Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Gruber:	Die Letzten Dinge
J. Schoiswohl:	Neubesinnung zur Firmung
H. Klomps:	Verändert sich die katholische Moral?
R. Svoboda:	Krankenseelsorge im Umbruch
B. Regner:	Der Bischofbrief
Th. Schieffer:	Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige
R. Bäumer:	Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete
A. Heiderscheid:	Die Kirche im zweiten Jahr nach dem Konzil
J. Rief:	Moraltheologie oder christliche Ethik?

116. Jahr 1968 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1968

Abhandlungen

Winfried Gruber: Die Letzten Dinge 3
Joseph Schoiswohl: Neubesinnung zur Firmung 16

Pastoralfragen

Heinrich Klomps: Verändert sich die katholische Moral? 21
Robert Svoboda: Krankenseelsorge im Umbruch 26
Bruno Regner: Der Bischofbrief. Ein Fastenhirtenbrief in neuer Form 32

Mitteilungen

Theodor Schieffer: Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige 37
Remigius Bäumer: Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete 44

Berichte

André Heiderscheid: Die Kirche im zweiten Jahr nach dem Konzil 53
Josef Rief: Moraltheologie oder christliche Ethik? 59
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 81

Literatur

Eingesandte Bücher 86
Buchbesprechungen 88
Bezugsbedingungen . . . . . letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz/Donau, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., Graz, C.-M.-v.-Weber-Gasse 3. Dr. Joseph Schoiswohl, Diözesanbischof, Graz, Bischofplatz 4. Dr. Heinrich Klomps, Prof., Erzbischöfliches Priesterseminar, Köln, Eintrachtstraße 162. P. Dr. Robert Svoboda, O. S. C., Freiburg i. Br., Werthmannplatz 4. Regner Bruno, Domkapitular, Salzburg, Kapitelplatz. Dr. Theodor Schieffer, Univ.-Prof., Bad Godesberg, Bachstraße 24. Dr. Remigius Bäumer, Privatdozent, Kirchzarten/Schwarzwald, Mattenweg 2. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue J. Origer 6—8. Dr. Josef Rief, Univ.-Prof., Tübingen/Neckar, Albrechtsstraße 27. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz/Donau, Herrenstraße 37.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

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

REDAKTION:

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

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

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

116. Jahrgang / 1968

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

WINFRIED GRUBER

Die Letzten Dinge

Die Eschatologie in der Verkündigung

Wer über Zukunft nachdenkt, nimmt ohne Zweifel ein Wagnis auf sich, weil er sich auf Ungewisses einläßt. Noch mehr: Solches Nachdenken vermag auch noch die Vergangenheit, der sonst eine feste Abgeschlossenheit zugerechnet wird, in Frage zu stellen und ebenso die Struktur der Gegenwart ins Wanken zu bringen. Sinn und Wert des vermeintlich schon in festen Besitz Übernommenen geraten plötzlich in ein Dämmerlicht, in dem sich die Konturen nicht mehr so deutlich abzeichnen, wie es bei einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen mag. Zukunft lenkt den Blick vom Schein auf das Sein, von der Täuschung auf die Wahrheit. Das ist zunächst eine alltägliche Erfahrung, die jeder machen kann, wenn er ehrlich den gesamten Horizont seines Daseins überblickt oder besser: wenn er sein Dasein im *Horizont der Zeitlichkeit* überblickt. Abgesehen vom Wert für die alltägliche Erfahrung ist das Verständnis des Menschen im Umkreis und im unlösbaren Zusammenhang mit der *Zeit* zu einem methodischen Element der Existenzphilosophie geworden, das aus ihr nicht weggedacht werden kann. Erschließt doch erst das auf Zeit hin ausgelegte Selbstverständnis die *Geschichtlichkeit* des Menschen, seine Eigenständigkeit gegenüber allen anderen vorhandenen Objekten in der Welt.

So ist auch die Lehre von den letzten Dingen als authentische, im Christentum durch göttliche Offenbarung verbürgte Auslegung menschlicher Existenz zu verstehen, in der uns zugleich Gottes Plan mit der Geschichte durchsichtig wird[1]. Sie hat ihren eigentlichen Ort in der Verkündigung, im Kerygma, und erhält von dorther auch ihre Gesetze vorgeschrieben. Auch für christliche Eschatologie ist das allgemein menschliche Zeitverständnis eine der entscheidenden Voraussetzungen. Hier zeigt sich, daß mit dem Menschen etwas geschieht, daß er in eine Geschichte gehört und für Neues stets offen bleibt; daß sein Wesen nicht nur die Summe des Gewesenen ist, sondern ein stets neuer Entwurf in die Zukunft hinein. Der Mensch ist nicht einem blindwütenden Fatum verfallen, sondern ist gegenüber einer letzten Bestimmung selbst aktiv am Werk. Dementsprechend ist die Welt mehr als bloß der Bestand aller vorhandenen Dinge. Sie ist seine, des Menschen Welt, die er zu verantworten hat vor dem letzten Grund, der sich als Gott offenbart, sein Entwurf, der aus der Freiheit des Menschen kommt. Tatsächlich unterscheiden sich in der Frage nach dem Sinn der Geschichte christliches und unchristliches Weltverständnis. Ist der Fortgang der Geschichte ein Naturprozeß oder ein personal gelenktes Geschehen? Besteht er in „endlosen" Entwicklungen, die als solche nichts anderes sind als entfaltende Variationen keimhaft gegebener Ansätze, worin man nur „Wiederholungen" zu erkennen hätte, oder kommt Welt aus der Vergangenheit oder aus der Zukunft, das ist hier die Frage. Das Christentum mit seiner Eschatologie gibt darauf die eindeutige Antwort: Welt ist um der *Zukunft* willen, im ständigen Aufgang zu einer Sinnfülle, die ihr als Ziel gesetzt ist. Geschichte ist nicht nur ein Entfaltungsprozeß, sondern ein Umwandlungsprozeß, der das Neue über die Welt bringt: *Geschichte ist letztlich Heilsgeschichte.* Eschatologie ist darum keine Bestandsaufnahme der letzten Dinge oder deren Reportage, durch die unsere an den Dingen hinter der Todesmauer entzündete Neugier befriedigt werden soll, sondern ein Aufweis der Richtung, in die der Mensch geht. Sie ist somit nicht so sehr ein systematischer Traktat am Ende einer Glaubenslehre, auch nicht das

[1] Zahlreiche Werke informieren über Stand und Fortschritt einer „Theologie der Geschichte". Vgl. u. a. *G. Sauter*, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Zürich 1965; *H. R. Schlette*, Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch. München 1966.

Gegenstück zu einer Lehre von den Ersten Dingen, sondern ein integrierendes Element des gesamten christlichen Glaubens[2].

Aufgang der Zeit

Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des mit der christlichen Eschatologie zusammenhängenden *Zeitproblems* zeigt uns das Ringen um die Kategorie des Neuen[3]. *Augustinus* setzte in seinem Werk „Über den Gottesstaat" die Aufhebung der antiken zyklischen Geschichtsauffassung durch. Der Glaube an die Wiederholung des immer Gleichen wird gesprengt durch den Ausblick auf das eschatologische Ziel des Menschen. Der platonische Zyklus, in dem die Einzelseele kreist, wird aufgesprengt durch den Hinweis, daß das Ziel des Menschen etwas gänzlich Neues ist, das wir nicht als Wiederholung auf einer Kreislinie, sondern als Ende einer Zeitlinie sehen müssen. An diesem Neuen der eschatologischen Zukunft erkennt das Dasein seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, kurz seine Geschichtlichkeit. Die Durchbrechung des Zyklus im Glauben an die zukünftige Vollendung findet eine Verstärkung nach der zeitlichen Dimension der Vergangenheit hin im Glauben an die Schöpfung: Die Welt als Ganzes und der Mensch in ihr sind ein Neues. Damit gibt es einen Anfang der Zeit und ein Ende und dazwischen einmalige, unwiederholbare Ereignisse. Die Zeit wird so in das Kraftfeld des *Glaubens* einbezogen, der Boden ist bereitet für ein Verständnis der Heilsgeschichte. In der Verbindung mit dem Glauben an das Heilswirken Gottes in der Zeit ist deren theologische Bedeutung klar erkannt. Anfang und Ende mauern die Zeit in ihrem Verlauf keineswegs gegen die Ewigkeit ab, zeigen vielmehr, „Neues" in Sicht und bestimmt so die Richtung unserer Bewegung? Interpretation der wie sich an jeder Stelle der Geschichte ein Durchblick auf die Ewigkeit ergibt, der den Menschen über das Vergehen der Zeit in das Bleibende der Heilszeit emporhebt.

In der Scholastik ist besonders prägnant bei *Thomas von Aquino* die Zeitfrage zurückgewendet auf die Frage nach dem Anfang, worin ohne Zweifel auch ein naturwissenschaftliches Interesse mitschwingt. Doch wird auch hier die Frage nach dem Neuen aufgenommen und dies im Lichte des eschatologisch bedingten Glaubens, der seinen Blick für die Zukunft offen hält. Als Grundmotiv der Frage nach der Zeit gibt Thomas an: Zur Erkenntnis der Ewigkeit müssen wir durch die Zeit kommen. So wird Zeit als ein Vorzeichen der Ewigkeit gewertet, ihr Gegenwartscharakter als Vorbegriff des eschatologisch Endgültigen.

Vor allen philosophischen Erörterungen des Zeitproblems steht grundlegend die Einstellung des *Neuen Testamentes* zum Heilswert der Zeit. Sie ist Eröffnung des Heilsraumes und hat in der vollen Offenheit, d. h. Gegenwärtigkeit des Heiles ihr Ziel. Die abschließenden Ereignisse werden darum im Neuen Testament als letzte, unüberholbare Verkündigung, als das endgültige Ankommen des Wortes Gottes geschildert.

---

[2] Zur Eschatologie im allgemeinen: *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik IV/2, München[5] 1959; *A. Winklhofer*, Das Kommen seines Reiches. Frankfurt a. M. 1959; ders., Eschatologie, im Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, I, München 1962, 327—336. — Zu besonderen Fragen: *H. U. v. Balthasar*, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln[3] 1960; *G. Noller*, Trinitarische Eschatologie, in: Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung, hrsg. von M. Honecker und L. Steiger. München 1965; *J. Sint*, Messianologie und Eschatologie — Christologie als Eschatologie, in: Bibel und zeitgemäßer Glaube, II: Neues Testament. Klosterneuburg 1967. — Zur Methodenfrage: *K. Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln 1960, 401—428. — Ferner finden sich zu den heutigen Fragen der Eschatologie wertvolle Hinweise in den einschlägigen Artikeln des Lexikons für Theologie und Kirche (2. Aufl.).

[3] Zum theologischen Zeitproblem vgl. *A. Vögtle*, Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis. Freiburg i. B. 1961; *O. Cullmann*, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich[3] 1963; *J. Mouroux*, Eine Theologie der Zeit. Freiburg i. B. 1965.

Im Bilde ausgedrückt: Zeit ist das Lichtwerden des „Tages des Herrn", die unmittelbare Erfahrung der Anwesenheit Gottes. Darauf weisen verschiedene Namen hin, die dem letzten Ereignis zugeschrieben werden. Vor allem läßt sich der Gedanke vom „Lichtwerden" der *Wahrheit* verfolgen. Schon der Begriff „Tag des Herrn" kennzeichnet das Ende als die Zeit der Helle und des Lichtes. „Ihr seid ja alle Kinder des Lichtes, Kinder des Tages", ruft Paulus aus (1 Thess 5, 4). Die Gegensatzpaare Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Wachen und Schlafen, Nüchtern- und Trunkensein (etwa im Zusammenhang 1 Thess 5, 1–11) geben Auskunft über das Licht-Ereignis dieses Tages. Der „Tag des Herrn" bringt die *Offenbarung* seiner Herrlichkeit (1 Petr 4, 13). Zwar ist jetzt schon diese Offenbarung im Anbruch, doch zeigt sie sich noch nicht in letzter, gültiger Gestalt. Vom Ereignis dieses Tages sprechen die eschatologisch begründeten Worte des Herrn: „Sie werden den Menschensohn kommen sehen in großer Macht und Herrlichkeit" (Mt 24, 30). Das Kommen Christi, das zunächst nur im Glauben erfaßt wird, kann gesehen werden: Der Tag der Schau ist angebrochen. Offenbar sein wird die „Herrlichkeit des Vaters", in der der Menschensohn kommen wird (Mt 16, 27). Auch die Selbsterkenntnis des Menschen kommt dort zu ihrem Höhepunkt: „Ich hoffe, ihr werdet bis zum Ende erkennen, wie ihr zum Teil schon erkannt habt: Am Tage unseres Herrn Jesus, daß wir euer Ruhm sind und ihr der unsrige" (2 Kor 1, 13 f).

Das Geschehen dieses Tages legen weitere Bezeichnungen dar, die in diesem Zusammenhang kurz zu überschauen sind. So nennt der Ausdruck *Parusie* ein streng zukünftiges Ereignis, in dem die Ankunft oder Anwesenheit des Erwarteten eintritt. Eschatologisch genommen bedeutet Parusie die Ankunft des verklärten Christus zum Endgericht. Im Neuen Testament wird der Ausdruck Parusie nie auf das Kommen Christi im Fleisch angewandt, so daß der Name auch nicht die Bedeutung „Wiederkunft" annehmen kann. Dieses Kommen ist das eigentliche und entscheidende Auftreten des Herrn, zu dem die Geschichte hinzuführen hatte. Das Wesen der Zeit ist nicht zu erschließen aus der äußeren Verbindung der Zeitmomente, sondern allein zu ermessen an dem Endereignis, dem sie den Boden bereitet. Der Tag der Parusie wächst in der Zeit heran. Das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes ist der eigentliche Sinn des Weltgeschehens. Für den Gläubigen ist die Zeit zu jeder Stunde voll des Heiles. Darum heißt es: „Seht, jetzt ist die rechte Zeit; seht, jetzt ist der Tag des Heiles" (2 Kor 6, 2). — In der Kennzeichnung des Tages als *Epiphanie*, d. h. als „Erscheinung", wird der Zusammenhang mit dem Licht-Ereignis noch deutlicher. Die Epiphanie bedeutet den Anbruch der unverhüllten Herrlichkeit Gottes, die volle Helle, den Glanz der Erscheinung (2 Tim 4, 1; Tit 2, 13 u. a.). Diese Zukunft wirft ihr Licht voraus und erhellt die Jetztzeit. — Ein anderer Name für den Tag des Herrn ist *Apokalypse*. Dieser Ausdruck nennt als den tiefsten Sinn des Endereignisses die Enthüllung Gottes. Das Wort meint schon bei Isaias (56, 1) das endgültige Erscheinen der Gerechtigkeit Gottes in der Welt. Es bedeutet, daß statt der bisherigen Verborgenheit die Herrlichkeit Gottes durchbricht (vgl. 1 Kor 1, 7; 2 Thess 1, 7; 1 Petr 1, 7.13 u. a.). Auch die Apokalypse des Glanzes Christi und der Gläubigen ist so zu verstehen. Das Harren auf die Offenbarung ist ein Grundmotiv christlicher Lebensführung. Die Leiden der Zeit sind nicht schätzenswert gegenüber der Herrlichkeit, die offenbar werden soll an uns (Röm 8, 18 bis 25). Der Christ schaut mitsamt der ganzen Schöpfung nach dem letzten Offenbarwerden Gottes aus, unser Heil ist „auf Hoffnung gestellt" (2 Kor 1, 10; Phil 3, 20). In der endgültigen Offenheit des Heiles ist alles an sein Ziel gekommen und dort wie in einem großen einzigen Licht gesammelt. Ist der Tag des Herrn Licht und Glanz, so läßt sich das Verhältnis der vorausgehenden Zeit zum Tag als das Hellwerden oder als der Aufgang des Tages bildlich umschreiben.

Vorbedingung für das Erfassen dieser Heilsvorgänge in der Zeit ist jene Offenheit des Menschen, die der zeitlichen Existenz entspricht, in der er in einem aktiven Sinn

die Vollendung erwarten kann: *Die Hoffnung* als eschatologische Grundkraft des Christen[4]. Von ihr wird sein Glauben und Lieben geformt, weil die Hoffnung über den je gelebten Augenblick hinüber schreitet in die zeitlose Erfüllung. Die Bereitschaft für das Ganze bleibt nicht am Sinnenfälligen hängen, sondern ist frei für den echten Sinn des einzelnen Ereignisses im großen Zusammenhang der sich vollendenden Geschichte. Wenn der Mensch diesen letzten Sinn auch nicht mit mathematischer Sicherheit weiß, so hängt er ihm doch innerlich an, glaubt an den Wert, an die Wahrheit der Dinge, an ihre sinnvolle Herkunft und ihr erfülltes Ende. So können wir auch von der Hoffnung als einer Zeitmacht sprechen und meinen damit eine Existenzhaltung, die in einer tiefinnerlichen Aufgeschlossenheit für das Ganze wurzelt. *Zeit und Hoffnung* bedingen einander, da Zeit mehr bedeutet als nur eine Abfolge registrierter Momente. Der Zeitbegriff der Wissenschaften läßt die Möglichkeit des zeitlichen Handelns Gottes nicht genügend erkennen. Er ist zu eng, zu abgeschlossen, gegenüber dem Ereignis der Offenbarung. Für die Hoffnung, die dem Neuen zugewandt ist, steht diese Möglichkeit offen. Das umgreifende Zeitverständnis der Hoffnung begründet auch das Verstehen jener Existenzform, die unendlich und unabgeschlossen ist und den Reichtum aller zeitlichen Werte in sich aufzunehmen vermag in einer qualitativen Vollkommenheit: Die Existenzform der *Ewigkeit*. Sind die letzten Dinge der Überstieg aus der Zeit in die Ewigkeit, so wächst mit der Erfahrung der eschatologisch gestimmten Zeit auch ein Vorverständnis des Ewigen.

Da es sich dabei nicht nur um subjektive Erfahrungen handelt, sondern um das Erlernen objektiver Strukturen, darf hier mit Recht auch nach den *Vor-Zeichen* des endgültigen Heiles gefragt werden, die wir in den Sakramenten besitzen. So führt uns die Frage nach der Begründung der eschatologischen Erfahrung des Menschen auf die hier schon gegebenen Heilszeichen, in denen uns die Zukunft jetzt schon wirksam ausgespendet wird.

Vor-letzte Zeichen: Sakramente

Wir fragen: Wo liegen schon in der gegenwärtigen Zeit Verstehensmöglichkeiten voraus, um das sinnvolle Ende der vergehenden Weltzeit nicht in die Vorstellung von einem mythologischen Theater zu verfälschen? Die grundsätzlichen Vorbilder sind die *Sakramente* unter dem Aspekt ihrer eschatologischen Wirklichkeit. Diese dürfen ja nirgendwo als bloß retrospektive „Erinnerungszeichen" abgewertet werden. Sie erfüllen ihre Funktion erst dann, wenn sie als *Vor-Zeichen* des Heiles gegeben und genommen werden. Es braucht hier nicht weiter gezeigt zu werden, daß die Sakramente nicht auf ein außerhalb des Menschen liegendes, gegenständliches Heil zeigen oder ein solches vermitteln, sondern von der lebendigen Teilnahme am Heilsgeschehen Zeugnis geben, den Menschen als Teilhaber am Heile bezeichnen. Wir haben heute nach der Wiederentdeckung der personalen Kategorien längst wieder das Mittel in der Hand, den Widerspruch zwischen dem unverfügbaren Heil einerseits und der massiven „Handlichkeit" und Manipulierbarkeit der Sakramente aufzulösen. Die Frage nach dem Sinn der Sakramente ist dann zugleich die Frage: Wie findet sich der Mensch in den Sakramenten wieder? Was zeigt sich im Vollzug der Sakramente für den Vollzug der menschlichen Existenz? Die Antwort kann nicht anders lauten, als sie auch in den verschiedenen Äußerungen des letzten Konzils zu dieser Frage entgegentritt: Die Sakramente bezeichnen die Mitmenschlichkeit als *Gemeinschaft* mit Christus und mit den Brüdern als jenen Heilsraum, in dem der Mensch sich wahrhaft erst

---

[4] Die Hoffnung ist zu einem Zentralthema der existentiell denkenden Theologie geworden. Vgl. *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München[6] 1966. — Das Werk ist, wie der Verfasser sagt, entstanden vor allem in Auseinandersetzung mit *E. Bloch* und seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung", 3 Bde., Berlin 1954—1959.

vollenden kann[5]. So wird das Heil nicht statisch, sakramental verpackt übergeben, sondern der Mensch wird durch die Sakramente auf den Weg gebracht: auf den Weg zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zur Einheit in Christus. Dieser Weg bezieht die *Integration* der eigenen Persönlichkeit mit ein und wird von der religiösen Sprache Weg der Bekehrung, Prozeß der Vollendung, Heiligung genannt. Wenn es auch nicht möglich ist, dieses dem Menschen aufgegebene Ganzwerden vollständig „unreligiös" zu interpretieren, so läßt sich doch der Aspekt der Integration des Menschen, die sowohl die Hinkehr zu sich als auch die zur vollen Gemeinschaft umschließt, bei der Frage nach dem eschatologischen Sinn der Sakramente richtig einsetzen, weil so das Vorauswirken der letzten Dinge auf dem Wege des Menschen zu sich selbst als sakramentales Grundgeschehen erkannt werden kann. Ohne hier auf die existentiale Interpretation der Sakramente systematisch einzugehen, sei nur auf zwei für unsere Frage besonders charakteristische hingewiesen: auf Taufe und Buße.

Die Taufe ist im Blick auf die endgültige Lebensform des Menschen die erste grundlegende Ermöglichung einer Zuwendung zur neuen Lebensform, die die Gemeinschaft zum Ziele hat. Die natürlichen Gemeinschaften der Familie, der sozialen Lebensgemeinschaften und anderer Verbindungen mit Menschen werden in der Taufe auf deren eigentliches Ziel hin überschritten, nämlich auf die eine Familie Gottes, zu der die Menschheit gesammelt werden soll. Hier bahnt sich die *Zukunft* des Menschen an, in dem Sinn, daß sich über die enge Begrenztheit der individuellen Lebensordnungen hinaus die größeren Formen zu erkennen geben und damit zugleich neue Wege der Lebensgestaltung. Der Mensch wird auf die eine Menschheit ausgerichtet, für die die Kirche ein stellvertretendes Zeichen ist. Eingliederung in die Kirche ist so die Verbindung mit der Vollendung menschlicher Geschichte. Nun steht dem Menschen die ganze Zukunft offen, der Mensch der Zukunft ist geboren, an dem nun gezeigt wird, wie sich Geschichte zum Heile wendet. Jetzt erst ist der Mensch in die Menschheit aufgenommen und dies geht bis zum Äußersten, bis zu Gott, der in Christus unser Mitmensch geworden ist. Diese Betrachtung der Initiation, wie sie in der Taufe geschieht, engt den Menschen nicht auf einen schmalen kultischen Bereich ein, sondern sieht ihn auf die breite Bahn der Menschheit überhaupt gestellt, die ihren Sinn im Gottmenschen erfüllt sieht[6]. So erfolgt die Erkenntnis Christi im Horizont der Mitmenschlichkeit, die es ein Leben lang zu realisieren gilt. Das Sakrament, als ein Ereignis am Menschen, ist nicht Vermittlung einer Gnade, die sich erst nachträglich auf unser Verhältnis zum Menschen auswirken muß, sondern vorgängig Begründung und Ermöglichung eines gültigen Verhältnisses zum Menschen. So wirkt in ihm die *endgültige* Erfüllung menschlicher Sendung voraus, vermittelt durch den einzigartigen Mitmenschen Jesus Christus. Der radikale Anschluß an die Mitmenschen trifft darum zuerst und wesentlich auf den einzigartigen Mittler, der nach beiden Seiten hin unsere Existenz zu Ende führt: hin zu den Menschen und hin zu Gott. Wir treffen aber nicht nur auf die Person des Mittlers, sondern verbinden uns auch mit seinem Werk, das im Tod und in der Auferstehung gipfelt.

Nach der Taufe und zugleich immer in ihr eingeschlossen ist das Sakrament der *Buße* der entscheidende Schritt zum Frieden mit der Gemeinschaft. Der Schritt führt zurück vom Verlust der wahren Einheit, erlitten in der verschuldeten Entfernung vom Menschen, in der Entfremdung vom Wesen und Sinn des menschlichen Zusammen-

---

[5] Über den Sozialaspekt der Sakramente: *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Quaest. disp. 10, Freiburg² 1963. — Im Gefolge des Konzils ist eine reiche Literatur zum Gemeinschaftsbezug von Kirche und Sakramenten erschienen, die der Verf. in seinem Beitrag zur Festschrift für M. Schmaus stärker berücksichtigte: Der Einzelne und die Gemeinschaft im Lichte der Konstitution „Über die Kirche", in: Wahrheit und Verkündigung, hrsg. von L. Scheffcyk, W. Dettloff u. R. Heinzmann. München-Paderborn-Wien 1967, 1533—1556.

[6] Vgl. *K. Rahner*, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, V, 1962, 183—221.

seins, worin sich eine im letzten tödliche Ferne zum eigenen Lebensgrund einstellte. Durch die Buße erfolgt wieder die Aufnahme der Nähe zum anderen, das erneuerte Ja zur Mitmenschlichkeit mit allen Konsequenzen. In der Nähe der Menschen zueinander liegt der Friede, weil diese Nähe das weltliche Dasein Gottes im Mitmenschen Christus enthält. Friede, Versöhnung, Gemeinschaft sind Güter und letzte Vollendungsstufen des endgültigen Menschen. *„Einheit"* ist dafür ein im Blick auf das Ziel zusammenfassender Ausdruck und bestimmt die Geschichte der Menschen als die Hinbewegung zur universalen Gemeinschaft. Der einzelne Mensch kann nur heil und ganz werden, wenn er zur Gemeinschaft hin unterwegs ist. So könnte man auch sagen, Buße und Umkehr gehören nicht nur zur persönlichen Geschichte des einzelnen Sünders, sondern sind unumgängliche Stadien auf dem Wege der gesamten Menschheit zu ihrer Einheit. In der Perspektive der eschatologischen Zukunft dienen sie der Eröffnung des universalen Heiles, der Überwindung einer dem Menschen wesensfremden Vergangenheit, dem Anbruch der endgültigen Gestalt des Menschen und so der *Parusie* des Herrn. In ihm geht das Geheimnis auf, daß der *Mensch* — trotz der Sünde — als eigentliches *Ziel* der Rückkehr gesetzt ist und die Zukunft, das Eschaton eben der neue Mensch ist. Darum ist Christus das Vorbild der Buße und des Büßers, das Ziel aller Bewegung, die Zukunft schlechthin. Das Sakrament der Buße wird so zur Vorwegnahme des Auftretens Christi im Gericht.
Auch in den anderen Sakramenten, wie überhaupt im Sakrament der Kirche, ereignet sich ähnlich eine Vergegenwärtigung der eschatologischen Heilszeit, die Begründung des neuen und endgültigen Menschen. Von der Kirche ist dies später noch ausdrücklicher zu zeigen.

Gewissen und Erfahrung

Im Lichte der eschatologischen Bedeutung unseres Daseins ist hier noch in einigen Grundzügen von jener Anlage im Menschen zu sprechen, die neben seinem Zeitverständnis eine wichtige anthropologische Voraussetzung für die Annahme des Lebens als geschichtliche und so vor ein Ende gestellte Aufgabe ist. Es handelt sich um das *Gewissen*. Wie sprechen von ihm an dieser Stelle, um nach dem, was wir über die begründenden Motive des eschatologischen Selbstverständnisses sagten, das Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern in existentieller Bedeutung zu verstehen[7]. Der Mensch ist in einen Dialog mit Gott und damit vor den Letzten gestellt, dem er Verantwortung schuldet. Hier zeigt sich das Gewissen als ein ganz ursprünglicher Ruf, der den Menschen zu sich selbst und damit in sein eigentliches Wesen bringt. Es drängt ihn zur persönlichen Existenz, zum entschiedenen Ganzsein, zwingt ihn zum Blick auf das Ende, das in allen unserer Unternehmungen mitgegeben ist. Gewissen ist so mit am Werk bei der Begründung unserer *eschatologischen* Existenz. Es verbürgt die Präsenz des Endes in aller Gegenwart. Das Gewissen beachtet das Ende, es läßt den Menschen nicht in einem sinnlosen Taumel um sich selbst kreisen, sondern macht ihn auf eine Richtung aufmerksam, die unumkehrbar ist. In diesem Sinne richtet das Gewissen immerfort den Menschen, richtet ihn aus auf das Wahre, setzt den Menschen unweigerlich zu sich selbst in Beziehung. Von der erschließenden Kraft des Gewissens wird der Mensch zu persönlichen Antworten und zur Übernahme von Verantwortung gedrängt, zum Dialog mit der ihn umgebenden Wirklichkeit. Er befragt die Welt nach ihrem Woher und Wohin, nach ihrem Anfang und ihrem Ende. Jede ernste Frage des Menschen ist eine Gewissensfrage und Ausdruck seines Verhaltens angesichts der anbrechenden Endgültigkeit der Geschichte.
Für den Gläubigen ist das Gewissen der Anruf vom Ende her, eine Stimme des Gerichtes, bald Mahnung, bald Ermunterung. *Gewissen und Glaube* haben mindestens in

[7] *E. Schick — R. Hofmann — H. Häfner*, Gewissen, in: LThK III² 1959, 859—867; *J. Stelzenberger*, Syneidesis im Neuen Testament. Paderborn 1961.

dem Punkt miteinander zu tun, daß sie Gott als letzten Grund unseres Daseins erfahren. In beiden Fällen ist es nicht einfach ein Wissen, sondern ein ursprüngliches Offensein für Gottes Stimme. Hoffnung und Glaube, Gewissen und Erfahren eines absoluten Anspruches wirken zum Erkennen letztgültiger Ereignisse mitten in unserem Leben zusammen.

Sehr starke Zeugnisse von der im Glauben erfahrenen Vorauswirkung und lebenslangen Realisierung der Eschata, die uns im Gewissen auch zur Neuordnung des Daseins drängen, finden sich in letzter Zeit besonders in der protestantischen Literatur. Einige Beispiele mögen uns zeigen, wie die Eschata nicht nur als objektive Daten der Heilsgeschichte vermerkt werden, sondern auf die praktische Gestaltung des christlichen Lebens Einfluß haben[8].

„Es gibt nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie: Das Problem der Zukunft", so umschreibt *J. Moltmann* den Leitgedanken seiner „Theologie der Hoffnung"[9]. In ihr will der Verfasser keine Abhandlung über die christliche Tugend der Hoffnung schreiben, sondern die Hoffnung als das Grundmotiv in der Theologie aufzeigen. Sie trägt und begründet das Aufbrechen aus dem Alten und das Sicheinstellen auf das Neue. Das Übergewicht der Zukunft vor allen anderen Zeitformen ergibt sich aus der Besonderheit der Geschichte Jesu Christi, die in seiner Auferstehung angelegt ist und sich bis zur Wiederkunft erstreckt. Damit nimmt die Eschatologie eine alles beherrschende Stellung innerhalb der Theologie ein. „Das Eschatologische ist nicht etwas am Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens[10]." Davon ist selbstverständlich nicht nur die Existenz des einzelnen Menschen betroffen, sondern die universale Geschichte ist von dem Prozeß zwischen Auferweckung und Wiederkunft getragen. Der Theologie der Hoffnung hat sodann die Praxis einer umgestaltenden Sendung zu entsprechen, denn der Christ hat die Hoffnung auf die Zukunft auch in aller Öffentlichkeit zu bezeugen, die Geschichte und das Menschsein in der Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern.

H. Thielicke sieht die Grenz- und Konfliktsituation des Menschen eschatologisch bedingt[11]. „Der Druck der Wirklichkeit", der hier spürbar wird, ist nicht nur zeitbedingt, ausgelöst durch ungünstige äußere Verhältnisse, sondern kommt aus der Gleichzeitigkeit des neuen Äons, der durch die Erlösungstat Jesu Christi heraufgeführt wurde, mit dem alten Äon, der daneben immer noch weiter läuft. So liegt die christliche Existenz im Spannungsfeld zwischen den beiden Äonen, zwischen dem Schon-jetzt der Endzeit und dessen Noch-nicht. Das alles entscheidende Ereignis, die Wiederkunft Christi, mit der erst die endgültige Erlösung der Welt anbricht, steht noch aus.

Für *R. Bultmann* ist eigentliches Existieren nur möglich als „eschatologisches Existieren", wie es im Glauben gegeben ist[12]. Es bedeutet radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott und nichts von sich erwartet. So ist der Mensch frei und gelöst von der Welt, ohne ihr entfliehen zu müssen. Das Ende der Welt wird jetzt schon im Glauben Ereignis. — Kritisch muß angemerkt werden, daß dieses „Jetzt-schon" der Sicht Bultmanns auch zum Verhängnis wird. Es fehlt ihr nämlich eine reale, tatsächlich noch ausstehende Zukunft. Eine wirklich fortschreitende Geschichte, die zu einem Ende aller Zeit hinführt, wird hier systematisch abgebaut. Der eschatologische Zug der Zeit kann nicht mehr gesehen werden. Für das Christentum ist doch der Fortschrittsgedanke und damit eine positive Zeitauffassung entscheidend, wie wir eingangs zeigten. Die drei

---

[8] Vgl. *H. Zahrnt*, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1966.

[9] *J. Moltmann*, op. cit., 12.

[10] Ebda. 11.

[11] *H. Thielicke*, Theologische Ethik, I—III, Tübingen 1951—1964.

[12] Vgl. *H. Zahrnt*, op. cit., 296 f., 315 f. — Bultmanns Eschatologie „bedeutet die totale Privatisierung ihres kosmischen Universalismus in einer rein punktuell verstandenen individuellen Existenz" (315).

Formen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden in ihrem Sinn durch den Glauben neu bestimmt: Die Vergangenheit ist ein Erbe Adams, das in Christus überwunden wird; die Gegenwart zeigt sich neu, insofern die Existenz des Christen das Leben in der Gegenwärtigkeit Gottes ist, womit alles Episodenhafte, rein Zufällige wegfällt; die *Zukunft* hat Bedeutung, insoferne sie nicht mehr das Dunkle, Unbekannte ist, sondern die Zukunft Christi. Gerade diese Auffassung der Zukunft ist bei Bultmann vollständig ausgeschaltet. „Eschatologisch" meint dort lediglich das Moment der „letzternstlichen" Entscheidung im Glauben an das Heilswort in Christus. Die *Gegenwart* gewinnt bei Bultmann eine ausschließliche Vorrangstellung.

Auch im *katholischen* Raum liegen zahlreiche Zeugnisse für den Vorrang der Eschatologie vor: Die Eschatologie wird im theologischen Denken wieder zu dem, was sie in der Schrift und bei den Kirchenvätern ist: der Wesenssinn der Geschichte, das, was das ganze Geheimnis der Kirche erhellt, ein Ferment in der gegenwärtigen Ordnung, welche erst in ihrer Mündung voll verständlich wird. Dahin gelangen die Überlegungen von H. U. v. *Balthasar, Karl Rahner, M. Schmaus* u. a. Wir stellen heute mit Genugtuung fest, daß der Sinn für das Eschatologische unseren Glauben wieder zutiefst erfüllt, wogegen man lange Zeit hindurch in den letzten Dingen weniger das Schwergewicht eines ganzen Lebens, Ziel und Vollendung der Gesamtordnung als vielmehr eine Anhäufung von Dingen erkannte, mit denen man eine Art Physik der Letzten Dinge trieb.

Offene Geschichte

Nun kommt in der gegenwärtigen Situation freilich eine neue und wesentliche Aufgabe hinzu. Sie besteht darin, die Unwiderruflichkeit der menschlichen Geschichte zum heutigen *evolutionistischen* Weltbild in Beziehung zu setzen. Im Zusammenhang mit der Lehre von der Entwicklung aller Lebewesen, vom ständigen Fortschreiten der Wirklichkeit soll die Zielbestimmung der menschlichen Geschichte verstanden werden. Wie läßt sich aber das, was von der christlichen Eschatologie verlangt wird, mit dem modernen evolutionistischen Weltbild vereinbaren, das ja grundsätzlich kein bestimmtes Ziel kennt, das nach vorne hin völlig *offen* ist, weil es über ein absolutes Ziel als Inbegriff von Sinn und Vollendung nichts aussagen kann? Oder ist vielleicht gerade deshalb christliche Eschatologie neu zu interpretieren, weil sie sich oft seltsam versperrt zeigte gegenüber der Dynamik menschlicher Geschichte?

Die Auseinandersetzung um das Werk *Teilhards de Chardin* mit seiner christlich evolutiven Zukunftsvision und der Dialog mit dem *Marxismus*, vor allem mit *E. Bloch*, haben uns die Notwendigkeit aufgezeigt, die Zukunft Zukunft sein zu lassen, also sie offen zu halten und nicht mit inhaltlichen Details, die man der Offenbarung entnehmen zu dürfen meinte, abzuriegeln. In das Grenzenlose hinein offensein, eine echte Leidenschaft für das Mögliche erhalten, den Sinn für Freiheit und Transzendenz klären: Das sind Erfordernisse für ein dynamisches Verstehen menschlicher Geschichte. Das Prinzip Hoffnung, das bei Bloch der tragende Grund echten Existierens ist, muß auch für uns Christen die *Offenheit* gegenüber der Zukunft garantieren. Zukunft ist der Raum der Integration, wo die verschiedenen Bewegungen zu ihrer Ordnung kommen, wo hinein sie ausreifen, für deren vollständige Beschreibung wir allerdings keine jetzt schon berechenbaren Elemente in der Hand halten. Bei allem Vermögen der Planung, der Organisation, weitblickender Entwürfe ist der Mensch doch immerfort vor das Ungeschaute, noch Unbewußte gestellt. Aber dieses Unvermögen, um die Zukunft klar Bescheid zu wissen, ist keine negative Eigenschaft menschlicher Erfahrung, sondern gehört eben zum Menschen, der auf Zukunft hin lebt. Im Christentum erwarten wir doch erst die Ankunft des endgültigen Menschen und er wird seine Endgestalt nur in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen erreichen. Vielleicht erkennen wir in dieser Perspektive, wie sehr eine Voraussetzung christlicher Eschatolo-

gie die Lehre vom Anfang und Werden des Menschen ist, wie sehr sie sich als Deutung der *gesamten* Menschheitsgeschichte und nicht nur eines Einzelschicksals verstehen muß.

Die Letzten Dinge

Unter dem Aspekt der *offenen Geschichte* können nun die Letzten Dinge im einzelnen betrachtet werden, ohne sie mit einer rein dinglich gefaßten „Endsituation" zu verwechseln. Der Sinn unserer bisherigen Überlegungen bestand darin, die endgültige *Wahrheit* als Korrelat zu einer „offenen Geschichte", zu echter *Zukunft* sichtbar werden zu lassen. Sie gehört nicht in den Kreis der fortwährenden Erneuerung und Wiederholung, sondern ist mit dem Aufgang des Vollkommenen identisch. Was sich als „Letztes" so zu erkennen gibt, ist in Wahrheit das Anfangen des Endgültigen, das freilich kein Naturprozeß, sondern Tat und Setzung Gottes ist, Erneuerung im Heiligen Geist.

Den Charakter der *„Offenheit"* unterstreicht jeweils eine bestimmte Gegensatzstellung, in der zwei Extreme zu einer dialektischen Einheit zusammengefaßt werden: Tod und Auferstehung; Himmel und Hölle; Weltende — neuer Himmel und neue Erde. Dem Charakter der Offenheit werden wir nicht durch den Versuch exakter Beschreibungen und erschöpfender Reportagen gerecht, weil es hier allein auf die Erfahrung des *hoffenden Glaubens* ankommt, der sich für das Eintreten der Ereignisse offen hält. Der Stil der Verkündigung müßte diese Fakten noch mehr beachten, um nicht in phantastische „Zukunftsbilder" abzuirren. Hier geschieht doch zuerst *Anruf* des Menschen, Provokation einer Antwort. Diese Tendenz leitet uns nun bei dem Versuch, die Eschatologie als Grundelement christlicher *Verkündigung* aufzuhellen.

Tod und Auferstehung: Was bedeuten uns diese Themen, wenn wir sie mit dem evolutionistischen Weltbild in Verbindung bringen? Wäre der Tod nur die Trennung von Seele und Leib, so käme das einer physischen Beendigung eines Zustandes gleich, in dem sich der Mensch zeitlebens scheinbar nur zufällig befunden hat. Darum haben sich in letzter Zeit mit dem Todesproblem sehr ausführlich moderne Theologen befaßt, unter ihnen vor allem *Karl Rahner* und *Ladislaus Boros*, die aus dem Menschen und seinen Erlebnissen nicht „Gegenstände" unter tausend anderen sehen, sondern ihn in seiner Besonderheit und Eigentümlichkeit zu erkennen suchen, also auch in der Besonderheit und damit gerade in der unaufhebbaren Eigenart des menschlichen Todes[13]. In dieser Sicht ist er aber nicht einfach eine mechanische Trennung oder Zerlegung der beiden Teile Seele und Leib, wie man etwa eine Uhr in ihre Teile zerlegen und so das Ganze um seine Funktion bringen kann, sondern die Wirklichkeit des Todes muß als ein Ereignis zu sehen sein, das den ganzen Menschen betrifft, ja in dem die polare Ganzheit des Geist-Leib-Menschen überhaupt erst voll in Erscheinung treten kann. Leib und Seele dürfen nicht wie zwei Elementarteile aufgefaßt werden, die im Tode endlich die Möglichkeit haben, sich voneinander loszusagen, sondern wie zwei Seiten des einen und selben Prozesses der Integration, wie zwei Kraftzentren, die nun erst zu ihrer vollen Einheit befreit werden. So gesehen ist der Tod ein entscheidender Schritt zur eigentlichen *Ganzheit* des Menschen, die es ein Leben lang zu verwirklichen gilt. Der Tod kommt nicht erst am Ende unserer Tage, sondern wirkt auf den ganzen Weg des Menschen ständig ein. Unwillkürlich denken wir an das Wort vom „Sein zum Tode", mit dem *M. Heidegger* menschliche Existenz charakterisiert, doch bedeutet es in christlicher Sicht noch stärker die *positive* Anwesenheit des Todes mitten in unserem Leben in der Gestalt des in den Tod dahingegebenen und zum Leben erweckten *Christus*. Im sakramentalen Zeichen vollziehen wir

[13] *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes. Quaest. disp. 2. Freiburg i. B. 1958; *H. Volk*, Der Tod in der Sicht des christlichen Glaubens. Münster 1958; *L. Boros*, Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten — Freiburg i. B. 1963.

mit der Taufe unser Mitsterben mit Christus und indem wir so das Leben verlieren, gewinnen wir es neu und täglich in unserem Glauben. So geschieht in einem christlich-dialektischen Sinn der Einbruch, die Gegenwärtigkeit des Zukünftigen. Im Ereignis des Todes, wie er unser Leben durchzieht und sich in der lichten Nacht des Endes voll zeigt, können wir uns zur letzten Bereitschaft für ein Dasein vor Gott und damit für die äußerste Möglichkeit des Menschseins öffnen. So ist der Tod kein Widerfahrnis im physischen Sinn, sondern ein Phase in der Geschichte des sich offenbarenden Heiles. Die Evolution, die in und mit der ganzen menschlichen Existenz vor sich geht, ist kein bloßer Naturprozeß, sondern bleibt im Wirkfeld des personalen Gottes. Sie ist so einerseits grenzenlos, andererseits doch zu einem personalen Ziel bestimmt. Der Mensch bleibt in der Hingabe an Gott und ist in jedem Augenblick von ihm auch schon angenommen. Der Tod ist der letzte Schritt in das endgültige Ankommen bei Gott. Darum wehrt sich auch christliche Eschatologie gegen alle apokalyptischen Phantastereien, wie sie von den Sekten alter und neuer Zeit in Umlauf gesetzt werden, ebenso gegen alle Vorstellungen einer Seelenwanderung, wo sich alles wieder zurückwendet in eine Gestalt des endlichen Seins. Richtig ist der Gedanke, daß unser Dasein ein Wanderdasein ist, aber falsch ist die Behauptung, daß diese Wanderung immer wieder neu beginnen müsse, daß wir zu einem Anfang zurückkehren könnten. Der entscheidende Anfang liegt nicht hinter uns, sondern vor uns und ist in Gott zur bleibenden Gegenwart zusammengefaßt, weil er der Anfang und das Ende ist.

Weil mit dem Tode nichts aus ist, darum gibt es das, was Glaube und Theologie *„Auferstehung"* nennen. Tod und Auferstehung bilden ein Gegensatzpaar im Sinne der christlichen Dialektik, die den Blick auf die in Unendlichkeit gerichtete „offene Geschichte" freigibt. Auferstehung gründet im Ereignis Christi, ist sein persönliches Mysterium, an dem wir durch die Kraft des verwandelnden Gottesgeistes Anteil gewinnen. Analog zu dem Mysterium Christi wird auch jeder einzelne Mensch in der Auferstehung durch Gott feierlich in seiner Endgültigkeit beglaubigt, mit Leib und Seele, mit allen Taten, mit allen Erfolgen und Mißerfolgen. Das erweckende Wort Gottes ist zugleich auch das *Gericht*, das endgültige Wort Gottes über den Menschen, das Rettung oder Verwerfung in sich schließen kann. Auferstehung ist der Empfang von *Unsterblichkeit*, wofür wir uns freilich vor Augen halten müssen, daß hier mit Unsterblichkeit eine Gabe Gottes gemeint ist und nicht so sehr eine naturphilosophische Konsequenz der Ontologie unserer menschlichen Geistseele. Die Frage nach den metaphysischen Bedingungen für das frei hinzukommende Geschenk der Unsterblichkeit liegt auf einem anderen Gebiet und ist nicht unmittelbar Gegenstand des Glaubens. Unsterblichkeit meint also nicht irgendein unbestimmtes Weiterleben oder Weitergeistern des Menschen in einem geschichtslosen Äon, sondern ein klar bestimmtes Dasein vor und mit Gott, Leben in seiner Huld, Aufgenommensein in die verklärte Menschheit des Herrn. Darum ist Auferstehung *Auferweckung* durch die Macht Gottes, biblisch gesprochen durch den lebendigmachenden Geist, ist ebenso Himmelfahrt, die an keinen fixierten Ort gebunden ist, Erstrahlen im Glanze Gottes.

Als Antwort auf eine bloß naturphilosophisch ausgelegte Unsterblichkeit, die übrigens auch das Zeugnis der Väter der ersten christlichen Jahrhunderte gegen sich hat, ist die schärfste Antithese innerhalb der protestantischen Theologie entstanden, wenn erklärt wird, daß der ganze Mensch sterbe, also auch die Seele. Den Menschen ereilt der *Totaltod*. Ein völlig neuer Anfang geschieht, wenn Gott in einem Gnadenakt das Leben neu schenkt, so daß es überhaupt keinen Sinn hätte, von einer Unsterblichkeit der Seele zu sprechen, die sie schon in diesem Leben vor der Auferstehung besäße[14]. — In dieser Antithese wird freilich übersehen, daß der Tod mit dem Auseinanderfallen

[14] *A. Ahlbrecht*, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1964.

von Seele und Leib nicht genügend erklärt werden kann und eben der ganze Mensch von seinem Ursprung her zur Auferstehung gerufen ist, die durch Christus die Macht über den Tod der Welt gewonnen hat. Die Gegenwart des neuen Lebens steht jedem Totaltod ein für allemal entgegen. Der Mensch ist durch die Auferstehung des Herrn so tief in das Ereignis des Lebens hineingezogen, daß der Tod nichts mehr rückgängig machen kann. Statt den Tod nur als physisches Ende zu sehen, nach dem Gott erst wieder einen neuen Anfang setzen muß, ist es richtiger, den Tod als ein Ereignis der Auferstehung zu betrachten. Die *Einheit* von Tod und Auferstehung muß darum auch ein Grundprinzip unserer eschatologischen Verkündigung sein. Die sakramentale Vorzeichnung geschieht durch die Taufe, in der wir zum neuen Menschen und zur bleibenden Gemeinschaft wiedergeboren werden. Tod und Auferstehung sind die tragenden Pfeiler einer Unsterblichkeit, in der sich der lebendige Gott am Menschen machtvoll offenbart.

Das Gericht — Besonderes und allgemeines Gericht[15]: Das Gericht ist das radikale, letzte Erfaßtwerden des Menschen von der *Offenbarung* Gottes, die immer schon als Gerichtswort über dem Leben des Menschen erging. Hier braucht kein neues Wort gesprochen zu werden, vielmehr muß das eine entscheidende Wort, das da Fleisch und Schicksal der Menschen geworden ist, in letzter Deutlichkeit hervortreten. Das eigentliche Gericht hebt mit dem Kommen Christi in die Welt an, weil die Begegnung mit Christus die Scheidung zwischen Glaube und Unglaube mit sich bringt (Jo 5, 24). Das letzte Offenbarwerden der Gerichtstat Gottes in Jesus Christus ist der tiefste Kern des allgemeinen oder „Jüngsten" Gerichtes. So sieht christliche Eschatologie die Vollendung des Menschen in jeder Phase als unaufhebbare Auswirkung seiner Einheit mit Christus. Ein zentrales Thema in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von den Letzten Dingen ist das Verhältnis zwischen allgemeinem und *besonderem* Gericht. Biblisch gesehen gibt es nicht zwei Gerichtsvorgänge, sondern nur einen[16]. Wir müssen darum das partikuläre Gericht nach dem Tode des einzelnen in einem dynamischen *Zusammenhang* mit dem Endgericht sehen. Das Strukturprinzip der „offenen Geschichte" wird darin deutlich: Was den einzelnen betrifft, geht alle an, wie andererseits die Gemeinschaft in ihrem Sein und Wert von der Situation des einzelnen wesentlich mitgetragen wird. Das Schicksal des einzelnen verlängert sich gleichsam in das Schicksal der Gemeinschaft hinein, vervielfältigt sich dort und kann sich im Umkreis der Mitmenschen erst in seiner vollen Tragweite auswirken. In diesem Umkreis steht Christus als die Mitte und als der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der einzelne wird über die Gemeinschaft in die Unendlichkeit Gottes einbezogen. So ist das Gericht Manifestation der individuellen und universalen Menschengeschichte als Heilsgeschichte.

Das Fegefeuer zeigt als ein Zwischenzustand zunächst ebenfalls auf die „offene Geschichte", auf die Möglichkeit des Ausreifens in die Vollendung hinein[17]. Auch dieser Reinigungs- bzw. Reifungsvorgang ist als eine Phase des Gerichtes zu sehen, jener Begegnung des Menschen mit Christus, in der die volle Einheit mit dem Herrn gewonnen wird: Eine Begegnung mit dem „Flammenblick" und dem „Feuerfuß" Christi (vgl. Apk 1, 14; Dn 10, 6). Der Strafcharakter dieses Gerichtsortes hat nichts mit Vergeltung oder göttlicher Rache zu tun, sondern ist eine den ganzen Menschen durch und durch heilende Läuterung, die zum letztmöglichen Offensein für Christus befreit.

---

[15] Zu den folgenden Themen vgl. neben der unter 2) angegebenen Literatur auch das Sammelwerk: Das Mysterium des Todes. Frankfurt a. M. 1955.

[16] Auch in den Definitionen der Kirche gibt es keine einzige Lehre über das besondere Gericht, doch ist es in der alltäglichen Verkündigung fest verankert.

[17] Dazu vor allem Y. *Congar*, Das Fegefeuer, in: Das Mysterium des Todes, op. cit., 241—288.

Da auch dieser persönlich erlebte und erlittene Vorgang immer noch als Moment der allgemeinen Heilsgeschichte zu gelten hat, kann er im Zusammenhang mit der sakramentalen *Vorzeichnung* durch die *Krankensalbung* gesehen werden. Während das Leid in einem naturhaften Sinn den Menschen vereinsamt und der Gemeinschaft entzieht, wird es in Verbindung mit Christus zum Mitleiden, zum Zeichen der mit dem Herrn in seiner Todeshingabe verbundenen Kirche. Mit Christus stellt sich der einzelne in seinem Leiden der Gemeinschaft zur Verfügung. Was zu Lebzeiten im Sakrament geschieht, setzt sich im Ausleiden am Reinigungsort fort. So werden wohl alle Grenzsituationen des Menschen innerhalb der sakramentalen Ordnung zu Zeichen einer Leidensgemeinschaft, die in das volle Auferstehungsleben überleitet.

Die Hölle: Als Ort der Verdammung setzt die Hölle das richtende Wort Gottes voraus. Sie steht also ganz im Zusammenhang mit der endgültigen Offenbarungsgeschichte und muß als Auswirkung des verurteilenden Gerichtes gesehen werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Hölle ebenso wie die anderen „jenseitigen Orte" eine Funktion in der *Verkündigung* Christi und der Kirche hat, als Manifestation der Unabänderlichkeit und Ernsthaftigkeit des Wortes. Dadurch soll ihre ontische Realität und faktische Wirklichkeit nicht in Zweifel gezogen werden, es muß sich aber doch zeigen, daß vom *Kerygma* nicht Informationen über das Jenseits, sondern Wirkungen für die Gegenwart zu erwarten sind. So trifft auch für die Hölle zu, was wir als Grundstruktur der Eschatologie überhaupt kennzeichneten: Das Gesetz der „offenen Geschichte", und das heißt hier, daß die Verkündigung der Hölle primär als Warnung, äußerste Drohung zu verstehen ist, durch die der Mensch aufgeweckt werden soll zum wahren Leben, daß er dahin gebracht werden soll, „sein Leben im Angesicht der realen Möglichkeit ewigen Scheiterns zu meistern und die Offenbarung als einen Anspruch von letzter Ernsthaftigkeit zu verstehen"[18]. Auf diese kerygmatische Bedeutung der „Höllenpredigt" kann nicht oft genug hingewiesen werden, wenn wir nicht in den Verdacht kommen wollen, Mythologie auf dem Hintergrund eines überholten Weltbildes zu betreiben.

Der Himmel: Die offene Geschichte der Eschatologie mündet in die Herrlichkeit Gottes und beginnt dort einen Weg, für den es kein Ende gibt. Vorbild für das Eingehen in den Himmel ist die Himmelfahrt des Herrn, der Himmel selbst ein *österliches Mysterium.* So ist der Himmel kein geschichtsloser Ort, der wie ein vorgefertigter Behälter auf unseren Einzug wartet, sondern die Wirklichkeit des verklärten Herrn, die personale Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Nun ist die Vollendung nur in Abhängigkeit von der gesamten Menschheit möglich. Dies begründet den eigentümlich offenen, unvollendeten Zustand des Himmels vor der Parusie, weil zum ganzen Himmel die Vollzahl der Geretteten gehört[19]. Solange die anderen noch ausstehen, d. h. vor der allgemeinen Auferstehung, ist der Himmel selbst in Erwartung, gleichsam *eschatologisch* bestimmt. Ganz im Gegensatz zu den üblichen Vorstellungen von einem in sich bedürfnislos seligen Himmel ist diese offene Situation ein Hinweis auf die Einheit von Zeit und Ewigkeit. Die Gegenwart des Zukünftigen in dieser Weltzeit hat ihre Entsprechung in der wartenden, geschichtsoffenen Zukunft des Himmels.

Diese eigentümliche Eschatologie des Himmels bedeutet einen ständigen Anruf an jene Gemeinschaft, die sich erst im Licht der Enderwartung ganz verstehen kann: *Die Kirche.* Sie hat ihr Korrelat im Himmel und umgekehrt, nur daß gerade in dieser

---

[18] *J. Ratzinger,* Art. „Hölle" (III—V), im LThK III² 1960, 448. — Dieser kerygmatische Aspekt kommt etwas zu kurz bei *W. Schamoni,* Die Zahl der Auserwählten. Paderborn 1965.

[19] Vgl. die von *J. Ratzinger* aufgezählten „Komponenten" des Himmels: die christologische, die theologische, die ekklesiologische, die anthropologische, die kosmische, die eschatologische Komponente. Art. „Himmel" (III), im LThK III² 1960, 355—358.

Korrelation das geschichtlich betonte Begriffspaar Kirche — Reich Gottes vorzuziehen ist. Zwar ist der Himmel nichts anderes als das *Reich Gottes* und so die theokratische Vollendung aller Welt- und Kirchengeschichte, doch ist wieder nach dem Gesetz der „offenen Geschichte" der Ausdruck Reich Gottes inhaltlich reicher, weil theozentrischer, bestimmt[20].

Die Kirche der Eschata

Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Eschatologie gehört in das neue Selbstverständnis der Kirche. Nicht jenseitigen Utopien hat sie zu dienen, sondern das Eine und Notwendige vorzubereiten: Die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. In eschatologischer Sicht wird darum die Kirche mit Recht ein *Sakrament* genannt. Ein Zeichen für die endgültige Heilsbestimmung der Menschheit. Das ist — wenn man es recht versteht — eine politische Eschatologie, in der die Politeia der Menschen verkündet wird, Gemeinschafts-Eschatologie im höchsten Sinn. Von daher wird der Wert jeder rein individualistischen Eschatologie im vorhinein fraglich. Die bewegende Kraft der Hoffnung trägt auch hier die Kirche über alle Eingrenzung und Reduktion der Eschatologie hinaus zur erfüllten Universalität, wo Gott ist „alles in allem" (1 Kor 15, 28).

Kirche als Vorraum oder Vorgang zum *Reich Gottes* und in diesem Zusammenhang Kirche als das „Volk Gottes" ist eine eschatologische Größe, über der der Glanz der Verheißung und Erfüllung liegt, nur im Horizont der Zukunft Gottes glaubhaft und zur Verkündigung der Zukunft Gottes in Jesus Christus ausgesandt. Kirche ist das Volk Gottes unterwegs, noch nicht am Ziel und doch schon in Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn und so im Besitz der Gotteskraft, des Heiligen Geistes, der alles erneuert. Es dürfte darum keine *Eschatologie* ohne *Pneumatologie* geben. Diese wieder ist nur als eine Tiefendimension im Selbstverständnis der Kirche möglich. Die alles verwandelnde, alles erneuernde Gotteskraft des Leben schaffenden Geistes ist der treibende Atem der Eschatologie. Die pneumatische Struktur der Kirche, ihrer Ämter und Gaben, die schöpferische Kraft des Glaubenssinnes, das Charisma der Wahrheit, kurz alles Leben in der Kirche ist das Gegenwärtigwerden der eschatologischen Zukunft. Für die apostolischen Bewegungen in der Kirche ergibt sich aus der einzigartigen Zukunft Gottes eine wichtige Verdeutlichung ihres Tuns: Bei allem Aufbruch, in aller Mission sind wir immer selbst zuvor Beschenkte, in denen sich das Entgegenkommen Gottes ereignet. Das Zeugnis des Christen steht immerfort im Schnittpunkt zwischen der in Einheit mit den Menschen gelebten Gegenwart und der Zukunft Gottes. Die *Letzten* Dinge sind im Leben der Kirche in Wahrheit die *Ersten* Dinge, Vorbedingungen ihrer Weltweite, Solidarität, Brüderlichkeit. Ihre Sorge, die sie zu seelsorglichen Aufgaben drängt, ist die Übersetzung ihrer tiefsten Erfahrungen mit dem im letzten offenen und doch geborgenen Schicksal des Menschen.

[20] Zum Verhältnis Kirche — Reich Gottes: *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i. B. 1959.

JOSEF SCHOISWOHL

Neubesinnung zur Firmung

Jahrhunderte hindurch haben wir theologische Erkenntnisse und kirchliche Gepflogenheiten in ihrem Bestand hingenommen und ihre ungeprüfte Handhabung als richtig erachtet. Gelegentliche Abweichungen der Ansichten oder gar der Übung galten als Außenseitertum oder waren sogar der Häresie verdächtig. Nun hat seit Jahren ein Neubedenken lehrhafter und disziplinärer kirchlicher Positionen begonnen. Im Konzil fand dies beredten Ausdruck und wird seither in aller Offenheit diskutiert. Auch Sinn und Praxis der Lehre über die Sakramente macht hierin keine Ausnahme. Ihre Bedeutung als Heilszeichen und damit ihre Zuordnung zur Kirche als dem Ursakrament tritt stärker in den Vordergrund; so fragt man auch nach ihrer Lebenskraft inmitten der christlichen Gemeinde.

Darüber wird sich niemand wundern, der die Veräußerlichung mancher Sakramente seit langem beklagt. Daß in unseren Zonen die Firmung darunter besonders gelitten hat, ist jedermann im Lande klar. Wir brauchen gar nicht an Prater und demonstrativere Auffahrt denken; weithin beherrschte das Denken der Firmlinge das Firmgeschenk sowie die weltliche Feier, wozu noch vielfach der Marktrummel kam, der nach Kräften für eine Ablenkung auf Äußerlichkeiten sorgte. Nicht unbeteiligt daran ist auch die Haltung vieler Eltern und Paten, die der Firmung zwar seufzend, aber doch mit dem grimmigen Entschluß entgegensahen, sich aus diesem Anlaß nicht lumpen zu lassen. Oft genug haben Gläubige im Zug der kirchlichen Erneuerung der vergangenen Jahrzehnte auf diesen Skandal hingewiesen und von der Kirche Abhilfe verlangt. Die Ansätze dazu, die von Bischöfen und Religionslehrern ausgingen, kamen aber nicht recht zum Tragen, weil disziplinäre Maßnahmen allein nichts ausrichten, solange nicht die Kirche insgesamt, d. h. also das Volk Gottes in seinen Gläubigen die Erneuerung mitträgt. Wie bei allen kirchlichen Erneuerungswerken wird auch bei der Firmung ein Wandel der Mentalität erst allmählich eintreten. Das darf uns aber nicht daran hindern, dauernd davon zu reden und auch konkrete mutige Schritte zu machen, um die Glaubensgenossen zum Bedenken und Prüfen überlebter Haltungen zu veranlassen. Diesem Ziel will auch dieser Beitrag dienen.

Welchen Platz hat nun die Firmung im christlichen Glaubensgeschehen?

Mit ihr ist die Geistspendung verbunden, die alle mit dem christlichen Dasein gegebenen Anlagen zur reichen Entfaltung bringen will. Die Schrift spricht vom Einführen in die Wahrheit, vom Zeugnis geben, von den Strömen lebendigen Wassers, womit der Geist Gottes selbst gemeint ist. Dem Geist sagt Christus zu, daß er lebendig macht; im Geist und in der Wahrheit will Gott angebetet werden. Immer geht es schon um vorhandene innere Güter, durch den Hl. Geist können sie zur Fülle der in ihnen gelegenen Potenzen kommen. Das gilt vom Wachstum des persönlichen religiösen Lebens, denn alle Schöpfung strebt einer Vollendung zu, also auch die Krone der Schöpfung in jedem einzelnen Vertreter. Das gilt zugleich auch vom Mitwirken des Menschen an den Werken Gottes, deren hervorragendste jene sind, die das Zeitliche überdauern und dem anbrechenden Heil zugeordnet sind. Leben und Wirken stehen sohin in gleicher Weise unter dem Impuls des Hl. Geistes, der insbesondere von der Firmung ausgeht[1].

Wenn ich auf die Entfaltung schon vorhandener innerer Güter hingewiesen habe, so

[1] Derselbe Heilige Geist . . . teilt den Einzelnen nach Belieben (1 Kor, 12, 11) seine Gaben mit und verteilt unter den Gläubigen jeglicher Ordnung auch besondere Gaben. Dadurch macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den gedeihlichen Ausbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort: „Jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben." (1 Kor, 12, 7.) (Konst. über die Kirche Nr. 12.)

liegt deren Zusammenhang mit der Taufe auf der Hand. Was in ihr grundgelegt wird, erfährt in der Firmung die vom Geist getragene Bekräftigung, die zum christlichen Engagement für den Glauben führen soll. Aber nicht nur aus diesem Grund soll der Zusammenhang der beiden Sakramente hervorgehoben werden. Dies scheint auch deshalb notwendig, weil zufolge der Gepflogenheit, die Taufe in der Regel den unmündigen Kindern zu spenden, dieser Zusammenhang arg beeinträchtigt wird.

Vom ersten Sakrament sagt uns die Schrift: Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden. Bei jeder Erwachsenentaufe war und ist diese Reihenfolge ganz klar; die Taufe setzt den Glauben voraus. Das alte Katechumenat bemühte sich daher auch um eine mehrjährige Einführung in die Glaubensgeheimnisse, die nicht nur in der entsprechenden Unterweisung, sondern auch durch das Hineinwachsen in das Leben der Glaubensgemeinde bestand. Die Skrutinien vor der Taufe suchten daher festzustellen, ob die wissensmäßige und lebensmäßige Disposition beim Taufwerber vorhanden war, ob also von diesem eine erste und redliche Glaubensentscheidung für Christus, seine Heilsbotschaft und seine Heilstat vollzogen wurde. Das Bekenntnis der Erwachsenen war Ausdruck dieser Entscheidung, erst dann konnte die Taufe erfolgen. So war der Eintritt ins Christentum gemäß der Forderung der Schrift gewahrt, der Glaube war Voraussetzung der Taufe. Nun konnte auch der nächste Schritt sinngemäß getan werden — der Getaufte sollte sich mit seinem Glauben in der Welt bewähren und selbst ein tatkräftiger Zeuge dafür sein. Die Handauflegung bei der Firmung gab ihm die Berechtigung und Sendung dazu. Damals hatte also die Firmung ihren richtigen Platz unmittelbar nach der Taufe.

Heute klafft der innige Bezug der beiden Sakramente in der westlichen Kirche arg auseinander. Keineswegs wäre es jedoch zu begrüßen, den Brauch der orientalischen Kirchen aufzunehmen und den Kleinkindern nach der Taufe auch sogleich die Firmung zu spenden. Das schaffte nur eine formale Einheit, vermehrte aber das bestehende Unbehagen. Ebenso wäre eine allgemeine Verlegung beider Sakramente ins Erwachsenenalter völlig unbefriedigend, zumal die Kindertaufe zurecht gehandhabt wird. Die Taufe der Kleinkinder ermöglicht freilich keine vorausgehende Glaubensentscheidung, doch gliedert sie auch Kinder in eine christliche Gemeinschaft ein, die zumindest theoretisch deren Hineinwachsen in die Glaubenswelt gewährleistet. Das ist, ganz abgesehen von der Begnadung, hinreichend Grund genug, um die Taufe von Kindern auch heute noch aufrecht zu erhalten.

Wenn nun heute fast durchwegs zwischen Taufe und Firmung ein großer Zeitraum liegt, dann sollte neu überlegt werden, wie die einst der Taufe vorausgehende Glaubensentscheidung nunmehr mit dem Sakrament der Firmung verbunden werden könnte. Dieses soll ein entwickeltes Glaubensleben befestigen und zum Eintreten dafür befähigen. Die Gaben des Geistes, die die Firmung gewährt, haben eine Beziehung zur christlichen Reife: Der Christ ist aufgerufen, nach der Zeit des Heranwachsens zum mündigen Gläubigen aus sich herauszutreten und ein Zeugnis für Christus abzulegen, das in seinem Wort und Tun verantwortlich sichtbar wird. Heißt doch Christsein: in Freiheit dasein für die anderen.

So liegt es nahe, die Firmung möglichst eng mit jenen Jahren zu verbinden, in denen der junge Mensch überhaupt erst fähig wird, sich ein selbständiges Urteil zu bilden und demgemäß freie Entscheidungen zu treffen.

Das Volksschulalter und die ersten Jahre der Hauptschule lassen das nicht erwarten. Sicher findet das erwachende Glaubensbewußtsein im Pflichtschulalter seine erste Grundlegung. Doch geben sich die Kinder auf dieser Stufe noch keine Rechenschaft darüber. Es ist die Zeit des unreflektierten Aufnehmens, das mehr oder minder freudig geschieht und von der religiösen Haltung oder den hemmenden Einflüssen der Umgebung weitgehend bestimmt wird. Vielleicht führt mitunter bei sonst ungünstigen

Verhältnissen die Begeisterung für einen tüchtigen Katecheten zu guten Ansätzen, die dann bei einem Wechsel rasch wieder dahin sein können; Häuser, d. h. ein solides Glaubensgebäude kann man darauf noch nicht bauen. Es ist also ernst zu bedenken, ob man Kinder mit einer Entscheidung belasten darf, deren Tragweite sie nicht zu ermessen vermögen und zu der sie auch nicht fähig sind. Im bürgerlichen Leben mutet man wichtige Entscheidungen jedenfalls erst in einem Alter zu, in der ein Mensch ernsthaft dafür geradestehen kann.

Es ist aber auch noch ein wichtiger psychologischer Gesichtspunkt zu berücksichtigen. Junge Menschen fühlen sich heute durch Vorentscheidungen ihrer Eltern nicht gebunden. Innere Verpflichtungen für die Zukunft nehmen sie daher nicht ohne weiteres auf sich. Sie prüfen diese auf ihren Echtheitsgehalt und stimmen dann erst zu oder lehnen auch ab. Zweifellos spielen dabei auch subjektive Auffassungen eine bedeutende Rolle; doch kann niemand davon absehen, daß heute junge Menschen erst aus der eigenen Zustimmung echte Konsequenzen ziehen. Immer wieder kann man von ihrer Seite hören: ich bin nicht gefragt worden — ich habe einen Vorgang, eine Bindung im Schulalter gar nicht erfaßt — ich habe mich lediglich einem Herkommen gefügt. Die Kirche trägt dieser Auffassung seit dem Konzil verstärkt Rechnung, wenn sie die religiöse Freiheit und im Zusammenhang damit die Gewissensfreiheit nachdrücklich betont. Ist nicht auch das ein Wink, der Jugend im Vorpubertätsalter das Gewicht einer Glaubensverantwortung zu ersparen, die sie sinngemäß erst mit reiferen Jahren auf sich zu nehmen vermag? Die Fragen nach dem Wahrheitsgehalt der Glaubensinhalte, die Zweifel und Einwände, die eigenen Überlegungen zum andrängenden Angebot verschiedener Anschauungen kommen eben erst in der Adoleszenz. Gerade in dieser Zeit steht aber dem größten Teil der Jugendlichen niemand zur Seite, der ihr ein klärendes Wort bietet und seine hilfreiche Einsicht vermittelt. So darf es nicht wundern, wenn viele trotz des vorausgehenden 8jährigen Religionsunterrichtes zufolge ihrer Unerfahrenheit und des Milieudruckes bald in der geistig-religiösen Bedrängnis den kürzeren ziehen und aufgeben.

Für die Firmung in einem reiferen Alter spricht auch ihre spezifische Hinordnung zur Kirche, die eine Gemeinschaft von Mündigen ist[2]. Von vielen Seiten her wird heute verlangt, man solle in der Darstellung der Kirche stets von der Gemeinschaft der Erwachsenen ausgehen; sie sollen den bergenden Mutterboden für die Kinder, die Suchenden, die Abgestandenen und Fernstehenden und für alle Neuankömmlinge bieten. Kirche versteht sich heute in die Welt hineingestellt und gesendet, als Heilszeichen den zum Glauben Gerufenen zu dienen. Gerade diese Bestimmung ist auch mit dem Sakrament der Firmung eng verknüpft. Was liegt dann näher, als ihre Gnadengaben dann mitzuteilen, sobald der junge Christ von der Sendung dieser Gemeinschaft erstmalig in Anspruch genommen werden soll.

So sollte die Firmung zunächst der Anlaß sein, eine echte geistige Konfrontation des jungen Christen mit seinem Glauben herzustellen. Dann aber müßte sie auch die volle Verantwortung für das eigenständige Christsein bewußt machen. So würde sie ein neuer Ansatz zu einer bewußten Glaubenshaltung Gott und der Welt gegenüber. An ihrem Vollzug käme damit jene Glaubensentscheidung zustande, von der oben gesagt war, daß sie der Taufe vorangehen sollte. Taufe und Firmung wären solcherart trotz der zeitlich weit auseinanderliegenden Distanz erst richtig zu einer inneren Einheit verschmolzen, weil eben die Firmung jenes Wesenselement zum Tragen bringt, das der Kindertaufe versagt sein muß.

---

[2] Durch das Sakrament der Firmung werden die Gläubigen vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in engerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen. (Konst. über die Kirche Nr. 11.)

Wollen wir nun ernsthaft der Firmung ihre Bedeutung voll zukommen lassen, so geht das nur mit einer eingehenden Vorbereitung.

Der bisherige Firmunterricht war schon umfangmäßig unzulänglich bedacht. Weit über die Lehre vom Hl. Geist, vom Pfingstfest und den Ablauf der Sakramentenspendung kam er nicht hinaus. Auch das ging nicht sehr in die Tiefe, eine knappe Kenntnis der wenigen Fragen genügte zur Ausstellung des Firmzeugnisses. Die innere Disposition wurde mehr angenommen als wirklich erforscht, weil sich jeder Seelsorger sagte, daß der Firmkandidat die vollen Konsequenzen des Sakramentes ohnedies nicht erfassen konnte. Es sei dahingestellt, wie weit dieser Minimalismus überhaupt im Bewußtsein der Christen dieses Sakrament abgewertet hat. Wir sind heute wieder eher bereit, den überkommenen Gepflogenheiten tiefer auf den Grund zu gehen und bei ihrem Vollzug auch nach der inneren Wahrhaftigkeit zu fragen. So verstehen wir auch das Ungenügen der bisher üblichen Vorbereitung und begreifen, daß dieser eine ganz bedeutende Rolle für die richtige Disposition der Firmbewerber zukommt.

Die Vorbereitung darf offenkundig ein Jahr der Unterweisung verlangen, die wesentlichen Glaubenswahrheiten wollen gründlich erörtert, diskutiert werden. Lebensfragen des christlichen Daseins bieten sich zum Überdenken an, ob es sich nun um das Bild des Christen, um Kirche und Gesellschaft, um Ehe, Familie, Ehelosigkeit, Zölibat oder um verantwortete Gemeinschaft, um Berufsauffassung in christlicher Schau und um die mitschöpferische Tätigkeit des Menschen usw. handelt. Schrift, Überlieferung, Lehramt werden dabei ebenso ihren Platz finden wie Kult, Disziplin und Autorität, wobei innere Entfaltung, aber auch Hemmungen in der Geschichte einsichtig werden müßten. Ein klar umrissenes Gesamtbild der Glaubenswelt müßte, wenn auch in knappen Strichen vor den Augen der Firmkandidaten erstehen und zu ihrem geistigen Eigentum werden.

Vorbereitung ohne Mitvollzug hat jedoch keinen Sinn. So müßte neben der Unterweisung auch auf die Einübung das ganze Jahr hindurch geachtet werden. Der Raum hiefür ist zunächst die persönliche Sphäre. Gebet, Fasten, Werke der Liebe und Nachbarschaft, Gewissenhaftigkeit können nur im eigenen Innern verankert werden. Freilich dürften wir mit der Anregung nicht sparen, die bis zum konkreten Hinweis und zum persönlichen Rat gehen kann. Wenn sich daraus auch ein vertrauensvoller persönlicher Kontakt entwickelt, um so besser. In Hellhörigkeit müßten geistliche Brüder Anzeichen dafür beachten.

Einübung gehört aber immer auch in den Raum der Gemeinschaft, sei es in der Familie, sei es in der Versammlung der Gläubigen. Die bloße Teilnahme am Gottesdienst oder sonstigen Veranstaltungen genügt noch nicht, vielmehr bedarf es eines Hineinwachsens in die brüderliche Verbundenheit mit den Glaubensgenossen. Die Initiative dazu muß aber vorwiegend von der Gemeinde ausgehen, eine Aufgabe, die daher ununterbrochen der versammelten Gemeinde bewußt gemacht werden muß. Davon müssen die Firmkandidaten in der Glaubensversammlung, aber auch im nachbarlichen Verhalten der Einzelnen zu spüren bekommen. Was gemeinsam und in der Gemeinschaft geübt wird, schafft erst die wünschenswerten Querverbindungen, die dann auch in Zeiten der Prüfung und Isolierung halten.

Aus der Verantwortung der Gemeinschaft ergibt sich auch ein Mitspracherecht der Verantwortlichen, wenn es um die Zulassung der Kandidaten zur Firmung geht[3]. Dessen sollten sich Eltern, die der ecclesiola vorstehen, und die Gläubigen der jeweils zuständigen Gemeinde viel mehr bewußt sein. Sie würden dann die Vorbereitung höchst aufmerksam begleiten, aber auch alles daransetzen, die Firmkandidaten in der

[3] Meines Wissens spricht der Cod. iur. can. nur bei der Erstkommunion davon (im can. 854 § 4), daß neben dem Priester auch den Eltern oder Erziehungsberechtigten ein Urteil über die genügende Disposition des Kindes zukommt.

Gemeinschaft zu beheimaten. Dies wäre besonders dringlich, wenn das Elternhaus versagt und andere Gesellschaften in einem bedeutenden Ausmaß negativ auf die jungen Menschen einwirken. Die Pfarrvertreter müßten sich eingehend darüber beraten, wie sie jeden einzelnen Firmling in der Zeit der Vorbereitung (und auch nachher) stützen und fester an die Gemeinde binden könnten. Von daher wäre auch die Frage der Patenschaft neu aufzurollen, die in der Pfarrgemeinde verankert, einen neuen Sinn erhalten könnte.

Ein Bedenken gegen ein höheres Firmenalter liegt in der Luft: Mitbrüder und Gläubige werden einwenden, daß die Zahl der Firmlinge stark zurückgehen werde. Damit ist tatsächlich zu rechnen. Beim gegenwärtigen Stand des religiösen Lebens würden viele junge Menschen an der Firmung nicht mehr interessiert sein, sobald die attraktiven Äußerlichkeiten mehr oder minder wegfallen und eine immerhin anstrengende Vorbereitungszeit, verbunden mit einem sichtbaren religiösen Engagement, verlangt wird. Doch dürfte die Rücksicht auf die Zahl der Firmlinge nicht ausschlaggebend sein. Demgegenüber können wir begründeterweise auf einen größeren Ernst, eine verständnisvolle Aufgeschlossenheit und auf eine aufrichtige Zustimmung bei denen rechnen, die sich melden, und dann auch durchhalten. Der kirchlichen Gemeinschaft ist mit mündigen Christen, die im Gefolge des Herrn sich für seinen Auftrag und seine Sendung überlegt einsetzen, ungleich mehr gedient als mit einer großen Zahl von Gefirmten, die vom heiligen Geschehen ziemlich unberührt bleiben. Jedenfalls wird auch die Kirche selbst, ob es sich um die Hirten oder alle anderen Gläubigen handelt, ihre Verantwortung für die Verwaltung der Sakramente so verstehen, daß deren Spendung möglichst vollkommen ihren inneren Sinn sichtbar werden läßt.

Die dargelegten Gedanken legen auch eine entsprechende Überlegung zur Firmfeier nahe. Dem Firmtag sollte eine Vigilfeier der Gemeinde, in der die Firmlinge beheimatet sind, vorausgehen. Mit der Fürbitte der gläubigen Gemeinde werden die jungen Menschen in den Firmort entsendet. Sie erfahren so die hilfreiche Mitsorge und die enge Verbundenheit der örtlichen Kirche. Zur Firmfeier selbst wäre neben den Eltern und Paten wenigstens eine Vertretung der Pfarre erwünscht. Dadurch käme die Zeugenschaft und zugleich die dauernde Verpflichtung der örtlichen Gemeinde für die nun mündig werdenden Christen gut zum Ausdruck. Wo die Verhältnisse es gestatten, könnte die Glaubensgemeinde des Firmortes für eine sinnvolle Gestaltung des Nachmittags Sorge tragen, bei der auch die Beziehung zur Welt eingeflochten werden kann. Spiel, Agape und passende Unterhaltung können dabei durchaus zum Zug kommen.

Am Sonntag nach der Firmung wäre es der Heimatgemeinde der Gefirmten aufgegeben, diese feierlich den Versammelten vorzustellen und auch mitzuteilen, wer die besondere Obsorge für die geistige Eingemeindung der jungen Christen übernommen hat, damit diese in ihr selbständiges Gliedamt innerhalb der lokalen Kirche hineinwachsen können.

Dieser Beitrag kann sich noch nicht auf konkrete Erfahrungen stützen, möchte aber solche sowie auch die Diskussion darüber anregen. Alles wird uns gewiß willkommen sein, was dem Sakrament der Firmung wieder eine glaubwürdigere Gestalt gibt.

HEINRICH KLOMPS

Verändert sich die katholische Moral?

Der Gedanke, daß sich die Moral verändern könne, und gar die katholische Moral, bereitet nicht wenigen einige Mühe und ruft auch gewiß Besorgnis hervor. Keine Schwierigkeit macht es uns, daß im Fortgang naturwissenschaftlicher Forschung sich unser Weltbild wandelt, denn so glauben wir, ein solcher Wandel betrifft den Menschen nicht unmittelbar.

Aber die Moral! Ist sie nicht das Feststehende, das Sicherste, was es gibt? Existiert nicht ein Sittengesetz, für alle Menschen verbindlich, und muß nicht die Annahme einer Möglichkeit des Wandels der Moral die absolute Geltung des Sittengesetzes in Frage stellen? Und vor allem eine Moral, die sich auf eine von Gott selber gegebene Offenbarung stützt, wie soll sie sich wandeln? Muß nicht, wo sich ein solcher Wandel feststellen läßt, dieser Wandel des unwandelbar Vorgestellten Abfall und Auflösung und nicht Fortschritt in der sittlichen Erkenntnis, nicht adäquatere Erfassung des Sittlichen bedeuten? Denn was will eine religiös fundierte Moral anders als dem Willen Gottes entsprechen, und ist nicht Gott und sein heiliger Wille, der dem Menschen zum sittlichen Gesetz wird, ewig, unverrückbar, unwandelbar? Wer etwa in Vorträgen und Referaten vor katholischen Christen versucht hat, die neuen Aspekte der kirchlichen Ehemoral aufzuzeigen und damit auch notwendigerweise die lehrgeschichtliche Entwicklung in dieser Frage behandeln mußte, wird die Erfahrung gemacht haben, daß eigentlich nicht die neue Argumentation und die Ergebnisse einer solchen Argumentation das Befremden der Zuhörer hervorrief, sondern die nicht zu übersehende Tatsache, daß sich in diesem Lehrpunkte tatsächlich ein Wandel feststellen läßt. Die Tatsache des Wandels ist eigentlich viel schwieriger hinzunehmen als das Ergebnis dieses Wandels.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß sich de facto Veränderungen in der moralischen Lehrtradition der Kirche aufweisen lassen, die katholische Moral hat sich also geändert, und diese Möglichkeit ist auch für die Zukunft nicht a priori auszuschließen.

Befaßt man sich etwa mit der Lehrgeschichte der Ehemoral, und das ist ja im deutschsprachigen Raum sehr intensiv geschehen, dann wird man in nicht unbedeutenden Lehrpunkten eine die gesamte Lehrentwicklung durchlaufende sententia communis vermissen, man wird dann die nicht geringen Unterschiede zwischen dem, was in der christlichen Frühzeit und Kirchenväter-Periode oder in der Früh- und Hochscholastik oder in der beginnenden Neuzeit, und dem, was gegenwärtig innerhalb der Ehemoral als sittlich erlaubt und was als sittlich verwerflich beurteilt wird, nicht übersehen können. Will man diese Entwicklung nicht als ein taktisch kluges Rückzugsgefecht vor der normativen Kraft des Faktischen deuten, so kann man den Wandel der sittlichen Normen nur von einer tieferen und umfassenderen Erkenntnis menschlicher Geschlechtlichkeit her verstehen.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Wenn etwa Thomas von Aquin in offensichtlicher Abhängigkeit von Aristoteles, statt in der Zweigestaltigkeit der Geschlechter gleichwertige differentielle Formen der einen Species Mensch zu erblicken, die männliche Form des Menschseins zur Idealform statuiert, und somit die patriarchalische Struktur der Familie als die Gottes Willen entsprechende Ordnungsgestalt der Familie lehrt, so liegt hier gewiß ein wesentlicher Unterschied zu dem partnerschaftlichen Leitbild, an welchem sich heute zu Recht auch katholische Eheleute orientieren.

Oder man den an die in den Quaestiones de Fide der Summa Theologica den Häretikern grundsätzlich von Thomas verweigerte Toleranz und an die Aussagen des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit. Man macht es sich auch zu leicht, wenn man hier von einer kontinuierlichen Lehrentwicklung sprechen will. Selbst noch die Aussagen des Papstes Pius XII. und die Erklärung über die Religionsfreiheit, — dort wird die Toleranz als Duldung eines kleineren Übels zugunsten der Vermeidung eines größeren Übels interpretiert und entsprechend begründet, hier wird die Religionsfreiheit ganz schlicht als ein Grundrecht des Menschen erklärt, — stehen einander ziemlich kontradiktorisch gegenüber.

Es lassen sich natürlich viele Gründe anführen dafür, wie es zu diesen Irrtümern kam und warum der Weg zur sittlichen Wahrheit in den entsprechenden Fragen so lang und schmerzvoll war, und es läßt sich ganz allgemein sagen, daß die Wahrheitsfindung in allen Wissenschaften, nicht nur in den theologischen, eine mühevolle Angelegenheit sei. Wenn etwa ein Chirurg heute über einen Friedhof gehen müßte, auf dem alle diejenigen bestattet liegen, die wegen unzureichender chirurgischer Möglichkeiten früherer Jahrhunderte vorzeitig zu Tode kamen, es wäre dieser Weg wahrscheinlich nicht in Tagen und Wochen zu schaffen. Eine solche vorläufige Antwort mag ein wenig beruhigen, sie überzeugt doch letzten Endes nicht ganz. Denn in diesem letzten Beispiel handelt es sich doch lediglich um eine menschliche Angelegenheit, innerhalb der Theologie aber wird mit Berufung auf Gott gefordert, man stellt etwas als Willen Gottes hin, was auf menschliche Einsicht gegründet war.

Diese bittere Erkenntnis, daß die kirchliche Moral nicht nur Wege der Wahrheit gewandelt ist, sondern auch Irrwege beschritten hat (sicherlich in bester Absicht), macht die Theologie und die Kirche heute für eine sittliche und religiöse Forderung höchst aufgeschlossen: die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten exakter zu beachten, als das in früheren Zeiten der Fall war. Vom Willen Gottes sprechen ist eine höchst gefährliche Angelegenheit. Aber gerade dies ist und bleibt eine der wichtigsten Aufgaben der kirchlichen Lehrverkündigung, diesen Willen Gottes den Menschen jeder Zeit zu vermitteln. Die Kirche kann sich des Auftrages, die Gebote Gottes zu verkündigen, nicht entledigen, und wo immer sie diesem Auftrag entspricht, da vermittelt sie dem Gewissen des gläubigen Christen unverfälscht den Willen Gottes. Würde man in dieser Vermittlung des Willens Gottes an das Gewissen des einzelnen Katholiken eine ungebührliche Bevormundung des Gewissens sehen wollen, so ließe sich dieser Einwand nicht von der Gewissensauffassung her entkräften, sondern lediglich von dem zugrundliegenden Kirchenverständnis her.

Der in der katholischen Kirche glaubende Christ kann eine kirchliche Autorität mit einer gewissensverbindlichen Weisungsvollmacht nur deshalb respektieren, weil er die Möglichkeit solcher Autorität bereits in einer glaubensmäßigen und gewissensmäßigen Vorentscheidung anerkannt hat. Und solche Anerkennung ist nur möglich, weil er grundsätzlich und allgemein keinen Widerspruch zwischen Gewissen und kirchlicher Autorität zu sehen vermag. Im Einzelfall kann das allerdings durchaus der Fall sein, ja es kann auch ein solcher Einzelfall für einen Katholiken eine solch grundsätzliche Bedeutung erlangen, daß er überhaupt nicht mehr diese Relation zwischen seinem Gewissen und der kirchlichen Autorität für sich bejahen zu können glaubt. Es kann z. B. keine Frage sein, daß nicht wenige Menschen aus dem Raum der katholischen Kirche emigriert sind, weil sie sich nicht in der Lage sahen, das was die amtliche Kirche in bezug auf die Ehemoral lehrte, mit ihrem Gewissen zu vereinbaren, oder anders formuliert: daß sie dies, was als Wille Gottes verkündet wurde, nicht als Willen Gottes akzeptieren konnten.

Wie kann das Vertrauen zur Kirche und zu ihrer Legitimation, den Willen Gottes zu verkünden, ungeschmälert erhalten bleiben, wenn sie heute etwas anderes als Willen Gottes ausgibt als gestern und durch Jahrhunderte hindurch? Das ist ja die durchaus ernst zu nehmende Sorge, die die Minderheit innerhalb der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung bedrängt.

In dem Votum der Minderheit liest man: „Wenn die Kirche jetzt zugeben würde, daß die überkommene Lehre nicht länger von Gültigkeit wäre, eine Lehre, die bis in die allerjüngsten Jahre mit immer eindringlicherem Ernst verkündet und versichert wurde, dann muß stark befürchtet werden, daß ihre Autorität in beinahe allen sittlichen und dogmatischen Fragen geschädigt wird. Denn es gibt wenige sittliche Wahrheiten, die so beständig, feierlich und, wie es schien, endgültig erklärt wurden wie diese, für die jetzt so rasch vorgeschlagen wird, sie in ihr Gegenteil zu verändern."

Will man hier Klarheit gewinnen, so hilft nur eine Besinnung auf die verschiedenen Quellen, aus denen die Kirche und auch die Moraltheologie ihr Wissen um das Sittliche schöpft. Die eine Quelle ist die Offenbarung, und wo darum die Kirche Gebote und Verbote verkündet, die uns direkt und wörtlich in der Offenbarung begegnen, etwa das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, da ist vom katholischen Christen eine Gewissenszustimmung gefordert, wie sie Gott gegenüber gebührt. Es gibt in der Offenbarung also eine Vielzahl sittlicher Weisungen, die für den offenbarungsgläubigen Menschen zweifelsfrei als Wille Gottes gelten. So sind vor allem die Worte und das Beispiel Jesu dem, der sich für die Nachfolge Jesu entscheidet, sicherlich eine feste Richtschnur für sein Tun, und die innere Angleichung an den Geist Jesu ermöglicht in vielen Situationen des Lebens auch eine eindeutige Antwort auf die Frage und das Gebet: „Was willst du, Herr, das ich tun soll?"

Andererseits bildet das Ethos der Offenbarung nicht einen Kodex von Einzelvorschriften für alle Lebensbereiche, es gibt auch ethische Fragen, die den modernen Menschen bedrängen, auf die er keine Antwort in der Offenbarung findet. Ist damit nun gesagt, daß für diese ethischen Fragen, in bezug auf welche die Offenbarung keine Aussage macht, eine Antwort überhaupt nicht möglich sei, daß also hier der Wille Gottes grundsätzlich unauffindbar sei?

Hier ist es nun die Überzeugung katholischen Denkens, daß der Mensch auch aus eigenem Vermögen ohne gnadenhafte Erleuchtung im Glauben sittliche Wahrheiten erkennen kann. Die Vernunft wird also nach dem katholischen Verständnis der christlichen Sittlichkeit als eine relativ eigenständige Erkenntnisquelle im Bereich der christlichen Sittlichkeit gewertet. Diese Überzeugung wird sogar als eine Glaubensüberzeugung bezeichnet werden müssen. Dafür kann man sich auf den locus classicus Röm. 2 berufen wie auch auf die Tatsache, daß die Bezeugung eines geltenden Naturgesetzes oder Naturrechts durch die Kirche in einer solchen Weise geschieht, daß man annehmen muß, die Geltung eines Naturrechtes ist Glaubensüberzeugung. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß auch jede naturrechtliche Aussage als solche eine Glaubensaussage sei.

Aber so kann man fragen, und so wird heute auch im katholischen Raum gefragt: ist der Christ denn überhaupt, dem der Herr selbst den Willen Gottes verkündet hat, noch auf das natürliche Sittengesetz angewiesen, um zu erfahren, was Gott von ihm fordert? In der Formulierung von Karl Barth lautet das so: „Mag es eine lex naturae geben, der Christ ist nicht auf sie angewiesen, ihm ist der Wille Gottes anderswo und deutlicher und zuverlässiger kundgetan, nämlich im Werk und im Wort Jesu Christi." Es läßt sich nicht bestreiten, daß heute auch unter katholischen Theologen sich eine gewisse Skepsis verbreitet gegenüber dem naturrechtlichen Denken. Diese Skepsis mag sich auf die materialen Ausformungen naturrechtlicher Normen der Vergangenheit gründen und ist insofern zu einem gewissen Teil durchaus berechtigt, sollte aber diese Skepsis sich auf die Möglichkeit vernunftgemäßer Sittlichkeitserkenntnis überhaupt erstrecken, so wäre das Ende ein allgemeiner Moralskeptizismus.

Die Einbeziehung philosophisch-ethischen Denkens in die Moraltheologie als theologische Wissenschaft ist eine unaufgebbare katholische Position. Es gibt großartige Beispiele der Theologiegeschichte für die Fruchtbarkeit eines solchen Ansatzes, etwa die Einbeziehung der gesamten Tugendlehre des Aristoteles in die Theologische Summe des Aquinaten. Überall dort also, wo auch außerhalb des Raumes der Offenbarung absolute sittliche Erkenntnis gewonnen wird, da muß der katholische Christ bereit sein, einer solchen Erkenntnis zuzustimmen, ja sie ist für ihn Erkenntnis des Willens Gottes.

Es ist sogar eine der wichtigsten und schönsten Aufgaben der Theologie, das Spezifisch-Christliche auf ein allgemein Menschliches hin lebendig zu beziehen, das gilt auch für die Moraltheologie. So kann auch der heutige Moraltheologe viel lernen etwa von der Speziellen Wertlehre des Nicolai Hartmann, und unsere Moralhandbücher würden mehr an echter sittlicher Erkenntnis gewinnen, wäre diese Bezugnahme auf die philosophische Ethik intensiver und lebendiger. Denn auch wo der philosophische Ethiker nicht ausdrücklich und bewußt nach

dem Willen Gottes sucht, erfaßt er doch da, wo er absolute sittliche Einsichten gewinnt, de facto den Willen Gottes.

Es gibt allerdings eine Grenze, eine unüberschreitbare Grenze für die Moraltheologie und auch für die kirchliche Verkündigung der Sittenlehre in ihrer Bezugnahme auf das allgemein Menschliche, auf die philosophische Ethik: in dieser Bezugnahme darf das Spezifisch-Christliche nicht verloren gehen, darf das Naturrechtlich Normierte nicht einen solchen Stellenwert eingeräumt erhalten, daß damit das Spezifisch-Christliche für die Verwirklichung des Christlichen sozusagen belanglos wird. Anders ausgedrückt: daß ich Christ bin, Christ sein will, das entscheidet sich nicht primär gegenüber meiner Stellungnahme zu naturrechtlichen Normen, hinsichtlich deren materialen Gehalts, sondern das entscheidet sich gegenüber der Offenbarung. Wo immer philosophisch-ethischen Einsichten, und das sind naturrechtliche Normen, nicht mehr und nicht weniger, ein Rang zugebilligt wird, der sie sozusagen zum status confessionis erhebt, da geschieht der große Sündenfall der Moraltheologie, und von dieser beeinflußt auch der kirchlichen Lehrverkündigung. Wenn wir richtig sehen, bezieht von daher die Skepsis gegenüber dem Naturrecht ihre kräftigsten Impulse, aber zugleich auch das Bemühen der Moraltheologie, stärker als bisher das Ethos der Offenbarung in den Mittelpunkt zu stellen.

Wandelt sich die katholische Moral? Vielleicht wird man gerade in diesem Punkte am ehesten einen Wandel erwarten dürfen, ja von unseren Voraussetzungen her erwarten müssen. Ein Blick in die Tradition der Moraltheologie zeigt, wie viel an Mühen aufgebracht worden sind, auf dem Wege der Vernunft sittliche Erkenntnis zu erlangen: in der Lehre vom gerechten Krieg, in der Sexual- und Ehemoral, in dem Traktat De Iustitia, in der Politischen Ethik. Es war ja zu allen Zeiten das Bestreben der Moraltheologen, auf die Lebensfragen der Menschen einzugehen und Hilfen zu bieten. Nicht immer aber gelangte man auch zu einer einhelligen Auffassung, die verschiedensten Lehrpositionen wurden vertreten, in Auseinandersetzungen geklärt, manchmal auch ohne daß man zu einer sententia communis gelangte. Die uns heute so geläufige Redewendung, *die* katholische Moraltheologie sagt dies und das, ist eigentlich erst sehr jungen Datums, sie wird erst möglich von dem Zeitpunkt an, da die amtliche Kirche beginnt, sich mit gewissen Auffassungen zu identifizieren und diese als offizielle Kirchenlehre zu verkünden. Bis dahin konnte man von einer in der katholischen Kirche herrschenden und von einer abweichenden Meinung sprechen. Aber auch die abweichende Meinung hatte noch ihre Legitimation, insofern sie sich als das Resultat ernsthaften Mühens um sittliche Erkenntnis innerhalb des von der Offenbarung freigehaltenen Raumes der Vernunftserkenntnis verstehen durfte.

Hier hatte dann auch Gewissensentscheidung eigentlich noch ihren guten Sinn. Gewissensentscheidung bedeutete da nicht die globale Akzeptierung eines nach allen Seiten voll abgeschlossenen Systems, also eine Entscheidung, die sich nur für oder gegen das Gesamtsystem entscheiden konnte, sondern hier mußte man sich mit den Argumentationen der einzelnen Autoren auseinandersetzen, prüfen und werten, und auch das Risiko, das jeder sittlichen Entscheidung anhaftet, mitzuübernehmen bereit sein.

Kann man sich angesichts des Harrens vieler Katholiken auf den Spruch des Papstes in Sachen Ehemoral des Eindrucks erwehren, der Vorwurf der Heteronomie, nicht selten gegenüber der katholischen Moral erhoben, habe doch eine gewisse Berechtigung? Wenn man die Gewissensentscheidungen des katholischen Christen auf Bagatellfragen reduzieren will, was darf am Sonntag getan und was nicht getan werden, wann bin ich und wann bin ich nicht entschuldigt vom pflichtgemäßen Besuch der Sonntagsmesse, dann sollte man nicht mehr so emphatisch von Gewissensfreiheit sprechen.

Das ehrliche Suchen und Ringen um den Willen Gottes ist auch dem einzelnen Christen aufgegeben, und hier steht der Moraltheologe nicht viel anders da als der einzelne Christ. Und in dem Maße das Mühen um sittliche Erkenntnis ernst und sachlich geschieht, in dem Maße erweitert sich auch der Raum der Gewissensentscheidung für den katholischen Christen.

Es liegt uns völlig fern, hier die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Erkenntnis bestreiten zu wollen, wie könnte das ein katholischer Moraltheologe auch! Aber die Moraltheologie heute hat gerade durch die historischen Forschungen gelernt, daß auch die Theologie leicht der Versuchung erliegen kann, die gegebene Sozialverfassung und die sie tragenden Institutionen und Normen naturrechtlich fixieren zu wollen. Aber jede naturrechtliche Argumentation hat nur soweit Beweiskraft, wie ihre sachlichen Gründe reichen.

Es ist heute in der Moraltheologie eine lebhafte Diskussion um die Abgrenzung des naturrechtlichen Rahmens entstanden. Denn darüber sind wir uns einig, daß es im Grunde nur wenige Naturrechtsnormen gibt, und daß diese materialen Normen inhaltlich gesehen äußerst dürftig sind. Wer etwa die 10 Gebote hält, wenn man die zweite Tafel des Dekalogs als naturrechtlich geboten interpretieren will, der ist damit noch kein sittlich hochstehender Mensch, der ist lediglich kein Verbrecher. Das heißt, man darf die christliche Sittlichkeit nicht eingrenzen wollen auf die naturrechtliche Sittlichkeit. Denn die naturrechtlichen Fragestellungen bleiben notwendig der Fragestellung des Verbotenen und Gebotenen verhaftet. Aber über den Bereich des Verbotenen und Gebotenen hinaus liegt der unendlich weite Bereich des sittlich Guten, des geratenen Guten, liegt der unendlich weite Bereich der sittlichen Werte.

Wenn die Lektüre von Moralhandbüchern oft einen unangenehmen Geschmack zurückläßt, dann deshalb, weil es hier allzuoft und manchmal ziemlich ausschließlich um die Frage, ist das noch erlaubt, ist das nicht mehr erlaubt, geht, d. h. um die Frage der Grenzziehung. Es muß aber der christlichen Moral mehr daran gelegen sein, daß der naturrechtliche Rahmen inhaltlich ausgefüllt wird, ausgefüllt wird durch ein christliches Hochethos, das den Bereich des Naturrechtlichen weit hinter sich zurückläßt.

Es gibt heute in der katholischen Kirche inhaltlich divergierende Lehrstandpunkte über materiale Naturrechtsnormen. Das bekannteste Beispiel ist die Ehemoral. Hier werden von „Casti Connubii" abweichende Lehrpositionen vertreten, Lehrpositionen, die zwar nicht für sich in Anspruch nehmen können, den gleichen Verbindlichkeitsgrad mit sich zu führen wie ein päpstliches Lehrschreiben, aber es sind immerhin Lehrpositionen von Männern, die nicht in privatem Auftrag lehren und sich Gedanken machen, sondern im Auftrag der Kirche. Das wird es aller Voraussicht nach in Zukunft noch mehr geben. Und ich glaube, daß es eine gewisse Legitimität zu einem ethischen Pluralismus, einem ethischen Pluralismus auch innerhalb der Kirche gibt, insofern es außerordentlich schwierig ist, den naturrechtlichen Rahmen eindeutig zu fassen. Ja, ich würde sogar die unscharfen Konturen des Rahmens gern in Kauf nehmen, wenn statt dieser ethischen Fixierung auf den naturrechtlichen Rahmen man mehr bestrebt wäre, den eingegrenzten Innenraum ethisch aufzufüllen. Sollten aber in Zukunft auch innerhalb der katholischen Kirche verschiedene Lösungen ethischer Grenzfragen vertretbar sein, dann wäre hier das Einzelgewissen zu einer echten ethischen Entscheidung aufgerufen. Das letzten Endes aber Entscheidende wäre, daß das Gewissen des Christen bereit ist, dieses Plus an Freiheit sittlich und religiös zu bewältigen.

ROBERT SVOBODA

Krankenseelsorge im Umbruch

Über acht Millionen Neuaufnahmen verzeichnen die deutschen 3639 Krankenanstalten jährlich, über eine Million die 313 Krankenhäuser in Österreich. 210 bzw. 25 Millionen Pflegetage im Krankenhaus bedeuten zwar nicht auch gleich ein schweres Schicksal, aber wenn jemand — derzeit durchschnittlich 20 Tage — rund drei Wochen außerhalb des gewohnten Alltags, nicht unbefangen auf Urlaub irgendwo im Süden, sondern immerhin mit einer lebensnahen Sorge, vielleicht sogar unter dem Druck von Schmerz oder Gefahr, in einem Anstaltsbett liegt, erlebt er in unverdrängbarer Weise seine *menschliche Existenz*. Er begegnet sich selbst, er erfährt seine Körperlichkeit mit ihren tausend Bedingtheiten, er stößt auf die Wirklichkeit seiner Gefährdung und Schwäche, er fragt nach Hilfen und Hoffnungen.

Diese Frage regt sich noch schmerzlicher in dem, der *daheim krank* daniederliegt. Überall in der Welt, auch im modernen Wohlfahrtsstaat mit Gesundheitsfürsorge und Sozialversicherung, gibt es „draußen" — in den Wohnsiedlungen — mehr Leidende als in den Krankenhäusern. Auf diese entfällt nur etwa ein Drittel der allgemeinen Sterbefälle pro Jahr. Das heutige Krankenhaus, speziell die Klinik, will ja nicht Pflegeheim sein wie in früheren Zeiten, sondern die Stätte, wo die Diagnose gefunden, der Eingriff vorgenommen, die Therapie angesetzt wird. Der daheim Bettlägerige, bei dem der Kassenarzt notfalls eilig hereinschaut, wird weder durch den klinischen Betrieb abgelenkt noch durch eine Therapie beschäftigt; so ist er dem Kranksein unmittelbar ausgeliefert und soll sich damit auseinandersetzen.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang nun *Krankenseelsorge?* Tritt hier der Schwarze Mann ans Bett, dessen Nähe nichts Gutes bedeutet, sondern eine Gefahr ankündigt oder schockierend erschreckt? Schon unsere Statistik zeigt, daß Krankenseelsorge im Krankenhaus nur bei jedem Fünfzigsten Sterbebeistand ist, die andern 49 gehen geheilt oder gebessert wieder heim. Gewiß soll man auch diesen Beistand bei dem einsam mit dem Tode Ringenden, der von Arzt und Schwester „aufgegeben" worden ist, nicht unterschätzen, zumal ihn sonst niemand leisten kann. Den 49 andern bietet die Seelsorge eine persönliche Begegnung und einen menschlichen Dienst an, der gerade in der unfreiwilligen Pause zwischen der Gehetztheit und Überforderung des Alltags willkommen sein kann. Die 210 bzw. 25 Millionen Pflegetage unserer Krankenhäuser sind ein unerhörtes *Angebot der Besinnung*, der Auseinandersetzung, der Stärkung vor der Rückkehr in Beruf und Gesellschaft. Und wie unsere Vorträge in der Urlauberseelsorge an den Erholungsorten überfüllt sind, weil viele erst in ihrer Freizeit wieder frei werden für ihre seelischen Anliegen, so zeigt auch die Erfahrung der Krankenhausseelsorger, daß ihr Angebot oft und bereit angenommen wird.

Der Ausgangspunkt dieser Seelsorge ist also der *Krankenstand*. Früher lastete auf den Kranken meist der ausweglose *Schmerz*, und wir können Medizin und Pharmazie nicht dankbar genug sein, daß sie seit einigen Jahrzehnten die körperliche Qual in den meisten Fällen gefahrlos und für länger beseitigen können; in den Jahrhunderten vorher hat man das Problem des Leidens der Religion zugeschoben, und unsere Seelsorge mußte auch im körperlichen Schmerz eine Bedeutung, eine Würde und Heiligkeit zu entdecken suchen, die theologisch nicht (mehr) vertretbar sind. Die Leidensmystik dieses Dolorismus ist in der heutigen Krankenseelsorge überwunden, auch wenn sie neuerdings von pathologischen Beständen im psychologischen Bereich wieder herausgefordert wird. Der andere Druck auf den Kranken war früher die nahe *Gefahr*, wodurch die mittlere Lebenserwartung vieler Generationen auf 34 Jahre gedrückt wurde; nun hat sich diese reelle Aussicht in einer Generation verdoppelt, von 34 auf rund 70 Jahre. Ohne der Hybris zu verfallen, den Tod als „vorläufig unheil-

bare Krankheit" und das Sterben als „eine schlechte Gewohnheit der Menschen" zu bezeichnen, wird unsere Seelsorge jedenfalls deutlich aus dem Schatten der Todesnähe heraustreten und nicht mehr so häufig an die Brücke zum Jenseits, an die Eschatologie heranführen müssen. Wo befindet sie sich also, wenn sie heute einem Kranken beisteht?

Krankheit bedeutet zweifellos mehr als die „Abwesenheit der Gesundheit" oder des Wohlbefindens. Auf die Frage nach ihrem Wesen gibt es seit je verschiedene Antworten. Der *Ontologismus* sieht die Krankheit in ihrer übermächtigen Gegebenheit als ein eigentliches Sein, oft sogar als eine innewohnende Person, von der erlittenen Dämonie bis zur bejahten Behexung. Diese Deutung mag in der Psychopathologie (bei Schizoiden wie bei Paranoiden) nachwirken. Wenn solche Einwohnung — wie früher oft angenommen — dem Zorn Gottes oder einer Schuld bzw. Verstocktheit des Betroffenen entspringt, werden Priester und Medizinmann zum magischen Gegenpart feindlicher Mächte mit den Mitteln der Beschwörung. Der *Dynamismus* faßt Krankwerden als Irritation der Lebenskräfte, als Nachlassen des geistigen Ringens, auch bloß als Nachwirkung eines veränderten Lebensstils auf, so daß dem Seelsorger in diesem System des Rationalismus und Psychologismus nur eine parainetische Rolle des ermunternden Zuspruchs, der Suggestion, der Ablenkung oder auch des „Tröstens" zusteht, nicht mehr und nicht weniger. Der *Funktionalismus* deutet Krankheit als Betriebsstörung im Organismus beziehungsweise als Heilversuch im Sinne biologischer Entelechie, wobei dem Schmerz als Signal noch bleibende Wichtigkeit zukommt. Hilfe im Namen Gottes — das könnte in diesem Zusammenhang bedeuten Dienstbarmachung seiner Schöpfung, vom Tierexperiment bis zum Labor, und alle Übernatur mag dabei ausgeklammert bleiben. Die *Humoralpathologie* versucht seit Hypokrates, in diesem Sinne speziell dem inneren Haushalt des Körpers mit seinen Sekretströmungen auf die Spur zu kommen. Wenn sie früher die Trockenlegung — vom Fasten bis zum Aderlaß — bevorzugte, wird in unsern Zeiten bekanntlich die aktive Einmischung mit Medikamenten und Injektionen praktiziert, wofür mehrere zehntausend Drogen zur Verfügung stehen. Der Arzt tritt hinter seiner Rezeptur und hinter der Chemie zurück, das „Schweizer Präparat" belebt die Hoffnung des Patienten, und der Seelsorger wird zur Randfigur eines Risiko. Schließlich hat die *Zellularpathologie* seit hundert Jahren die Chirurgie, Hand und Messer des Operateurs, Technik und Apparatur des perfekt eingespielten Eingriffssystems in den Mittelpunkt gerückt. Der berühmte Professor hat die 14 Nothelfer verdrängt, und der Seelsorger hat in dieser Hierarchie höchstens beim — völlig unerwünschten — Katastrophenfall eine Abschlußrolle wahrzunehmen, deren Vollzug möglichst verborgen bleiben sollte.

Krankenseelsorge wird trotz aller Fehldeutung weder fehlen noch versagen, wenn ihr — im Rahmen der angedeuteten Systeme — eine Möglichkeit zum Dienst am Menschen geboten wird. Wo aber liegen ihre *wesentlichen Grundlagen?* Im christlichen Verständnis ist Krankheit im einzelnen Menschen wohl existent, besitzt aber für sich keine eigene Wesenheit. *Krankheit ist* nach unserer Deutung weder ein gottgewollter Wesensbestand noch eine schicksalsmäßige Grundbefindlichkeit tragischer Existenz, sondern ein Nichtsein und Nichtsollen, das aus der Verletzung der Gottesordnung in der „Erbsünde" folgt. Paulus schreibt in diesem Sinne: „Durch die Sünde des Einen kam das Sterbenmüssen ... Der Sold der Sünde ist der Tod" (Röm 5, 12). Also wird Krankheit nicht verselbständigt als etwas, was in Gott wäre, durch ihn gesetzt wird oder aus ihm quillt, in ihm wieder (nach dem Tode) vorgefunden würde, sondern sie bleibt — wie jedes Leid — in der Ebene und Reichweite des Menschen, eine sittliche, verantwortbare und zu meisternde Aufgabe! Der Hinweis auf die „Erbsünde" verweist zwar in ein fernes Geheimnis, er läßt auch die Härte des Krankseins nicht verleugnen, aber er macht daraus keine persönliche Schuld, mag Krankwerden oft genug mit dem Nachlassen eigener Selbstbehauptung oder gar mit unmenschlichem Wüten gegen sich

selbst zusammenhängen. Gerade in diesem Zusammenhang leuchtet die Botschaft vom Heil in Gott auf: „Ich bin gekommen, damit sie Leben und es in reichem Maße haben!" (Jo 10, 10). Die Ausheilung der Schuldfolgen steht im Dienste der Offenbarung des barmherzigen Gottes (Mt 15, 32), die *allem Helfen und Heilen* der Menschen untereinander eine tiefere Berechtigung und Sinngebung gibt, weil es so nicht nur der Schmerzlinderung und Lebensbewahrung dient, sondern „zum Heile ist" (Lk 19, 42). Sowohl das Erleiden der Krankheit wie das sorgende Helfen aller Art für Kranke Mitmenschen steht so im Zeichen „des Trösters, den ich euch vom Vater senden werde. Auch ihr sollt Zeugen für mich sein ... Er wird mich in euch verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch anvertrauen wird" (Jo 15, 26; 16, 14). Im Mittelalter wurde in diesem Sinne der Heilige Geist als Patron der Krankenpflege und Hausherr der Spitäler verehrt.

Im gleichen Geiste hat die christliche Caritas das Krankenhaus als Zusammenfassung sorgender Bemühungen im 4. Jahrhundert „erfunden" und ihm immer wieder — in wechselvoller Geschichte — hingebendes Pflegepersonal zur Verfügung gestellt. Hier sollte das Krankenzimmer nicht Kampffeld menschlicher Niederlagen und ungemeisterter Leiden sein, sondern *Ort der heilsvermittelnden Kirche* inmitten kreatürlicher Bedrängnis. Der Heilsvollzug ist nicht klerikalisiert, sondern zunächst Sache der beteiligten Fachleute: des Arztes, der Pflegeschwester, der Angehörigen und des Patienten selber! Sie haben in erster Frontlinie die Grundaufgabe eines Krankenhauses zu bewältigen: die Abwendung der Lebensgefahr, die Linderung der Schmerzen, die Aktivierung des Gesundheitswillens, die Versorgung in der Hilfsbedürftigkeit, auch die Bereitung für das Sterben. Schon im Rahmen dieser Aufgabenstellung ergeben sich beträchtliche seelsorgliche Anteile für das ebenerwähnte Laienapostolat.

Was fällt *speziell dem Seelsorger zu?* Der Teamcharakter der Fachleute im Gesundheitsdienst scheint Außenseiter mit anderen Gesetzlichkeiten auszuschließen. Antiklerikale Affekte oder politische Unterströmungen mögen auch dazu beitragen, daß der Seelsorger im modernen Krankenhaus oft mehr geduldet als erwünscht zu sein scheint. Jedenfalls wird von ihm erwartet, daß er seine enggezogenen Kompetenzen nicht überschreitet, keine extremen Grundsätze vertritt, in jeder Hinsicht Störungen oder Taktlosigkeiten vermeidet und in keiner Weise irgendwie psychologisches Unheil anrichtet. Im Notfall mag er — auf Wunsch, diskret, unauffällig — zur Verfügung stehen. Auch wenn neuerdings im Zeichen der Psychosomatik und verwandter Losungen das Verständnis für die Krankenseelsorge wieder gewachsen ist, droht ihr sinngemäßer Vollzug doch inmitten des Heilbetriebes grundsätzlich, zeitlich und organisatorisch an den Außenrand zu geraten.

Aufgabe des Krankenseelsorgers im Auftrag der Kirche bleibt die Heilsvermittlung in der Sorge um den kranken Menschen. Dabei mag man für Katholiken zunächst an das *Angebot der Sakramente* denken. Nachdem sich das II. Vatikanische Konzil nur nebenbei geäußert hat, geht die theologische Auseinandersetzung über Sinngebung und Anwendung der *Krankensalbung* wohl weiter; in der katholischen Kirche gibt es keine „Sterbesakramente", die zum Tode hinführen, so daß man sich vor ihnen schrecken müßte und Leidende vor solchen Aufregungen bewahren sollte. Unter dem Druck des jansenistischen Rigorismus wurde im 17. Jahrhundert der Empfang der Heiligen *Eucharistie* (als „Wegzehrung") so erschwert, daß man bei Lebensgefahr auf die Krankensalbung auswich, die als „Letzte Ölung" bezeichnet wurde. Dieses Sakrament der Salbung hat jedoch einen anderen Inhalt; es soll helfen in den körperlichen Leiden der Krankheit, in deren seelischen Bedrängnissen, und im Notfall das Bußsakrament zur Sündenvergebung ersetzen. Die weitaus meisten Patienten sollen jedoch in ihrem Krankenstand Gelegenheit haben, das Sakrament der Buße und die heilige Eucharistie zu empfangen. Die Wiederbegegnung mit der Kirche, die Heimkehr in den Schoß und in die Praxis der Pfarrgemeinde, die gläubige Sinndeutung des wieder-

geschenkten Lebens, der Wiederaufbau auf den großen Lebensgesetzen Gottes, die Stärkung durch die Gnadenmittel – das wäre zweifellos kein geringer Gewinn aus dem Aufenthalt im Krankenhaus.
Dieses wird aber doch für viele der Ort, wo man lernen soll, sich auf *sein Sterben zu bereiten*. Gegenüber dem Gleichmut der Stoiker, dem mutigen Bekenntnis der Märtyrer, dem trotzigen Soldatentod der Ritter, dem patriarchalischen Abschied im Bürgertum, hat sich in unserer Zeit bekanntlich – auch abseits militärischer Schlachtfelder – ein *neuer Todesstil* entwickelt. Er trägt grausame Züge nicht nur in der Atmosphäre differenzierter Euthanasie oder gehäufter Verkehrsunfälle, sondern auch in der positivistischen Ratlosigkeit moderner Gesundheitsfürsorge. Vom Arzt verlangt man Strenge gegenüber seiner Aussage- und Wahrheitspflicht, namentlich bei bedenklicher Diagnose, und im Ernstfall seine Bereitschaft, den Schwerkranken medikamentös einzuschläfern; der entscheidungsschwere Vollzug persönlicher Vollendung vor der Ewigkeit droht pseudonym verdeckt oder anonym vereitelt zu werden. Wir sind heute sehr weit entfernt von einer Ars moriendi. Dabei sind nicht nur die Ansichten über den Eintritt des klinischen Todes in starke Bewegung geraten, sondern auch die berechtigten Auffassungen darüber, wieweit bei äußerem Reaktionsausfall auch die inneren Vorgänge und Erlebnisse abklingen. Aus unserer täglichen Erfahrung wissen wir, daß sich der Übergang – gerade der müdegewordenen alten Menschen – meist wie im Schlummer sanft vollzieht. Wir werden aber ebenso täglich Zeuge, daß der abgehetzte und verwirrte Mensch unserer Tage oft *völlig unvorbereitet* vor das Abenteuer seiner Lebensgefährdung, seiner Isolierung und Vereinsamung, erst recht seiner Verabschiedung gestellt wird. Das gilt nicht zuletzt für die Vielen, die erst im Lauf der Zeit abgekommen sind von ihrem Glauben, von Kirche und Gemeinde, von Gebet und Zuversicht. Krankenseelsorge wird sich hüten vor taktloser Aufdringlichkeit oder gar Proselytenmacherei, ausgerechnet bei Matten und Hilflosen, aber sie muß zur Verfügung stehen können auch mit der *Hilfe zur Heimkehr*.

In diesem Zusammenhang kommt unserm *seelsorglichen Wortdienst* besondere Bedeutung zu, sowohl in der Predigt beim Krankengottesdienst, an dem durch die Übertragung auf den Hausrundfunk viele Bettlägerige teilhaben, wie namentlich im Gespräch am Krankenbett. Hier lebt in „Hausbesuch", Dialog und ökumenischer Begegnung vieles von dem auf, was etwa in der überlasteten Pfarrtätigkeit weithin unmöglich bleibt. Vor allem erwartet man mit Recht vom Krankenseelsorger einen *echten Trost des Leidens*, über alle hohlen Phrasen und leeren Schlagworte, über hilflose Ablenkungsmanöver und auch „barmherzige" Lügen hinweg. Diese Erwartung hegen nicht zuletzt die wirklich Schwerkranken, die Siechen und Unheilbaren, die im Alter Gereiften. Ohne einem Dolorismus mit einseitiger Vergötzung des Leidensanteils zu verfallen, soll sich gerade der Krankenseelsorger respektvoll dem Leidensproblem stellen, wobei er die Botschaft der christlichen Eschatologie nicht übersehen darf. Daraus sollte aber auch eine Hilfe erwachsen für eine vordringliche Aufgabe unserer Verkündigung; nachdem die christliche Botschaft in den vergangenen Jahrhunderten für Menschen mit der schon erwähnten kurzen Lebenserwartung sich vorwiegend an Kinder, Jugendliche und jüngere Ehepaare wandte, wird sie sich nun stärker als *Verkündigung für reife Menschen* verstehen und darstellen müssen. Die Krankenseelsorge kann zu dieser Entfaltung sowohl inhaltlich wie methodisch gewiß einen wertvollen Beitrag leisten.
So hat sich von dieser Seelsorge in den letzten Jahren eine eigene *Alterspastoral* abgezweigt. Natürlich nicht in dem Sinne, daß alte und kranke Menschen gleichgestellt würden, sondern als einführende Kenntnisnahme der Tatsache, daß heute die meisten Menschen nicht mehr zwei oder drei, sondern fünf Zyklen zu je 14 Jahren zu leben und zu bewältigen bekommen. Wenn meine bescheidene „Altersseelsorge" in mehrere Sprachen übersetzt und mein Büchlein „Abend in Gott" mit

über 150.000 Exemplaren ein Bestseller wurde, so wird daran die breite Aktualität einer christlichen Gerontologie und gemäßen Altersseelsorge deutlich. Hier bestätigt sich die Absicht, die auch die Krankenseelsorge weithin prägt, nicht in einem fort auf die Anvertrauten einzureden oder sie in einen ermüdenden Dialog hineinzuzwingen, sondern zur inneren Stille, zur wohltuenden Besinnung, zur gesegneten Betrachtung und zu einer schönen *Gebetskultur* zu führen. Wir haben uns in diesem Sinne viel Mühe gemacht und zahlreiche Anregungen oder Hilfsmittel beigestellt. Der Rundfunk mit seinen Gottesdiensten und Kranken-Sendungen bedeutet hier eine unschätzbare Hilfe, besonders wo — über literarischen Kurzweil hinweg — ernsthaft auf die Bedürfnisse und Anliegen der Kranken eingegangen wird. Andererseits entfaltet sich — gerade nach dem Konzil — vielfältig in unsern Krankenanstalten eine reiche Liturgie sowohl in der Meßfeier wie bei Wortgottesdiensten, bei der Sakramentenspendung auf den Zimmern wie als Brauchtum im Lauf des Kirchenjahres, mit zahlreichen Segnungen und schöner Tagesweihe, so daß Einsamkeit und Bedrohung gnadenhaft aufgehellt werden.
Diese *Lebensweihe der Leidenden* erfährt einen bewegenden Ausdruck im *Krankenapostolat.* Ohne sich das Wort von einer eigenen „Welt der Kranken" zu eigen zu machen, haben sich bei uns zehn Gemeinschaften entwickelt, darunter solche mit rund 40.000 Kranken, wo sich Dauerndkranke schicksalhaft zusammenfinden und „einer des andern Last mitträgt". In der „Fraternität" besucht der Gehfähige den Bettlägerigen und in der „Union" schreiben sich die seit langem ans Zimmer Gefesselten in Zirkeln zu zehn fortwährend verlängerte Rundbriefe. Allen gemeinsam ist die Geborgenheit im Glauben und die Bereitschaft zum Opfer, dessen Segen und fürbittende Kraft der ganzen Menschheit zugute kommen soll.

Unweit davon arbeitet die Seelsorge für die *Sinnesgeschädigten.* Gewiß — Blinde sind keine Kranken, aber unsere Pastoral für *Blinde, Taubblinde, Gehörlose und Taubstumme* hat sich bei aller Verschiedenheit in der Methode auf das gemeinsame Ziel der Heilsvermittlung trotz körperlich bedingter Hindernisse eingestellt. Verschieden sind bereits die *Ansatzpunkte;* sie liegen kompensatorisch beim Blinden mehr im Gehör, beim Gehörlosen im Gesichtsfeld, beim Körperbehinderten in der lokalen Fixierung, beim Invaliden in der Muße, im Angebot an Zeit, im Mangel einer Aufgabe. Dementsprechend wird die *Chance* wahrgenommen werden können: Beim Blinden in seiner Ansprechbarkeit, Geduld, Besinnlichkeit und Innerlichkeit; beim Gehörlosen in seinem Geltungswillen, im Bildungshunger und Wissensdurst, im Ernstnehmen und Respektieren seiner Menschenwürde; beim Körperbehinderten in der taktvollen Bedachtnahme auf seine Grenzen, seine Empfindlichkeit, im Verhüten falscher Töne, in der Herzlichkeit der Begegnung; beim Invaliden schließlich in der Achtung vor der errungenen Lebensform und gewonnenen Lebensweisheit, vor seiner erkämpften Freiheit und Ehre, in der Zuweisung gemäßer Aufgaben. Dabei müssen gerade wir in der Seelsorge uns hüten vor einem *Jargon der Schlagworte,* der etwa die Blinden gedankenlos auf „ihr inneres Licht" vertröstet, die Gehörlosen als beschränkt oder störrisch verdächtigt, den Körperbehinderten als „Krüppel" bezeichnet und gegenüber dem Invaliden eine kitschige Kindergartensprache mit Verharmlosungen bevorzugt. Die Situation des Benachteiligten und erst recht des Leidenden sollte uns alle einen falschen Zungenschlag vermeiden lassen.
Man wird dafür Verständnis haben, wenn aus unsern allgemeinen Erwägungen die seelsorgliche Begegnung mit Psychopathen einerseits und mit Geisteskranken andererseits ausgeklammert wird; beide haben ihre eigenen Gesetzlichkeiten, Methoden und Träger. Aber angesichts der Tatsache, daß der weitaus größte Teil unserer Krankenhauspatienten nach einigen Wochen Behandlung wieder nach Hause geht, und nach mehreren Monaten erneut in ärztliche Betreuung zurückkehrt, wird unsere Seelsorge ständig mit dem *Ernst der menschlichen Situation* in der modernen Industriegesell-

schaft konfrontiert. Zahllose Schädigungen von Gesundheit und Leben werden unbedenklich hingenommen — von der Pest in Luft und Wasser und dem Gift in der Nahrung über die Lärmplage und andere Nervenzerrüttungen bis zum Übermaß an Alkohol, Nikotin und Drogen; die Umkehrung des Erholungszieles der Urlaubszeit durch Umtrieb und Enthemmung geht immer noch weiter; die forcierte Frühvergreisung junger Menschen durch zerstörenden Selbstverbrauch wird eher noch angefeuert, und auf diesem Untergrund sind viele Zeitgenossen auf Krankenschein, Anstaltsbett und Medikament aus, ohne einen eigenen Gesundheitswillen als Voraussetzung sinnvoller Therapie ins Spiel zu bringen. So ist es kein Wunder, daß man damit nicht fertig wird, wenn alle Selbsttäuschung versagt und die Bedrohung ernsthaft gefährdet. Wir spüren in der Krankenseelsorge den wachsenden Druck einer Welle von Lebensmüdigkeit und Selbstmord, von Ansinnen zur Euthanasie, von Bereitschaft zu Kindesmißhandlungen und Verkehrsdelikten. Nicht immer ist dabei eine zynische Anthropologie oder Lebensphilosophie am Werke, aber nichts ist vielen weniger selbstverständlich geworden als die ganz *persönliche Mitverantwortung* um Gesundsein und Gesundwerden in einer angemessenen Lebensführung. Die Versorgungskategorien verstricken in Hilflosigkeit, wenn man das eigene Schicksal leichtfertig aufs Spiel setzt und sich im Bedarfsfall auf die Fürsorge der Öffentlichen Hand verlassen will. An manchem Krankenbett werden wir daran erinnert, daß neben dem Herrenwort: „Steh auf und geh nach Haus" (Lk 5, 24) die Mahnung steht: „Du bist nun also gesund geworden. Sündige nicht mehr, damit dir nichts Schlimmeres widerfahre!" (Jo 5, 14). Um so mehr ist zu bedauern, daß es weder organisatorisch noch personell möglich ist, die Seelsorge auf die zahlreichen Einrichtungen der Landesversicherungsanstalten, Krankenkassen und Heilbäder auszudehnen, die als eigentliche *Kurbetriebe* gelten können; über 760.000 werden im Jahr auf Kur geschickt und stehen in deren Verlauf oft auch vor der Aufgabe einer grundlegenden Neuordnung ihres Lebens.

Ob die Seelsorge überhaupt zum Zuge und wie sie an ihr Ziel kommt, hängt in nicht geringem Maße von der Umgebung des Patienten ab, von seinen Zimmergenossen und Besuchern, vor allem aber vom *Pflegepersonal.* Neben den fast 35.000 Ärzten wirken in den deutschen Krankenanstalten über 98.000 Pflegepersonen, davon 67.000 Krankenschwestern. In diesem Zusammenhang darf daran erinnert werden, daß zur Erreichung des gesundheitsfürsorgerischen Zwecks unserer Krankenhäuser auch Verwaltung (mit 21.000 Köpfen) und Wirtschaftspersonal (die größte Gruppe mit 120.000 Mitarbeitern) gehören. Hier soll nicht weiter auf die äußeren Probleme eingegangen werden: Ich habe vor mir eine Statistik eines modernen Hauses mit 350 Betten, das Personal aus 22 (!) Nationen hat und wo bei 315 Personen des Pflegedienstes 1966 ganze 237 Aus- und Neueintritte verzeichnet wurden. Unter diesem kurzen Schlaglicht wird klar, daß es — seit je — zu den Obliegenheiten der Krankenseelsorge gehört, sich um das menschliche Wohl und seelische Heil des Personals zu sorgen, für eine entsprechende Prägung des Stils und der Atmosphäre des Hauses einzustehen, die christliche Sinngebung der Krankenpflege mit ihrer ständigen Überforderung zu ermöglichen, die Grundlagen ihrer Berufsethik im nachrückenden Nachwuchs sichern zu helfen. Wenn die große Auflage meiner „Berufsethik für katholische Krankenpflege" in drei Monaten vergriffen war und weit über den konfessionellen Raum verbreitet wurde, so mag das unterstreichen, wie redlich auch heute um einen rechten Dienst am kranken Menschen gerungen wird. Die beratende Funktion des Seelsorgers zur Gewissensentscheidung in Konfliktsfällen sei nur am Rande erwähnt.

Von Schwierigkeiten in der *Kompetenz oder Präzedenz* zwischen Arzt und Seelsorger ist heute nicht mehr viel die Rede. Sie lassen sich um so leichter vermeiden oder beheben, als wir gerade nach dem Konzil von jeglichem klerikalen Integralismus weit entfernt sind und die demütige Dienstbereitschaft eines Johannes XXIII. noch unvergessen ist. Andererseits könnte der Seelsorger seine Aufgabe nicht erfüllen, wenn er ge-

zwungen wäre, noch eben geduldet durch das Haus zu schleichen, fast illegal und eilfertig eine Blitzliturgie zu inszenieren, höchstens am Abend noch ein Gespräch mit total erschöpften Patienten zu versuchen, und im übrigen nur in Notfällen zu bereits Bewußtlosen herbeizitiert würde. Er soll seines Amtes walten können, wo es geht um die Seele des Menschen, um sinnvolle Rückkehr ins Leben, um Bewältigung von Krankheit und Leid, von Alter und Siechtum, um Schuld und Vergebung, um Wahrheit und Hoffnung, und um das Sterben.

Darf ich zum Schluß noch einmal kurz zu sprechen kommen auf die daheim *Bettlägerigen?* Wer nimmt sich ihrer an? Im letzten Jahr sind allein in einer einzigen Diözese 63 Stationen ambulanter Pflege in den Gemeinden draußen gekündigt worden — wegen des Nachwuchsmangels der Orden. Ich habe kürzlich eine Kranke daheim angetroffen, die seit 17 Jahren nicht mehr auf der Straße war, weil ihr Herzleiden jedes Treppensteigen unmöglich macht. Eine alte Dame gestand mir beim Krankenbesuch, daß sie seit 8 Monaten nicht mehr warm gegessen habe; sie besitzt noch einen Rest Schwarztee und eine Nachbarin bringt ihr jeden zweiten Tag einen Leib Brot. Eine andere liegt daheim, unheilbar aus dem Krankenhaus entlassen; jeden Morgen gegen 10 Uhr kommt die Pfarrschwester, legt trocken, gibt die Injektion gegen die furchtbaren Schmerzen und ein mitgebrachtes Süpplein, und dann ist die Leidende wieder allein, der Pein, dem Hunger und der Einsamkeit ausgeliefert. Was kann hier ein 64jähriger Pfarrer einer Großstadtgemeinde selber tun? Krankenseelsorge ist — wie jede Sorge um den Mitmenschen — immer wieder nicht so sehr Amtspflicht von Spezialisten, sondern Verantwortung aller. Das ist eine der großen Urkunden der Menschheit, wenn Christus vorhersagt: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht. Denn was ihr einem von diesen meinen Brüdern, und sei es dem Geringsten, getan habt, das habt ihr mir selbst getan!" (Mt 25, 40).

BRUNO REGNER

Der Bischofbrief

Ein Fastenhirtenbrief in neuer Form

Statt des herkömmlichen Hirtenbriefes in der Fastenzeit, der in allen Kirchen verlesen (und nur von einem Drittel aller Christen zur Kenntnis genommen) wird, hat Erzbischof Dr. Andreas Rohracher von Salzburg in der Fastenzeit 1967 eine neue Form der Kommunikation gewählt: Er schrieb einen persönlich gehaltenen Brief an die „Sehr geehrten Damen und Herren" in seiner Diözese. Dieser Brief, der handgeschrieben war und in gutem Faksimile hergestellt wurde, enthielt die Bitte, zu den Fragen, die in einem Beiblatt angefügt waren, Stellung zu nehmen. Von besonderer Bedeutung war dabei der Wunsch des Bischofs, diese Stellungnahme „im Kreise Ihrer Familie, in Gesprächsrunden, in den Vereinigungen, denen Sie angehören oder im Pfarrausschuß" durchzubesprechen. Damit war ein gewaltiger Impuls für religiöse Gespräche und Diskussionen gegeben, der dann tatsächlich — mehr als man hoffen konnte — wirksam wurde.

Vorbereitung der Synode

Der äußere Anlaß für diesen Brief war die angekündigte Diözesansynode 1968. Der Bischof wollte mit dem *Dialog* Ernst machen. Er wollte einmal selbst „hörende Kirche" sein, damit er mit seinem Lehrwort nicht an den Menschen von heute vorbeirede. Wie wir noch sehen werden, ist gerade die Unmittelbarkeit der Aussagen, die über den religiösen und geistigen Stand des „Volkes Gottes" Aufschluß geben, von größter Wichtigkeit. Bauen wir in unseren Überlegungen und Plänen, in den Beschlüssen der

unzähligen Tagungen und vielleicht auch der Synode nicht manchmal Luftschlösser, während die Wirklichkeit ganz anders aussieht? Durch diesen so offiziellen und doch so brüderlichen Aufruf zur Stellungnahme und zum Nachdenken wurde das ganze Volk Gottes wohl erstmalig um seine Meinung in kirchlichen Belangen gefragt.

Probebefragung

Ein erster Entwurf des „Bischofbriefes" mit dem Fragebogen wurde an über hundert Wohnparteien in einem Häuserblock mit der Post versandt. Auf dem Briefumschlag stand als Absender — nicht zu übersehen — „Der Erzbischof von Salzburg". Nach zehn bis vierzehn Tagen wurden alle diese Haushalte von eigens geschulten Leuten besucht, die ungefähr folgende Fragen ins Gespräch brachten: „Haben Sie nicht einen Brief vom Erzbischof erhalten? — Haben Sie diesen Brief zur Hand? — Haben Sie ihn gelesen? — Haben Sie ihn bereits beantwortet oder haben Sie die Absicht, ihn zu beantworten? — Wenn Sie es nicht tun wollen, warum nicht? — Was sagen Sie überhaupt dazu, daß der Erzbischof Ihnen schreibt und Ihre Meinung wissen will? . . ."
Es stellte sich heraus, daß der Brief in dieser ersten Form kein allzu großes Interesse fand: „Es kommt so viel ins Haus, man beachtet es nicht mehr. Auch der Bundeskanzler und andere hochgestellte Persönlichkeiten schreiben persönliche Briefe, so ist es nichts Außergewöhnliches, wenn auch der Erzbischof schreibt. Wir glaubten, der übliche Erlagschein läge in dem Brief und haben ihn deshalb weggelegt . . .". Dieser erste Brief war mit Maschine geschrieben und die Fragen waren eingearbeitet; er wurde dadurch etwas lang. Der raschlebige Mensch von heute liest ungern lange Briefe. Auf diese Befragung hin wurde die vorliegende Form — Handschrift für den kurzen Brief und Beiblatt für die Fragen — gewählt, was sich für die Beantwortung und Auswertung günstig auswirkte.

Die Fragen

Nun zu den Fragen selbst, die auf dem Beiblatt zum Bischofbrief angegeben waren und zu denen Stellung genommen werden sollte. Da es um gut überlegte Stellungnahmen, nicht um Meinungsforschung im üblichen Sinn ging, hatte man davon abgesehen, Fragen zu stellen, die einfach mit Ja oder Nein zu beantworten gewesen wären. Damit ist ein Hauptziel des Briefes erreicht worden: daß sich nämlich Menschen zusammentun und gemeinsam Überlegungen anstellen, diskutieren und Meinung bilden und diese Meinung auch zu Papier bringen — eine gewaltige geistige Bewegung also, die ausgelöst werden sollte.
Über die Fragen selbst kann man verschiedener Meinung sein. Einigen waren sie zu kirchlich, anderen war die Formulierung zu wenig provokant, manche meinten gar, sie gingen völlig am Leben des Menschen von heute vorbei. Der Herr Erzbischof hatte sich jedoch bei der Erstellung der Fragen von einem Team von Seelsorgern, Psychologen und Soziologen beraten lassen. Folgende Fragen wurden gestellt.

1. Welche Schwierigkeiten haben die kirchenfremden Christen, an Christus zu glauben und am kirchlichen Leben teilzunehmen? Warum erscheint den Menschen von heute die Kirche oft unglaubwürdig?

2. Was muß geschehen, daß möglichst alle Christen den Gottesdienst besser verstehen und mitfeiern können? Was gefällt Ihnen an der neuen Form der Meßfeier? Was gefällt Ihnen nicht? Wie können die vorhandenen Schwierigkeiten behoben werden?

3. Warum können sich so wenige junge Menschen zu den Apostolatsberufen (Priestertum, Ordensstand, Seelsorgshilfe, Laienkatechet) entschließen? Würden Sie einem Ihrer Kinder oder Angehörigen zu einem dieser Berufe raten? Wenn aber nicht, warum?

4. Welche neuen Möglichkeiten müssen wir suchen, um unseren Mitmenschen die Botschaft Jesu Christi nahebringen zu können? Worüber und wie sollte heute gepredigt

werden, um die Menschen anzusprechen? Welche Anregungen für einen zeitgemäßen Religionsunterricht in der Schule haben Sie? Welche Verbesserungsvorschläge haben Sie für unsere kirchliche Presse (Rupertusblatt, Zeitschriften usw.)?

5. Wie kann das Kirchenbewußtsein geweckt werden? Welche Aufgaben, die heute noch vielfach die Priester wahrnehmen, sollen immer mehr von Laien in eigener Verantwortung übernommen werden?

6. Welche anderen Fragen erscheinen Ihnen für eine Reform der Kirche von Salzburg wichtig?

Auf der zweiten Seite des Beiblattes war besonders zu vermerken, mit wieviel Personen und in welchem Kreis — ob in der Familie, mit Arbeitskollegen, in der Nachbarschaft oder im Pfarrausschuß — die Themen durchbesprochen wurden.

Die Durchführung

Die Verteilung der Briefe an die ca. 110.000 Haushalte der Erzdiözese erfolgte über die Pfarren. Drei Möglichkeiten wurden zur Auswahl vorgeschlagen: 1. Das Überreichen der mit Namen und Anschrift versehenen Briefe durch Vertrauensleute, 2. das Austragen der unadressierten Briefe an alle Haushalte oder 3. Postwurfsendung, welche die Pfarre selbst für ihr Gebiet organisieren und bezahlen sollte. Die erste Möglichkeit hat sich natürlich weitaus am besten bewährt, da die Wohnviertelverantwortlichen und sonstigen ehrenamtlichen „Briefträger" mit dem Überreichen des Briefes erklärende und aufmunternde Worte verbinden konnten.

Um die Aufmerksamkeit der gesamten Öffentlichkeit noch stärker auf die Briefaktion zu lenken, wurde in den Predigten, in Rundfunk und Presse besonders darauf verwiesen. Ein eigenes Schreiben des Erzbischofs erging an alle Priester der Diözese. Als erster Einsendetermin wurde in dem Brief Ostern 1967 genannt, es waren also ungefähr zwei Monate zur Beantwortung Zeit. Bald zeigte es sich jedoch, daß diese Zeitspanne für ein gründlicheres Durcharbeiten, das allenthalben eingesetzt hatte, zu kurz war, weshalb der Termin bis Pfingsten verlängert wurde. Zweifellos war die ruhige Fastenzeit für diese Aktion sehr günstig.

Das Echo

Die ersten Briefe, die als Antwort auf das Schreiben des Bischofs eintrafen, waren meist von Fernstehenden, die in der ersten Freude, auch einmal vom Bischof angesprochen zu werden, zurückgeschrieben hatten. Manche sagten ganz offen, wie sehr sie darunter litten, nicht mehr gezählt und ernst genommen zu werden. Selbst Menschen, die nicht Christen waren, schrieben spontan ihre Antwort an den Bischof. Mancher Brief begann so: „Ich bin einer dieser Fernstehenden ..." „Ich bin zwar aus der Kirche ausgetreten ..." „Ich bin Jude, möchte aber doch meine Meinung schreiben ..." usw. Aus vielen persönlichen Briefen war die Freude der Absender zu spüren, daß sie ihre Anliegen und Wünsche einmal aussprechen konnten. Spott- oder Witzbriefe kamen nur ganz vereinzelt vor.

Naturgemäß kamen die Beantwortungen durch Gruppen später und zeichneten sich meistens durch größere Ausführlichkeit aus. Die *Pfarrausschüsse* waren zunächst die zuständigen Gremien, in denen der Brief des Bischofs durchdiskutiert werden sollte. Und sie kamen tatsächlich in Bewegung. All die Aufmunterungen der letzten Jahre, einen Pfarrausschuß zu gründen und stetig weiter zu führen, hatten nicht so viel genützt wie die freundliche Einladung des Bischofs, seinen Brief wohlüberlegt zu beantworten. Viele Pfarrer und Pfarrausschußobmänner nahmen diese Aufgabe als willkommenen Anlaß, ihren eingerosteten Pfarrausschuß wieder in Gang zu bringen. Manche Pfarrer sahen sich von den Laien zu einer Pfarrausschußsitzung geradezu gedrängt, andere mußten verwundert feststellen, daß ihre Leute — entgegen ihrer bisherigen Meinung — gerne und gut diskutierten. Nur hatte bisher anscheinend der Stoff gefehlt oder es hatte sich keine Gelegenheit im Pfarrbereich dazu geboten. Eine

einzige Sitzung war für die vollständige Beantwortung des Bischofbriefes meistens zu kurz, so kamen sich auch die Pfarrausschußmitglieder durch das mehrmalige Gespräch persönlich näher.
In der Salzburger Erzdiözese werden seit der Zeit der Gegenreformation sogenannte *Hauslehren* gehalten: Der Priester kommt in einen Weiler, in eine abgelegene Ortschaft, in eine neue Siedlung und hält mit den Erwachsenen eine Art Christenlehre. Diese wird oft zu einer echten Erwachsenenkatechese. Bekannt wurden diese Hauslehren durch die Erlaubnis von Erzbischof Rohracher, bei dieser Gelegenheit in den Wohnungen und Häusern die Messe zu feiern. In diesen Hauslehren wurde der Bischofbrief ebenfalls eifrig durchdiskutiert. Dadurch wurde ein großer Teil der Pfarren zu den Themen des Bischofbriefes ins Gespräch gezogen.
An manchen höheren Schulen wurden die Fragen des Bischofbriefes im Religionsunterricht behandelt. Einer der Religionsprofessoren hatte in seiner Schule verschiedene Gesprächsrunden eingerichtet und eine öffentliche Schlußsitzung vorbereitet, an der auch der Lehrkörper teilnahm.
Eine der interessantesten Gesprächsgruppen war sicher ein Kreis junger Familien, deren Mitglieder fast alle aus der kommunistischen Jugendbewegung kamen. Ebenso hat das psychologische Institut einer Universität zwanzig Studenten, die im Nationale „ohne religiöses Bekenntnis" eingetragen hatten, zur Beantwortung einiger Fragen aus dem Bischofbrief eingeladen. Sie sandten ihre Antworten tatsächlich ein.
Registriert können nur die eingesandten Briefe werden. Wir wissen aber, daß darüber hinaus bei jeder Gelegenheit, selbst beim Friseur und beim Einkaufen, der Bischofbrief im Gespräch war. In Zahlen sieht das Ergebnis so aus: Ausgesandte Briefe: 110.000, eingelaufene Briefe: 3321, darin sind Stellungnahmen enthalten von 20.500 Personen. 60 Prozent der Einsendungen sind mit Absender und Adresse versehen. Von den angegebenen Adressen sind 15,8 Prozent aus der Stadt, 44,8 Prozent vom Land. 43 Prozent der Einsendungen tragen Berufsangaben. Gesamtzahl der Berufsangaben: 1428, davon 280 Beamte, 280 Bauern, 249 Angestellte, 242 Hausfrauen, 170 Gewerbetreibende, 154 Arbeiter, 53 freie Berufe.

Was stand in den Briefen?

Die Briefe wurden zunächst — unter Wahrung der Anonymität — nach 16 Einteilungspunkten gelesen. Dann machte man sich die große Arbeit, nach den einzelnen Punkten alle Beiträge wörtlich zusammenzuschreiben. Diese Zusammenfassung liegt nun vor und kann nach verschiedenen Gesichtspunkten ausgewertet werden. Zunächst ist es für die Arbeit der Synode wichtig, einige Trends herauszulesen und in die Synodenarbeit einzubauen. Die einzelnen Leiter der Kommissionen werden sich dieser Unterlagen bedienen, um ein ständiges Korrektiv für ihre Überlegungen zu haben. Wenn im folgenden einige Ausschnitte aus den Briefen wiedergegeben werden, so nicht deshalb, um neue Erkenntnisse zu vermitteln oder besonders hervorragende Antworten zu präsentieren; im Gegenteil — die Auswahl soll einen Durchschnitt angeben, um den „Stellenwert" der Aussagen in etwa erkennen zu lassen:

„Schwierigkeiten der Christen":

Lehrersgattin mit Familienrunde: „Glaube wird viel zu sehr mit religiösem Brauchtum identifiziert. Mehr Nächstenliebe, weniger Kirchenbeamtentum, mehr Mut zur Toleranz, weniger hierarchische Forderungen nach Subordination. Kirche wird viel zu sehr mit „Bündnis von Thron und Altar" identifiziert. Man sieht in ihr die weltliche Macht, nicht die priesterliche Demut."
Heizer mit Familie und Arbeitskollegen: „Unsere Kirche wird heute von einer dichten Wolke kraftlosen Brauchtums umgeben, und viele wahrheitsuchende Menschen werden dadurch abgeschreckt. Wenn man heute ein bißchen ins Volk hineinhorchen kann, dann wird man gleich feststellen, daß fast alle Sakramente der Kirche für einen

großen Teil unserer Christen nur mehr den Charakter eines überlieferten Brauchtums ohne jede Gotteskraft und Heiligung besitzen."

„Welche Aufgaben sollten Laien in eigener Verantwortung übernehmen?"

Beamter: „Mehr Kontakt mit den Menschen. Hineingehen in die Wohnungen. Nicht warten, bis die anderen kommen. Daher alle Verwaltungs- und Schreibarbeiten den Bürokräften und Laien überlassen und sich völlig auf seelsorgliche Arbeiten konzentrieren, vor allem außerhalb der Kirche."

Familie: „Zeitgemäßen Religionsunterricht dürften wohl eher Laienkatecheten erteilen als alte, überlastete Priester, die oft pädagogisch zu wenig dafür ausgebildet sind. In der Pfarre könnten dem Priester viele verantwortungsvollere Arbeiten abgenommen werden, wie Kanzleidienst, Unterricht und auch die Planung für die Kirchenrenovierung. Bis jetzt wurden meistens Dinge, wie Caritassammlung, Verteilen der Kirchenblätter usw., an die Laien verteilt. Sicher müssen diese Dinge auch geschehen. Wenn aber den Laien nie verantwortungsvollere Aufgaben übergeben werden, können sie auch nie wirklich zum Mitdenken und Mitplanen kommen."

„Wie soll heute gepredigt werden?"

Familie: „Es hat großen Wert, wenn die Priester es verstehen, in Erzählform den Menschen das Wort und die Gebote Gottes in ganz einfacher und gut verständlicher Art und Weise zu bringen. Ein Beispiel von unseren Sommergästen beweist es. Sie gingen zufällig mit unseren Kindern in die Kirche und waren ganz begeistert von der gut ausgeführten Predigt über eine Begebenheit ‚Der Herr läßt seiner nicht spotten'. Sie sagten unter anderem, wenn sie öfter einen solchen Priester reden hören könnten, würden sie oft und mit großem Interesse in die heilige Messe gehen."

Lehrer: „Die Predigten sollen kurz sein und nur einen Hauptgedanken herausarbeiten. Gepredigt soll vor allem werden über die praktischen Aspekte der Nächstenliebe, die Folgerungen aus den Evangelien, die Glaubenslehren, die leicht mißverstanden werden. Ich will einige Themen, wie ich sie mir vorstelle, anführen: ‚Über das Verzeihen', ‚Rücksicht im Straßenverkehr', ‚Krankenbesuche', ‚Pflichten eines Taufpaten', ‚Heiligkeit des ungeborenen Lebens' usw. — Predigten der Kindermessen müssen für die Schulkinder sein. Beispiele für Themen: ‚Das vierte Gebot', ‚Warum darf man die Eltern nicht anlügen?', ‚Wie bringt ein Schüler ein Opfer?', ‚Was soll ein Bub lesen?' "

Man sieht aus den wenigen, willkürlich ausgewählten Beispielen, wie schwer man sagen kann: Das stand in den Briefen; oder: So denkt heute das Diözesanvolk von Salzburg. Einige zusammenfassende Bemerkungen seien dennoch versucht:

1. Das Aufzeigen von Schwierigkeiten, warum sich die Menschen heute mit dem Christentum und der Kirche schwer tun, löste naturgemäß eine Schilderung von Mißständen aus. Diese war aber keineswegs bösartig, eher von einer großen Mitsorge getragen. Die meisten sehen die Hauptschwierigkeit in den Christen selbst, die nicht als Christen leben. — Die Kirche als Institution sei zu verbeamtet, das Geld spiele eine zu große Rolle; die Priester seien nicht überzeugend. Obwohl nicht eigens danach gefragt wurde, kamen sehr viele Wortmeldungen zum Thema Kirchensteuer und die Art ihrer Eintreibung.

2. Im Brennpunkt des Interesses steht der Priester. Das Bild eines überlasteten, schlecht bezahlten Beamten, dessen Einfluß immer geringer, dessen gesellschaftliche Stellung immer dünner wird — ist das Image des Priesters für viele Christen. Was Wunder, wenn nicht allzu viele ihren Kindern zu diesem Beruf raten würden. — Auf der anderen Seite steht ein überzeichnetes Idealbild des Priesters, das so schwer zu erreichen sei, daß man eben dazu wie durch ein wunderbares Eingreifen des Himmels berufen sein müßte. (Eine ähnliche Erfahrung brachte bekanntlich eine Wiener Umfrage bei Mittelschülern.)

3. Geschrieben hat vielfach das einfache Volk und mehr vom Lande. Diese Tatsache soll zu Überlegungen Anlaß geben. Wo bleiben die Akademiker, wo die potenten Leute, wenn der Bischof ruft?

4. Der Stand der religiösen Erkenntnis des noch willigen Teiles des Volkes (der sich zu einem Brief aufrafft) scheint doch etwas unter dem zu liegen, was wir in unseren Predigten und Vorträgen und Artikeln der Kirchenpresse voraussetzen. Selbst unter den Kirchengängern gibt es anscheinend viele „Christentümer", die von einem allgemeinen Gottglauben bis zu einem Bergpredigt-Christentum reichen. Daraus müßten sich doch manche Fragen für unsere Verkündigung ergeben.

Die unmittelbare Bedeutung der Stellungnahme von über 20.000 Menschen liegt in der Auswertung für die Diözesansynode 1968. Darüber hinaus ist eine ergiebige Fundgrube für weitere Auswertung und Forschung gegeben, die wegen der Unmittelbarkeit der Aussagen besonders wertvoll ist.

Ganz besonders zu beachten ist aber die gemachte Erfahrung, daß die Menschen von heute an religiösen und kirchlichen Fragen großes Interesse haben.

Was schriftlich niedergelegt wurde, bedeutet ja nur einen Bruchteil dessen, was gedacht und diskutiert wurde. Die Gesprächsrunden dürften nicht mehr aufhören. Ein Prozeß des Mitdenkens und Mitredens ist eingeleitet. Der Bischofbrief ist ein Auftrag für die Weiterarbeit.

MITTEILUNGEN

THEODOR SCHIEFFER

Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige

„Über die Normen der Ehe unter Christen, über ihre Schließung und Trennung, handeln die Väter in so verschiedener Weise, daß ich kaum eine Möglichkeit sehe, daraus eine einhellige Meinung abzuleiten." So klagt um 760 ein Bonifatius-Schüler dem anderen, der Bischof Megingoz von Würzburg seinem Amtsbruder Lul von Mainz; die Widersprüche, auf die er bei Isidor und Hieronymus, bei Augustinus und Gregor dem Großen stieß, machten ihn ratlos. Dieser Verzweiflungsausbruch wirft ein grelles Schlaglicht auf einen Tatbestand, der dem heutigen Menschen schwer verständlich ist: die Vorstellung, Christentum und Kirche hätten von früh an eine dogmatisch und rechtlich fixierte Lehre von der Ehe gekannt, ist ganz und gar ungeschichtlich; erst Scholastik und Kanonistik des Hochmittelalters haben den Sakramentscharakter und die rechtliche Normung der Ehe präzisiert.

So verwunderlich ist das freilich gar nicht. Die Ehe war eine Institution, die es sowohl in der antiken wie in der germanischen Welt längst vor dem Christentum gab und deren Bedeutung zu allen Zeiten weit in den Bereich des weltlichen Rechtes ausgegriffen hat. Sie ist erst sehr allmählich in jene allgemeine Verchristlichung einbezogen worden, die unserem Kulturkreis sein unverwechselbares Gepräge gegeben hat. Schon die spätantike Kirche bemühte sich, eine reinere und edlere Auffassung von der Ehe zur Geltung zu bringen und durch eine Erschwerung der Scheidung dem Ideal der unauflöslichen Ehe wenigstens näherzukommen. Über allgemeine Postulate dieser Art aber kam sie kaum hinaus; materiell galt für sie das hergebrachte Eherecht der Römer. Die christliche Antike hat der mittelalterlichen Kirche eine formulierte Glaubenslehre und ein stabiles Verfassungsgerüst, aber noch keine systematische Ehelehre vererben können.

Seitdem sich die Staats- und Rechtsordnung germanisiert hatte, fehlten dazu erst recht die Voraussetzungen. Zwar eignete auch den Germanen ein sehr lebendiges Rechts-

empfinden, aber bei ihnen galt ein durch Herkommen und Präzedenzfall bestimmtes Gewohnheitsrecht, dem abstrakte Normung und fixierte Satzung sehr lange fremd blieben. Dieses „gute alte Recht" war der Idee nach umwandelbar. Eben deshalb traten die Ungleichmäßigkeiten, die fließenden Übergänge und Veränderungen, die sich in Leben und Geschichte eben doch ergaben, den Menschen nur wenig ins Bewußtsein. Was in den schriftlich festgehaltenen Volksrechten, in königlichen Edikten und in Konzilskanones ausgesprochen wird, ergibt kein geschlossenes System und darf schon darum nicht nach der Art moderner Gesetze interpretiert werden, weil Sein und Sollen hier oft miteinander vermengt erscheinen. Erst die wissenschaftliche Rechtsgeschichte hat die germanisch-frühmittelalterlichen Rechtsgewohnheiten in typisierender oder gar schematisierender Systematik nachträglich „ordnen" können.

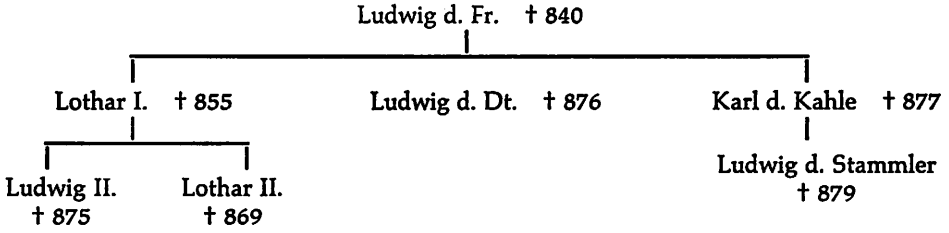
Auch die Grundzüge des germanischen Eherechtes lassen sich nur in „idealtypischer" Vereinfachung kennzeichnen. Wesentlich zum Verständnis ist der in unseren Worten „Vormund" und „Mündel" fortlebende Begriff der „Munt", der Schutz- und Herrschaftsgewalt des Sippen- oder Familienoberhauptes: der Übergang der Frau aus der Munt ihrer Familie in die Munt des Mannes gehörte zum Wesen der mit allen Rechtsfolgen vollgültigen Ehe. Diese „Muntehe" wurde normalerweise öffentlich durch einen Vertrag zwischen dem Mann und dem Muntwalt (Vater, Bruder) der Frau geschlossen. Eine solche Ehe galt zwar im Prinzip als Lebensgemeinschaft, doch war ihre Auflösung darum keineswegs unmöglich. Eine Scheidung konnte wiederum durch einen Vertrag geschehen, aber auch einseitig durch Verstoßung der Frau, insbesondere wegen Unfruchtbarkeit, Ehebruchs oder eines Verbrechens. Dies aber war zugleich eine Tatsachen- und Machtfrage und konnte eine Fehde mit der Frauensippe heraufbeschwören. Neben der Muntehe gab es indes auch eine losere Form, die als „Friedelehe" (Friedel, frilla = Geliebte) bezeichnet wird. Ihr fehlten Vertrag und Muntübergabe, ihre entscheidende Rechtsgrundlage war der Konsens von Mann und Frau, ohne daß wir aber unterstellen dürften, die Unterscheidung von Munt- und Friedelehe sei in jedem Falle eindeutig und zweifelsfrei gewesen. Die Friedelehe war leichter auflösbar und konnte in ihrem rechtlichen Rang schillern zwischen echter Lebensgemeinschaft und Konkubinat, sogar in Gestalt einer Nebenehe, wie sie im Adel und im Königshause nicht selten begegnet. Nicht minder schillernd war auch die Rechtsstellung der Kinder: ob sie als Vollerben oder Bastarde zu gelten hatten, war wiederum mehr eine Tatsachen- als eine Rechtsfrage, die insbesondere in der Königsfamilie hochpolitische Bedeutung gewinnen konnte.

Das Ringen der Kirche um eine Ethisierung und Verchristlichung der Ehe mußte also bei den Germanen von neuem einsetzen. Wiederum in schematischer Vereinfachung läßt sich ihr Bestreben etwa so formulieren, daß sie die Ausschließlichkeit der öffentlich geschlossenen Muntehe, aber mit dem Element des Konsenses aus der Friedelehe anstrebte und die Ehefragen mit Hilfe der Bußdisziplin *(ratione peccati)* in die kirchliche Gerichtsbarkeit einzubeziehen suchte. An eine völlige Beseitigung der Scheidungsmöglichkeit war nicht zu denken, doch sollte sie auf krasse Fälle wie Unzucht und Verbrechen beschränkt werden. Die schärfere Unterscheidung zwischen gültiger Ehe und illegitimer Verbindung bedingte unausweichlich eine grundsätzliche, nicht mehr dem Ermessen anheimgestellte Rechtsminderung der unehelichen Kinder.

Keine theologisch-juristische, sondern nur eine an Einzelbeispielen orientierte historische Betrachtung kann veranschaulichen, wie in der lebendigen Wirklichkeit der Widerstreit dieser Prinzipien ausgetragen wurde. Die Geschichte des fränkisch-karolingischen Königs- und Kaiserhauses bietet solche Beispiele. Sie lassen zwar keine gradlinige Entwicklung, aber doch eine im ganzen stärker werdende Geltung der kirchlichen Grundsätze erkennen, freilich in steter Wechselwirkung mit persönlicher Autorität und politischer Situation.

Fast aus jeder Generation ist uns eine Nachricht überkommen, die für diese Probleme etwas hergibt. Bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts melden die knappen Quellen freilich durchwegs nur das Faktum, ohne auf die damit aufgeworfenen Fragen ein erläuterndes oder wertendes Wort zu verschwenden — aber eben diese Fakten sprechen für sich und geben zu erkennen, welche ehe- und erbrechtlichen Möglichkeiten „durchgespielt" worden sind. Gleich der erste karolingische Gesamtherrscher, der Hausmaier Pippin der Mittlere (687—714), führte neben seiner Gemahlin Plektrud, deren Söhne vor dem Vater starben, eine Nebenehe, aus der Karl Martell (714—741) hervorging. Dieser Friedelsohn vermochte nach dem Tode des Vaters gegen Plektrud und ihre Enkel die Herrschaft zu erkämpfen — es war keine rechtliche, sondern eine politisch-militärische Entscheidung. In der nächsten Generation spielte sich dasselbe mit anderem Vorzeichen ab: Karl Martells Söhne, Karlmann († 754) und Pippin der Jüngere († 768), wollten die Verbindung ihres Vaters mit seiner zweiten Frau Swanahild nur als Friedelehe gelten lassen und verwehrten ihrem Halbbruder Grifo († 753) erfolgreich einen Anteil an der Herrschaft, obwohl der hl. Bonifatius bereit war, ihn als legitimen Erben anzuerkennen. Von Pippin dem Jüngeren, dem ersten karolingischen König (751—768), hören wir, daß er seine Gemahlin Berta verstoßen wollte, sich aber durch Papst Stephan III. von diesem Vorhaben abbringen ließ. Dagegen hat sein Sohn Karl der Große (768—814) seine erste Gemahlin, die (uns dem Namen nach nicht bekannte) Tochter des Langobardenkönigs Desiderius, etwa 771 nach einjähriger Ehe tatsächlich verstoßen — *sine aliquo crimine* und *incertum qua de causa*, sagen die Quellen unverblümt. Dieser berühmteste und einzige Fall eines gewaltsam-einseitigen und widerstandslos gebliebenen Ehescheidung im Karolingerhause war ohne jeden Zweifel politisch bedingt. Sie ging dem offenen Kampf gegen Desiderius vorauf und fand keine erkennbare Mißbilligung durch den Papst Stephan III., der die langobardische Heirat sogar verhindern hatte wollen. Karl hat sich in der Folgezeit, jeweils als Witwer, noch dreimal vermählt; seine letzte legitime Gemahlin Liutgard starb im Jahre 800. Vielleicht schon neben, jedenfalls aber nach diesen Ehen ging er mehrere, offenbar kurzfristige Verbindungen ein, bei denen Einhard rundweg von *concubinae* spricht. Das Empfinden für die rechtliche Abhebung solcher Friedelehen gegen die vollgültige Ehe war ohne Frage schärfer geworden und schloß die Kinder von jedem Nachfolgeanspruch, nicht dagegen von einer glanzvollen geistlichen Laufbahn aus: der Bischof Drogo von Metz und der Abt Hugo von Saint-Quentin waren illegitime Söhne Karls des Großen. Ähnliche Erwägungen dürften es auch gewesen sein, die Karl bestimmten, keiner seiner Töchter eine formelle Verheiratung zu erlauben, dagegen formlose Friedelehen bei ihnen zu dulden, aus denen u. a. der Abt Ludwig von Saint-Denis und der Geschichtsschreiber Nithard hervorgegangen sind. Die gewundenen, bloß andeutenden Worte, mit denen Einhard davon spricht, verraten indes deutlich, daß sich in der Generation Ludwigs des Frommen (814—840) eine — wenigstens im grundsätzlichen Urteil — strengere Auffassung von der Ehemoral durchgesetzt hatte.

Die Zeiten, in denen die willkürliche Verstoßung einer legitimen Gattin möglich und dynastische Rechte eines königlichen Friedelsohnes immerhin denkbar bleiben, waren vorbei. Eben daher wird es sich nicht zum wenigsten erklären, daß wir in den folgenden Jahrzehnten wiederholt von häßlichen Intrigen hören, bei denen Kaiserinnen des Ehebruchs bezichtigt wurden, denn nur noch unter Berufung auf eine Schuld dieser Schwere galt die Lösung eines Ehebandes als zulässig, aber auch als geboten. Nach der Mitte des 9. Jahrhunderts brach dann aber ein heftiger und langwieriger Konflikt aus, in welchem sich die Fragen des weltlichen und kirchlichen Eherechtes zu einem wirren Knäuel verschlangen. Eigentlich virulent wurden diese Probleme freilich erst durch den politischen Hintergrund, den wir wenigstens andeutungsweise skizzieren müssen.



Die drei Söhne Ludwigs des Frommen hatten 843 im Vertrag von Verdun das Karolingerreich geteilt. Von Ludwig dem Deutschen und seiner Dynastie nahm die ostfränkisch-deutsche, von Karl dem Kahlen und seiner Linie die westfränkisch-französische Geschichte ihren Ausgang. Das von der Nordsee bis Italien reichende Mittelreich des Kaisers Lothar I. wurde bei seinem Tode (855) nochmals geteilt: Kaiser Ludwig II. erhielt Italien, König Lothar II. die Länder von den Alpen bis zur Nordsee, an denen der Name *regnum Lotharii* = Lotharingien = Lothringen haften bleiben sollte. Ob auch diese mittleren Teilreiche Bestand haben würden, hing davon ab, ob sich eine dynastische Vererbung einspielen konnte.

Lothar II., den wir uns als zwanzigjährig oder nur wenig älter vorzustellen haben, war mit Waldrada aus einem nicht näher bestimmbaren, vielleicht elsässischen Adelshause vermählt. Bei der Einseitigkeit der Quellen ist zwar Vorsicht geboten, doch kann nach dem weiteren Verlauf der Ereignisse nicht ernstlich bezweifelt werden, daß es sich um eine bloße Friedelehe handelte. Der Herrschaftsantritt Lothars vollzog sich im Jahre 855 nicht reibungslos; der junge König war auf den Rückhalt an einer starken Gruppe des Landesadels angewiesen, an deren Spitze der im Südwesten der heutigen Schweiz amtierende Markgraf Hukbert stand. Mit dessen Schwester Theutberga wurde Lothar II. wohl noch 855 vermählt — „mit Zustimmung und Willen der Getreuen", hieß es, unter Druck und Zwang, wurde später behauptet. Rechtlich gesehen, handelte es sich hier um die politisch bedingte Auflösung einer Friedelehe, die durch eine eindeutige Muntehe ersetzt wurde, indem Hukbert seine Schwester Theutberga dem König übergab. Aber schon 857 suchte Lothar diese Ehe mit Theutberga zu lösen und die Verbindung mit Waldrada zu legalisieren. Wenn die Quellen von Abneigung und Leidenschaft als den Motiven des Königs sprechen, so trifft das ohne Frage zu, reicht aber als Erklärung nicht aus. Entscheidend war ohne jeden Zweifel, daß Lothar von der Unfruchtbarkeit Theutbergas überzeugt war, während er vielleicht schon damals von Waldrada einen Sohn namens Hugo hatte: die Sicherung der dynastischen Erbfolge war das zentrale Problem!

An den Ereignissen, die jetzt in Fluß kamen, ist vieles menschlich so ergreifend, aber auch so abstoßend, daß sich noch der distanzierte Historiker zu entschiedener Parteinahme gedrängt fühlt, die jedoch nicht unsere Aufmerksamkeit davon ablenken darf, daß hier sehr bemerkenswerte Entwicklungsstufen des Eherechtes sichtbar werden.

Die einfache Verstoßung einer schuldlosen Königin war nicht mehr möglich, sowohl wegen des empfindlicher gewordenen Rechtsdenkens wie auch wegen des Rückhalts Theutbergas im lothringischen Adel; die Verstoßung setzte vielmehr eine Schuld voraus. Daher wurden die häßlichsten Gerüchte in Umlauf gesetzt, daß Theutberga sich vor ihrer Vermählung der Unzucht mit ihrem Bruder Hukbert schuldig gemacht habe. Der Widerspruch der Großen erzwang aber eine Untersuchung, die im Jahre 858 — bemerkenswerterweise! — vor dem weltlichen, d. h. königlichen Gericht, aber schon *consultu episcoporum* anberaumt wurde. Theutberga siegte durch ihren Vertreter im Gottesurteil des siedenden Wassers; Lothar mußte sie wieder als Gattin und Königin anerkennen.

Aber er gab nicht auf. Nachdem der Weg über das weltliche Gericht zu nichts geführt

hatte, wagte er sich auf eine gefährliche Bahn, indem er zum ersten Male einen Eheprozeß vor einem rein geistlichen Gericht anhängig machte. Noch umsichtiger und häßlicher waren die Vorbereitungen. Durch zermürbende Behandlung (*custodia*) wurde Theutberga zu einem Geständnis vermocht, so daß ein neues Verfahren möglich wurde, und diesmal hatte der König Erfolg. Unter der Führung der Erzbischöfe Gunther von Köln und Theutgaud von Trier, des Bischofs Adventius von Metz und des Abtes Eigil von Prüm tagten Anfang 860 zwei Aachener Synoden, vor denen Theutberga zuerst — unter Berufung auf ihre Beichte vor Gunther — ein mündliches, dann gar ein schriftliches Bekenntnis ablegte, daß sie von ihrem Bruder vergewaltigt worden und der Ehe unwürdig sei. Das Urteil lautete auf Verweisung in ein Kloster, die Fortsetzung der Ehe wurde verboten — wir beachten wohl: es wurde keine Annullierung ausgesprochen!

Damit war die Angelegenheit in eine Phase eingetreten, die für den späteren Betrachter etwas Rätselhaftes behält. Wenn wir in den Synodalakten lesen, wie man die Königin geheim und öffentlich befragt habe, ob ihr Geständnis etwa erpreßt worden sei, so erweckt das keineswegs den Eindruck der Unwahrhaftigkeit. Der notorisch schlechte Ruf Hukberts, die Überrumpelung einer leichtgläubigen Versammlung, die Bereitschaft zur Loyalität gegenüber dem König — das alles muß eine erregte Atmosphäre geschaffen haben, in der man sich durch übereilte Entscheidungen selber den Rückweg verbaute.

Die „Eskalation" setzte aber jetzt erst ein. Der Erzbischof Hinkmar von Reims brachte noch 860 mit der Kampfschrift *De divortio Lotharii* den „Fall" vor die „Weltöffentlichkeit". Er behauptete nicht kategorisch die Unschuld Theutbergas, äußerte aber starke Zweifel, verlangte ein geistliches Gerichtsverfahren auch gegen Lothar, der des Ehebruchs schuldig sei, und verkündete als Prinzip, daß ihm allenfalls eine Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, nicht aber eine Wiederverheiratung gestattet werden dürfe. Aber Hinkmars Eifer für ein strengeres, schon „modern" anmutendes Eherecht war zugleich politisch motiviert, denn wenn Lothar ohne legitimen Nachfolger blieb, öffneten sich dem westfränkischen König Karl Aussichten auf das lotharingische Teilreich! Ebenfalls noch 860 folgte der zweite Schlag: Theutberga floh aus ihrer Klosterhaft nach Westfranken, widerrief ihre Geständnisse und — appellierte an den Papst! Damit war das Verfahren vollkommen und endgültig als kirchliche Rechtssache über Bischöfe und Synoden hinaus vor die höchste Instanz getragen worden, vor den autoritätsbewußten Nikolaus I. (858—867), den größten Papst des karolingischen Zeitalters.

Lothar suchte nun durch eine Flucht nach vorn die Gefahr abzufangen. Die lotharingischen Bischöfe mit Gunther und Theutgaud an der Spitze saßen seit der Entscheidung von 860 in ihrer eigenen Schlinge und mußten die Konsequenzen ziehen. Eine neue Aachener Synode erklärte im April 862 Theutbergas Ehe für unrechtmäßig und erlaubte dem König eine neue Vermählung. Etwa im Herbst 862 schuf Lothar vollendete Tatsachen: er vermählte sich mit Waldrada und ließ sie zur Königin krönen.

Höhepunkt und Peripetie des Dramas aber waren immer noch nicht erreicht. Nikolaus nahm sich in aller Form der Angelegenheit an, ordnete im November 862 Legaten ab und verlangte — was eine bis dahin unerhörte Neuerung war —, daß eine vom Papst angeordnete fränkische Synode über den König zu Gericht sitze. In der Tat, dieses Konzil trat im Juni 863 in Metz zusammen, aber es war wieder der gleiche Kreis lotharingischer Bischöfe, die nach den Ereignissen von 860/62 nicht mehr zurück konnten und wollten, und selbst die päpstlichen Legaten ließen sich für eine neuartige Interpretation gewinnen, bei der man sich die fließenden Grenzen zwischen Muntehe und Friedelehe zunutze machte: Lothar sei von seinem Vater rechtsgültig mit Waldrada vermählt worden; es habe sich also von vornherein um eine vollgültige Muntehe gehandelt, so daß die Vermählung mit Theutberga ungültig gewesen sei. Es

fällt dem Historiker schwer, hier noch an ein gutgläubiges und korrektes Verfahren zu glauben — die Akteure hatten sich eben immer tiefer in das Verhängnis verstrickt, in das sie sich seit 860 treiben hatten lassen, und es war abermals eine schon verzweifelte Flucht nach vorn, wenn Gunther von Köln und Theutgaud von Trier sich selber nach Rom aufmachten, um die Metzer Beschlüsse vom Papst bestätigen zu lassen . . .

Der Donnerschlag, den sie damit heraufbeschworen, ist das berühmteste Ereignis des ganzen Kampfes. Nikolaus versammelte im Herbst 863 eine römische Synode, auf der er sich nicht damit begnügte, die Entscheidung von Metz zu kassieren, sondern über die Erzbischöfe Gunther und Theutgaud Absetzung und Exkommunikation verhängte — eine Konsequenz aus dem Jurisdiktionsprimat, wie sie erst von den Reformpäpsten des 11. Jahrhunderts wieder gewagt werden sollte. Und dieses Urteil Nikolaus' I. war keineswegs ein Luftstreich, die Sentenz wurde respektiert, die beiden Erzbischöfe kehrten nicht in ihr Amt zurück! Sie hinterlegten vor ihrer Heimkehr eine zornige Protestschrift auf dem Altar der Peterskirche, sie appellierten an die Solidarität der Bischöfe — alles vergebens! Im ungleichen Kampf zwischen päpstlicher Autorität und schlechtem Gewissen brach die Front zusammen, die seit 860 krampfhaft vertretene Position einer anfangs wohl echten, dann aber fragwürdigen Gutgläubigkeit war nicht mehr zu halten. Nikolaus konnte das Schuldbekenntnis der lothringischen Bischöfe entgegennehmen.

Auch Lothar II. wich zurück, zumal ihm jetzt politische Gefahren von seinen Oheimen Karl und Ludwig drohten. Der Bischof Arsenius von Orte ging 865 als neuer Legat ins Frankenreich. Er überbrachte des Papstes strenges Gebot an die Karolingerfürsten, die Integrität von Lothars Reich zu respektieren, denn Nikolaus wehrte sich dagegen, daß seine rein rechtliche Entscheidung der Ehefrage politisch ausgenützt würde; Lothar aber sollte — unter Androhung der Exkommunikation — Theutberga wieder aufnehmen. Die Legation des Arsenius wurde ein voller Erfolg: er vermittelte eine Aussöhnung zwischen den Königen, er ließ sich Waldrada ausliefern, um sie nach Rom zu bringen, er führte Theutberga zurück; in der Pfalz Gondreville bei Toul nahm das Königspaar unter Krone am 15. August 865 an einem vom Legaten gefeierten Meßopfer teil. Päpstliche Autorität und strenges Eherecht hatten gesiegt.

Rechtlich war damit alles, politisch und menschlich war nichts entschieden, denn Lothar resignierte keineswegs. Nicht nur, daß er die Verbindung mit Waldrada, die sich der Obhut des Legaten durch die Flucht entzogen hatte, aufrechterhielt, auch vom Plan einer Legalisierung dieses Verhältnisses ließ er nicht ab. Das Leben Theutbergas, der in den königlichen Urkunden die Titel *coniunx* und *regina* vorenthalten blieben, wurde ein einziges Martyrium; reiche Besitzschenkungen, die Lothar ihr ausstellte, waren beileibe nicht als Zeichen der Zuneigung, sondern als Abfindung gemeint. Völlig zermürbt, bat sie selber den Papst um die Annullierung ihrer Ehe, wie Lothar es durch ein neues Verfahren zu erzielen hoffte. Aber Nikolaus I. blieb bis zu seinem Tode (867) unerbittlich.

War damit wirklich Roms letztes Wort gesprochen? Eine Antwort auf diese Frage hat uns die Geschichte vorenthalten. Der hochbetagte neue Papst Hadrian II. (867–872) war milder und versöhnlicher. Er fand sich bereit, Waldrada aus der Exkommunikation zu lösen, den König Lothar zu empfangen und eine neue Verhandlung auf einem für den März 870 anberaumten römischen Konzil zuzusagen. Damit war gewiß noch keine Vorentscheidung getroffen, aber die Frage war wieder offen, Lothar hoffte wieder . . . In diesem Augenblick sanktionierte der Tod die Entscheidung von 865: am 8. August 869 erlag Lothar in Piacenza der Gluthitze des italienischen Sommers, der Vorhang war mitten im Akt gefallen. Theutberga zog sich ins Glodesindiskloster nach Metz, Waldrada nach Remiremont zurück; beide verschwinden aus der Geschichte. Hugo kämpfte von 880 bis 885 um sein lotharingisches Erbe, zuletzt als Abenteurer im

Bunde mit den räubernden Wikingern, bis er gefangengenommen wurde und, zur Strafe geblendet, seine Tage in Prüm beschloß.

Die historische, insbesondere rechtsgeschichtliche Bedeutung dieses Ehestreites, der so hohe Wellen schlug, ist nicht leicht zu kennzeichnen. Die Annahme, er sei schon zu einem rechtsetzenden Präzedenzfall geworden, wäre ebenso abwegig wie die Vorstellung von Hinkmar als einem aus reiner Rechtlichkeit handelnden Kämpfer. Die Geltung des Papsttums blieb keineswegs auf der von Nikolaus I. repräsentierten Höhe, und es war auch keineswegs so, daß seither alle Ehefragen vor das kirchliche Gericht gekommen wären und die Unauflöslichkeit der Ehe unbedingt gegolten hätte. In der nächsten westfränkischen Generation wiederholte sich ein an Lothar II. gemahnender Fall. König Ludwig II. („der Stammler") trennte sich von seiner ersten Gemahlin Ansgard und ging, sichtlich wieder aus politischen Gründen, eine neue Ehe ein. Hinkmar schwieg dazu, wieder aus politischen Rücksichten, und der in arge politische Bedrängnis geratene Papst Johannes VIII. begnügte sich damit, bei seinem Besuch in Westfranken (878) der zweiten Königin Adelheid die Krönung zu verweigern, was Ludwig seinerseit widerspruchslos hinnahm... In einer wiederum ganz besonderen, für ihn ausnehmend günstigen politischen Situation setzte sich 887 der illegitime Karolinger Arnulf († 899) als ostfränkischer König durch. Sein eigener Friedelsohn Zwentibold († 900) mußte hinter dem jüngeren, aber legitimen Bruder Ludwig († 911) zurücktreten, aber ein Teilreich — eben das Erbe Lothars II. — vermochte ihm der Vater doch zu sichern.
Rechtsdenken und Praxis waren auch am Ende des karolingischen Zeitalters noch im Fluß. Im dramatischen Kampf um die Ehe Lothars II. war eine Möglichkeit, eine Entwicklungstendenz sichtbar geworden, die sich aber erst nach Jahrhunderten im theologischen und kanonistischen Denken durchzusetzen vermochte.

Zum Gesamtthema: *Siegmund Hellmann*, Die Heiraten der Karolinger, in: Festgabe K. Th. Heigel (1903), Nachdruck in: S. Hellmann, Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters (1961). Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung der Friedelehe: *Herbert Meyer*, Ehe und Eheauffassung der Germanen, in: Festschrift Ernst Heymann 1 (1940). Ausführliche Darstellungen des Konfliktes um die Ehe Lothars II. bei *Ernst Dümmler*, Geschichte des Ostfränkischen Reiches II (1887; Neudruck 1960), und bei *Robert Parisot*, Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (1899). Zu Ludwig II. dem Stammler vgl. *Carlrichard Brühl* im Deutschen Archiv 20 (1964).

REMIGIUS BÄUMER

Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete

Die Diskussionen über die Konstanzer Dekrete, ihre Interpretation und Verbindlichkeit, die seit den Tagen von Konstanz nie aufgehört haben[1], sind in den letzten Jahren wieder besonders lebendig geworden. Im „Lexikon für Theologie und Kirche"[2] wurde 1960 festgestellt, daß eine dogmatisch und historisch voll befriedigende Antwort auf die Frage nach der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete noch ausstehe. Seit dieser Zeit haben sich u. a. Hans Küng[3], Hubert Jedin[4], August Franzen[5], Paul de Vooght[6], Karl August Fink[7], Joseph Gill[8], Walter Brandmüller[9], Odilo Engels[10] zu unserer Frage geäußert. In der Konstanz-Festschrift aus Anlaß der 550-Jahr-Feier der Eröffnung des Konstanzer Konzils der Freiburger Theologischen Fakultät, die von August Franzen und Wolfgang Müller herausgegeben wurde[11], nimmt unsere Frage naturgemäß einen breiten Raum ein. Hier sei nur auf die darin enthaltenen Beiträge von August Franzen[12], Helmut Riedlinger[13], Heinz Hürten[14], Paul de Vooght[15] verwiesen. In diesem Zusammenhang ist besonders erwähnenswert die über 20 Seiten umfassende weiterführende Rezension der Konstanz-Festschrift, die R. G. Villoslada, der sich durch seine Arbeiten zur Pariser Universitätsgeschichte als Kenner unserer Frage aus-

---

[1] Hier sei nur hingewiesen auf die Diskussionen in Siena. Vgl. dazu *J. Koudelka*: Eine neue Quelle zur Generalsynode von Siena 1423 bis 1424: ZKG 74 (1963) 244—264. *W. Brandmüller*, Geschichte des Konzils von Pavia-Siena (Im Erscheinen). Zu den Diskussionen in Basel vgl. *J. Gill*, Constance et Bale-Florence (Paris 1965), verbesserte deutsche Übersetzung Mainz 1967. *R. Bäumer:* Eugen IV. und der Plan eines „Dritten Konzils" zur Beilegung des Basler Schismas: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, hrsg. von E. Iserloh u. K. Repgen I (Münster 1965) 87—128. Über die Beurteilung der Konstanzer Dekrete im beginnenden 16. Jahrhundert vgl. *O. de la Brosse*, Le pape et le concile (Paris 1965). *H. Jedin:* Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte II (Freiburg 1966) 17—74. *A. Walz*, Von Cajetans Gedanken über Kirche und Papst: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer, hrsg. von R. Bäumer u. H. Dolch (Freiburg 1967) 336 ff. *R. Bäumer*, Zum Kirchenverständnis Albert Pigges. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der vortridentinischen Kontroverstheologie: Ebd. 306 ff. *R. Bäumer*, Nachwirken des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (Im Erscheinen). Über die Diskussionen z. Zt. des Gallikanismus vgl. *A.-G. Martimort*, Le Gallicanisme de Bossuet (Paris 1953). *H. Raab*, Die „Concordata Nationis Germanicae" in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts (Wiesbaden 1956).

[2] *R. Bäumer*, Konstanzer Dekrete: LThK²VI 503 ff.

[3] Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

[4] Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? (²Basel-Stuttgart 1966).

[5] Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung: Concilium 1 (1965) 555 ff.

[6] Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance (Paris 1965).

[7] Die konziliare Idee im späten Mittelalter: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils. Vorträge und Forschungen, hrsg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte IX (Konstanz-Stuttgart 1965) 119—134.

[8] The Fifth Session of the Council of Constance: The Heythrop Journal 5 (1964) 131—143. Ders., Constance et Bale-Florence (Paris 1965).

[9] Besitzt das Konstanzer Dekret „Haec sancta" dogmatische Verbindlichkeit? RQ 62 (1967) 1—17.

[10] Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil: HJ 86 (1966) 80—106.

[11] Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, hrsg. von *A. Franzen und W. Müller* (Freiburg 1964).

[12] Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete „Haec sancta" und „Frequens": ebd. 69—112.

[13] Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten: ebd. 214—240.

[14] Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues: ebd. 381—396.

[15] Le Cardinal Cesarini et le Concile de Constance: ebd. 357—380.

gewiesen hat, im „Archivum Historiae Pontificiae"[16] veröffentlichte. Neuestens hat in einer Innsbrucker Dissertation, die durch F. Maas angeregt wurde, der Prämonstratenser Isfried H. Pichler das Problem der Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete neu untersucht[17].

In einem Geleitwort betont F. Maas[18] leicht übertreibend, daß zur Zeit des zweiten Vatikanischen Konzils und in den nachfolgenden Jahren der Büchermarkt mit literarischen Erzeugnissen über das Konstanzer Konzil geradezu überschwemmt wurde. Er weist besonders hin auf das „große und wissenschaftlich bedeutendste Werk", das von A. Franzen und W. Müller herausgegebene „Konzil von Konstanz", mit vielen und zum Teil sehr wichtigen Beiträgen zu seiner Geschichte und Theologie, das „den gesamten kritisch gesichteten Ertrag dieser Publikationen zusammenfaßte". Trotzdem unternehme es der Verfasser, fährt Maas fort, das „berühmte oder berüchtigte Konzilsdekret vom 6. April 1415 über die Superiorität des Konzils über den Papst aufs neue nach seinem genauen Wortlaut zu analysieren und ihm aus der Mentalität der Gebildeten jener Zeit einen neuen oder bisher weniger beachteten Sinn abzugewinnen". Er meint, daß sich die Studie gelohnt habe, zeige das Ergebnis der Untersuchungen: Haec sancta sei nach der vorausgehenden Fragestellung, nach seinem Wortlaut und nach der Absicht der Konzilsväter weder ein bloßes Notstandsdekret noch eine dogmatische Definition, sondern ein Rechtssatz mit immerwährender Verbindlichkeit. Der zweite Hauptteil beschäftige sich mit der schwierigen Frage der päpstlichen Bestätigung der Konstanzer Dekrete, wobei durch die genaue Untersuchung der beiden von Martin V. erlassenen Bullen „Inter cunctas" und „In eminentis" gezeigt werde, daß die Dekrete der dritten bis fünften Sitzung des Konstanzer Konzils — abgesehen von dem wichtigen päpstlichen Verbot der Konzilsappellation vom 10. Mai 1418 — immer von der päpstlichen Bestätigung durch Martin V. ausgeschlossen blieben. Eugen IV. habe nach dem radikalen Vorgehen der Basler Konziliaristen das Konstanzer Dekret „Haec sancta synodus" durch die Bulle „Etsi non dubitemus" vom 20. April 1441 direkt und ausdrücklich zurückgewiesen[19].

Pichler weist in seinem Vorwort darauf hin, daß die Ankündigung und Durchführung des zweiten Vatikanischen Konzils für die kirchengeschichtliche Forschung nicht ohne Einfluß geblieben sei. Auch das Konzil von Konstanz sei von der Woge der Aktualität erfaßt worden, und manche Probleme seiner Geschichte und Theologie hätten eine tiefgreifende und eingehende Behandlung gefunden. Als bisherigen Höhepunkt dieser Entwicklung bezeichnet er „die voluminöse Festschrift" zum 550-Jahr-Jubiläum der Eröffnung des Konstanzer Konzils der Freiburger Fakultät. Er zitiert den Schlußsatz aus meinem Artikel „Konstanzer Dekrete" im „Lexikon für Theologie und Kirche", daß eine dogmatisch und historisch voll befriedigende Antwort noch ausstehe und beurteilt diesen Satz als ein erstaunliches Zugeständnis, das gleichzeitig ein Appell an die Forschung sei. Er wage sich nicht zu rühmen, jene dogmatisch und historisch voll befriedigende Antwort gefunden zu haben, glaube jedoch, der Lösung wenigstens einen Schritt nähergekommen zu sein[20].

In einem Einleitungskapitel befaßt sich der Verfasser mit der Vorgeschichte der Konstanzer Dekrete. Unter diesem Begriff versteht er in Anlehnung an meine Definition im LThK[21] nicht alle auf dem Konzil von Konstanz erlassenen Bestimmungen, sondern beschränkt ihn auf das Dekret „Haec sancta" der Sessio V und das Dekret „Frequens" der 39. Sitzung. Nach einem Überblick über die geschichtlichen

---

[16] El concilio de Constanza su historia y teologia en los estudios más recientes: AHP 3 (Rom 1965) 317—338.

[17] Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete. Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete „Haec sancta" und „Frequens" (Wien 1967).

[18] Ebd. 9. [19] Ebd. 9. [20] Ebd. 17.

[21] Konstanzer Dekrete: LThK²VI 503 ff.

Wurzeln der konziliaren Theorie, der sich auf die Arbeiten von B. Tierney[22], F. Merzbacher[23], M. Seidlmayer[24] und A. Franzen[25] stützt, behandelt er den sogenannten Konziliarismus in Pisa. Für Pichler ist bereits die Eröffnung des Konzils von Pisa ein erster wesentlicher Erfolg des Konziliarismus. Er vertritt die Überzeugung, daß nach anfänglicher Unsicherheit sich unter dem Einfluß der Pariser Universität zusehends ein revolutionärer Konziliarismus bemerkbar machte. Nach ihm vertraten bereits Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen radikale konziliaristische Ideen. Die Absetzung der Päpste in Pisa bezeichnet er als beispielloses Vorgehen[26].

Schon in diesen Einleitungssätzen wird deutlich, daß Pichler von einem Begriff des Konziliarismus ausgeht, der heute weithin überholt ist. August Franzen hat darauf hingewiesen, es sei der Grundfehler der älteren Forschung gewesen, alle „konziliaren" Gedanken, die sich mit der Stellung des Konzils befaßten und ihm in den bekannten Ausnahmefällen (Häresie etc.) eine gewisse Kontrollfunktion gegenüber der Person, nicht gegenüber dem Amt, des Papstes zusprachen, schon gleich „konziliaristisch" zu mißdeuten und auf Marsilius zurückzuführen. Die neueren Untersuchungen (er beruft sich dafür auf die Schriften von Ullmann, Tierney, Buisson, Moynihan, Wilks, Kölmel u. a.) hätten diesen Irrtum insofern korrigiert, als sie nachgewiesen hätten, daß die bezeichneten „konziliaren" Elemente in der kirchlichen Kanonistik vorhanden gewesen sind. Er hat ferner festgestellt, daß die auf dem Pisaner Konzil gehaltenen Predigten davon zeugten, daß man sich geradezu ängstlich an das hielt, was das überkommene kanonische Recht für bestimmte Notstände an Möglichkeiten bereit hielt. „Was in Pisa geschah, ist nicht konziliaristisch zu deuten, sondern allein konservativ." Franzen hat ebenfalls darauf hingewiesen, daß nach den Forschungen von Posthumus Meyjes Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen gerade in den entscheidenden Gedanken Marsilius von Padua nicht gefolgt sind und seine Ideen bewußt abgelehnt haben[27]. Auch die Absetzung der Päpste in Pisa war — so muß man gegenüber Pichler betonen — kein beispielloses Vorgehen, wie ein Studium der Auffassungen der Kanonisten des hohen Mittelalters, nicht zuletzt die Untersuchungen von Harald Zimmermann zeigen[28].

Nach Pichler ist in Konstanz bis zur Flucht Johannes XXIII. die konziliare Idee kaum merklich zutage getreten. Erst nach der Flucht des Papstes habe sich die brennende Frage nach einer tragfähigen Rechtsgrundlage für die hauptlos gewordene Versammlung gestellt. Als Antwort habe man auf die konziliare Theorie zurückgegriffen und mit ihrer Hilfe das Konzil rechtlich zu begründen gesucht[29]. Diese Ansicht von Pichler über die hauptlos gewordene Versammlung steht jedoch im Widerspruch zu seinen späteren Ausführungen, in denen er Gregor XII. als den rechtmäßigen Papst bezeichnet und die Neuberufung des Konzils durch Gregor XII. als Argument gegen die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete geltend macht[30]. Wenn Gregor XII. der legitime Papst war, kann man von einer hauptlos gewordenen Versammlung in

---

[22] Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (Cambridge 1955).
[23] Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter: ZSav RGkan 39 (1953) 274—361.
[24] Rezension zu B. Tierney: ZSavRGkan 43 (1957) 374 ff.
[25] Concilium 1 (1965) 555 ff.
[26] Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete 22 f.
[27] Concilium 1 (1965) 562 ff.
[28] Die Verbindlichkeit 23. Zum Konzil von Pisa vgl. *J. Lenzenweger*, Von Pisa nach Konstanz: Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964) 36—54. Zur Frage der Papstabsetzungen: *H. Zimmermann*, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil: Das Konzil von Konstanz 113—137, ebd. 114 f weitere Literatur.
[29] Die Verbindlichkeit 25.
[30] Ebd. 69 f.

Konstanz nicht sprechen, dann war Konstanz vielmehr von Anfang an hauptlos und besaß das Konzil von Anfang an keine Rechtsgrundlage. In diesem Fall änderte die Flucht des Papstes an der rechtlichen Struktur des Konzils nichts.
Pichler schildert anschließend die weitere Entwicklung in Konstanz bis zum 6. April 1415 und bietet eine Textanalyse von „Haec sancta". Aus den Worten des Dekretes „ordinat, diffinit, statuit, decernit et declarat" folgert er den prinzipiellen Charakter des Dekretes und eine grundsätzliche und allgemein verbindliche Festlegung. Die Häufung von Prädikaten dieser Art sei nämlich in den offiziellen kirchlichen Dokumenten stets das Zeichen einer grundsätzlichen und allgemeinverbindlichen Festlegung, die für alle Zeiten Gültigkeit beanspruche. Das Dekret „Haec sancta" ist aber nach ihm kein ausschließliches Notstandsrecht, wie es vor allem von Johannes Hollnsteiner interpretiert worden sei, aber auch keine dogmatische Definition, sondern habe immerwährende Geltung für sich beansprucht. Es gilt dem Verfasser vielmehr als Kirchengesetz, das eine grundlegende Aussage mache über die Konstitution der Kirche[31].

In einem zweiten Hauptteil behandelt Pichler die Stellungnahme der Päpste zu den Konstanzer Dekreten. Er glaubt, es stelle von Anfang an in der Geschichte eine Selbstverständlichkeit dar, daß kein Konzilsbeschluß ökumenische Geltung erreichen könne ohne die Zustimmung des Papstes. Die Superiorität des Papstes über die Konzilien sei auch ausdrücklich vom kirchlichen Lehramt verkündet worden. Er führt dafür das Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaeologus vor dem zweiten Konzil von Lyon 1274 unter Papst Gregor X. an, in dem die Oberhoheit des Papstes über alle Konzilien ganz klar zum Ausdruck komme, wenngleich auf die nähere Präzisierung der „praerogativa" nicht eingegangen werde[32]. Hier ist jedoch zu beachten, daß das Glaubensbekenntnis des Kaisers nicht vom Papst, sondern von der römischen Kirche spricht.
Auch die Ausführungen Pichlers über das Verhältnis von Papst und Konzil nach den Kirchenvätern bedürfen einiger Einschränkungen[33]. Für die spezielle Frage des Papst-Konzil-Verhältnisses bieten nach ihm die Kirchenväter und die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte so gut wie keinen Anhaltspunkt. Immerhin stehe aus dem Faktum des päpstlichen Primates das eine fest, daß bei schwierigen Streitfragen und besonders in Glaubensstreitigkeiten an den römischen Bischof als die letzte Instanz appelliert werden könne und solle, und daß es von der endgültigen Entscheidung durch den Papst keine weitere Instanz und keine Appellation mehr geben könne. Pichler beruft sich auf das Beispiel Augustins, der zwei Konzilsbeschlüsse gegen den Pelagianismus an den apostolischen Stuhl gesandt habe, um dessen Zustimmung zu erlangen und dadurch dem Irrtum ein Ende zu bereiten. Das in dieser Zeit entstandene Axiom „Roma locuta causa finita" gelte in kirchlichen Belangen ausnahmslos und besage damit implizit die Superiorität des Papstes auch über die Konzilien. Die gegenteiligen Worte Augustinus: „Ecce putemus illos episcopos, qui Romae judicarunt, non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium universae ecclesiae concilium"[34] hat Pichler jedoch unberücksichtigt gelassen[35].
Großen Wert legt Pichler auf die Ereignisse bei der Resignation Gregors XII.[36] und zeigt, daß Gregor in keiner Weise auf dem Boden von „Haec sancta" stand, sondern im Gegenteil dieses Dekret implizit zurückgewiesen habe. Aus dem Akt der erneuten Konzilsberufung durch Gregor versucht er jedoch m. E. zu weitgehende Folgerungen zu ziehen. Man braucht hier nur an die Umstände bei der Resignation des Basler Konzilspapstes Felix V. zu erinnern, um deutlich zu machen, daß beide Ereignisse

[31] Ebd. 25 ff, 31 ff. [32] Ebd. 57 ff, 60. [33] Ebd. 62 ff. [34] CSEL 34/2, 101.
[35] Die Stelle wurde in den Auseinandersetzungen zwischen Konziliaristen und Papalisten verschiedentlich verwertet. Vgl. dazu *G. Bavaud*, Un thème augustinien repris par le conciliarisme: RevEAug 10 (1964) 45 ff.
[36] Die Verbindlichkeit 67 ff, 69.

Zugeständnisse im Interesse der Einheit der Kirche waren[37]. Auch aus der Tatsache, daß der nächstfolgende Papst Gregor die Ordnungszahl XIII annahm, kann man nicht die Rechtmäßigkeit von Gregor XII. begründen[38], ebenso wie aus der Namenswahl von Johannes XXIII. nichts über die Legitimität des Konstanzer Konzilspapstes Johannes XXIII. entschieden wurde[39].

Eine eingehende Erörterung widmet Pichler der Frage: Liegt eine päpstliche Bestätigung des Konstanzer Konzils vor[40]? Er versucht im Gegensatz zu den Ansichten der meisten heutigen Autoren den Nachweis, daß auch für das Konzil von Konstanz die päpstliche Bestätigung der Konzilsdekrete für deren Gültigkeit und Verbindlichkeit notwendig war[41]. Er weist darauf hin, auch Konrad von Gelnhausen habe die Notwendigkeit einer päpstlichen Bestätigung klar anerkannt. Alexander V. habe am 11. Jänner 1410 die Absetzung Gregors und Benedikts „et omnia alia et singula quae per concilium ... facta fuerunt" ratifiziert und approbiert. In Konstanz hätten in der dritten Generalversammlung des Konzils die beiden Kardinäle Ailly und Zabarella ihre Zustimmung zu den Beschlüssen dieser Sessio ausdrücklich von der nachfolgenden Approbation des Papstes abhängig gemacht. Er erklärt, daß zwar eine nachfolgende ausdrückliche Bestätigung der Konstanzer Dekrete nicht nachweisbar sei, wenn auch Martin V. manche Dekrete aus der ersten Konzilsperiode ausdrücklich anerkannte und sie auch ausführte, andere Konzilsbeschlüsse dagegen einfach ignorierte und sie via facti zu beseitigen suchte[42].

Aus der Bulle „Inter cunctas"[43] vom 22. Februar 1418 ergibt sich nach Pichler für die Einstellung Martins V. zum Konstanzer Konzil folgendes: Der Papst anerkenne das Konzil in seiner Gesamtheit als rechtmäßige Versammlung und zitiere dessen Maßnahmen und Erlässe durchaus positiv und zustimmend. Gleichzeitig treffe er dazu Ausführungsbestimmungen und nehme damit das Recht der offiziellen Interpretation für sich in Anspruch. Darüber hinaus bezeichne er die Funktion des Konzils im Verhältnis zum Papst mit der traditionsgebundenen Formulierung „sacro approbante concilio" als bloß beratende Willensäußerung, wobei der entscheidende Faktor für die Rechtswirksamkeit eines Konzilsbeschlusses die Stimme des Inhabers der Cathedra Petri sei[44]. Auch hier scheint mir Pichler aus den Worten „sacro approbante concilio" — mit Hinweis auf den Gebrauch des Wortes bei den mittelalterlichen Generalkonzilien — zuviel herausholen zu wollen. Gerade das Beispiel des Konzils von Vienne zeigt, daß auch auf den mittelalterlichen Konzilien die Väter ihre Zustimmung zu päpstlichen Entscheidungen nicht gegeben haben. So fügte sich z. B. in Vienne die vom Konzil gebildete Kommission nicht dem Willen des Papstes und weigerte sich, die Templer ohne Verhör zu verurteilen, und das Papsttum blieb vor einer großen Schmach bewahrt[45]. Es kommt hinzu, daß man die Worte „sacro approbante concilio" auch so

---

[37] Vgl. dazu die Darstellung bei *Pastor* I 403; *Fliche-Martin* XV 15 f; *J. Gill*, Constance et Bale-Florence (Paris 1965) 290 f; vgl. auch das Urteil von *W. Brandmüller:* RQ 62 (1967) 6: „Weil man also keinem von den drei Prätendenten mehr Rechtmäßigkeit zugestehen wollte, als den anderen, weil man aber zugleich die Geneigtheit keines von ihnen zur Abdankung verscherzen wollte, nannte man die Päpste, die keine waren. Kein anderer Grund als dieser war auch dafür maßgeblich, daß das Konzil Gregor XII. die Formalität einer nachträglichen Konzilsberufung durch ihn zugestand."

[38] Die Verbindlichkeit 70.

[39] *G. Schwaiger*, Johannes XXIII.: LThK² V 995; *R. Bäumer*, Papstliste: LThK² VIII 54—59.

[40] Die Verbindlichkeit 71 ff.

[41] Ebd. 76 f.

[42] Ebd. 73, 84 f.

[43] *Mansi* 27, 1204—1215; *H. v. d. Hardt*, Magnum oecumenicum Constantiense concilium IV (Frankfurt-Leipzig 1699) 1518—1531.

[44] Die Verbindlichkeit 85.

[45] Vgl. dazu das Urteil von *E. Iserloh*, Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche: Ekklesia (Festschrift für Bischof Wehr, Trier 1962) 162.

interpretieren kann, daß die Erlässe des Papstes die Billigung durch das Konzil voraussetzen und der Papst keine Entscheidung ohne Zustimmung des Konzils zu treffen vermag[46].

Nach Pichler hat Martin V. durch die „Interrogationes" der Bulle „Inter cunctas" die Konzilserlässe ergänzt und stelle damit seine eigene päpstliche Autorität zumindest ebenbürtig neben die des noch versammelten Konzils. „Dadurch nimmt der Papst für sich das Recht in Anspruch, in der Ausführung der Konstanzer Konzilsdekrete sich selbst das letzte Wort vorzubehalten. Diese praktische Haltung aber zeigt, daß er von einer Superiorität des Konzils nichts wissen will und somit auch die diesbezüglichen Dekrete von der generellen Bestätigung des Konzils stillschweigend ausnimmt[47]." Erstaunlicherweise hat jedoch Pichler die Frage in der Bulle, die m. E. ein wesentliches Argument gegen die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete darstellt, nicht erwähnt. Sie lautet: „Item utrum credat, quod papa ... sit successor beati Petri habens supremam auctoritatem in ecclesia dei[48]."

Es ist interessant, daß die Konziliaristen sich zwar bereits sehr früh auf die Bulle „Inter cunctas" zur Begründung der Ökumenizität des Konstanzer Konzils berufen haben[49], jedoch die Frage, ob der zu Befragende glaube, der kanonisch gewählte Papst besitze die höchste Gewalt in der Kirche, weithin ausgeklammert haben. Die gleiche Feststellung gilt z. T. für die neueren Diskussionen über die Konstanzer Dekrete. So verwerten z. B. Paul de Vooght[50] und Hans Küng[51] die ihnen zusagenden Stellen aus der Bulle als Argument für ihre Thesen, erwähnen aber nicht die Aussagen der Bulle über die höchste Gewalt des Papstes in der Kirche, obschon auch dieser Text sich bereits in deutscher Übersetzung bei Hefele findet und Denzinger die Stelle ebenfalls abgedruckt hat. Diese Feststellung ist um so erstaunlicher, als de Vooght ausdrücklich sich gegen die Theologen wendet, „die einen immerhin sehr klaren Text in einem Sinn auslegten, den er nicht hat"[52]. Noch überraschender ist es, daß auch Pichler sie übergeht. Er führt dagegen die Bulle „In eminentis"[53] vom gleichen Tage[54] an, in der deutliche Anzeichen dafür zu finden glaubt, daß Martin V. die Beschlüsse der dritten bis fünften Sitzung stets von einer Anerkennung ausgenommen habe. Sie seien vom Papst nicht bestätigt worden[55], sie könnten deshalb keine Gültigkeit und Verbindlichkeit beanspruchen. Er habe sie zudem durch eine positive Rechtshandlung im Kern getroffen und außer Kraft gesetzt: durch das Verbot vom Papst an das Konzil zu appellieren[56].

---

[46] Die Verbindlichkeit 82. [47] Ebd. 81. [48] *Hardt* IV 1528.

[49] Das tat z. B. bereits Johannes von Segovia; dazu *R. Bäumer*, Das Konzil von Konstanz 354. Auch bei Cesarini findet sich dieser Hinweis; vgl. dazu *P. de Vooght* ebd. 376. Über die Rolle, die die Bulle „Inter cunctas" in den Diskussionen zwischen Papalisten und Konziliaristen bis zur Leipziger Disputation spielte, werde ich an anderer Stelle berichten.

[50] Le concile et les conciles (Paris 1960) 158 ff, deutsche Übersetzung: Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962) 183 ff; ders., Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape (Paris (1965) 71 ff. In späteren Veröffentlichungen („Irénikon" 1963, 65 und „Istina" 1963, 74) geht de Vooght zwar auf die erwähnte Stelle aus der Bulle „Inter cunctas" ein und berichtet über ihre Verwertung durch Torquemada. Vgl. jetzt auch P. de Vooght, Les pouvoirs du concile (1965) 153.

[51] Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 251.

[52] Deutsche Übersetzung: Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962) 183.

[53] *Hardt* IV 1531; *Mansi* 27, 1215—1220.

[54] Überraschend ist die von Pichler geübte Rücksicht auf die unhaltbare Annahme von A. Schönmetzer in der neuesten Ausgabe des Denzinger 1198 und 1247, in der die Bulle auf den 1. September 1425 verlegt wird, obschon die Bulle in allen Ausgaben die Angabe: Constantiae VIII Kal. Martii anni I trägt und Pichler selbst schreibt (86): Damit steht die Datierung für den 22. Februar 1418 fest. Trotzdem bemerkt er in der Anmerkung: einen Beweis für diese Angabe (1. 9. 1425) werde vielleicht der von A. Schönmetzer angekündigte „Appendix" zum Enchiridion bringen.

[55] Die Verbindlichkeit 94.

[56] Ebd. 94 ff.

In Anlehnung an meinen Beitrag über das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz[57] schildert er den Anlaß und die Umstände des Verbotes. Die polnische Appellation erfolgte am 1. Mai 1418 in der Franziskanerkirche in Konstanz, ihre Übergabe an den Papst am 4. Mai 1418. Die Antwort Martins V. war das Verbot jeder Konzilsappellation am 10. Mai des gleichen Jahres[58]. Pichler vertritt die Ansicht, Gerson habe gewußt, daß mit diesem Verbot der Lehre von der Konzilssuperiorität der Todesstoß versetzt worden sei. Er habe deshalb zur Feder gegriffen und noch im Mai 1418 seinen „Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare[59]" verfaßt. Darin zerpflücke er das Verbot des Papstes mit einer Unzahl von Gründen und Beweisen, die mehr eine gerissene Dialektik als eine ernsthafte Beweisführung darstellten und die nur die uneingestandene Erkenntnis der Unhaltbarkeit seiner eigenen Position verbergen sollte[60]. Dieses Urteil zeigt m. E. wenig Verständnis für Gerson und unterstellt ihm Gründe und Motive, die nicht bewiesen sind. Mit den Ausführungen von A. Combes „La theologie mystique de Gerson[61]" zu diesem Fragenkreis hat Pichler sich nicht auseinandergesetzt.

Das Verbot der Konzilsappellation hat Martin V. grundsätzlich verstanden. Diese von mir vertretene Auffassung, die Pichler übernimmt, steht zwar im Gegensatz zu den Ansichten von Karl August Fink[62], Hans Küng[63] und Paul de Vooght[64], der inzwischen meiner Auffassung zugestimmt hat. Aber wenn wir die Quellen befragen — die Aussagen Gersons und die Briefe an den Hochmeister des Deutschen Ordens — ergibt sich: Sowohl nach Gerson, der wörtlich erklärt, eine Appellation sei nach Martin V. in nullo casu erlaubt, als auch nach Peter von Wormditt hat das Verbot Martins V. grundsätzlichen Charakter. Diese Interpretation wird bestätigt durch den Brief Martins V. an König Wladislaus[65] von 1425 und die Haltung Martins V. im Passauer Bistumsstreit[66]. M. E. bestätigt auch die Stellungnahme konziliaristischer Autoren den grundsätzlichen Charakter des Verbots der Konzilsappellation. So verwarf selbst Wilhelm von Ockham ein uneingeschränktes Appellationsrecht. In seinem „Tractatus contra Benedictum" betonte er, wenn man auch regulariter vom Papst nicht appellieren könne, dürfte man jedoch in einigen Spezialfällen appellieren, z. B. im Falle der Häresie und bei notorischen Verbrechen des Papstes, durch die er der Kirche Ärgernis gebe[67].

Einer Korrektur bedürfen die Ausführungen von Pichler über die Anfänge des Appellationsverbotes. Er behauptet: „Tatsächlich aber geht das Verbot der Konzilsappellation nicht auf den einseitig übertriebenen Papalismus zurück, sondern auf die jahrhundert-

---

[57] Das Konzil von Konstanz 157—213.
[58] Die Verbindlichkeit 97 f.
[59] Der Text ist jetzt nach der neuen Ausgabe von *P. Glorieux*, Oeuvres (Paris 1960 ff) zu zitieren. Die Schrift ebd. VI 283 ff.
[60] Die Verbindlichkeit 99.
[61] 2 Bde (Rom 1963—1965). Die Gründe Combes ebd. II 270 für den 10. März 1418 als Datum des Appellationsverbotes sind zwar unhaltbar. Wie ich in meinem Aufsatz in der Konstanz-Festschrift gezeigt habe, wird das Datum vom 10. Mai nicht nur durch die Handschriften, sondern auch durch die Berichte des Generalprokurators des deutschen Ordens und die Quellen über den Appellationsakt am 1. Mai 1418 in Konstanz bestätigt.
[62] *K. A. Fink*, Zur Beurteilung des großen abendländischen Schismas: ZKG 73 (1962) 340.
[63] Strukturen der Kirche 250.
[64] Istina 9 (1963) 63. Seine Zustimmung zu meiner Ansicht: Les pouvoirs du concile (Paris 1965) 75 Anm. 57 „Il ne me paraît pourtant pas improbable que Martin V ait projeté de condamner dans sa bulle mort-née indifféremment tout appel du pape au concile. Si Martin V n'avait voulu couper court qu'à des appels injustifiés et déraisonnables, on comprendrait plus difficilement la violence et l'ampleur de la réaction de Gerson. En cela, je suis d'accord avec R. Bäumer (Das Verbot . . . , pp. 208 sv.).
[65] Abgedruckt: Das Konzil von Konstanz 211.
[66] Vgl. dazu *G. Koller*, Princeps in ecclesia (Wien 1964) 163 ff, 206. *Pichler*, Die Verbindlichkeit 105 ff. Zu Koller vgl. meine Besprechung: HJ 85 (1965) 400 ff.
[67] *Ockham*, Opera politica III (Manchester 1956) 259 f, 295.

alte rechtliche und dogmatische Tradition der Kirche, die allerdings im Laufe des letzten Jahrhunderts bedenklich verdunkelt worden war und teilweise überhaupt in Vergessenheit geraten zu sein scheint[68]". Diese Tradition habe sich wie von selbst aus der Reflexion über das Wesen und die Auswirkungen des Primats der Nachfolger Petri ergeben. Da der Papst die höchste Instanz bilde, könne von seinem autoritativen Spruch nicht an eine noch höhere Instanz appelliert werden, da eine solche nicht existiere. Als das älteste lehramtliche Dokument für diese Überzeugung nennt er die Epistola „Valde mirati[69]". Zwar hatten seit dem 5. Jahrhundert die Päpste versucht, den Anspruch der Endgültigkeit von Entscheidungen des apostolischen Stuhles zu erheben, gegen die es keine Appellation an eine höhere Instanz gebe. Diese Forderungen hatten z. B. Zosimus im Jahre 418 und Bonifaz I. im Jahr 422 gestellt, aber sie waren damit noch nicht anerkannt. Man braucht nur auf die Haltung der afrikanischen Kirche hinzuweisen, u. a. auf den Kanon des 20. Konzils von Karthago „ut nullus ad Romanam ecclesiam audeat appellare[70]", ferner auf die oben angeführte Aussage von Augustinus „Ecce putemus . . .[71]". Die Lehre, eine Appellation vom Papst an das Konzil sei rechtmäßigerweise nicht möglich, hatte nicht Martin V. — wie Pichler meint[72] — erstmals ausdrücklich in der Form eines Verbotes ausgesprochen, sondern vor Martin hatte z. B. Gregor XII. im Jahre 1408 die Appellation vom Papst an das Konzil als einen häretischen Irrtum bezeichnet. Ein Jahr vorher hatte bereits Benedikt XIII. ein Appellationsverbot ausgesprochen, wenn die Päpste auch mit ihren Verboten nicht durchdringen konnten, wie ein Blick in die Geschichte der Konzilsappellationen zeigt[73].

In seinen weiteren Ausführungen erörtert Pichler die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Dekret „Haec sancta". Er erwähnt die unkluge Konzilspolitik Eugens IV., seine Auflösung des Konzils von Basel, den anschließenden Kampf zwischen Papst und Konzil, der mit dem Einlenken des Papstes in der Bulle „Dudum sacrum" endete[74]. Nach einer kurzen Schilderung der weiteren Entwicklung in Basel geht Pichler auf den erneuten offenen Bruch zwischen Papst und Konzil ein, der durch den Streit über den Tagungsort für das Unionskonzil mit den Griechen veranlaßt wurde. Seine Darstellung des geschichtlichen Ablaufs in Basel ist an einigen Stellen korrekturbedürftig. So wurde der Vorschlag zur Überwindung des Schismas, ein Konzil an einen dritten Ort zu berufen, nicht erst 1441 gemacht, sondern er stammt bereits aus dem Jahre 1438. Auch sein Vorwurf gegen Friedrich III. — statt den Beschluß, ein neues Konzil an einem dritten Ort zu versammeln, anzunehmen, habe der König die Entscheidung auf einen neuen Reichstag, der am 11. November 1441 in Frankfurt beginnen sollte, verschoben — wird der damaligen Problematik nicht gerecht. Denn die Frage der Konzilsberufung konnte nicht von Friedrich III. allein entschieden werden, sondern machte das Einverständnis der übrigen europäischen Mächte, nicht zuletzt des Papstes und der Basler Konzilsväter erforderlich. Der Satz Pichlers: „Daß der Papst von diesen Vorgängen und Verhandlungen informiert war, kann wohl angenommen werden. Seine unmittelbare Stellungnahme dazu ist allerdings unbekannt[75]" zeigt, daß dem Verfasser die umfangreichen Verhandlungen um ein Zustandekommen eines dritten Konzils

---

[68] Die Verbindlichkeit 103 f.
[69] Pichler schreibt den Brief Damasus I. zu, hier handelt es sich natürlich um einen Schreibfehler, nicht Damasus, sondern Gelasius I. ist gemeint. Der Text CSEL 35, 369 ff. *Mansi* VIII 49.
[70] Vgl. dazu *Ch. Munier*, Un Canon indédit du XXeConcile de Carthage „Ut nullus ad Romanam Ecclesiam audeat appellare" RSR 40 (1966) 113—126.
[71] *CSEL* 34/2, 101.
[72] Die Verbindlichkeit 104.
[73] Hier sei nur an die Appellationsverbote Martins V., Pius II., Sixtus IV., Julius II. und Leos X. erinnert.
[74] Die Verbindlichkeit 107 ff.
[75] Ebd. 125.

unbekannt sind[76]. Für die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret führt Pichler anschließend die Bulle „Etsi non dubitemus" an, die er in Übernahme meiner Ansicht auf den 20. April 1441 verlegt[77]. Er weist daraufhin, daß die Bulle lange Zeit so gut wie unbekannt war, und gibt im Anschluß an meine Ausführungen eine Inhaltsangabe der Bulle, in der das Dekret „Haec sancta" verworfen wurde.

Damit schließt die anregende Studie von Pichler über die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete, die eine gute Zusammenfassung der bisherigen Stellungnahmen gibt und die Diskussion an nicht wenigen Stellen weiterführt. Seine Ausführungen zeigen, daß der Verfasser sich mit Fleiß in den schwierigen Fragenkreis eingearbeitet hat. Angesichts der Fülle der neuerschienenen Literatur zur Konziliengeschichte hätte es sich vielleicht empfohlen, das Thema nicht so weit zu spannen. So konnte er die reiche Literatur der letzten Jahre nur unvollständig verarbeiten. Sein Versuch, das Konstanzer Superioritätsdekret durch eine genaue Analyse des Textes zu interpretieren, war ein fruchtbarer Ansatzpunkt. Das zeigt auch der soeben erschienene Beitrag von Walter Brandmüller: „Besitzt das Konstanzer Dekret ‚Haec sancta' dogmatische Verbindlichkeit[78]?" Auch Brandmüller wendet sich entschieden gegen die Ansicht von Paul de Vooght und Hans Küng, das Dekret „Haec sancta" enthalte eine dogmatische Definition. Er begründet ebenfalls seine Ansicht mit einer formalen und inhaltlichen Analyse des Dekretes „Haec sancta[79]". Bei seinem Überblick über die Frage, wie die Kirche des 15. Jahrhunderts „Haec sancta" verstanden hat, verweist er u. a. auf die Kontroversen zwischen Leonardus Statius und seinen Gegnern über das Verhältnis von Papst und Konzil im Sommer 1416 in Konstanz. Sie zeige, daß die papalistische Ansicht in Konstanz auch nach 1415 noch frei diskutiert werden konnte, man also das Dekret „Haec sancta" nicht als dogmatische Definition verstanden habe. Durch seine Forschungen zur Geschichte des Konzils von Pavia-Siena ist er in der Lage, bisher unbekannte Aussagen anzuführen, die bestätigen, daß auch in Siena „Haec sancta" nicht als lehramtliche Entscheidung interpretiert wurde. Die gleiche Feststellung trifft er für das Konzil von Basel, wo das Superioritätsdekret erst am 16. Mai 1439 als Glaubenswahrheit erklärt werden mußte, um einen Grund für die Absetzung Eugens IV. zu finden. In diesem Zusammenhang ist ergänzend hinzuweisen auch auf das Bemühen der deutschen Fürsten, von Eugen IV. eine Bestätigung des Konstanzer Superioritätsdekretes zu erhalten. Von hier aus wird ebenfalls deutlich, daß „Haec sancta" nicht als dogmatische Entscheidung verstanden wurde.

Beachtenswert ist auch das Argument, das Brandmüller aus der feierlichen Bestätigung des Konzils von Siena 1424 durch Martin V. anführt. Er wendet sich hier gegen die Ansicht von de Vooght, Martin V. habe die Konstanzer Dekrete bestätigt, der dafür die viel diskutierte Äußerung des Papstes in Zusammenhang mit der Zurückweisung der Konzilsappellation der Polen in Sachen des Dominikaners Falkenberg anführt. Die Aussage Martins „quod omnia et singula determinata et conclusa et decreta in materiis fidei per praesens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter, tenere et inviolabiliter observare volebat . . .[80]" sei mündlich im Verlauf einer stürmischen Szene gefallen. „Daß die Bestätigung eines Allgemeinen Konzils durch einen Papst in anderen Formen vorgenommen zu werden pflegte, zeigte Martin V. deutlich, als er das Konzil von Siena durch die Bulle „Ad sacram Petri sedem[81]" feierlich bestä-

[76] Vgl. für die Zusammenhänge meinen Beitrag in der Jedinfestschrift: Eugen IV. und der Plan eines „Dritten Konzils" zur Beilegung des Basler Schismas: Reformata Reformanda I (Münster 1965) 87—128.
[77] Vgl. dazu *R. Bäumer*, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret: Das Konzil von Konstanz 337 ff. Zur Frage der Datierung ebd. 344 Anm. 43.
[78] RQ 62 (1967) 1—17.
[79] Ebd. 4 ff. [80] *Hardt* IV 1550, 1557 f. [81] *Mansi* 28, 1073 ff.

tigte[82]." Nach Brandmüller unterlagen, da das Konzil von Konstanz während des Schismas legitimer, wenn auch subsidiärer Träger der obersten Gewalt in der Kirche war, weder die dogmatischen noch die disziplinären Dekrete des Konzils hinsichtlich ihrer Gültigkeit einem Zweifel. Mit der Wahl Martins V. sei die oberste kirchliche Autorität vom Konzil wieder auf den Papst übergegangen." Von da an wurden denn auch die Dekrete des Konzils nicht mehr mit „Sacrosancta generalis Constantiensis Synodus" intituliert, sondern, weil im Namen des Papstes erlassen, mit der Formel „Martinus episcopus servus servorum dei..." eingeleitet. Sie bedurften aus diesem Grunde ebensowenig einer Bestätigung wie die vor der Papstwahl im Namen des Konzils erlassenen Dekrete[83]."

So bestätigen die letzten Veröffentlichungen zur Frage der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete ihren rechtlichen nicht aber dogmatischen Charakter und zeigen, „daß die Auffassung de Vooghts und Küngs den historischen Tatsachen nicht gerecht wird[84]."

BERICHTE

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Die Kirche im zweiten Jahr nach dem Konzil

In unserem Überblick über das erste nachkonziliare Jahr[1] schrieben wir von einer Schwerpunktverlagerung des öffentlichen Interesses von Rom weg in einzelne Teilgebiete der Kirche, denen, wie beispielsweise den Niederlanden, überall und bis in die nichtchristlichen Kreise hinein, ein nachhaltiges Augenmerk gewidmet wurde.

Uns dünkt heute, daß sich in dieser Beziehung inzwischen ein neuer Wandel vollzogen hat, jedenfalls bis zu einem gewissen Grade. Schon zu Ende des verflossenen Jahres, besonders aber im Laufe der jüngsten Monate, ist Rom wieder stärker ins öffentliche Blickfeld gerückt, sei es durch Interventionen, Entscheidungen, Veröffentlichungen oder sonstige Ereignisse, die direkt aufmerken ließen oder einfach nicht überhört, respektive übersehen werden konnten, sei es durch die von außen her an Rom herangetragenen Probleme. Zu dem kommt, daß es in den andern Teilen der Kirche anscheinend ruhiger geworden ist, daß der vor Monaten festgestellte Gärungsprozeß weniger Aufsehen erregt oder von andern Ereignissen überdeckt wird[2], was zwangsläufig zu einer Aufwertung aller römischen Verlautbarungen, soweit sie nicht von sich aus eine besondere Beachtung verdienten, führen mußte.

Konnte das alles unter Umständen noch als ein nur stärkeres Hervortreten des römischen Pols im gesamtkirchlichen Dialog bewertet werden, so hat mit Beginn der Bischofssynode am vergangenen 29. September Rom doch unüberseh- und unüberhörbar wieder eine absolut dominierende Stellung eingenommen. Das Interesse, das die Öffentlichkeit durch die Kanäle der Weltpresse der Bischofssynode entgegenbringt, mag weniger intensiv sein als während des Zweiten Vatikanischen Konzils, nicht zu leugnen aber ist, daß die Beratungen der Bischöfe weithin lebhafter Aufmerksamkeit begegnen und alles andere Geschehen im kirchlichen Bereich in den Hintergrund drängen.

Doch wie stellt sich die kirchliche Entwicklung, so weit wir sie jetzt überblicken kön-

---

[82] RQ 62 (1967) 16. [83] Ebd. 16 f. [84] Ebd. 2.

[1] Siehe ThPQ 115 (1967), 177—186.

[2] So ist es beispielsweise um die niederländische Pastoralsynode oder einzelne Eucharistieexperimente bedeutend ruhiger geworden.

nen[3], in diesem zweiten Nachkonzilsjahr dem Beobachter vor? Es ist natürlich ungemein schwer, aus der Fülle der Ereignisse auch nur die bedeutsamsten, oder doch jene, die in der Weltpresse ein nachhaltiges Echo gefunden haben, aufzuzählen und einzeln zu behandeln.
Weniger schwer dünkt uns indes festzustellen, daß dieses zweite Jahr nach Vaticanum II all das bestätigt hat, was das erste angedeutet oder bereits in eindeutigen Konturen zu erkennen gegeben hatte; die Kirche, und zwar sowohl als hierarchische Struktur wie als Gemeinschaft gläubiger Menschen, ist sozusagen allerorten in einem unerwarteten, manchmal staunenswerten, manchmal fragwürdigen, Aufbruch begriffen, und das auf allen Gebieten, der Lehre sowohl wie des Verhaltens. Dabei ist allerdings immer noch nicht genau festzustellen, wohin dieser dynamische Erneuerungs- und „aggiornamento"-Wille in jedem einzelnen Fall führen wird. Sicher ist nur, daß in der Kirche ungeahnte vitale Kräfte am Werke sind, die von der ungebrochenen Jugend der katholischen und, soweit die andern christlichen Bekenntnisse miterfaßt sind, der gesamten Christenheit zeugen.
Alles in allem — wir verkennen nicht die Fragezeichen, die hier und dort angebracht sind; wir überhören auch nicht die Warnungen, die nicht allein der Papst vor einer gewissen Neuerungssucht um der Neuerung oder der Sensation willen ausspricht — möchten wir behaupten, es habe die Christenheit wirklich begonnen, ihre Gestalt von morgen zu schaffen, das Alte, Überholte abzustreifen, wobei sie es, zur Überraschung der Welt, fertigkriegt, gewissermaßen über ihren eigenen Schatten zu springen und sich in Inhalt und Form jenes Aussehen zu geben, das sie in der veränderten Welt und Gesellschaft von heute und morgen allein als glaubwürdig erscheinen läßt. Um der Wahrheit des Evangeliums und des Zeugnisses willen, das sie zu geben hat, aber muß sie vor allem glaubwürdig sein. Wenn allenthalb einzelnen Beobachtern und manchen Gliedern der Kirche ob der heutigen Entwicklung bange wird, so geschieht es sehr wahrscheinlich in erster Linie deshalb, weil wir Zeugen eines gewissen „Ausräumens" sind.
Zwangsläufig aber muß diese Phase, die wir unmittelbar erleben, allen andern vorausgehen, soll das Echte, Unveränderliche wieder in seiner ganzen ungetrübten Strahlkraft hervortreten können und das auch morgen Gültige den erforderten Raum finden. Die Entwicklung, die eingesetzt hat, der Aufbruch hin zu den Ufern einer von Grund auf erneuerten Kirche sollte nicht Pessimismus gebären, sondern die Gewißheit schenken, daß wir nicht am Ende des Christentums, wohl aber am Anfang einer neuen, wahrhaftigeren, echteren christlichen Epoche stehen, in der es viel unnötigen, Gott nicht unbedingt wohlgefälligen historischen oder gar mythologischen und magischen Ballast nicht mehr geben wird, dafür aber ein vertieftes Wissen um das Echte und letztlich einzig Wichtige in Sein und Sollen.

Ein Prozeß der Entmythologisierung

So sehr wir uns überfordert sähen, müßten wir nun das in der Berichtszeit ungemein reichhaltige Geschehen einzeln erwähnen und auch nur kurz kommentieren, so unschwer scheint es uns, vieles — das Dominierende — der kirchlichen Entwicklung während der letzten Monate auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Trotz aller Problematik, die um den von R. Bultmann geprägten Begriff der Entmythologisierung kreist, möchten wir den Ausdruck bei ihm entlehnen, um das, was sich seit Ende des Konzils und in unserer Berichtsperiode immer deutlicher abzeichnet als Prozeß der Entmythologisierung zu bezeichnen.
Selbstverständlich meinen wir damit nicht ausschließlich und nicht einmal vornehmlich im bultmannschen Sinne das Ringen um eine moderne, wissenschaftlich kritische Exegese der Offenbarungstexte des Neuen und des Alten Testamentes — obwohl auch

[3] Dieser Bericht wurde Anfang Oktober 1967 fertiggestellt.

diese Anstrengungen nicht an letzter Stelle erwähnt zu werden verdienen, da ihnen eine ungeheure Bedeutung für das Zeugnis des Christentums von morgen zuzuschreiben ist; wir meinen mit dem Begriff der Entmythologisierung den gesamten Prozeß der innerkirchlichen Erneuerungsarbeit in eben jener Phase, die wir jetzt erleben.

Es hat in der Kirche vielleicht keine Mythen im strikten Sinn gegeben, aber wer wollte nicht zugeben, daß es zumindest eine Vielzahl von anscheinend unverrückbaren Tabus gab. Und eben diese sind dabei, ihre Stellung einzubüßen. Diese Enttabuisierung macht wirklich vor keiner Frage halt, die denkende, kritische Menschen sich stellen können und effektiv heute nicht bloß außerhalb der Kirche, sondern in der Kirche stellen. Sie reicht von den wesentlichen Punkten der Lehre und des Dogmas in seiner konkreten menschlichen Formulierung, über die strukturelle Ordnung der Kirche bis zu den wichtigsten Fragen der Moral und scheut vor keinem Problem zurück. Dabei ist zu betonen, daß dieser Prozeß sich nicht unbedingt als eine Auseinandersetzung mit Rom darstellt, sondern daß der Papst selbst, zumindest auf bestimmten Gebieten, das Beispiel gibt und damit seinerseits die Reformkräfte anderswo zusätzlich anspornt. Nur einige wesentliche Ereignisse sollen als Belege angeführt werden.

Der liturgische Umbruch

Man braucht nur rund 5 Jahre zurückdenken, um sich vom vollen Ausmaß der Neuordnung auf liturgischem Gebiet Rechenschaft zu geben. Aber auch nach Verabschiedung der Liturgie-Konstitution durch das II. Vatikanische Konzil werden die wenigstens geahnt haben, daß wir innerhalb einer so kurzen Zeitspanne zu derart tiefgreifenden und weitreichenden Reformen kommen würden, wie wir sie heute bereits kennen, bevor noch die endgültige Form der Liturgie festgelegt ist. Ebenso werden die vehementesten Befürworter der Volkssprache kaum geahnt haben, wie schnell und sozusagen überall das Latein als Kultsprache nicht nur seiner Exklusivität oder seiner dominierenden Rolle, sondern überhaupt seiner letzten Stellungen verlustig ging. Nun muß man sich angesichts der letzten Entwicklung einmal in Erinnerung rufen, wie sehr bis vor wenigen Jahren noch die Liturgie in der überlieferten Form römischer und gerade lateinischer Prägung als völlig unantastbar galt, wie undenkbar jeder Erneuerungsversuch schien und mit welcher Entschiedenheit gerade das Latein verteidigt wurde. Daß es einmal anders gewesen sein könnte, schien völlig undenkbar; daß es nicht die höchste, würdigste und vorzüglichste Form des Kultes sein, daß es einmal anders werden und vor allem das Latein seine beherrschende Stellung zugunsten der verschiedenen Volkssprachen, und das bis in den Meß-Kanon hinein, verlieren könnte, war höchstens die Wunschtraumbeschäftigung einiger Spezialisten. Für alle andern aber, das muß wohl ehrlicherweise zugegeben werden, und vornehmlich für das allgemeine kirchliche Denken galten beide, die einmal festgelegte und seit Jahrhunderten festgehaltene Form der Liturgiefeier sowie das Latein als unantastbare Tabus. Hinzufügen muß man ebenfalls die Diskussion um die Gewährung des Laienkelches. Waren sie, besonders aus der Perspektive von heute, nicht zu wirklichen Mythen geworden? Wenn ja, dann darf gewiß in dieser Beziehung von einer schonungslosen, beinahe radikalen Entmythologisierung die Rede sein, wobei zusätzlich nicht zu vergessen ist, daß die Reformen noch längst nicht abgeschlossen sind. Dabei denken wir eigentlich viel weniger an die hier oder dort mit mehr oder minder Glück und Berechtigung angestellten Experimente als an die offiziellen Verfügungen Roms und der einzelnen Bischofskonferenzen.

Nicht nur durch die römischen Erlässe hat Papst Paul VI. sich eindeutig auf die Seite des Konzils und damit der liturgischen Erneuerungsbewegung gestellt, sondern auch durch ein direktes persönliches Eingreifen zugunsten Kardinal Lercaros, den er seiner Sympathien versicherte, als ein Pamphlet den Vorsitzenden der Liturgie-Kommission verunglimpfte. In den meisten Diözesen oder Nationen ließen die Ausführungs-

bestimmungen der Ordinarien oder der Bischofskonferenzen zu den römischen Liturgie-Verordnungen nicht auf sich warten. Und wenn auch gelegentlich die eine oder andere Diözese — aus Gründen, die wir hier nicht erwägen können — in der ganzen Entwicklung zurückgeblieben ist, so muß doch erkannt werden, daß es sich hier um eine Bewegung handelt, die unaufhaltsam weitergeht.
Wir stehen innerkirchlich auf dem Gebiet der Liturgie vor einem Umbruch, der kaum größer sein könnte und vor wenigen Jahren noch undenkbar schien. Gemessen am Wall der traditionellen Vorurteile und Vorschriften, die jede Neuerung, vor allem jede tiefgreifende Reform, beinahe mit dem Odium des Häretischen bedachten, kommt die heutige Entwicklung förmlich einer Entmythologisierung gleich.

Eingeschränkte Autorität

Gewiß, in der Kirche wird es immer die dem Lehramt zukommende Autorität in Glaubens- und Sittenfragen geben und geben müssen. Wer das nicht mehr anerkennen wollte, stellte sich außerhalb des Katholischen. Aber mit Fug und Recht muß auch die Frage erhoben werden, ob in der Vergangenheit die tatsächlich vorhandene und erforderte Autorität in der Kirche nicht derart verabsolutiert worden war, daß sie, sich selbst genügend, alles und jedes aus sich und widerspruchslos entscheiden zu können glaubte und als absolute Größe wiederum als tabu galt.
Gestehen wir es ruhig ein: erst die allenthalben auftretende Unsicherheit ob des beginnenden Dialogs in der Kirche, die ihm selbst anhaftenden Mängel, die Form, in der er von ungeübten und darauf unvorbereiteten Gesprächspartnern manchmal geführt wird, die Art und Weise, wie auch hie und da versucht wird, ihn zu unterbinden, all das zeigt deutlich, wie wenig es tatsächlich in der Vergangenheit eine echte, ernstzunehmende öffentliche Meinung in der Kirche gegeben hat. Statt dessen aber gab es die offiziellen Erklärungen und Verfügungen, kurz die Autorität einer durchaus monarchisch strukturierten Kirche. Diese Autorität beanspruchte, gestützt auf eine lange Tradition, alles selbst definitiv zu entscheiden, und es galt als gut katholisch, nicht daran zu zweifeln, daß es immer so sein müsse. Hatte sich nicht auch um die Autorität ein unantastbarer Mythus gewunden? Ebenfalls in dieser Beziehung hat das Konzil, zunächst durch sein eigenes Beispiel, dann durch seine Selbstaussage von der Kirche, eindeutig neue Akzente gesetzt.
Es entwickelt sich tatsächlich heute überall eine öffentliche Meinung in der Kirche. Und wenn sie bisweilen sehr fragwürdige Formen annimmt in der Kritik oder Ablehnung autoritativer Entscheidungen, so stehen diese meist wiederum nur in einem bestimmten Verhältnis zur Art und Weise, wie die betreffende Autorität bereit ist, den innerkirchlichen Dialog im Ernst zu bejahen und zu pflegen. Spannungsmomente zwischen „lehrender" und „hörender" Kirche, wie sie bis vor kurzem sozusagen unglaublich schienen, wären aus den verschiedensten Teilen der Weltkirche, vornehmlich und überraschenderweise aus Spanien sowie den lateinamerikanischen Ländern zu melden. Sie reichen von Meinungsverschiedenheiten um die Katholische Aktion, und innerhalb dieser um deren konkrete Ausrichtung, über die Fragen der Priesterseminarreformen bis zu gelegentlichen Unstimmigkeiten und Protesten bei neuen Bischofsernennungen.
Die Infragestellung der Autorität alter Prägung aber reicht über die Diözesen hinaus bis nach Rom. Die Kritik an der Kurie und an kurialen Erlässen gehört beinahe zum guten Ton und begibt sich damit, teilweise wenigstens, der Glaubwürdigkeit, selbst da, wo sie berechtigt erschiene.
Selten noch wurden auch, gegen alle Mahnungen und Warnungen, die eher neuen Gegendruck auslösen, als daß sie die Entwicklung unterbinden könnten, sozusagen alle Fragen des Glaubens, der Dogmen und der Exegese, der Moral und der Kirchendisziplin so umfassend und weithin mit völlig neuer Akzentuierung erörtert als gerade jetzt. Denken wir beispielsweise nur an die Frage nach der Erbsünde oder an das

Ehe- und Geburtenproblem, dessen Regelung der Papst sich ausdrücklich vorbehalten hat. Nicht nur wurden inzwischen durch Indiskretion die Memoranden der ad hoc eingesetzten Kommission bekannt, sondern Moraltheologen und Soziologen haben, in Ermangelung des päpstlichen Entscheids und gewiß entgegen dem Wunsche Roms, gewissermaßen die Flucht nach vorn und in die Öffentlichkeit angetreten. Ihre Stellungnahmen sind so, daß man sich allen Ernstes fragen muß, ob nicht jetzt schon jeder Rückweg verschlossen ist, falls der Papst eine anderslautende Entscheidung treffen wollte. Damit ist ausgesprochen, daß die sich vollziehende Zurückdrängung der Autorität oder die Entwicklung von einer absoluten zu einer relativen, eingeschränkten Autorität (in allen Fragen, die nicht einhellig unter die Unfehlbarkeit fallen) in keiner Weise vor dem Papste Halt macht. Die hier und dort lautgewordene Kritik an der Fatima-Reise Pauls VI. ist nur ein Beispiel, keineswegs das probanteste, von vielen. Besonders die zögernde Haltung des Papstes in der eben erwähnten Frage der Geburtenregelung, die für viele zur harten Gewissensprobe wird und daher von unaufschiebbarer Dringlichkeit ist, hat lautstarke Kritik hervorgerufen.

Aber auch die Reaktionen, die des Papstes neue Zölibats-Enzyklika hier und dort zeitigte, — nennen wir nur gewichtige negative Stellungnahmen aus Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, Nord- und Lateinamerika — sind derart, daß sie vor wenigen Jahren noch inhaltlich sowohl wie formal schlechterdings undenkbar gewesen wären. In dem Maße, wie der Zölibat des Weltpriesters durch nunmehr Jahrhunderte hindurch sich ebenfalls zum unantastbaren Tabu entwickelt hatte, stehen wir hier nicht bloß vor dem unleugbaren Phänomen einer Entmythologisierung der traditionellen kirchlichen Autorität, sondern ebenso vor einer Enttabuisierung der Frage um Priester und Ehe. Die vielen Veröffentlichungen, die sich mit dem Problem beschäftigen, aber auch die steigende Zahl von Geistlichen, die allenthalben entweder ihr Priestertum aufgeben oder um ihre Laisierung nachkommen — die nunmehr gewöhnlich von Rom gewährt wird — unterstreicht das mit unübersehbarer Deutlichkeit. Wohin das alles, was vordergründig als Autoritätsschwund erscheint, letztlich führen wird, ob es eine schwerwiegende innere Krise auslösen oder tatsächlich die erneuerte Kirche von morgen grundlegen wird, läßt sich natürlich zur Zeit in keiner Weise vorhersagen. Eines aber dürfte sich sein: Autorität wird in der Kirche von morgen vornehmlich Dienst und Funktion, weniger Privileg sein müssen.

Der Papst gibt das Beispiel

Es ist durchaus fraglich, ob vor dem Konzil viele Katholiken oder auch Bischöfe die Vorrangstellung der römischen Kurie als eine untragbare Belastung empfanden. Wenn dem dennoch so war, wurde jedenfalls wenig darüber in der Öffentlichkeit laut, was dann erneut beweisen würde, wie sehr die Kurie ihrerseits zu einer Art Mythos geworden war, den jedermann wie etwas Gottgewolltes hinnahm oder dem gegenüber er sich als einzelner total ohnmächtig vorkam.

Erst mit dem Konzil und der dabei sowohl in wie außerhalb der Konzilsaula lautgewordenen, zum Teil vehementen Kritik an der Kurie und deren beinahe absoluten Vorrangstellung wurde ein tiefes Unbehagen an der römischen Verwaltung, ihrer Struktur und ihren Methoden offenkundig. Es blieb zudem nicht bloß bei einer Kritik von außen. Der Papst höchstpersönlich stellte sich gewissermaßen auf die Seite derer, die eine tiefgreifende Neuerung befürworteten, indem er eine Reform der Kurie ankündigte.

Sie fand ihren ersten konkreten Ausdruck weniger in der Umbenennung des hl. Offiziums als in der Berufung ausländischer Prälaten und Experten in hohe Kurialämter. Damit war zunächst einmal ein entscheidender Schritt auf eine ernsthafte „Entitalienisierung" der vatikanischen Verwaltung hin getan. Ob man in bezug auf diese zahlenmäßige Reduzierung der Prälaten und Beamten italienischer Nationalität auch von einer Enttabuisierung reden soll, darf dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall erweist

sie sich als ein ernstzunehmendes Novum, genau wie die gerade durch die letzten Ernennungen weitergeführte Internationalisierung des Kardinalskollegiums.
Die tatsächliche Entmythologisierung der Kurie aber geschah durch die umfassende Reform, die Paul VI. Anfang September verfügte und die ihm auf internationaler Ebene reiches Lob einbrachte, auch und vielleicht gerade dort, wo man sonst dem römischen Geschehen keine außergewöhnliche Aufmerksamkeit schenkt. Zusätzlich erfuhr nicht nur die Laien-, sondern ebenfalls die Frauenwelt über die Kurienreform eine eigene Würdigung, insofern als zum ersten Male deren Vertreter in hohe römische Gremien berufen wurden. Diesem Beispiel des Papstes entsprechend, hat in vielen Diözesen die Revalorisierung der Laien mannigfachen konkreten Ausdruck gefunden. Die bedeutendsten Formen der Laienkonsultation finden wir wohl in den einzelnen Pastoralräten oder auch in den Kommissionen, die hier und dort Diözesansynoden vorzubereiten haben.
Ein neuer kirchlicher Stil, der gleichfalls der Umstoßung alter Tabus oder einer Art Entmythologisierung gleichkommt, zeichnet sich nicht bloß in der Behandlung der ökumenischen Fragen ab. Die Auslandsreisen des Papstes erscheinen heute zwar schon als etwas Selbstverständliches. Indes braucht man nur wenige Jahre zurückzudenken, um die Revolution zu ermessen, die dieses Verhalten im Vergleich zu vergangenen Zeiten bedeutet. Vor allem die Reise nach Konstantinopel, zudem das förmliche Entgegenkommen gegenüber dem Patriarchen Athenagoras, das alle römischen Protokollfragen außer acht läßt, verdeutlichen in aller Schärfe die Wandlungen, die sich in Rom vollzogen haben.
Nicht zu übersehen ist auch die Sozialenzyklika „Populorum progressio", in der Paul der VI. das Katheder der hohen Theorie weithin verlassen hat, um sich ganz konkreter Fragen anzunehmen und mit letzter Eindringlichkeit gewisse Schlußfolgerungen zu ziehen, die nicht mehr als unverbindliche Erörterungen jedermann zufrieden stellen können.
Von einem völlig neuen Stil muß auch die Rede sein, wenn wir die Kontakte des Papstes zu den volksdemokratischen Staaten betrachten. Zwar datieren die Verhandlungen mit einzelnen osteuropäischen Ländern nicht erst von gestern, aber der Empfang Podgornys im Vatikan bedeutet doch etwas durchaus Neues und Erstmaliges. Das gleiche könnte gesagt werden von einzelnen päpstlichen Interventionen im Hinblick auf eine Beendigung des Vietnamkrieges.
Diese wenigen Beispiele aus einer Fülle möglicher Belege zeigen ganz deutlich, daß sich im Urteil und in der Haltung der Kirche manches geändert hat. Daß dieses gewandelte Beispiel seinerseits im Gesamt der Kirche Folgen zeitigt, ist an und für sich eine normale Erscheinung.
Wenn es sich bei der so skizzierten Entwicklung wirklich nur um die Befreiung von unbegründeten, die klare Sicht verhindernden und die richtig verstandene Freiheit einengenden Vorurteilen handelt, ist sie nicht mehr und nicht weniger als die conditio sine qua non der kirchlichen Erneuerung. Dann sollten wir nicht als Pessimisten ängstlich nach der Zukunft fragen, sondern den Aufbruch, der sich unter uns vollzieht, von Herzen begrüßen.

JOSEF RIEF

Moraltheologie oder christliche Ethik?

Ein Literaturbericht

Harry Hoefnagels, bekannt geworden durch seine „Soziologie des Sozialen"[1], kommt in einem jüngst veröffentlichten Aufsatz[2] im Hinblick auf die Chancen der traditionellen Moraltheologie zu folgendem Aufsehen erregenden Ergebnis[3]: „Die kirchliche Obrigkeit hat es nicht mehr mit dem Menschen früherer Zeiten zu tun, der gewohnt war, sich in allen Lebensbereichen der überlieferten Ordnung zu fügen, und der, ohne nach dem Warum zu fragen, der Führung seiner Vorgesetzten folgte. Sie hat es jetzt mit einem Menschen zu tun, dem überall im Leben das Recht zugestanden wird, selbständig zu urteilen. Damit aber scheint die Zeit einer von oben dekretierten Moral endgültig vorbei zu sein." Angesichts dieser Prognose erhebt sich die Frage, auf welche Art und Weise die Moraltheologie von den oppositionellen Strömungen, die H. Hoefnagels im Auge hat, Kenntnis zu nehmen bereit bzw. in der Lage ist. Darauf soll der folgende Literaturbericht eine Antwort geben.

A. Zur Charakterisierung des Berichtes

1. Der Literaturbericht knüpft an an das, was *Franz Böckle* vor 10 Jahren über die in der Moraltheologie nachweisbaren Bestrebungen zu bemerken hatte[4]. Denn nach wie vor ist die stärkere Betonung des Personalen das Anliegen, um das die moraltheologische Diskussion kreist. Mit der Formulierung „Moraltheologie oder christliche Ethik?" soll auf genau dieses Anliegen Bezug genommen sein. Die Frage, mit der sich der folgende Literaturbericht beschäftigt, könnte auch so umschrieben werden: Inwieweit läßt die moraltheologische Diskussion der Gegenwart erkennen, daß das besondere Interesse der Moraltheologen nicht so sehr der als Normensystem verstandenen Moraltheologie als vielmehr dem Respekt und der Wertschätzung des nur von der Eigenart der Menschperson her zu begreifenden sittlichen Phänomens gilt? Das ist aber eine Fragestellung, die der Ehtik eigen ist. Mit der zweifelsohne recht fragwürdigen Wortverbindung „christliche Ethik" soll also gesagt sein, daß eine der (philosophischen) Ethik eigene Fragestellung im Bereich der Moraltheologie am Werk ist.

2. Der Nachweis dafür soll auf zweifache Weise erbracht werden: einmal durch einen Einblick in die Literatur, die den Niederschlag der moraltheologischen Diskussion über die moderne Eheproblematik darstellt, und dann durch eine Umschau in jenen Veröffentlichungen, die sich zur Frage nach der Erneuerung der Moraltheologie allgemein und grundsätzlich äußern. Nur auf diese Weise läßt sich ein Eindruck vermitteln von der umfassenden Problematik, die von der Moraltheologie der Gegenwart bewältigt werden muß.

3. Diese umfassende Problematik wird noch verschärft durch die Eigenart, mit der die moraltheologische Diskussion in der jüngsten Vergangenheit geführt worden ist. In mehrfacher Hinsicht weist diese Diskussion Besonderheiten auf, die nicht selbstverständlich sind und auf die gerade deswegen am Anfang dieses Literaturberichtes aufmerksam gemacht werden muß.

a) Als bedeutungsvollste Besonderheit ist die Tatsache zu verzeichnen, daß die tatsächlich umwälzend wirkenden und auf eine Neuorientierung der Moraltheologie abzielenden, von den einen als aufreizend empfundenen, von den andern als fortschrittlich begrüßten Thesen nicht schriftlich fixiert worden sind. Obgleich man von ihnen

---

[1] Einführung in das soziologische Denken. Geleitwort von Hans Freyer. Essen 1966.

[2] Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) I, 178—190; siehe 185.

[3] Zur Reaktion der Moraltheologen vgl. *J. Kraus*, Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage, in: FZThPh 13/14 (1966/67) 23—46, bes. 23—25.

[4] Siehe den Artikel: Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln - Zürich - Köln 1957, 425—446.

nur durch Hörensagen erfahren hat bzw. durch Tageszeitungen unterrichtet worden ist, haben doch gerade sie die jüngste moraltheologische Diskussion entscheidend mitbestimmt. Wirkend nach Art des Steinbrechs (Saxifraga) der Hochgebirge, haben diese meist im kleinen Kreis vorgetragenen und leidenschaftlich vertretenen Thesen zum mindesten bewirkt, daß bestimmte Fragen überhaupt diskutiert, d. h. Tabus abgebaut wurden. So ist etwa die Auseinandersetzung über moderne Eheprobleme in der Offenheit und Unbekümmertheit, mit der sie vonstatten ging, und nicht zuletzt mit dem Ergebnis, das sie theoretisch und vor allem praktisch gezeitigt hat, ohne jene gezielten, aber kaum einmal schriftlich niedergelegten Thesen, die überkommene Anschauungen u. U. der Lächerlichkeit auslieferten, nicht zu verstehen.

b) Das Besondere an der moraltheologischen Diskussion der Gegenwart, daß sie nämlich gleichsam auf Schleichwegen ihr Ziel zu erreichen sucht, ist auch feststellbar dort, wo sie als ausgesprochen wissenschaftliche Auseinandersetzung geführt worden ist und als solche ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Es fällt nämlich auf, daß moraltheologische Probleme auch von Moraltheologen in zunehmendem Maß auf die pastoraltheologische Ebene transferiert und unter diesem Aspekt abgehandelt wurden. Auf den ersten Blick scheint diese Verlagerung der Fragestellung auf eine andere Ebene als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος abgetan werden zu können, bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß das methodisch an sich nicht zulässige Vorgehen die Methode ist, in der sich die neue Moral ankündigt.

c) Endlich muß im voraus schon vermerkt werden, daß an der moraltheologischen Diskussion um teilweise sehr subtile und für die breite Öffentlichkeit ganz sicher nicht ohne weiters durchsichtige Probleme keineswegs nur die Moraltheologen beteiligt waren und sind. Umfang und Intensität der Diskussion sind nur zu begreifen, wenn man weiß und berücksichtigt, daß die extrem fortschrittlichen und darum reformerisch wirkenden Thesen mehr als einmal durch hohe und höchste kirchliche Würdenträger so etwas wie eine religiöse Weihe, durch die pastoralen Nöte der Seelsorgsgeistlichen ihre Aktualität und durch die theologisch gebildeten Laien ihre Leidenschaftlichkeit bekommen haben. Das Gesagte gilt von der moraltheologischen Diskussion in ihrer ganzen Breite[5], hat aber seine besondere Bedeutung innerhalb der moraltheologischen Erörterung der modernen Eheproblematik.

B. Die Moraltheologie und die moderne Ehediskussion

I. Das wohl ausgewogenste Bild von der modernen Eheproblematik und der moraltheologischen Ehediskussion ihrem ganzen Umfang nach hat *Leonhard Weber* in seinem aus drei Vorträgen erwachsenen Buch „Mysterium magnum"[6] gezeichnet. Der Autor kennt nicht nur die Nöte christlicher Ehegatten und die sowohl bezüglich dieser Nöte wie auch bezüglich der Grundlagen der katholischen Theologie unzulängliche Begrifflichkeit, mit der die Moraltheologie der Vergangenheit für eine sittliche und christliche Ordnung der Ehe eingetreten ist, er weiß auch um die Bedeutung geschichtlicher Entwicklungen für die Theologie und um die Notwendigkeit, über die christliche Ehe nicht zu reden ohne bewußte Blickwendung hin nach der christlichen Jungfräulichkeit. Daß der Autor der fundamentalen Bedeutung der Geschlechtlichkeit für den Menschen Rechnung trägt, ganz gleich, ob dieser verheiratet ist oder sich für die Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen entschieden hat, legt sich nach dem Gesagten von selbst nahe. Obgleich Weber nicht zu jenen Autoren gehört, die bedenkenlos moraltheologische Positionen aufgeben, so zögert er doch nicht, nach neuen Lösungen auszu-

[5] Zur Vielfalt der Fragestellungen siehe: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrg. von *Franz Böckle* und *Franz Groner*. Düsseldorf 1964.

[6] Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. (Quaest. disp., Bd. 19.) Freiburg - Basel - Wien 1963 (mit reichen Literaturangaben zu allen Fragen der modernen Ehediskussion).

schauen. Er weiß, daß die Realisierung der Ehe nicht nur in einer einzigen Modalität vonstatten geht und fragt deshalb, ob nicht die sogenannte Partnerschaftsehe die Richtung angibt, in der die Moraltheologie ihre traditionelle Ehelehre weiterzudenken bzw. umzugestalten hätte. Weber möchte bei der Lösung dieser Aufgabe vor allem auch die Theologie, und zwar mehr als bisher, am Werk wissen. Damit ist ein Doppeltes gesagt: Das Dilemma der modernen Eheproblematik ist als Herausforderung an die Theologie ganz allgemein anzusehen. Und außerdem: Dieses Dilemma ist, nicht zuletzt auch unter seelsorgerlichem Aspekt gesehen, von der Art, daß es das überkommene moraltheologische Ordnungsbild ganz allgemein als theologische Größe in Frage stellt.

II. Die Frage nach dem verbindlichen Ordnungsbild für die sittliche Bewältigung der Sexualität und der Ehe — nichts anderes — ist die zentrale Frage der nicht mehr überschaubaren Literatur, in der sich die vielschichtige Auseinandersetzung um die moderne Eheproblematik niedergeschlagen hat. „Die Zeit", so schreibt *Fritz Hofmann* in der Einführung zu dem Sammelband „Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit"[7] mit Beiträgen von *Alfons Auer, Georg Teichtweier, Helga und Berthold Strätling,* „in der Fragen um das Geschlechtliche als ein Tabu galten, über das man als Christ am besten nicht sprechen sollte, ist vorbei. Nicht nur, daß die modernen Massenmedien zu einer weitgehenden ‚Emanzipation des Triebhaften' geführt haben; wir vermögen heute auch die positive Seite des Geschlechtlichen *unbefangen* zu würdigen und die daraus erwachsende Aufgabe für den einzelnen wie für die Gemeinschaft deutlicher zu sehen, als dies früher der Fall war (9)."

1. Was den Menschen der Gegenwart hinsichtlich der Betrachtung seiner Geschlechtlichkeit und des Umgangs mit ihr von der Vergangenheit trennt, ist zweifellos die durch das Vorwärtsdrängen der Naturwissenschaften, speziell auch der Medizin, und die gesellschaftlichen Wandlungen bedingte *Unbefangenheit,* mit der es möglich wird, bisher ängstlich geheimgehaltene Dimensionen des Menschseins und Erscheinungsweisen der Geschlechtlichkeit zu entdecken. Natürlich kann sich diese Unbefangenheit auch negativ auswirken. Es gibt so etwas wie den Kult des Fleisches als moralische Häresie, deren Wirksamkeit *Diether Wendland* bis hinein ins Medium der Musik verfolgt hat[8]; aber über allen Verzerrungen der Unbefangenheit dem Geschlechtlichen gegenüber darf nicht die in vielen Variationen sich äußernde *Entschlossenheit* des Menschen übersehen werden, der aufgebrochen ist, sich auch diesen Bereich im wahrsten Sinn des Wortes *anzueignen.* Die Kirchenväter standen diesem Versuch grundsätzlich ablehnend gegenüber. Die heutige Generation ist zuversichtlicher. Jedenfalls ist sie überzeugt, daß es ihr gelingt, allen Ideologien, auch denen innerhalb der Theologie, auf die Spur zu kommen[9].

2. Hinter der *Unbefangenheit* dem Sexus gegenüber, zu der der Mensch sich aufzuschwingen bemüht ist, steht aber auch eine Art *Notwendigkeit.* Mit dem Wandel der Familie und Ehe, der als Bewegung von der patriarchalischen Großfamilie hin zu der — jedenfalls zeitweise — auf das Paar zusammenschrumpfenden Gattenfamilie gekennzeichnet werden kann oder auch als Weg vom Haus zur Wohnung charakterisierbar ist[10], sind die Ehegatten in einer Weise aufeinander zurückgeworfen, die ihnen die Intimität ehelichen Lebens in der geschlechtlichen Begegnung sowohl für den Bestand ihrer Ehe wie auch für die Entfaltung ihrer Persönlichkeit als unabdingbar notwendig erscheinen läßt. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß dieser Gedanke von der Notwendigkeit geschlechtlicher Begegnung im Interesse des Gattenwohles weithin das Gewicht der Selbstverständlichkeit erlangt hat. *Louis Beirnaert* drückt das, nicht zuletzt den priesterlichen Zölibatären und zölibatären Moraltheologen zugewandt, so aus: „Man verkennt den Sinn und die Bedeutung der Ge-

[7] Hrg. von der Domschule Würzburg in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung. Würzburg 1967.

[8] Siehe den Artikel: Der Kult des Fleisches, in: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Hrg. von *Anton Böhm.* Freiburg - Basel - Wien 1961, 191—214.

[9] Vgl. *Joseph Ratzinger,* Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Hrg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks. Stuttgart - Berlin - Mainz 1964, 24—30.

[10] Dazu: *Jacques Leclercq,* Familie im Umbruch. Ehe und Familie im Strukturwandel unserer Gesellschaft. Luzern - München 1965.

schlechtslust, sofern man sie nicht in den Dialog zwischen den Ehegatten einbezieht. Dieses Geben und Nehmen, das sich hier im Fleisch vollzieht, ist ein gegenseitiges Erkennen in eben dieser Sprache. Hier wird etwas vollzogen und bestätigt, das sein Ziel in sich selbst hat. Allerdings — und dies ist ein weiteres Merkmal der ehelichen Begegnung — ist ihre Bedeutung und ihr Wert geprägt vom Auf und Ab des wechselseitigen Verlangens, dessen Zeitpunkt besonders bei der Frau keineswegs mit den unfruchtbaren Tagen zusammenfällt. Solcherart besteht Gefahr, daß die Möglichkeit, sich in dieser Sprache einander mitzuteilen, gerade dann verstellt ist, wenn die Ehepartner dies besonders begehren. Schließlich wird die eheliche Beziehung jeweils von einer ganz persönlichen Geschichte geprägt, die eine Geschichte jedes Ehepartners für sich ist, und einer gemeinsamen, die des Lebens zu zweien, mit all den Ereignissen, die dieses gemeinsame Leben bestimmen[11]." Louis Beirnaert zieht daraus die in der modernen Ehediskussion durchaus geläufige Schlußfolgerung, daß die Geschlechtlichkeit des Menschen nicht schlechthin dem Gesetz der Fortpflanzung unterworfen werden dürfe. — Weihbischof *Josef Maria Reuss* anerkennt die Notwendigkeit der geschlechtlichen Liebe für Ehegatten so sehr, daß er im Blick auf diese Notwendigkeit jenen Konfliktsfall zur Diskussion stellt, der ihn zur Frage nötigt, ob nicht unter bestimmten Voraussetzungen „Eingriffe in biologisch-physiologische Gegebenheiten und Abläufe ... im Hinblick auf den Vollzug der copula" erlaubt sein könnten, „die ... — ebenso wie die Zeitwahl — den Aktablauf völlig unangetastet lassen, die aber — auch ebenso wie die Zeitwahl — den Vollzug einer copula ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann"[12].

III. Die Ehediskussion, wie sie in diesen wenigen Hinweisen vorläufig nur angedeutet worden ist, hat nicht nur insofern Bedeutung, als sie das Bemühen um die Beantwortung einer drängenden moral- und pastoraltheologischen Frage darstellt, sie hat darüber hinaus auch eine den Umbruch in der Moraltheologie kennzeichnende Seite. Darauf ist näher einzugehen.

1. Es soll also hier, obwohl es für den Horizont der gestellten Frage nicht ohne Belang ist, nicht gefragt werden, ob die Gegenwart am Ende nicht doch dabei ist, sich von einer Idealmoral[13], die erwiesenermaßen im Bereich des Geschlechtlichen zu gefährlichen Ideologien führen kann, abzuwenden, um sich nur noch der normativen Kraft des Faktischen zu beugen, obgleich nicht zu leugnen ist, daß diese normative Kraft des Faktischen auch in der Moraltheologie an Einfluß zu gewinnen beginnt. Der harmloseste Weg dazu sind die sog. Erfahrungsberichte[14]. Die Moraltheologie wird den Einfluß dieser normativen Kraft des Faktischen sehr sorgfältig zu beobachten haben.
Es soll hier auch nicht der Frage nachgegangen werden, ob der eheliche Mensch heute von der sexuellen Problematik deswegen so bedrängt wird, weil die Sexualität gegenwärtig der sozialen und kulturellen Behausung entbehrt, ohne die der Mensch einer Übermacht ausgeliefert und die Ehe mit einer sexuellen Institution zu verwechseln genötigt ist[15]. Damit wäre gesagt, daß die Fragen, die der Mensch aus seiner sexuellen Problematik heraus stellt, möglicherweise falsch oder unzureichend gestellt sind, und daß die Tendenzen, denen er sich ausgeliefert hat, tatsächlich nicht alle auf ein ethisch und moraltheologisch vertretbares Ziel verweisen.

---

[11] Geburtenregelung. Die Rolle der Sexualität für Fortpflanzung und Ehe, in: Wort und Wahrheit 21 (1966), I, 280.

[12] Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem, in ThQ 143 (1963), 454—476; siehe 473.

[13] Zu welchen Formulierungen eine Idealmoral fähig ist, mag an einem Satz illustriert werden, den *Wilhelm Geiger* im Rahmen einer anderen Thematik (Wie frei ist der Katholik? Freiheit, Gebot, Gewissen, in: Hochland 58 [1965/66], 14) formuliert hat. Er lautet: „Der katholische Christ ist der kritische, der für die Notwendigkeiten und Aufgaben der modernen Welt aufgeschlossene, der nie kapitulierende, der von keiner irdischen Macht abhängige, der allen gesellschaftlich-politischen Zuständen gewachsene, freilich nicht autonome, sondern an die objektive Ordnung gebundene und deshalb wirklich freie und verlässige Mensch, der von jedem Menschen annimmt, daß ihm diese selbe Freiheit zukommt."

[14] Vgl. Eheliche Praxis — kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte. Hrg. von *Michael Novak*. Mainz 1966.

[15] Dazu: *Helmut Schelsky*, Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft. Hamburg 1965.

Es soll endlich auch nicht darüber nachgedacht werden, ob und wie sehr das tatsächliche eheliche Leben heute und selbst auch die augenblickliche moraltheologische Diskussion über die Ehe durch eine ausgeprägte narzißtische Tendenz belastet ist[16], deren Vorhandensein keineswegs schon mit dem Hinweis in Abrede gestellt werden könnte, daß man das Wesen der ehelichen Liebe in der geschlechtlichen Begegnung emphatisch als Selbsthingabe bzw. als „Selbsthingabe auf Gegenseitigkeit" charakterisiert[17].

2. Es soll nur die Rede sein von der Neuorientierung moraltheologischen Denkens, die sich im Gewand der Diskussion um die Ehe vollzieht bzw. bereits vollzogen hat, und zwar unabhängig davon, ob die angekündigte kirchliche Stellungnahme das bisher noch geltende, aber von den Laien längst nicht mehr ernst genommene Verbot der Empfängnisverhütung mildert oder nicht.

a) Bereits die Tatsache, daß man eine Milderung des Verbotes der Empfängnisverhütung nicht als eine wesentliche Änderung der kirchlichen Stellungnahme werten zu müssen glaubt, weil sich ja u. a. viele Gläubige bona fide nicht an das erst seit etwa 1850 immer nachdrücklicher zur Geltung gebrachte Verbot der Empfängnisverhütung gehalten hätten[18], läßt erkennen, daß das sog. moderne Denken an eine sittliche Ordnung, die verbindlich sein soll, also diese Handlungsweise erlaubt und jene verbietet, andere Anforderungen stellt, als die Vergangenheit das getan hat. Man weiß sehr genau darum, daß der Entwurf oder die Ausgestaltung einer sittlichen Ordnung keineswegs nur Sache des kirchlichen Lehramtes oder der Moraltheologen ist. Man weiß vor allem sehr klar zu unterscheiden zwischen pädagogischen Zweckmäßigkeiten und absoluten sittlichen Forderungen. Auf Grund von Überlegungen dieser Art ist der Wunsch der Moraltheologen zu verstehen, es möge nie zu einer lehramtlichen Stellungnahme des Papstes zur Frage der Geburtenregelung kommen. Wenn der Weihbischof von Mainz, *Josef Maria Reuss*, diesen expressis verbis geäußerten Wunsch mit dem Hinweis begründet, daß eine Entscheidung ex cathedra in dieser Sache aus innertheologischen Gründen gar nicht möglich sei, dann soll damit gesagt sein, daß eine sittliche Ordnung nie und nimmer für alle Bereiche und Situationen endgültige, auch durch die Offenbarung legitimierbare Verhaltensnormen darbieten könne[19].

Mehr und mehr stützt man sich auf die Erkenntnis, daß in dem Bereich der nur naturrechtlich begründbaren Forderungen die Konkretisierung der sittlichen Forderung eine gewisse Variationsbreite zuläßt, die, wie Thomas von Aquin schon gewußt hat, der vom Menschen kraft seiner Vernunft zu leistenden determinatio anheimgegeben ist[20]. So wie, um im Bereich des Beispiels zu bleiben, das Thomas von Aquin in STh I II q. 95 a. 2 verwendet, nicht jedes Gelände geeignet ist, Fundament für ein Hochhaus zu sein, so kann nicht jedes Gattenpaar das aus einer bestimmten Geistigkeit heraus konzipierte Eheideal realisieren. Für die einen wird, und darin ist J. M. Reuss recht zu geben, die Frage, ob sie die eheliche Gemeinschaft in Gestalt der geschlechtlichen Begegnung pflegen dürfen, auch wenn ihnen das Ja zu einem weiteren Kind nicht möglich ist, zu einer Existenzfrage; und für andere ist Richtschnur, was *Fr. von Gagern* über die Idealgestalt ehelicher Liebe schreibt: „Es gibt Partner, die die Kostbarkeit ihres jeweils aus der Tiefe aufbrechenden Zueinander-

---

[16] Vgl. *Helge Lindinger*, Sexualität und Gesellschaft, in: Zeitschrift für ev. Ethik 10 (1966), 14—22. Dazu: *Werner Schöllgen*, Moderne Krise der Liebe, seelsorglich gesehen, in: Anima 12 (1957), 196—203. Schöllgen spricht von einem „altruistisch maskierten Egoismus".

[17] Vgl. Eheliche Praxis — kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte. Hrg. von *M. Novak*. Mainz 1966, 79, und: *Uta Ranke-Heinemann*, Eucharistie und Ehe. Als Vortrag gehalten auf dem Euch. Weltkongreß in München 1961; in: Erbe und Auftrag 27 (1961), 27.

[18] Vgl. *John T. Noonan*, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung, in: Diakonia 1 (1966), 79—106.

[19] Vgl. *J. M. Reuss*, Verantwortete Elternschaft. Gesammelte Aufsätze zur Frage der Empfängnisregelung. (Probleme der prakt. Theologie, Bd. 7.) Mainz 1967, 83 ff.

[20] Vgl. *Werner Schöllgen*, Konkrete Ethik. Anmerkungen eines Moraltheologen zu Karl Rahners „Prinzipien und Imperative", in: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 15—30, bes. 25 ff.

drängens wie einen unverzichtbaren Wert hüten. Ihn zu erhalten sind sie zu mannigfaltigen Verzichten anderer Art bereit, die ihnen als entsprechend angemessen erscheinen. Sie rechnen also mit möglicherweise eintretenden Schwangerschaften ... Lieber verzichten sie in Großmut auf so manche Annehmlichkeiten des Lebens." Gagern fügt freilich hinzu: „Wer aber diese Möglichkeiten auskosten will, der muß eben dennoch einen gewissen realen Hintergrund haben, zumindest ein ausreichendes Existenzminimum für die Familie und eine recht stabile körperliche Konstitution der Frau[21]." J. M. Reuss kommt von solchen Überlegungen her zu der Feststellung: Der Theologe kann an die eheliche Vereinigung nur die formale Forderung stellen, daß sie der personalen Würde der Gatten keinen Eintrag tue[22].

b) Hinter solchen unmißverständlichen, wenn auch aus begreiflichen Gründen sehr verhalten formulierten Thesen verbirgt sich die Auffassung, daß diejenige sittliche Ordnung der Ehe, die legitimiert sein soll, die überkommene Ordnung abzulösen, in ganz anderer Weise als früher der Eigenart des sittlichen Subjekts Rechnung tragen müßte.

Es ist das große Verdienst *Alfons Auers*, darauf hingewiesen zu haben, daß die Anerkennung der Eigenart des sittlichen Subjekts in der traditionellen Moraltheologie durch mancherlei schiefe religiöse bzw. theologische Vorstellungen behindert ist.

Es macht in der Tat keinen geringen Unterschied aus, ob der Mensch als Mönch in einer für die Entfaltung des Religiösen eigens konzipierten und vorgeformten Welt sein Christsein entfaltet oder ob er im Wissen um seine Berufung und Begnadung in die noch nicht geformte Welt (auch des Sexus) hineingeht, durch seine Arbeit und sein Berufsdasein diese Welt erst gestaltet und sie auf diese Weise im Sinne seines Christseins gleichsam zum Sprechen bringt. Welche Frage Auer auch aufgreift, ob er die Eigenständigkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit einer Laienfrömmigkeit behandelt[23], oder ob er die über das Mönchtum und die mittelalterlichen Städte zur religiösen und gesellschaftlichen Größe voll entfaltete Idee des Berufes durch die Geschichte verfolgt und Anknüpfungspunkte aufspürt, von denen aus der Berufsgedanke zum Segen des einzelnen und der Gesellschaft wieder zum Leben erweckt werden könnte[24], es geht ihm immer um die theologische Aufwertung der gegenüber der vita contemplativa theologisch zu kurz gekommenen vita activa[25] und damit zugleich um die Aufwertung des Menschen, der sich als tätiges und gestaltendes sittliches Subjekt begreift. Mindestens schon seit der Aufklärungszeit versteht sich der Mensch als der tätige Mensch. Die Moraltheologie darf vor dieser auch für eine Ethik des Sexuellen bedeutungsvollen Tatsache nicht die Augen verschließen. Denn dieses neue Selbstverständnis meint folgendes: Der Mensch heute weiß sich nicht dazu berufen, sich in einer schon festgelegten Welt dadurch zu bewähren, daß er sich nur in die — ohnehin durchwegs geschichtlich bedingten, also vom Menschen determinierten — Ordnungen einfügt, sondern er sieht seine Aufgabe darin, sich dadurch zu bewähren, daß er dieser Welt eine vertretbare, seinem Selbstverständnis entsprechende Ordnung gibt.

Von diesem Hintergrund her bekommt die Forderung Auers nach Befreiung der Vorstellungen über die Natur der Ehe aus einer dreifachen Einengung ihr eigentliches Kolorit. Wenn er an die Stelle der physiologischen Betrachtung der Geschlechtlichkeit eine Anthropologie des Geschlechtlichen, an die Stelle der abstrakt metaphysischen Betrachtung eine die Geschichtlichkeit in Rechnung stellende Schau und endlich an die Stelle der individualistischen Einengung eine soziale, d. h. gesamtmenschheitliche Integrierung der Geschlechtlichkeit fordert[26], dann will er dem tätigen Menschen nur

---

[21] Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. München [5]1963, 333—334.

[22] Vgl. Eheliche Hingabe und Zeugung, in: ThQ 143 (1963), 474, Anm. 8.

[23] Siehe: Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf [4]1966.

[24] Siehe: Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf 1966.

[25] Dazu: *A. Auer*, Theologische Aufwertung des tätigen Lebens, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrg. von *Franz Böckle* und *Franz Groner*. Düsseldorf 1964, 27—51.

[26] Vgl. den Artikel: Geburtenregelung in der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: Physikalisch-diätetische Therapie 5 (1964), Heft 12. — Ähnliche Gedanken äußert *A. Auer* in dem Aufsatz: Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit, in: Der Mensch

die Stelle in der Ehe zuweisen, die ihm tatsächlich zukommt. Zur Kennzeichnung der Denkstruktur, die Auer über der Beschäftigung mit den irdischen Wirklichkeiten und mit ihrer Bedeutung für die Menschperson zugewachsen ist, mögen folgende seinen Personalismus erhellenden Sätze dienen: „Die im Leibe sich ereignende dauernde und wesenhafte Verbundenheit mit der Welt und der Gemeinschaft muß uns zu der erregenden Erkenntnis führen, daß die Ordnung der großen Welt und der menschlichen Gemeinschaft von jedem einzelnen mit der Ordnung seines eigenen Leibes begonnen werden muß. Alles ordnende und herrscherliche Tun an Dingen und Menschen muß seine Einübung erfahren im Tun am eigenen Leib. Hier gilt es die Probe aufs Exempel zu machen[27]." Das ist nicht ein in Abstraktionen sich ergehender Personalismus.

Auer ist bereit, den Menschen in seine geschöpfliche Freiheit zu entlassen, aber er tut dies mit dem wesenhaften Hinweis auf seine größere Verantwortung. Es ist im übrigen der gleiche Hinweis, mit dem *Anselm Günthör* den Bürger in die Demokratie entläßt[28]. *Leonhard Weber* räumt dieser „personalistisch konzipierten Moral", die „sich nicht allein um die Erkenntnis darum" müht, „was immer und überall gilt, sondern in vermehrtem Maße um die Zielgebote kreist, die ein Wachsen des christlichen Sollens beinhalten[29]", für die Zukunft große Chancen ein. Er zögert denn auch nicht, in die moderne Ehediskussion von dieser Sicht der Dinge her einzugreifen und nachdrücklich auf die Möglichkeit des sittlichen Werdens zu verweisen, wo immer dieses Werden legitim ist. Wörtlich schreibt Weber: „Nicht nur das, was der Mensch und Christ jederzeit tun oder lassen muß, steht im Vordergrund" dieser personalistisch konzipierten und die Zielgebote zur Geltung bringenden Moraltheologie, „sondern ebenso sehr die Erkenntnis dessen, was der einzelne gemäß der sittlichen Entwicklung, Ausformung oder Zielsetzung nur langsam und nur im Laufe seiner Lebensdauer erreichen und vollbringen kann. Jeder Mensch muß ständig werden, was er schon ist. Und auch jede Ehe sollte durch die Gatten zu dem empor geliebt werden, was sie nach dem Plane Gottes sein oder versinnbilden muß"[30]. Das ebenso gut informierende wie aus nüchterner Betrachtung der Dinge erwachsene Büchlein von L. Weber, aus dem diese Sätze entnommen sind, bedeutet nichts anderes als eine Konkretisierung dieser neuen Moraltheologie. Die Frage, die allerdings an sie gerichtet werden muß, lautet: Welche Gebote sind Zielgebote?

3. Aber auch die ausgesprochenen Praktiker unter den Moraltheologen, die — das sei nur nebenbei bemerkt — mit erstaunlicher Sicherheit die „Pille" gleichsam als den Deus ex machina begrüßt haben[31], sind Schrittmacher einer neuen Moraltheologie, und zwar nicht so sehr durch neue Ideen, als vielmehr durch ihre Methode, moraltheologische Probleme vor allem pastoraltheologisch zu behandeln. Denn die pastoraltheolo-

---

und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967, 13—43. Im Interesse einer personalen Aneignung des Geschlechtlichen — nur eine solche ist gemeint — sucht Auer zu zeigen, daß der Horizont für eine adäquate Wertung des Geschlechtlichen nicht umfassend genug sein kann. Indem er die Geschlechtlichkeit als eine mit der Leiblichkeit des Menschen bzw. mit seinem Menschsein gegebene Größe betrachtet, stößt er vor zur Bedeutung, die die Geschlechtlichkeit für das personale Für-sich-Sein, für das Verbundensein des Menschen mit der Welt und mit seinesgleichen und selbst mit Gott hat. Es ist ebenso unmißverständlich betont, daß Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit sowohl im Schatten der Sünde wie im Horizont des Heiles stehen können.

[27] Ebd. 42—43.

[28] Demokratie, die christliche und beste Staatsform? in: Erbe und Auftrag 27 (1961), 351—359.

[29] Ehenot — Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten. Freiburg i. B. ^{3}1966, 16.

[30] Ebd. 16—17.

[31] Vgl. *L. Weber*, Zur innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenregelung. Neue Lösungsversuche, in: Schweizer Kirchenzeitung 132 (1964), 99.

gische Betrachtungsweise als moraltheologische Methode[32] läuft ja tatsächlich auf eine konkrete Ethik bzw. Moral des Möglichen hinaus. *Franz Böckle* hat darüber berichtet[33].

Nur eines sei hier angemerkt: Die pastoraltheologische Betrachtung der modernen Eheprobleme in der Moraltheologie ist (von der traditionellen Moraltheologie her gesehen) nicht so fragwürdig, wie *Josef Fuchs* sie beurteilt[34]; sie ist aber auch nicht so unzureichend, wie *Franz Böckle* sie unter dem Eindruck der modernen Eheproblematik darzustellen geneigt ist[35]. Josef Fuchs trägt (mit seiner Reserve gegenüber dem Hinweis auf die Zielgebote, mit dem die pastoral orientierten Moraltheologen aus dem Engpaß der modernen Ehediskussion herauszukommen suchen) zu wenig der Tatsache Rechnung, daß die Ehe auch ein soziales Gebilde ist, das nicht nur die Summe dessen darstellt, was Mann und Frau als selbständige und verantwortliche Wesen dazu beisteuern. Über das hinaus, was Mann und Frau als Individuen zur Gestaltung des ehelichen Lebens einbringen, gibt es nämlich auch die Dimension des Sozialen, die zwar von den Kräften des Individuums herrührt, aber keineswegs nur als die einfache Summe dieser individuellen Kräfte begreifbar und bewertbar ist. Weil es aber in der Ehe die Dimension des Sozialen gibt, darum gibt es in ihr auch neben der von vielen Ehegatten beglückt erfahrenen und beschriebenen Tatsache, daß die Gemeinsamkeit ihres Tuns und Lebens sie über die Möglichkeiten ihrer individuellen Liebeskräfte hinausträgt, den Kompromiß und das kleinere Übel. Obgleich — und hier hat Josef Fuchs durchaus recht — die von Franz Böckle so genannte pastorale Gruppe unter den Moraltheologen darauf zu achten hat, daß die von ihnen in die Debatte geworfene „Verpflichtung zum Möglichen" nicht in dem Sinn interpretiert wird, „als ob die Eheleute inzwischen nicht zur vollen Wahrung der Ordnung gehalten wären"[36], so darf die Wertung der der ehelichen Liebe auferlegten sittlichen Verpflichtungen als Erfüllungsgebote doch nicht zur Vernachlässigung des sozialen Aspektes der Ehe führen. Anders gesagt: Der Kompromiß in der Gestaltung der ehelichen Liebe ist der Gefährdung der Ehe vorzuziehen. Franz Böckle möchte dieser Erkenntnis in der Weise Rechnung tragen, daß er von den Ehegatten folgendes verlangt: „einen ernsten Willen zum Kind im Gesamtentwurf ihrer Ehe, für die Ausschaltung der Fruchtbarkeit im Einzelfall eine ernste sittliche Motivierung und hinsichtlich der Methode ganz generell die Forderung, daß sie in bestmöglichem Maß der rücksichtsvollen Liebe entspreche, deren Ausdruck der Hingabeakt sein soll"[37]. Anders gesagt: Während Josef Fuchs den Charakter der Ehe als soziales Gebilde bzw. als Paarverhältnis zu wenig berücksichtigt, wird diese Seite der Ehe von Böckle übersteigert. Der Kompromiß, den Josef Fuchs für die Gestaltung des Hingabeaktes, insofern dieser aus ernsten Gründen auf Ausschaltung der Fruchtbarkeit abgestellt ist, aus seiner individualistischen Betrachtungsweise heraus als Möglichkeit überhaupt nicht in Betracht ziehen kann, droht in der Betrachtungsweise Böckles zur positiven sittlichen Handlung aufzurücken.

Die Soziologie gibt für die richtige Beurteilung des Paarverhältnisses bzw. der Taten, die das Paar setzt, folgendes zu bedenken: „Die Einwirkungen von A auf B und von B auf A

---

[32] Vgl. etwa *Georg Teichtweier*, Eheliches Leben heute. Passau 1963. Siehe auch: Ders., Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben, in: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967, 47—68. Hier führt Teichtweier die Gedanken weiter, die Auer in dem bereits erwähnten Aufsatz „Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit" geäußert hat. Teichtweier fragt nach einer sittlichen Ordnung, die es dem Menschen ermöglicht, positiv und unbefangener als bisher zu seiner Geschlechtlichkeit zu stehen. Teichtweier versucht dabei einen Weg zu gehen, der weder durch die Auffassung bestimmt ist, daß alle unkeuschen Verfehlungen objektiv schwer sündhaft sind, noch in die Nähe einer Mystifikation der Geschlechterliebe führt.

[33] Bulletin zur innerkirchlichen Reform um die Geburtenregelung, in: Concilium 1 (1965), 415—418.

[34] Siehe ebd. 417. [35] Siehe ebd. 418. [36] Siehe ebd. 417. [37] Siehe ebd. 425.

schaffen ein Verhalten des Paares, in dem die persönlichen Bekundungen jeder der beiden eigentümlich vermischt sind — kaum jemals zu ungefähr gleichen Anteilen; der aktivere Partner bestimmt zumeist mehr die Handlungen und Unterlassungen des Paares. Das ist weithin nach Lebensbereichen verschieden; wer in der einen Richtung entscheidender ist, mag in einer anderen passiver sein ... Kurz, die Paarverbindung schafft eine neue Basis des Verhaltens, die gewiße Elemente von A und B aufweist und auch individualpsychologisch analysiert werden muß, aber das Ganze (also hier das Handeln des Paares) ist nicht gleich der Summe der Teile (d. h. der Individualität von A und B), sondern enthält neben Elementen von A und B noch Einflüsse des Sozialen, d. h. Kräfte, die aus der Verbindung von A und B stammen[38]."

Aus dieser soziologischen Betrachtungsweise würde sich ergeben, daß eine sachgerechte moraltheologische Diskussion über Ehefragen die Einzelpersönlichkeit und das Ganze der Ehe[39] in gleicher Weise zu berücksichtigen hat. „Wir werden eine Sicht der Welt zu akzeptieren haben, in der das personale Wesen des Menschen als ein soziales — d. h. als vielfältig und äußerst wirksam durch mitmenschliche Beziehungen bedingt — erscheint[40]."

Die pastorale Gruppe unter den Moraltheologen scheint dieser Forderung — jedenfalls in der Praxis — am ehesten gerecht zu werden. Denn einerseits lehnen sie es ab, für die generelle Freigabe der „Pille" zu plädieren[41] oder von der Anwendung von Verhütungsmitteln zu sagen, daß sie gut sein kann (=individualethischer Aspekt)[42], anderseits betrachten sie die Aufgabe, die physiologische Fruchtbarkeit zu lenken, für unaufschiebbar und erklären, daß „die sinnvolle Anwendung der Pille, zumal in der Form einer Funktionssteuerung . .. moralisch nicht unter allen Umständen mit einem Verbot belegt zu werden"[43] braucht.

Betrachtet man diese für eine konkrete Ethik charakteristische Stellungnahme im Zusammenhang mit der von den Moraltheologen aller Richtungen erhobenen Forderung, daß die Christen mehr als in der Vergangenheit zu selbständigen Entscheidungen ermutigt und zu einem Gewissensethos geführt werden müßten, hält man sich also vor Augen, daß die Moraltheologen (übrigens einschließlich der von Franz Böckle so bezeichneten radikalen Gruppe) einerseits nicht bereit sind, den antikonzeptionellen Eingriff — objektiv gesehen — als eine indifferente oder gar objektiv gute Handlung zu bezeichnen, daß sie aber anderseits Situationen anerkennen, in denen die Ehegatten die Entscheidung darüber, ob sie sich zu einem solchen antikonzeptionellen Eingriff entschließen wollen, selbst zu treffen haben, dann wird damit hinreichend deutlich, daß zwei moraltheologisch verschiedene Auffassungen miteinander in einem Kampf liegen, der noch nicht entschieden ist.

4. Auf der einen Seite steht eine naturrechtlich orientierte Moraltheologie, die — ganz allgemein gesprochen — an der Natur der Dinge abzulesen sich bemüht, was objektiv gut bzw. schlecht ist und den Menschen zur Übernahme und Anerkennung dieser objektiven Wertordnung verpflichtet. Auf der andern Seite steht eine personal ausgerichtete Ethik, die, auf die menschliche Totalität hin orientiert, dem Menschen letztlich nur die eine Forderung auferlegt, daß er sein Tun einem verantwortbaren Lebensentwurf entsprechend gestalte. Freilich — nur dem oberflächlichem Betrachter stellt sich die Sachlage so dar, als könne man auf die naturrrechtliche

---

[38] *Leopold von Wiese*, Das Soziale im Leben und Denken. Köln-Opladen 1956, 24.

[39] Vgl. *L. Weber*, Ehenot — Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten. Freiburg i. B. [3]1966, 84. Dazu: *Ludwig Berger*, Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht. Werden, Wesen, Ethos. Münster 1967. Siehe bes. 152.

[40] *Peter R. Hofstätter*, Der Mensch als personales und soziales Wesen in der modernen Gesellschaft, in: Arzt und Christ 10 (1964), 151.

[41] Vgl. *L. Weber*, Ehenot — Ehegnade, 84.

[42] Vgl. *W. van der Marck*, Liebe und Fruchtbarkeit. Aktuelle Fragen der Geburtenregelung. Freiburg - Basel - Wien 1964, 82.

[43] *L. Weber*, Ehenot — Ehegnade, 84.

Betrachtungsweise schlechthin verzichten. Sie verdient weiterhin Beachtung, nicht etwa nur deswegen, weil sie für das katholische Denken unverzichtbar ist, sondern deswegen, weil mit dem Ja oder Nein zu ihr zugleich auch die Möglichkeit sittlicher Erkenntnis bejaht oder geleugnet wird. So ist es denn kein Zufall, daß man gerade auch im Zusammenhang mit der moraltheologischen Behandlung der modernen Eheproblematik immer wieder die Naturrechtslehre ins Gespräch bringt.

a) Die Frage, zu der das Problem der Geburtenregelung u. a. auch angeregt hat, ist die Frage, ob im Interesse der geforderten Berücksichtigung der menschlichen Totalität beim Ehevollzug ein empfängnisverhütender Eingriff auch durch das Totalitätsprinzip (= TP) gerechtfertigt werden könne. Nachdem *Gustav Ermecke*[44] eine erweiterte Fassung des TP vorgeschlagen und überraschend weitreichende Konsequenzen für die sittliche Bewältigung des Problems der Geburtenregelung — jedenfalls als Frage — angedeutet hatte, ist *Richard Egenter* der zunächst dringlicheren Frage nachgegangen, wie das TP näherhin zu fassen wäre, ehe daraus praktische Folgerungen gezogen werden können. Der Münchener Moraltheologe formulierte dann aber selber im Hinblick auf die in der Gegenwart nicht selten anzutreffenden seelisch-notvollen Situationen der Ehe die Frage, „ob nicht das TP in solchen Fällen dem empfängnisverhütenden Eingriff, der als physisches Geschehen ja sittlich noch unbestimmt ist, nicht auch den Vorwurf der Verletzung des Sextums, dem Eingriff also den Charakter des ‚in se malum' nehme, so wie das TP der Amputation eines Körperorgans zum Wohl des ganzen Menschen den Charakter des ‚in se malum' nimmt, den sonst eine Verstümmelung besitzt"[45]. Die Frage, um die es Egenter geht, ist genau die Frage nach der menschlichen Totalität, die in nahezu allen Stellungnahmen der Moraltheologen zur modernen Eheproblematik gestellt oder vernehmbar wird und die Richtung markiert, in der die moraltheologischen Überlegungen und Argumentationen sich bewegen. Egenter macht den Versuch, mit Hilfe des der traditionellen Moraltheologie zugehörenden Totalitätsprinzips das traditionelle moraltheologische Denken aus seiner Enge herauszuführen und für eine neue, umfassendere Sicht des Menschlichen zu gewinnen. Auch moraltheologische Prinzipien haben ihre Geschichte!

b) *Klaus Demmer*, der mehrfach in die Diskussion um moderne Ehefragen eingegriffen hat[46] und auf Grund seiner Begegnung mit dem augustinischen Gedankengut[47] sehr eindringlich davor warnt, dem Naturrechtsdenken allzu rasch den Rücken zu kehren, macht den durchaus beachtenswerten Versuch, das traditionelle Naturrechtsdenken durch eine theologische Vertiefung des Naturbegriffs vor weiteren Verunglimpfungen und Mißverständnissen zu bewahren. Um seine Position in Fragen der Geburtenregelung überhaupt verstehen zu können, ist — im Vorgriff auf Gedanken, die in den zweiten Teil dieses Berichtes hineingehören — etwas weiter auszuholen.

„Das Naturrecht", so betont Kl. Demmer, „... ist nicht eine von der Geschichte abgehobene und in dieser Abgehobenheit hypostasierte Wirklichkeit; vielmehr handelt es sich um ein Analogon der eschatologischen Erfüllung und in dieser Analogie liegt seine Verpflichtungskraft für jede geschichtliche Situation. Wenn Geschichte Inbesitznahme der Zeit durch das Eschaton ist, dann ruht das Naturrecht als geschichtsbezogene Größe in Grundlagen, die von seinem Begriff selbst nicht mehr erfaßt werden[48]." Aus der von Demmer intendierten heilsgeschichtlich-metaphysischen Vertiefung des Naturbegriffes ergibt sich folgendes: Natur im

[44] Die Frage der Geburtenregelung, in: Dokumentation der KNA n. 33 vom 12. 8. 1964.

[45] Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips, in: MThZ 16 (1965), 178.

[46] Die moraltheologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente, in: ThGl 53 (1963), 415—436. — Die hormonale Behandlung der Schwangerschaftsphobie. Ein Beitrag zu ihrer moraltheologischen Beurteilung, in: Scholastik 39 (1964), 197—219. — Eheliche Hingabe und Zeugung, in: Scholastik 39 (1964), 528—557.

[47] Jus caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. Rom 1961.

[48] Moralisches Gesetz und eschatologische Vollendung, in: Catholica 16 (1962), 266.

eigentlichen Sinn ist die eschatologisch vollendete Natur. Diese Natur ist normgebend. Anders gesagt: Auf dem Hintergrund der eschatologisch vollendeten Natur erscheinen die geschichtlichen Gegebenheiten als Vorläufigkeiten und als Unvollendetheiten, aber damit zugleich auch als faktisch-grundsätzlich vollendbar und überwindbar. Diese Struktur hat auch das sittliche Tun. „Darum gibt es niemals die grundsätzliche Unvermeidbarkeit einer Schuld in einer konkreten Situation. Die Natur und das aus ihr erfließende Gesetz geben grundsätzlich die Gewähr ihrer Erkenntnis wie ihrer Erfüllung[49]." Denn das Geschaffene ist seinem tiefsten Wesen nach auf Vollendung aus und wird als solches erkannt. Dabei ist nun aber zu beachten, daß dieses Erkennen mit der ganzen Natur das Unvollendetsein und das Aus-Sein-auf-eschatologische-Vollendung teilt. Wesentliches Erkennen besagt für Augustinus also das Erkennen der Unvollendetheiten oder, anders ausgedrückt, die erkennende Hereinnahme der empirischen Wirklichkeit als unvollendeter Größe in das Personganze, wodurch die Person zu sich selbst kommt. Einen anderen Weg, auf dem die Person zur wesenhaften Erkenntnis über sich selbst, d. h. zur Erkenntnis ihrer eschatologischen Vollendbarkeit kommen könnte, gibt es nicht.
Die ethische Folgerung daraus lautet so: Die Person darf sich über die ontischen Ordnungen nicht hinwegsetzen. Es ist vielmehr ihre wesenhafte Aufgabe, die ontischen Ordnungen ihrem Personsein zu integrieren. Nur der Respekt der Person vor den ontisch-biologischen Ordnungen birgt die Gewähr in sich, daß die im Dienst der Personwerdung stehenden Ordnungen der Person zu ihrer eigenen Vollendung, d. h. zur eschatologisch-vollendeten Tat der selbstlosen Liebe die Richtung weisen und verhelfen. Von diesem Hintergrund her ergibt sich die These Demmers, daß die in die Personganzheit integrierte menschliche Geschlechtlichkeit danach rufe, daß „umgekehrt auch jede Aktuierung der Sexualstruktur vom Personganzen erfaßt und getragen" werde: „Das bedeutet, wenn mit dem ... Personbegriff Ernst gemacht wird, daß die personale Durchformung der eigenen Geschlechtlichkeit unter grundsätzlicher Wahrung der ontisch-biologischen Ordnungen geschehen muß, da diese wesentlich zum Personganzen gehören, und nicht auf Kosten eines Eingriffs in diese[50]." Klaus Demmer kommt von seinem Naturbegriff her zu Folgerungen, für die — auch das muß gesagt werden — in der modernen Ehediskussion kein großer Raum ist. Aber niemand wird bestreiten können, daß auch die Enthaltsamkeit[51] zum Bild von der Totalität des Menschen gehört.

5. Es scheint, daß der Mensch um so größere und schwierigere Fragen aufgibt, je mehr er sich selber in den Griff zu bekommen sucht. Gerät der Mensch in den Sog seiner eigenen Größe, dann werden ihm die Ordnungen fremd, die ihn umgeben. Sucht der Mensch sein Geheimnis bei den Dingen, dann entgleitet er sich selbst. Im Grunde ist damit die Problematik ausgesprochen, vor der die Moraltheologie immer steht. In der Gegenwart hat sie sich in ungeahntem Ausmaß verschärft, weil sich der Mensch, wie *Helmut Thielicke* meint[52], selbst verloren hat. Dann müßte aber der leidenschaftliche Drang des Menschen nach dem Personalen bzw. nach seiner Respektierung in der Moraltheologie gar nicht unbedingt als Fortschritt angesehen werden? Dieser leidenschaftliche Drang wäre eher einem Notschrei zu vergleichen.

C. Die Bemühungen um eine neue Gestalt der Moraltheologie.

Angesichts der teilweise recht leidenschaftlich unternommenen Versuche zur moraltheologischen Lösung der modernen Eheproblematik stellt sich mit aller Dringlichkeit die Frage, inwieweit die in der Ehediskussion sich herauskristallisierenden Positionen auch in den Bemühungen um eine neue Gestalt der Moraltheologie greifbar werden. Es ist nicht denkbar, daß das durch die konkrete Situation bedingte moraltheologische Fragen auf die wissenschaftliche Theorie keine Rückwirkung gehabt hätte.

I. Zunächst ist hinzuweisen auf eine Gruppe von Veröffentlichungen, die nicht wie der sehr gut informierende Aufsatz von *Johannes Gründel* im Sammelband „Was ist Theologie?"[53] über alles berichten, was die Moraltheologie ist und sein will, sondern auf einzelne Tatsachen, Vorgänge und Gesichtspunkte den Finger legen, die für die gegenwärtige moraltheologische Situation kennzeichnend sind.

---

[49] Ebd. 269.
[50] Eheliche Hingabe und Zeugung, in: Scholastik 39 (1965) 535.
[51] Vgl. ebd. 556.
[52] Theologische Ethik I. Tübingen 1951, V.
[53] Moraltheologie, in: Was ist Theologie? Hrg. von *E. Neuhäusler* und *E. Gössmann*. München 1966, 214—243.

1. *Franz Furger* fordert von der Moraltheologie angesichts der Zeichen der Zeit[54] ganz allgemein, daß sie sich loslöse von einer statisch-juridischen Sicht der Probleme, daß sie zu den biblischen Quellen zurückkehre, ihre eigene Geschichte und damit die Grundlagen ihrer Systematik durchdenke und so der Dynamik des menschlichen Lebens Rechnung trage. Furgers Kritik bzw. Forderung zielt also ab auf eine dynamische Moraltheologie. Man darf sich keiner Täuschung hingeben: Die Forderung nach einer dynamischen Moraltheologie besagt nichts anderes als den Ersatz einer ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach materialen Normenethik durch eine die Eigenart und Struktur des sittlichen Aktes in den Mittelpunkt rückenden und die Autonomie des sittlichen Subjekts unterstreichenden Existentialethik.

2. *Heinz Schuster* verdeutlicht genau dieses Anliegen, wenn er anknüpfend an die in der 32. Auflage des Enchiridion Symbolorum übrigens nicht mehr abgedruckte These, daß die Gewissensfreiheit Wahnsinn sei[55], feststellt, früher habe man in der Moraltheologie nach der Gesetzmäßigkeit gefragt, heute frage man nach der Norm der Normen[56]. Angesichts der Laien, die sich, nachdem man sie gerufen, in der Kirche zu Wort melden, fordert Schuster, daß die neue Moraltheologie nach folgenden Grundsätzen gestaltet werde bzw. folgende Gegebenheiten berücksichtige:

(a) Der Mensch dürfe nicht länger nur passiver Adressat kirchlicher Erziehung sein, wenn man anerkennen wolle, daß die Sittlichkeit wesentlich in der Betätigung menschlicher Freiheit bestehe. (b) Die dem Menschen kraft seiner Freiheit aufgetragene Selbstverwirklichung sei nur möglich auf Grund der den einzelnen berührenden göttlichen Heilsverfügung. Es sei also nicht Sache der Moraltheologie, diese göttliche Heilsverfügung durch eine bis ins einzelne gehende materiale Ehtik gleichsam überflüssig zu machen bzw. zu neutralisieren. (c) Die Freiheit, die dem Menschen als Gabe und Aufgabe anvertraut sei, dürfe nicht als etwas Fertiges betrachtet werden. Sie sei wesentlich Reaktion auf die vom menschlichen Denken nicht einzuholende Tat Gottes. (d) Mit den essentialen Grundnormen, die wesentlich zur Moraltheologie gehörten, seien noch nicht die existentialen Normen gegeben, nach denen der Mensch hic et nunc nur entscheiden könne. (e) Die Moraltheologie müsse den Zwiespalt überwinden zwischen der unantastbaren Freiheit des Menschen und seiner Scheu, diese Freiheit zu wagen. Mit diesem Wagnis ist nichts anderes gemeint als die Entschlossenheit und (hoffentlich auch) die Fähigkeit des Menschen, gleichsam in eigener Regie das sittlich Gesollte zu erkennen und zu verwirklichen. Der Begriff der existentialen Norm hat etwas Einprägsames an sich, nicht zuletzt deswegen, weil er ein geradezu unlösbares philosophisches Problem aufgibt[57]. Alfons Auer drückt das von Schuster wohl Gemeinte so aus: An die Stelle der Legalität soll lebendige Moralität treten[58].

3. Es sind keineswegs nur die Moraltheologen, die diese Akzentverlagerung in der Moraltheologie von der Moral zum Ethos betreiben. Auch aus dem Raum der profanen Wissenschaften wird mehr und mehr auf den Wandel der sittlichen Problematik aufmerksam gemacht.

„Das strukturelle Ethos der modernen Demokratie", so bemerkt *E. W. Böckenförde*[59], „ist ... wesentlich auf formale Werte bezogen"[60]. Welche den Moraltheologen unmittelbar betreffenden Fragen damit im einzelnen angerührt werden, hat der Dominikanertheologe *Anselm Hertz* dargelegt[61]. Der genannte Autor setzt sich mit der Tatsache auseinander, daß „einer zunehmenden gegenseitigen Abstimmung und Solidarität des Handelns der gesellschaftlichen Gruppen auf dem Gebiet der Wirtschaft und in anderen sozialen Bereichen ein fortschrei-

---

[54] Siehe den Aufsatz: Katholische Moraltheologie in den Zeichen der Zeit, in: Diakonia 1 (1966), 273—284.

[55] Vgl. Denz. 1690.

[56] Vgl. den Aufsatz: Der Laie und die Moraltheologie, in: Diakonia 1 (1966) 191—201.

[57] Dazu: *Josef Stallmach*, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik, in: Theologie und Philosophie 42 (1967), 22—50.

[58] Siehe den Aufsatz: Irrtümer der Sündenmystik und der Situationsethik, in: Hochland 51 (1958/59) 273—278.

[59] Das Ethos der modernen Demokratie, in: Hochland 50 (1957/58),10.

[60] Vgl. auch *Goetz Briefs*, Das Ethos in der pluralistischen Gesellschaft von heute, in: Hochland 51 (1958/59), 49—61.

[61] Siehe den Artikel: Sitte, Sittlichkeit und Moral in der pluralistischen Gesellschaft. Ein Diskussionsbeitrag, in: Die neue Ordnung 18 (1964), 187—196.

tendes Auseinandergehn und ein Zerfall der Solidarität in den Bereichen der Sitte, der Sittlichkeit und der Moral" gegenübersteht. Angeregt durch aktuelle Problemstellungen einerseits und durch die „Einfache Sittlichkeit" *Otto Friedrich Bollnows*[62] anderseits, erkennt Hertz die Notwendigkeit, die drei Größen Sitte, Sittlichkeit und Moral begrifflich gegeneinander abzugrenzen und zugleich ihre gegenseitige Abhängigkeit aufzuzeigen. Während Hertz unter Sittlichkeit „ein menschliches Verhalten und Handeln" versteht, „das im Gewissensgesetz begründet ist, daher auf einer inneren Einsicht und Überzeugung beruht", meint „der Begriff der Moral ein begründetes Normensystem des sittlichen Handelns" (189). Von diesen begrifflichen Festlegungen her ist die Thematik dieses Literaturberichtes zu verstehen; es ist lediglich in Anlehnung an eine durchaus bereits geläufige Redeweise statt von Sittlichkeitslehre von Ethik die Rede.

II. Entsprechend dem allgemeinen Trend hin zu einer ethisch vertieften, d. h. die Einsicht und Überzeugung des Menschen stärker berücksichtigenden und seine Freiheit mehr beanspruchenden Moraltheologie, womit nicht gesagt ist, daß die Moraltheologen nicht mehr um die Bedeutung einer öffentlichen Moral für die Entfaltung und Durchsetzung des Sittlichen wüßten[63], sind notwendigerweise zwei Themenkreise in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: die Frage nach dem Gesetz und die Frage nach dem Gewissen. Nur Stellungnahmen zu der erstgenannten Frage können hier berücksichtigt werden.

1. Die Frage nach dem Gesetz, für das christliche Denken schon immer eine Grundsatzfrage, wird für die Moraltheologie eine zentrale Frage bleiben, auch wenn sich der Gedanke durchsetzen sollte, daß sich die Moraltheologie mehr als bisher auf grundsätzliche Stellungnahmen zu beschränken und dafür die Verantwortung des einzelnen mehr zu betonen habe. Denn das Gesetz ist tiefer im Menschen verankert, als es zunächst scheinen möchte. Diesem freilich nicht ohne weiteres offen zu Tage liegenden Sachverhalt geht *Bruno Schüller* nach[64]. Die Kritik an dem mit der traditionellen Moraltheologie unlösbar verbundenen Traktat „De lege divina", dessen Eigenart und Grenze darin besteht, daß er „dem Allgemeinen durchwegs eine größere sittliche Bedeutsamkeit zuzuschreiben" bestrebt ist „als dem Besonderen und Individuellen", führt den Autor zu der seine gesamte Abhandlung bestimmenden und befruchtenden These, daß die Moraltheologie das Gesetz „von vornherein als einen Sollenssatz oder als einen Imperativ" (15) bestimmen sollte. Schüller verfolgt mit seinem Vorschlag keineswegs den Zweck, das Gesetz als allgemein verbindliche Norm aus der Moraltheologie zu eliminieren; es geht ihm vielmehr darum, das sittliche Verhalten durch einen der Rechtswissenschaft entlehnten Gesetzesbegriff nicht zu verfälschen. Damit ist bereits die Notwendigkeit angedeutet, nach einer adäquaten, d. h. dem Phänomen des Sittlichen entsprechenden Bestimmung des Gesetzes Ausschau zu halten.

Indem Schüller von der Eigenart des Sittlichen ausgeht, wird er auf die Menschperson aufmerksam, deren sittliches Verhalten, wenn man die Dinge nur grundsätzlich zu sehen bereit ist, sich als freies Verhalten zu Gott enthüllt. M. a. W.: Schüller entfaltet den Begriff des Gesetzes aus der Tatsache, daß der Mensch das zu freier Selbstbestimmung befähigte, ermächtigte und genötigte personhafte Geschöpf ist (16 ff.). Für das Gesetzesverständnis folgt daraus: „Jedes Gesetz Gottes ist nur zu verstehen aus der Gnade Gottes, das Sollen des Menschen nur aus dem Sein des Menschen; durch jedes Gesetz wird der Mensch nur aufgefordert, das zu werden, was er ist, sich selbst so in Freiheit zu übernehmen, wie er sich von Gott her vorgegeben und aufgegeben ist; dem Gesetz geht stets die Gnade voraus" (61). Es braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden, daß es dem Autor vor allem um den durch Gottes Anruf betroffenen Menschen, also um jene Sittlichkeit geht, deren bewegende und prägende Kräfte Anspruch und Verantwortung heißen. Dieser Anruf kann ebenso in Gestalt der evangelischen Räte wie des menschlichen Gesetzes ergehen, ohne damit eine Einbuße an Verpflichtungskraft zu erleiden. Von letzterem Gesetz kann man nicht sagen, daß es ja nur menschliches Gesetz sei; denn „soweit es sittlich bindet", ist es „göttliches Gesetz, dessen Kenntnis durch eine menschliche Instanz vermittelt ist" (41). Vom Rat — man

[62] Göttingen [3]1962. Siehe bes. 20—30.

[63] Vgl. *Werner Schöllgen*, Entlastung oder Entfremdung? Sinn und Recht einer öffentlichen Moral, in: Hochland 58 (1965/66), 101—119.

[64] Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf 1966.

glaubt *Fr. X. Linsenmann* zu vernehmen — kann man nicht behaupten, „Gott könne dem Menschen in individuo einen Rat geben und es ihm dann doch anheimstellen, den Rat anzunehmen oder abzulehnen" (74). Damit ist ganz von selbst die Frage nach der Eigenart der menschlichen Freiheit gestellt, die, als Entscheidungsfreiheit und sittliche Freiheit (26 ff) betrachtet, den glücklichen Hintergrund abgibt, auf dem über die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, über Formen des Betroffenseins vom Gesetz, über die Befindlichkeit des Sünders usw. sehr viel Erhellendes und auch moderne Tendenzen Vertiefendes gesagt wird. Es spricht manches dafür, daß Schüllers Gedanken wie die keines anderen Autors auf eine radikale Neuorientierung der Moraltheologie abzielen. Schüller erwartet alles von dem Menschen, der sich zur sittlichen Freiheit erhoben hat.

2. Unmittelbar im Zusammenhang mit der Arbeit von Schüller müssen die aus Vorträgen entstandenen Abhandlungen genannt werden, die *Franz Böckle* in dem kleinen Bänddhen „Gesetz und Gewissen"[65] zusammengefaßt hat. Böckles Gedanken über die Probleme „Gesetz und Evangelium", „Gebot und Ordnungen", „Das Verhältnis von Norm und Situation" und endlich über „Sünder und Sünde" verdienen nicht nur deswegen Beachtung, weil sie den ökumenischen Dialog nun auch in Fragen der Ethik bzw. Moraltheologie in Gang zu bringen suchen; sie haben völlig unabhängig davon ihre Bedeutung deswegen, weil sie die Relativität aller moraltheologischen bzw. ethischen Entwürfe und deren Einseitigkeiten, Gefahren oder Grenzen aufzeigen. Es ist nicht gleichgültig, von welcher Theologie her eine Moraltheologie entworfen wird. Vor allem aber: Der Horizont, den sich der Moraltheologe für seine Aussagen über das, was sittlich verbindlich ist und was nicht, wählt, kann nicht umfassend genug sein.

a) Selbstverständlich spielt in dem Dialog zwischen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik über das Gesetz das Naturrecht eine entscheidende Rolle. Mit Recht weist Böckle darauf hin, daß „die Beziehung des ntl. Ethos zum sittlichen Naturgesetz ... noch viel zu wenig geklärt" sei. Die entscheidende Frage dabei ist für ihn, ob die „Gültigkeit des Allgemein-Menschlichen im biblischen Menschenbild" (49) eingeschlossen ist „und für das sittliche Verhalten mindestens eine negative Grenze" bildet (49). Anders gewendet, lautet die Frage: Handelt es sich bei der durch das Erlösungswerk Christi ohne Zweifel zu einer einzigartigen Würde emporgehobenen Schöpfungsordnung, die ob dieser Würde dem Menschen fraglos mit einem unüberhörbaren Verbindlichkeitsanspruch gegenübersteht, um Seinssachverhalte, die aus der erfahrbaren Wirklichkeit gefunden werden können? Die Tatsache, daß der locus classicus für die biblische Begründung des Naturrechts nur von der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bei den Heiden redet und daß für die Väter das Grundrichtigsein der menschlichen Existenz darin besteht, „daß man in dieser Existenz ganz auf Gott hin ausgerichtet ist, ganz aus der Anerkennung Gottes und aus der Liebe zu Gott heraus lebt" (53 f), gibt Böckle Anlaß zu dem Hinweis, daß das natürliche Sittengesetz primär als „Gesetz der Freiheit" angesehen werden müsse, das dem Menschen mit der Vernunftanlage gegeben worden sei. Im rechten Sinn verstanden, sei der Mensch wirklich sich selbst Gesetz (vgl. 56), und zwar auf Grund der Vernunft, die als „eine jeder Scheidung von Natur und Gnade vorausliegende Kraft, Wirklichkeit zu erfassen" (56), angesehen werden müsse. Damit plädiert Böckle — in etwa jedenfalls — für das bereits erwähnte Naturrechtsverständnis, das Klaus Demmer entwickelt hat. — Ob Böckle der Theologie der Väter gerecht wird, bleibe dahingestellt. Jedenfalls ist das genannte Grundrichtigsein der menschlichen Existenz bei den Vätern nicht zu denken ohne das Eingefügtsein des Menschen in die dingliche Ordnung. Die Vätertheologie legt die moraltheologischen Konsequenzen nahe, die Klaus Demmer gezogen hat. Bei den Vätern steht die These, um die es Böckle vor allem zu gehen scheint, daß nämlich der Mensch sich selbst Gesetz sei, in einem umfassenden, letztlich auch kosmologischen Zusammenhang, dessen theologische Relevanz im modernen Denken kaum noch Beachtung findet.

[65] Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. Luzern und Stuttgart 1965.

b) Die ganze Vielschichtigkeit der Naturrechtsdiskussion, wie sie innerhalb der evangelischen und katholischen Theologie geführt wird, zeigen die beiden folgenden Veröffentlichungen: „Das Naturrecht im Disput"[66], und *Karlheinz Peschke*, Naturrecht in der Kontroverse[67]. Erwähnung verdient für unseren Zusammenhang vor allem die im erstgenannten Werk enthaltene Abhandlung von *Jos. Th. C. Arntz* mit dem Titel: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus (87—120).

Hat der Autor bereits in seinem Aufsatz „Naturrecht und Geschichte"[68] darauf hingewiesen, daß die Entwicklung des Naturrechtsdenkens, falls es an die große Tradition anknüpfe, auf die Anerkennung des Menschen als eines einzigartigen Subjekts hinauslaufen müsse, so zeigt er hier, wie sich die Auffassungen über das Naturgesetz sehr gründlich gewandelt haben, und zwar insofern, als die von Thomas vertretene Position, wonach das Naturgesetz gegründet ist auf die ratio ut natura, preisgegeben wurde zugunsten eines Naturrechtsverständnisses, für das die Natur zur eigentlichen Norm aufrückt, während die Vernunft zum unwesentlichen Moment absinkt. Arntz formuliert seine aus dem Wissen um den nachweisbaren Wandel des Naturrechtsverständnisses gewonnenen Hinweise auf mögliche neue Ansätze im Naturrechtsdenken mit den Worten von *Merlau-Ponty*: „Zurückkehren zu den Dingen selbst, zurückkehren zu jener Welt vor der Erkenntnis, von der die Erkenntnis immer spricht, aber der gegenüber jede wissenschaftliche Bestimmung stets abstrakt, andeutend und abhängig ist, wie die Erdkunde das gegenüber der Landschaft ist, von der wir zuerst gelernt haben, was ein Wald, eine Weide oder ein Fluß ist" (119). Was damit letztlich gemeint ist, besagen die folgenden Sätze: „Wir könnten außerhalb jeder so oder so ausgeformten Metaphysik bleiben und wahrscheinlich auch außerhalb aller Probleme einer transzendentalen Erkenntnis" (118 f). Es gibt nach Arntz einen Ausgangspunkt, der das naturrechtliche Denken vor aller allem nach so gefürchteten Abstraktion bewahrt: es ist die jede Kommunikation ermöglichende Anerkennung des andern als des andern, in der „der Gegensatz zwischen dem iudicium cognitivum und praeceptivum aufgehoben" (120) ist. Die Basis der Begegnung ist die eine Welt, die den einen und den andern lehrt, wer er ist. Das heißt: Die Verschiedenheit der Weltbilder und damit der sittlichen Ordnungen ist unausweichlich. Die Abschattung, in der ich dem andern und der andere mir erscheint, ist in Kauf zu nehmen. Anders ausgedrückt: Ich habe den andern kritiklos so zu nehmen, wie er ist, als einzigartiges Subjekt. — Man stellt notwendig die Frage, ob dieser Ausgangspunkt für das naturrechtliche Denken nicht schließlich mit dem Verzicht auf die Kommunikation enden muß. Hat der Mensch in dem Kampf um ein einheitliches Weltverständnis endgültig kapituliert? Ist er aufgebrochen, die Anerkennung des Menschen als eines einzigartigen Subjekts bis zur äußersten Möglichkeit durchzuexerzieren?

c) Die Chancen, die das herkömmliche Naturrechtsdenken gegenwärtig hat, läßt treffend der Abschnitt Nr. 43 aus der Pastoral-Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute" erkennen. In dem Abschnitt heißt es: „Die Laien selbst sollen ... im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes" in der profanen Gesellschaft „ihre eigene Aufgabe wahrnehmen. Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen."

Falls die in der Naturrechtsdiskussion deutlich nachweisbare Tendenz voll und ganz zum Durchbruch kommt, so wird die Moraltheologie der Zukunft auf die Allgemeine

---

[66] Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, hrg. und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle. Düsseldorf 1966.

[67] Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (Studia Theologiae moralis et pastoralis. Tom. VIII.) Salzburg 1967.

[68] In: Concilium 1 (1965), 383—391.

Moraltheologie zusammenschrumpfen[69]. Bestenfalls werden in der Speziellen Moraltheologie noch die drei göttlichen Tugenden und die vier Kardinaltugenden behandelt[70], falls die letzteren nicht — einem Vorschlag von *Paul Hoßfeld* entsprechend — durch die drei Kardinaltugenden Weisheit, Gelassenheit, Güte abgelöst werden[71]. Mag sein, daß der Vorschlag von P. Hoßfeld gar nicht ernst genommen werden soll. Wie kein anderer Beitrag zur modernen moraltheologischen Diskussion wirft er gleichwohl ein Schlaglicht auf die Aversion des Menschen heute gegen eine materiale Ethik bzw. ein ethisches Normensystem. Die Kardinaltugenden sind nicht auswechselbar! Ihr Charakter als Kardinaltugenden rührt her von der Systematik, die dem Viererschema zugrunde liegt.

III. Abschließend bleiben jene Veröffentlichungen zu erwähnen, die sich mit der Frage einer Neugestaltung der Moraltheologie unmittelbar auseinandersetzen.

1. *Alfons Auer* hat 1958 drei Grundanliegen heutiger Moraltheologie namhaft gemacht. Das erste Anliegen nannte er das ontologische. Es meint nicht nur die Begründung des Sollens im Sein, sondern letztlich in der Christologie. Die christologische Ausrichtung, so erklärte Auer, würde ganz von selbst dazu führen, daß die Moraltheologie aufhört, „ein Gemisch von philosophischer Ethik, kirchenrechtlichem Positivismus und Kasuistik"[72] zu sein. Neben dem ontologischen Anliegen nennt Auer an zweiter und dritter Stelle das personalistische und das inkarnationale. In dem Maß, als diese Anliegen[73] auch in der Moralverkündigung zur Geltung kämen, würde diese einige Grundsätze hervortreten lassen, „die wir in der wissenschaftlichen Moraltheologie bereits deutlich zu erkennen vermögen" (294). Auer meint den ganzheitlichen Charakter, der von selbst Liebe und Begeisterung wecke, den positiven Charakter, der die Moraltheologie davon erlöse, weiterhin Sündenmoral sein zu müssen, den dynamischen Charakter, der den Menschen auf die Verantwortung aufmerksam werden lasse, die er als von Gott Berufener zu übernehmen habe, und endlich den allgemein verbindlichen Charakter, der mit dem Gedanken aufräume, als gebe es so etwas wie eine doppelte Moral. Die beste Interpretation dessen, was Auer als Anliegen der Moraltheologie angemeldet hat, ist der „Versuch eines Systems der Moraltheologie", den er seinen Darlegungen angefügt hat.

2. Daß die innermoraltheologische Diskussion vor zehn Jahren im Grunde noch konservativ war, ergibt sich aus einer Stellungnahme von *Josef Georg Ziegler*[74]. Er äußert allen Ernstes die Vermutung, daß, nachdem nun mehrere Systementwürfe vorlägen, die Idealmoral konzipiert werden könne. Sie sei aufzubauen unter Berücksichtigung der drei Prinzipien der Königsherrschaft Gottes, der Nachfolge Christi und der Liebe. Indem er freilich mit Josef Fuchs im richtigen Miteinander der verschiedenen Prinzipien den Reichtum, die Schönheit und die Würde der christlichen Sittlichkeit am besten gewahrt glaubt, gibt er tatsächlich den Gedanken an eine einheitlich, d. h. nach *einem* Prinzip durchkomponierte Moraltheologie wieder preis. Das Miteinander der Prinzipien als Antwort auf die Frage nach dem System läßt deutlich erkennen, daß die moraltheologische Diskussion über die herkömmliche Fragestellung hinausgeschritten ist. Zieglers These, der Wunsch nach einer Erneuerung der Moraltheologie sei, soweit

---

[69] Siehe: *Franz Böckle*, Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung. Aschaffenburg 1966.

[70] Siehe: *Wilhelm van der Marck*, Grundzüge einer christlichen Ethik. Düsseldorf 1967.

[71] Siehe den Aufsatz: Eine Um- und Neubesetzung der Kardinaltugenden. Ein Versuch, in: ThGl 55 (1965), 249—260.

[72] Anliegen heutiger Moraltheologie, in: ThQ 138 (1958), 275—306; siehe 280.

[73] Vgl. dazu: *Rudolf Schnackenburg*, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: Moraltheologie und Bibel. (Abhandlungen zur Moraltheologie. Hrg. von J. Stelzenberger. Bd. 6.) Paderborn 1964, 39—69.

[74] Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie, in: TThZ 71 (1962), 46—55.

er berechtigt erscheine, „der Erfüllung wesentlich nähergebracht" (53) worden, ist durch die Entwicklung nicht verifiziert worden.

3. Jedenfalls hielt es *Gustav Ermecke* im Jahre 1963 angesichts des Unbeteiligtseins der Moraltheologen an der Lösung schwerer und schwierigster Moralprobleme für dringend notwendig, sich über „Die Katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart"[75] erneut Gedanken zu machen. Eine Reform der Moraltheologie, so betont Ermecke, ist unzureichend und im Ansatz bereits verfehlt, solange „das Problem der Reform in sich selbst noch nicht mit genügender methodischer Gründlichkeit in ihrem Inhalt und ihren Zielen und Möglichkeiten (also auch Chancen!) untersucht worden ist. Es reicht daher nicht aus, so gut und richtig das auch im einzelnen gemeint ist, von der Moraltheologie heute z. B. einfach zu verlangen, sich mehr als in den letzten Zeiten an der Hl. Schrift zu orientieren und aszetische, apostolische, pastorale, verkündigungsnahe Dynamik zu entfalten oder alte ‚Ladenhüter', d. h. ‚überholte', geschichtlich veraltete Problemlösungen oder Normbegründungen aufzugeben oder mehr konkrete Imperative des sittlichen Handelns außer den allgemeinen Prinzipien herauszustellen usw" (394 f). Ermecke sucht das Problem der Erneuerung tiefer anzugehen, und zwar dadurch, daß er die Forderung nach Erneuerung in historischer und systematischer Hinsicht betrachtet und sie überdies noch mit Einzelproblemen der Erneuerung konfrontiert. Der Autor sucht die Entwicklungsphase zu bestimmen, in der sich das moraltheologische Denken heute befindet. „Heute stehen wir", so urteilt er, „offenbar mitten in einer Wende, und zwar in der ersten Phase der 4. Periode der Geschichte der Moraltheologie: Wiederum erfolgt nach den großartigen Erfolgen der spekulativen Moraltheologie in unserem Jahrhundert ... eine Hinwendung zum Positiven im Offenbarungswort Gottes und im konkreten Anruf Gottes im Heute von Kirche und Welt ... nachdem offenbar die voraufgegangene spekulative Phase ihren Höhepunkt erreicht hatte ..." (351). Ermecke trifft diese Feststellung aber keineswegs nur, um die entsprechenden Desiderate für die Erneuerung der Moraltheologie anzumelden. Mindestens ebenso wichtig ist ihm die auf den Gedanken von der feststellbaren Rhythmik in der Geschichte der Moraltheologie sich gründende Bemerkung, daß wohl der Tag nicht mehr allzu ferne sei, da die Moraltheologie wieder zur Spekulation zurückkehre.

In systematischer Hinsicht betrachtet, gibt die Erneuerung der Moraltheologie Ermecke Anlaß zur Warnung vor einem „unkirchlichen und offenbarungsfremden Biblizismus" und einem „gefährlichen situationsethischen Relativismus" (353). Die Erneuerungsbewegung führe nur dann zu einer Erneuerung, wenn der unentbehrliche Untergrund jeder Moraltheologie beachtet werde. Es besteht kein Zweifel, daß in dieser Hinsicht die eigentliche Arbeit erst noch geleistet werden muß. Der Optimismus des von Ermecke mehrfach zustimmend zitierten *E. Hirschbrich*[76] ist unbegründet. Die ungelösten Probleme heben bereits an mit der Tatsache, „daß einheitliche Antworten fehlen auf die fundamentalen Fragen: Überwiegt in der Moraltheologie das Normative ... oder das Deskriptiv-Faktische ... ? Hat sie ihr wissenschaftliches Ziel zunächst in sich selbst, d. h. in der Erforschung der sittlichen Wahrheit, oder muß sie primär den Bedürfnissen der jeweiligen Verkündigung dienen? ..." (355). Das Fragen verschärft sich noch, wenn das Problem angegangen wird, das Auer das ontologische Anliegen genannt hat. Und die Fragen fordern schließlich die gesamte Theologie heraus, wenn die Diskussion bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur des Sittlichen angelangt.

4. Steht Ermecke den Erneuerungsbestrebungen der Moraltheologie im Sinn eines Trends hin zur christlichen Ethik aus sehr beachtenswerten Gründen verhalten gegenüber, so muß

[75] In: ThGl 53 (1963), 348–366.

[76] Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachraum seit der Jahrhundertwende. Klosterneuburg 1959.

die Reserve, wie sie aus dem Aufsatz von *Jordanus Kuničić* OP mit dem Thema „Theologia moralis renovanda. Animadversiones"[77] zu Tage tritt, als Kuriosum bezeichnet werden. Selbstverständlich wird niemand dem Autor dieses Aufsatzes das Recht streitig machen, auf Gefahren hinzuweisen, in die die gegenwärtig diskutierte Erneuerung der Moraltheologie hineingeraten könnte. Auch wird niemand daran Anstoß nehmen, daß Kuničić seine eigene Methode zu rechtfertigen sucht. Endlich wird man es auch noch ertragen, daß der gegenüber allen Neuerungsbestrebungen skeptisch eingestellte Autor seine Aufgeschlossenheit für neue moraltheologische Anliegen unterstreicht. Daß aber Kuničić die verschiedenen Bemühungen um eine Erneuerung der Moraltheologie, ganz gleich, wie sie heißen mögen, mit *seiner* Etikette versieht, um dann namens dieser Etikette gegen sie zu argumentieren und sie mit zynischen Bemerkungen abzutun, daß er, anders ausgedrückt, sich nicht die geringste Mühe macht, das Anliegen einer christozentrisch ausgerichteten oder responsorisch strukturierten Moraltheologie überhaupt adäquat in den Blick zu bekommen, daß er auf Thomas von Aquin schwört, aber alle jene Aussagen des Aquinaten unberücksichtigt läßt, die sehr wohl dazu beitragen könnten, die moderne moraltheologische Problematik verantwortlich weiterzudenken, das alles ist Grund genug, sich mit seinen Gedanken nicht weiter auseinanderzusetzen. Im Grunde will der Autor auch keine Auseinandersetzung. Denn die Probleme sind ja schon alle gelöst. Was zu sagen ist, ist rasch gesagt. Denn: „Methodus theologiae moralis procedit a fine ad media, a causa ad effectum, a principiis ad conclusiones in concreto, quod constat ex ipsa natura syllogismi deductivi, v. gr. dicimus: virtus est laudanda-castitas est virtus-castitas est laudanda" (312). Hat man die Aufführungen Kuničić gelesen, dann versteht man, warum der von Ermecke zitierte Dogmatiker fragen konnte: „Gibt es eigentlich kein Gift für die Moraltheologen[78]?"

5. In diesem Zusammenhang muß noch auf zwei Aufsätze hingewiesen werden, die die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Moraltheologie ausdrücklich aufwerfen. *Arthur Fridolin Utz* beschäftigt sich mit dem Thema „Die Wissenschaft vom Sittlichen"[79]. *Johannes Kraus* nimmt Stellung zu der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie[80].

a) *Utz* stellt sich die Frage, welche wissenschaftliche Methode anzuwenden sei, um das sittliche Phänomen in den Griff zu bekommen. Zu diesem Zweck geht er aus von der Erfahrung und bestimmt das Sittliche als den in unserer Vernunft sich manifestierenden absoluten Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Mit diesem Naturereignis, so betont Utz, haben wir uns abzufinden. „Was wir tun können, ist einzig zu versuchen, seine Herkunft zu erklären und grundsätzlich zu überlegen, wie wir diesen absoluten Imperativ weiterführen in die konkrete Wirklichkeit, d. h. wie wir die Erfüllung des Imperativs in der je und je gegebenen Situation erreichen" (5).

Utz gibt zu, daß sich die Moraltheologen in der Vergangenheit die Beantwortung der Frage nach der Methode, mit der das Sittliche erfaßt werde, zu leicht gemacht haben, und versucht aufzuweisen, daß „das Wissen um die sittliche Bewandtnis unseres Wesens ... das Ergebnis unserer eigenen inneren Erfahrung, d. h. unseres Erlebens" (9) ist. Er kritisiert von dieser Erkenntnis aus die scholastischen Handbücher der Ethik, die diese auf das Axiom „Ens et bonum convertuntur" gegründet haben. Dieses Axiom ist deswegen nicht ausreichend, weil die Bestimmung des konkreten Guten, zu dem der Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, uns auffordert, nicht mehr Sache des natürlichen habitus der Vernunft ist. „Erstrebenswert ist etwas nicht, weil es seiend ist, sondern weil es im korrekten Normenprozeß, angefangen vom apriorischen Imperativ bis in seine konkrete Ausgestaltung, als erstrebenswert erstellt worden ist" (15). Das ethische Problem besteht also darin, daß die Vernunft vom Erstrebensmöglichen zu dem zu Erstrebenden gelangt. Ohne Inanspruchnahme des allerdings von der kultur- und moralsoziologischen Wertewelt bestimmten Wertempfindens und Wertimperativs ist dieser Weg vom Erstrebensmöglichen zum zu Erstrebenden nicht zurückzulegen. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieses Wertfühlen oder Wertempfinden nicht als echtes Wertwissen angesehen werden dürfte. Das Wertfühlen ist Wertwissen, sofern es sich als korrekter Normenprozeß vollzieht. Es ist gewiß zu begrüßen, daß sich Utz von der Auffassung seines Ordensbruders Kuničić zu distanzieren sucht, der auf dem Weg des logischen Schlußverfahrens zu ethischen und moraltheologischen Sätzen

---

[77] In: FZThPh 10 (1963), 290—315.
[78] Siehe den Aufsatz: Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart, in: ThGl 53 (1963), 348.
[79] In: FZThPh 13/14 (1966/67), 3—22.
[80] Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie, in FZThPh 13/14 (1966/67), 23—46.

gelangt; aber anderseits kann nicht verschwiegen werden, daß der korrekte Normenprozeß, von dem Utz redet, nichts anderes ist als ein verlängertes, über alle sittlichen „Instanzen" sich erstreckendes Schlußverfahren. So wie einstens Augustinus das Schöne mit Hilfe verstandesmäßiger Kategorien für den rationalen Zugriff präpariert hat, so kann die scholastische Methode in der Moraltheologie nicht davon lassen, das Sittliche schlechthin in das Koordinatensystem der Rationalität hineinzuzwingen. Dieser angeblich so unbestechliche Maßstab der Rationalität gibt Utz die Zuversicht, daß sich Ideologien aus dem Raum des Ethischen schlechthin verbannen lassen.

b) *Johannes Kraus* greift die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie auf im Hinblick auf die Weisung, die das II. Vatikanische Konzil im Dekret über Priesterbildung vom 28. Oktober 1965, Artikel 16, für die Erneuerung der Moraltheologie gegeben hat. Er geht aus von der Beobachtung, daß die in dem betreffenden Abschnitt des Konzilsdekrets zunächst verwendeten Ausdrücke instaurari und renovari schließlich dem Terminus perficere Platz gemacht haben und folgert daraus, daß das „Grundgefüge der seitherigen ‚traditionellen' Moral nach dem Willen und der Meinung der Kirche seine Geltung behält und nur innerhalb dieses Grundgefüges durch neue Aspekte und tiefere Erfassung eine höhere Vollkommenheit erreicht werden soll" (25). Kraus beschäftigt sich, nachdem er sich für diese Grundthese entschieden hat, mit der Funktion des Glaubenszeugnisses und der Vernunfterkenntnis in der Moraltheologie und endlich mit der Frage, ob die für die Moraltheologie geforderte Christozentrik nicht um des wissenschaftlichen Charakters willen der Theozentrik untergeordnet werden müsse. In beiden Fällen geht es Kraus im Grunde um nichts anderes als die von allen Moraltheologen geforderte, aber von jedem anders verstandene und anders eingeschätzte Begründung des Sollens aus dem Sein. Die ganze Verwickeltheit dieses Problems und dazu der Terminologie, mit deren Hilfe es entfaltet wird, die Inadäquatheit also des derzeitigen Fragens, deckt Kraus selber auf, wenn er die Mahnung ausspricht, daß die Moraltheologie über der Wirklichkeit des Personalen das außerpersonale Sein der Schöpfung nicht vernachlässigen dürfe (vgl. 45), als ob das Personale noch personal wäre, wenn es sich selbstherrlich über das, was ist, hinwegsetzt. Man sieht, wie notwendig der Begriff des Personalen — auch im Interesse der moraltheologischen Erneuerung — einer Klärung bedarf[81].

ó. Auf das falsche Verständnis des Personalen und die Gefährdung, der die Moraltheologie dadurch ausgesetzt ist, macht *B. Häring* verschiedentlich aufmerksam. Der Begriff „biblischer Personalismus" freilich ist ein Ungeheuer. Denn das, was als das Personale in der Bibel zu bezeichnen ist, verdient nicht zu einem „Ismus" degradiert zu werden[82]. Und auch dieses ist noch anzumerken: Ob Häring tatsächlich entschlossen ist, den von ihm so genannten biblischen Personalismus in einer neuen Moraltheologie systematisch fruchtbar werden zu lassen, muß schon angesichts der Tatsache, daß er die Anwendung empfängnisverhütender Mittel technischer und chemischer Art mit der personalen Natur des Menschen für vereinbar hält, während er ein Gleiches für den coitus interruptus nicht annimmt, dahingestellt bleiben[83].

Was versteht Häring unter dem Personalen? Vertieft man sich in seine Abhandlung „Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie"[84], so ergibt sich, daß der Begriff der Person und des Personalen trotz der Ausführungen S. 44—46 ungeklärt bleibt. Es ließe sich ohne weiteres zeigen, daß das, was Häring in dem genannten Aufsatz aussagt, seinem ganzen Gehalt nach auch ohne die Verwendung der Worte Person und personal ausgesagt werden könnte. Damit ist schon angedeutet, daß sich Häring von einer intensiven

---

[81] Vgl. dazu: *Helmut Ogiermann*, Existenziell, existenzial, personal. Information und Diskussion, in: Scholastik 40 (1965), 321—351.

[82] Siehe: Moraltheologie gestern und heute, in: StdZ 167 (1960/61), 103 ff und: ders., Moralverkündigung nach dem Konzil. (Theologische Brennpunkte. Bd. 3/4.) Bergen-Enkheim 1966, 44 ff.

[83] Siehe dazu den Aufsatz: Ehe und Familie in der Welt von heute, in: Theologie der Gegenwart 9 (1966), 13.

[84] In: Moralverkündigung nach dem Konzil, 11 ff.

Beschäftigung mit dem Phänomen des Sittlichen und seiner Geltendmachung für die Erneuerung der Moraltheologie nicht allzu viel verspricht. Man ist geneigt, seine Verdienste in der Theologisierung der Moraltheologie zu erblicken, aber diese These würde nicht unwidersprochen bleiben. Und in der Tat: Häring selbst charakterisiert seine Moraltheologie als „die Lehre von der Wesensart christlichen Lebens" (36). Diese Wesensart bewußt zu machen und das sittliche Leben des Christen an jenen lebendigen Urgrund zu verweisen, von dem her es allein möglich ist und zu höchsten Höhen sich emportragen läßt, ist Härings große Tat. Die Fruchtbarmachung dieses Anliegens ist noch kaum in Angriff genommen. Häring selbst ist der Überzeugung, daß die Moraltheologie völlig neu geschrieben werden muß. Nach welchen Gesichtspunkten das zu geschehen hätte, versucht er selber so auszudrükken: „... die katholische Moraltheologie von heute (wird) zu zeigen haben, wie der Christ, der unter dem ‚Gesetz der Gnade' steht, nicht unpersönlichen und lebensfeindlichen Gesetzesmächten, sondern dem Spiritus vivificans et rector, dem durch seine Liebe ihn anrufenden Meister folgt. Dabei ist die gegenseitige Bezogenheit von ‚Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus' und Weisung durch das geschriebene Gesetz deutlicher zu zeigen, als dies in den Institutiones theologiae moralis der letzten Jahrhunderte geschehen ist" (48). Man könnte das, was Häring vor Augen hat, eine charismatische oder auch prophetische Sittlichkeit nennen. Das moraltheologische System, das ihr gerecht werden könnte, gibt es in der Tat nicht. Darum muß die Moraltheologie der Zukunft vielgestaltig sein. Nur die „Vielzahl verschiedener Versuche einer Systematik" lasse die Unergründlichkeit des Geheimnisses der christlichen Moral einigermaßen erahnen (vgl. 48).

Obgleich Häring die stärkere Berücksichtigung der ethischen Fragestellung in der Moraltheologie ablehnt, möchte er doch, wie er selbst sagt, in einer künftigen Moraltheologie einem wirklichen Personalismus und Existentialismus zum Durchbruch verhelfen. Daß es Häring damit ernst ist, soll nicht bezweifelt werden. Es ist jedoch zu fragen, ob sich bereits mit Forderungen von der Art wie dieser, daß die künftige Moraltheologie eindeutiger als bisher unterscheide zwischen den Wesensgesetzen und den menschlichen Gesetzen und dem sittlich Handelnden so von vorneherein die Grenze aufzeige, innerhalb der er die Tugend der Epikie betätigen darf (vgl. 30 und 66 f), die Inbeschlagnahme der Begriffe ‚Personalismus' und ‚Existentialismus' für die Moraltheologie rechtfertigen lasse.

7. Während Häring dem sittlich Handelnden dadurch einen größeren Raum für selbständige Entscheidungen zuweisen möchte, daß er von einer künftigen Moraltheologie die Klassifizierung der einzelnen sittlichen Forderungen nach theologischen Gewißheitsgraden verlangt, hat der Erzbischof von Durban, *Denis E. Hurley*, aus denselben Überlegungen ein neues Moralprinzip zur Diskussion gestellt[85]. Der Autor faßt jene Situationen ins Auge, in denen ein Widerspruch besteht zwischen einer Pflicht und einem Recht, und wirft die Frage auf, ob nicht die Verpflichtung aufhört, wenn die Ausübung eines angemessenen Rechts die Erfüllung der Verpflichtung ausschließt. Mit dem Aufhören der Verpflichtung ist gemeint, daß der vom Sittengesetz verbotene actus in se malus, dessen Setzung die Ausübung des Rechts verlangt, für diesen bestimmten Fall nicht nur erlaubt wäre, sondern zugleich auch den Charakter des In-sich-Bösen verlieren würde. Hurley stellt ganz zurecht die These auf, daß das Prinzip des übergeordneten Rechts, wie er das neue Moralprinzip kurz bezeichnet, überhaupt eine Neufassung des Begriffes des actus in se malus nahelegen würde. „Eine menschliche Handlung", so urteilt er, „ist nur dann in sich böse, wenn die Verpflichtung, sich ihrer zu enthalten, durch kein Recht begrenzt werden kann, wie etwa Gotteslästerung oder unnatürliche Laster" (135). — Zweifellos ist es dringend nötig, den Begriff des actus in se malus auf seine Adäquatheit hin zu überprüfen. Die gesamte moraltheologische Diskussion der modernen Eheproblematik würde möglicherweise davon profitieren. Insofern schon ist der Vorschlag des Erzbischofs von Durban beachtenswert. Er verdient aber auch insofern überlegt zu werden, als der Begriff des angemessenen Rechtes, der den Angelpunkt des neuen Moralprinzips darstellt, tatsächlich nichts anderes meint als die norma recti des Dillinger Moralprofessors

[85] Ein neues Moralprinzip, wenn Recht und Pflicht sich widersprechen, in: Orientierung 31 (1967), 134—136.

Christoph Rassler, der mit diesem Prinzip in den Probabilistenstreit den Maßstab des gesunden Menschenverstandes hineingetragen hat.

8. Den wohl bedeutendsten Beitrag in der moraltheologischen Diskussion der Gegenwart stellt die von *Rudolf Hofmann* verfaßte „Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre"[86] dar. Sie verdient dieses Prädikat, weil sie in allen ihren Teilen eine wohltuende Nüchternheit und Sachlichkeit erkennen läßt. Nur auf folgendes sei hier hingewiesen.

a) R. Hofmann trägt dem notwendig theologischen Charakter einer christlichen Sittenlehre einerseits und dem Phänomen des Sittlichen, an dem sich das Fragen der philosophischen Ethik entzündet, anderseits von vornherein dadurch Rechnung, daß er die Moraltheologie an die Frage des durch die Botschaft des Evangeliums getroffenen, also auch sittlich herausgeforderten Menschen verweist: Was sollen wir tun? Diese Frage, nur aus einer ganz bestimmten Situation zu verstehen, eröffnet sogleich den theologischen Horizont in allen seinen Tiefendimensionen, und es ist nicht notwendig, den christozentrischen Charakter der Moraltheologie durch ihre sakramentale Ausrichtung und diese wiederum durch ein anderes Moment des Christlichen zu erklären. Diese Frage läßt auch keinen Zweifel darüber, daß christliche Sittlichkeit den Menschen selbst beansprucht.

b) Denn die Instanz, der der Mensch verpflichtet ist, ist der persönliche Wille Gottes. „Mit seiner Hinwendung zum Menschen beansprucht Gott die Daseinserfüllung des vernunftbegabten Geschöpfes in demütigem Gehorsam. In formeller Hinsicht bedeutet das für den Menschen absolute und totale Verpflichtung zu freier, verantwortlicher Verwirklichung seines eigenen Wesens und der ihm von Gott gegebenen Möglichkeiten. Dementsprechend ist das Verständnis der christlichen Sittlichkeit hinsichtlich des zentralen ethischen Problemkreises der sittlichen Autonomie zu erarbeiten" (91). Für ein legalistisches und vergegenständlichendes Denken ist damit in der Moraltheologie kein Platz mehr. Hofmann bezeichnet „die Beachtung der vielfachen personalen Wesensmomente im Verständnis der christlichen Sittlichkeit" als wichtige Forderung der Neubesinnung. „Die Folgerungen, die sich aus dieser Aufgabe für den allgemeinen und speziellen Teil der Moraltheologie ergeben, sind noch nicht abzusehen" (111).

c) R. Hofmann weiß, daß die Moraltheologie als Summe oder als System materialer sittlicher Sätze ein sehr komplexes Gebilde ist, an dessen Erstellung keineswegs nur der Theologe beteiligt ist. Es ist kein Zufall, daß der Autor für die Behandlung des Themas „Die Quellen der moraltheologischen Erkenntnis" 60 Buchseiten benötigt. Die Quellenfrage wird bei Hofmann wirklich als Frage behandelt.

d) Wegen der umfassenden Problematik, die die Moraltheologie zu bewältigen hat, warnt Hofmann vor einem Methodenmonismus und zögert nicht, zugleich auch auf die Grenze jeder Systematik hinzuweisen, obwohl er weiß, daß keine Moraltheologie im Interesse der konkreten sittlichen Entscheidung auf die systematische Entfaltung des Lehrstoffes verzichten kann.

e) Hofmann plädiert schließlich, um die Eigenart christlicher Sittlichkeit zur Geltung bringen zu können, für die Nachfolge Jesu als Grundprinzip der Moraltheologie. Was für dieses Grundprinzip spricht, sagt er mit eigenen Worten so: „Gerade die Nachfolge enthält, wie kaum eine andere Grundidee der christlichen Sittlichkeit, die ganze Unmittelbarkeit und Lebendigkeit, die vollpersonale Erfassung von göttlichem Anspruch und menschlicher Antwort und auch die Richtung auf den ganzen Umkreis christlicher Existenz" (251).

---

[86] In der Reihe: Handbuch der Moraltheologie. Bd. 7. München 1963.

f) Der moraltheologische Horizont, den Hofmann abschreitet, ist so weit und so befruchtend, daß er von den Vorschlägen, die sonst zur Erneuerung der Moraltheologie beigebracht worden sind, nicht eingeholt wird. Es ist Raum für die Forderungen, die die Exegeten an die Moraltheologie stellen, daß sie nämlich religiös-responsorisch, christozentisch, auf der Gnade aufbauend und endlich heilsgeschichtlich-eschatologisch sein müsse[87], es gibt Anknüpfungspunkte für die Idee der eschatologischen Tugenden[88], die wie kein anderer Gedanke die traditionelle Moraltheologie in Richtung auf eine christliche Ethik in Bewegung zu bringen in der Lage sind, es ist Platz für die dringend notwendige Unterscheidung zwischen der Primär- und Sekundärtugend des Gehorsams, — nur für Phantastereien (auch solche mit biblischer Verbrämung) und Einseitigkeiten ist in der moraltheologischen Erkenntnis- und Methodenlehre Hofmanns kein Platz.

Die stärkere Respektierung der Menschperson und ihrer Würde ist es, die die Moraltheologie in Richtung auf das, was man christliche Ethik nennen könnte, in Bewegung gebracht hat und in Bewegung hält. Man mag gegen eine christliche Ethik berechtigte Bedenken anmelden[89], weil sie auf eine Verkürzung des theologischen Charakters der Moraltheologie, wie es scheint, notwendig hinausläuft, man kann aber nicht leugnen, daß eine stärkere Betonung des ethischen Elements in der Moraltheologie diese vor dem Eindringen von Ideologien bewahren könnte[90]. Im übrigen könnte eine Besinnung auf den theologischen Charakter der Moraltheologie den Beweis dafür erbringen, daß eine intensivere Orientierung der Moraltheologie am sittlichen Subjekt keine theologische Verarmung des moraltheologischen Fragens bedeuten muß.

---

[87] Vgl. *R. Schnackenburg,* Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: Moraltheologie und Bibel. (Abhandlungen zur Moraltheologie. Hrg. von J. Stelzenberger. Bd. 6.) Paderborn 1964, 39—69.

[88] Siehe dazu: *E. Neuhäusler,* Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962.

[89] Vgl. *R. Egenter,* Dietrich von Hildebrands „Christliche Ethik", in: MThZ 12 (1961), 145—153.

[90] Siehe dazu: *R. Egenter* und *P. Matussek,* Ideologie, Glaube und Gewissen. München-Zürich 1965.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kardinäle

Gegen Ende des Monats Mai 1967 wurden die Namen von 27 Erzbischöfen und Bischöfen der katholischen Kirche bekannt, die von Paul VI. als neue Kardinäle ausersehen wurden. Damit sollte das Heilige Kollegium auf die bisher größe Zahl von 120 Mitgliedern erweitert werden. Von den Neuernannten sind zwölf Italiener, drei Franzosen, vier Nordamerikaner und je einer aus Argentinien, Bolivien, Monaco, den Niederlanden, Indonesien, Polen und der Schweiz. Die größte nationale Gruppe im erweiterten Kardinalskollegium bleiben die Italiener mit 37. Frankreich ist mit zehn und die USA mit neun Mitgliedern vertreten. Unter den neuen Kardinälen befinden sich der Berliner Erzbischof Bengsch, der Pariser Erzbischof Veuillot und zahlreiche Angehörige der römischen Kurie, wie der stellvertretende Staatssekretär für ordentliche Angelegenheiten Dell'Acqua, der frühere Konzilsgeneralsekretär Felici und der Franzose Garrone, Propräfekt der Seminar-Kongregation, neben dem Briten Brennan. Besonderes Interesse wurde der Erhebung des 47jährigen Erzbischofs von Krakau, Wojtyla, zum Kardinal entgegengebracht. Am 26. Juni 1967 fand das geheime Konsistorium mit der eigentlichen Ernennung der Kardinäle statt und zwei Tage später, am 28. Juni, in der Sixtinischen Kapelle das sog. halböffentliche Konsistorium, in dessen Verlauf der Papst 24 neuen Kardinälen das rote Birett aufsetzte. Die übrigen drei Kardinäle, die Apostolischen Nuntien in Italien, Spanien und Portugal, erhielten nach altem Brauch das Birett aus der Hand des betreffenden Staatsoberhauptes. Den Abschluß der Zeremonien der Kardinalskreierung bildete die Ringüberreichung im Rahmen eines feierlichen Hochamtes in Konzelebration auf dem Platz vor der Peterskirche am Feste der Apostelfürsten. Die Zahl der Mitglieder des Hl. Kollegiums ist inzwischen, nach dem Tod der Kardinäle Tien und Cardijn, auf 118 gesunken.

In den Ansprachen zu den genannten Zeremonien nahm Paul VI. zu einigen Fragen Stellung, die seit Abschluß des Konzils im Hinblick auf die Kardinäle und die römische Kurie laut geworden waren. Zunächst zeigte er auf, wie sich schon die letzten Päpste um das Kardinalskollegium bemüht haben. So hat Pius XII. am 18. Februar 1946 mit der Ernennung von 32 Kardinälen aus allen fünf Erdteilen, der höchsten Zahl von neuen Kandidaten, welche die Geschichte bisher kennt, dem Hl. Kollegium den Charakter der Übernationalität gegeben. Johannes XXIII. hat dann die bis dahin geltende Höchstzahl von 70 Kardinälen überschritten, um auch Vertreter aus jenen Gebieten, in die erst vor kurzer Zeit der katholische Glaube gebracht wurde, berufen zu können. Er hat 1961 auch das Optionsrecht auf die suburbikarischen Bistümer abgeschafft, die an der römischen Kurie residierenden Kardinalbischöfe von der direkten Leitung der suburbikarischen Sitze entbunden und bestimmt, daß alle Kardinäle die Bischofsweihe haben müssen. Er selber, führte Paul VI. aus, habe die Patriarchen der Ostkirchen in das Kardinalskollegium aufgenommen, neue Bestimmungen für die Wahl des Kardinaldekans erlassen und die Zahl der Kardinäle neuerdings erhöht. Er habe im Sinn, die äußeren Formen sowohl der Kleidung als auch der sonstigen Aufmachung etwas zu vereinfachen, ohne die Würde des Kardinalats schmälern zu wollen. Sodann sprach der Papst über Natur und Funktion des Hl. Kollegiums und ging auf die Meinungen ein, die besonders nach der Errichtung der Bischofssynode über die Zukunft des Kardinalskollegiums geäußert worden waren. Es wurde der Wunsch ausgesprochen, es aufzulösen oder doch seine Bedeutung und Funktion einzuschränken. Das Kardinalskollegium sei eine überflüssige Institution kirchlichen Rechtes und komme nicht direkt aus der göttlichen Stiftung der Kirche. Die Mitgliedschaft im Hl. Kollegium solle zeitlich beschränkt und mit einem bestimm-

ten Amte verbunden sein. Dazu stellte der Papst fest: Er habe keinen Grund, von der Disziplin seiner Vorgänger abzugehen. Die vielfältigen Erfordernisse der Kirche lassen es ratsam erscheinen, die Funktion erneut zu bekräftigen, die das Kirchenrecht bisher dem Hl. Kollegium zugeteilt hat, und die überaus nützlichen Dienste der einzelnen Kardinäle wie auch des Kardinalskollegiums als einer wahren und echten Vereinigung in noch weiterem Maße und systematischer anzuspornen. Die Aufgabe des Kardinalskollegiums ist wirklich heilig und berührt zutiefst die Kirche, denn diese besteht in der Zusammenarbeit mit dem Papst in der Leitung der Gesamtkirche. Da die Kardinäle die Fülle des Priestertums empfangen haben, sind sie zugleich Mitglieder des Bischofskollegiums und treten gleichzeitig in eine ganz enge Beziehung zum Primat des römischen Papstes; ihnen obliegt gemäß dem Kirchenrecht die Wahl des Nachfolgers Petri in der Leitung der Kirche. Diese Amtshandlung ist äußerst heikel und von Einflüssen und Gefahren umlauert, die für die ganze Kirche schädlich sind, wenn sie nicht von einem vielköpfigen Kollegium geschützt wird, das gegenüber jeder ungebührlichen und von außen kommenden Einmischung immun und sicher ist.

Damit ist entschieden, daß die Papstwahl auch künftig Sache der Kardinäle sein und bleiben wird. Die neu geschaffene Institution der Bischofssynode wird der Funktion und Bedeutung des Kardinalskollegiums keinen Abbruch tun. Im Zuge der vom Papst ausgesprochenen Vereinfachung wird der rote Hut zwar weiterhin Symbol der Kardinalswürde bleiben, jedoch bei der Zeremonie der Kardinalserhebung nicht mehr verliehen werden. Die dem Weltklerus entstammenden Kardinäle werden sich äußerlich nicht mehr von jenen unterscheiden, die einer Ordensgemeinschaft angehören. Die Kardinäle tragen als Zeichen ihres Amtes künftig nur noch die „Cappa magna", einen weiten Mantel mit langer Schleppe, die jedoch nicht mehr entfaltet werden soll, und einen Ferraiolo, beide in roter Seide. Abgeschafft werden die bei öffentlichen Auftritten der Kardinäle vorgesehenen höfischen Begleitpersonen; allein ein Sekretär begleitet den Kardinal.
(AAS, LIX, 1967, 705–763)

Kurienreform

Die vom II. Vatikanischen Konzil gewünschte und vom Papst vor vier Jahren angekündigte Reform der römischen Kurie ist in das Stadium der Verwirklichung getreten: am 15. August 1967 erließ Paul VI. die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae universae". Sie tritt am 1. Jänner 1968 in Kraft.

Diese Reform der Kurie ist nicht die erste in der Kirchen- und Papstgeschichte. Die Strukturen der kurialen Ämter gehen im wesentlichen auf Sixtus V. und seine Apostolische Konstitution „Immensa Aeterni Dei" vom 22. Jänner 1588 zurück. Auf dieser aufbauend, nahm Pius X. durch die Konstitution „Sapienti consilio" am 29. Juni 1908 die letzte große Reform vor. Mit nur geringen Änderungen ging diese Reform in den Codex Iuris Canonici ein. Unter den nachfolgenden Päpsten erfolgten nur kleine Änderungen. Die vorliegende grundlegende Neuerung in der Organisation der Curia Romana wurde von Paul VI. vorweg verkündet in dem Motuproprio „Pro comperto sane" vom 6. August 1967: künftig sollen je sieben residierende Bischöfe zu Mitgliedern einer jeden Kongregation berufen werden; sie sollen an der Plenarsitzung ihrer Kongregation teilnehmen, die in der Regel einmal im Jahr stattfinden wird und auf der nach Möglichkeit Fragen von grundsätzlicher Bedeutung zu behandeln sind. Diese personale Erweiterung soll dazu dienen, daß dem Papst die Sorgen und Anliegen aller Kirchen besser bekannt werden.

Die wichtigsten Neuerungen der Apostolischen Konstitution sind folgende: Das bisher in drei Sektionen gegliederte Staatssekretariat wird in ein „Staats- oder päpstliches Sekretariat" und in einen „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten", also eine Art „Außenministerium" aufgeteilt. Beide Sekretariate werden von einem Kardinal in

Personalunion geleitet. Neu geschaffen wurden drei Organe: eine Wirtschaftspräfektur des Hl. Stuhles, die etwa die Agenden eines staatlichen Finanzministeriums und eines Rechnungshofes in sich vereinigt, ferner ein Verwaltungsgerichtshof und ein statistisches Büro.

Die Amtszeit der Diözesanbischöfe, aber auch der Kardinäle und der Sekretäre in den Kongregationen wird auf fünf Jahre begrenzt, um eine dauernde Verjüngung an der Spitze zu erreichen; eine Verlängerung der Frist ist jedoch möglich.

Zur Koordinierung der Kurienarbeiten werden künftig regelmäßige Zusammenkünfte der Kardinalpräfekten aller Kongregationen, also eine Art „Ministerrat", stattfinden. Den Vorsitz führt der Staatssekretär. Der Papst selbst wird in keiner Kongregation mehr Präfekt sein. Dieses Amt wird nur noch von Kardinälen wahrgenommen. Die Bezeichnung „Pro-Präfekt" ist verschwunden.

Altersgrenze für die Kurienmitglieder ist keine angegeben; doch hat schon Johannes XXIII. für die Sekretäre der Kongregationen ein Höchstalter von 75 Jahren festgesetzt. Zu Konsultoren der Kongregationen können künftig auch Laien berufen werden. Sodann werden die Kompetenzen an den drei päpstlichen Gerichtshöfen neu verteilt. Die Rota ist für sämtliche beim Hl. Stuhl anhängigen Ehenichtigkeitsverfahren zuständig, auch für jene, die früher von der Ostkirchenkongregation oder vom Hl. Offizium behandelt wurden. Nur das Privilegium Paulinum bleibt in der Kompetenz der Glaubenskongregation. Die Apostolische Signatur fungiert in der Hauptsache als Kassations- und oberster. Verwaltungsgerichtshof und künftig auch als höchstes Schiedsgericht in Kompetenzstreitigkeiten der anderen Dikasterien. Die Pönitentiarie als Gerichtshof für das forum internum ist allgemein zuständig in Ablaßangelegenheiten, soweit nicht die Glaubenskongregation kompetent ist. Den Kontakt zwischen dem Hl. Stuhl und den einzelnen Diözesanbischöfen in aller Welt sollen künftig die einzelnen Bischofskonferenzen herstellen.

Das neue Dokument klärt nun endgültig auch die Frage, ob die in den vergangenen Jahren geschaffenen Sekretariate für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen und für die Nicht-Glaubenden (das bekanntlich vom Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. König geleitet wird) Organe der Kurie sind. Die Konstitution weist diese Sekretariate eindeutig als solche Kurienorgane aus. Ebenso gehören der neu geschaffene Laienrat und die Studienkommission „für Gerechtigkeit und Frieden" der Kurie an. Der Konstitution wird in absehbarer Zeit eine interne Geschäftsordnung der Kurie folgen, die ebenfalls am 1. Jänner 1968 in Kraft treten soll.

Die Curia Romana wird sich also gemäß der neuen Regelung ab 1. Jänner 1968 in folgender Zusammensetzung — unter Änderung mancher Namen — darbieten:
— Staatssekretariat oder päpstliches Sekretariat,
— Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche,
— neun Kongregationen:
1. für die Glaubenslehre (bis 1965 Hl. Offizium),
2. für die orientalischen Kirchen (bisher: für die orientalische Kirche),
3. für die Bischöfe (bisher: Konsistorialkongregation),
4. für die Disziplin der Sakramente,
5. für die Riten,
6. für den Klerus (bisher: Konzilskongregation),
7. für die Ordensleute und die Säkularinstitute (früher: für die Ordensleute),
8. für den katholischen Unterricht (früher: für die Seminarien und die wissenschaftlichen Universitäten),
9. für die Evangelisation der Völker oder die Glaubensverbreitung (früher: für die Glaubensverbreitung);
— drei Sekretariate:
1. zur Förderung der Einheit der Christen,
2. für die Nicht-Christen,
3. für die Nicht-Glaubenden;
— zwei „ad experimentum" errichtete Organe:
1. Laienrat,
2. päpstliche Studienkommission Justitia et pax;

— drei Gerichtshöfe:
1. Apostolische Signatur,
2. Hl. Römische Rota,
3. Apostolische Pönitentiarie;
— sechs Büros:
1. Apostolische Kanzlei,
2. Wirtschaftspräfektur,
3. Apostolische Kammer,
4. Güterverwaltung des Hl. Stuhles,
5. Präfektur des Apostolischen Palastes,
6. Statistisches Büro.

In der Konstitution wird neuerdings die Notwendigkeit einer fortschreitenden Internationalisierung der Kurie betont, damit die katholische Universalität zum Ausdruck komme. Schon vor dem Erscheinen des Dokumentes, nämlich am 17. Mai 1967, wurde der Bischof von Eichstätt, Joseph Schröffer, von Papst Paul VI. zum Sekretär der Kongregation für den katholischen Unterricht berufen, die von dem früheren Koadjutor von Toulouse, Gabriel Garrone, geleitet wird.
(AAS, LIX, 1967, 881–928; vgl. Herder-Korr. 21. Jg., 10. Heft, 460 ff.)

Antimodernisteneid abgeschafft

Den bischöflichen Ordinariaten ging die Mitteilung zu, daß durch ein Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre die „Professio fidei Tridentina" und der sog. „Antimodernisteneid" für die in den canones 1406 bis 1408 CIC vorgesehenen Fälle ersetzt worden sei durch eine kurze Formel, die dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis angefügt wird und folgenden Wortlaut hat: Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula, quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia sive solemni iudicio definita sive ordinario magisterio adserta ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque Sacramenta et Missae sacrificium atque Primatum Romani Pontificis.

Der vielberedete Antimodernisteneid, von Pius X. am 1. September 1910 durch das Motuproprio „Sacrorum antistites" zunächst allen Seelsorgern, in weiterer Folge allen Klerikern vor dem Empfang der höheren Weihen und allen, die ein kirchliches Amt übernehmen, auferlegt und von Pius XI. auch auf die Professoren der Philosophie und Theologie an den kirchlichen Lehranstalten und auf die Promovenden zu kirchlichen akademischen Graden ausgedehnt, hatte die Form eines Glaubensbekenntnisses, in dem alle jene Irrtümer zusammengefaßt und verworfen wurden, die Pius X. in seinen Enzykliken „Lamentabili" vom 3. Juli 1907 und „Pascendi" vom 1. September 1907 verurteilt hatte.

Ablaß zum „Jahr des Glaubens"

Aus Anlaß des „Jahres des Glaubens", das zum Gedächtnis der 1900. Wiederkehr des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus am 22. Februar 1967 verkündet worden war, werden folgende geistliche Vorteile gewährt, beginnend vom 29. Juni 1967 bis zum gleichen Datum des folgenden Jahres: 1. die Vollmacht für jeden Ortsordinarius — bei dessen Behinderung für einen anderen entsprechend zu bezeichnenden Bischof —, einmal im Jubiläumsjahr den päpstlichen Segen, verbunden mit einem vollkommenen Ablaß, zu spenden; dabei muß die vorgeschriebene Segensformel verwendet und das Apostolische Glaubensbekenntnis zu Ehren der Apostel in der Kathedrale oder in einer anderen Kirche in feierlicher Form gebetet werden; der Ablaß wird jenen Gläubigen zuteil, die nach Beichte und hl. Kommunion auf die Meinung des Hl. Vaters ein „Vater unser" und „Gegrüßet seist du, Maria" oder ein anderes Gebet nach ihrem frommen Sinn verrichten, dem vorhin genannten Gottesdienst andächtig beiwohnen und den Segen ehrfürchtig empfangen;

2. ein vollkommener Ablaß, unter den vorhin genannten Bedingungen von den Gläubigen zu gewinnen: a) einmal, wenn sie an einem entsprechenden Festtag in anderen Kirchen und Oratorien in ähnlicher Weise das Glaubensbekenntnis (Credo) verrichten; b) ebenfalls einmal, wenn sie an einem bestimmten Tag, der unter den Festtagen ausgewählt werden kann, zu Hause im Kreise der Familie, am Sitz von katholischen Vereinen, in Schulen, Werkstätten, in Krankenhäusern und schließlich bei Versammlungen und Zusammenkünften das Glaubensbekenntnis gemeinsam verrichten.
(Dekret der S. Paenitentiaria Apostolica vom 28. Juni 1967, veröffentlicht am 15. September 1967; AAS, LIX, 1967, 764.)

Breviergebet und Ritus der Messe

In dem Bestreben, das Breviergebet den seelsorglichen Belastungen der Priester gerade an Sonn- und Feiertagen anzupassen, wurde zunächst bestimmt, daß an Tagen erster und zweiter Klasse, die eine Matutin mit drei Nokturnen haben, nur eine Nokturn gebetet zu werden brauche. Dabei wurde es dem Ermessen der Priester überlassen, aus den drei Nokturnen eine auszuwählen, auch bei der Rezitation im Chor oder sonst in der Gemeinschaft. Den Abschluß bildet immer das „Te Deum". Die Möglichkeit der Auswahl gilt auch für das Totenoffizium. (II. Instruktion vom 4. Mai 1967, n. 19; „Notitiae" 1967, 189.) Es blieben jedoch Zweifel bestehen hinsichtlich der Sonntage, die ja seit der vorhergehenden Brevierreform neun Psalmen, also im Ausmaß von drei Nokturnen, und dazu drei Lesungen haben. Eine neue Weisung besagt, daß auch das Sonntagsoffizium mit nur drei von den neun Psalmen der Matutin absolviert werden kann. („Notitiae" 1967, 303, Antwort 107.)
Auf eine Anfrage wegen des Schlußsegens der hl. Messe wurde verfügt, daß bei der gesungenen Messe (missa cantata) auch der Schlußsegen (Priestersegen) gesungen werden darf. Es ist dabei die gleiche Melodie zu verwenden, wie sie beim feierlichen Segen im Pontifikalamt des Bischofs verwendet wird. („Notitiae" 1967, 300, Antwort 105.) Da nach der schon genannten II. Instruktion (n. 12) eine besondere Art, Daumen und Zeigefinger zusammenzuhalten, nicht mehr vorgeschrieben ist und etwaige Partikelchen über der Patene abgestreift werden können, genügt es auch nach dem Empfang der hl. Kommunion, die Finger über dem Kelch von Partikelchen freizumachen. Die Ablution der Finger kann darum unterlassen werden. („Notitiae" 1967, 304, Antwort 108.)

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.

ARRUPE PEDRO, *Als Missionar in Japan.* (275.) Max-Hueber-Verlag, München 1967. Leinen DM 15.80.

BENOIT E. (Hg.), *Dichter schreiben Weihnachtsbriefe.* (Sammlung Sigma.) (32.) Verlag Ars sacra, München o. J. jap. geb., zweifarbig DM 3.—.

BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Buße und Beichte.* Theologische und seelsorgliche Überlegungen. (121.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

BOROS LADISLAUS, *Im Menschen Gott begegnen.* (162.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1967. Kart. lam. DM 9.80.

COLERUS-GELDERN OLAF, *Friede ist niemals Sieg des einen.* (124.) Verlag Herold, Wien 1967. Leinen S 88.—.

CONGAR YVES, *Jesus Christus — Unser Mittler, Unser Herr.* (231.) Schwabenverlag, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 19.80.

CONSIDINE DANIEL, *Vertrauen und Zuversicht.* (103.) Verlag Ars sacra, München 1966. Kunstleder DM 9.30.

DARMS GION, *Frohes Christstein.* Eine Besinnung auf die Grundlage der christlichen Existenz. (53.) Christiana-Verlag, Zürich 1967. Kart. lam. sfr 6.80.

DESSAUER PHILIPP, *Erwartung der Ewigkeit.* Ansprachen und Meditationen. (279.) 2. Aufl. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 18.80, sfr 21.70, S 139.10.

DREISSEN JOSEF/STEFFENS HANS, *Dreißig Wortgottesdienste zum Rosenkranz.* (87.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Flexibler Einband DM 6.80.

EHRENBERGER HILDE, *Bitte — eine Geschichte.* Kurzgeschichten für Kinder. (159.) Fährmann-Verlag, Wien 1967. Kart. lam. S 58.—.

FRANK SUSO, *Mönche im frühchristlichen Ägypten.* (Alte Quellen neuer Kraft.) (160.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 14.80.

FRIEDRICH E. FREIHERR VON GAGERN, *Geburtenregelung und Gewissensentscheid.* Die bekanntgewordenen Dokumente der Päpstlichen Ehekommission. Mit Einführung und Ausblick. (192.) Rex-Verlag, München 1967. Leinen DM/sfr 12.80, S 87.05.

FUCHS JOSEF, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.* (104.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

FÜRST CARL GEROLD, *Cardinalis.* Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums. (261.) Verlag Wilhelm Fink, München 1967. Leinen DM 48.—.

GALOT JEAN, *Animatrice de communauté.* La supérieure dans le style du Concile. (Collection renouveau.) (133.) Editions J. Duculot, S. A. G. Gembloux. 1967. Kart. lam. FB 100.

GALOT JEAN, *Porteurs du Souffle de l'Esprit.* Nouvelle optique de la vie consacrée. (Collection renouveau.) (157.) Edi- J. Duculot, S. A., Gembloux. 1967. Kart. FB 100.

GOUVERNAIRE JEAN, *Entscheidungen im Geiste Christi.* Ratschläge für ein bewußtes seelisches Leben. (72.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Plastikeinb. DM 3.80.

GOVAART-HALKES TINE, *Frau-Welt-Kirche.* Wandlungen und Forderungen. (284.) Verlag Styria, Graz 1967. Leinen DM 15.80, sfr 18.50, S 98.—.

GRIESL GOTTFRIED, *Berufung und Lebensform des Priesters.* (371.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1967. Leinen S 190.—, DM/sfr 30.—.

GROSS HEINRICH, *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament.* (Schriften zur Katechetik, hg. v. P. Neuenzeit, Bd. IX.) (131.) Verlag Kösel, München 1967. Kart. DM 8.50.

HAGEN ROCHUS, *Jazz in der Kirche?* Zur Erneuerung der Kirchenmusik. (148.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1967. Kart. lam.

HAMER JEROME/CONGAR YVES (Hg.), *Die Konzilserklärung „Über die Religionsfreiheit".* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentaren. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. XX.) (300.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 24.—.

HAMPE JOHANN CHRISTOPH (Hg.), *Die Autorität der Freiheit.* Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. II. (704.) Kösel-Verlag München 1967. Leinen.

HASTENTEUFEL PAUL, *Selbstand und Widerstand.* Wege und Umwege personaler Jugendseelsorge im 20. Jahrhundert. (Handbuch der Jugendpastoral Bd. I.) (535.)

Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Leinen DM 35.—.

HEGGEN F. J./MARLET J. J. C. (Hg.), *Gemeinschaft in Liebe.* Ehe in neuer Sicht. (189.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1967. Kart. lam. DM 9.80.

HENGSBACH FRANZ, *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat.* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. XXIII.) (202.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 22.—.

HENRICHS NORBERT, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.* Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. (224.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, Linson DM 16.—.

HOFMEIER JOHANN, *Seelsorge und Seelsorger.* Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. (XII. u. 228.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Kart. DM 32.—.

HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.* (296.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1967. Leinen DM 22.—.

JUNG C. G., *Antwort auf Hiob.* (143.) 4., revidierte Aufl., Rascher-Verlag, Zürich 1967. Paperback sfr 7.80.

JUNGMANN JOSEF A., *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen.* (287.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1967. Leinen DM/sfr 26.—.

KOPP JOSEF VITAL, *Der Tod ist gut.* Reflexionen großer Geister über das Sterben. (31.) (Sammlung Sigma.) Verlag Ars sacra, München 1967. Japanisch geb. DM 3.—.

KRONSTEINER HERMANN, *Kirchenmusik heute.* Texte und Aussagen der Kirche. Kommentar. (208.) Verlag Veritas, Linz 1967. Kart. lam. S 66.—, DM 11.—.

LANG ALBERT, *Fundamentaltheologie.* Bd. 1. Die Sendung Christi. 4. neubearb. Aufl. (288.) Max-Hueber-Verlag, München 1967. Linson DM 19.80.

LAURENTIN RENE, *Struktur und Theologie der Lukanischen Kindheitsgeschichte.* (249.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. 24.80.

LEHMANN MICHAEL, *Im Grenzland der Kirchen.* Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie. Eine Übersicht. (126.) Verlag Herold, Wien 1967. Paperback S 98.—.

LEHMEIER LUDWIG, *The ecclesial dimension of the sacrament of penance from a catechetical point of view.* (XII u. 277.) (San Carlos Publications. Series C: Religion, Nr. 1.) Cebu City, Philippines 1967. Kart.

LEIST MARIELENE, *Neue Wege der religiösen Erziehung.* Wir müssen umdenken. (197.) Rex-Verlag, München 1967. Leinen DM/sfr 12.80, S 87.05.

LEON-DUFOUR XAVIER, *Die Evangelien und der historische Jesus.* (XII u. 599.) Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1966. Leinen.

LOHFINK NORBERT, *Bibelauslegung im Wandel.* Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. (240.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 16.80, sfr 19.50, S 124.30.

LORENZ WILLY, *Der Gentleman und der Christ.* Über die Versuchungen des abendländischen Menschen. (72.) Verlag Herold, Wien 1967. Paperback S 52.—.

MADINGER HERBERT, *Die Fundamente des Glaubens.* (216.) Wiener Dom-Verlag 1965. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 7.80.

MADINGER HERBERT, *Lebenskunde.* (272.) Wiener Dom-Verlag 1966. Kart. lam. S 54.—, DM/sfr 8.50.

MADINGER HERBERT, *Sein Wort an uns.* (235.) Wiener Dom-Verlag 1967. S 50.—, DM/sfr 8.—.

MALY KARL, *Mündige Gemeinde.* Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief. (Stuttgarter Biblische Monographien 2.) (272.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 28.—.

MIELENBRINK EGON/LEEB HELMUT, *Wortgottesdienste für das Kirchenjahr.* Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1967. Heft für den Priester S 47.—, Heft für das Volk S 1.10, Orgelbegleitung S 16.—.

MÜLLER ALFONS, *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. NF 2.) (XXIV u. 280.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 32.—.

MÜLLER OTFRIED (Hg.), *Vaticanum secundum.* Bd. III/2: Die dritte Konzilsperiode. Die Verhandlungen. (960.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1967. Leinen.

MUSSNER FRANZ, *Die Wunder Jesu.* Eine Hinführung. (90.) Verlag Kösel, München 1967. Kart. DM 6.80.

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften.* Bd. III. (Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch und deutsch, hg. v. Leo Gabriel.) (XIV u. 844.) Verlag Herder, Wien 1967.

OVERHAGE PAUL, *Experiment Menschheit.* Die Steuerung der menschlichen Evolution. (463.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 28.—, sfr 32.35, S 207.20.

PAILLARD JEAN, *Ringen mit Paulus.* (392.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. Leinen DM 24.80, sfr 28.65, S 183.50.

PFLEGER KARL, *Glaubensrechenschaft eines alten Mannes.* (279.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 19.80, sfr 22.85, S 146.50.

PIEPKORN A. C., *Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1955.*

POL VAN DE, *Das Ende des konventionellen Christentums.* (479.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 172.—, DM/sfr 27.80.

RAHNER KARL, *Knechte Christi.* Meditationen zum Priestertum. (272.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 22.—.

RAHNER KARL/SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie.* Bd. IV. (98.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Brosch. DM 6.80, sfr 8.20, S 50.30.

SACRAMENTUM MUNDI, *Theologisches Lexikon für die Praxis.* I. Bd. Abendland bis Existenz. (XLVIII u. 1312 Sp.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen.

SAUER RALPH (Hg.), *Kinder loben Gott.* Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des Kindergottesdienstes. (216.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. (Pfeiffer Werkbücher Nr. 63.) Kart. lam. DM 11.80.

SCHAPER EDZARD/KARRER OTTO, *Altchristliche Erzählungen.* (96.) Zweifarbig, mit ma. Holzschnitten. Verlag Ars sacra, München 1967. Linson DM 12.40.

SCHNEIDER JOHANNES, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. NF 3.) (310.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967, Kart. DM 32.—.

SCHOONENBERG PIET, *Theologie der Sünde.* (232.) Verlag Benzinger, Einsiedeln 1967. Leinen DM 19.80.

SCHREIBER JOHANNES, *Theologie des Vertrauens.* Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums. (272.) Furche-Verlag, Hamburg 1967. Leinen DM 32.—.

SCHULTES GERHARD, *Der Reichsbund der katholischen deutschen Jugend Österreichs.* Entstehung und Geschichte. (Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd. 4.) (396 S., 37 Abb.) Wiener Dom-Verlag 1967. Kart. lam. S 180.—, DM/sfr 30.—.

SCHUTZ ROGER / THURIAN MAX, *Das Wort Gottes auf dem Konzil.* Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Wortlaut und Kommentar. Mit einem Vorwort von Henri de Lubac. (143.) (Herder-Bücherei Bd. 289.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. DM 2.80.

SPECK JOSEF, *Karl Rahners theologische Anthropologie.* Eine Einführung. (234.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 9.50.

SUNDÉN HJALMAR, *Die Christusmeditationen Dag Hammerskjölds in Zeichen am Weg.* (104.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

THEURER WOLFDIETER, *Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen.* (285.) Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim, 1967. Kart. DM 42.50.

VANDENBROUCKE FRANCOIS, *Moines: Pourquoi?* Théologie critique du monachisme. (Collection renouveau.) (252.) Editions J. Duculot, S. A., Gembloux 1967. Kart. lam. FB 120.

ZELLER HERMANN, *Mit der Wirklichkeit leben.* (79.) Verlag Ars sacra, München 1967. Kart. lam. DM 6.20.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Dekret über den Ökumenismus. Dekret über die katholischen Ostkirchen.* Lateinisch und Deutsch. Mit Beiträgen von Lorenz Kardinal Jaeger und Eduard Stakemeier. (88.) Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1967. Kart. DM 5.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT NT

MARCHEL WITOLD, *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments.* (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Bd. 16.) (126.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Kart. DM 4.80.

Der Verf. will in dem Bändchen „das Einmalige, Neue und Unverwechselbare der Vaterbotschaft Jesu herausarbeiten" (9) und untersucht zunächst den Gottvaterglauben vor Christus. Dieser Glaube zeigt sich im Heidentum, für das in Kürze die polytheistischen Religionen des alten Mesopotamien, Ägyptens und der Griechen als Beispiele dienen, sodann im Alten Testament und im sogenannten Spätjudentum, das im Gegensatz zu den früheren Propheten die Scheu verloren hat, Gott einfachhin „Vater" zu nennen. Nach dieser Vorbereitung kommt der Verf. zum Hauptteil seiner Untersuchung, zum Neuen Testament. Hier erscheint Jesus als „Offenbarer des Vaters" (33). Es wird gezeigt, wie das älteste Evangelium, das des Markus, „das Evangelium vom Gottessohn" (33) ist, auch wenn es bekanntlich nur einmal die Anrede „Vater" im Munde Jesu, und zwar in der Ölbergszene (14, 36) enthält. Der Verf. untersucht weiterhin an Hand der synoptischen Evangelien die Vollkommenheit des himmlischen Vaters, seine Barmherzigkeit, seine Fürsorge, seine Vergeltung sowie den Ausdruck Jesu „mein Vater im Himmel". Der dritte Teil ist überschrieben: „Gott, der Vater, bei Paulus und Johannes". Die „Zusammenfassung" (125 f) hebt einige sehr schöne und religiös fruchtbare Gedanken heraus, die sich aus der neutestamentlichen Botschaft von Gott als dem Vater ergeben.

Das Büchlein ist ein gutes Beispiel dafür, wie die moderne Exegese die biblischen

Texte in ihrer Tiefe zu erschließen vermag; manches Gleichnis Jesu und manches seiner Worte erfahren hier eine für die Verkündigung wertvolle Auslegung. Auch eignet sich das Schriftchen sehr zu einer geistlichen Lesung, die aus der Bibel schöpft und in sie hineinführt. Für die praktische Verwendung des sehr zu empfehlenden Bänddchens ist es freilich ein Schaden, daß kein Register der behandelten Texte beigegeben ist.

KRINETZKI LEO, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament.* (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Bd. 15.) (128.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Kart. DM 4.80.

Wer vom Bunde Gottes mit den Menschen hört, denkt sogleich an das AT, auch wenn das NT ebenfalls einen solchen Bund kennt. So behandelt der erste, weitaus größte Teil des Bändchens den Bundesgedanken im AT. In einem Abschnitt „Der Bund des Gesetzes" kommen zur Sprache die verschiedenen, in der atl. Tradition enthaltenen Bundesschlüsse mit Noe, Abraham, Isaak und Jakob, mit Israel am Sinai, mit Levi und David. Weiterhin werden behandelt Feiern zur Erneuerung des Bundes, ferner der Bund als Gabe des Heils an Israel und auch an die Heiden sowie als Institution, insofern durch den Sinaibund Israel zu einem Stämmeverband und schließlich in der Königszeit zu einem Volk wurde. Ein weiterer Abschnitt „Der Bund der Freiheit" befaßt sich mit der Stellung der Propheten zum Sinaibund und mit dem Gedanken eines „neuen Bundes" bei Jeremias, Ezechiel und Deutero- sowie Tritoisaias. Auch dieser „neue Bund" wird in seiner Eigenschaft als Heilsgabe und als Institution betrachtet und schließlich in seiner endzeitlichen Verwirklichung, in der neuen Schöpfung, dem endzeitlichen Jerusalem und dem neuen Paradies. Der zweite Teil über den Bundesgedanken im NT behandelt das Verhältnis des Neuen Testaments zum „alten Bund", ferner die geschichtliche Grundlegung des neuen Bundes im Kreuztod des Herrn und die heilsgeschichtliche Verwirklichung dieses Bundes, so in der Eucharistiefeier, in den Gaben des neuen Lebens, der Gotteskindschaft usw., um schließlich auch diesen Bund als Institution, als den mystischen Leib Christi, als die Kirche aufzuzeigen. Vor allem die Apokalypse schildert dann die Erfüllung des neuen Bundes in der neuen Schöpfung.

Es ist bei einem Vertreter der atl. Bibelwissenschaft, wie es der Verf. ist, verständlich, daß er das AT ausgiebig behandelt, aber verhältnismäßig wenig Raum dem NT widmet; und doch hätte hier noch vieles gesagt werden können. Der Verf. hat die deutsche Wiedergabe der atl. Zitate meist der Übersetzung von Martin Buber entnommen, die Wiedergabe der ntl. Texte aber und auch einzelner atl. Stellen aus der Übersetzung von Hamp und Kürzinger. Das bringt natürlich bei der Eigenwilligkeit der Buberschen Verdeutschung eine gewisse Diskrepanz im Übersetzungsstil mit sich, die sich hätte vermeiden lassen. Ein Register der zitierten Bibeltexte ist nicht beigegeben. Die Arbeit entwirft ein eindrucksvolles Bild von dem oft zu wenig beachteten „Bund" Gottes mit den Menschen und kann so beitragen zur tieferen Erfassung dieses Themas für die Verkündigung; möge sie diesen Erfolg haben!

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

Zur Erinnerung an den 1961 gestorbenen Autor hat ein Ordensbruder des Verstorbenen vier von P. Hillmann in Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze gesammelt, in der Erwartung, daß „die von P. Willibrord Hillmann geleistete lebendige und eigengeartete Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament vielleicht weiterhin Frucht bringen kann" (7). Der erste Aufsatz: „Die Verkündigung der Urkirche" untersucht einige Redestücke der Apostelgeschichte, um an Hand von ihnen einen Zugang zur urkirchlichen Glaubensverkündigung zu gewinnen. Gut arbeitet der Verf. heraus, daß die Auferstehung Jesu die Mitte und das Fundament aller Verkündigung bildete. Ein zweiter Aufsatz: „Die Kirche als Gegenstand ihrer Verkündigung" ist eine schöne und lehrreiche Untersuchung über die neutestamentlichen Bezeichnungen und Bilder für die Kirche. Eine weitere Abhandlung mit dem Titel: „Vom Wesen des Betens" entfaltet tiefe Gedanken über das christliche Gebet. Es folgt als letzter ein Artikel „»Vollkommenheit« im Neuen Testament", wo u. a. der Verf. mit Recht herausstellt, wie unmöglich die Annahme ist, Maria habe vor ihrer Verlobung ein Gelübde der Jungfräulichkeit gemacht (84 f); im übrigen entwickelt dieser Aufsatz aus dem Neuen Testament heraus, schöne, zeitgemäße Gedanken über den Zeugnischarakter der heute oft zu wenig geschätzten, frei gewählten Ehelosigkeit als einer Vorausnahme der Endwirklichkeit (bes. 89—94) und über den christlichen Verzicht auf Besitz. Es bleibt nur zu wünschen, daß die vielen theologischen Gedanken, die dieses Büchlein enthält, für das geistliche Leben fruchtbar werden.

STÖGER ALOIS, *In Christus Jesus.* Gebete des neuen Bundes. (120.) Verlag Herder, Wien 1964. Pappband. S 40.—, DM/sfr 6.50.

Der mittlerweile zum Weihbischof von Sankt Pölten konsekrierte frühere Professor für Neues Testament und dann Rektor der Anima in Rom legt hier ein hübsches Büchlein vor, das Gebete des Neuen Testaments

enthält. Es sind zum Teil nur kurze Rufe, wie das Maranatha der frühen Christenheit (1 Kor 16, 22), dann auch wieder längere Stücke, wie das sogenannte hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17, 1—26). Bemerkenswert ist die gute, kraftvolle Übersetzung, die bestrebt ist, entgegen eingebürgerten und schon abgeschliffenen Verdeutschungen das griechische Original im Deutschen durchleuchten zu lassen und so den eigentlichen Sinn herauszuarbeiten; als Beispiel diene der Engelruf Lk 2, 14, der so wiedergegeben wird: „Ehre Gott in der Höhe und auf Erden Friede den Menschen des göttlichen Wohlgefallens" (68). Das Ganze ist eingeteilt in Gebete Jesu und der Jünger, in Lobpreisungen Gottes und Christi, in Dankgebete und Fürbitten aus den paulinischen Briefen, in Doxologien, Segensworte, liturgische Texte und Rufe in Not, Rufe des Glaubens und der Hingabe. Anmerkungen zu den einzelnen Texten erleichtern ihr Verständnis. Möge das gefällig ausgestattete Büchlein, das sich sehr gut als Geschenk eignet, weite Verbreitung finden zur Befruchtung des christlichen Gebetslebens!

BORMANN PAUL, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus.* Ein Beitrag zur Theologie der Verkündigung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIV.) (216.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 18.50.

Der Verf. gliedert seine Untersuchung, eine Dissertation der Theologischen Fakultät Tübingen, in zwei Teile: „Die Verkündigung als Dienst an Gottes schöpferischem Wort, Dienst am Evangelium" und „Der Mensch vor dem Worte der Verkündigung". Im ersten Teil befaßt er sich mit dem Begriff „Evangelium", dessen Bedeutung er aus verschiedenen Paulusstellen (Röm 1, 1 ff; Gal 1, 11; 1 Kor 15, 1 ff; 2 Kor 11, 7) zu gewinnen sucht. Es ergibt sich, daß „Evangelium" einen doppelten Sinn hat: einmal bedeutet es, „einen konkreten Inhalt (das Evangelium) im Verkünden zu worthaftem Ausdruck bringen"; zugleich ist aber „auch ausgedrückt die Tätigkeit, durch die dieser bestimmte Inhalt (das Evangelium) verkündigt wird" (35). Inhalt des paulinischen Evangeliums ist „Jesus Christus, der Sohn Gottes", wie der Verf. als Ergebnis von Röm 1, 3 f feststellen kann (43), und zwar Christus nach seiner menschlichen, geschichtlichen Herkunft und nach seiner Erhöhung auf Grund seiner Auferstehung (43—46). Andere Texte, die den Inhalt dieses Evangeliums erkennen lassen, sind 1 Kor 15, 3—5 (46—64) und viele weitere Stellen (50 f). Im Mittelpunkt dieser Verkündigung aber steht der Tod Jesu am Kreuz (51), der in seiner Anstößigkeit „nach Deutung und Interpretation" verlangt (52), seine Deutung aber durch die Auferstehung Jesu erhält (53). Dieses „Evangelium berichtet von einem Geschehen und ist doch zugleich mehr und etwas ganz anderes als nur ein historischer Bericht" (77). Es wird „das Wort Gottes oder das Wort Christi als eine Botschaft ... ausgerufen", „in der ein Bericht an die Menschen ergeht, ihnen eine Mitteilung gemacht wird, die sie angeht" (81). Urheber solcher Verkündigung ist Gott durch Christus, und in der Predigt des Apostels vernimmt der Hörer darum Gott und Christus (88—95). In der Verkündigung wird Christus gegenwärtig (96—101). „Dieses »Über-ihn-Berichten« und »Ihn-Verkünden« geschieht aber so, daß er selbst »seine Botschaft durch den Apostel verwirklicht. Christus ist so Verkündeter und Künder in einem« ", wie der Verf. unter Verwendung von Formulierungen Geiselmanns schreibt (100).
Ein zweiter Teil befaßt sich mit dem „Menschen vor dem Wort der Verkündigung", mit dem Hören der Botschaft und dem Glauben als Entscheidung vor der Botschaft. „Glauben heißt, sich dem Anspruch Gottes beugen, der im Evangelium laut wird" (185). Doch darf der Verf. nicht einseitig verstanden werden, weil für ihn „der Glaube auch zugleich Vertrauen und Hoffnung" ist (192). In einer „Gesamtzusammenfassung" (201 bis 203) werden noch einmal die Hauptergebnisse der Untersuchung zusammengestellt: das Evangelium hat zum Inhalt Gottes Versöhnung mit dem Menschen und der Welt in der Person Christi; es ist Verkündigung, Wort, das proklamiert werden muß, nicht Wort eines Menschen, sondern Wort Gottes, der durch das Wort des Verkündigers spricht, vom göttlichen Pneuma erfülltes Wort voll rettender Kraft, die sich freilich nur an dem Menschen auswirkt, der das Wort annimmt. Ein ausgedehntes Literaturverzeichnis beschließt das Buch, während man ein Register der biblischen Stellen vermißt. Die in klarer und gut verständlicher Sprache geschriebene Arbeit stellt eine mitunter im katholischen Denken etwas zurückgesetzte Tatsache heraus, die aber gerade in der Zeit ökumenischen Verhaltens neu bedacht werden muß, nämlich die Heilswirksamkeit der Verkündigung.

Freising *Johannes Michl*

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

Ein solch allgemein anerkanntes Werk kann eigentlich nur empfohlen werden. Hat sich doch vorerst der Band I über das AT nach oben durchkämpfen und nach unten durchsetzen müssen, weil soviel unerhört Neues und Unglaubliches drinnen stand. Wie im Band I so finden wir auch hier wiederum, daß viel Geistesgut, das in deutsch-evangelischer Forschung gesichtet worden ist, zuerst ins Ausland gehen mußte, wo man den

Mut aufbrachte, es in das katholische Forschungsprogramm aufzunehmen. Nun kehrt diese zuerst oft rein rationalistisch-positivistische Wissenschaft, geklärt und geläutert, wieder über den Rhein heim ins Ursprungsland, wie vorliegendes Werk beweist. Die französischen Bibliker, darunter der damalige Dekan des Bibelinstituts in Rom, S. Lyonnet, mit seinem leider verstorbenen Kollegen J. Bonsirven sowie ein Professor der École biblique in Jerusalem, M. E. Boismard, haben in kühner Art Staunenswertes geleistet, das besonders aus den Jahren der französischen Erstausgaben (1959) — vor dem Konzil! — gewertet werden muß.

Der erste Teil bringt als Einführung allgemeiner Art die Umwelt des NT, die griechisch-römische, die des Judentums, dann das literarische Milieu. Es folgen die Synoptiker mit allen modernen Problemen von synoptischer Frage, Quellen- und Formgeschichte. Auch die Frage nach dem historischen Wert der Evangelien wird zeitgemäß abgehandelt, ohne Gefahr zu laufen, bei der notwendigen Korrektur der vergangenen „falschen" Vorstellungen in den Schriftlesern ebenso „falsche" moderne Vorstellungen wachzurufen. Bei der Apostelgeschichte wird vielfach die Frage interessieren: Geschichtswerk oder Apologie? Bei den Paulusbriefen wird vielen die neue Reihung auffallen, die mit den Thessalonichern beginnt. Nach den Katholischen Briefen folgen die „Johanneischen Schriften" mit dem Joh.-Evangelium und der Apokalypse. In der Zusammenschau von Apokalypse und Viertem Evangelium wird wohl eine Lösung immer in Schwebe bleiben. Ein sehr dankenswertes Stück des Werkes ist der Schluß mit einigen Hauptthemen des NT im Lichte des AT, ein Abschnitt Biblischer Theologie! Da zeigt sich wieder einmal, wie sehr das NT aus dem AT kommt. Novum Testamentum in vetere latet! —

Dieser Band gehört ebenso wie Band I in Zukunft zum Grundbestand einer Priesterbücherei. Wenn mit der Zeit für den Klerus Dekanatsbüchereien geschaffen werden sollten, so dürfte diese Einleitung dort nicht fehlen.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

MAERTENS THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung.* Bd. I. Gott — Christus. (253.) Bd. II. Die Kirche — Der Heilige Geist im liturgischen Leben. (271.) Verlag Herder, Freiburg 1966 und 1967. Kart. lam. DM 17.80 je Bd.

Fichier biblique, so nennt sich die französische Originalausgabe des hier in deutscher Übersetzung vorliegenden, auf drei Bände berechneten Werkes. Auch hier zeigt sich wieder einmal, daß einerseits die Theologen mancher Länder unbefangener als die anderer „produzieren", anderseits, daß bei Übersetzungen die Titel nicht immer genau gelingen. Denn: Es wird das und nicht weniger geboten, als was der Originaltitel besagen will! Wir haben hier einen systematisch-thematischen Aufriß der hl. Schrift vor uns, mehr nach Art eines Registers (s. Originaltitel) als nach Art eines Handbuches (im deutschen Sinne), der in die wesentlichsten Bezüge der Bibel einführt. An Hand von Stichworten, zusammen 454 innerhalb der sechs Themenkreise, sind jeweils mehrere Stellen des AT und NT (ihrerseits mit Verweisen) genannt und kurz umrissen. Geboten werden in Band I: A mit 45 Stichworten, B mit 98; Band II: C mit 84 Stichworten, D mit 65; Band III: E mit 97 Stichworten, F mit 65. So entsteht, an Hand eines Turnus, ein umfassendes Bild der Heilsgeschichte und biblischer Theologie. Es erscheinen durchgängige Linien, anderseits ist es möglich, die verschiedenen biblischen Schichten zu fassen. Die praktische, übersichtliche Anlage wird sicher einen weiten Freundeskreis erwerben.

Gerade die Mühe, welcher sich der Verf. unterzog, läßt schon hier und heute die Frage nach einer zukünftigen Weiterführung im Sinne von „Liturgie und Bibel" stellen. Unbeschadet der zu erwartenden (universalen oder regionalen) liturgischen Perikopenordnung, sowohl für Sonn- als auch für Ferialtage, wäre zu hoffen, daß gerade solche der Praxis gewidmeten Werke die Kooperation von Bibel und Liturgie besonders ins Auge fassen, so daß liturgische Tagesperikope und „außerliturgische Schriftlesung" in eins fallen oder zumindest sich ergänzen. Dies ist z. B. denkbar von der Sicht: AT — NT, literarische Gattungen des AT, verschiedene Schichten des NT (Evangelien, Apostolus, paulinisches Schrifttum oder johanneisches), Stundengebet — Sakramente — Sakramentalien usw. Für den gegenwärtigen Stand der zudem noch im Fluß befindlichen liturgischen Erneuerung leisten die Bücher auch auf diesem Sektor ohne Zweifel einen hervorragenden Dienst und geben dazu wertvolle Anregungen auch über diesen Bereich hinaus. Doch: Schon die Tatsache, daß die Bände etwa lediglich mithelfen, die Schrift noch mehr und sinnvoll in das „Bewußtsein der Gläubigen" zu bringen und dem Verkünder Hilfe leisten, ist Lohn der vielfältigen Mühe des Verfassers.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

SEIDENSTICKER PHILIPP, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi.* (Stuttgarter Bibelstudien 8.) (130.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart. DM 6.80.

Die unter dem gleichen Titel als Beitrag zum Jubiläumsjahr der Verhaftung des Apostels Paulus im Paulus-Gedenkband, Studii Biblici Franciscani Liber Annuus VIII (1957—1958) 215—288, vorgelegte Untersuchung wird, für die „Stuttgarter Bibelstudien" in Text und Anmerkungen über-

arbeitet, einem weiteren Leserkreis zugängig gemacht.
In fünf Abschnitten (Enttäuschung in Jerusalem — Um das Jahr 38; Verstimmung in Antiochien — Die Jahre 45—54; Heimatlos in Ephesus — Die Jahre 54—57; In Sorge um alle Gemeinden — Das Jahr 57—58; Verhaftung und Verheißung — Pfingsten 58) werden chronologisch aus den Briefen und der Apostelgeschichte die einzelnen Stationen der Verfolgung bis zur Verhaftung mit ihren äußeren und inneren Faktoren herausgestellt. Umsichtig und sorgfältig abwägend versucht der Verf. aus der Eigenart der Quellen besonders in Abschnitt IV die Frage zu beantworten, wie der „Tatsachenmensch" (79) Paulus die ihm „gestellten Probleme aufgreift, ... mit welchen Argumenten er sie bewältigt, um so einen Zugang zu seinem Selbstverständnis zu finden" (72). Paulus versteht seinen Titel „Apostel Jesu Christi" ausschließlich von seiner Missionsarbeit unter den Heidenvölkern, die er in Auftrag und Sendung durch Jesus Christus erfülle. Die tiefer liegenden religiösen Impulse des Paulus-Lebens stammen aus dem Motivkreis des Prophetentums. Für Pauli Grundverhältnis zu seinen Gemeinden ließe sich der Motivkreis „Vaterschaft" als charakteristisch ausweisen (83—85). Die theologische Leistung des Apostels und die eigentliche Lösung seines menschlichen Problems liegt in der Einordnung „seiner Menschlichkeit in den Vollzug der Heilsgeschichte durch Gott" und in der Erkenntnis der Verwirklichung heilsgeschichtlicher Gesetzmäßigkeit an sich selbst (89).
In der Fixierung des Antiochenischen Zwischenfalles nach der „Europareise" (48) und der Begründung für die Trennung des Barnabas von Paulus (37) werden neuere Lösungsversuche befürwortet. Daß im Abschnitt IV des Inhaltsverzeichnisses der fünfte Untertitel (99) fehlt, wird wohl ein Versehen sein. Zeittafel und Register erhöhen die Brauchbarkeit des Bändchens.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

KUSS OTTO, *Der Brief an die Hebräer.* (Regensburger Neues Testament 8/1.) (260.) 2. Aufl. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Leinen DM 22.—.

In der allenthalb bekannten und zum Standardwerk gewordenen Regensburger Kommentarreihe liegt nun der Hebräerbriefkommentar in 2. Auflage vor. Im Gegensatz zur 1. Auflage, die Hebräerbrief und Katholische Briefe in einem Band vereinigt hatte, stellt nun der Hebräerbriefkommentar den gesonderten Band 8/1 dar. Im wesentlichen wurde dabei der Text der 1. Auflage beibehalten. Bei genauerem Zusehen trifft man aber auf verschiedentliche Verbesserungen, Erweiterungen und Stellungnahmen zu neuerer Literatur. Vor allem wurde die Zahl der Exkurse wesentlich vermehrt, ein Umstand, der besonders erwähnt zu werden verdient. Denn gerade in den Exkursen werden die bedeutsamen theologischen Begriffe und Aussagen des Briefes durchleuchtet, ihre Hintergründe und Querverbindungen aufgezeigt und ihre Tiefe ausgelotet. Über die erste Auflage hinaus werden Themen, wie „Der heilsgeschichtliche Augenblick; Die Engel; Schrift und Schriftgebrauch; Das Gesetz; Blut als Heilsmittel; Heiligtum, Priester und Kult in der alten und in der neuen Ordnung; Jesus, Christus, Sohn Gottes, Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek, Anführer und Vollender unseres Glaubens; Das Hier und Jetzt der Gemeinde; Die Heilsgeschichte; Die Lebenslehre; Das Heil als Heilsgut" behandelt. Also alles Themen, die für das Verstehen des Hebräerbriefes von wesentlicher Bedeutung sind. Schließlich erleichtern Register und Verzeichnisse den Gebrauch des Werkes.
Der Name des Verfassers bedarf keiner Empfehlung. Otto Kuss hat sich ja in seinen Aufsätzen und vor allem in seinem Römerbriefkommentar als einzigartiger Kenner der ntl. Briefliteratur ausgewiesen. Man darf mit Fug und Recht dem Urteil der Umschlagklappe zustimmen: „Ein Kommentar von Format, vorbildlich, sachlich, gründlich, knapp, erschöpfend und preiswert. Die neue Auflage ... bietet den gesicherten Ertrag der wissenschaftlichen Bemühungen um die Heilige Schrift. Dieses grundlegende und aufbauende Werk verbindet nüchterne Strenge und Konzentration mit durchsichtiger Klarheit und lebendiger Darstellung ... Nur der Bibelwissenschaftler kann ermessen, welche Fülle von Studien nötig ist, um so klare und eindeutige Aussagen zu machen." Das Werk wird dem Fachmann eine gute Zusammenfassung vieler kritischer Einzelbemühungen sein, dem Laien eine glänzende und verständliche Einführung in einen der schwierigsten Briefe des NTs.

Mautern *Franz Zeilinger*

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

Sch. legt in diesem Sammelband 23 zum größten Teil bereits veröffentlichte Aufsätze aus den Jahren 1950—1965 vor. Sie sind in vier Gruppen gegliedert. I. Zur biblischen Hermeneutik (3), II. Zur Auslegung und Theologie des Neuen Testamentes: A. Geschichte und Offenbarung (6 vermischten Inhaltes: Kindheitsgeschichte, Leidensgeschichte nach Johannes, Gott, Kirche als „Elite" und „Elite" in der Kirche, Frühkatholizismus, auch die seinerzeitige Habilitationsvorlesung über Jerusalem und Rom im NT), B. Biblisches Ethos (5, u. a. über Sittlichkeit als Gehorsam gegen das Wort Gottes, den Glauben, Ehe und Ehelosigkeit

im NT), III. Zur Auslegung der Väter (8, 1 allgemeiner Beitrag, 6 über wichtige Einzelfragen in der Väterexegese, 1 über den Judasbrief). Die bereits früher erschienenen Beiträge sind stilistisch geglättet und sachlich ergänzt, die inzwischen erschienene Literatur ist aber nicht nachgetragen worden (7). Schließlich ein knappes Sach- und ein umfassendes Stellenregister.

Die Beiträge sind vielartig und -seitig. Jeder einzelne aber verdient Aufmerksamkeit und Interesse. Dankbar sieht man, wie Sch. sich immer wieder um tatsächliche Mitteilung des Erarbeiteten bemüht; gerade die Übersichtsartikel bieten tatsächlich Information. Das eigentliche Forschungsgebiet Sch.s — die Auslegungsgeschichte gerade des Römerbriefes — kommt gebührend und als dankenswerte Ergänzung zur so nützlichen Teilveröffentlichung seiner Habilitationsarbeit „Paulus, Lehrer der Väter [1]1956, [2]1959" zur Geltung. Gerade hier macht Sch. eindringlich klar, wie sehr die Väterexegese selbst in ihrem bisweilen Fragwürdigen echtes Mühen um das Wort Gottes, echte Theologie ist, der unser Bemühen formell wie dem Inhalt nach ganz einfach nicht entraten kann.

Der Band ist technisch gut gemacht. Gerade deshalb bedauert man eine Schlamperei wie Anm. 7 auf S. 63 (bezieht sich auf S. 73, 10, außerdem Namensdruckfehler), seltene Druckfehler (z. B. 83 muß es 8, 38 f heißen), vor allem aber das immer wieder begegnende Fehlzitat von 2 Thess 3, 10 „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" (156) statt richtig „Wer nicht arbeiten *will* ...". Man legt den Band dankbar und bereichert aus der Hand. Die Beiträge sollen noch viel Nachfolge finden.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

KIRCHENGESCHICHTE

KOLB ÄGIDIUS/TÜCHLE HERMANN (Hg.), *Ottobeuren.* Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. (VIII u. 416 S., 1 Karte, 10 Vierfarb-, 28 Schwarzweißtafeln.) Kommissionsverlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Leinen DM 32.—.

Anläßlich der 1200-Jahr-Feier der berühmten Benediktinerabtei Ottobeuren im Allgäu sind zwei vortreffliche Festschriften im Winfried-Werk-Verlag erschienen.

Für den ersten Band zeichnen als Herausgeber der emsige Archivar und Bibliothekar der Abtei, P. Ägidius *Kolb*, und der Münchener Universitätsprofessor Dr. Hermann *Tüchle*. In zehn Abhandlungen wird der Leser eingeführt in die wechselvolle Geschichte der Reichsabtei.

Hansmartin *Schwarzmaier* gibt einen Einblick in die Gründungs- und Frühgeschichte Ottobeurens. Er nimmt kritisch Stellung zur Tradition und dem historischen Kern der Urkunden aus der Gründungszeit Uttenburos. Es wird auf die Fälschungen der Urkunden von 764 und 769 hingewiesen. Die Forschungen von Anton Streichele werden als Quellen herangezogen.

Der Benediktiner Romuald *Bauerreiß* setzt sich mit der Klosterreform auseinander. Der Verfasser berichtet über die Reformen von St. Blasien, Hirsau und den Reformationsbestrebungen im 15. Jahrhundert. Hermann *Tüchle* gibt vermittels Handschriften des 12. Jahrhunderts aus Ottobeuren einen Überblick über Direktorien der Abtei. Durch Vergleich einzelner Kalendarien sollen die Handschriften genauer datiert werden. Wolfgang *Irtenkauf* führt den Leser in die mittelalterliche Liturgie und Musikgeschichte Ottobeurens ein. Der Fachmann wird wertvolles historisches Material finden, das von der eifrigen Pflege der musica sacra in der Abtei zeugt.

Die Aufsätze von Friedrich *Zoepfl*, Ägidius *Kolb*, Norbert *Lieb* und Walther *Bertram* beschäftigen sich mit dem Humanismus, der Architektur und Renovation der Klosterkirche sowie den Beziehungen Ottobeurens zur Erzdiözese Salzburg. Alle Abhandlungen zeichnen sich durch Akribie und Sorgfalt aus. Das Ganze wird durch zahlreiches Quellenmaterial gestützt. Prächtige, zum Teil farbige Aufnahmen erfreuen den Leser beim Studium des schönen Werkes. Wahrhaftig eine kostbare Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum, die der Verlag solide ausgestattet hat.

Wer die Geschichte des Benediktinertums studieren will, greife zur Ottobeurener Festschrift. Er wird seine helle Freude an dem Buch haben.

OTTOBEUREN, *764—1964, Beiträge zur Geschichte der Abtei.* (Sonderband der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Hg. von der Bayrischen Benediktiner-Akademie, Bd. 73.) (320 S., 2 Vierfarb-, 33 Schwarzweißtafeln.) Kommissionsverlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Leinen DM 22.—.

Hatte die Festschrift zum Abteijubiläum einen allgemeinen Überblick über Ottobeuren geben wollen, so beschäftigt sich dieser Band mit speziellen Fragen. Dreizehn Aufsätze vertiefen die Kenntnisse über die Geschichte der Reichsabtei Ottobeuren. Eine sehr wichtige Abhandlung gibt einen Überblick über die etwa 300 Handschriften des Klosters, die wirklich einen kostbaren Schatz für Wissenschaftler bilden. Durch die Säkularisation sind viele Handschriften zerstreut in zahlreichen Bibliotheken Deutschlands, Englands und den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Während die Wege, auf denen zahlreiche Codices das Kloster verlassen haben, nicht mehr festzustellen sind, kommen ihrer Wiederauffindung einige glückliche Umstände entgegen. Im 16. Jahrhundert werden alle Handschriften mit dem Siegel

vermerkt: „Iste liber est monasterii s. Alexandri et Theodori in Otenburen ord. s. Benedicti." Von großer Bedeutung ist der Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecae Ottenburanae, der kurz nach 1800 von einem Ottobeurer Mönch geschrieben wurde und heute in der Bayrischen Staatsbibliothek München liegt. Einen instruktiven Beitrag über das Totenrotelwesen und die Rotelboten gibt Edgar *Krausen* aus München. Er berichtet, daß im Stiftsarchiv in Ottobeuren fünf stattliche Bände Rotelsammlungen sich befinden.

Sehr richtig bemerkt der Verfasser, daß die Rotelbücher als wichtige Quelle zur Personengeschichte zahlreicher Klöster und Stifte noch wenig ausgewertet sind. Die Übermittlung der Todesnachricht sollte dem Verstorbenen die in den einzelnen Konföderationsverträgen festgelegten geistlichen Hilfen (Messen, Gebete, gute Werke) sichern und gleichzeitig die Aufnahme seines Namens in die Nekrologien der konföderierten Ordenshäuser in sich schließen.

In Ottobeuren habe ich bei meinen wiederholten Besuchen in der Abtei auch die als Alexandermantel berühmte Berührungsreliquie gesehen. 1509 wird diese Reliquie zuerst erwähnt. Auf einer großen Seidendecke ist ein Jüngling dargestellt, der mit einem Löwen kämpft. Es wird berichtet, daß bei der Überführung der Gebeine des römischen Märtyrers Alexander von Rom nach der Bischofsstadt Vienne unterwegs Wunder geschahen. Nach *Hotzelt* soll die Überführung dieser Reliquie in der Zeit Karls des Großen stattgefunden haben. Der Archivar des Stiftes, Ägidius *Kolb*, steuert einen wertvollen Beitrag zur Kulturgeschichte bei in seiner Studie über den schwäbischen Volksschriftsteller Ludwig Auerbacher, der einer der letzten Novizen des Reichsstiftes Ottobeuren war zur Zeit seiner Aufhebung. Schließlich sei noch aus der Reihe vorzüglicher Aufsätze der von *Veit* aus München erwähnt, der sich mit P. Ulrich Schiegg beschäftigt, der in unserem technischen Zeitalter den Leser besonders interessiert, da Schiegg wegen seiner großen Kenntnisse in der Mathematik, Physik und Astronomie in Ottobeuren großes Ansehen genoß. Hat doch Schiegg 1784 zwei selbstgebaute Ballons in Ottobeuren aufsteigen lassen. Mit einem Gang durch die Ottobeurener Gemäldegalerie schließt das hervorragende Werk, das von dem Fleiß und dem Können benediktinischer Kultur zeugt.

Seminar- und Ordensbibliotheken ist die Anschaffung dieses Buches zum Studium monastischer Kultur nur zu empfehlen.

Berlin *Johannes Allendorf*

DRABEK ANNA MARIA, *Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter.* (Wiener Dissertationen aus dem Gebiete der Geschichte, 3.) (131.) Verlag des wissenschaftlichen Antiquariats H. Geyer, Wien 1964. Kart. S 65.—, DM 10.—.

Seit einigen Jahren werden besonders wertvolle Wiener Dissertationen aus dem Gebiet der Geschichte veröffentlicht. Die vorliegende Arbeit von A. Drabek hat auch für den Theologen insoferne eine Bedeutung, da die durch viele Details geschmückte Darstellung die enge Verflochtenheit zwischen öffentlichem Leben und religiösem Brauchtum im Spätmittelalter neuerlich aufzeigt. An Hand einer Reihe von Beispielen wird das Reisezeremoniell der römisch-deutschen Kaiser beschrieben, die bei ihrem Eintreffen besonders in den freien Reichsstädten überaus feierlich und immer unter Vorantritt der Geistlichkeit begrüßt wurden. Es fehlten nie ein Besuch der Hauptkirche und die Verehrung der dort verwahrten Heilstümer, soweit man diese nicht schon dem Herrscher ans Stadttor entgegengebracht hatte.

ENGEL-JANOSI FRIEDRICH, in Zusammenarbeit mit Richard Blaas und Erika Weinzierl, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804—1918.* (= Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs Bd. 2.) (XXVII u. 434.) Verlag Herold, Wien 1964. Leinen, S 290.—.

Die Zeitspanne von der Annahme des erblichen Titels eines Kaisers von Österreich durch Franz I. bis zum Ende des ersten Weltkrieges umschließt ein bewegtes Kapitel neuzeitlicher Kirchengeschichte. Trotz des Josefinismus galt die Donaumonarchie lange Zeit als ein Hort des Katholizismus. Die Regierungsmaximen Metternichs und Gregors XVI. schienen eng miteinander verwandt. Die innere Entwicklung Pius IX. ist auch in seiner Beziehung zu Österreich deutlich ablesbar. 1855 und 1870 sind wichtige Einschnitte. Die Friedensbemühung Benedikts XV. enthielt u. a. die Aufforderung zur Abtretung des Trentino an Italien. Die fortschreitende Veritalienisierung der römischen Kurie äußerte sich z. B. in der immer häufiger werdenden Verwendung der italienischen Sprache gegenüber den österreichischen Kaisern.

Univ.-Prof. Dr. Friedrich Engel-Janosi, den wir als ausgezeichneten Kenner der Beziehungen zwischen Vatikan und Österreich für den behandelten Zeitabschnitt schätzen, hat in Zusammenarbeit mit dem Direktor des Wiener Staatsarchivs Dr. Richard Blaas und Univ.-Prof. Dr. Erika Weinzierl die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern für den genannten Zeitraum auf der Grundlage der Bestände des Haus-, Hof- und Staatsarchives in Wien publiziert. Für den Textabschnitt, der eine kurze, außerordentlich instruktive Zusammenfassung der politischen Kirchengeschichte Österreichs bringt, wurde die vorhandene Literatur sowie die bisherigen besten Quellenpublikationen (mit einer kleinen Ausnahme) eingearbeitet, wobei die Auffassun-

gen von Ferdinand Maass bezüglich des Josefinismus ohne Zurückhaltung übernommen werden.
Jeder historisch interessierte Leser der vorhandenen Ausgabe kann aus der Lektüre des Buches zweifellos großen Gewinn schöpfen, selbst wenn er den Wunsch hegt, bald aus berufener Feder auch über die einschlägigen Bestände des Vatikanischen Archivs informiert zu werden.

KOLLER GERDA, *Princeps in ecclesia.* Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich. (Archiv für österreichische Geschichte, Bd. 124.) (231.) Kommissionsverlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1964, Kart. S 180.—.

Nur kurze Zeit (18. 3. 1438 bis 27. 10. 1439 †) stand Albrecht II. als Kaiser an der Spitze des Reiches. In Österreich hatte er seit 1411 eine Kirchenreform durchzusetzen versucht, deren Tendenzen jetzt um so mehr auch in anderen Territorien Deutschlands als beispielhaft empfunden wurden. Er war zeitlebens ein Mann der Tat, klar und konsequent in der Zielansprache schien er vom „exemplum" seiner Vorfahren durchdrungen, wobei ihm besonders die „imitatio Rudolphi" (Rudolf IV.) am Herzen lag. Zwischen den Konzilien von Konstanz und Basel, vor allem unter den Päpsten Martin V. und Eugen IV. machte er seine „angestammten" Rechte als advocatus ecclesiae geltend. Er fühlte sich aus innerstem Herzen auch für das Seelenheil seiner Untertanen verantwortlich. Darum war er der Überzeugung, ein Recht auf Einmischung bei Besetzung von Bistümern, vor allem Passaus, und die Pflicht zur Klosterreform zu haben, darunter besonders der Benediktiner- und Augustinerchorherrenstifte.
In geschickter und kenntnisreicher Ausnützung der einschlägigen Quellen, die vielfach aus den Originalen selber gehoben wurden, bietet die Verfasserin ein anschauliches Bild der Verhältnisse. Gerade die profunde Quellenkenntnis läßt sie der herkömmlichen Sekundärliteratur gegenüber zur notwendigen Reserve erwachen, wie sich — um nur ein Beispiel herauszuheben — auch im Vorbehalt gegenüber der noch immer wertvollen Zusammenstellung der Mitglieder des ehemaligen Passauer Domstiftes und der ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums Passau von Ludwig Heinrich Krick (1922) zeigt. Die gut lesbare Darstellung ist vor allem auf die vortreffliche Schilderung der Details zurückzuführen.
In einer Zeit, die sich, wenn auch nur zögernd, doch von allzu klerikalen Kategorien einer überwundenen Vergangenheit abwendet, wird die Beurteilung dieses Fürsten, der als Laie so wie jeder andere Getaufte für die Kirche Verantwortung übernommen hat, freundlicher und verständnisvoller gesehen werden als zuvor. Daß eine Frau hier besonderes Einfühlungsvermögen in kirchengeschichtliche Vorgänge an den Tag legt, verdient besondere Hervorhebung und Aufmerksamkeit.

Bochum *Josef Lenzenweger*

REINHARDT RUDOLF, *Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744—1817) im Lichte der neueren Forschung.* Sonderdruck: Tübinger Theologische Quartalschrift 144 (1964) 257—275.

Der Verfasser, Schüler Karl August Finks in Tübingen, seit kurzem Professor der Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg, hat in den letzten Jahren eine Reihe gediegener Untersuchungen zur letzten Epoche der Reichskirche vorgelegt. Sie sind ihm vornehmlich in der Ausarbeitung seiner stattlichen Habilitationsschrift (Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat", Wiesbaden 1966) zugewachsen. In diesen Rahmen gehört auch die vorliegende Studie, die Antrittsvorlesung als Privatdozent der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. R. bietet darin einen sauberen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Dalberg-Forschung. Dieser Bericht dokumentiert, daß das Bild des so lange verzeichneten Primas und Erzbischofs Dalberg durch sorgfältige Quellenstudien der letzten Jahrzehnte sich weitgehend gewandelt hat. Das fortschreitende 19. und auch das 20. Jahrhundert noch haben den wahrhaft edlen, wenn auch mitunter menschlich irrenden letzten Kurerzkanzler und Fürstprimas verkannt und sein Bild in immer dunkleren Farben gezeichnet. Unkenntnis und apologetischer Übereifer haben dabei die Feder geführt und die Farben gemischt. In Wirklichkeit hat sich Dalberg nach der Katastrophe der Reichskirche 1803 wie kein zweiter geistlicher oder weltlicher Fürst unablässig und völlig selbstlos bemüht, die schwer gefährdete katholische Kirche in Deutschland zu retten und neu zu ordnen. Nie dachte er an eine „romfreie Nationalkirche", wie man immer wieder ihm böswillig unterschoben hat. — An seither erschienenen Arbeiten über Dalberg seien wenigstens genannt: Heribert Raab, Karl Theodor von Dalberg, in: AMrhKG. 18 (1966) 27—39 und mein Vortrag, gehalten in der bischöflichen Feierstunde, zum 150. Todestag Dalbergs, am 10. Februar 1967 zu Regensburg: „Carl Theodor von Dalberg", gedruckt in: „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg", hsg. von Georg Schwaiger und Josef Staber, Band 1, Regensburg 1967, 11—27.

München *Georg Schwaiger*

JOHANNES XXIII. *im Zeugnis seines Nachfolgers Paul VI.*, mit einer Einführung von

D. A. Seeber (Herder Taschenbuch 217). (128.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

Die Persönlichkeiten Johannes' XXIII. und Pauls' VI. fordern zum Vergleich heraus. Außer der Herkunft aus der Lombardei scheinen diese beiden Männer für den oberflächlichen Betrachter nichts gemeinsam zu haben. Aus den nunmehr gesammelt vorliegenden Äußerungen, Briefen und Ansprachen des gegenwärtigen Papstes, soweit sie auf seinen Vorgänger Bezug nehmen, geht jedoch eines klar hervor: Paul VI. hat das Werk Johannes' XXIII. nicht nur verstanden, sondern würdigt es auch in seiner vollen Bedeutung für Kirche und Welt und ist entschlossen, es fortzusetzen. Allerdings — wie könnte es auch anders geschehen? — auf die ihm gemäße Art. Die „Einleitung" von Seeber — die die Hälfte des Taschenbuchumfangs ausmacht — gibt hiezu eine sehr komprimierte, jedoch treffende und nuancierte Charakteristik der beiden Konzilspäpste. Nach Herkunft, Temperament, Laufbahn, Spiritualität und nicht zuletzt in der äußeren Erscheinung so verschieden, haben die beiden Päpste doch ein gemeinsames Konzept, dessen Schwerpunkte eine erneuerte Seelsorge, der ökumenische Dialog, die Verankerung der Kirche in den irdischen Wirklichkeiten und ihre Hinorientierung auf Christus sind. Dies zeigt nicht nur Seebers treffende Kurzcharakteristik, sondern dies zeigen auch die Äußerungen Pauls VI., die auf dem biographischen Hintergrund der Einleitung besser verstanden werden können.

Linz *Erika Meditz*

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

P. Ludwig Volk SJ hat schon seit einigen Jahren hochinteressante Teilergebnisse seiner Forschungen über das Verhalten deutscher Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus in den „Stimmen der Zeit" veröffentlicht (Zur Kundgebung des deutschen Episkopats vom 28. März 1933, StdZ. 173; Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat, ebd. 174; Fuldaer Bischofskonferenz 1937—1945, ebd. 178). Man sah daher der Drucklegung seiner Dissertation, die sich mit dem bayerischen Episkopat 1930—1934 beschäftigte, mit großen Erwartungen entgegen. Sie sind nicht enttäuscht worden. Nach Meinung der Rezensentin ist Volk die bisher beste, methodisch beispielhafte Untersuchung auf dem Gebiet der kirchlichen Zeitgeschichte gelungen.

Der Autor hat das Verhalten eines genau umschriebenen Personenkreises in einem Zeitraum von vier Jahren auf Grund aller verfügbaren Quellen in einer Weise dargestellt, an der sich nicht nur die *kirchliche* Zeitgeschichte orientieren sollte. Er vertritt keine These, um deretwillen er ein Material über- oder unterbewertet, er urteilt, aber er verurteilt nicht. Gerade deswegen wird aus seinen Ausführungen besonders klar, wie sehr das traditionelle katholische Obrigkeitsdenken doch auch das Verhalten von Bischöfen gerade in politisch schwierigen Situationen bestimmt hat. Das zeigt vor allem Volks gewissenhaft abwägende Darstellung der Persönlichkeit Kardinal Faulhabers, der noch in seinem Fastenhirtenbrief 1933 ausdrücklich erklärt hat: „Der Bürger schuldet der rechtmäßigen Autorität Ehrfurcht und Gehorsam, gleichviel ob ein Pilatus oder Nero auf dem Throne sitze". Der Nero seiner Zeit, Hitler, hat übrigens auch Faulhaber im persönlichen Gespräch sehr beeindruckt. Für den Kenner österreichischer Verhältnisse sind daher die Parallelen in manchen Reaktionen Kardinal Faulhabers und Kardinal Innitzers geradezu verblüffend. Außerdem geht aus Volks Untersuchung deutlich hervor, daß den klarsten Kurs auch im bayerischen Episkopat Konrad von Preysing in seiner Funktion als Bischof von Eichstätt gesteuert hat. Er durchschaute von Anfang an den Nationalsozialismus und lehnte ihn ohne jede Schwankung ab.

Die wichtigste Erkenntnis, die man Volk zu danken hat, ist jedoch die, daß nur seine Methode, die sorgfältigste Erforschung von Einzelproblemen, zu Ergebnissen führt, die so differenziert sind, daß sie der historischen Wirklichkeit so nahe als möglich kommen. Man kann daher der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern nur dazu gratulieren, daß es ihr möglich war, die Reihe ihrer „Forschungen" gerade mit diesem Buch zu eröffnen.

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

Nach Pius XII. wurden in den letzten Jahren vor allem die deutschen Bischöfe einer herben publizistischen Kritik unterzogen. Die mittlerweile erschienenen Berichte von Zeugen wie Forschungen von Fachhistorikern machen es klar, wie schwierig die Lage der Bischöfe war und daß der Episkopat keineswegs eine einheitliche Haltung zum Nationalsozialismus eingenommen hat. Der Berliner Generalvikar Walter Adolph, ein vertrauter Mitarbeiter des Bischofs Preysing von Berlin, der von Anfang an die wahre Natur der nationalsozialistischen Kirchenpolitik erkannt und die entsprechenden Konsequenzen daraus gezogen hat, veröffentlichte im Anhang seiner vor allem auf persönlichen Erlebnissen basierenden Ausführungen über die Problematik des Hirtenamtes in der Hitler-Diktatur hochinteressante Dokumente über

den Konflikt zwischen Preysing und Kardinal Bertram, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz. „Das grundsätzliche Auseinandergehen" der Anschauungen der beiden Bischöfe über die kirchenpolitische Lage (Preysing an Bertram am 16. 5. 1940) und das Glückwunschschreiben Bertrams als Vorsitzender der Bischofskonferenz an Hitler zu dessen Geburtstag veranlaßte Preysing im Mai 1940 sogar zur Niederlegung des Pressereferates der deutschen Bischofskonferenz. Preysing hat zweifellos — wie übrigens auch schon als Bischof von Eichstätt — auf Dauer den klarsten Kurs von allen deutschen Bischöfen gesteuert, wenn er auch nicht so aufsehenerregende Manifestationen kirchlichen Widerstandes setzte wie Bischof Galen von Münster. Sein nicht weniger mutiges, konsequentes Beharren auf dem kirchlichen Recht gegenüber den nationalsozialistischen Machthabern wird durch das Buch Adolphs überzeugend dokumentiert. Es ist für den Zeitgeschichtler eine besonders wichtige Quelle.

Salzburg *Erika Weinzierl*

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

Das Buch faßt Aufsätze zusammen, die der Verfasser von der Ankündigung des Konzils bis zu seinem Abschluß in der Zeitschrift „Hochland" veröffentlicht hat. Dem Fortlauf der Ereignisse folgend, läßt es uns die einzelnen Abschnitte des Konzils noch einmal miterleben. Man wird fragen, ob es überhaupt sinnvoll ist, Ereignisse, die bereits Geschichte geworden sind, und Reflexionen, die an den unmittelbaren Ablauf dieser Ereignisse anknüpfen, nachträglich nochmals zu veröffentlichen? Der Zweifel wird aber sehr bald zerstreut. Einmal ist es vielleicht mehr als bei jedem anderen Konzil notwendig, zu wissen, in welcher Atmosphäre und unter welchen Begleitumständen die einzelnen Dokumente zustande gekommen sind und inwieweit die Relativität der Aussagen im Fortgang des Konzils selbst bereits im lebendigen Bewußtsein der Väter stand, und dann sind diese Reflexionen zur geschichtlichen und geistigen Wirklichkeit des Konzils weit mehr als eine bloße Interpretation des unmittelbaren Geschehens.

Das ökumenische Anliegen ist es immer wieder, das wie ein roter Faden alle Aufsätze durchzieht. Kurz und prägnant werden zunächst für den in der Materie weniger bewanderten Leser grundlegende Wahrheiten des Glaubens unter ökumenischem Blickpunkt dargestellt: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, kirchlichem Lehramt und päpstlichem Primat u. a. m. Neueste Erkenntnisse und Ergebnisse der theologischen Forschung werden wenigstens kurz genannt und weisen die Richtung an, in die eine vertiefte ökumenische Besinnung vorzustoßen hat. Dem Ablauf der Sessionen folgend, läßt uns Karrer noch einmal die Atmosphäre des Konzilsgeschehens miterleben. Sehr schön zeigt er, wie der Optimismus und Reformwille des Roncalli-Papstes richtungweisend für den Aufbruch der Kirche in eine neue Epoche der Kirchengeschichte geworden ist. Mit viel Verständnis sucht er auch seinem Nachfolger gerecht zu werden. Eine kurze kritische Darstellung der Konzilsergebnisse sowie eine Herausarbeitung des Aufgabenkreises für die Zukunft in ökumenischer Sicht bildet den Abschluß des Buches. Wir wagen zu behaupten, daß das Büchlein eine ausgezeichnete Wegführung in die Gedanken, Anliegen und Probleme der ökumenischen Bewegung darstellt. Man spürt: Hier spricht ein Mann der Kirche, der in jahrzehntelanger ökumenischer Arbeit eine erstaunliche Reife des Urteils und eine ausgewogene und abgeklärte Haltung in all diesen Fragen sich erworben hat. Ein Mann, der unter der Spaltung gelitten hat und immer noch leidet, der die Probleme ernst nimmt, der mit freudigem Optimismus jeden diesbezüglichen Fortschritt wahrnimmt, der aber andererseits in Geduld auch dort zu warten versteht, wo allzu konservative Kreise sich auf die neuen Verhältnisse erst noch einstellen müssen.

Wenn eine Kritik an dem ausgezeichneten Werke angebracht ist, so ist es die: Karrer schenkt dem Umstand, daß das Zweite Vatikanum noch zu sehr von den Anliegen des spezifisch abendländischen Christentums geprägt ist, vielleicht doch etwas zuviel kritische Beachtung. Wir haben die Spaltung in die anderen Erdteile hineingetragen, und sie ist nun einmal auch eines der großen Anliegen der Kirche gerade auf den Missionsfeldern geworden. Wir dürfen nicht vergessen, daß eine genaue Artikulierung der spezifisch afroasiatischen Probleme noch nicht so weit fortgeschritten und durchreflektiert ist, daß sie Gegenstand konziliärer Erörterungen sein könnte. Eine solche, wahrhaft „katholische" Blickrichtung wird wohl der Zukunft vorbehalten bleiben. Entscheidend ist, daß schon das Zweite Vatikanum dafür wichtige Hinweise und Ausblicke gegeben hat. Man denke an die Ausführungen über das Zusammenleben in der staatlichen Gemeinschaft, Probleme des Laienstandes, die Ansätze zu einer vertieften Begegnung und eines vertieften Dialoges mit den Weltreligionen u. a. m. Karrer hätte auch den mißverständlichen und vieldeutigen Ausdruck „Traditionalisten" (es wäre zu wünschen gewesen, daß die gemäßigten Traditionalisten im Ersten Vatikanum mehr zum Zuge gekommen wären) besser vermieden, wenn man auch aus dem Zusammenhang weiß, was er damit hier sagen will.

Aufs ganze gesehen, können wir das Buch von Karrer mit seiner Fülle von Gedanken und Anregungen nur empfehlen. Wenn Dia-

log die Kunst des rechten Sagens und Verstehens, eine unpolemische, objektive, klare und psychologisch angepaßte Bezeugung des eigenen Glaubens ist, dann hat ihn Karrer in diesem Buch, das er uns über das Zweite Vatikanische Konzil geschenkt hat, zweifellos in beispielhafter Weise geübt.

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

Theologiestudenten der akademischen Verbindung Leonina legen uns hier ihr Arbeitsergebnis an den Konzilstexten vor. Es ist erfreulich, daß sich künftige Seelsorger in gemeinsamer Arbeit der Mühe unterzogen haben, die Dokumente des Konzils in einem kurzen Überblick für den einfachen Leser aufzuschlüsseln und ihm so leichter zugänglich zu machen. Die Herausgeber waren sich der Grenzen ihrer Arbeit wohl bewußt. Eine vertiefte und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Konzils müßte natürlich die Entstehungsgeschichte der einzelnen Dokumente berücksichtigen. Auch lassen sich Themen, die aus konkreter Notwendigkeit in konziliaren Erörterungen aufgegriffen werden, nie ungezwungen in ein System pressen. Es ist darum auch zu verzeihen, wenn etwa das Dekret über die katholischen Ostkirchen, das zwar einen durchaus anderen Charakter als etwa die dogmatische Konstitution über die Kirche hat, mangels einer anderen, besseren Einordnungsmöglichkeit einfach zu diesem zentralen und grundlegenden Dokumente hinzugefügt wird. Trotz dieser Grenzen haben diese Theologiestudenten eine sinnvolle, ja geradezu notwendige Arbeit geleistet. Der einfache Leser bedarf zum Zwecke der Übersicht und der Gesamtschau einer solchen Orientierung an Hand übersichtlicher Tabellen und kurzer Aufrisse.

Der mit Jugend und Vereinsarbeit beschäftigte Seelsorger wie Laie wird für diese brauchbare Arbeitsgrundlage dankbar sein.

Bochum *Karl Grawehr*

PATROLOGIE

KNOCH OTTO, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie* im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine Auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Theophaneia 17). (483.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1964. Brosch. DM 42.—, Leinen DM 47.—.

Dieser stattliche und gehaltvolle Band fügt sich würdig in die angesehene Bonner Theophaneia-Reihe ein. Er bietet mehr, als sein Titel besagt, und führt die Klemensforschung auch im allgemeinen weiter. Zustatten kommt dem Verf. seine Vertrautheit mit der biblischen Exegese. Der Klemensbrief fällt ja noch ins späte ntl Zeitalter. Er ist „an entscheidender Stelle" Zeuge und Motor für den durch das Ausbleiben der baldigen Parusie bedingten Umschichtungsprozeß der christlichen Eschatologie, der die Wiederkunft des Herrn fernerrückte, „während das Leben der Kirche und des einzelnen Christen mehr sakramental-ethisch im uneschatologischen Sinne zeitloser Art bestimmt wird" (28). Um dies zu beweisen, erörtert Knoch die einschlägigen Texte des Schreibens in einem bewundernswert weitausholenden Verfahren, dem kaum ein Gesichtspunkt entgeht.

Zunächst wendet er sich den für das Verständnis des Briefes wichtigen Vorfragen zu, wobei interessante neue Beobachtungen gemacht werden. Verf. entscheidet sich mit guten Gründen für die heidenchristliche Herkunft von Klemens, der wohl als Gottesfürchtiger der hellenistischen Synagoge zum Christentum stieß. Das Eingreifen Roms in die korinthische Spaltung trägt „rechtlich-sakralen Charakter" (39 f.), analog zum Vorgehen Pauli in 1 Kor und in dem Bewußtsein, „daß Rom in besonderem Maße Trägerin der unverfälschten apostolischen Norm christlicher Lehre und christlichen Lebens ist" (41). Als Quelle der Eschatologie des Klemensbriefes kommt vor allem das (wie in der hellenistischen Synagoge ethisch ausgewertete) AT in Betracht; die (spätjüdisch-hellenistisch gefärbte) römische Liturgie beeinflußte ihn uneschatologisch, wie z. T. auch die unmittelbare Begegnung mit der hellenistischen Umwelt; hinsichtlich der Verwertung der ntl Überlieferung ist Verf. im ganzen (ausgenommen Jak) etwas optimistischer als der Rezensent, in dessen Ausgabe der Apostolischen Väter der Hinweis auf Schriftstellen nicht immer Abhängigkeit von diesen besagen will.

Die Eschatologie des Klemensbriefes wird sodann in einem Abschnitt angegangen, der „Die Zukünftigkeit des Heiles" überschrieben ist. Damit ist schon Charakteristisches angedeutet. Das Kommen des Reiches Gottes wird in dem Schreiben zwar noch als relativ nahe und jedenfalls als plötzliches Geschehen erwartet, doch die Naherwartung ist kein zentraler Gedanke mehr. Das Reich Gottes ist für Klemens eine rein zukünftige Größe, in der Kirche noch nicht anwesend; die Gegenwart ist nicht eschatologische Endzeit, sondern nur chronologisch letzter Zeitabschnitt. (Daraus erklärt sich auch die weltoffene, positive Stellung zum heidnischen Staat.) Eine gewisse Dauer des jetzigen Weltzustandes wird von Klemens als bereits apostolische Überlieferung vorausgesetzt, so daß eine echte Verzögerungskrise nicht eintreten konnte; sie würde auch nicht in sein Weltbild passen. Immerhin bezeugt der Brief den Kampf gegen den durch die Parusieverzögerung entstandenen Zweifel in jener Übergangszeit (der auch beim korinthischen Aufruhr eine gewisse Rolle gespielt haben

muß) und dawider die Verzögerungsapologetik der damaligen Kirche. Der eschatologische Glaube aber ist für Klemens im wesentlichen Vergeltungsglaube, nicht mehr steht, wie besonders bei Paulus, die Nähe des Herrn in seinem Mittelpunkt. So wird die Eschatologie von Klemens unter dem Einfluß der atl-jüdischen Eschatologie und des hellenistischen Moralismus der Zeit nüchterner und stark individuell, wie in 2 Petr. Den entscheidenden Inhalt der zukünftigen Vollendung bildet für den Klemensbrief die leibliche Auferstehung, die gegen den eschatologischen Zweifel verteidigt wird. Daß die drei ersten „Beweise" für die Auferstehung in aufsteigender Tendenz der leblosen Natur, der Pflanzenwelt und der Tierwelt entnommen sind, hat auch Knoch noch nicht beachtet. Gemäß der Theozentrik seines heilsgeschichtlichen Denkens ist es für Klemens Gott, nicht Christus, der die Toten auferwecken wird.

Die Verheißung der künftigen Auferstehung schließt auch das kommende Gericht ein. Doch hat der Gerichtsgedanke bei Klemens seinen Schwerpunkt nicht so sehr im Endgericht als im postmortalen Gericht, was ebenfalls die veränderte eschatologische Situation bezeugt. Die eschatologische Christozentrik im NT kommt hier — wie auch sonst — nur abgeschwächt zum Ausdruck. Das religiös-sittliche Verhalten im Diesseits bestimmt das Los im Jenseits. Zugleich ist der richtende Gott dem Menschen aber auch im irdischen Leben nahe. Gewiß weiß Klemens noch von der wesenhaften Zusammengehörigkeit von eschatologischer Erwartung und Ethos; doch wird diese Zusammengehörigkeit nicht unmittelbar dynamisch entfaltet, sondern ist nur von mittelbarer und apologetischer Bedeutung (221 f.). Auch hier hat atl-hellenistischer Einfluß das Bewußtsein von der neuen eschatologischen Existenz in Christus zurückgedrängt, wie an Beispielen der klementinischen Auffassung von christlichen Grundhaltungen gezeigt wird. Denn das Christusgeschehen hat im Geschichtsbild von Klemens nur die dienende Funktion der Vollendung der Schöpfung. Dies wirkt sich auch in den Vorstellungen von der schon gegebenen Gegenwärtigkeit des Heiles, die bis zu einem gewissen Grad und auf Bewährung hin bejaht wird, aus. Mittlerin des Heiles ist die Kirche. Sie ist durch Christus und den vollendenden Geist die Heilsgemeinde, das auserwählte Volk der geschichtlichen Endzeit. Als Hauptfrucht des Geistes in der Zeit der Kirche wird die demütige Liebe (im Rahmen der kirchlichen Ordnung) genannt.

Abschließend und zusammenfassend umreißt Knoch noch einmal die heilsgeschichtliche Konzeption des Klemensbriefes. Es gibt für diesen nur den einen gegenwärtigen Äon, keinen zweiten. Der eine Äon aber ist die Zeit des voranschreitenden Heilswillens Gottes; er zerfällt in zwei Stufen, wobei die zweite durch die Sintflut eingeleitet wurde und in Christus, dem zweiten Noe, relativ Höhepunkt und Vollendung fand. Dabei interpretierte Klemens bereits das AT christlich. Denn der Herr der Welt und der Heilsgeschichte ist Gott, ihr Begründer und ihr eigentlicher Vollender; die Rolle Christi erscheint verkürzt, die Erlösung ist nur die Vollendung der Schöpfung. Noch einmal tritt der atl-spätjüdisch-hellenistische Einfluß, aber auch die heidenchristliche Herkunft von Klemens und die Thematik der urchristlichen Missionspredigt vor Heiden zutage. Clemens Romanus war qualifizierter Apostolischer Vater. (Knoch hat diesen Begriff zu weit gefaßt und sogar den Diognetbrief eingeschlossen.) Dennoch war trotz sehr wesentlicher, richtiger Aussagen auch sein eschatologisches Erkennen Stückwerk; es waren Teilaspekte der vollen christlichen Wahrheit unter Verkennung anderer Gesichtspunkte, die vor ihm schon in ntl Schriften niedergelegt waren. (Allerdings gab es damals noch keinen ntl Kanon, konnte ihn noch nicht geben.) Eine Verschiebung von Akzenten war freilich auch durch das bisherige Ausbleiben der Parusie bedingt. — So ist die Untersuchung von Knoch, auch wenn sie manchmal etwas in die Breite geriet, ein sehr aufschlußreicher und anregender Beitrag zur römischen Theologie am Ausgang des ersten Jahrhunderts.

KRAFT HEINRICH, *Kirchenväterlexikon.* (509.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 25.—.

Die vierbändige Köselsche Auswahl von Texten der Kirchenväter (besorgt von A. Heilmann und H. Kraft) wird durch einen fünften Band abgeschlossen, der ein Kirchenväterlexikon und Register enthält. Gleichzeitig gab der Verlag das von Heinrich Kraft bearbeitete Kirchenväterlexikon gesondert heraus. Der bekannte Kieler Patrologe trat damit in die Spuren von Hieronymus. Wie dessen Schriftstellerkatalog De viris illustribus eine für seine Zeit und auf Jahrhunderte dankenswerte Leistung war, so verdient dieses Lexikon die Anerkennung der Gegenwart. Wenn Hieronymus 135 Autoren aufzählte, so bietet Kraft über 700 Titel. Angeführt werden auch Schriftsteller, von denen nicht mehr als der Name auf uns gekommen ist (z. B. Acilius Severus) und „Häretiker" (wie schon bei Hieronymus). Die wichtigen Funde von Nag-Hammadi sind berücksichtigt. Es finden sich auch zusammenfassende Artikel, wie über die Apologeten, den Dreikapitelstreit, den Modalismus, Monarchianismus, Monophysitismus, die Naassener, die Septuaginta; der Gnostizismus allgemein fehlt. Vermißt werden auch Stichworte, wie Antimontanistischer Anonymus, Martyrerakten, Praxeas.

Man kann den Ausführungen Krafts zu den

einzelnen Autoren weithin beipflichten. Mit Recht bemerkt er z. B., daß der Diognetbrief in der Sammlung der Apostolischen Väter nichts verloren hat oder daß Papias nicht mehr zur Generation gehört, die in unmittelbarer Verbindung mit den Aposteln stand. Manche Urteile erscheinen jedoch etwas einseitig. Das liturgiegeschichtlich wichtige allgemeine Gebet im Klemensbrief sollte nicht als „langatmig" abgetan werden. Dem theologischen Gehalt von Justins Dialog mit Tryphon wird die Bemerkung, er sei „alles in allem ein netter historischer Roman" nicht gerecht. Manchmal hätte man eine eingehendere Würdigung der betreffenden Schriften erwartet. Verglichen mit Theophilus von Antiochien wird dem Apologeten Athenagoras doch etwas wenig Raum gewidmet. Die Vita s. Antonii von Athanasius hätte mehr Beachtung verdient. Die wenigen Zeilen über Maximus von Turin lassen die Bedeutung dieses Predigers nach Vorliegen der neuen Edition (CChr SL 23 [1962]) kaum erkennen. Einiges wäre zu ergänzen. Zur Syrischen Didaskalie sollten auch die lateinischen Fragmente genannt werden. Zu etlichen Titeln wäre der neueste Forschungsstand zu berücksichtigen, etwa zur Didache (Audet). Manches, was den katholischen Leser interessieren würde, wird allzu knapp berührt oder ganz vermißt (Aussagen zur Frage nach dem römischen Primat, zur christlichen Askese und Buße usw.). Einiges fordert auch zum Widerspruch heraus. Daß Ignatius „in Wirklichkeit erst unter Hadrianus" den Martertod starb, ist nicht erwiesen. Daß Irenäus dem Montanismus „sehr nahe" stand, ist mindestens irreführend. Vereinzeltes ist technisch mißlungen. Die beiden Stichworte Marcellinus müßten vor Marcellus stehen. Bei Eusebius begegnet zweimal (200 f.) der Zwischentitel Apologetische Schriften. Bei Johannes Chrysostomus sind die Gelegenheitspredigten unter den Exegetica doch wohl fehl am Platz. Derartige Aussetzungen können freilich nur zeigen, wie schwer und nahezu unmöglich es für einen einzelnen Patrologen heute geworden ist, auf dem Gesamtgebiet stets gleichmäßig und bestens orientiert zu bleiben.

Freising *Joseph A. Fischer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

WOLFF PAUL, *Denken im Glauben.* Reden und Aufsätze. (142.) Paulinus-Verlag, Trier 1963. Kart. DM 7.80.

Der Titel ließe eine Art Fundamentaltheologie oder ein aus dem Glauben sich herleitendes Philosophieren erwarten. Tatsächlich aber ist das Humanum, die „dignitas humanae substantiae", mit dem Überstieg ins Göttliche das große Anliegen des Verfassers. Bei M. Scheler († 1928) findet er es deutlich, der zwischen Nietzsche und den Existenzialisten steht und noch einmal den Menschen als das sich selbst transzendierende Wesen darstellt, als das Wesen, das betet und Gott sucht (62); unübertroffen aber längst zuvor bei B. Pascal († 1662). Dessen berühmt gewordener Satz, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt, kehrt darum berechtigterweise immer wieder. In der Suche nach dem Humanum denkt Wolff ferner nach über Newman und Pius XII., über Nietzsche und den marxistischen Humanismus, über die Ehrfurcht und die christliche Friedensidee. Dies sind keineswegs disparate Themen; das gleiche Anliegen hält sie fest zusammen.

Besinnungen wie diese tun gut. Das gilt nicht nur vom „roten Faden" dieser Sammlung. Denn einige Aussagen sind aktueller denn je: daß in der Mitte das Leben am stärksten strömt (11); daß (nach Newman) Studien, insbesondere naturwissenschaftliche, für andere Studien indisponieren, gegen geoffenbarte Wahrheit ein Vorurteil schaffen und durch großartige Ergebnisse alles Interesse absorbieren (27); daß viele katholische Intellektuelle unseres Jahrhunderts an dem Zwiespalt des Geistes und des Lebens gescheitert sind und ihren Glauben verloren oder weggeworfen haben (67); daß sich gerechterweise der reine Gott nur den Menschen enthüllt, die ihr Herz gereinigt haben (134). Beim modisch allseits gepriesenen hohen Ethos aller Atheisten und aller unter der Kirche leidenden Intellektuellen hätte Wolff solch ängstlich gehütete Tabus nicht anrühren dürfen!

Linz/Donau *Johann Singer*

HASENFUSS JOSEF, *Ersatzreligionen heute: Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz.* („Der Christ in der Welt", eine Enzyklopädie, hrsg. von P. J. Hirschmann, XVIII. Reihe: Religionsersatz der Gegenwart, 1. Bd.) (168.) Verlag Pattloch, Aschaffenburg 1965.

Innerhalb der Schriftenreihe „Der Christ in der Welt" hat der Würzburger Ordinarius für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft eine Abhandlung über Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz veröffentlicht, in der er die Thematik früherer Studien und Veröffentlichungen aufgreift und fortführt. Wie der Titel des Werkes zeigt, geht es hier um die Frage, was der moderne Soziologismus und Existentialismus an Stelle von Religion und Christentum zu bieten haben, die immer wieder im Namen der Wissenschaft, der Aufklärung oder der Humanität zurückgewiesen werden. Man kann sicherlich vielen Menschen ihre Religion und ihren Glauben nehmen; doch stellt sich dann sofort die Frage, was an ihre Stelle treten soll, damit es keine Neurosen im persönlichen Leben und keine unheilvollen Reaktionen in der

Öffentlichkeit gibt. Da das religiöse Wesen des Menschen sozial wie individuell-personal bestimmt ist, müssen auch die verschiedenen Ersatzversuche der Religion auf Befriedigung der menschlichen Anlagen nach beiden Seiten hin bedacht sein, was aber durch Absolutsetzung des diesseitigen Lebens oder Zusammenlebens zu individualistisch-existentialistischen oder soziologistischen Ersatzreligionen führen muß.

Im ersten Teil wird durch eine vorläufige Beschreibung des Soziologismus und des Existentialismus sowie ihrer Entwicklungstendenzen und Formen und durch die genauere Bestimmung der Begriffe Religionsersatz und Ersatzreligion eine Einführung in die Problematik geboten. Das Aufzeigen der ideengeschichtlichen Zusammenhänge ist für deren Verständnis eine wertvolle Hilfe. Im zweiten Teil beschäftigt sich der Verf. mit den verschiedenen soziologistischen Systemen als Ersatzreligionen, die in Vergangenheit und Gegenwart einen großen Einfluß auf das geistige Leben gewonnen haben, wie z. B. das rationalistisch-positivistische System A. Comtes, der biologistisch-individualistische Religionssoziologismus H. Spencers, der Behaviorismus und marxistische Soziologismus in Deutschland und Rußland. Aber auch auf die zwischen Soziologismus und Existentialismus stehenden Systeme des neukantianischen Voluntarismus und Apriorismus M. Webers und E. Tröltschs geht der Verfasser ein. Der dritte Teil ist schließlich den verschiedenen Strömungen des Existentialismus bei S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger, R. Bultmann und seiner Schule gewidmet, an denen entweder Verengung oder Naturalisierung des übernatürlich-heilsgeschichtlichen Gehaltes des Christentums festzustellen ist. Besonders wertvoll an dieser Untersuchung ist das Aufzeigen der ideengeschichtlichen Aspekte und Perspektiven der besprochenen Auffassungen in ihrer Bedeutung für das sozial-kulturelle sowie für das religiöse Leben.

Im Schlußteil schließlich werden die Grenzen des Soziologismus und Existentialismus aufgezeigt und ein Weg zu ihrer Überwindung durch eine ganzheitliche, christliche, personale und gemeinschaftliche Religiosität aufgezeigt. Zu erwähnen ist, daß der Verfasser bei aller Kritik an den modernen Ersatzreligionen in ihren verschiedenen Ausformungen doch auch das Positive an ihnen zu werten weiß, so daß man sich an Hand dieses Buches, dem ein umfangreiches Namen- und Sachregister beigegeben ist, schnell und sicher über viele geistige Strömungen orientieren kann, mit denen sich das Christentum heute auseinandersetzen muß.

Würzburg *Heinrich Petri*

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

Diese Studien gehen auf Vorträge zurück, die 1965 auf einer interkonfessionellen Tagung in München gehalten wurden. Das alte, aber stets aktuelle Thema wird in folgenden Untersuchungen behandelt: C. Westermann, Das Problem der Religion im Alten Testament (7—31); H. Kahlefeld, Religion und christlicher Glaube. Eine Überlegung anhand des Johannesevangeliums (33—51); U. Mann, Religion als theologisches Problem unserer Zeit (53—89); B. Welte, Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen (91—106). Zwar zeigen diese vier Arbeiten je für sich wichtige Perspektiven des Themas auf, doch bietet der Band für die wissenschaftliche Diskussion nicht sehr viel Neues; man hat jedoch zu beachten, daß es hier primär um Information und Vermittlung geht.

Westermann beschreibt sachkundig „nichtreligiöse" Elemente im AT, wobei er speziell den Exodus-Bericht, die Urgeschichte und die Formen des Gebetes analysiert. Mann bietet einen lehrreichen Überblick über die Geschichte der theologischen Interpretation des Verhältnisses von Christentum und Religion — bis hin zu Barth, Bonhoeffer, Gogarten und Braun. Unter Hinweis auf die Bedeutsamkeit der Religionswissenschaft und der Tiefenpsychologie für die Theologie nimmt Mann eine die Extreme vermeidende Position ein. Obwohl sich gegen sein Verständnis der Säkularisierung, das sehr weit gefaßt ist (er spricht sogar von der „säkularisierenden Lehre" des Buddha, S. 77), Bedenken anmelden ließen, scheint mir Manns Beitrag sehr instruktiv. Kahlefelds Meditationen gehen auf das Thema lediglich am Ende kurz ein und lassen viele Fragen offen. Welte bestimmt die „Objektivationswelt" (96), die der Glaube jeweils geschichtlich annimmt, als dessen religiöse Verwirklichungsform und legt im Anschluß an Heidegger dar, daß der Glaube gefährdet wird, wenn er den epochalen Wandlungen des „Seinsverständnisses" nicht folgt. Die Konsequenzen, zu denen dieser kurze, aber dichte Beitrag Weltes anregt, sind sehr weitreichend und für die sich gegenwärtig reformierende Christenheit überaus beherzigenswert. Es ließe sich die Frage stellen, wie der Glaube als solcher seiner (religiösen) Objektivationswelt gegenüberzustellen ist, ob nicht „der Glaube" immer schon eine geschichtlich-gesellschaftliche Konkretion angenommen hat und worin alsdann jenes Kriterium liegt, von dem her die Objektivationswelten je in ihrer Legitimität erkannt werden können.

Das Bänddchen ist als Einführung in die erörterte Thematik durchaus zu empfehlen; es verweist insbesondere auf die Schwierigkeit, einen für alle Seiten verbindlichen Religionsbegriff zu gewinnen.

Bonn *Heinz Robert Schlette*

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

Hauptsächlich ein Anliegen bewegt den jetzt in Buchform vorliegenden, ursprünglich jedoch im Auditorium Maximum der Universität Wien gehaltenen Vortrag Rahners: Es gibt eine Pluralität intellektuell redlicher Haltungen gegenüber den letzten weltanschaulichen Problemen, so daß weder der Atheist vom Christen, noch der Christ vom Atheisten allein auf Grund der Tatsache des deklarierten Atheistseins oder Christseins der Unredlichkeit bezichtigt werden kann. Vielmehr liegt in dem unbedingten Willen zu intellektueller Redlichkeit bereits ein Ja zum tragenden und fordernden Urgeheimnis der Wirklichkeit, zum absoluten Grund alles Seienden, auch dort, wo man — gerade aus Gründen dieser Redlichkeit — zum Glauben an einen solchen sich nicht zu entscheiden vermag bzw. ihn satzhaft geradezu leugnet. Umgekehrt versucht Rahner zu zeigen, daß es vom Standpunkt der Wissenschaft keinen einzigen triftigen Grund gibt, die Entscheidung für den christlichen Glauben als unredlich, unangemessen, der Wahrheit und Wirklichkeit nicht entsprechend hinzustellen, vor allem, wenn dieser christliche Glaube in seiner Inhaltlichkeit (fides quae creditur) auf sein eigentliches Wesen beschränkt wird (vgl. Rahners Kurzformel des Christentums auf S. 21; vgl. auch zur Frage der Rechtfertigung des Glaubens die ersten vier Kapitel meines demnächst erscheinenden Buches „Der Mensch — das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive").

Der zweite, ebenfalls zunächst als Vortrag an der Wiener Universität gehaltene Aufsatz von W. Dantine versucht gewisse fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen Wissenschaft und Glauben herauszuarbeiten, ohne die Unterschiede zwischen ihnen zu verharmlosen. Beiden eigne eine kritische Funktion, beide müßten ständig Selbstkritik üben, wenn sie nicht zur Ideologie entarten wollen. Außerdem sei in einer gewissen Hinsicht der Glaube mit seiner Entlarvung aller Götzen ein ständiger kritischer Faktor für die Wissenschaft so wie umgekehrt die Wissenschaft einen kritisch reinigenden Faktor für den Glauben darstelle. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Glaube und Wissenschaft bestehe darin, daß es beiden um den Menschen gehe. Nicht bloß gehe es dem christlichen Glauben um das Heil des Menschen, um den heilen Menschen. Vielmehr sei der Mensch, worauf ja bekanntlich auch Teilhard de Chardin immer wieder hingewiesen hat, verborgener zentraler Bezugspunkt aller wissenschaftlichen Bemühungen, mögen diese auch auf Grund der immer noch wachsenden Spezialisation scheinbar radikal divergieren. Weil es beiden um den Menschen gehe, könnten sich Glaube und Wissenschaft zu gemeinsamem Werk zusammenfinden: Die Zukunftsbezogenheit, die eschatologische Funktion und damit „die Prophetie des Glaubens kann gebändigt werden durch die nüchterne Arbeit der Wissenschaft" und andererseits kann „die nüchterne Arbeit der Wissenschaft... aktiviert und nach vorne geworfen werden in die Aufgaben, die am Menschen in seiner Personhaftigkeit und in seiner gesellschaftlichen Verpflichtung entstehen" (56). (Zum beiderseitig dienenden Verhältnis von Naturwissenschaft und christlichem Glauben vgl. die ausführlichen Überlegungen des Rezensenten in seinem Buch „Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung", Paderborn 1967, IX ff., 14—44, 194 ff, 345 ff.)

Würzburg *Hubertus Mynarek*

SOZIALWISSENSCHAFT

BLESS JOSEF, *Mater et Magistra und praktische Wirtschafts- und Sozialpolitik.* Erläuterungen und Erwägungen zur Sozialbotschaft Johannes' XXIII. (174.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Kart. DM/sfr 12.80.

Bless unternimmt in diesem Buche mehr als eine bloße Kommentierung der Sozialenzyklika Johannes' XXIII. Er versucht die katholische Soziallehre in Hinblick auf ihre Verwirklichung in marktwirtschaftlichen Verhältnissen zu sehen, wie sie in der Welt des Westens vorherrschen. Er sieht dabei richtig, daß es vornehmlich die „Ausführungsbestimmungen" sind, die in ihren praktischen Auswirkungen den Gegner provozieren. Das Buch ist entstanden aus Studien für öffentliche Vorlesungen über christliche Gesellschaftslehre und hält sich an die Einteilung von Mater et Magistra (MM). Ein *erster Teil* bringt den Rückblick auf frühere Sozialbotschaften. Hier geht der Autor in der Interpretation manchmal eigene und kühne Wege. MM spricht öfters von „iustitia et aequitas". Bisher hatte man bei der iustitia an die klassische Dreiteilung von commutativa, distributiva und legalis gedacht, wobei es strittig blieb, ob die iustitia socialis in eins fällt mit der legalis oder das Regulativ bildet, das die klassischen Drei im Sinne des Gemeinwohls integriert. Bless sagt: Iustitia bedeutet *Leistungs*-Gerechtigkeit, während man die nicht näher definierte aequitas als *Bedarfs*-Gerechtigkeit bezeichnen könnte. Nun, das ist konstruktiv und diskutabel zugleich. Die crux besteht für den Sozialtheoretiker bei MM darin, daß der individualethische Begriff der aequitas ohne nähere Erklärung von der Enzyklika einfach in sozialethischer Sinngebung gebraucht wird. Das Rätsel, warum MM den klassischen Ausdruck iustitia socialis nicht gebraucht, bleibt ungelöst. Da mit Johannes XXIII. in der katholischen Soziallehre

mehr das romanische Sozialdenken zum Zuge kommt, ist es verständlich, daß Quadragesimo anno (QA) nur kurz erwähnt wird... Der Autor geht noch einen Schritt weiter und stellt die Übersetzung der „ordines" in QA durch „Berufsstände" als glatte Fehlinterpretation hin. Er ist überhaupt ein scharfer Gegner des leistungsgemeinschaftlichen Gedankens (28, 141 f), muß aber im Laufe seiner Erwägungen zugeben, daß wir unsere moderne Gesellschaft als „Verbandsgesellschaft" bezeichnen können (50), wobei die Verbände heute nach dem Laissez-faire-Prinzip wirken (62). Obwohl also offensichtlich ein Ordnungsgedanke in der Verbandsgesellschaft fehlt, kämpft man doch gegen das Phantom einer vermeintlich starren leistungsgemeinschaftlichen Ordnung. Im *zweiten Teil* — und der ist für alle Interpreten der kritische Prüfstein — findet sich eine grundsätzliche Darlegung zur Wettbewerbsfrage, die wohl zur Feststellung berechtigt, es handle sich bei Bless um eine „neoliberalisierende" Interpretation von MM. Populorum progressio ist bei der Beurteilung des freien Wettbewerbs jedenfalls nicht so optimistisch (vgl. Nr. 58—60). Die Formulierung des Solidaritätsprinzips ist ein wenig unphilosophisch und zu eng ausgefallen (46). Sehr gut gelungen scheint uns hingegen das Kapitel über Lohngerechtigkeit und Einkommenspolitik. Beide werden ganz konkret und innerhalb der marktwirtschaftlichen Wirklichkeit durchdacht. Bless bringt dabei die verwickelten volkswirtschaftlichen Fragen der gerechten Lohnfindung und der sozial verantwortbaren Lohnfindung der Verbände zur Sprache. Eine der schwachen Stellen der Enzyklika, wie sie bei der Frage der Selbstfinanzierung der Betriebe vorliegt, deckt der Autor begreiflicherweise klar auf (96). Das heikle Problem der Mitbestimmung behandelt er etwas undifferenziert, er plädiert für eine verantwortete Mitarbeit. Die Mitbestimmung sei in der Schweiz durch die Gewerkschaften auf überbetrieblicher Ebene genügend sichergestellt. Daß man die Frage der Mitbestimmung nicht so leicht erledigen kann, wie es der Autor tut, hat die Diskussion der letzten Jahre wohl zur Genüge gezeigt. Die nüchterne Beurteilung der Arbeit im Rahmen der Eigentumsfrage wirkt wohltuend. Das Erwerbseinkommen ist nach der Enzyklika wertvoller als das Besitzeinkommen. Aber auch die berufliche Arbeit sei Mittel. „Wir arbeiten, um zu leben. Auch die Arbeit ist ein bedingter und abhängiger Wert" (115), ergänzt der Verfasser. Im *dritten Teil* liefert der Autor eine reiche Dokumentation zu den päpstlichen Gedanken. Besonders intensiv wurde dabei die Agrarfrage bedacht.

Gerade die in einem gewissen (nicht dogmatischen) Sinne „unorthodoxe" Denkweise des Verfassers macht seine Betrachtungen anregend, interessant und lesenswert. Die durchdachten Konkretisierungen, die Bless durchführt, sind ein Musterbeispiel „angewandter" Kommentierung. Daß es notgedrungen ein „westlicher" Kommentar wurde, ist nicht verwunderlich. Der christliche Sozialpraktiker, der in westlichen Ländern wirken soll, wird in diesem Buch reiches Material für seine Tätigkeit finden.

JURITSCH MARTIN, *Der Vater in Familie und Welt.* Eine anthropologische Studie. (254.) Verlag F. Schöningh, Paderborn 1966. Kart. DM 9.80, geb. DM 13.80.

Der Professor an der Philosophischen Hochschule der Pallottiner in Untermerzbach bei Bamberg legt in der Reihe „Schriften zur Pädagogik und Katechetik" (Herausgeber: Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg) eine wichtige Studie vor: die anthropologische Sinndeutung des väterlichen Daseins. Der Autor setzt zunächst bei der philosophischen Anthropologie an. Unter einer methodisch sehr glücklichen Heranziehung der Ergebnisse der biologischen Anthropologie (Uexküll, Gehlen, Portmann) und der Entwicklungspsychologie wird der Mensch mit Martin Buber als Dialogwesen definiert. Das will sagen: Der Mensch ist naturhaft auf mitmenschliche Welt angewiesen und ist in seinem Urstreben *personal*, was hier heißen soll: es geht primär auf die Person als solche. Der zweite Abschnitt legt den ursprünglichen Raum des kindlichen Dialogs dar, die Familie. Eine Fülle entwicklungspsychologischer Erkenntnisse wird hier anthropologisch vertieft. Im dritten Abschnitt werden die Bezugspersonen dieses Dialogs vorgestellt. Juritsch gelingt hier eine straffe und konzentrierte Anthropologie der Geschlechter. Immer in kritischer Auseinandersetzung mit den Autoren der einschlägigen Fachliteratur, wird die männliche und weibliche Daseinsthematik und ihre Einbildungskraft auf das Kind umrissen. Die Mutter enthüllt dem Kind die bergende Agape, der Vater den Nomos und den Ordo. In letzteren kommt der Anspruch der Weltordnung und ihres Urhebers zur Geltung für das Kind. In diesem Zusammenhang wendet sich Juritsch entschieden gegen die Freudsche Auffassung der Identifikation als eines bloßen Triebgeschehens. Überhaupt kommt in der modernen psychologischen Fachliteratur die Rückführung des menschlichen Dialogs auf seinen personalen Grund wenig zum Ausdruck. Hier vertieft Juritsch wesentlich.

„Die Vatergestalt als Auslegung der Wirklichkeit" betitelt sich der vierte und umfangreichste Abschnitt der Abhandlung. Dabei entpuppt sich das Schlagwort von der „vaterlosen Gesellschaft" (Mitscherlich) als das negative Pendant, um das die Überlegungen des Autors kreisen. Es hat manchmal den Anschein, als sei der Vater für die Heranziehung der Kinder zu vollkommenen Menschen überflüssig geworden. Das Buch zer-

stört diesen Anschein. Der Vater erschließt dem Kind den Zugang zur Sach-, Wert- und religiösen Welt. Der Psychologie des Glaubens ist ein besonders breiter Raum gewidmet. An den Beispielen Sören Kierkegaard, Franz Kafka und Therese von Lisieux wird exemplifiziert; wie der entstellte, der verfehlte und der erfüllte Dialog zwischen Vater und Kind das Gottesbild des Kindes entscheidend prägen.

Methodisch gesehen wäre es gut gewesen, noch klarer herauszustellen, daß die anthropologische Sicht letztlich eine echt philosophische ist. Denn Biologie, Psychologie und Soziologie liefern in diesem Buch das empirische Material für eine Besinnung in Richtung einer dialogisch-personalen Anthropologie. Ferner hätte an manchen Stellen eine gewisse Straffung der Gedanken die zweifellos gute Lesbarkeit des Buches noch erhöht. Endlich wäre unseres Erachtens eine Kapiteleinteilung für den Leser günstiger gewesen, obwohl das vom Autor benützte Schema eine klare systematische Anlage des Gedankenganges ermöglicht. Das Buch ist für den Vater geschrieben, wendet sich aber doch wohl in erster Linie an den Fachmann: an den Psychologen, Pädagogen, Soziologen, Theologen und Erwachsenenbildner. Juritsch will die Diskussion um das väterliche Dasein in der Fachwelt in Gang bringen. Dieses Vorhaben ist ihm sicherlich geglückt. Aber noch mehr: Es ist ihm mit diesem respektablen Werk auch der Sprung in die eigentliche Fachwelt der pädagogischen und psychologischen Menschenkunde gelungen.

Linz/Donau *Georg Wildmann*

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

Ladislaus Boros versucht in seiner Einleitung zu diesem dem Umfang nach kleinen Büchlein eine Einordnung des Phänomens: Kybernetik in die Schau Teilhards de Chardin über die Entwicklung der Welt: Neues ereignet sich und erscheint in Durchbrüchen, Bewußtsein entsteht, schließlich der Mensch, dem es aufgetragen ist, sich selbst als Vollperson zu schaffen; Kulturen bilden sich, der endgültige Durchbruch geschieht in Jesus v. Nazareth. Gott mußte kommen, weil er die Welt „auf sich selbst hin" (vgl. Kol 1, 14) entworfen hat, Endpunkt ist schließlich der universale Christus.

In der Kybernetik (das Wort kommt vom griechischen „kybernetes", der Lotse; nach Norbert Wiener ist Kybernetik: „Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine") vollzieht sich heute nun ein wichtiger Durchbruch. Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, „daß jede logisch präzisierbare Aufgabe, die ein Mensch lösen kann, auch ein Automat lösen" kann (29). So stellt sich als Konsequenz das Problem: „Alles, was sich analysieren läßt und soweit es sich analysieren läßt, (ist) grundsätzlich auch *konstruierbar*" (40). Also auch geistige Vorgänge, soweit sie als exakt beschreibbare Vorgänge objektivierbar sind. Damit ist die Frage nach dem Menschen gestellt, seiner Freiheit, seinem Geist. Denn, wenn alle geistigen Tätigkeiten analysiert und auf technisch modellierbare Vorgänge restlos reduziert werden können, so wäre das der „alte Materialismus in neuer, raffinierter Form" (40). Der Denkfehler, dem nicht wenige Kybernetiker unterliegen, liegt darin, daß biologische, psychische, auch geistige Prozesse *nicht nur* komplexe Regelvorgänge sind (52). Der Mensch ist einer vollständigen Analyse unzugänglich, weil er nichtobjektivierbare Vorgegebenheiten historischer und metaphysischer Art und weil er subjektive Erlebnisse hat, deren Funktion, aber nicht deren Wesen erklärbar sind. Der Mensch ist daher nicht konstruierbar, er bleibt wesentlich Geheimnis (gerade für den Naturwissenschafter). Die Maschine ist konstruierbar, weil sie Nicht-Geheimnis ist, ergründbar, voll analysierbar. Sie simuliert nur „Menschlichkeit". Die Kybernetiker nennen mit Recht diese Maschinen auch „Simulatoren".

Kybernetik ist daher keine Gefahr für den Menschen, mag auch die „mechanische Erklärung menschlicher Funktionen, die synthetische Annäherung an den Menschen, beliebig weit vorangetrieben werden" (62). Es scheint, daß gerade in dieser Zeit, in der viele Menschen vor einer mit Apparaten und Elektronengehirnen erfüllten Zukunft erschaudern, die grundsätzlichen Thesen dieses teilweise schwer lesbaren Buches eine große Klarheit schaffen.

KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS (Hg.), *Vergesellschaftung und Freiheit.* (Fragen des sozialen Lebens, 2) Bericht über das Symposion „Die gesellschaftliche Verflechtung", 1.—3. Oktober 1965. (110.) OÖ. Landesverlag, Wels 1966. Kart.

Auf die Tatsache der Vergesellschaftung, die Dr. A. Beckel, Münster, gegeben sieht „in der Vermehrung, der Verdichtung und der Verrechtlichung der sozialen Beziehungen, der Institutionen und der Organisationen" (14), weisen persönliche Erfahrungen sowie empirische Forschungen hin, aber auch die Feststellungen und Anregungen, die Johannes XXIII. in Mater et Magistra vorgelegt hat (54—67), wenn er dort den Ursprung und Umfang dieses „täglich dichter werdenden Netzes sozialer Beziehungen zwischen den Menschen" schildert und wertet.

Die Katholische Sozialakademie Österreichs wollte mit ihrem Symposion, auf dem bekannte Referenten (die Universitätsprofessoren H. Maier, München, Th. Mayer-Maly, Köln, A. Nußbaumer, Graz, J. Schasching, Innsbruck; Dr. A. Beckel, Münster, und Dok-

tor R. Jungk, Wien) den verschiedenen Aspekten der vielschichtigen gesellschaftlichen Verflechtungen — etwa in der Politik, dem Sozialrecht, der Wirtschaft, der Soziologie — nachgegangen sind, auf die „dauernde und unabdingbare Aufgabe, diesen Prozeß in freier Bejahung zu gestalten, zu vermenschlichen und so dem totalen Machtzugriff zu verschließen" (10), hinweisen.

Linz/Donau *Walter Suk*

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

Was Helmut Schoeck mit dem vorliegenden Buch gelungen ist, dürfte nicht alltäglich sein: nämlich von einer einzigen Eigenschaft, einer anthropologischen Grund-Kategorie her, eine ganze Theorie der Gesellschaft zu entwickeln. Wenn Vilfredo Pareto noch ein ganzes Bündel von Residuen als letzte emotionale Gefühlskerne sozialen Lebens isolierte, so kommt unser Autor mit nur einer Residualkategorie aus: Dem Neid. Der Neid ist nach Schoeck eine Eigenschaft, die nicht ertragen kann, daß ein anderer etwas hat, ist, gilt, kann, und deshalb mit Befriedigung sieht, daß dem anderen sein Vorteil genommen oder zerstört wird. Wobei dabei wichtig ist, daß der Neider im Prinzip nicht das, was ein anderer an Bildung, an Gesundheit, an Glück, an Erfolg, an Kindern usw. hat, auch selbst haben will, sondern sich damit zufrieden gibt, daß es ein anderer eben auch nicht hat oder bekommt. Das Paradoxe dieser Neid-Situation ist aber nicht nur die angestrebte Einebnung aller Unterschiede, sondern, daß nach vollzogener Nivellierung spontan wieder soziale Differenzierungen entstehen. Angesichts eines solchen Dilemmas muß die Gesellschaft versuchen, soziale Mechanismen zu entwickeln, die das Zerstörerische, Gleichmacherische, eben das Nivellierende abbremsen, andererseits aber auch imstande sind, das Positive des mächtigen Neid-Triebes als Entwicklungsagens der menschlichen Gesellschaft zu fördern und zu entfalten.

Schoeck zählt eine Fülle von Beispielen in den verschiedensten Kulturen auf, um zu zeigen, auf welch verschiedene Weisen die Neid-Situation im menschlichen Zusammenleben gesteuert worden ist. So wird etwa im Christentum der Neider sündig (sonderlich = asozial). Im Calvinismus stellt sich der Neider gegen das Prädestinationsdekret, das den Erfolgreichen begünstigt. Andererseits verkennen Intellektuelle, Sozialisten und alle Neidvermeidungs-Ingenieure durch die angestrebte soziale Nivellierung ein menschliches Grundelement nach Unterscheidung und Differenzierung, das eine der wesentlichsten Entwicklungsantriebe menschlichen Zusammenlebens ganzer Kulturen und Gesellschaften ist.

Wer sich die Mühe macht, eines der vielen Kapitel zu lesen, etwa das zwanzigste, wo vom „Neid als Steuereinzieher" gesprochen wird, muß feststellen, daß Schoeck hier in der Tat von der sozialen Wirklichkeit spricht. Es ist ihm tatsächlich gelungen, einen „blinden Fleck" auf der Landkarte der individuellen und sozialen Psyche wie auch sozialer Beziehungen geortet zu haben. Seine Neidmonographie wird jeder auf weite Strecken hin bestätigen können. Schoeck läßt sich von dem Franzosen E. Raiga („L' envie") sagen, welche Beobachtungsreihen berücksichtigt und welche Einsichten bezüglich des Neides bereits gewonnen wurden. Dazuhin bringt er aber noch reiches ethnologisches und kulturvergleichendes Material. Aber je nachdem, ob man in Schoeck einen Tabubrecher am Werke sieht, einen moralisierenden Sozialpsychologen, einen engagierten Soziologen oder Politologen, je nach dem wird man dem „Neid" als Basis-Kategorie einer Gesellschaftstheorie emphatisch zustimmen oder ihn kritisch ablehnen. Eines ist auf jeden Fall sicher: das Buch ist lesenswert.

Linz/Donau *Jakobus Wössner*

KIRCHENRECHT

SCHENK MAX, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung.* Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage. (XVI u. 197.) (Thomistische Studien IX. Bd.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1965. Brosch. DM/sfr 20.—.

Wie aus dem Untertitel bereits hervorgeht, befaßt sich die vorliegende Studie nicht so sehr spekulativ mit der Frage nach der Irrtumsfreiheit des Papstes in der Heiligsprechung, sondern untersucht die in der Vergangenheit diesbezüglich gegebenen Antworten. Es ist dabei interessant festzustellen, daß zunächst die Kanonisten des 13. und 14. Jahrhunderts, darunter Innozenz IV., Hostiensis (Henr. de Segusia) und Joannes Andreae die grundsätzliche Irrtumsmöglichkeit des Papstes in der Heiligsprechung annehmen, während gleichzeitig schon die Theologen der Hochscholastik die in der Folgezeit immer mehr an Boden gewinnende These von der päpstlichen Unfehlbarkeit in diesem Belang vertreten. Dem Verfasser geht es aber nicht allein darum, die einzelnen Lehrmeinungen einander gegenüberzustellen, sondern er unternimmt es durchaus mit Geschick, die eigentlichen Ursachen und Hintergründe für die Divergenz der Meinungen herauszuschälen. Die Unterschiedlichkeit in der Beantwortung der Frage, ob der Papst bei der Heiligsprechung unfehlbar sei oder nicht, rührt demnach zu einem wesentlichen Teil davon her, von welchem Ansatzpunkt man ausging, ob nämlich von der Tatsache des Geoffenbartseins durch Gott oder von dem objektiven Heilsbezug der Heiligenverehrung. Der Autor faßt das Ergebnis seiner

Untersuchung in dem Satz zusammen: „Die Auskunft, die die Geschichte gibt, geht... dahin, daß die von der Hochscholastik formulierte Kirchenlehre über die Reichweite der Unfehlbarkeit immer nur dann gehalten werden konnte, wenn man den adaequaten Gegenstand dieser Unfehlbarkeit *auch* unter dem Gesichtspunkt des *einfachen Heilsbezuges* bestimmte" (3).
Das eigentliche, wenn auch auf verhältnismäßig knappem Raum (160–194) vorgebrachte Anliegen dieses Buches bildet indes eine eingehende Befassung mit Quodl. 9, art. 16 des heiligen Thomas. Dessen Kernsatz lautet: *„Pie credendum est,* quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit". Die Exegese des Textes führt den Verfasser zu dem Ergebnis, daß nach der ganzen Logik des Beweisganges, dem „Gefälle" der vorgebrachten Argumentationen das vielumstrittene *„pie credendum est"* nur den Sinn von *„certe tenendum est"* haben könne. Denn „pie" verweise eben auf „pietas", so daß nach Thomas der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung Pflicht einer lebendigen und konsequenten Glaubenshaltung sei (177). — Hiezu ist zu sagen, daß sich wohl erst auf einer umfassenderen Litteralanalyse bezüglich der Verwendung der angeführten Termini bei Thomas eine so schwerwiegende Aussage aufbauen ließe. Denn sonst nimmt die Beweisführung leicht den Charakter einer gewaltsamen Textinterpretation an, die ein in der heutigen Theologie gesichertes Ergebnis schon in der Hochscholastik finden will. Wenn der Verfasser meint, das „pie credendum" sei entgegen dem klaren Wortlaut als „certe tenendum" zu lesen, so muß sich der unvoreingenommene Leser denn doch fragen, warum Thomas nicht diese, ihm vom Verfasser unterlegte Ausdrucksweise gebraucht hat! Und dies umso mehr, als anzunehmen ist, daß der sonst um theologische Prägnanz durchaus mit Erfolg bemühte Aquinate doch sicherlich gerade in dieser Frage Gewicht und Bedeutung seiner Worte wohl abzuwägen verstand. Desungeachtet ist dem Verfasser zu dieser schönen Studie, in der sich Scharfsinn und Fleiß in glücklicher Weise vereinen, herzlich zu gratulieren.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS (Hg.), *Iglesia y Derecho.* Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico. (370.) Gráficas Cervantes, Salamanca 1965. Kart.

Das in Salamanca beheimatete „Instituto San Raimundo de Peñafort" hält seit 1944 jedes zweite Jahr eine kanonistische Studienwoche von beachtlichem wissenschaftlichem Format ab. Die im Jahre 1964 stattgefundene Tagung war dem Leitthema „Kirche und Recht" gewidmet, dem angesichts der im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils neu aufgeworfenen Frage nach der juridischen Struktur der Kirche erhöhte Bedeutung zukommt. Das vorliegende Buch enthält die Originalfassungen der Referate. In vier Themenkreisen wird das Problem untersucht. In der historischen Einleitung fragt zunächst *R. Castillo Lara* nach dem Verhältnis von Kirche und Recht bis zum 15. Jhdt., wobei er seinen Gegenstand auf eine komprimierte Zusammenschau der antiken und mittelalterlichen christlichen Staatslehre ausweitet. *C. Munier* setzt die Untersuchung bis zum Ersten Vatikanum fort und widmet sich dabei u. a. dem Begriff der Kirche als societas perfecta. — *P. J. Panayotakos* bringt in einer kurzen Übersicht die Grundlagen des Kirchenrechts in der orientalisch-orthodoxen Kirche. Den Abschluß des historischen Teils bietet *T. I. Jimenez Urresti* mit einer Darstellung der aktuellen Problematik im Verhältnis „Kirche und Recht". Es geht ihm um die rechte Abgrenzung zwischen Theologie und kanonischem Recht, die bei prinzipieller Anerkennung gemeinsamer Berührungspunkte nur in der Rückführung der beiden Wissenschaften auf den je eigenen Zuständigkeitsbereich gefunden werden könne. Derzeit sei nämlich die Theologie „verjuridisiert", das Kirchenrecht aber „vertheologisiert" (83).

Im zweiten Abschnitt „Die Kirche in sich selbst" untersucht *V. de Reina* das Verhältnis von Macht und Gesellschaft in der Kirche, während *T. G. Barberena* sich speziell der kirchlichen Strafgewalt zuwendet. *M. Useros Carretero* befaßt sich eingehend mit dem Verhältnis von bischöflicher Weihe- und Hirtengewalt. Ausgehend von der Lehre des Aquinaten zeigt der Verfasser die Entwicklung der These von der bereits im Weihesakrament grundgelegten bischöflichen Jurisdiktionsgewalt auf und legt sehr deutlich dar, daß erst seit Turquemada die für die spätere Ekklesiologie bedeutsame Unterscheidung zwischen der im Sakrament der Bischofsweihe erteilten (bloßen) potestas ordinis und der in der „missio canonica" wurzelnden potestas iurisdictionis bekannt sei. Bei diesem sehr instruktiven Aufsatz vermißt man allerdings die zahlreichen einschlägigen Arbeiten neueren Datums von W. Bertrams. Der dritte Abschnitt ist dem Verhältnis Kirche-Staat gewidmet. *M. Petroncelli* und *A. Arbeloa* untersuchen die Konfessionalität des Staates vom zivilrechtlichen bzw. vom kanonistischen Standpunkt her. *A. de la Hera* geht den aktuellen Möglichkeiten einer Theorie der „potestas indirecta" nach, während *J. M. Setién Alberro* über das dialektische Verhältnis von Kirche und Staat schreibt. Im vierten Abschnitt „Kirche und Individuum" spricht *C. M. Corral Salvador* über die in der Taufe gewirkte Eingliederung in die Kirche und deren juristische Konsequenzen, wobei er sich mit den zahlreichen Versuchen zur Auslegung des can. 87 des CIC auseinandersetzt. *A. Prieto Prieto*

befaßt sich mit der interessanten Frage der subjektiven öffentlichen Rechte in der kanonischen Rechtsordnung. Den Abschluß bildet ein Vortrag des Bischofs von Cajamarca, *J. A. Dammert Bellido* über die pastoralen Auswirkungen einer ekklesiologischen Betrachtung des kanonischen Rechts. Hier werden u. a. eine Reihe von Wünschen an den kanonischen Gesetzgeber gerichtet, die pastoral-dienende Funktion des kanonischen Rechts deutlicher als bisher zum Ausdruck zu bringen.

Die im vorliegenden Werk schriftlich niedergelegten Ausführungen der Studienwoche, in denen bereits deutlich ein Niederschlag des konziliaren Denkens festgestellt werden kann, bieten dem Kanonisten eine Reihe sehr wertvoller Anregungen.

MAY GEORG, *Übertritte und Konversionen.* Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage in Deutschland. (Wort und Weisung, Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche, Bd. 2.) (110.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Kart. DM/sfr 9.80, S 68.60.

Wer das in den letzten Jahren gewaltig angewachsene wissenschaftliche Oeuvre des Mainzer Ordinarius für Kirchenrecht betrachtet, kann sich ehrlicher Bewunderung kaum enthalten. Weist sich doch in diesen zahlreichen Veröffentlichungen zu aktuellen, bisweilen sogar brisanten kirchenrechtlichen Themen nicht bloß ein Fachmann aus, der seinen Stoff faszinierend beherrscht, sondern der auch darzulegen versteht, wie gerade kanonistische Fragen von großer seelsorglicher Aktualität sein können. Die unbedingte Gradlinigkeit des Verfassers und sein kompromißloses Eintreten für seinen Standpunkt sind umso höher einzuschätzen in einer Zeit, wo derartige Eigenschaften offensichtlich nicht überall in gleichem Maß geschätzt werden. Daß hier der Liebe zur katholischen Kirche auch in ihren heute teilweise diskutierten Erscheinungsformen so uneingeschränkt Ausdruck verliehen wird, ist angesichts der bisweilen zu beobachtenden hemmungslosen Kritisiersucht im katholischen Raum nicht hoch genug zu veranschlagen. Freilich muß gesagt werden, daß May seine Publikationen zu interkonfessionellen Fragen, in denen es ihm um eine Auseinandersetzung (um nicht zu sagen Abrechnung) mit dem deutschen Protestantismus geht, mit „heißem Atem" schreibt. Dies läßt mitunter den Blick des Verfassers getrübt erscheinen und verleitet ihn dazu, Zusammenhänge allzu subjektiv zu deuten, ja ist sogar Ursache, daß er der vom Zweiten Vatikanischen Konzil so hoffnungsvoll begonnenen ökumenischen Bewegung mit einer ziemlichen Portion Skepsis gegenübertritt.

Bei dem vorliegenden Buch geht es dem Autor darum, die heutige katholische und protestantische Auffassung des Phänomens des Konfessionswechsels und die Verhältnisse in der Gegenwart darzustellen. Das Buch nennt Tatsachen und Zahlen und gibt ihre Deutung. Rein äußerlich bietet sich dem Leser eine imponierende Fülle von Material dar und in zahlreichen Anmerkungen soll zu selbständiger Überprüfung und Vertiefung angeregt werden. Es wird so auf wenigen Seiten in geradezu mustergültiger Weise ein Bericht vorgelegt, der hinsichtlich der Aufnahme des Tatbestandes wohl kaum einen Wunsch unerfüllt läßt. Der *Deutung* der Tatsachen hingegen muß mitunter eine gewisse Reserve entgegengebracht werden. So stimmt es schon bedenklich, wenn bereits in der Einleitung des Buches das nunmehr zwischen den Konfessionen obwaltende Verhältnis als „sogenannter" Ökumenismus bezeichnet (9), und gewissermaßen als Schlußfolgerung daraus die Behauptung aufgestellt wird, die katholische Kirche sei nach dem Pontifikat Johannes XXIII. für die „Draußenstehenden" weniger anziehend geworden (89), so daß für eine korporative Wiedervereinigung mit den Protestanten heute weniger Aussicht bestünde als vordem (76). Ich vermag zwar dem Autor den Ärger, ja den Schmerz über manche Auswüchse dessen, was sich heute alles als katholisches „aggiornamento" bezeichnet, durchaus nachzufühlen, aber dieses abgrundtiefe Ressentiment gegen die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche scheint mir dennoch in keiner Weise berechtigt. May sieht im großen und ganzen in dem, was der „sogenannte" Ökumenismus gebracht hat, nur Rückgratlosigkeit, Schwäche, falsche Nachgiebigkeit und Unsicherheit (vgl. 90). Dies sei im tiefsten auch der Grund für die in den letzten Jahren rückläufige Bewegung der Konversionen zur katholischen Kirche. — Wird hier aber nicht einfach die Tatsache übersehen, daß sich die Konfessionen als solche seit dem Zweiten Vatikanum viel näher gekommen sind als in Jahrhunderten zuvor? Könnte man nicht ebensogut sagen, daß viele konversionswillige Protestanten vielleicht bloß deshalb mit ihrem Übertritt zögern, weil sie (was allerdings noch verfrüht ist) auf eine korporative Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen hoffen?

Wenn man auch nach dem Gesagten dem Verfasser in manchen Partien seines Buches nicht gänzlich zu folgen vermag, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß seine Ausführungen überaus geeignet sind, die vielerorts durch Experimentiersucht, hemmungsloses Kritisieren und allzu freizügige Anpassung gekennzeichnete Lage der katholischen Kirche auf die rechte Mitte einzupendeln.

Mautern - Linz *Bruno Primetshofer*

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

Immer mehr setzt sich bei Theologen und Laien die Erkenntnis durch, daß von der Kirche entschieden mehr als bisher für die Ehevorbereitung der jungen Christen getan werden muß, entsprechend ihrem Alter und ihrer Lebenssituation. Ganz besonders gilt dies für jene jungen Männer und Frauen, die in absehbarer Zeit heiraten wollen. So kam es zur Einrichtung von Brautleuteseminaren, in denen in der Regel ein Vater, eine Mutter, ein Arzt und ein Seelsorger zu den jungen Menschen sprechen. Dieses Buch erweist sich nicht bloß als eine prinzipiell in die Probleme einführende, sondern bis in den unmittelbaren Vortragstext hinein sehr praktisch gehaltene Hilfe. Daß es bei der Hochflut der Eheliteratur schon die 14. Auflage erreicht hat, diese in erweiterter (um den Beitrag des Vaters) und verbesserter Form nunmehr vorliegt, ist ein Hinweis darauf, daß das Buch einem echten Bedürfnis entgegenkommt. Es zeichnet sich durch Schlichtheit und Lebensnähe der Sprache aus. Freilich wird die Vereinfachung manchmal etwas zu weit getrieben, etwa mit der Behauptung: „Die Wissenschaft bestätigt auch, daß die ältesten Schichten der heute noch existierenden primitiven Völker die Ehe nur in der strengen, unauflöslichen Form kennen" (120). Lebendig sind die Aufgaben der Ehe dargestellt (19—23). Sehr fein wird über den Sinn der ehelichen Vereinigung und über ihren menschenwürdigen Vollzug gesprochen (23—25). Bei den Ausführungen des Arztes, die klar und verständlich sind und aus einer großen Erfahrung kommen, hätte man vielleicht doch noch etwas ausführlicher über die leibhaftige Gestalt der ehelichen Vereinigung gehört. Die Zeit dürfte inzwischen wohl vergangen sein, in denen man „brav katholische Ehepaare" unaufgeklärt ihrem ehelichen Schicksal überließ und sie darauf verwies, „zuerst bei Gott selbst, d. h. in ihrem eigenen Eheleben, nachzulesen" (90). Eine zu große Fülle an Forderungen, die alle ziemlich undifferenziert nebeneinandergestellt werden, von der Nüchternheitsvorschrift der drei Stunden vor der heiligen Kommunion (147), die inzwischen schon wieder geändert ist, bis zu den Wesensordnungen vorehelicher und ehelicher Keuschheit (115—129), enthält der Beitrag des Priesters.
Einige sachliche Unrichtigkeiten könnten verbessert werden. So verspricht nach dem in den deutschen Diözesen üblichen Trauungsritus die Braut nicht mehr, dem Mann in allem, was recht und ehrbar ist, gehorsam zu sein (17), und es wird von beiden Nupturienten ein dreimaliges, nicht bloß zweimaliges Ja gesprochen (149). Die Wesensverschiedenheit der Geschlechter läßt sich nach den heutigen Erkenntnissen nicht mehr so einfach darstellen, daß der Mann einen Sachverhalt in erster Linie vom Verstand, die Frau dagegen vom Gefühl her beurteilt (19). Und folgenschwer wäre es, wenn der Mann als Vater „vorwiegend Gerechtigkeit und Strenge in der Erziehung" verkörpern wollte (19). Wenn „das Erlebnis des leiblichen Vaters entscheidend mitwirkt, die Vorstellung von Gottvater zu prägen" (33), wie richtig bemerkt wird, müßte ein von Strenge und Gerechtigkeit geprägtes Vaterbild sich ungünstig auf die Gottesvorstellung des jungen Menschen auswirken! Wie gesagt, diese Mängel lassen sich in einer sicher notwendig werdenden (oder schon gewordenen?) neuen Auflage beheben. Dann ist das Buch eine wirksame Hilfe für alle, die als Referenten in Brautleuteseminaren tätig sind, und für jene, die das „Wagnis der Ehe" auf sich nehmen.

Bochum *Georg Teichtweier*

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

In den vorgelegten Kapiteln geht es nicht um „fertige Rezepte" (8), sondern um die Einordnung heutiger psychologischer, vor allem tiefenpsychologischer und soziologischer Erkenntnisse in die Konzeption und die Praxis der Seelsorge als Lebenshilfe. Dabei wendet sich das 1. Kap. (Lebenshilfe 13—106) unmittelbar und direkt an die priesterlichen Seelsorger. Ihnen werden wichtige Hilfen gegeben für Verständnis und rechte Führung vorab der Angstkranken, der jugendlichen Masturbanten, darüber hinaus zum Verständnis des heutigen Menschen in Angst und Heilserwartung. Wichtige Fragen der Erziehung behandelt das 2. Kap. (109 bis 173), das 3. speziell Probleme der zeitgerechten Priesterbildung (177—267). Immer neu zeigt sich der Verf. als ebenso gründlicher Kenner der heutigen Psychologie und Pädagogik wie als erfahrener Praktiker, der bestimmt, aber auch maßvoll zu raten, zu belehren und zu beurteilen weiß; selbstverständlich, daß er auch die Schwächen üblicher Praxis aufdeckt; wichtiger aber ist ihm das positive Angebot der heutigen Wissenschaft, das er klug und umfassend vermittelt.
Dem aufmerksamen Leser wird klar (falls er solcher Belehrung noch bedurfte), daß es zur Grundpflicht des Seelsorgers, die „Seinigen zu kennen", hinzugehört, sich sowohl das soziologische wie das psychologische Rüstzeug zu beschaffen, ohne das eine richtige Einstellung zum Menschen von heute nicht möglich ist. Man kann einfach nicht zeitgerecht und menschengemäß verkünden und vor allem nicht das notwendige seelsorgliche Gespräch, nicht zuletzt das Beicht-

gespräch führen, wenn man nicht das Wesentliche dessen kennt, was hier dem Lernwilligen vermittelt wird. Katholische Erziehung tut sich da und dort noch schwerer als die humane mit der prinzipiellen Anerkenntnis des „Erziehungsrechtes" des jungen Menschen, der sich respektiert, angehört, verstanden wissen will. (Mir scheint beachtlich, daß Verf. diese Haltung der Jugend mehrfach in Parallele setzt zu der der Arbeiterschaft, die sich in den letzten 100 Jahren ihre Freiheit und Menschenwürde erkämpfen mußte und nicht ohne Ressentiments faktisch erkämpft hat.) Besonders die Erziehung der Ordensleute übersieht leicht den entscheidenden Unterschied des Erziehungszieles in der Hinführung zum „kosmischen Lebensstil des Laien" und zum „eschatologischen" des geistlichen Standes (115 u. ö.; *E. Ell* sprach vom „mundalen und novitialen Menschen" bzw. der je verschiedenen Beeinflussung und Anforderung durch die Erzieher). Es muß sich verhängnisvoll auswirken, wenn religiöse Erziehung vorschnell und gar unreflektiert mit der „eschatologischen" (oder „novitialen") gleichgesetzt wird. Muß diese doch die jungen Menschen für beide Lebensformen offen machen bzw. halten. Allzu konservative Haltung christlicher Eltern und Erzieher überschätzt die erzieherische Kraft der „religiösen Übungen" und übersieht leicht, daß religiöse Erziehung nur dann eine Chance hat, wenn sie (möglichst selbstverständlich) eingeborgen ist in die Hilfen zur gesamten Persönlichkeitsentfaltung. Dem Erzieher werden nicht nur neue Erkenntnisse vermittelt, ohne die heute Erziehung nicht gelingen kann; es geht vor allem um neue Haltungen, die ständig kritisch überprüft werden müssen. Dies gilt auch dort, wo man glaubt, erprobte Erfahrung und Gewohnheiten zu besitzen (wie etwa im Mädcheninternat oder im Priesterseminar). Erziehen ist Gärtnerarbeit, die Sachkenntnis ebenso erfordert wie Geduld und einen gewissen Charme der anziehenden und ausstrahlenden Erwachsenenpersönlichkeit. Wie der geistige Reifungsvorgang, so ist auch der geistliche heute im wachsenden Maße kompliziert. Nichts wäre falscher, als den Kandidaten für das Priestertum hohe Anforderungen ersparen zu wollen; aber sie müssen vor einem Perfektionismus bewahrt werden, der sich überfordert und dann rasch in die Resignation fallen läßt, nicht zuletzt auch vor einer „Mystifizierung des Priesterberufs", die ein gesunder Nachwuchs ablehnt. Nur wenn alle Stufen der menschlichen Reifung einigermaßen richtig durchlebt werden, kann auch die geistliche gelingen. Sehr freimütig werden die „Lücken" in der priesterlichen Seminarerziehung dargelegt, für deren Auffüllung jedoch konkrete Vorschläge gemacht werden. Das Buch des Innsbrucker Regens erweist nicht nur die Notwendigkeit umfassender Information, vorab seiner Mitbrüder, über das heutige Wissen der anthropologischen Nachbarwissenschaften der PTh, sondern es bietet diese auch so umfänglich und so sicher, daß die Lektüre großen Gewinn schenkt. Die Seelsorge würde mehr denn einen Schritt vorangekommen sein, wenn seine Gedanken sicherer Besitz der Seelsorger und der christlichen Erzieher von heute und morgen würden. Deshalb sollten gerade die Mitbrüder im größten Andrang äußerer Seelsorgspflichten sich die Zeit schaffen, das Buch sorgfältig zu studieren. Sie würden mit neuer Hoffnung angereichert und vor mancher Enttäuschung bewahrt, die eine Seelsorgspraxis fast zwingend bereiten muß, die entscheidende Voraussetzungen einfach nicht kennt (oder gar nicht zur Kenntnis nehmen wollte).

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

BENZ FRANZ, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft.* (150.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. DM 10.80.

Eine heilsame Unruhe hat die bisherige Seelsorge erfaßt. Die bisher geltenden Prinzipien und Methoden bedürfen dringend einer strukturellen Anpassung an die Welt von heute. Benz analysiert in gründlicher Weise die einstige Situation der Seelsorge und stellt sie der heutigen gegenüber, die durch die industrielle und städtische Revolution ein völlig neues Gesicht bekommen hat. Sie ist charakterisiert durch die Mehrzahl von Lebensräumen, durch die vielfältigen Einflüsse von außen (Massenmedien), durch den Schwund des einheitlichen christlichen Milieus und durch den Massentourismus. Welche Konsequenzen hat daraus die pastorale Planung zu ziehen?

Der Verfasser besteht auf der Beibehaltung der ordentlichen Pfarrseelsorge, weil sie allein im Wohnbereich eine lückenlose Erfassung aller Menschen ermöglicht. In den Städten sind die Mammutpfarren aufzugliedern in Wohnviertel und Filialkirchen. Die Idealgröße der Pfarre liegt bei 3000—5000 Seelen. Neben dem territorialen Pfarrprinzip muß auch das Funktionale in der Betriebsseelsorge zum Tragen kommen. Dazu sind spezialisierte Priester und Laien nötig. Mehr als bisher muß sich die Kirche um die Einflüsse der Massenmedien im positiven und negativen Sinne kümmern.

Die Seelsorge am Milieu als wichtige Ergänzung der personalen Seelsorge wird immer dringender. Die Methoden der Psychologie, Soziologie, Technik und Wirtschaft müssen zu einer christlichen Bewältigung der Menschheitsprobleme herangezogen werden. Die religiöse Durchdringung des Milieus kann nur durch Auswertung der kollektiven Eliten, der natürlichen Führer und der guten Familien vorankommen. Eine bloß erhaltende Seelsorge ist zu wenig, vor allem, wenn sie nur vom Klerus getragen wird. Es ist die

Stunde der missionarischen Pastoration mit Einsatz der Laien als Sauerteig in allen Bereichen der Welt. Das Gebot der Stunde ist die richtige Koordination. Wesentlich ist die organische Erfassung der menschlichen Zonen nach Industrie-, Stadt- und Landgebieten. Für sie ist ein verantwortlicher Leiter aufzustellen, dem eine Pastoralkommission und ein Zonenrat (Dekane, Laien der KA, Spezialisten) zur Seite stehen. Nur ein gut eingespieltes Teamwork sichert eine reibungslose Arbeit in Pfarre, Dekanat und Zone.
Benz hat damit verschiedenen Bestrebungen unserer Tage um eine Erneuerung der Pastoration einen gangbaren Weg gewiesen, der das Traditionelle mit dem Fortschrittlichen zu verbinden sucht; dafür sei ihm gedankt.

FILTHAUT THEODOR (Hg.), *Umkehr und Erneuerung.* Kirche nach dem Konzil. (407.) M.-Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen, DM 29.80.

Dieser Sammelband vertritt in den von hervorragenden Theologen verfaßten Aufsätzen eine über die Prinzipien des Vatikanums II hinausführende Theologie. Die Fülle der Gedanken und Anregungen des Konzils müssen erst ins Rollen kommen, um den Wandel in der Gestalt und im Bewußtsein der Kirche gemäß dem heute an sie gerichteten Willen Gottes zu bewirken. Die behandelten Themen sind in drei große Gruppen gegliedert: Erneuerung der Kirche, Ökumenische Aufgaben, Kirche und Welt von heute.
Die Erneuerung wird vom Münsterer Dogmatiker *W. Kasper* mit dem hochaktuellen Thema Schrift-Tradition-Verkündigung eröffnet. Schon am Konzil war das Offenbarungsschema Anlaß zur „Schlacht um die Bibel". Schließlich siegte die pastorale Haltung mit der Forderung, daß das Evangelium in der Welt von heute wieder präsent werden muß. Welches sind aber die Kriterien für das Heutigwerden des Evangeliums? Es geschieht durch das lebendige, geisterfüllte Zeugnis der ganzen Kirche, nicht bloß durch die Verkündigung des Lehramtes, sondern auch durch das Gebet, den Gottesdienst und durch das Leben der gesamten Kirche. Sicherlich ist die Schrift unter Berücksichtigung aller historisch-kritischen Gesichtspunkte, der Redaktions- und Formgeschichte und der literarischen Gattungen als die einmal ergangene Offenbarung die ein für allemal bleibende Norm kirchlicher Verkündigung. Unser bisheriger Traditionsbegriff ist zu konservativ. Als Kriterien der wahren Verkündigung werden aufgestellt: Die Wahrheit muß sich in der Kirche bewähren und in ihr Glauben finden, und zweitens muß der Glaube so bezeugt werden, daß er im Angesicht der Welt von heute vollziehbar und innerlich verstehbar wird.
Joseph Lecuyer entfaltet die pastoralen Konsequenzen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe aus der sakramentalen Struktur der Bischofsweihe. Es ergibt sich eine innere Verbundenheit zwischen dem Bischof als dem sichtbaren Repräsentanten Christi und dem Volk Gottes. Durch ihn kann die örtliche Kirche den universalen Charakter der apostolischen Kirche gegenwärtig machen.
Für die Erneuerung des Diakonats untersucht der Würzburger Pastoraltheologe *H. Fleckenstein* die Gründe, Möglichkeiten und Wege und kann für die Tätigkeitsbereiche und Typen des kommenden Diakons schon konkrete Vorschläge erbringen. Sehr wertvoll ist das detaillierte Ausbildungsschema, das hohe Anforderungen in Bezug auf Gläubigkeit, Dienstgesinnung und berufliche Qualifikation stellt und neben einer geistlich-asketischen Vertiefung eine gediegene theoretische und praktische Belehrung über liturgische und pastorale Tätigkeiten vorsieht.
E. J. Lengeling, Liturgiker in Münster, geht in seiner Abhandlung „Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch" der Reform der Liturgie, ihrer Stellung im Gesamtbereich des kirchlichen Lebens, dem Wesen der Liturgie als Realisierung des Heilsmysteriums Christi und dem Träger der Liturgie nach und bietet eine Fülle neuer Gesichtspunkte und interessanter Kombinationen.
Die von *R. Padberg* gesetzten neuen Akzente der Glaubenskatechese gehen vom Offenbarungsgeschehen als Ereignis aus, fordern eine vertiefte Bibelkatechese und eine Hinführung zur konkreten Ortskirche. Im Sinne des neuen Kirchenverständnisses muß auch der Dialog und die Partnerschaft in der Kirche eingehend behandelt werden, selbstverständlich auch die neue Liturgie und das neue Verständnis der Welt.
M. J. Le Guillou zeigt in seinem Artikel „Auf den Weg zu einer volleren Katholizität" drei grundlegende Richtungen für den Ökumenismus in der Kirche auf a) in seiner Bindung an das kirchliche Leben insgesamt, b) in seiner Bindung an die sakramentale Sicht der Kirche (mit besonderer Hervorhebung der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und des Hl. Geistes), c) in seinem tiefen Wissen um die Geschichtlichkeit der Kirche (mit besonderer Betonung der Armut).
Th. Filthaut geht in seinem Beitrag „Verkündigung über die Einigung der Christen" von der Grundthese aus, daß die gesamte Verkündigung eine ökumenische Struktur erhalten soll. Die Zeit der introvertierten Verkündigung ist vorbei.
Prof. F. Böckle, Bonn, befaßt sich mit der schwierigen Materie der Mischehe. Er analysiert die unumstößlichen Grenzen kirchlicher Verfügungsgewalt, die in der Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag sowie im Selbstverständnis der kath. Kirche als der von Christus gestifteten und rechtlich verfaßten Kirche des NT gegeben sind. Von diesem Fundament aus sucht er eine Lösung

dadurch, daß die Mischehe nicht unter der Formpflicht zu stehen bräuchte (vortrid. Status), daß die Mischehen die Leidtragenden der Glaubensspaltung sind und daher besonders betreut werden sollten. Eine großzügig ausgebaute Dispenspraxis soll allen Mischehen die Eingehung einer gültigen Ehe ermöglichen. (Sanatio in radice.) Die Pflicht zur kath. Erziehung der Kinder darf nicht das Recht auf das Sakrament der Ehe, das zuinnerst mit einem natürlichen Menschenrecht gekoppelt ist, verhindern. Das Bewußtsein, in einer kirchlich ungültigen Ehe zu leben, vergiftet das ganze religiöse Leben auf die Dauer. Daher soll die Kirche darauf verzichten, ihre rechtliche Form als die einzig gültige zu betrachten. Damit würde freilich der Überblick über gültige und nichtgültige Ehen in der Kirche verlorengehen. Aber auch die jetzige Formpflicht konnte das sprunghafte Ansteigen der Mischehen nicht verhindern. Nach Böckle darf man einen Entscheid zum Ehevertrag nicht mit einer Sanktion (kath. Kindererziehung) erzwingen, die keine genügende innere Beziehung und Proportion zum Entscheid selbst hat.

Das Verhältnis der Kirche zu den Juden behandelt *Adolf Exeler*, indem er zunächst über die Entstehung der Konzilserklärung und dann über deren Aufgabe schreibt. Diese sieht er vor allem in der einheitlichen Darstellung vom Alten und Neuen Bund, in der Ausmerzung des Mißbrauchs antijüdischer Kritiken im Neuen Testament und in einem echten Dialog mit den Juden.

Das dritte große Thema „Kirche und Welt von heute" wird von einem Grundsatzreferat *J. Ratzingers* „Weltoffene Kirche?" begonnen. Bringt der neue Kurs Erneuerung oder Verweltlichung? Gott selbst hat sich in Christus verweltlicht, denn Liebe muß sich mitteilen. Es besteht ein Austausch zwischen Gott und Welt: Gott nimmt das Unsrige, um das Seinige zu schenken. Die Theologie muß Verkünderin der letzten Wahrheit sein. Das Konzil hat eine Öffnung zu den Quellen, zu den Mitchristen und zur ganzen Menschheit befohlen. Neue Perspektiven eröffnen die weiteren Referate von *H. R. Schlette* Die Kirche und die Religionen, von *J. B. Metz* Kirche für die Ungläubigen?, von *W. Dirks* Humanismus, eine dritte Konfession?, von *W. Heinen* Aufbruch des Unbewußten und von *K. Hoffmann* Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel. *B. Drees* versucht den Standpunkt des Konzils zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft zu umreißen.
Die Lektüre dieses Sammelwerkes kann nur bestens empfohlen werden.

Graz *Karl Gastgeber*

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.

P. Franz Prinz SJ ist seit Jahren in der Arbeiterseelsorge in München tätig. In diesem Buch geht es darum auch nicht um abstrakte Theorien. Man spürt auf fast jeder Seite: hier schreibt ein Engagierter, ein Mann der Praxis. Dem Verfasser liegt daran, die Seelsorge in der Arbeitswelt in die sog. Normalseelsorge einzubauen. Denn schon allzu lange wurden z. B. die Betriebe aus der „ordentlichen" Seelsorge ausgeklammert. Auch heute noch bilden sie in den Pfarreien „Oasen, für die sich praktisch niemand zuständig fühlt" (49). Darum geht dieses Buch gerade den praktischen Seelsorger in der Pfarrseelsorge an. Prinz bietet Hilfen an, die tatsächlich durchführbar sind. Eines ist allerdings notwendig: man muß sich engagieren. Es gibt auch hier keine Fernheilungen: „Noch nie ist es der Kirche gelungen, einen neuen Raum zu bekehren, wenn nicht ihre Diener in ihn hineingingen" (59). Nicht alles kann die Pfarrei tun, sie braucht die notwendige Unterstützung und Ergänzung durch die verschiedenen Organisationen (vor allem CAJ und KAB), aber trotzdem gilt: „Der Ortspfarrer ist der bestellte Leiter der laienapostolischen Aktivs" (66). Leiter ist hier wohl im Sinne von Inspirator gemeint. Auch die Landpfarrei muß sich mehr und mehr diesen Problemen stellen (108 ff). Es werden nicht nur Aufgaben aufgezählt, die vordringlich und notwendig sind, wie die Bildung der Laien, Bildung von Betriebsgruppen, Pendlerseelsorge u. a. m., immer werden dazu praktische Hinweise zur Durchführung gegeben.
Das Buch bietet keine großen theologischen Reflexionen. Das ist auch nicht seine Zielsetzung. Doch wird immer wieder Bezug genommen auf Konzilstexte und die letzten Sozialenzykliken. Im Anhang, bei der Stellungnahme zu den politischen Parteien, klingt noch ein wenig eine alte Befangenheit mit, wenn der Verf. meint, daß die Brücke, die das Godesberger Programm der SPD zu schlagen versucht hat, „nicht befahrbar" sei. Doch stört das kaum bei der sonst offenen und mutigen Sprache, die hier geführt wird. Priester und Laien, die Verantwortung tragen für die Arbeitnehmerschaft, für die Welt der Betriebe, werden hier Anregung, Hilfe oder Bestätigung finden.

Salzburg *Leo Prothmann*

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.

Wenn heute sechs von zehn Menschen in die Behandlung des Nervenarztes gehören, wie gelegentlich medizinische Fachleute behaupten, kann man sich errechnen, wie viele „Seltsame" auch den Weg des Seelsorgers

kreuzen. Vogel stellt in seinem Büchlein die verschiedenen Arten abnormen Verhaltens dar und gibt praktische Hinweise für die pastorale Behandlung. Ein Büchlein, das nicht nur dem Seelsorger nützt, sondern das auch jedem, der mit Menschen zu tun hat, helfen kann.

Vallendar/Rhein *Albert Peter Walkenbach*

ASZETIK

CONSIDINE DANIEL, *Gott liebt uns.* (383.) Ars-sacra-Verlag, München 1962. Geb. in Kunstleder, DM 12.80.

CONSIDINE DANIEL, *Vertrauen und Zuversicht.* (103.) Ars-sacra-Verlag, München 1966. Geb. in Kunstleder, DM 9.30.

P. Daniel Considine SJ, ein jüngerer Zeitgenosse Newmans, wurde im gleichen Jahr geboren, als Newman sein Oratorium in London gründete (1849). Er fand wie dieser zur katholischen Kirche zurück. Mit seinem großen Landsmann teilt er den Wahlspruch: Cor ad cor loquitur. Was Newman mit seinem illative sense theoretisch wissenschaftlich erschließen wollte, das setzte Considine mit einem affective sense um für eine devotio moderna. Er fand: „Das geistliche Leben ist die leichteste, süßeste und glücklichste Sache der Welt: Gott lieben und von ihm geliebt zu werden" (I, 21). Dieses Hauptthema klingt in allen Variationen wider, gespielt von einem Meister des geistlichen Lebens, der alle Register des Menschenherzens beherrscht. Sein Ziel ist eminent aktuell und ökumenisch zugleich: „Christen sollen nicht eine Klasse für sich bilden, die ihre Nachbarn gerade noch bemitleidet und geduldig erträgt. Sie sollten vielmehr die ganze Umwelt durchsäuern und durch ihr Beispiel zeigen, daß die Religion nicht Nebensache ist, sondern das im Blick auf Gott und im Dienst an unseren Brüdern gelebte menschliche Leben" (II, 102).
Dem Verlag ist zu danken, daß er aus den verschiedenen Schriften Considines diese Aphorismen der Lebensweisheit gesammelt und dem deutschen Sprachraum in zwei gefällig ausgestatteten Bänddchen übermittelt hat.

Linz/Donau *Josef Häupl*

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

Das Buch will nicht in erster Linie eine „Erklärung" der Apostelgeschichte bieten. Dazu gibt es genügend Kommentare. Es will vielmehr dazu helfen, das kostbare Buch, das nicht zu den bekanntesten Stücken des Neuen Testaments gehört, in fruchtbringender Weise zu lesen, fast könnte man sagen zu beten. Wenn unsere Aktivisten immer wieder zur Beschäftigung mit der Bibel aufgefordert werden, so ist wohl diese Art des Eindringens in das Wort Gottes gemeint. Das vorliegende, handliche Werk ist eine brauchbare Handreichung dazu. Der Text ist in kurze Sinnabschnitte aufgeteilt, die vom Verf. mit treffenden Überschriften versehen sind. Darauf folgt eine theologische Deutung und eine „Übersetzung" des Gelesenen in die Sprache unserer Zeit, die zugleich die praktischen Hinweise zum apostolischen Denken, Beten und Wirken bietet.

Linz/Donau *Igo Mayr*

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen.* Übertragung aus dem spanischen Urtext. Erklärung der 20 Anweisungen von Adolf Haas. (Herder-Bücherei Bd. 276.) (189.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

Der Kampf war für den Soldaten und Offizier Ignatius von Loyola (1491 bis 1556) die gültige Metapher, unter der er das Menschenleben sah. Der Kampf für das Gute und gegen das Böse, der Kampf für Christus und gegen den Teufel ist daher auch das Grundthema der „Geistlichen Übungen", die nichts anderes sein wollen als Waffenübungen, „Manöver", Vorbereitung für den unumgänglichen Ernstfall. Dementsprechend ist auch der Sprachstil ausgefallen, knapp, herb, trocken; der Herausgeber und Übersetzer spricht vom „Anweisungsstil". Daß das Büchlein dennoch eine so ungeheure Wirkung hatte und hat, kommt wohl von der Ehrlichkeit und Überzeugung, mit der es niedergeschrieben wurde.

Die vorliegende Ausgabe zeichnet sich aus durch die Beigabe der zwanzig Anweisungen des Heiligen zur Durchführung der Exerzitien (15—23) und einen verständnisvollen Kommentar hierzu (121—185). Dabei hätte man es dem Leser und Benützer leichter machen können, wenn man gleich nach jeder einzelnen Anweisung die zugehörige Erläuterung angeschlossen hätte. Die in gewiß mühsamer Arbeit hergestellte Übersetzung dürfte dem Original besonders gerecht werden. Ein wenig kann man sich hiervon durch gelegentlich in Klammer beigefügte Originaltermini und Zitate überzeugen.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

IZARD RAYMOND (Hg.), *Ordensberufung in heutiger Zeit.* (180.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1966. Leinen DM 11.80, kart. DM 9.80.

Das Buch entstand auf Veranlassung der Diözesanbeauftragten Frankreichs für das Ordensleben und besteht aus Beiträgen verschiedener Autoren. Es befaßt sich ausdrücklich mit den Problemen der Ordensfrauen, doch werden in diesem Zusammenhang Fragen aufgegriffen, die für das Ordensleben im allgemeinen von Bedeutung sind.

Im Anschluß an den Erneuerungsauftrag des Konzils entstehen langsam sogenannte „Bestandsaufnahmen" (z. B. *Duquesne Jacques*, Die Priester, Wien 1966). Diese sind einfach unerläßlich, will man ehrlich an eine Reform herangehen. Dabei braucht mit wohlfundierter und aufbauender Kritik nicht sparsam umgegangen zu werden. Diese muß insbesondere auch von „außen" kommen, denn es ist für die Ordensleute nicht einfach gleichgültig, wie sie „in der Welt draußen" ankommen. Wenn sie in ihrer besonderen Lebensform Zeugnis geben sollen für das Christentum, ist es von Bedeutung zu wissen, ob dieses Zeugnis überhaupt noch ankommt, bzw. zu fragen, warum es nicht mehr ankommt. Soweit die Hindernisse dafür an den Ordensleuten selbst und ihren Gewohnheiten liegen, müssen Wege gesucht werden, diese zu beseitigen, auch wenn der Schnitt dabei tief gehen muß. Doch ist — wie gesagt — vorher eine entsprechende Diagnose notwendig.

Im vorliegenden Buch wird die Kritik am Leben der Ordensfrauen, wie sie vor allem von Mädchen kommt, als Ansatzpunkt für eine Neubesinnung genommen; freilich betrifft die „Erneuerung" nicht nur die Ordensfrauen, sondern zum nicht geringen Teil müssen auch wir umdenken lernen, wenn uns ein erneuertes Ordensleben am Herzen liegt. Nicht nur in Frankreich — auch bei uns — legen selbst gute christliche Familien nicht selten den Mädchen, die sich für den Ordensberuf entschließen, große Hindernisse in den Weg. Man sieht es vielleicht gern, wenn ein Sohn Priester wird, aber eine Tochter als Ordensfrau? Auch dürften die Klagen von Schwestern wegen mangelnder Unterstützung von seiten der Priester nicht unberechtigt sein (vgl. 103). Daher die wohlbegründete Aufforderung, „in der ganzen Kirche das Wissen um die Unentbehrlichkeit der Ordensberufe zur Erfüllung ihrer Sendung" wachzuhalten (105). Dazu dient zunächst die theologische Fundierung des Ordensstandes.

Dies geschieht im Beitrag von *P. Antonin Motte OP*, den wir besonders hervorheben möchten. Wenn heute nicht selten die Taufgelübde fast gegen die Ordensgelübde ausgespielt werden: „Es scheint, daß die Priester jetzt ausschließlich damit beschäftigt sind, aktive Laien heranzubilden" (103), so zeigt P. Motte, inwiefern gerade die Ordensgelübde eine genuine „Auslegung" des Taufgelübdes sind, das doch alle Getauften zum Streben nach Heiligkeit und Vollkommenheit verpflichtet. Das Ordensleben ist „das Leben der Getauften in Höchstform" (24). Nach einer Untersuchung von *J. M. Perrin OP* über das Verhältnis der Orden zu den Säkularinstituten befaßt sich das Buch mit einer „Pastoral der Berufungen" — ein Aspekt, der der ganzen Aufmerksamkeit von Seelsorgern und Laien würdig ist. Es genügt einfach nicht, daß wir die „Propaganda" für Klostereintritte den Schwestern alleine und einigen begeisterten Pfarrern überlassen. „Die ganze Kirche, Priester, Laien und Religiosen muß sich dafür einsetzen" (106), denn „die Erweckung von Ordensberufungen gehört zur Sendung der Kirche" (ebd.). Wenn wir den bedrohlichen Rückgang von Schwesternberufen irgendwie steuern wollen, müssen alle verantwortungsbewußten Christen mithelfen, daß hier eine Änderung eintritt. Das Buch gibt gerade dafür eine Menge praktischer Hinweise, besonders auch in dem Beitrag von *Joseph Rozier* bezüglich der katechetischen Unterweisung über das Ordensleben. Die Unterlassungen, die hier aufgezeigt werden, gelten für uns genauso wie für den französischen Bereich.

Die beiden letzten Abschnitte von *François Roustang SJ* und *Bischof Huyghe* befassen sich mit der schwierigen Aufgabe des „Seelenführers", der eine Berufung diagnostizieren soll und sie fördern muß; die Anregungen können sowohl Priestern als auch den dafür verantwortlichen Ordensfrauen helfen. Die richtige Auswahl der Kandidatinnen ist ebenfalls ein wichtiges Moment für die Erneuerung der Orden.

Wir möchten wünschen, daß viele solche Bücher geschrieben werden, die sich so klar mit den theologischen und praktischen Fragen des heutigen Ordenslebens auseinandersetzen. Nicht nur Ordensleute, sondern alle — Priester und Laien —, die an das Ordensleben glauben und die es besser verstehen wollen, denen vor allem die Förderung der Berufe am Herzen liegt, werden das Buch dankbar zur Hand nehmen.

Kremsmünster *Richard Weberberger*

SEUSE HEINRICH, *Deutsche mystische Schriften.* Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. (432.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 36.—.

Ein vornehmer, handlicher Band mit dem gleichen Vorwort, das vor 600 Jahren das *Musterbuch* eingeleitet hat. Das Buch ist die Gesamtausgabe von vier aus Seuses Schrifttum ausgewählten nützlichen Büchern. An erster Stelle steht das im Zusammenspiel mit Elsbeth Stagel gestaltete *Leben*. Dann folgt das *Büchlein der Ewigen Weisheit*, ein wahres Kleinod geistlichen Schrifttums. Ihm schließt sich an das Jugendwerk *Büchlein der Wahrheit*, die vorsichtige Verteidigung des verurteilten Meisters Eckhart mit Abweisung irriger Lehren. Den Abschluß bildet das *Kleine Briefbuch*, eine von Seuse selbst redigierte Auslese seiner Briefe an Ordensfrauen. Die Werke sprechen für sich, einige gute Fußnoten geben die nötigen Erklärungen. Leider sind die dem Leser willkommenen Sätze über die Entstehung der Schriften nur als Klappentext zu lesen. Ein kurzes

Nachwort zeichnet Seuse als den wirklichen Mystiker neben Eckhart und Tauler.
Umso gewagter erscheint der Versuch, Seuses Werke radikal in die heutige deutsche Sprachform zu übertragen in der Hoffnung, sie würden so ohne veralterte Worte und Wendungen dem Leser mehr zu Herzen sprechen. Der Verstand mag seine Freude daran haben, wenn er leichter auffaßt; das Herz aber sucht unter dem gedanklichen Sinn das unausdenkliche Geheimnis, an das der aus dem Herzen des Mystikers geborene Urtext näher heranführt. Jedes seiner Worte ist kostbar. Ungewohnte Ausdrücke nötigen zu bedächtigem Lesen und tieferem Eindringen, geläufige Sprache verführt leicht zu flüchtiger Eile. Dazu treffen die Ersatzworte nicht immer den Sinn: ein junges, wildes Herz wird abgeschwächt in ein unstetes Herz (B = Bihlmeyer 12, H = Hofmann 23), ein wilder mut zu unstetem Geist (B 200, H 209). Wenn schon das wilde Herz nicht bleiben soll — obwohl es viel besagt —, so müßte es doch unbändig genannt werden, nicht aber unstet, da des Gottsuchers Liebesdrängen gar sehr stet ist. Es äußert sich in dem begirlichen inval, aus Mitleid mit dem gekreuzigten Herrn ein durchnageltes Kreuz auf dem Rücken zu tragen. Die Übersetzer dagegen lassen dies einem zufälligen Einfall entspringen (B 41, H 51). Diesem heißen Drängen ihres Dieners kam die Ewige Weisheit entgegen: sie zog ihn durch süß und sauer an sich. Dem heutigen Leser wird diese Metapher nicht zugemutet, man übersetzt geläufiger: durch Freud und Leid (B 200, H 209). Das Nachwort zitiert Seuses typische Forderung nach wehtuendem Untergehen, im Text ist sie abgeändert in schmerzvolle Unterwerfung (B 55, H 65); undergang wird zu Unordnung (B 363, H 368), sich geben in liden wird zu Leiden annehmen (B 367, H 373); damit ist der Sinn verändert, die passive Tönung des Originals wird ins Aktive verschoben. Solche Glättungen und Dämpfungen finden sich vielfach und sind sehr zu bedauern. Der Mystiker hat Bild *und* Wort gnadenvoll empfangen. Ohne seine leidenschaftliche, hinreißende Sprache ist Seuse nicht der ganze Seuse. Seine Sprache ist deutsch, braucht also nicht wie ein fremdes Idiom übersetzt, sondern nur durch Anpassung an den Wandel des Sprachschatzes dem Leser von heute verständlich gemacht zu werden.

Steinbach, NÖ. *Oda Schneider*

BROX NORBERT, *Die Hoffnung des Christen.* (63.) Veritas-Verlag, Linz 1967. Kart. S 29.60, DM 4.80.

„Der Christ soll imstande sein, seine Hoffnung auszuweisen vor denen, die ihn danach fragen, die Rechenschaft darüber verlangen, wie er, der Christ, sein Leben auf solche Hoffnung setzen kann und in dieser Weise als Hoffender zu leben vermag und bestimmte Überzeugungen bezüglich der Zukunft der Menschheit und der Welt hegt — Überzeugungen, zu denen der andere keinerlei Veranlassung sieht, die er sogar für gegenstandslos, für töricht, für irreführend oder gar für gefährlich illusionär hält . . ." (6).
Der Verf. versucht, die christliche Hoffnung zu deuten und auszulegen. „Wer könnte behaupten, dies sei das einfachste von der Welt?" (7). „Die christliche Hoffnung bedeutet eine Aussage über die Welt, über diese unsere menschliche Situation, über die Zukunft und den Ausgang der Welt und ihrer Geschichte" (8).
Was als christlicher Glaube verstanden wird, finden wir hier kurz und prägnant ausgesprochen. Hoffnung kann ohne Wissen vom Glauben nicht verstanden werden, „denn der Glaubende ist für das NT immer der Hoffende, und das in dem ganz ausdrucksvollen Sinn, daß er auf das Heil hofft, d. h. auf die Sinnerfüllung seines Lebens". Das Büchlein rührt an die Grundtatsachen unseres Christseins, es handelt vom Christsein selbst, nicht von einem „Teil" davon, nicht von einem Kapitel der Glaubenslehre, sondern von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Glaubens selbst.
Wenn man die wahrhaft beglückenden Aussagen über Tod und Sterben, die in diesem Buch gemacht werden, liest, taucht immer wieder der Gedanke auf: das müßte man weitersagen, das müßten alle Menschen wissen. Brox saugt sein Wissen nicht aus den Fingern, sondern man spürt bei jeder Zeile den Neutestamentler, den gewissenhaften, modernen Exegeten. Jeder Satz ist angefüllt mit Aussage. Das Büchlein und seine Aussagen müßten wir Christen an viele Menschen heranbringen, besonders an jene, die in der Geistigkeit leben, die vor einigen Wochen ein Gammler einem Journalisten gegenüber in die Worte gekleidet hat: „Sehen Sie, mir fehlt das Ziel. Ihnen fehlt es wahrscheinlich auch. Eigentlich müßten wir verzweifeln" (W. D. 27. 6. 67).

Wels, Oberösterreich *Karl Wild*

HOMILETIK

LERLE ERNST, *Kerygma aus der Perspektive der Hörer.* (55.) Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963. Kart. DM 2.80.

Der vorliegenden Untersuchung, die in einer Reihe von Arbeiten des Verfassers zum gleichen Anliegen steht, geht es um „das Geschehen des Hörens und Behaltens der Predigt" (11), um die „beste Möglichkeit, das Verhältnis des Hörers zur gehörten Predigt in den Arbeitsbereich der Wissenschaft einzufangen" (10). Der Verfasser findet diese Möglichkeit in der Gedächtnisforschung, konkret in der Methode der Gedankenimpulse, „die darin besteht, daß kleine Verkündigungseinheiten herausgearbeitet und über-

mittelt werden" (10). Tatsächlich bleiben nämlich meist nur einzelne Fragmente einer Predigt im Gedächtnis; es werden nun jene Bestandteile in der Verkündigung herausgearbeitet, die den behaltenen Fragmenten entsprechen. Die Ergebnisse kamen auf Grund von zahlreichen Explorationsgesprächen in der Form von 20 bis 45 Minuten dauernden Interviews mit Predigthörern zustande, die „weitgehend durch die moderne Industriegesellschaft geprägt sind" (12).
Mit dieser Methode gewinnt der Verf. ein Bild von der Wirkung schlagwortartiger Formulierungen, zeitgenössischer Ausdrücke, genannter Zahlen, des Kontrastes, der Darstellungsbreite begrifflicher Inhalte, der Bedeutsamkeit eines Inhaltes für den betreffenden Hörer, des Weckens psychologischer Widerstände, des Aufwerfens von Problemen. Die emotionale Tonlage, starke tragende Gefühle, klare Imperative, der Kontakt des Predigers mit dem Hörer durch den Gebrauch des „wir", durch die Steigerung des Sprachtempos, durch den dialogischen Charakter der Rede, der Einsatz der Veranschaulichungsmittel, der Gebrauch von prägnanten statt nivellierenden Sätzen, der Bildrede, bildhafter Vergleiche, das Erzählen illustrierender Handlungen fördern das Behalten des Inhaltes. Zitate von Menschen, die der Gemeinde nicht sonderlich bekannt sind, bewirken nichts, außer der Betreffende wird mit ein paar wirksamen Sätzen in seiner Bedeutung kurz dargestellt und eingeführt. Das Kennen der Disposition ist für bestimmte Kreise eine Hilfe, für kirchliche Randsiedler und Jugendliche kaum. Auch die Predigtlänge spielt eine Rolle: 15 Minuten werden als angenehm empfunden, als das Maximum des Erträglichen gelten 25 Minuten bei guter Durcharbeitung und lebendigem Vortrag. Der Prediger hat es also — das ist das Ergebnis — offenbar in der Hand, die Chancen des Vergessens und des Behaltens seiner Predigt zu steuern.

Wien *Ferdinand Klostermann*

MUSSNER FRANZ, *Tod und Auferstehung.* Fastenpredigten über Römerbrieftexte. (87.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Kart. DM 6.—.

Brennende Grundfragen über Sünde, Tod, Leben und Auferstehung bilden die Thematik dieser Predigten, deren Schema sich gut für die Fastenpredigten eignet und gute Anregungen für das Weiterdenken bietet. Jede Predigt ist auf einem Schrifttext aufgebaut, der dann exegetisch behandelt und bibeltheologisch erläutert wird, wobei die große Thematik immer wiederkehrt und die Erlösung durch Christus strahlend auferscheint. Wohltuend ist die klare Konzeption, die für Predigtreihen von Bedeutung ist. Interessant wirkt die Thematik, weil sie nicht an bekannten Texten hängen bleibt, sondern schwierigere Texte miteinbezieht.
Die sieben Predigtthemen werden eingeleitet mit der Darlegung: „Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes." Es folgt: „Abraham, der Vater der Gläubigen." Hier wird die positive Sicht des Glaubens für das Leben herausgestellt und in seiner vollen Möglichkeit zu allen Zeiten beleuchtet. „Adam und Christus" ist das 3. Thema, wobei eine kurze, verständliche Aussage über die Bedeutung der Erbsünde gebracht wird. Die Gegenüberstellung endet mit dem schönen Satz: „So holt der zweite Adam seinen Bruder, den ersten Adam, und dessen Nachkommenschaft heraus aus ihrer Todverfallenheit und rettet sie hinein in das Leben Gottes" (45). „Taufe auf Christus" ist der wichtige Versuch einer Taufkatechese für Erwachsene, die sich wieder besinnen sollen, was an ihnen vollzogen wurde. „So ist der Taufbrunnen die Stätte der Geburt einer neuen Menschheit, der Brüder und Schwestern des Erstgeborenen von den Toten, des neuen, himmlischen Adam" (49). „Aus der Taufe resultiert die große Bruderschaft der Menschen unter dem einen, neuen Adam, dem verborgenen Herrn der Welt" (57). Das 5. Thema „Gesetz und Evangelium" behandelt die Frage des AT und NT in der Sicht des modernen Menschen. Durch die Frohbotschaft des NT hat das Gesetz seinen neuen Sinn bekommen. „Wir halten es (das Gesetz) nicht, um uns selber zu erlösen, sondern zum Ausdruck unserer Liebe und Dankbarkeit, weil uns Gott durch das Kreuz seines Sohnes schon gerettet hat" (70).
„Neue Schöpfung" heißt das nächste Thema, das man sich noch etwas weiter ausgeführt wünschen würde. Das letzte Thema „Der Sieg der göttlichen Liebe" ist wie auch das vorhergehende wohl sehr wichtig und sollte noch mehr zum Predigtinhalt gemacht werden.
Wie diese Darlegung zeigt, atmet das Buch den Geist der Wahrheit der Erlösung. Es bleibt in keiner Weise in schaurigen Todesbetrachtungen stehen, sondern stellt den Tod bloß als Realität hin, die aber durch die Tatsache der Auferstehung, die einen vielfältigen Gnadenweg öffnet, eine ganz neue Sicht erhält. Ohne Pathos, natürlich und verständlich werden die Gedanken dargeboten und daher ist das Buch nicht nur dem Fastenprediger, sondern jedem Prediger zu empfehlen.

Linz/Donau *Alois Wagner*

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Am Tisch des Wortes,* Heft 15. (68.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967.

Ein sehr reiches Schriftchen, das auf Jahre hinaus den Gottesdienst am letzten Sonntag der Vorfastenzeit befruchten kann. Es erklärt das liturgische Formular und gibt vertiefte Erkenntnis der Lesungen. Ganz besonders wertvoll ist das Kapitel über den Gang nach Jerusalem. Die Väterlesung über „Die

Kreuzigung des Wortes", die Meditation über den Ps. 31 geben Anleitung zu Betrachtung und Gebet. Der Verkündigung wollen dienen „Die Gedanken zu einer Homilie über 1 Kor 13" und das Kapitel „Von Ostern her — zu Ostern hin". Mit einem guten Entwurf eines passenden Wortgottesdienstes schließt das Werk. Es wird keinen gereuen, es erworben und seelsorglich verwendet zu haben.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

CARRÉ AMBROISE M., *Das Vaterunser für die Welt*, II. Teil. (168.) Schwabenverlag, Stuttgart 1967. Leinen DM 17.80.

Der französische Dominikaner steht seit 1959 auf der wohl berühmtesten Kanzel der Welt, in Notre Dame zu Paris. Man rühmt ihn als den „bedeutendsten Prediger Frankreichs nach Lacordaire". Zwei Jahre lang beschäftigen sich seine Fastenpredigten mit dem Vaterunser. Das vorliegende Buch enthält die Predigten zum zweiten Teil des Vaterunsers. Der erste Teil erschien früher. Was diese Predigten auszeichnet, ist ihr dogmatischer Gehalt. Es ist keine leichte Ware. Die Schrift wird ausgiebig herangezogen, doch so, daß man diese Predigten nicht als ausgesprochene Schriftpredigten oder dogmatische Predigten bezeichnen könnte. Nicht zuletzt fällt dem Leser der echt französische Esprit auf. Der Prediger wird mit Nutzen sich in diese Predigten hineinbetrachten, um dann ihren Inhalt in seine Sprache, in die besondere Sprache seiner Pfarrei, die eben nicht Notre Dame ist, zu übersetzen. Material jedenfalls findet er hier genug und der Anregungen noch mehr. Diese Arbeit des Übersetzens bleibt ihm freilich nicht erspart, denn die vorliegenden Predigten sind eben doch einer sehr gehobenen Sprache, um nicht zu sagen der „geistlichen Beredsamkeit" verpflichtet. Ihr tiefer und umfassender, zuweilen sehr aktueller Inhalt wird aber in jedem Fall unserer Verkündigung vieles zu bieten haben.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

LITURGIK

MEYER HANS BERNHARD, *Lebendige Liturgie.* Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform. (100.) (Tyrolia-Geschenktaschenbücher, Bd. 35.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Kart. lam. S 36.—, DM/sfr 5.80.

Der Innsbrucker Professor für Sakramentenpastoral, der in seinem großen Werk „Luther und die Messe" eine bedeutsame liturgiewissenschaftliche und ökumenische Arbeit vorgelegt hat, bemüht sich in diesem Bändchen pastoral um die geistige Grundlegung der Liturgiereform und um die Verbreitung der umfassenden Kenntnis ihrer historischen, theologischen, soziologischen und psychologischen Verbindungen. Er wendet sich an einen breiten Leserkreis sowohl unter den „Fortschrittlichen" als auch unter den „Konservativen" mit der seelsorglich motivierten Absicht, ihnen zum richtigen Eingehen auf die wahren Absichten der Kirche und ihrer gegenwärtigen Liturgiereform zu helfen.
Alle Kreise in der Kirche, auch die Abständigen, sind von der gegenwärtigen Reform betroffen und angesprochen. Manche längst fällige Konsequenz aus einer langen geschichtlichen Entwicklung des Gottesdienstes, die vom Volk, der Verständlichkeit und damit zu einem guten Teil von der pastoralen Wirksamkeit wegführte, ist heute zu ziehen. Dieses Wollen nicht nur in seiner vom Mittelalter bis zur heutigen liturgischen Bewegung und ihrem Durchdringen auf dem letzten Konzil reichenden Geschichte, sondern vor allem als Anliegen und Notwendigkeit der Kirche und des Menschen von heute aufzuzeigen, ist das Verdienst dieses Büchleins. Es ist wissenschaftlich fundiert, spricht aber in einem für alle verständlichen und alle verpflichtenden Ton. Es geht die Vorwärtsdrängenden ebenso an wie die gegenüber liturgischen Änderungen Zurückhaltenden und Ablehnenden. So vermag es jedem zu einer der hohen Bedeutung des christlichen Gottesdienstes entsprechenden freudigen, aber zugleich um die Grenzen wissenden Mitarbeit zu helfen. Damit trägt es selbst zur rechten Feier des Gottesdienstes bei, der eine über allen — berechtigten und eigenmächtigen — Gruppierungen in der Kirche stehende Einheit voraussetzt und schafft.

BERGSMA JOHANNES, *Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen (1485—1558).* (XXVI u. 235.) Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer, Bernward Verlag, Hildesheim 1966. Leinen DM 28.—.

Wissenschaftliche und praktisch-ökumenische Fragestellungen verlangen von der katholischen Theologie eine intensive Beschäftigung mit der Reformation und besonders mit der von den Reformatoren geschaffenen Liturgie. Daher ist die vorliegende Studie ganz im Sinne des Ökumenismus-Schemas geschrieben, in vielfacher Hinsicht zu begrüßen. Johannes Bugenhagen, eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Reformation, 1523—1558 Stadtpfarrer von Wittenberg, Martin Luthers Beichtvater und Berater, begabter Organisator des evangelischen Kirchenwesens in vielen Territorien Norddeutschlands, hat durch die von ihm verfaßten oder beeinflußten Kirchenordnungen einen nachhaltigen Einfluß auch auf die liturgische Entwicklung einer großen Zahl norddeutscher evangelischer Kirchen geübt und im Fall von Dänemark sogar in den nordgermanischen Raum hineingewirkt.
Die weit ausholende Arbeit bietet als *erstes Kapitel* eine den gegenwärtigen Stand der Forschung berücksichtigende Kurzbiographie des Reformators. Den größten Raum bean-

sprucht sodann das *zweite Kapitel* mit den Texten, unter denen an erster Stelle die mit den heutigen fast völlig identischen Meßgebete und die Rubriken aus dem 1530 bei Fr. Regnault in Paris gedruckten Missale Romanum stehen (nach R. Lippe, Missale Romanum Mediolani, 1474). Trotz der vom Autor geltend gemachten Schwierigkeiten wäre hier ein Überblick über den Ordo Missae aus norddeutschen vortridentinischen Diözesanmissalien zweckmäßiger und ergiebiger gewesen. Darauf folgen die reformatorischen Messen Luthers und die Pseudo-Bugenhagen-Messe von 1524. Erst dann beginnt das eigentliche Thema mit den Texten der auf Bugenhagen zurückgehenden Messen. Den Texten geht jeweils eine kurze Darstellung der Reformationsgeschichte der betreffenden Städte bzw. Länder voraus, ein Schema der Meßliturgie folgt ihnen. So werden dargestellt Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Herford, Wittenberg, Bremen, Pommern, Dänemark (hier auch die Krönungsmesse bei der von Bugenhagen vollzogenen Krönung Christians III. und seiner Gemahlin Dorothea 1537) und Schleswig-Holstein, Hildesheim und Braunschweig-Wolfenbüttel und schließlich die Meßordnung des Leipziger Interims von 1548 und das Formular der Interims-Agende von 1549. Besondere Aufmerksamkeit wird jeweils der Struktur des Formulars und dem Anteil Bugenhagens gewidmet. Von den abgedruckten Texten ist etwa die Hälfte der Ausgabe der Kirchenordnungen von Sehling entnommen, der Rest aus zum Teil schwer erreichbaren gedruckten und handschriftlichen Quellen zusammengetragen.

Das *dritte* und wichtigste *Kapitel* schildert die Meßordnungen Bugenhagens und ihre Teile im Verhältnis zueinander, indem es die Meßteile in ihrer Abfolge behandelt und bei den einzelnen Stücken jeweils vor dem Hintergrund der alten Liturgie (hier sind norddeutsche Liturgiebücher verwertet) die reformatorischen Neugestaltungen darstellt. Dieser Weg wurde noch konsequenter von H. B. Meyer in seinem Werk „Luther und die Messe" eingeschlagen. Bergsma legt im Unterschied dazu entsprechend seiner andersartigen Themenstellung im Sakramentsteil von vornherein die reformatorischen Ordnungen zu Grunde. Es wäre der Arbeit zum Vorteil gewesen, hätte sie Meyers Studie schon einbeziehen können, sie lag jedoch beim Abschluß, den Bergsma mit 1963 angibt, noch nicht vor. Man darf die Studie eine willkommene Ergänzung zu Meyer nennen, denn dieser hatte sich auf Luther beschränkt, was den reformatorischen Teil seiner Arbeit betrifft. Das vorliegende Werk faßt sich erheblich kürzer und geht weniger auf die mit der Liturgie zusammenhängenden frömmigkeitsgeschichtlichen Probleme in ihren speziellen reformationsgeschichtlichen Auswirkungen ein. Unter Weglassung der von Bugenhagen weniger beeinflußten oder am Rande stehenden Ordnungen gruppiert der Verfasser die Formulare Bugenhagens in sechs Haupttypen.

Von theologiegeschichtlichem Interesse ist schließlich das *vierte Kapitel* über die Meßliturgie Bugenhagens als Konsequenz seines theologischen Grundsatzes vom Befehl Christi zur Predigt und den außer der Predigt von ihm angeordneten Meßteilen: Einsetzungsbericht, zweigestaltige Kommunion, Verkündigung des Todes Christi, Danksagung und Segen. In diesen Bereich gehören auch die Lehre von der Präsenz Christi sowie die Grundsätze der Schriftgemäßheit und der Verständlichkeit des Gottesdienstes. Auf die nicht unmittelbar von Christus befohlenen Teile nimmt Bugenhagen Rücksicht, insbesondere auf die Elevation. Was ihm jedoch der Schrift zu widersprechen scheint, lehnt er scharf ab, so die Lehre vom Meßopfer und die Aufbewahrung des Sakraments. Die entscheidende Lücke in seiner Theologie liegt auf liturgischem Gebiet im Fehlen der richtigen Auffassung von der Kirche und ihrer Bedeutung für die Liturgie (226 f.). Dieser Mangel besteht, obwohl Bugenhagen im Gegensatz zu Luther in der Anordnung Christi nicht eine größere Weite für seine Freiheit, sondern eine sichere Sache sucht. Bugenhagens im *fünften Kapitel* behandelte liturgische Bedeutung liegt historisch im starken und weitreichenden Einfluß auf den evangelischen Gottesdienst in seinem Werden, sie ist aber dauernd im Sinne einer noch heute wertvollen Anregung durch die von ihm vertretenen Anliegen der Einfachheit, Volksbezogenheit und Bindung an die Schrift. Darin und in praktischen Dingen wie der Verwendung des Kirchenliedes und der Praxis der zweigestaltigen Kommunion kann auch die Liturgiereform unserer Tage noch von ihm lernen.

Graz *Karl Amon*

SEEMANN MICHAEL, *Heilsgeschehen und Gottesdienst.* Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XVI.) (XV u. 215.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Leinen, DM 16.80.

Seit Küngs Arbeit über Karl Barth ist es geradezu Mode geworden — eine gute Mode freilich! —, daß katholische kontroverstheologische Arbeiten ein Geleitwort des Gesprächspartners erhalten. Das ist ein guter Stil des Dialogs, der auch diesen Band empfiehlt. Der Verf. setzt sich mit Peter Brunner auseinander, dessen Gottesdienstlehre sich zur Herausarbeitung des Verbindenden wie Trennenden besonders deshalb anbietet, weil sie durch die Aufnahme in das maßgebliche protestantische Handbuch „Leiturgia" und die Bekenntnisbindung Brunners relativ große Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit besitzt, was ja sonst im Dialog mit

prot. Autoren stets eine gewisse Schwierigkeit darstellt. Brunners Thesen zeichnen sich besonders aus durch ihre dauernde und gewissenhafte Befragung des Neuen Testaments. Dadurch ist eine gute Basis für einen Dialog gegeben.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch eine klare Gliederung des Stoffes. Im ersten Teil wird die Gottesdienstlehre Peter Brunners in 9 Kapiteln dargestellt, im zweiten Teil der Versuch einer katholischen Antwort in 9 korrespondierenden Kapiteln unternommen. Manches ist zu sehr in die Breite gearbeitet; man möchte alles anbringen, was man dazu weiß. Doch bieten solche Darlegungen einem Leser, der zum ersten Male mit dem Stoff konfrontiert wird, einen leichteren Einstieg in die Problemlage. Von Wichtigkeit sind jeweils die 3. bis 6. Kapitel über die heilsgeschichtliche Begründung des Gottesdienstes selbst, dann von dessen spezifischer Bedeutung in Wortverkündigung wie Eucharistie. Die jeweils in den 7. Kapiteln gebotenen Erwägungen über das kirchliche priesterliche Amt runden die Fragen willkommen ab und münden in eine Schlußbetrachtung über die Liturgie in eschatologischer und theologisch-doxologischer Sicht. Eine gute Bibliographie sowie Personen- und Sachregister machen das Buch leicht verwendbar. Die Arbeit ist ein schönes Beispiel dafür, daß eine redliche Konfrontierung mit der protest. Theologie viele Möglichkeiten sowohl der Verständigung wie der Klärung der eigenen Position bietet.

Wien *Johannes Emminghaus*

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

ING. WEIXELBAUMER

Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei • Dachdeckerei

Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Gasfeuerzeuge
Schachspiele und Spielkarten
Krüge und Römer mit Spielwerk
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

LINZ, KELLERGASSE 6
MESSWEINE
Nun auch leicht süßer Marsala-Meßwein lieferbar

Ein guter
PENEDER
SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

LINZ, HAUPTPLATZ 12

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

EINE DREIFACHE REISE – EINE VIELZAHL VON FRAGEN
EIN ÜBERZEUGENDES BUCH VOM PLATZ DER KIRCHE IN DER WELT

René Girault

Gespräche an den Grenzen der Kirche

Marxismus, Hinduismus, Protestantismus

373 Seiten, Leinen S 175.–, DM 26.50, sfr 32.25

Die Gesprächspartner sind: der Marxismus als die soziologisch und politisch wirksamste Manifestation des Atheismus; der Hinduismus als Vertreter der orientalischen Religionen, die in Gott nur ein unpersönliches Absolutes sehen; und der Protestantismus, der unter den von der katholischen Kirche getrennten christlichen Gemeinschaften die schärfsten Glaubensfragen an diese Kirche stellt. Die Gespräche werden wiedergegeben, wie sie gehalten wurden, gleichzeitig aber oder anschließend werden die Fragen, die Herausforderungen, die Anrufe, die Sorgen, die in ihnen hörbar werden, aufgenommen, gedeutet, fortgeführt, durch Zitate aus maßgeblichen Werken ergänzt und womöglich beantwortet. In diesem Sinne entspricht das Buch in besonderer Weise der Forderung, in die sich die Kirche selbst mit dem Konzil und seinen drei großen Sekretariaten gestellt hat.

AUS DEM **styria** VERLAG

UNIVERSITÄTSVERLAG
ANTON PUSTET
SALZBURG UND MÜNCHEN

Walter Ullmann

Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter.

Band 3 der Reihe DIKE, Schriften zu Recht und Politik.

Hrsg. R. Marcic, E. Mock, F.-M. Schmölz, E. Weinzierl (alle Salzburg).

Diese außerordentlich instruktive Zusammenschau des Rechtshistorikers, Kirchenrechtslehrers und Universitätsprofessors an der Universität Cambridge umreißt die Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter. Ullmann sieht das mittelalterliche Papsttum (das sind nicht die Päpste) als zentralen Ordnungsfaktor des Abendlandes. — Die beispielgebenden englischen Grund- und Freiheitsrechte haben, wie er eindringlich nachweist, England und sein Empire geschaffen, sie bilden auch die Grundlagen für eine künftige Weltstaatengesellschaft.
82 Seiten, brosch. S 89.— / DM 11.80.

Norbert Brox

Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.

Band 1 der Reihe: Salzburger Patristische Studien des Internationalen Forschungszentrums Salzburg.

Hrsg. Univ.-Prof. Dr. P. Thomas Michels OSB, Salzburg.

Die Häresie des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts war die Gnosis, eine verwirrende geistige Bewegung mit hohem Ethos. Gegen sie nahm Irenäus, der Bischof von Lyon, entscheidend Stellung und setzte sich mit ihr auseinander. Er hielt den vielfältigen Häresien die „wahre Gnosis" entgegen.
232 Seiten, brosch. S 162.80 / DM 25.20.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, IX. Band / 1965.

Hrsg. Univ.-Prof. Viktor Warnach und Maximilian Roesle, Salzburg.

Autoren verschiedenster Denkrichtungen behandeln Fragen der Metaphysik und der Erkenntnisphilosophie, Probleme der Wissenschaftstheorie, der Gotteserkenntnis, Ethik, Naturrechtslehre, Gesellschaftsphilosophie und Pädagogik. Ein Forum offener Diskussion im Zeichen der Philosophia perennis.
338 Seiten, brosch. S 218.— / DM 34.—.

Deskription, Analytizität und Existenz.

3. und 4. Forschungsgespräch aus der Reihe: Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums Salzburg.

Redaktion Dozent Dr. Paul Weingartner, Salzburg.

Das 3. Gespräch behandelt die Theorie der Beschreibung und Kennzeichnung und die damit zusammenhängenden Fragen nach einer präzisen Unterscheidung der verschiedenen Arten der Existenz und nach den ontologischen Voraussetzungen verschiedener Systeme moderner Logik und Mathematik. — Das Hauptanliegen des vierten Gespräches ist die inhaltlich adäquate und logisch korrekte Präzisierung der Begriffe „analytisch" und „synthetisch". Das Gespräch ermöglicht eine neue Interpretation Kants.
416 Seiten, brosch. S 382.— / DM 58.—.

In jeder guten Buchhandlung erhältlich!

Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs

Band 5 soeben erschienen:

JOHANNES MÜHLSTEIGER S. J.

Der Geist des josephinischen Eherechtes

284 Seiten, gebunden S 230.–

Das josephinische Eherecht ist eine fundamentale, ja vielleicht die wesentlichste Komponente des gesamten josephinischen Systems. Unter den vielen staatskirchlichen Verordnungen Josephs II. hat das sogenannte Ehepatent durch den Bruch mit dem traditionellen kanonischen Eherecht eine besondere Bedeutung erlangt. Die Trennung von Ehevertrag und Sakrament bot dem Staat die Möglichkeit, jenen als bürgerliche Angelegenheit ganz für sich in Anspruch zu nehmen und diesen als priesterliche Benediktion der Kirche zu überlassen. Auf dieser Grundlage entstand ein Ehegesetz, das den Schein des kanonischen Rechts beibehielt, seinem Wesen und seiner Wirkung nach aber staatliches Recht darstellt.

Band 1: EDUARD HOSP
Zwischen Aufklärung und katholischer Reform — Jakob Frint
Bischof von St. Pölten — Gründer des Frintaneums in Wien
256 Seiten, 1 Titelbild, S 98.–

Band 2: FRIEDRICH ENGEL-JANOSI
Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804—1918
In Zusammenarbeit mit Richard Blaas und Erika Weinzierl.
XXVIII, 436 Seiten, 9 Faksimiles, S 290.–

Band 3: GERHARD WINNER
Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien
308 Seiten, 14 Tafeln, S 230.–

Band 4: HILDEGARD WAACH
Die Salesianerinnen in Wien 1717—1967
Mit Beiträgen von Henriette Peters, Elisabeth Mahl, Johanna Palme.
176 Seiten, 16 Tafeln, S 198.–

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD • WIEN • MÜNCHEN

MICHAEL LEHMANN

Im Grenzland der Kirchen

Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie

128 Seiten, Pappband mit Glanzfolie, S 98.—

Die Bestandsaufnahme der katholischen und der orthodoxen Theologie erweist diese als Ergebnis ihrer isolierten Entwicklungslinien. Nicht nur theologische Überlegungen, auch kulturelle und soziale, völkische und politische Momente schwingen hier mit. Die Gegenüberstellung der Lehrunterschiede zeigt deren Schwankungen in der Vergangenheit auf. Der vergleichende Quellenbefund ist geeignet, Verwandtes und Trennendes aufzudecken und durch sachliches Verständnis der gegenseitigen Glaubensaussagen und Absichten Fehldeutungen abzubauen. Ein kontroverstheologischer Beitrag zur sachgerechten Bewertung der katholischen und der orthodoxen Theologie als Grundlage für das ökumenische Gespräch.

WILHELM HARTMANN

Oblatio munda

Die Messe als Opfer

120 Seiten, englisch broschiert, S 125.—

Subskriptionspreis bis zum 31. Dezember 1960 S 98.—

„Nach der allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche ist die eucharistische Feier zugleich Opfer und Mahl. Auch das erstere darf nicht verschwiegen werden, obwohl es manchmal geschieht." (Aus dem Pastoralschreiben der österreichischen Bischöfe vom 16. Jänner 1967.) Das Konzil von Trient hatte gegenüber den Reformatoren die Messe als Opfer bestätigt, die nachtridentinischen Meßopfertheorien stellten jedoch den Opfercharakter nicht immer glücklich heraus. Die liturgische Bewegung unserer Zeit betonte dagegen das Mahl, aber vom Opfer sprach man weniger, ja man schwächte es geradezu ab. Heute geht es nun darum, im Sinne der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils jede falsche Einseitigkeit zu vermeiden. Hier kommt diese dogmatische Studie gerade recht.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD • WIEN • MÜNCHEN

Eine notwendige Neubesinnung

Norbert Henrichs

Kult und Brauchtum im Kirchenjahr

Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung
für Schule und Seelsorge
224 Seiten, Leinenband DM 16.—

Die kommende Liturgiereform wird den Ausgleich zwischen dem Gewachsenen und einer völligen Neuorientierung nach Form und Gehalt suchen müssen. Der kulttheologische Ansatz der Urkirche, der seit der Reichskirche Konstantins mehr und mehr verdeckt wurde, muß wieder freigelegt werden. Die Reform darf sich dabei nicht auf die Feier der Messe beschränken, sie muß auch für die Sicht des Kirchenjahres neue Akzente setzen. Kirchenjahr bedeutet nicht die Summe der christlichen, näherhin kirchlichen Kultfeiern, sondern sagt vielmehr etwas aus über das Wesensverständnis dieses Kultes. Kann der aus dem 16. Jahrhundert stammende Begriff des Kirchenjahres, der sich bis heute nicht wesentlich geändert hat, weiterhin in gleichem Sinne gebraucht werden? Sollte er nicht besser neugefaßt werden, um das aus seinen Quellen sich ableitende Wesen des christlichen Kultes adäquater wiederzugeben? Es kann doch nicht mehr darum gehen, Jahr für Jahr das für alle Menschen relevante Heilshandeln Gottes in der Geschichte in einer zyklischen Wiederkehr zu feiern, wie es in den einzelnen Stationen des Lebens Jesu in Vollendung zum Ausdruck kommt. Kult ist vielmehr Lebensäußerung der pilgernden Kirche. Wenn die Kirche das sich ständig regenerierende Gottesvolk „auf dem Weg" ist, kann ein Kult, der sich in der Erinnerung erschöpft, nicht der ihr entsprechende Umgang mit den Mysterien sein. Das Buch öffnet Blick und Wege für die österlich-eschatologische Sicht des Kultes im Kirchenjahr.

Patmos

Das Buch ist soeben im Patmos-Verlag, Düsseldorf, erschienen.

UNIVERSITÄTSVERLAG
ANTON PUSTET
SALZBURG UND MÜNCHEN

Gottlieb Söhngen
Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament
106 Seiten, Leinen, ca. S 72.50 / ca. DM 9.80.

Hans Köhler
Grundzüge der Kirchengeschichte
Eine didaktische Handreichung
248 Seiten, Leinen, ca. S 146.50 / ca. DM 19.80.

Karl Bosl
Pluralismus und pluralistische Gesellschaft
Bücherei der Salzburger Hochschulwochen
142 Seiten, brosch., S 72.50 / DM 9.80.

Ottokar Blaha
Die Ontologie Kants
Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie.
Salzburger Studien zur Philosophie, Band 7.
244 Seiten, brosch., S 215.— / DM 33.—.

NEUERSCHEINUNGEN

Frühjahr 1968

Ephrem A. Davids
Das Bild vom Neuen Menschen
Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum.
Salzburger Patristische Studien, Band II.
Ca. 200 Seiten, brosch., ca. S 169.— / ca. DM 26.—.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Band X/XI — 1966/67
Hrsg. Viktor Warnach und Maximilian Roesle.
Ca. 528 Seiten, brosch., ca. S 280.— / ca. DM 43.—.

Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik
5. Forschungsgespräch aus der Reihe: Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums Salzburg
Redaktion: Dozent Dr. Paul Weingartner, Salzburg.
Ca. 240 Seiten, brosch., ca. S 236.— / ca. DM 36.—.

Arnold E. Pöschl
Grundsätze der Wirtschaftspolitik
begründet aus der Staats- und Wirtschaftsphilosophie.
Ca. 144 Seiten, brosch., ca. S 112.— / ca. DM 17.—.

In jeder guten Buchhandlung erhältlich!

Anton Antweiler: Der Priester heute und morgen

Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Was soll die Kirche in der Welt? Was soll der Priester in der Kirche und in der Welt? Was soll, wer sich auf das Priestertum vorbereitet? Wie hilft man ihm? Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar diese Fragen so nicht ausgesprochen, wohl aber seinen Beratungen zugrunde gelegt und zu beantworten versucht. Prof. Dr. Anton Antweiler hat alle Dokumente des Konzils in seine Untersuchungen einbezogen und sie danach befragt, wie sie den Priester sehen, was die Kirche von ihm erwartet, welche Aufgaben ihm von seiner Umwelt her zukommen und wie er versuchen kann, ihnen in Glauben und Menschlichkeit zu genügen. 146 Seiten, kart. 18.— DM.

Bezug durch jede Buchhandlung
Verlag Aschendorff
44 Münster, Postfach 30

Verlag Aschendorff

Karl Kertelge: ‚Rechtfertigung' bei Paulus

Die Frage nach dem biblischen Rechtfertigungsverständnis wird heute besonders bei ökumenischen Diskussionen aufgeworfen. Dabei ergibt sich für den Exegeten die Aufgabe, die biblischen Aussagen in möglichst kritischer Distanz zur späteren theologischen Tradition zur Darstellung zu bringen. Diese Untersuchung hat sich zur Aufgabe gestellt, die paulinischen Hauptbriefe zu befragen, was sie unter „Rechtfertigung" verstehen. *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 3)* 343 Seiten, kart. 38.— DM, Leinen 42.— DM.

Hans Süssmuth: Studien zur Utopia des Thomas Morus

Unter Berücksichtigung der bisherigen Forschungsergebnisse und in Abgrenzung zur Konzeption antiker und zeitgenössischer Utopien beantwortet diese Studie die Frage nach der Intention des Thomas Morus, um auf diese Weise zum Werk vorzudringen und es zu erhellen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Utopia wird durch die Interpretation grundlegender Aussagen führender Humanisten — Erasmus, Budaeus, Paceus, Rabelais — zu Zentralfragen der Zeit sichtbar und der Bezug zur politischen Theorie aufgezeigt. — *(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 95)* 200 Seiten, kart. 32.— DM.

Jan Pinborg: Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter

Seit den Forschungen von M. Grabmann und H. Roos hat man die geistesgeschichtliche Bedeutung der scholastischen Gattung De modis significandi immer höher eingeschätzt. Jan Pinborg hat an Hand von meistens unedierten Texten die innere Entwicklung dieser Gattung nachgezeichnet und sie in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLII, Heft 2) 367 Seiten, kart. 42.— DM.

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform

Mit einer Einführung von Hubert JEDIN, Beiträgen von August FRANZEN, Hansgeorg MOLITOR, Hans-Eugen SPECKER, sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen herausgegeben von Ernst Walter ZEEDEN und Hansgeorg MOLITOR.
Die kanonische Visitation der Pfarreien und Klöster war im Spätmittelalter dem Bischof weithin entglitten. In der Reformationszeit erlangte sie neue Bedeutung. Neben Sittenverbesserung und Verwaltungskontrolle traten jetzt kirchliche Bemühungen um Reinerhaltung der Lehre und der kirchlich-religiösen Erziehung des Volkes und der Geistlichkeit hinzu. Die der ganzen tridentinischen Reform zugrunde liegende „kopernikanische Wende zur Seelsorge" (Jedin) machte sich in ihnen geltend. So sind diese Visitationen eine wichtige Quelle für die Kenntnis des innerkirchlichen Lebens in den Pfarreien und Klöstern, über das wir sonst kaum etwas wissen. Die Protokolle geben Auskunft über den langsam fortschreitenden Prozeß der kirchlichen Entfremdung und über das stetig wachsende Spaltungsbewußtsein im Volke, über die Struktur und wirtschaftliche Lage der Pfarreien und über den Bildungsstand der Pfarrer. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 25/26) 142 Seiten, kart. 12.— DM.

Bruno Decker: Die Gotteslehre des Jakob von Metz

Mit einem Vorwort herausgegeben von Rudolf HAUBST. Der Mainzer Dogmatikprofessor († 1961) eröffnet einen präzisen Einblick in das geistige Geben und Nehmen innerhalb der Dominikanerschule um 1300: die philosophisch-theologische Lehre des Thomas von Aquin ist in der Diskussion. Das Bemühen um vertieftes Verständnis und kritische Reflexion überschneiden sich auf vielfache Weise. Auch Jakob von Metz kann auf den ersten Blick als Thomasanhänger erscheinen. Näherhin bereiten sich jedoch in seiner immanenten Thomaskritik schon vor Durandus de S. Porciano eine Aktpsychologie mit Leugnung der aristotelischen Spezieslehre und eine trinitarische Gotteslehre vor, die prinzipiell auf das augustinische Seelengleichnis mens, verbum, amor verzichtet. Beides wird in den „Nominalismus" des Wilhelm Ockham mit eingehen. Was Decker an literarischen Abhängigkeiten zwischen den beiden Sentenzenvorlesungen des Jakob von Metz sowie z. B. den Kommentaren des Johann von Paris, des Guilelmus Petri de Godino, des Anonymus in Cod. Brügge 491, dem Schrifttum des Herveus Natalis sowie dem ersten Kommentar des Durandus feststellt und zu deren Datierung beiträgt, konsolidiert ein neues Kapitel der philosophisch-theologischen Literaturgeschichte. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLII, Heft 1) 639 Seiten, kart. 98.— DM.

Friedrich Wetter: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus

Eine Gesamtdarstellung der Trinitätslehre des Duns Scotus, die auf den Ergebnissen der historischen Forschung und den Quellen (Lectura prima, Pariser Vorlesung, Ordinatio, einschlägige Quästionen des Quodlibet) aufbaut. Wetter berücksichtigt die Sonderlehren der einzelnen Werke sowie deren zeitliche Abfolge bei jeder Frage und verfolgt Lehrentwicklungen bzw. Lehrentfaltungen. Dadurch entsteht ein plastisches Bild, und eine Fülle von Gedanken und Gesichtspunkten ergänzen einander zu einer abgerundeten Darstellung, die sich durch imponierende Einfachheit und Klarheit auszeichnet. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 5) 494 Seiten, kart. 68.— DM.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957, 1. Bd. 7*—48*, 2. Bd., 6. Bd. 14*f. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten.

An die Redaktion A-4020 Linz, Stockhofstraße, werden erbeten: Manuskripte, Korrekturen, Rezensionswerke und Tauschexemplare.

An den OÖ. Landesverlag A-4010 Linz, Landstraße 41, werden erbeten: Bestellung, Abbestellung, Adressenänderung und Geschäftspost.

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 Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

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

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.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
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)

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 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxemburg, Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

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.

Oberösterreichische Glocken- u. Metallgießerei
Oberösterreichische Orgelbauanstalt St. Florian
Gesellschaft m. b. H., 4490 St. Florian

Kirchenglocken
aus echter Bronze in allen Größen
Vertrieb von Elektro-Läutemaschinen
Figuralguß und Plaketten aus Kunstbronze

Pfeifenorgeln mit mechanischer und elektrischer Traktur
Alle Umbauten und Reparaturen
4490 St. Florian

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

SKODA schlägt alles!

43 DIN PS S 33.880.-
Luxusausführung S 35.950.-

125 km/h — autobahnfest
Kindersicherungen an den hinteren Türen
Sicherungen für Ausstellfenster
Stärkere Heizung, bequemere Heizungsbetätigung
Rostfreie Chromzierleisten

Jetzt auch
2-Vergaser-Sportausführung
46 PS **S 36.950.-**

Unverbindliche Besichtigung und Probefahrt bei

Fa. F. M. Tarbuk & Co.

Linz, Dametzstraße 44 • Telephon 24 1 71, 23 2 03
Linz, Gruberstraße, Telephon 27 4 67
Linz, Haag, Telephon 51 2 41
Braunau, Laabstraße 26, Telephon 34 15
Ried, Dr.-F.-Berger-Straße 16, Telephon 0 77 52 / 32 69
und 200 Skoda-Händlern in ganz Österreich.

P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Pritz. Säkularisiertes Denken - Präambel des Glaubens?
E. Timiadis: Zusammensetzung und Bedeutung der Synode bei den Orthodoxen
J. Emminghaus: Vollzug liturgischer Formen heute
M. Oraison: Zur Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit
G. May: Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage
W. Kampe: Die Feier der hl. Messe am Vorabend der Sonn- und Feiertage in pastoraler Hinsicht
J. Trummer: Fronleichnamsfeier 1967 in Graz — statio urbis
A. A. Strnad: Pius III. und Österreich
J. Wössner: Kirchliche Schichten und ihre religionssoziologische Problematik

116. Jahr 1968 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1968

		Seite
	Abhandlungen	
Josef Pritz:	Säkularisiertes Denken — Präambel des Glaubens?	113
Emilianos Timiadis:	Zusammensetzung und Bedeutung der Synode bei den Orthodoxen	120
Johannes Emminghaus:	Vollzug liturgischer Formen heute	131
	Pastoralfragen	
Marc Oraison:	Zur Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit	142
Georg May:	Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage	148
Walther Kampe:	Die Feier der hl. Messe am Vorabend der Sonn- und Feiertage in pastoraler Hinsicht	166
	Mitteilungen	
Johann Trummer:	Fronleichnamsfeier 1967 in Graz — statio urbis	171
Alfred A. Strnad:	Pius III. und Österreich	175
Jakobus Wössner:	Kirchliche Schichten und ihre religionssoziologische Problematik	189
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	193
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	195
	Buchbesprechungen	198
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz/Donau, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Pritz, Univ.-Prof., St. Pölten, Gedongasse 1. Emilianos Timiadis, Metropolit, Genf 20, 150 route de Ferney. DDr Johannes Emminghaus, Univ.-Prof., Klosterneuburg, Albrechtsstraße 95. DDr. Marc Oraison, Paris IX, 3 Rue de la Trinité. Dr. Georg May, Univ.-Prof., Mainz, Saarstraße 21. Walther Kampe, Weihbischof, Limburg/Lahn, Ferdinand-Dirich-Straße Nr. 12. Dr. Johann Trummer, Bischöflicher Sekretär, Graz, Bischofplatz 4. Dr. Alfred A. Strnad, Assistent am Österreichischen Kulturinstitut, Rom, Viale Bruno Buozzi 113. Dr. Jakobus Wössner, Hochschulprofessor, Linz/Donau, Auhof. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz/Donau, Herrenstraße 37.

JOSEF PRITZ

Säkularisiertes Denken — Präambel des Glaubens[1]?

Säkularisiertes Denken ist eine bewußte Weise des In-der-Welt-Seins des Menschen. Es kennzeichnet wesentlich unsere Zeit, jenen geschichtlichen Raum, in dem wir leben.
Säkularisiertes Denken ist 1. ein emphatisches Bekenntnis zur Welt als einer in sich gültigen Größe mit grundsätzlich faßbaren Dimensionen und zugänglichen Gründen und Kräften, zum Mikrokosmos der Dinge mit bestimmter Eigengesetzlichkeit und Mächtigkeit, zur komplexen Weltrealität, die sich nicht statisch, abgeschlossen und fertig darstellt, sondern dynamisch, in Entwicklung und Verwirklichung begriffen, zu einer Werde-Welt, die der Mensch manipuliert und über die er verfügt.
Das 2. Charakteristikum des säkularisierten Denkens ist das entschiedene, mitunter fanatische Bekenntnis zum Menschen, der dieser Welt zugehört, sich diese unterwirft und zu eigen macht. Der Mensch ist Mikrokosmos und Weltkompendium[2], der Weltinbegriff, in dem die materielle Welt ihren Höhepunkt erreicht; er ist das Weltauge[3], aus dem die Welt leuchtet und sich selbst anschaut, das Subjekt der Welt, ihr Herr und Besitzer, Gestalter, Umformer und mächtiger Organisator, der sogar nach den Sternen greift, um sie in seine Gewalt zu bekommen.
Durch zwei Kräfte zeigt er seine Oberherrlichkeit, durch den Verstand und durch die Hand[4]. Mit dem Verstand erkennt der Mensch die Welt und sich selbst, mit den Händen nimmt er beides in den Griff, um es zu gestalten. Der Geisteskraft und Arbeit ist der große Fortschritt heute zu danken. Mit Hilfe der Wissenschaft und der Technik breitet der Mensch seine Herrschaft beinahe über die gesamte Natur aus[5]. Was er mit dem Verstand erkennt, verwirklicht er durch die Hand. So erweist sich der Mensch gegenüber der Welt nicht nur kongenial, sondern überlegen. Die Geistigkeit erhebt ihn zur causa mundi, zum souveränen Gestalter der Welt, der über die physischen Kräfte der Natur verfügt. Der Mensch beginnt die ganze Welt zu hominisieren, sich dienstbar zu machen und in ihr Regie zu führen. Er hat das Steuer der Weltevolution in die Hand genommen und steuert machtvoll in die Zukunft. Er wird sich heute immer stärker auch seiner selbst bewußt und macht sich zur causa sui, zur Ursache seiner selbst, zum autonomen Herrn seiner Anlagen und Kräfte, zum Gestalter seiner eigenen Geschichte, indem er sich selbst plant, manipuliert und lenkt. Er dynamisiert und evolutioniert wie die Welt, so sich selbst.

---

[1] Zum Thema vgl.: *R. Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1951; *F. Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953; *G. Ebeling*, Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe: ZThK 52 (1955) 296—360; *F. Delekat*, Über den Begriff der Säkularisation, Heidelberg 1958; *H. Fries*, Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott: Verkündigung und Glaube (Festschr. f. F. X. Arnold), Freiburg 1958, 100—122; *W. Hahn*, Säkularisation und Religionszerfall: KuD 5 (1959) 83—98; *M. Stallmann*, Was ist Säkularisierung? Tübingen 1960; Hirtenwort der amerikan. Bischöfe über „Unveränderte Pflichten in einer sich wandelnden Welt": Orb. Cath. 1961/62, 271—274; *T. Rendtorff*, Säkularisierung als theologisches Problem: Neue Zschr. f. syst. Theol. 4 (1962) 318—339; *J. Metz*, Weltverständnis im Glauben: GuL 35 (1962) 165—184; *A. Auer*, Weltoffener Christ, Düsseldorf 1963; *E. Schillebeeckx*, Neues Glaubensverständnis, Mainz 1964; *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1964; *A. Auer*, Gestaltwandel des christl. Weltverständnisses: Gott in Welt (Festschr. f. K. Rahner), Freiburg 1964, I, 333—365; *R. C. Kwant*, Der Christ und die Welt, Paderborn 1965; *H. Lübbe*, Säkularisierung, Freiburg 1965; *J. Metz*, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965; *A. Loen*, Säkularisation, München 1965; *E. Borne*, Gott ist nicht tot, Graz 1965; *A. v. Leeuven*, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation, Stuttgart 1966; *H. Cox*, Stadt ohne Gott? 2. Aufl., Stuttgart 1967.
[2] *A. Günther*, Vorschule zur speculativen Theologie II², 15 f.
[3] *Fr. Baader*, Sämtliche Werke VIII 59.
[4] Schon *Thomas v. A.* stellt vom Menschen fest: habet rationem et manus. S. Th. 1 q 91 a 3 ad 2.
[5] Vatic. II., Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Art. 33 (= KW 33).

So erleben wir heute eine Welt- und Selbstmächtigkeit des Menschen wie nie zuvor, einen vorandrängenden Dynamismus, der alles in Bewegung versetzt, eine Evolution, die zu einer Totalrevolution der Welt und Menschheit führt. Was immer geschieht, es geht aus dem Menschen hervor und ist auf ihn hingeordnet. Und indem der Mensch sein Werk setzt, formt er nicht nur die Dinge, sondern auch sich selbst. Er lernt, entwickelt seine Fähigkeiten, geht aus sich heraus und wächst über sich hinaus. Im Bewußtsein der Freiheit betrachtet er sich als Ziel, als einzigen Erbauer und Demiurgen der Welt- und Menschheitsgeschichte[6].

Das säkularisierte Denken ist 3. ein Bekenntnis zu einer machtvollen Entwicklung und einer großen Zukunft der menschlichen Gesellschaft. Was dem einzelnen nicht gelingt, wird der Gruppe, dem Team, der Gemeinschaft, der ganzen, immer mehr zur Einheit werdenden Menschheit gelingen. Mit vereinten Kräften werden Dinge erreicht, die man früher von überweltlichen Kräften erwartete. Der heutige gesellschaftliche Dynamismus ist eine Entwicklung hin zur Einheit, ein Prozeß der Sozialisation, der Vergesellschaftung auf allen Gebieten, und so imstande, große Leistungen zu vollbringen.

4. Schließlich ist das heutige säkularisierte Denken das Ja zur Geschichtlichkeit und zu besonderen Momenten dieser Geschichtlichkeit[7], zum dynamischen Werden, zum Sein-Können, zur Geöffnetheit in eine neue Zukunft, zur Freiheit, nicht so sehr von etwas, als vielmehr zu etwas, nämlich zu immer neuen Selbst-Verwirklichungen; es ist ein bewußtes Stehen und Leben in Zeit und Welt mit allen Chancen der Selbstzeitigung, es ist die Einstellung auf das Jetzt und Diesseits gegenüber einem Dann und Jenseits der Geschichte.

5. Man würde das säkularisierte Denken aber nicht richtig umschreiben, wenn man nicht auch auf den Tenor hinwiese, der unmißverständlich in ihm zum Ausdruck kommt und als atheistisch oder quasi-atheistisch bezeichnet werden muß. Die neue Welterfahrung mit dem Bewußtwerden der freien, schöpferischen Kraft des Menschen, der Macht der menschlichen Gesellschaft, der besonderen Geschichtlichkeit, des freien Sein-Könnens zur Selbstverwirklichung wird nämlich vielfach so gedeutet, als ob Gott in einer solchen Welt keinen Platz und keinen Sinn habe; gedeutet als Argument für den Umschlag der divinisierten zur hominisierten und entgotteten Welt, der numinosen Naturbetrachtung zur Erkenntnis der menschlichen Schöpferkraft und der Unterworfenheit der Welt unter die menschliche Freiheit. Nietzsche[8] hat dies den „Tod Gottes" genannt. Der Mensch sei an die Stelle Gottes gerückt. Marx[9] hat seine Idee vom realen Humanismus auf die Wende von der Weltbetrachtung zur Weltveränderung durch den Menschen bezogen und die reale Humanität als Abdankung der Religion und als Einsetzung des Menschen verstanden. Russell und andere haben den Abbau der innerweltlichen Numinositäten und Tabus aus der „Zukunft des Unglaubens" erklärt, in der die Gott-losigkeit der Welt immer sichtbarer werde[10].

Der theoretische Atheismus setzt heute fast in allen seinen Formen an der neuen Welterfahrung an, hält sich zur Leugnung Gottes und der Religion für berechtigt und gibt sich als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines neuen Humanis-

---

[6] Vatic. II. KW 35.

[7] Vgl. beispielsweise *R. Bultmann*, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: ZTK 1930 N. F. XI 354; ders., Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, 167—180; dazu auch *Fr. Theunis*, Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann, Hamburg-Bergstedt 1960, 6—38.

[8] *Fr. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch, 125; ders., Also sprach Zarathustra II. Von den Mitleidigen.

[9] Vgl. *K. Marx*, Zur Kritik der Nationalökonomie, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte III. Bd. I, Frühe Schriften, hgg. v. H. J. Lieber u. P. Furth, Stuttgart 1962, 605 ff., 657 f. „Der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen" 607.

[10] Vgl. *J. Metz*, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt: *J. Metz*, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 49 f.

mus aus. Von den menschlichen und gesellschaftlichen Bemühungen erwartet er die Befreiung des Menschengeschlechts von Not und Unheil. Zahlreicher als die theoretischen Atheisten sind jene, die sich im Leben atheistisch verhalten, wobei sie die Sinnfrage, die sich durch die neue Welterfahrung auch neu stellt, ausschließen. Und es fehlen auch solche nicht, welche, die brennende Frage nach dem Sinn verspürend, an diesem selbst verzweifeln und die Kühnheit derer preisen, die als Nihilisten die menschliche Existenz für sinnlos halten und versuchen, ihr ausschließlich mit der eigenen Kraft und Zielsetzung des Geistes einen Sinn zu geben.

Demgegenüber steht der Theismus jener, die angesichts der heutigen Weltentwicklung und auf Grund der neuen Welterfahrung die Grundfragen des Daseins tiefer erheben und in größerer Schärfe spüren. Was ist der Mensch? Was ist der Sinn seiner Weltbeherrschung? Was der Sinn all der Fragen, die trotz Fortschritt weiterbestehen, der ewig menschlichen Probleme innerer und äußerer Art, der Sinn des Leides und des Todes, all der Probleme, die in der so fortschrittlich gewordenen Welt noch bitterer empfunden werden.

Es ist nicht zu leugnen, daß die neue Welterfahrung Antinomien verrät. Der Mensch hegt große Hoffnung, anderseits quält ihn existentielle Angst. Die Fortschritte auf den Gebieten des welthaften, menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Daseins machen des Lebens Sinnfrage merkwürdigerweise nicht leichter, eher schwerer. Mit der zunehmenden Herrschaft des Menschen über die Gesamtnatur und der reicheren Entfaltung der Lebensfaktoren haben auch die Lebenssorgen zugenommen. Was ist der Sinn und Wert des Schaffens? Wie sind die Dinge zu gebrauchen? Wohin drängt das ganze Bemühen und Hasten des einzelnen und der Gesellschaft[11]? Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber verliert?

Das technische Zeitalter bedeutet gewiß ein Wachstum menschlicher Macht, es birgt aber zugleich die Gefahr in sich, daß das technische Werkzeug, zum Dienst entworfen, nun den Menschen selbst in seinen Dienst zwingt, ihn rückläufig zu entpersönlichen und zu versklaven droht. Die Herrschaft wird, um mit Hegel zu sprechen, zur Knechtschaft. Je mehr der Mensch die Welt zu beherrschen glaubt, um so mehr verfällt er ihr. Je mehr er sich selbst zu genügen scheint, um so mehr verspürt er ein Unbefriedigt- und Unerfülltsein. Er lernt die Welt kennen und muß entdecken, daß sie ihm weithin nur Prothesen des Glücks zur Verfügung stellt und nur zu einem Krückendasein verhilft[12]. Die Welt allein vermag den ewigen Seinsdurst des ganzen Menschen nicht zu stillen.

Der Mensch der säkularisierten Existenz stößt an Grenzen und spürt, daß er sich an der Welt letztlich nicht orientieren kann und darf, um sein Dasein zu erhalten, um Maß und Mitte der Selbstverwirklichung zu finden. Immer deutlicher erfährt er, daß mit der Hominisierung der Welt noch lange nicht der ersehnte Humanismus gegeben ist. Er nimmt die Welt in seinen Griff und steuert die Weltevolution, weiß aber nicht, wohin er steuert, wenn er sich nur der Welt und sich selbst überläßt. Er spielt ein blindes Hasardspiel mit dem Risiko einer globalen Selbstvernichtung. Indem er Welträtsel löst, tun sich ihm neue, größere Rätsel auf. Er dehnt seine Macht aus und wird trotzdem immer unsicherer und ungesicherter. Die vom Menschen in den Dienst genommene Welt entschwindet ins Unverfügbare einer dunklen und ungewissen Zukunft. Je mehr der Mensch die Welt hominisiert, um so mehr hängen die Dinge von ihm ab, trägt er Verantwortung, die zu tragen immer schwerer wird[13].

Indem der Mensch nun auch das Gesetz der Selbstverwirklichung an sich reißt, begibt er sich in die Gefahr, die regulativen Momente zu übersehen und den Thron einer

[11] Vatic. II. KW 33.
[12] Vgl. *Sigm. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur III: Ges. Werke XIV, London 1948, 451.
[13] *E. Biser*, Gewinn im Verlust: *J. Metz*, Weltverständnis im Glauben 24—36.

Macht zu besteigen, der auf tönernen Füßen steht. Die äußeren Errungenschaften können noch nicht das Herz bessern. Der Fortschritt in Wissenschaft und Technik bringt leider nicht von selbst den Fortschritt und die Befestigung im Guten mit sich, schließt Versagen und Schuld nicht aus. Wert und Glück der Persönlichkeit bemißt sich eben nicht nach dem, was man hat, erwirbt und dazugewinnt, sondern nach dem, was man ist. Die menschliche Person überragt die Dingwelt um vieles und ist auf Höheres hingeordnet.

In der Selbstverwirklichung kann sich der Mensch nicht einmal auf sich selbst verlassen. Mit der eigenen Freiheit hat er zwar Tod und Leben in der Hand. Was von beiden er aber verwirklicht, ist von der Freiheit allein her nicht entschieden. Die Entscheidung für das Leben ist durch die Freiheit nicht garantiert und gesichert. In der hominisierten Welt und im gewandelten Humanismus verlieren auch Unglück, Leid und Tod nicht ihr Gesicht. Noch immer wird der Mensch naturhaft von der Furcht eines ewigen Ausgelöschtwerdens gequält, noch immer schreckt er vor dem endgültigen Untergang seiner Person zurück. Die technischen Mittel können die Angst nicht beruhigen, und auch keine noch so verlängerte Lebensdauer vermag ein weiteres Lebensverlangen zu stillen, das dem Herzen unausrottbar innewohnt. Der Mensch bleibt trotz der Lösung vieler Probleme sich selbst das große Rätsel und Fragezeichen in der Welt, die „Weltsphinx"[14], die vorläufig ungelöste dunkle Frage[15]. Niemand kann in den größeren Lebensereignissen dieser Selbst-Frage gänzlich entgehen. Augustinus hat es klassisch formuliert, wenn er von sich sagte: Ich bin mir selbst zur Frage geworden[16].

Erwähnen wir noch den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft und den vielversprechenden Einheitsdynamismus der Menschheit, so stellen sich auch da mancherlei Probleme. Mit dem äußeren Zusammenschluß ist beispielsweise noch keine echte Gemeinschaft, mit dem äußeren Frieden noch keine innere Befriedung gegeben. Antinomien schauen uns bedrohlich an, und wir müssen fürchten, daß sie auch in Zukunft in gewaltsamen Lösungen Ausdruck finden.

In Anbetracht der ungelösten und vom Menschen kaum ganz zu lösenden Probleme — das größte Problem ist der Mensch selbst, der sich immer mehr zu verlieren droht und sich selbst weder sichern kann noch vor sich selbst sicher ist — scheint der Mensch gerade inmitten des Säkularisierungsprozesses neue Einsicht zu gewinnen und nach einer höheren Verankerung seines Daseins Ausschau zu halten. Durch die technische Entwicklung entwurzelt, scheint ihm wie von selbst die Notwendigkeit einer wesenhafteren Einwurzelung aufzudämmern. Infolge des ihn betäubenden Lärms der Information und Propaganda dürfte ihm ein verfeinerter Sinn für das Wort, für das Wort Gottes erwachsen, das ihm Sinn und Antwort auf die Existenzfrage gibt. Die zunehmende Automation und Mechanisierung mag den Willen zur personalen Integration verstärken und den Geist zur Erkenntnis eines höheren Heiles führen[17].

Wer diese Erkenntnis schon besitzt und an Gott glaubt, wird aus der gegenwärtigen Säkularisierungstendenz einige Konsequenzen ziehen müssen.

Die erste betrifft unser Denken von Gott als dem immer Größeren. Die Welthaftigkeit des Denkens führt nämlich zu einer Reinigung des religiösen Denkens von pseudoreligiösen Dingen und zur Befreiung von hemmenden Fehlhaltungen der Religion, zur Ausräumung der mythischen und abergläubischen Restbestände, die das Leben lähmen; das welthafte Denken verhindert, daß natürliche Phänomene mit dem Namen Gottes gedeckt werden, daß Gott zum Garanten für Dinge erklärt wird, die der Mensch garantieren und verantworten muß, daß Gott als deus ex machina eingeführt wird, wenn die Welt Rätsel aufgibt und der Mensch nicht ein und aus weiß, daß

---

[14] *A. Günther*, Janusköpfe 345; ders., Euristheus und Herakles 362.
[15] Vatic. II. KW 21. [16] *Augustinus*, Bekenntnisse IV, 4. [17] *E. Biser*, a. a. O. 36—44.

der Mensch sich auf Gott verläßt, wo er selbst zu handeln hat. Das Wort: Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott, enthält Wahres.
Gott ist kein Element dieser Welt, er steht nicht dort bereit, wo wir ihn der Einfachheit halber wünschen, seine Existenz steht nicht immer dort schon fest, wo wir sie festgestellt zu haben glauben. Gott als bloßer Erklärungsgrund der Welt ist ein vermeintlicher d. h. ein Götze, der als Denkhilfe und Lückenbüßer fungiert. Das Positive des säkularisierten Denkens liegt für den religiösen Menschen darin, daß er vor der Vermenschlichung und Verweltlichung Gottes bewahrt wird, zur besseren Erkenntnis der Außerweltlichkeit Gottes und der Außergöttlichkeit der Welt geführt wird, daß er seinen Gott höher ansetzt, eingedenk eines Wortes, das Augustinus[18] bei seinem verweltlichten Gottsuchen vernahm: Such höher deinen Gott. Der Mensch verlangt nach mehr als einem göttlichen Stück Welt, er braucht jenes personale Du Gottes, das in Christus kundgetan worden ist.
Ein Zweites folgt aus dem weltlichen Denken heute: Je besser wir die Welt in ihrer Weltlichkeit kennen, desto günstiger wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Sie ergibt sich nämlich nicht aus der Unkenntnis der Welt und des Menschen, sondern nur aus deren Kenntnis. Wir können Gott nur erkennen durch das, was wir außer ihm erkannt haben. Je mehr der Mensch die Welt erforscht, desto bessere Voraussetzung schafft er für die Erkenntnis ihres göttlichen Urgrundes. Die Welt ist Buch Gottes und Schule seiner Weisheit, sie ist theophan.
Das säkularisierte Denken über die Welt kann in letzter Konsequenz sowohl zur tieferen Erkenntnis der Transzendenz Gottes führen, wie auch ein besseres Verständnis der Immanenz Gottes in der Welt einleiten. Beides zusammen scheint die Einsicht in die Schöpfungswirklichkeit der Welt zu vertiefen. Gott und Welt stehen sich als Kreator und Kreatur, als Transzendenter und Geschaffenes unverwechselbar gegenüber. Gerade die Schöpfungstatsache macht die Weltlichkeit der Welt unwidersprechlich deutlich, sie sagt radikal die ursprüngliche Weltlichkeit der Welt aus und bringt eine Säkularisierung des Denkens mit sich, die nicht eine Absage an Gott ist, vielmehr ein Bekenntnis zu Gott als dem Nicht-Weltlichen. Säkularisiertes Denken und Schöpfungsglaube stiften weltliche Welterfahrung. Wo der Glaube an den Schöpfergott fehlt, gibt es keine echte Weltlichkeit der Welt. Der historische Beweis dafür ist die antike Auffassung, die in Unkenntnis der Schöpfungstatsache dazu neigte, Gott als immanentes Prinzip und Regulativ der Welt zu deuten, das Göttliche als Element des Kosmos zu verstehen und die Welt mit dem Glanz des Numinosen zu umgeben. Im Schöpfungsglauben des Christentums dagegen ist die Welt als nichtgöttlich festgestellt; deswegen wurden ja die Christen von den Heiden als die gefährlichen a-theoi, als die Gottlosen, bezeichnet. Der Schöpfungsglaube gibt die Welt in ihrer Weltlichkeit frei und führt grundsätzlich zur Welterhellung, Weltaufklärung und Weltverfügung[19].
Säkularisiertes Denken und Schöpfungsglaube führen zum gleichen Terminus, d. h. daß im säkularisierten Denken die Möglichkeit der Peripetie hin zum Schöpfungsdogma liegt. Der Säkularisierungsprozeß im heutigen Denken enthält für den Christen die Aufforderung, sich um ein tieferes Weltverständnis und besseres Weltverhältnis zu bemühen. Umgekehrt empfängt das säkularisierte Denken (vor allem, wenn es ans Ende gelangt und die Erfahrung der Bedrohtheit und Ausgesetztheit an eine unbeherrschbare Zukunft macht, wenn es zur Angst führt, die fast alle innerweltlichen Optimismen zu begleiten scheint) von der christlichen Weltauffassung her ein Licht, das den Weg weiterzeigt, auf dem ein Anderer, ein Transzendenter auf uns zukommt, der unbekannte Gott, den uns Christus kundgetan hat. In diesem Licht bleibt die Welt in ihrer Weltlichkeit sichtbar, sie erweist sich aber zugleich als epiphan, als offenbarender Hinweis auf Gott, ja als Geschenk des sich mitteilenden Gottes. Die

[18] *Augustinus*, Bekenntnisse X, 6.

[19] *J. Metz*, a. a. O. 51—53.

Welt erscheint unbeschadet ihrer Weltlichkeit, ihrer eigenen Zielsetzung und ihrer profanen Gesetze und Strukturen, in die absolute Nähe Gottes aufgenommen und von seiner Liebe umfangen. Der Mensch, der die Welt erforscht und zu durchdringen sucht, wird von Gott, der alle Dinge hält und ihr Sein bestimmt, an der Hand geführt[20]. Auch die Glaubenden vernehmen die Stimme und Bekundung Gottes aus der Welt und durch die Sprache der Geschöpfe. Die Welt ist ja eine Offenbarkeit dessen, was an Gott verstehbar ist, sie ist transparent.
Aus der recht verstandenen Säkularisation der Welt folgt, daß wir die Welt von den falschen Göttern und Götzen, die wir ihr gerne zudichten, befreien müssen, folgt aber nicht, daß es keinen Gott gibt. Auf ihn führt sie ja zurück.

Die Präambeln des Glaubens liegen im rechten Weltverständnis, sie liegen noch tiefer in der Selbsterkenntnis des Menschen. Was nämlich von der Welt gilt, gilt in erhöhtem Maße vom Menschen, dem Weltkompendium und Weltauge. Mit der zunehmenden Einsicht des Menschen in sich selbst vertieft sich der Ausgangspunkt des Erkenntnis- und Glaubensweges zu Gott. Wie der Mensch, so wird Gott verstanden. Darum ist uns auch in Christus der Mensch gezeigt, damit er so der Weg sei zum Vater. Der Mensch ist sozusagen der Umschlagplatz zwischen Welt und Gott. Seitdem Christus Mensch geworden, nimmt Gott die Welt durch den Menschen und im Menschen an. Der Weg von der Welt zu Gott führt über den Menschen, der das Bindeglied zwischen Gott und Welt ist zufolge seiner Weltüberlegenheit im Geiste. Wenn sich das säkularisierte Denken heute so sehr auf den Menschen einstellt, dann scheint sich eine günstige Präambel für den Glauben an die Offenbarung zu ergeben, die den Menschen in seiner vollen Menschlichkeit ins Licht stellt und in Christus auf einzigartige Weise zeigt. Je besser der Mensch sich selbst versteht und gestaltet, desto breiter und fester wird die Basis für die Erkennung Gottes und den Glauben an ihn.
Mag der Mensch sich auch als Prometheus fühlen, in jedem Jahrhundert neue Feuer in der Welt entzünden, die Welt in seinen Griff nehmen, das Universum auf sich als Ziel und Gipfel hinordnen und die Welt überschreiten, Gott neidet ihm diese Feuer nicht. Im Gegenteil, der Mensch entspricht bei solchem Tun dem Auftrag der Offenbarung, die sagt: Der Mensch ist von Gott zum Herrn über alle irdischen Kreaturen gesetzt (Gen 1, 26), daß er sie beherrsche und benütze, und: Alles ist Euer (1 Kor 3, 22). Der Mensch kann und soll die Welt überschreiten, aber er muß sich auch selbst überschreiten und einen Menschen suchen, der wiedergeboren ist aus dem Geist Gottes, geschaffen nach seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Er darf die Welt auf sich beziehen, zu ihren innersten Gründen vordringen, aber er muß sich auch im klaren sein, daß sie ihn nicht voll befriedigen, ihm nicht genügen kann, weil er Höheres, das, was oben ist, zu suchen berufen ist. Durch dieses Wissen wird seine Aufgabe, am Aufbau der Welt mitzuarbeiten, keineswegs vermindert, vielmehr gesteigert. Bietet der Glaube doch wirksame Antriebe und neue Hilfen, die Aufgabe mit größerer Hingabe zu erfüllen, einen volleren Sinn solchen Tuns zu enthüllen und die Gesamtberufung des Menschen ins Licht zu stellen.
Ein weiteres positives Moment des säkularisierten Denkens heute ist die Sozialisation, die Erkenntnis der geschwisterlichen Verbundenheit aller Menschen[21]. Es gehört zu den hervorstechenden Zügen der Gegenwart, daß sich die menschlichen Verbindungen untereinander mehren; daß der materielle und kulturelle Austausch wie die geistige Kommunikation wachsen. Es kommt zum Dialog von Menschen verschiedener Geistesrichtung, zu gemeinsamen Bemühungen um eine bessere Welt- und Gesellschaftsordnung, und nicht zuletzt zur bereitwilligen menschlichen Hilfeleistung. Die Menschheit ist auf dem Wege, eine qualitative Einheit zu werden.
Die Verwirklichung der menschlichen Brudergemeinschaft, wie sie im säkularisierten

[20] Vatic. II. KW 36. [21] Vatic. II. KW 24.

Denken beheimatet ist, darf als Anzeichen dafür gelten, daß die Menschheit heute einen Weg geht, auf dem ihr Gott begegnen kann. Die zwischenmenschliche Liebe ist nämlich als Erfüllung des Gebotes Christi ein Heilszeichen. Im Lichte der verwirklichten Bruderliebe, die ein göttliches Grundgesetz für die menschliche Vollendung und für die Umwandlung der Welt ist, lassen sich die Hieroglyphen des Weltbuches und des Menschenlebens auf Gott hin enträtseln. Je besser die Menschenliebe erfüllt wird, desto theophaner wird die Welt, desto spürbarer wird die Anwesenheit des Gottes der Liebe. Wenn die Menschheit heute Anstrengungen macht, die Welt zu vermenschlichen, brüderlich zu denken und zu handeln, die irdischen Kräfte in das Leben aller Menschen heimzuholen, so hat sie sich auf den Weg Gottes begeben[22].

Wie versteht nun die Kirche, die die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Lichte des Evangeliums zu deuten hat, nach den Aussagen des zweiten vatikanischen Konzils die gegenwärtige Säkularisierungstendenz?
Die von vielen mit der neuen Welterfahrung verbundene Absage an Gott in seiner Göttlichkeit und Absolutheit hält sie für eine wissenschaftlich unberechtigte Folgerung[23]. Es werden nämlich die Grenzen der positiven Wissenschaften ungehörig überschritten, wenn man behauptet, alles müsse und könne auf diese wissenschaftliche Weise geklärt werden. Hinter manchen a-theistisch klingenden Weltdeutungen verbirgt sich freilich nicht eine eigentliche Leugnung des wahren Gottes, sondern die Ablehnung einer verweltlichten Gottesvorstellung, eines menschlichen Phantasiegebildes, einer Projektion menschlicher Wünsche auf ein anonymes transzendentes Wesen.
Die Kirche weiß die Leistungen der Profanwissenschaften zu schätzen, die mit so großem Erfolg die Welt des Menschen und diesen selbst erforschen. Hat sie sich früher um das Verständnis anderer Heilsfragen bemüht, so ist sie gegenwärtig im Zusammenhang mit dem eigenen Selbstverständnis und dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt bestrebt, ein besseres Weltverständnis und Weltverhältnis zu suchen und dadurch ein besseres Heilsverständnis zu gewinnen; aus einer bloß ideologischen Phase ist sie in eine weltdialogische getreten. Offen und mutig stellt sie sich der Welt und der neuen Welterfahrung. Sie denkt hiemit im Geiste Christi, für den es keine fremde Welt gibt, weil sie sein Eigentum ist, und der in seiner kosmischen Menschwerdung alles, aber auch alles aufgenommen hat ins Heil. Auch das Profane ist, wie schon der Name pro-fano sagt, nicht draußen geblieben. Es gibt keinen Gegensatz zwischen profan und heilig. Das Profane hat eine innere Bezogenheit auf das Heilige d. h. auf das Heil.
Die Kirche bekennt sich heute auch entschiedener zum Menschen, zu seinen großen Leistungen und zu seiner Menschlichkeit. Sie weiß, daß ein mißverstandenes Christentum das Menschliche auch verkürzen, entstellen oder gar verschlingen, daß der Christ den Menschen vergessen und vernachlässigen kann. Sie betont, daß die Sorge um die Menschlichkeit unabweisbar zu ihrer eigenen Aufgabe gehört. Der Christ hat den Auftrag, die Welt Gottes, die nicht fix und fertig ist, weiter zu gestalten, zu vermenschlichen, er muß zur geschichtlichen Erfüllung des Planes Gottes beitragen und die Welt in Beziehung zu Gott setzen.
Die Kirche weist aber auch eindringlich darauf hin, daß mit der zunehmenden Machtentfaltung des Menschen dessen Verantwortung wächst. Je mehr er seine Herrschaft über die Dinge der Welt ausbreitet, desto größer wird die Verpflichtung, sie richtig zu ordnen, damit sie ihn nicht zermalmen. Alles hängt davon ab, ob der Mensch auch innerlich wächst, sittlich reift, seine Freiheit richtig gebraucht, sein Gewissen pflegt, es als den geheimsten Kern seiner Persönlichkeit versteht und als jenes Gesetz, das in der Liebe Gottes und des Nächsten seine Erfüllung findet. Je stärker das Gewissen vorherrscht, desto eher werden Gewalt und blinde Willkür zurücktreten. Durch das

[22] Vatic. II. KW 38. [23] Vatic. II. KW 19.

Gewissen sind alle Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung der vielen Probleme[24].
Die Kirche ist sich der Verpflichtung bewußt, daß sie zur Verwirklichung der Menschheitsfamilie in besonderer Weise mitzuwirken hat. Sie kann und muß es im Auftrag und im Geiste Christi tun, der niemand ausschließt, mag er sich zu ihm bekennen oder nicht. Sie wendet sich deshalb an alle, ob sie Christen oder Nicht-Christen, Glaubende oder Nicht-Glaubende sind. Sie bietet ihre moralische Hilfe an, damit der äußere Zusammenschluß zur inneren Gemeinschaft in Geist und Herz werde. Sie hat erkannt, daß heute gerade durch die menschlich-brüderliche Tat die Anwesenheit Gottes in der Welt bekundet werden muß, daß in der verwirklichten Brudergemeinschaft eine Präambel des Glaubens liegt.
Je mehr sich die Kirche um die Welt, zu der sie selbst gehört, um die irdischen Wirklichkeiten, um den Menschen und seinen gesellschaftlichen Fortschritt bemüht, desto bessere Voraussetzungen schafft sie selbst und desto mehr Wege ebnet sie für den Glauben an den, auf den dies alles hinweist. Je mehr sie sich zur Welthaftigkeit der Welt, zur Menschlichkeit des Menschen und zur Verbundenheit aller Menschen bekennt, je sachgerechter, d. h. der Eigengesetzlichkeit der Welt und des Menschen entsprechend, sie denkt und handelt, desto mehr ist sie auch imstande, das Wort Gottes zu verkünden, das in Christus, dem kosmischen Menschen, inkarniert ist.
Der Glaube ist ein Ereignis in Geschichte und mit Geschichtlichkeit, ein personaler Akt der Hingabe nicht außer, neben und über der Welt, sondern mitten in ihr. Er ist wesentlich zu vollziehen innerhalb dieser Welt und im Zusammenhang mit der jeweiligen Welterfahrung, er läßt sich nur in der Peregrination verwirklichen. Echtes Welt- und Selbstverständnis des Menschen führen nicht zur Utopie des Glaubens, sie sind vielmehr der Topos, der Ort, wo der Glaube seine Präambeln hat.

EMILIANOS TIMIADIS

Zusammensetzung und Bedeutung der Synode bei den Orthodoxen

Die orthodoxe Kirche regelt ihre Angelegenheiten durch Versammlungen, die Bischof, Klerus und Laien jeder Diözese vereinen. Grundlage dieser Verfassung ist die Annahme, daß der ganze Leib Christi von Zeit zu Zeit aufgerufen ist, sich als Einheit mit den Anliegen der ganzen Gemeinschaft zu befassen. Als gesellschaftliches Gefüge hat dieser Leib ein Haupt, das von anderen Autoritäten gestützt wird, denen Christus Verantwortung übertragen hat. Eingedenk der Worte Christi: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Mt 18, 20), übten schon die Apostel die Praxis der Frühkirche, die Häupter der Christengemeinde zur Lösung lebenswichtiger Fragen zu versammeln. Diese von Christus verliehene Autorität wird noch verstärkt durch die pneumatologische Grundlage dieser Zusammenkünfte gemäß dem Versprechen Christi: Ich will ihn (den Tröster) euch senden . . . Er wird euch in alle Wahrheit einführen (Jo 16, 7–13).
Das sichtbare Haupt solcher Versammlungen war immer der Bischof. Niemand bestritt seine Autorität in den ersten Jahrhunderten; sogar Häretiker anerkannten ihn als den obersten irdischen Leiter und Verwalter der Anliegen des Leibes Christi. Jeder Bischof hatte für seine eigene Diözese zu sorgen, für die er geweiht worden war. Kein Bischof hatte das Recht, sich in die Angelegenheiten einer anderen Diözese einzumischen.

[24] Vatic. II. KW 61.

Es gab nur eine Ausnahme von dieser Regel. Ging ein Bischof nach Ansicht seiner Amtsbrüder in einer Sache der Lehre oder Disziplin offensichtlich irre, dann konnten sich diese, beseelt von christlicher Liebe und überzeugt, daß ein Glied des Leibes in Gefahr war, bemühen, dem irrenden Bischof zu helfen. Lehnte er ihre Hilfe ab, so hatten sie keine andere Wahl, als eine Regionalsynode zusammenzurufen.
Es gibt Beispiele in der Kirchengeschichte, daß Bischöfe andere Amtsbrüder, sogar solche von weit bedeutenderen Diözesen als ihren eigenen, ob ihres Verhaltens tadelten. Denken wir an die ständigen Vorwürfe Cyprians von Karthago gegen Papst Stephan oder an die dringenden Mahnungen des hl. Athanasius an alle christlichen Bischöfe angesichts der Gefahren des Arianismus.
Politische Grenzen führten bald zur Schaffung paralleler kirchlicher Gebiete, deren Grenzen anfangs ungeklärt waren, bis Kanon 2 des 2. Ökumenischen Konzils (381) die geographischen Grenzen der Diözesen festlegte. Damit sollten mißbräuchliche Einmischungen in Fragen der Diözesan-Jurisdiktion verhindert werden. Stieg eine Diözese an politischer Bedeutung, dann stieg automatisch ihr Bischof an Rang und Würde. Darum räumte Kanon 3 des 2. Ökumenischen Konzils dem Bischof von Konstantinopel einen Ehrenvorrang ein, ähnlich dem des Bischofs von Rom und unmittelbar nach diesem, denn Konstantinopel wurde zur neuen Hauptstadt des Römischen Reiches ausgerufen. Der Neuorganisation des Reiches folgte die Entfaltung der Diözesen.
Im folgenden sei ein schematischer Abriß der allgemeinen Synodalpraxis in der Orthodoxen Kirche gegeben. Sekundäre Praktiken, die sich im Laufe der Jahrhunderte besonders in Ländern mit behinderter Religionsübung entwickelt haben, müssen außer Betracht bleiben.

Gemeinsame Regelung von kirchlichen Angelegenheiten

Wie die Geschichte lehrt, wurde die gesamte orthodoxe Kirche des Ostens von allem Anfang an demokratisch regiert bis zum heutigen Tag. Genauer ausgedrückt stellt sie eine konstitutionelle Monarchie dar. Sie lebte und arbeitete in ihrer demokratischen Regierungs- oder besser Verwaltungsform mit dem Staat und seinen wechselnden Regierungssystemen zusammen, angefangen von der Monarchie des Römischen Reiches bis zur Volksdemokratie unserer Tage. Zu beachten ist, daß die Kirche die demokratische Regierungsform einführte zu einer Zeit, da die damalige zivilisierte Welt, d. h. der römische Staat eine absolute Monarchie war. Wir sollten die Tatsache nicht übersehen, daß die Kirche nicht nur in rein geistlichen Belangen voranging, sondern auch in sozialen Dingen, indem sie die menschlichen Gemeinschaften von persönlichem Egoismus und der Versklavung durch den Willen weniger befreite.

Die demokratische Regierungsform der orthodoxen Kirche ist überall sichtbar. 1. Das Synodalsystem, schon zu apostolischer Zeit angewendet, ist seither und bis heute in Übung. Apostel, Presbyter und alle Laienmitglieder der Kirche in Jerusalem nahmen am Apostelkonzil teil (Apg 15, 6–29). Auch bei den ökumenischen Konzilien waren nicht allein Bischöfe zugegen, sondern auch Presbyter, Diakone, Mönche und Laien (oder wie wir heute sagen Laientheologen). Jedermann hatte das Recht, an den Diskussionen teilzunehmen und Bemerkungen zur Sache zu machen[1]. Während des 1. ökumenischen Konzils war es der hl. Athanasius (damals nur Diakon), der die 318 Konzilsväter zur orthodoxen Lehre brachte.

Auch heute noch ist im Hl. Synod der Kirche von Griechenland ein Presbyter der geschäftsführende Vorsitzende, der die Tagesordnung aufstellt und die Gesprächsthemen einbringt, wenngleich der vorsitzende Präsident der Erzbischof ist. Bis vor kurzem nahm auch ein Laie (der königliche Kommissär) an den Synodalsitzungen teil. Bis 1922 wurden die drei Kandidaten für den ökumenischen Patriarchatsthron von Konstantinopel von einer Versammlung von 12 Geistlichen und 69 Laien gewählt. Erst nach diesem Verfahren wählte der Synod allein einen der vorgeschlagenen Kandidaten zum Patriarchen. Das wichtigste ist, daß der Synod und besonders das ökumenische Konzil zwar die höchste Autorität in der Kirche zu sein scheint, es aber in Wirklichkeit nicht ist. Sie sind vielmehr das Mittel,

[1] N. Milasch, Ecclesiastical Law, 312.

durch das die Kirche ihre Auffassung ausdrückt. Die tatsächliche Autorität kommt dem Volke zu, d. h. allen Gläubigen in ihrer Gesamtheit.

In einer Enzyklika der Patriarchen des orthodoxen Ostens vom 6. Mai 1848 lesen wir: „Wächter der Orthodoxie ist die Gesamtheit der Kirche, d. h. das Volk selbst." Bischof Nicodeme Milasch, die bekannteste und größte Autorität der orthodoxen Kirche in Fragen des Kirchenrechts, stellte fest, daß die Stellung des Volkes, wie sie in der obigen Enzyklika dargelegt wurde, „eine Grundwahrheit der östlichen orthodoxen Kirche" darstellt[2]. Nehmen wir ein Beispiel aus der Geschichte. 449 wurde ein ökumenisches Konzil nach Ephesus einberufen. Es traf Entscheidungen, wie es die drei vorausgehenden Konzilien getan hatten, aber das Volk als Ganzes stimmte ihnen nicht zu. Darum wurde es nicht unter die ökumenischen Konzilien eingereiht, weil es eben nicht den Glauben der christlichen Ökumene, des christlichen Volkes als Ganzes ausdrückte. Folglich ist die wirkliche Autorität in der orthodoxen Kirche das ganze Volk Gottes innerhalb seiner Hürde.

2. Dieses kollektive Regierungssystem herrscht in Pfarrkirchen wie in Bischofskirchen. Die Pfarre wird von einem Kirchenrat oder Pfarrausschuß verwaltet, der sich aus Laien und dem Pfarrer zusammensetzt. Auch der Metropolitanausschuß besteht aus Laien und dem Metropoliten der Diözese, der als Präsident fungiert.

3. Auch die Klöster werden demokratisch verwaltet. Der regierende Synod einer Abtei oder eines Klosters wird von allen Mönchen gewählt: der Abt auf Lebenszeit, der Dikaios (Hausobere) nur für ein Jahr.

4. Der Berg Athos ist ein einzigartiger demokratischer Mönchsstaat oder vielmehr ein Bund von 20 demokratischen Mönchsstaaten.

5. Den Bischof umgibt das Presbyterion, die Gesamtheit der Diözesanpriester, mit denen er zu Beratungen zusammenkommt. Ein Teil des Presbyterions bildet mit dem Bischof zusammen das kirchliche Gericht.

6. Das wichtigste Merkmal für die Demokratie der orthodoxen Kirche ist die Tatsache, daß Laien wie Kleriker an der Wahl des Bischofs, der Priester und Diakone teilnehmen. Auch Matthias wurde vom Klerus und von Laien der Urkirche gewählt, damit er das Amt des 12. Apostels übernehme, der die Stellung eines Bischofs innehatte. (Apg 1, 15–26)

Die innere Zusammensetzung des Synods

In der Orthodoxie ist die Kirche nicht dem Staat unterworfen und dieser nicht der Kirche. Ihre gegenseitigen Beziehungen werden vom Grundsatz bestimmt, daß kein staatliches Gesetz über kirchliche Belange beschlossen und ausgeführt werden kann ohne Zustimmung und Billigung von seiten der Kirche. Besteht ein solches Gesetz, so kann es nicht ohne kirchliche Approbation abgeändert werden. In vielen orthodoxen Kirchen gibt es keine Körperschaft, die dauernd tagt, um die Angelegenheiten der Kirche zu verwalten; es gibt einen rechtmäßigen Synod, der im Geiste der heiligen Canones einberufen wird und sich aus allen Bischöfen des Staates zusammensetzt. Dieser Synod tritt einmal oder zweimal im Jahr zusammen auf Grund der Einladung durch den vorsitzenden Prälaten, nachdem dieser formell das Ministerium für kirchliche Angelegenheiten benachrichtigt hat. Eine Erlaubnis des Ministeriums ist nur für außerordentliche Zusammenkünfte des Synods erforderlich. Der Synod hat jene weitgehende Jurisdiktion, die die Canones Metropolitansynoden zuweisen. Die Einrichtung eines königlichen Kommissärs ist so gut wie unbekannt in allen orthodoxen Kirchen. Der Minister kann jedoch bei allen Synodalsitzungen zugegen sein, aber er hat kein Wahl- oder Zeichnungsrecht. Synodalentscheidungen, ob administrativ oder gerichtlich, werden vom Bischof der Diözese, für die sie gelten, in die Tat umgesetzt; wenn notwendig, erhält der Bischof von den zivilen Behörden Unterstützung in seiner Aufgabe. Die Entscheidungen des diözesanen geistlichen Gerichts dürfen durchgeführt werden, wenn sie die Zustimmung des Bischofs erhalten haben.

[2] N. Milasch, Ecclesiastical Law, 309.

Die kirchliche Obrigkeit hat das Recht, die Pfarr- und Klosterverwaltung zu kontrollieren. Kirchliche Schulen, wie sie in Griechenland, Serbien, Rumänien usw. zahlreich vorhanden sind, stehen unter der unmittelbaren Aufsicht und Verwaltung der Kirche. In Serbien werden Bischöfe von den Synoden gewählt und deren Wahl wird anschließend vom Staat bestätigt. Ein Metropolit wird von einer Versammlung gewählt, die sich aus dem Klerus und Laien zusammensetzt, und auch diese Wahl wird anschließend vom Staat bestätigt. (Ein Metropolit wird gleichfalls aus der Mitte der Bischöfe gewählt, die vorher vom Synod gewählt worden sind.)

Die Einberufung von Konzilien

Die Geschichte zeigt, daß die Initiatoren bei der Einberufung von Konzilien je nach politischen und anderen Umständen wechselten. Wenngleich ein Konzil eine rein kirchliche Angelegenheit ist und man infolgedessen erwartet, daß Einladungen zur Teilnahme von der zuständigen Obrigkeit ausgehen sollten, finden wir doch in der Praxis, daß die Mehrzahl der Konzilien von Kaisern einberufen wurden. Ein solches Vorgehen darf nicht als Einmischung der Staatsgewalt in kirchlichen Angelegenheiten aufgefaßt werden. Es stammt vielmehr aus dem Grundsatz einer harmonischen Koexistenz, einer Symbiose oder gegenseitigen Abhängigkeit von Kirche und Staat. Schließlich war der Beweggrund, der die Kaiser leitete, Konzilien einzuberufen, eine uneigennützige Sorge von seiten eines Mitgliedes der Laienschaft — und zwar eines Mitgliedes, das die gesamte Laienschaft verkörperte — für das geistliche Wohl des Landes.

Sobald der Kaiser Christ geworden war, wurden Synoden in Ost und West immer häufiger. Schon 314, bevor Kaiser Konstantin alleiniger Kaiser des christlichen Staates wurde, berief er eine Synode nach Arles in Südfrankreich, um den Donatistenstreit und deren Schisma beizulegen. Das 2. Ökumenische Konzil (381) unter Theodosius dem Großen und das 5. Ökumenische Konzil (553) unter Justinian waren ursprünglich Konzilien, die nur die östliche Reichshälfte betrafen, aber mit der Zeit wurden sie auch vom Westen anerkannt und daher ökumenisch. Hingegen wurden das Konzil von Sardica (347) und das 3. Konzil von Ephesus (449) anfänglich als ökumenisch bezeichnet, später nicht als solche anerkannt und von der Liste der allgemein anerkannten christlichen Konzilien gestrichen. Die Konzilien erhielten ihre Autorität gewöhnlich von den Kaisern von Byzanz. Doch wurden ebenso wichtige Konzilien von den Kaisern der Westhälfte des Reichs einberufen.

Was immer man auch gegen dieses Vorgehen sagen mag, Tatsache ist, daß die ganze Last der Organisation eines Konzils, die Deckung der Reisekosten, die Garantie für die Sicherheit der Bischöfe während der Fahrt auf Meeren, die von Piraten unsicher gemacht wurden, und während längerer Landreisen, die Beschaffung von Verpflegung und Unterkunft und die Auszahlung von Geld für tägliche Auslagen usf. auf der Großzügigkeit des Staates lastete. Der Kaiser nahm nur sehr selten an den Beratungen der Konzilien teil, d. h. wenn wir nach den Konzilsprotokollen urteilen können. Er wurde gewöhnlich von hochgestellten Staatsbeamten vertreten, die auf dem Gebiet der Theologie besser bewandert waren als er und die sich bemühten, Frieden und Ordnung zu bewahren, wenn es notwendig wurde.

Den Vorsitz teilten sich ein Bischof und seine Vertreter. Beim 4. Ökumenischen Konzil (das so oft von Historikern angegriffen wird, weil es von den kaiserlichen Gesandten beherrscht worden sei) erklären die Briefe, die an Papst Leo I. gesandt wurden, daß die Anwesenheit der kaiserlichen Gesandten keine Einmischung in die Angelegenheiten des Konzils darstelle, sondern daß sie bloß zum Zwecke diente, die nötige Ordnung aufrechtzuerhalten. Und obwohl der Papst bei diesem Konzil nicht dabei war, wurde doch seinen Vertretern gebührende Ehre erwiesen. Wie wir beim Studium der Frage des Vorsitzes bei ökumenischen Konzilien sehen werden, gab es keine feste Regel. In einem echt christlichen Geist der Liebe wurde der Vorsitz nach entsprechender Diskussion und gemeinsamer Übereinkunft einem bestimmten Bischof übergeben. So finden wir zum Beispiel, daß der Vorsitz ebensowohl vom Bischof von Konstantinopel oder Vertretern des Bischofs von Rom, des Patriarchats von Alexandrien oder Antiochien übernommen wurde. Was den Vorrang des päpstlichen Delegaten anlangt, war er nur insofern ersichtlich, als er von Rechts wegen an erster Stelle sprechen und das Protokoll vor allen anderen unterzeichnen durfte. Der Kaiser bestätigte die Ent-

schließungen des Konzils und gab ihnen durch seine Unterschrift Gesetzeskraft. Diese Gewohnheit bestand bis herauf zum 7. Ökumenischen Konzil und während dessen Dauer; nachher kam sie ab. Da sich die römischen Delegaten oft in der schwierigen Lage befanden, Beschlüsse akzeptieren zu müssen, die vom Konzil angenommen worden waren, über die sie aber den Papst nicht zu Rate ziehen hatten können, wurde es üblich, daß der Bischof von Rom das Recht hatte, an das Synodaldokument einen Anhang hinzuzufügen, in der er seinen besonderen Standpunkt darlegte. Das geschah in zwei Fällen, beim 4. und 6. Ökumenischen Konzil.

Die unzertrennliche Einheit von Kirche und Staat

Die Praxis der byzantinischen Kaiser macht es klar, daß die Beziehung zwischen Kirche und Staat weithin so aufgefaßt wurde wie die Beziehung zwischen Seele und Leib im Menschen. Diese einheitliche Auffassung durch Jahrhunderte fand ihren Ausdruck im Ringen um die Bewahrung des Glaubens an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Sie garantierte auch die innere Einheit in Staat und Volk. Der Kaiser verschaffte der Kirche die Möglichkeit, die Lehre und die Grundsätze des Evangeliums Christi zu entwickeln, und trug bei zum inneren Frieden und zur Ruhe des Volkes in der Einheit des Glaubens und damit zum Wohlstand und zur Macht des Staates. Die Einheit des Glaubens wurde als großes Gut betrachtet, als die Grundlage und Garantie für die politische, soziale und nationale Einheit des Volkes; eine Auffassung, die heute abhanden gekommen ist zum Schaden der nationalen und sozialen Einheit so vieler Staaten. Eine Politik, die die geistliche Freiheit des religiösen Gewissens mißversteht, zerstört die Idee der Demokratie. Sie züchtet und beschützt in einem skandalösen Maße jede Art von Häresie, und das selbstverständlich zum riesigen Schaden der einen Kirche, die ohnehin schon in so viele Teilkirchen aufgespaltet worden ist.

Nach der Auffassung, wie sie Kaiser Johann Tsimiskis in seiner Rede vor dem Senat und der Hierarchie im Jahre 970 am Tage nach dem Tode des Patriarchen Polyeuktos ausführte, bilden Kirche und Staat ein und denselben Organismus, aber unter Leitung zweier Oberhäupter: des Patriarchen und des Kaisers. Der Schöpfer betraute den ersten mit der „Sorge für die Seelen", den zweiten mit der „Lenkung der Leiber". Wohlstand und Frieden hingen von der Harmonie der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ab. Die Domänen dieser beiden Häupter seien nicht parallel, sondern synallel.

Da die Kirche einen selbständigen Organismus darstelle, der zwar vom Staat verschieden, aber doch auch in gewissem Sinn gleichzeitig parallel zum Staat ist, regle sie ihr eigenes Innenleben auf Grund eines spezifischen Rechtssystems, verschieden von dem des Staates. Dieses System, bekannt als das Kirchenrecht, handle von Dingen, die den Klerus und die Gläubigen betreffen, die Beziehungen zwischen beiden, die Hierarchie, Kirchenzucht, Privilegien und Eigentum. Die verschiedenen Canones im allgemeinen, die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien, die der alten Regionalsynoden, die der Kirchenväter, die Entscheidungen der späteren Kirchenversammlungen, Entscheidungen von Patriarchalsynoden und die kaiserlichen Gesetze, alles zusammen bilde den Stamm und die Wurzel des Kirchenrechtes. Aus diesem Kirchenrecht sei das kanonische Recht entstanden.

Teilnahme von Laien an Konzilien

Die grundlegende Berechtigung der Teilnahme von Laien an Konzilien geht von der Auffassung aus, daß der Leib Christi aus Klerus und Laien besteht. Die Wahl von Klerikern durch Laien, durch die gesamte Gemeinde, wird schon in den Schriften des Ignatius von Antiochien und im 1. Klemensbrief erwähnt. (I, 44) In diesen Dokumenten sehen wir deutlich, wie schon damals die Praxis bestand, regionale Kirchenversammlungen einzuberufen, die in der Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten volle Autorität genossen. Nach der festgelegten Ordnung (Apg 1, 23) prüften alle die Liste der Kandidaten; jedermann hatte das Recht, sich zu äußern und einen Namen von der Liste streichen zu lassen, wenn seine Einwendungen zu Recht bestanden. Obwohl die Initiative von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel ausging, wurde auch die Zustimmung und Billigung durch das Volk als wesentliches, ergänzendes

Element betrachtet. In den Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert) sehen wir, wie die von den Bischöfen ernannten Kandidaten immer noch auf die Zustimmung der Gemeinde für ihre volle Anstellung warteten. Obwohl die Laien eingeladen wurden, ihre Meinung in kirchlichen Angelegenheiten kundzutun, hatte man doch von allem Anfang an das Gefühl, daß eine derartige Teilnahme seitens der Laien nicht als ausnahmslos unerläßlich betrachtet werden konnte, da sie teilweise von der größeren oder geringeren Zuständigkeit der Laien in geistlichen Dingen abhing. Unzureichende Kenntnis kirchlicher Belange und die häufigen Mißbräuche führten zu einer Verringerung der Laienteilnahme an wichtigen Kirchenentscheidungen, wie der 13. Kanon des Konzils von Laodicea beweist. Ohne Justinians Gesetzgebung in Novella 123, I zu unterschätzen, die festlegte, daß Klerus und hervorragende Laien in kirchlichen Angelegenheiten zusammenarbeiten sollten, ging doch die Tendenz dahin, daß der vorsitzende Bischof und seine persönlichen Ansichten den Ausschlag gaben. Der 3. Kanon des 7. Ökumenischen Konzils (787) gab dem Bischof das Vorrecht, Kandidaten für das Priestertum auszuwählen und zu ernennen. Er mißbilligte auch einseitig von der weltlichen Macht und den Laien getroffene Entscheidungen, außer der Bischof war vorher über die ganze Frage informiert worden und hatte seine volle Zustimmung gegeben.

Das Wesen des Laienpriestertums

Jeder Christ wird bei seinem Eintritt in die Kirche durch Taufe und Firmung zu einem Diakon Gottes und seiner Mitmenschen. Mit anderen Worten, er wird zum Diakonat des königlichen Priestertums berufen. „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Gott gehöriges Volk. Ihr sollt die Wundertaten dessen verkünden, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat." (1 Petr 2, 9; Apk 5, 10) Aber seit der Zeit Tertullians war der Sinn des Ausdrucks „königliches Priestertum" unzähligen Mißverständnissen ausgesetzt. Es gab immer solche, die dazu neigten, die Bedeutung dieser apostolischen Lehre so weit zu unterschätzen, bis sie sie, im Grunde genommen, zu einer bloßen Form ohne Inhalt entleerten. Und es gab immer solche, die ihre Bedeutung so weit mißverstanden, daß sie zu dem Schluß kamen, alle Glieder der Kirche ohne Unterschied und ohne ein besonderes Weihe-Charisma seien fähig, jeden beliebigen liturgischen Akt zu vollziehen. Nicht zuletzt hat der Individualismus, der in den letzten Jahrhunderten so charakteristisch geworden ist, auf das kirchliche Denken und Tun einen solchen Einfluß ausgeübt, daß wir jetzt das unbestimmte „ihr" in der oben erwähnten Apostelstelle oft so auffassen, als wäre es gesondert an die verschiedenen Einzelglieder der Kirche gerichtet. Aber solche unbestimmte Anreden in neutestamentlichen Texten weisen niemals hin auf einzelne Personen oder einzelne Gruppen von Leuten; sie beziehen sich immer auf das geschlossene Ganze, z. B. auf die Christen, wie sie sich versammelten, das heißt, auf die ganze Kirche oder das Volk Gottes an einem bestimmten Ort. Jedes Glied der Kirche ist durch die Sakramente der Taufe und der Firmung zum Diakonat des königlichen Priestertums berufen. Aber kein Glied der Kirche kann dieses Diakonat als Einzelperson oder als Glied einer kleineren oder größeren Gruppe von Einzelpersonen ausüben; jedes Glied übt es nur dann aus, wenn die Kirche als ganze einen sakramentalen Akt vollzieht, d. h. nur wenn das Volk Gottes unter der Leitung des Bischofs oder Führers der Kirchengemeinschaft zur Feier eines Sakramentes zusammenkommt. Viele Beispiele für diese Tatsache könnten aus den Schriften der Väter angeführt werden; eines soll genügen. Johannes Chrysostomus schreibt: Nicht nur der Priester feiert die Eucharistie, sondern auch die Gesamtheit des Volkes[3]. In der Tat wird die Eucharistie vom ganzen Volk Gottes vollzogen und gefeiert. Soll aber das Volk Gottes in seiner Fülle existieren, dann ist es unumgänglich notwendig, daß der Bischof als Leiter der Kirchengemeinschaft die Leitung der

[3] Predigt über 2 Kor. 18, 3, PG 61, 527.

Versammelten innehabe. Ohne Bischof gibt es kein Volk Gottes, sondern nur eine Gruppe, eine Versammlung von Einzelpersonen. Und gleichermaßen für den Bischof: Es kann keinen Bischof geben ohne das Volk; denn wenn der Bischof nicht vom Volk umgeben ist, ist er nicht mehr als eine bloße Einzelperson und nicht Führer einer Diakonatsgemeinschaft, nicht gleichzeitig ein Glied und Führer des Volkes Gottes bei seiner Versammlung.

In alten Zeiten waren verwaltungsmäßig koordinierte Kirchen, wie sie heute z. B. in Griechenland, Serbien, Rußland bestehen, unbekannt. Es gab nur Lokalkirchen, wie z. B. die Kirche von Jerusalem, die Kirche von Rom, die Kirche von Korinth, alle verwaltungsmäßig unabhängig, aber miteinander verbunden durch die Einheit im Glauben und das Band der Liebe. Jede lokale Kirche bestand aus ihrem Bischof, ihren Priestern, ihren Diakonen und ihrem Volk und wurde als ein konkreter Ausdruck der Kirche Christi an dem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit betrachtet. Diese Kirche kam unter der Führung ihres Bischofs jeden Sonntag zusammen, um Gott „Dank zu sagen" (um die „Eucharistie" darzubringen) und um „Zeugnis abzulegen" vom Tode des Herrn in Erwartung seines zweiten und glorreichen Kommens.

Aber später, nach der Anerkennung des Christentums als offizielle Religion des römischen Staates, wuchs die Mitgliederzahl der lokalen Kirchen so sehr, daß das Zusammenkommen aller zur selben Zeit und am selben Ort allmählich ein ernstes Problem darstellte. Infolgedessen entschieden die Bischöfe, daß die Kirchen in kleinere Einheiten unterteilt werden sollten, d. h. in Pfarren mit einem Mitglied ihres lokalen Presbyterions als Leiter, der bei der eucharistischen Versammlung den Platz des Bischofs einnehmen konnte. Heute ist der Ephimerion ein Priester, der im Namen des Bischofs als Haupt der eucharistischen Versammlung eines Abschnittes der Diözese fungiert, als Haupt der lokalen Kirche. Damit die Pfarre als ein Teil der Diözese erscheint, wird der Name des Bischofs bei jeder eucharistischen und liturgischen Versammlung kommemoriert.

Nach den Worten Theodors von Mopsuestia ist der Bischof der „Mund der Kirche", d. h. jenes unentbehrliche Organ des kirchlichen Lebens, durch das das Diakonat des Priestertums, das vom ganzen Volk ausgeübt wird, Ausdruck erhält und sichtbar wird. Es ist eine logische Folge des obigen, daß alle Christen, die als Glieder des Volkes Gottes zur Feier eines Sakramentes zusammenkommen, auch zusammen mit dem Bischof im Diakonat der Kirche dienen sollen. Und diese diakonia, die sie leisten, ist wirklich und wahr; sie ist nicht bloß symbolisch oder ornamental. Während der Feier der Sakramente bleiben die Laien nicht bloße unbeteiligte Zuschauer, noch auch Kirchengänger, die in keiner Weise an dem Geschehen Anteil nehmen. Wie könnten denn auch jene unbeteiligt bleiben, die von Gott dazu berufen worden sind, diakonia zu leisten als Glieder seines königlichen Priestertums? Genau das Gegenteil ist der Fall. Alle, die da zusammenkommen, nehmen aktiv an dem Geschehen teil, und die gefeierten Sakramente sind Akte der Kirche als Ganzes; sie werden vom Leiter der Kirchengemeinschaft in enger Verbindung mit dem ganzen Volk Gottes gefeiert, dessen Führer und Mitglied er als Bischof ist.

Grenzen der Kritik von Laien am Klerus

In seinem Zeitalter voll Häretiker, Atheisten, Ehrgeizigen und Selbstsüchtigen, die ihre Ziele auf jede Weise, ob rechtmäßig oder unrechtmäßig verfolgten, erlaubte Johannes Chrysostomus dennoch Laien nicht, den Klerus zu kritisieren oder zu tadeln. Aber nicht weil er fürchtete, daß diese Kritik zur Auflösung der Kirche führe, denn die Kirche wird unmittelbar von Christus, ihrem Eckstein, erhalten und ist nicht auf die Fähigkeit oder Unfähigkeit ihrer Diener angewiesen; sondern weil sich solche Kritik schwer vereinbaren lasse mit der Achtung und Ehre, die dem hohen Amt des Klerikers zukomme.

Die Tendenz, das Heilige zu kritisieren — urteilt Chrysostomus — ist bezeichnend für die naivsten Menschen. Leute, die sich sonst nicht auf Kritik einlassen, können sich doch die Kritik am Heiligen nicht versagen. Der große Kirchenvater fügt die Mahnung an: „Und wenn einer sagt, daß jemand ein scharlachrotes Kleid trage, sollt ihr, wenngleich ihr es wißt, eure Ohren verschließen; auch wenn ihr vielleicht tadeln könntet, sollt ihr sofort davongehn und tun, als wüßtet ihr nichts davon, beseelt von dem

Wunsch, euch nicht in eine vermeidbare Gefahr zu begeben[4]." Diese Neigung zur Kritik ist eine Krankheit, die nicht unterscheiden kann, wann eine Äußerung wahr und wann sie falsch ist oder ob sie einer Nachprüfung bedarf.
Ferner gebührt dem Priesteramt solche Ehre, daß auch das Geringste, was man kritisiert, unpassend ist wegen des hohen Amtes des Klerus. „Und was kann ich über Priester sagen? Sie sind weder Engel noch Erzengel, aber Gott ist da, der für alle ergänzt. Der Priester leiht nur seine Zunge und reicht seine Hand[5]."

Die Autorität von Konzilsbeschlüssen

„Wir erklären es als billig und recht, daß die Canones, die die hl. Väter in jedem einzelnen Konzil bis herab zur Gegenwart promulgiert haben, weiter in voller Kraft und Wirksamkeit bleiben sollen" (4. Ökum. Konzil von Chalcedon, Canon 1).
Den Konzilsvätern schien am besten, „daß die Canones, die uns im Namen der heiligen und glorreichen Apostel überkommen sind und in der Tat von den heiligen und seligen Vätern, unseren Vorgängern, angenommen und bestätigt worden sind, fortan beibehalten und fest und unerschütterlich belassen werden sollen... Wenn jedoch jemand bei einer Neuerung hinsichtlich eines der besagten Canones oder beim Versuch ertappt wird, ihn umzustoßen, soll er hinsichtlich dieses Canons zur Verantwortung gezogen werden und die Strafe erleiden, die er vorschreibt." (6. Ökum. Konzil, Canon 2)
„Wir begrüßen die göttlichen Canones und nehmen sie an und wir bekräftigen das gesamte und strenge Gebot derer, die von den bekannten Aposteln vorgelegt worden sind, die Trompeten des Geistes waren und sind, und jener der sechs heiligen ökumenischen Konzilien sowie der Regionalkonzilien, die sich versammelt haben zum Zwecke der Bekanntmachung solcher Erlässe, und derer unserer heiligen Väter. Denn alle jene Männer sind von dem Lichte geleitet worden, das von demselben Geist ausstrahlt, und haben daher Regeln vorgeschrieben, die zu unserem besten Nutzen sind." (7. Ökum. Konzil, Canon 1)
Es wird auch der Wert der Canones für den Staat festgestellt: „Die Canones und die Lehren der sieben ökumenischen Konzilien sind in derselben Weise wie die Hl. Schrift zu betrachten[6]." „Die Canones sind Gesetzen ebenbürtig, ja nicht nur das, sondern Gesetze müssen den Canones folgen[7]." „Gesetze, die mit den Canones nicht übereinstimmen, sind ungültig[8]."
Die Kirche hat Dogmen, die das ökumenische Konzil „Horoi" nennt, und auch Canones, die sich mit ihrem inneren Leben befassen, mit ihrer Disziplin und ihrem Kult, aber nicht mit dogmatischen Fragen. Wo immer Canones das Dogma berühren, tun sie das im allgemeinen zur nachdrücklichen Einschärfung administrativer und anderer Verordnungen. Das Vorkommen des Ausdrucks „und der heiligen Traditionen" im Syntagma (= Verfassung) beweist überdies die Tatsache, daß das Syntagma die Autorität der Canones und Verordnungen aller Art voll anerkennt, ob sie nun geschrieben oder mündlich weitergegeben worden sind. Und da es ja bekannt ist, daß sich die „Traditionen", wie sie genannt werden, nicht auf Dogmen beziehen, besteht eine klare Unterscheidung zwischen diesen und den Canones und der Tradition.
Was die wesentlichen Fragen der Kirche betrifft, ist ihr Gefüge festgelegt, sind ihre Verwaltung und ihr ganzes Leben im allgemeinen durch die heiligen Canones geregelt, die alle zusammen die Verfassung der Kirche darstellen. Auf der Grundlage dieser Verfassung, der Heiligen Schrift und der heiligen Traditionen, ist der jetzige kirchliche Status der Kirche gegründet. Dieser darf in keiner Weise getrennt werden von den Canones, die das Siegel des Staates tragen sollten, um den Grundsatz der harmoni-

[4] Predigt II über 2 Tim., PG 62, 611.
[5] Predigt 86 über das Evangelium des hl. Johannes, PG 59, 472.
[6] Novellae, Abschnitt 2, Unterabschnitt 3.
[7] 1. Buch des Codex, Abschnitt 3, Unterabschnitt 14; Novellae, Abschnitt 1, Unterabschnitt 1—4.
[8] Codex, 1. Buch, Abschnitt 2, Unterabschnitt 12; siehe auch Justinian, Novella 131.

schen Koexistenz von Kirche und Staat zu gewährleisten. Alle kirchlichen Institutionen, die auf Grund der Autorität eingerichtet worden sind, die ihr von ihrem unsichtbaren Haupt Jesus Christus verliehen worden ist, sind verpflichtend für alle Gläubigen, die zu ihrer Hürde gehören.

So sagt Canon 11 des 7. Ökumenischen Konzils: „Da wir alle verpflichtet sind, die heiligen Canones zu halten, sollten wir auf jeden Fall den einen unverletzlich erhalten, der besagt, daß es in jeder Kirche Verwalter geben soll." Zonaras sagt in einer Bemerkung zu diesem Canon: „Hierarchen werden vor ihrer Weihe über ihren Glauben und alle einschlägigen Dinge gefragt und bekräftigen unter anderem, daß sie die heiligen Canones bewahren wollen. Aus diesem Grunde sind wir verpflichtet, alle heiligen Canones zu halten." Dieselben Behauptungen werden auch von Balsamon mit Rücksicht auf den oben erwähnten Canon aufgestellt[9].

Die Bedeutung dieser Verpflichtung, d. h. die heiligen Canones, als unverletzlich zu erhalten, zusammen mit den dogmatischen Horoi und der heiligen Tradition, ist von den Vätern des 7. Ökumenischen Konzils mit Nachdruck hervorgehoben und unterstrichen worden. So schrieben zum Beispiel die Väter des ökumenischen Quinisext Konzils vor: „Keinem soll es erlaubt sein, die früher festgestellten Canones zu widerrufen oder zu übergehen, oder irgendwelche Canones anzuerkennen und zu akzeptieren außer den hier einzeln aufgeführten" (Canon II). Die Väter des 7. Ökumenischen Konzils wiesen hin auf jene, die es wagten, die anerkannten Canones zu brechen oder zu ändern, oder zu übergehen oder zu verwerfen, und sagten: „Auch wir bannen, wen immer sie verbannen; wir setzen auch ab, wen immer sie absetzen; wir exkommunizieren, wen immer sie für die Exkommunikation bestimmen; und ebenso unterwerfen wir jeden einer Buße, den sie zu einer Buße verpflichten." (Canon I)

Gesetze zu geben ist ein unveräußerliches und unantastbares Recht der Kirche und ist es auch während der 2000 Jahre alten Lebensgeschichte des Christentums geblieben. Bezeichnend für dieses Recht der Kirche und für die Haltung des Staates ihr gegenüber sind die Worte des Kaisers Marcianus, der das 4. Ökumenische Konzil in Chalcedon berief: „Was immer die heilige Kirchenversammlung für das beste hält, das ist auch ein Gesetz, dem ich folge und an das ich glaube[10]." Die byzantinischen Kaiser waren der Auffassung, daß Kirchengesetze unbedingt dieselbe Gültigkeit und Autorität hätten wie die des Staates. Nach dem Gesetz des Justinian vom Jahre 530 wurde das, was von der Kirche verboten war, auch als von den Gesetzen des Staates verboten betrachtet[11]. Die zivile Gewalt hat nicht unbeschränkte Gewalt über die Kirche, noch kann sie direkt in die Gesetzgebung über kirchliche Angelegenheiten eingreifen. Nach Canon 9 des 4. Ökumenischen Konzils und Canon 3 des 6. und 7. Ökumenischen Konzils sollte der Staat nur dann solche Dinge in die Hand nehmen, wenn Umstände es erfordern, und auch das nur nach der entsprechenden Zustimmung der heiligen Synode und der Hierarchie.

Aber auch die kirchliche Autorität sollte die Gültigkeit und Autorität der hl. Canones als unverletzlich und unantastbar bewahren und sollte niemals gegen sie handeln (Canon 11 des 7. Ökumenischen Konzils). Alle Entscheidungen sollten einstimmig getroffen werden. Im Hinblick auf eine mögliche Meinungsverschiedenheit sieht der 6. Canon des 1. Ökumenischen Konzils vor: „Wenn zwei oder drei auf Grund eines privaten Streites Einwendungen erheben gegen das gemeinsame Votum aller, mag es auch vernünftig und in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Canon sein, dann laßt das Votum der Mehrheit den Ausschlag geben." Diejenigen, die diesen Canon verfaßten, gaben eine sehr weise und klare Definition vom Wesen und der Substanz des Minderheitsvotums. Das Votum der Mehrheit gibt nur dann den Ausschlag, wenn das vernünftige und kanonische Element auf ihrer Seite ist. Wenn jedoch das vernünftige und kanonische Element in dem Votum auf der Seite der Minderheit ist, gehen die Akte und Entscheidungen der Mehrheit, insofern sie kein genügend authentisches Zeugnis vom Geist und Bewußtsein der Gesamtkirche besitzen, in der Unterstützung

[9] Constitution of Sacred Canons, von Ralli und Potli, v. II, 590—591.
[10] N. Milasch, Ecclesiastical Law, 86 (Griechische Übersetzung von Apostolopoulos).
[11] l. c. 61—70.

ihres Votums dessen verlustig, was vernünftig und kanonisch ist. In diesem Fall wird der Ausspruch des Euripides angewandt: „Ist der Kleinere im Recht, überstimmt er den Größeren[12]."

Die Wahl und Versetzbarkeit von Bischöfen

Nur sieben von allen Canones der Kirche sprechen deutlich von der Versetzung von Bischöfen. Es sind das der 14. Canon der apostolischen Canones, der 15. des 1. und der 5. des 4. Ökumenischen Konzils, der 21. der Regionalsynode von Antiochien (341), der 1. und 2. der Regionalsynode von Sardica (347) und der 57. der Regionalsynode von Karthago (418 oder 419). Zwar waren die letztgenannten Synoden nur regional, doch muß darauf hingewiesen werden, daß ihre Canones ganz allgemein, wenn auch nur unklar, vom 1. des 4. Ökumenischen Konzils und vom 1. des 7. ratifiziert worden sind, und daß sie eigens mit Namen vom 2. Canon des 6. Ökumenischen Konzils ratifiziert worden sind und auf diese Weise sozusagen ökumenische Autorität erhalten haben. Der 14. apostolische Canon stellt fest: „Ein Bischof sollte nicht seine eigene Pfarre aufgeben und sie verlassen, um sich in eine andere einzudrängen, nicht einmal wenn er von einer Reihe von Personen gedrängt wird, dorthin zu gehen, es sei denn, daß ein guter Grund für diese Handlungsweise gegeben ist, mit der Begründung, daß er auf Grund seiner Frömmigkeit den Bewohnern dort von größerem Nutzen sein kann. Und nicht einmal in diesem Falle darf er es auf eigenen Antrieb tun, sondern im Gehorsam gegen das Urteil vieler Bischöfe und auf deren dringende Bitte."

Das orthodoxe „Steuer" (Rudder) gibt folgenden Kommentar zu diesem Canon: „Sich aus einer Provinz in eine andere einmischen und eindrängen, ist etwas anderes als versetzt werden und auswandern. So heißt es sich eindrängen, wenn sich ein Bischof von Habgier und seiner eigenen Vorliebe treiben läßt und seine eigene Provinz verläßt (oder, falls er keine eigene Provinz hat, ohne Pfarre ist) und unlogisch eine andere übernimmt. Ein solches Eindrängen wird verurteilt und mit kanonischen Strafen belegt gemäß Canones I und II der Synode von Sardica. Andererseits handelt es sich um eine Versetzung, wenn infolge größeren Bedarfes und zur Hebung der Frömmigkeit auf Ersuchen vieler Bischöfe ein Prälat von einer Provinz in eine andere geht zum größeren geistlichen Nutzen der Bewohner dieser anderen (und auch dann vielleicht nur für eine Zeit, nicht für sein ganzes übriges Leben). Dieser Wechsel ist in gewissen Konvenienzfällen gestattet. Daher kann man wohl sagen, auch der gegenwärtige Canon verfügt, daß es für einen Bischof unstatthaft ist, seine eigene Provinz aus Habsucht und aus eigenem Antrieb ohne einen vernünftigen Grund zu verlassen und sich in eine andere einzudrängen, mag er auch von anderen dazu gedrängt werden. Nur wenn ein begründeter Anlaß und ein gerechter Grund vorhanden sind, die ihn zu diesem Schritt zwingen, darf er in eine andere Provinz gehen, ob sie nun größer oder kleiner oder vakant ist; mit anderen Worten: wenn er den Christen dieser Provinz einen größeren seelischen Vorteil und geistlichen Nutzen durch die frommen Worte seiner Lehre bringt als ein anderer Bischof. Jedoch darf er das nicht einmal aus eigenem Antrieb tun, d. h. auf seine eigene Initiative hin, sondern er darf es nur tun in Übereinstimmung mit dem Urteil und Votum vieler Bischöfe und auf deren dringendstes Ersuchen und Verlangen."

Aus diesen Ausführungen wird klar, daß die Versetzung eines Bischofs nicht verboten ist, solange sie unter den oben erwähnten Bedingungen erfolgt. Warum gibt es dann heute so viele Schwierigkeiten bezüglich der Versetzung von Bischöfen, besonders in der Kirche von Griechenland und während des vergangenen Jahrzehnts? Der Grund ist alt und liegt doch auch in der heutigen Zeit. Dositheos (Patriarch von Jerusalem im 17. Jh.) stellt im besonderen fest: „Diese Angemessenheit wurde vielen Personen zugestanden und wurde besonders in späteren Zeiten und in der Gegenwart zu einer Ursache des Mißbrauchs; wenn daher irgendeine Versetzung durchgeführt wird, ist sie ungesetzlich und unlogisch, weil etwas, was als Sache der Anpassung an die Zeiten und an die Not geschieht, kein Gesetz der Kirche wird." Was also verurteilt werden soll, ist nicht die Versetzung selbst, sondern die Praxis, einen Bischof ohne das Vorhandensein der oben genannten Voraussetzungen und Rechtfertigungen zu versetzen.

[12] Euripides, Iket. 435, 591—597; Chr. Androutsos, Dogmatic, 11.

So findet also die Versetzung eines Bischofs nicht statt, „es sei denn, daß ein guter Grund dafür vorhanden ist" und „auf dringendes Ersuchen". Die Väter des 1. Ökumenischen Konzils verfaßten, mit solchen Situationen vor Augen, den 15. Canon. Dieser verurteilt die Gewohnheit, Bischöfe zu versetzen, und verfügt: „Wegen vielfacher Unruhe und der Meutereien, die sich ereignet haben, scheint es am besten, die Sitte, die sich im Gegensatz zum apostolischen Canon mancherorts ausbreitete, ganz abzuschaffen, so daß es also weder einem Bischof noch einem Presbyter noch einem Diakon erlaubt ist, von einer Stadt zu einer anderen zu gehen ..." Und wenn diese Verfügung für die letzten zwei Stufen des geistlichen Standes verbindlich ist, um wieviel mehr sollte sie für einen Bischof gelten? Das Festhalten an den oben erwähnten Canones wird auch vom 5. Canon des 4. Ökumenischen Konzils zur Pflicht gemacht, der verfügt: „Was Bischöfe und Kleriker anlangt, die von Stadt zu Stadt gehen, hat es angemessen geschienen, daß die von den heiligen Vätern aufgestellten Canones in Kraft bleiben und eingeschärft werden sollen."

*

Wie wohl ersichtlich geworden ist, liegt die Hauptstärke des orthodoxen Synodalsystems in der ekklesiologischen Auffassung, daß Klerus und Laienschaft berufen sind, mitsammen an der Organisation der Belange des Leibes Christi Anteil zu nehmen. Die Auffassung und Gewißheit, daß Christen durch den Heiligen Geist befähigt sind, an allen kirchlichen Tätigkeiten Anteil zu nehmen, befähigt hierarchisch die Bischöfe, Presbyter und Laien, an der Verwaltung des kirchlichen Lebens teilzunehmen.

Wir dürfen hoffen, daß im Lichte des II. Vaticanums und in der Entwicklung ökumenischen Verständnisses die Praxis der orthodoxen Kirchen die römischen Katholiken zu einer ausgedehnteren Einberufung von Synoden und zu einer Vermehrung der Möglichkeiten für die Beteiligung von Laien an Kirchenangelegenheiten führen möge. Wenn diese Möglichkeit verwirklicht wird, dann werden wir immer größere Aussichten haben, einander auf dem Boden des alten apostolischen Systems zu begegnen, der uns beiden gemeinsam ist[13].

[13] Den englischen Originalartikel übersetzte Josef Höglinger, Linz.

JOHANNES EMMINGHAUS

Vollzug liturgischer Formen heute

Die Liturgiereform geht nur schrittweise voran[1]. Daraus erhellt, daß einstweilen noch kein fertiges Formular gegeben werden soll, das schon vollkommen wäre für alle kommenden Zeiten[2]. Aufs Ganze gesehen sind die bisherigen Änderungen der Liturgie (wir beschränken uns hier auf die Meßfeier) meist, ja fast allein Beschneidungen der im Laufe der Zeit zugewachsenen Elemente und keine eigentlichen Neuformungen. Instr. I. hatte zunächst die Doppelhandlungen in der Messe ausgeschieden (Art. 48 a), entbehrliche Beifügungen im Stufengebet (Art. 48 c) sowie am Ende der Messe (Art. 84 j)[3], die Handküsse etc. (Art. 36 d). Die Schlußdoxologie des Canons erhielt eine klarere, unverstellte Form (Art. 48 f), ebenso die Spendeformel bei der Kommunion (Art. 48 i). Das Vaterunser sollte gemeinsam (Art. 48 g), der Embolismus — wie schon immer am Karfreitag — laut gebetet werden (Art. 48 h). Augenfälliger war die Verlegung des Wortgottesdienstes vom Altar weg, der nun klarer der Eucharistiefeier zugeordnet wurde. Die Lesungen sollten zum Volke hin verkündet werden (Art. 49), möglichst vom Ambo aus (Art. 49 a), so daß Wort und Sakrament deutlicher je einen lokalen und idealen Kristallisationspunkt der liturgischen Handlung erhielten (Art. 49 b). Die Betonung des Lektoren-Amtes differenzierte die Handelnden deutlicher, nahm damit der Meßfeier den bisher gewohnten Charakter einer reinen Priesterliturgie (Art. 50) und erlaubte den heute vielfach als ungewohnt empfundenen Gesangston durch einen normalen Sprechton zu ersetzen, auch in gesungenen Messen (Art. 51). Die Homilie wurde als notwendig eingeschärft (Art. 53—55), damit der Text des Gotteswortes, das in eine konkrete, aber längst vergangene kulturmorphologische Situation hineingesprochen und geoffenbart ist, vom heutigen Menschen lebendig und gern aufgenommen werden kann und soll. Ganz abgesehen davon, daß die Ankunft des Herrn im Wort erst in dieser Konkretheit in der Kirche und durch die Kirche erfaßbar wird. Das neu betonte Fürbittengebet (Art. 56) kann in Zukunft den Kanon von Bittintentionen befreien und ihn klarer als Danksagung herausstellen, es erübrigt eine Mehrzahl von Orationen, Gaben- und Schlußgebeten. Von Bedeutung war endlich noch die Übernahme der Muttersprachen in weite Teile der Meßfeier (Art. 57) und die Erlaubnis für den Zelebranten, mit dem Blick zum Volke hin die Messe zu feiern.

Auf diesem Wege schritt nach fast drei Jahren die Instr. II weiter fort. Sie bereicherte den Wortgottesdienst durch größere Vielfalt der Lesungen, besonders durch Werktags-Perikopen (Art. 1—3), hob die Bedeutung der einen Oration hervor durch Einschränkung der Kommemorationen (Art. 4 u. 5), konkretisierte die Intentionen

---

[1] Der Constitutio de Sacra Liturgia (= CSL) des Vaticanum Secundum vom 4. 12. 1963, die nur den Rahmen des Reformwerkes bildete, folgte eine erste „Instruktion zur Durchführung des CSL" (= Instr. I.) „Inter Oecumenici" vom 26. 9. 1964, die am 7. 3. 1965 nach Erscheinen des neuen „Ordo Missae" und „Ritus servandus" vom 27. 1. 1965 samt speziellen Richtlinien der regionalen Bischofskonferenzen in Kraft trat. Am 4. 5. 1967 erschien eine „Zweite Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der CSL" (= Instr. II.) „Tres abhinc annos", die vom Peter- und Paulsfest 1967 an verbindlich ist.

[2] Instr. II. sagt einleitend: „Es handelt sich um solche Anpassungen, die einerseits für eine stufenweise Durchführung der Liturgiereform als nützlich erachtet wurden und die anderseits durch Änderung der Rubriken — unter Beibehaltung der geltenden liturgischen Bücher — ausgeführt werden können." Als Ziel bezeichnet sie ähnlich wie alle vorhergehenden Dokumente „die größere, verständnisvollere und lebendigere Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, vor allem am hl. Meßopfer" und nennt als Mittel dazu das Bestreben, „die Riten selbst, besonders der Meßfeier, durchsichtiger und verständlicher zu gestalten."

[3] Johannes-Prolog und die sogenannten „leoninischen Gebete" mit den merkwürdigen dämonologischen Ausführungen nach den antifreimaurerischen Phantastereien des Journalisten Leo Taxil (1854—1907).

des Fürbittgebetes (Art. 6) und reinigte den Kanon (zum Teil auch die ganze Messe) weiterhin von der nicht zu seiner Struktur gehörigen Vielzahl der Kniebeugen, Altarküsse und Kreuzzeichen. Das ängstliche Schließen von Daumen und Zeigefinger fällt weg (Art. 7–12), desgleichen die Wiederholung des dreimaligen Herr, ich bin nicht würdig (Art. 13), wodurch der Charakter des einen Mahles von Priester und Volk hervortritt. Der Kommunionteil wird bereichert durch Elemente einer gefüllten Stille und des Lobes (Art. 15). Am Gründonnerstag wird ein zweimaliger Kommunionempfang gestattet (Art. 14) in der Missa Chrismatis und in der Liturgiefeier am Abend, natürlich nicht aus Gründen einer abwegigen quantitativen Gnadenauffassung, sondern um die Vollstruktur der jeweiligen Eucharistiefeier erkennbar zu machen. Der Schlußsegen[4] rückt vor die Entlassung und erhält damit den heute allein sinnvollen Platz. Diese Änderung zeigt, daß man in Zukunft nicht rein historizistisch wird vorgehen wollen durch Entfernung aller Elemente, die in der Frühzeit nicht vorhanden waren. Der sinnvolle, aber bisher nur locker hinter dem Entlassungsgruß angefügte Abschluß der Feier durch den Segen ist also nunmehr fest im Ordinarium verankert. Die Regelungen für die Brautmesse (Art. 17), die Messe eines sehbehinderten oder kranken Priesters (Art. 18) und für die Totenmessen (Art. 23) bleiben im Rahmen der schon genannten Grundsätze. Die für den Kanon vorgesehene Muttersprachlichkeit (Art. 28 a) wurde im deutschen Sprachraum bereits verwirklicht und bildet eine Ausnahme vom Grundsatz, die Volkssprachen nicht für Ordinariumsteile zu gestatten, die noch einer gründlichen Reform bedürfen. Freilich unterscheidet sich der Kanon strukturell und grundsätzlich von anderen reformbedürftigen Stücken des Ordinariums[5]. Offenbar wollte der „Rat zur Ausführung der CSL" die Kanonreform nicht abwarten, sondern hielt es für sinnvoller, daß dieser Kern der Eucharistiefeier schon jetzt für alle verständlich vorgetragen werde, da das Lispeln des Kanons den Strukturgesetzen der Eucharistie widerspricht, indes ein in Text wie begleitenden Riten unklarer Kanon eben immer noch das Hochgebet der Messe ist und bleibt. Man hat also den Text einstweilen belassen, wohl um die liturgischen Bücher weiter verwenden zu können, hat aber dazugekommene und leicht entbehrliche Riten unterdrückt. Davon wird noch die Rede sein.

Dieses schrittweise und gar nicht so revolutionäre, sondern eher maßvolle Vorgehen ist dem einen zu langsam, dem andern zu schnell. Während besonders jüngere und dynamischere Vertreter von Klerus wie Laien die „überlebten", „nicht mehr vollziehbaren" und „unglaubwürdigen" Riten nicht schnell genug beseitigen können und oft in recht unerleuchteter Privatinitiative den Rahmen des bisher Erneuerten leichtfertig überschreiten, bedauern andere die zu rasche Zertrümmerung des „guten" Alten und Hergebrachten an Volksfrömmigkeit und gewachsenem Brauchtum und vor allem die gelegentliche und nicht zu leugnende Beunruhigung des Kirchenvolkes, die freilich mehr durch private Maßlosigkeiten als durch die eigentliche Reform hervorgerufen ist. Hinter der Ungeduld der Stürmer steckt oft der echt deutsche Drang zur Perfektion, der über dem Fernziel leicht die zuvor notwendigen Schritte nicht nur vergißt, sondern gar nicht erst tun will und glaubt, sich davon dispensieren zu können, weil sie ihrer Natur nach doch nur unvollkommen und einer Perfektion nur sehr annäherungsweise zugeordnet sind. Daß solche Schritte dennoch notwendig sind, soll im folgenden noch ausführlich dargelegt werden.

Die schrittweise Liturgiereform bringt zweifellos einige technische Schwierigkeiten

---

[4] Er ist zwar ein „zugewachsenes", jüngeres Element der Meßfeier, der lange nach dem Entlassungsgruß vom Zelebrans auf dem Rückweg zur Sakristei gespendet wurde, wie es heute noch die Bischöfe beim Auszug aus der Kirche praktizieren.

[5] Diese sind meist Privatgebete wie das Munda cor meum, die Gebete zur Gabenbereitung und die Gebete vor der Kommunion.

mit sich, hat man doch als Zelebrant oft genug eine ganze Handbibliothek vor sich[6]. Auch manche Provisorien im Chorraum sind einstweilen hinzunehmen[7]. Diese müssen aber nicht geschmacklos und lieblos sein! Es kann etwas zugleich schön und doch wieder austauschbar sein[8]. Wir werden uns daran gewöhnen müssen (wir verlangen es ja auch für uns), daß man Ritus und Geräte den jeweiligen Umständen adaptieren kann und muß. Ist das so schlimm? Sollten wir uns nicht vielmehr freuen, daß manches einstweilen im Fluß bleibt? Darin zeigt sich frisches Leben und der Grundsatz einer — hoffentlich in aller Zukunft — möglichen Anpassung an die jeweiligen Möglichkeiten und Notwendigkeiten. Praktisch sind die Rubriken jetzt weit genug, um einen guten Ermessensspielraum zu gewähren. Daß damit nicht der Willkür oder Eitelkeit eines sich modern gebenden Seelsorgers Tür und Tor geöffnet werden soll, versteht sich von selbst. Darum erinnert Instr. II. (Einleitung) — gewiß nicht aus Freude am Reglementieren — an die kirchliche Disziplin. Es erweist sich immer mehr, daß bei dem jahrhundertelangen, streng geregelten Vollzug der Liturgie die großen Stilregeln der römischen Liturgie in Vergessenheit gerieten, so daß subjektive Neuerungen oft problematisch, ja geschmacklos und damit zwangsläufig kurzlebig sind. Speziell bei jungen Menschen führt die Lockerung einer bisher strengen Gehorsamspflicht zum völligen Umschlagen der bisherigen Gewohnheiten, weil die Freiheit eben noch nicht eingeübt worden ist[9].

Auf die Frage nach dem *Sinn* aller dieser Änderungen erhält man im günstigeren Falle — von Priestern wie Laien — vielfach die immerhin wohlgemeinte Antwort, es gehe eben um das „aggiornamento" der Kirche, man müsse vollziehbare, dem Gegenwartsmenschen noch irgendwie volkssprachlich wie rituell verständliche Formen des gemeinsamen Gottesdienstes suchen und finden. Man trifft aber auch nicht wenige, dabei recht fromme Christen, die von diesen Änderungen tief beunruhigt sind, sie für einen Einbruch des Modischen (und damit auch schnell wieder Überlebten) in die gute alte festgefügte Ordnung der Messe, für ein bloßes Herumbosseln am Überkommenen halten und in tiefster Seele hoffen, daß das Pendel von der Neuerungssucht bald wieder umschlage in die Ernüchterung, „daß das alles ja auch nichts nütze", daß doch niemand der neuen Liturgie wegen in die Kirche komme und so wiederum eine Beruhigung eintrete.

Hinter beiden Antworten, so divergent sie auf den ersten Blick sind, steckt doch am Ende eine gemeinsame Grundhaltung der Frömmigkeit, nämlich eine subjektiv-individuelle und einseitig innerliche, keine eigentlich „liturgische" im Sinne der Konstitution. Es ist im Grunde die Frömmigkeitshaltung der abendländischen Neuzeit, vom

---

[6] Meß- und Perikopenbuch, Fürbittenvorlagen und Verkündbuch samt Einlagen, Nachträgen und Zetteln darin. Zu den Einlagefaszikeln der deutschen Präfationen kam nun der deutsche Kanon hinzu. Weitere Änderungen und Verbesserungen sind zu erwarten.

[7] Zu eilige endgültige lokale Fixierung von Ambo und Tabernakel oder gar aufwendige Umbauten des ganzen Altarraums samt Abtragung etwa eines großen Barockaltares etc. werden sich bestimmt bald rächen, wenn in einigen Jahren ein Stil gefunden wird, der sowohl der liturgischen Funktion wie dem ästhetischen Geschmack entspricht.

[8] In unseren Wohnungen sind wir ja auch gewohnt, mit Dingen umzugehen, die nicht für die Ewigkeit geschaffen und beschafft sind, aber dennoch funktional richtig und stilvoll sind.

[9] In den Seminarien wird man das liturgische Handeln ebenso einüben müssen wie das Predigen, nicht bloß nach den notwendigen Rubrikennormen, sondern auch nach den zugrunde liegenden Prinzipien eines würdigen Vollzugs. In der alten Kirche, als die liturgischen Formulare noch nicht fixiert waren, galt die Fähigkeit zur freien Gebetsrede (oratio ist sowohl „Gebet" wie „Rede") als notwendiges Charisma des priesterlichen wie bischöflichen Amtes. Es wird sicher seine Zeit brauchen, bis diese Fähigkeit wieder Allgemeingut der Priester ist, doch ist sie direkt und unmittelbar in der Theologenerziehung anzustreben. Daß momentan gelegentliche Mißgriffe einzelner die gesunde Entwicklung in Verruf bringen können, ist nur zu bekannt. Doch ist das kein Grund, sie aufhalten zu wollen. Darum mahnt Instr. II (Einleitung): „Alle für den Gottesdienst Verantwortlichen sollen sich dieser Norm bereiten Herzens fügen.

Personalismus der Gegenwart weiterhin stark unterstützt. „Frömmigkeit" ist dem neuzeitlichen Menschen meist eine funktionale der Persönlichkeit, im Grunde das vielgenannte Verhältnis von „myself and my creator". Eine solche individuelle Frömmigkeit *duldet* im günstigen Falle die Kirche, vor allem wegen der Sakramente als „Gnadenmittel", durch die dem individuellen religiösen Leben Hilfen, „Gnaden" zur Verfügung gestellt werden, die man nach aller Erfahrung eben braucht, „um nicht zu versagen"! Wenn nicht längst überhaupt das Schlagwort: „Christus? ja! — Kirche? nein!" übernommen ist. Zwar werden Nachdenklichere auch leicht die Sozialfunktion der Kirche zugeben: Weltanschauungsgemeinschaft, delegierter Erziehungsträger der Kinder, Entwicklungshelfer in den Geburtswehen der anbrechenden neuen und größeren Welt zu sein etc. So nimmt man denn Formen gemeinsamen Gottesdienstes in Kauf, weil der konkrete Mensch eben ein Zeremoniell des Gemeinsamen braucht, im Beten wie in den (zuweilen vorwiegend emotional erlebten) Riten bei Taufe, Erstkommunion, Hochzeit und Tod, verspürt den „Trost der Sakramente" etc. Wieviel modernes Versicherungsdenken, Absicherung gegen nicht vorhersehbare Eventualfälle — unter anderem auch — dahinter stecken kann, ist leicht einsichtig und wohl auch nach Lage der Dinge in seelsorglicher Liebe entschuldbar.
Bei so gelagerter psychischer und frömmigkeitlicher Grundsituation ist es denn auch nicht verwunderlich, daß die gegenwärtige soziologische Pfarre nicht unbedingt Wesensbestandteil solchen Frömmigkeitslebens ist, sondern — zum Ärger mancher einseitigen Pfarrideologen — leicht auswechselbar. Schon die Tatsache, daß eine andere Kirche bequemere Parkmöglichkeiten fürs Auto bietet, gar nicht zu reden davon, daß in einer anderen Kirche der Seelsorger und etwa seine Art zu predigen dem Betreffenden wie auch immer besser zusagen, kann bei Großstädtern, die zwischen mehreren Kirchen am Ort auswählen können, Grund sein, die eigene Pfarrkirche mehr oder weniger zu ignorieren und sich „anderswo zu versorgen". Ihnen ist Liturgie lediglich ein Zeremoniell des gemeinsamen Betens, oft von dem unbestimmten und unausgesprochenen Gefühl und Bedenken begleitet, besser sei es eigentlich, wenn es auch ohne ein solches ginge. Aber wie der Mensch nun eben ist, „aus Leib und Seele", braucht man es offenbar und muß sehen, wie man damit fertig wird! —
Das scheint mir aber nun gerade die Hauptschwierigkeit der liturgischen Erneuerung zu sein, daß vielerorts immer wieder versucht wird, sie auf eine solche Grundgesinnung aufzupfropfen. Der Erfolg ist dann leicht ein pragmatisches frommes Getue, dem letztlich die notwendige Ernsthaftigkeit fehlt und das bei vielen Tieferblickenden die ganze Reform in Mißkredit bringt.

Schon Pius XII. hatte in seiner Enzyklika „Mediator Dei" (= M. D.) vom 20. November 1947 den Begriff der Liturgie zu reinigen versucht von bloßer Äußerlichkeit[10]. Er gründete die Liturgie auf das Priestertum Christi und die Kirche als Seinen mystischen Leib: „Die Kirche führt, getreu dem von ihrem Stifter erhaltenen Auftrag, das Priesteramt Jesu Christi vor allem durch die heilige Liturgie weiter" (M. D. 3). „Die Liturgie als Ganzes bildet deshalb den öffentlichen Kult, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater erweist und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem himmlischen Vater darbringt; um es zusammenfassend auszudrücken: Sie stellt den gesamten öffentlichen Kult des mystischen Leibes Jesu Christi dar, seines Hauptes nämlich und seiner Glieder" (M. D. 20).
Das Konzil geht über diese Definition der Liturgie noch hinaus. Es ordnet den *einen Aspekt der anbetenden Bewegung von der Menschheit (getragen vom Mittlertum*

[10] „Daher irren vom wahren Begriff und Sinn der Liturgie jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußeren und sinnfälligen Teil des Gottesdienstes oder etwa eine würdige Aufmachung von Zeremonien verstehen; ebenso gehen jene fehl, die sie nur für eine Sammlung von Gesetzen und Vorschriften halten, von der kirchlichen Hierarchie erlassen für die Handhabung der heiligen Riten." (M. D. 25.)

Christi) zu Gott hin, ein in den komplexeren Begriff der Liturgie, der auch die Heilsbewegung von Gott her zum Menschen hin umfaßt. „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Lebens der wahren Kirche wird" (CSL Art. 2). Die Liturgie ist sakramentaler Wesens-Selbstvollzug der Kirche, des Priestertums Christi, der der einzige Mittler der Erlösung ist *und* dem Vater das schuldige Lob- und Dankopfer darbringt. Es wird ganz Ernst gemacht mit den sakramententheologischen Aussagen des Konzils von Trient, daß nämlich die Sakramente — und um die geht es ja in der Liturgie! — die Gnaden, die sie bezeichnen, enthalten und sie denen verleihen, die ihnen kein Hindernis entgegensetzen (D 849, ähnlich 695). Christus ist der Spender der Sakramente, der minister principalis: „Wenn die Sakramente der Kirche mit einem äußeren Ritus gespendet werden, dann bringt er selber (Christus) die Wirkung in den Seelen hervor" (Myst. Corp., 53). „Zufolge der rechtlichen Sendung, womit der göttliche Erlöser die Apostel in die Welt sandte, wie er selber vom Vater gesandt war (Jo 17, 18; 20, 21), ist er es, der durch die Kirche tauft, lehrt, regiert, löst, bindet, darbringt und opfert" (ebda. 57). Das ist auch schon die Lehre der Väter: „Mag Petrus taufen, dieser (Christus) ist es, der tauft; mag Paulus taufen, dieser ist es, der tauft; mag Judas taufen, dieser ist es, der tauft[11]." Der menschliche liturgisch-sakramentale Spender ist Diener, Werkzeug Christi, Ausspender der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4, 1). „Wir sind Gesandte für Christus" (2 Kor 5, 20).

Die CSL spricht (Art. 5) aus diesem Grundkonzept heraus vom Heilswillen Gottes im Alten wie Neuen Bund, der kulminiert in Christi Inkarnation und seinem Pascha: „Denn seine Menschheit war in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heiles." „Aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen." Der Art. 6 legt dann dar, wie auf Grund der Sendung Christi die Apostel und die Kirche „das von ihnen verkündete Heilswerk vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Leben kreist ... Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht (Lk 24, 27), die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden, und zugleich Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen (2 Kor 9, 15), in Christus Jesus zum Lob seiner Herrlichkeit (Eph 1, 12). *All das geschieht aber in der Kraft des Heiligen Geistes."*

Art. 7: *„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen.* Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht — denn derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat (Trid. s. XXII) — wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen (Mt 18, 20).

In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. Sie ruft ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater.

Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; *durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und*

[11] S. Augustinus, In Jo tr. VI, 7. PL. 35, 1428.

den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht." Art. 8: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind . . ."

Vor dem Hintergrund einer solchen Sakramententheologie bekommt die gegenwärtige Bemühung um die Liturgie erst ihre Ernsthaftigkeit. Es geht dabei also nicht bloß um Ritus und Zeremoniell, sondern um den *Vollzug des Priestertums Christi in sinnenfälligen Zeichen* (Christi sacerdotalis muneris exercitatio per signa sensibilia), die Anbetung Gottes im *Zeichen* und die Heiligung des Menschen im *Zeichen*. So bekommt dieses sakramental-liturgische Zeichen eine unüberbietbare Würde. Die ganze Kirche aus geweihtem und allgemeinem Priestertum kann sich daher nicht davon dispensieren, diese Würde auch mit allen Mitteln zum Ausdruck zu bringen, diese Zeichen nun in ihrer klaren Reinheit und sinnenhaften Erfahrbarkeit darzustellen. Das geschieht eben nicht angemessen, wenn nur ein Ritus persolviert wird, wenn ein „objektives Geschehen" *neben* dem Leben der Kirche und der Ortsgemeinde vollzogen ist und man sich vorschnell theologisch auf das opus operatum zurückzieht, dessen Realität natürlich nicht geleugnet sei! Wir müssen zuallererst Ernst machen mit der *Theologie* der Konzilsdokumente. Ein Gelingen der fortschreitenden Reform ist nur zu erwarten, wenn nicht nur an Formalien herumoperiert wird, sondern wenn ein *Doppeltes gleichzeitig* getan wird: Von den dazu Berufenen eine Reinigung der Texte und Riten, jener „sinnenfälligen Zeichen", damit sie auch tatsächlich erfahr- und vollziehbar werden nach Fortnahme von allem Beiwerk, durch das sie verundeutlicht oder gar verdeckt werden; vom breiten Kirchenvolk und den Seelsorgern die Bemühung primär um die Erkenntnis der Grundlagen dieser Reform und dann die bereitwillige Einübung in die Änderungen, die dann freilich nicht bloß das Alte wiederherstellen, sondern lebendig vom Gegenwartsmenschen Verrichtbares herausstellen.
Von beiden sei nun im folgenden kurz am Beispiel des Kanons die Rede[12].

In Heft 1 und 4 des Jg. 114 (1966) dieser Zeitschrift habe ich versucht, in zwei Aufsätzen die von Christus gestiftete und von der Zeit der Urkirche an belegte Grundstruktur der Messe und ihres geschichtlichen Gestaltwandels darzustellen. Ich resümiere nur kurz das dort Dargelegte:
Der Herr *stiftet* die *Eucharistie* — vom Vorverständnis des alttestamentlichen Bundesmahles mit dem vergegenwärtigten Heils-Tun des Bundesgottes an seinem Volk; sacramentum veteris testamenti! — *als ein Gedächtnismahl des Neuen Bundes um.* Die *Struktur* dieses Gedächtnisses ist der *Lobpreis* auf Gott (hebr. beracha; griechisch εὐχαριστία) *über den Mahlelementen von Brot und Bundesbecher,* die er nun nicht mehr als „Tränenbrot" und „Becher des Bundes" — entsprechend dem alttestamentlichen Pascha-Ritual — deklariert, sondern als sein Fleisch und Blut. Neben der in dieser Deklaration offenbar zutage liegenden *Real-Identität von Brot-Leib* und *Wein-Blut* ist aber vom „hingegebenen" Leib und „vergossenen" Blut die Rede, also von Mahlelementen, die durch die adjektivischen Opfertermini als *Opfergaben* deklariert sind. So ergibt sich als Gestalt und Struktur des Herren-Tuns eine Eucharistie über Elemente eines reduzierten und damit symbolischen Mahles; als Heils-Realität die Gegenwärtigsetzung seines Heilstodes, seiner Selbsthingabe in den extremen Gehorsam des

[12] Zunächst vom Vollzug der durch die Liturgiereform angestrebten und erst teilweise verwirklichten Verdeutlichung der Heilsrealität im Kanon der Messe. Von der Einübung der Gemeinde, den einstweiligen Möglichkeiten und vom Problem der Vollziehbarkeit liturgischer Formen durch den Gegenwartsmenschen überhaupt sei in einem späteren Aufsatz die Rede.

sühnenden Opfers „für die vielen". Diese Vergegenwärtigung ist beim *Tun Christi* im Abendmahlssaale unter dem „neuen Pascha" *im Symbol des Mahles vorweggenommen*, „in der Nacht, da er verraten wurde" (1 Kor 11, 23) und — nach antiker Rechnung der Tage — am gleichen Tag, an dem er realiter die Opferhingabe vollzog; sie wird in der *Meßfeier* — nach dem Auftrag des Herrn — in der *memoria* passionis et resurrectionis et ascensionis sakramental nachvollzogen. Im Geschehen des Herrenmahles ist — wie in der dabei signifizierten Opferhingabe Christi — Christus selbst Opfernder wie Opfergabe, sacerdos et victima. Die Meßfeier ist nicht neues Opfer, sondern gnädige Gegenwart, „sacramentum" des *einen* Opfers des Hohenpriesters, worin Gott verherrlicht und das Heil des Menschen bewirkt wird.

Die Formgesetze dieses Lobpreises über Mahlelemente ruhen auf jüdischen Gewohnheiten auf, des täglichen Mahles sowohl wie des Pascha. Beim Brechen des Brotes zu Anfang eines jeden Mahles spricht der Jude den Lobpreis auf Gott als den Schöpfer und Erhalter, den Bundesgott und Geber der Speise, aus. Beim festlicheren Mahl beschließt der Segen, der Lobpreis über den Becher mit Wein, das Mahl. Beide zusammen haben geradezu den Charakter von Vor-Tisch- und Nach-Tisch-Gebeten. Letzteres wird durch Aufmerke-Zurufe eingeleitet, nahegelegt durch die Notwendigkeit der Sammlung zum Gebet nach den — oft recht lauten — Freuden eines reichen Sättigungsmahles mit seiner Unterhaltung und Geselligkeit. Diese Danksagung — „Beracha", „Eucharistie" — entwickelte in der christlichen Übung bald ihre besondere Form, ein „genus" von Gebetsformen mit ihrem eigenen Stil. Wir haben eine solche Eucharistie nicht bloß bei den schon sehr bald zusammengezogenen und parallelisierten Einsetzungsworten der Eucharistie der Messe, sondern bei vielen anderen Weihungen und Segnungen. Während der Kanon der Messe nun im Laufe der Zeit stärker verändert und überformt wurde (aus Gründen, die ich in den beiden oben angeführten Aufsätzen skizziert habe), hat er sich in anderen Zusammenhängen klarer und deutlicher erhalten, relativ gut etwa in der Taufwasserweihe der Osternacht, aber auch im Ritus der Bischofskonsekration, annäherungsweise auch bei der Priester- und Diakonatsweihe. Dabei hat das Genus der Eucharistien einen ziemlich konstanten Aufbau, den wir an der Taufwasserweihe noch gut exemplifizieren können: *Versikeln* (aus den jüdischen Aufmerke-Zurufen mit entspr. Antworten), eine *Praefatio* (Vere dignum et justum est), *Stiftungsworte*, auf die man sich beruft (qui discipulis suis jussit . . .), *Anamnese* (haec nobis praecepta servantibus), *Epiklese* (Descendat in hanc plenitudinem fontis . . .), *Schluß-Doxologie* und obligates *Amen* der Gemeinde. Während der heutige Meß-Kanon einigermaßen verformt ist, haben wir frühe Zeugnisse, die ihn noch in seiner klassischen Gestalt zeigen, etwa in der früher „Ägyptische Kirchenordnung" genannten Vorlage der Ἀποστολικὴ Παράδοσις des römischen Presbyters Hippolyt aus den zwanziger Jahren des 3. Jahrhunderts, auch im VIII. Buch der schon erheblich jüngeren „Apostolischen Konstitutionen", ferner, schon etwas abgewandelt, in der Basilius- und Jacobus-Anaphora. Um das Gemeinte zu verdeutlichen, wird es sich empfehlen, die Eucharistia des Hippolyt einmal ganz hierherzusetzen. Sie lautet:

Bischof: Der Herr sei mit Euch! Gemeinde: Auch mit Deinem Geiste!

Bischof: Lasset uns dem Herrn danksagen! Gemeinde: Das ist würdig und recht!

Bischof: Wir sagen Dir Dank, o Gott, durch Deinen geliebten Sohn Jesus Christus, den Du uns in der Endzeit als Heiland und Erlöser und Boten Deines Ratschlusses gesandt hast; der Dein von Dir unzertrennliches Wort ist, durch das Du alles geschaffen hast und alles Dir wohlgefällig war; den Du vom Himmel in den Mutterschoß der Jungfrau sandtest; der hier Fleisch wurde und sich Dir als Dein aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau geborener Sohn erwies; der Deinen Willen erfüllend und ein heiliges Volk für Dich werbend, seine Hände im Leiden ausspannte, um die an Dich Glaubenden vom Leiden zu befreien; der, als er sich freiwilligem Leiden auslieferte, um dadurch die Macht des Todes zu brechen, die Fesseln des Teufels zu sprengen, das

Infernum zu zertreten, den Gerechten Licht zu bringen, ihrer Gefangenschaft ein Ende zu setzen und die Auferstehung zu erweisen,
Brot nahm und Dir danksagend sprach: Nehmet hin und esset! Dies ist mein Leib, der für euch zerbrochen wird;
der ähnlich auch den Kelch nahm und sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Sooft ihr dies tut, tut es zu meinem Gedenken!
Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir Dir das Brot und den Kelch dar und danken Dir, daß Du uns würdig befunden hast, vor Dir zu stehen und Dir den heiligen Dienst zu vollziehen und bitten Dich, sende Deinen Heiligen Geist auf diese Opfergaben der heiligen Kirche und gib allen Heiligen (Christen), die davon genießen, daß sie eins seien und erfüllt vom Heiligen Geiste, befestigt im wahren Glauben, auf daß sie Dich loben und verherrlichen durch Deinen Sohn Jesus Christus, durch den Dir Verherrlichung und Ehre zuteil wird, Dir dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geiste in Deiner heiligen Kirche jetzt und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Gemeinde: Amen! —
Man wird leicht feststellen, daß die im Vorhergehenden in der Taufwasser-Eucharistie festgestellten Kompositionselemente (Aufmerke-Versikeln, Anamnese der Heilstaten, Stiftungsworte, Epiklese, Schlußdoxologie und Amen) hier in gleicher Weise gegeben sind. In einem weit ausschwingenden Gebetsstrom wird der Vater, an den sich die Eucharistie richtet, in sogenannten „relativistischen Praedikationen", in Relativsätzen, in denen seine Heilstaten gepriesen werden, verherrlicht.

Diese klassische Meß-Eucharistie wurde aber im Laufe der Zeit von neuen, fremden, nicht zur ursprünglichen Struktur gehörenden Elementen durchsetzt, fast zersetzt. Wahrscheinlich am ehesten durch das Dreimal-Heilig (nach Is 6, 4) wegen der schon früh zu findenden Engelserwähnung im Zusammenhang dieses Lobpreises (so schon in den „Apostolischen Konstitutionen" des späten 4. Jahrhunderts), wozu dann das Benedictus trat (nach Mt 21, 9 und Psalmen-Vorbildern). Vermutlich seit dem 5. Jahrhundert unterbrach der römische Bischof an dieser Stelle den laut gesprochenen Kanon, damit das Volk in das Trishagion mit einstimme, und fuhr dann mit der Rezitation des Kanon fort. Das üblich werdende leise Sprechen des Hochgebets und dann vor allem das Aufkommen des Kunst-Chorals mitsamt der neuzeitlichen Mehrstimmigkeit des Gesanges führte im Laufe der Jahrhunderte dazu, daß der Zelebrant den Gesang von Volk oder Chor gar nicht mehr erst abwartete, sondern weiterbetete, wodurch dann freilich der ganze erste Kanonteil übersungen wurde, schließlich auch noch der zweite Teil, nach der Einsetzungsanamnese, durch das Benedictus[13].
Als nächstes fügte man in den Kanon vermutlich die Segens- und Wandlungsbitten vor den Einsetzungsworten ein (Hanc igitur und Quam oblationem), die wir bei Hippolyt noch vergeblich suchen, aber schon etwa bei Ambrosius (De sacramentis IV, 5) finden, ferner auch bei Serapion von Thmuis, in der Markusliturgie etc. Vermutlich durch den Einfluß der ambrosianischen Schrift drangen die Wandlungsbitten im 5. Jahrhundert in den römischen Kanon ein. Im gleichen ideellen Zusammenhang steht die Annahmebitte nach den Einsetzungsworten (Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris . . .). Zusammen mit den Segens- und Wandlungsbitten bildet dieses Gebet eine Rahmung um die im Laufe der Zeit allein als konsekratorisch betrachteten Brot- und Kelchdeuteworte. In den bei Hippolyt noch so schönen Fluß der Gebetsrede wurden dann die verschiedenen Memento, Gebetsgedächtnisse und -empfehlungen eingefügt, so nach dem Sanctus und der Überleitung durch eine commendatio oblationis (Te igitur) zunächst eine Fürbitte für Kirche, Papst (und Bischof) und Gläubige,

[13] Ein Kuriosum ist, daß noch am 14. 1. 1921 die Ritenkongregation verfügte, das Benedictus (auch choraliter gesungen) müsse grundsätzlich nach der Wandlung gesungen werden. So wurde ein strukturverfremdender Abusus nicht bloß geduldet, sondern unter völliger Verkennung der eigentlichen Kanongestalt durch Dekret verfügt!

woran sich das erste Heiligengedächtnis anschloß, die große Zahl der in Rom verehrten Fürbitter; nach dem Einsetzungsbericht schloß sich das Gedächtnis der Verstorbenen an, offenbar auf der Stufe der Symmetrisierung des Kanons um die Konsekration als Mitte, was dann auch die Einfügung der zweiten Heiligenliste (Nobis quoque peccatoribus) veranlaßte. Die relative Selbständigkeit der Einschübe zeigt sich auch in den zahlreichen Amen des Kanon, die ihn unschön zerreißen.
Der Kanon wurde nun in noch jüngerer Zeit nach bestimmten Kunstgesetzen der spätlateinischen Rhetorik und Stilistik überformt. So durch *verstärkende Doppelungen* einzelner Worte und Ausdrücke[14]; durch die (heilige) *Dreizahl*[15]; ferner durch die *Fünfzahl* als Summe der Doppelung und Verdreifachung[16].
Schon ein ganz oberflächlicher Vergleich des Formulars Hippolyts mit dem heutigen Kanon zeigt, welche Veränderungen eingetreten sind. Man kann zwar nicht leugnen, daß alle Elemente der klassischen Eucharistievorlagen noch im heutigen Kanon enthalten sind, aber ebensowenig ist in Abrede zu stellen, daß er sehr reformbedürftig ist. Die Desiderate für eine Neuformung ergeben sich aus dem schon Gesagten. Was man vom Zugewachsenen weiterhin erhalten kann und soll, bedarf kluger Überlegung. Die schon erwähnte Beibehaltung des Schlußsegens spricht ganz offenbar gegen einen historizistischen Rigorismus. Videant consules! Einstweilen haben wir, dem *Text* nach, den gewohnten Kanon. Es ist aber sicher, daß die Übersetzung unbarmherzig die Notwendigkeit der Reform noch deutlicher und dringlicher macht. Ein lateinischer Wortlaut läßt nämlich, wie die Brevierübersetzungen beweisen, manche Wendungen noch hingehen; übersetzt sind sie einfach nicht mehr tragbar[17]. — Beseitigt sind durch die jüngste Instr. II. zunächst nur einige jüngere *rituelle* Zufügungen des Kanons, vor allem die viel zu zahlreichen Kniebeugen, Altarküsse und Kreuzzeichen, nachdem schon die vielen Verneigungen und Bekreuzigungen, das Küssen von Gegenständen und die ausgreifenden Armbewegungen nach oben etc. im Gesamt der Messe durch die vorhergehende Instruktion ausgemerzt waren. Durch die Eliminierung mancher solcher Riten im Kanon profitiert z. T. auch schon das übrige Ordinarium von der Reform: Altarküsse erfolgen nur mehr am Anfang und Ende der Meßfeier, Kniebeugen werden allein noch nach der Konsekration des Brotes und Weines, nach der Doxologie am Kanonschluß und vor der Kommunion gemacht.

Die Entbehrlichkeit der bisher entfallenen Riten sei noch kurz kultphänomenologisch und historisch dargetan. Dadurch mag noch einmal deutlich werden, daß ein Weniger an solchen Riten faktisch ein Mehr ist, weil solche Zutaten vom Kern mehr verdeckten als hervorhoben und betonten.
Das Beugen der Knie ist seiner Natur nach eine Geste der Verdemütigung, durch die der Betreffende sich kleiner macht gegenüber dem Größeren, Höheren und Überlegenen. Er mag dadurch an dessen Großmut appellieren, sich des Geringeren, Wehrlosen, seine faktische Unterlegenheit Anerkennenden zu erbarmen. Das gilt gegenüber Gott wie den Menschen, und es wird schwer sein zu sagen, von wem und wem gegenüber diese Demutsgeste eher geübt ist, vom Kriegsgefangenen und Überwältigten gegenüber dem Sieger oder vom Gläubigen gegenüber Idol, Götterbild oder Tempel. Die

---

[14] supplices rogamus ac petimus; uti accepta habeas et benedicas; pro orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus; in sanctas ac venerabiles manus; de tuis donis ac datis; etc.
[15] haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam; munera pueri tui justi Abel ... Abrahae et ... Melchisedech; wohl auch bei dem per ipsum et cum ipso et in ipso, wenn auch ähnlich biblisch zu belegen; etc.
[16] hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae; benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque; haec omnia bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.
[17] Wie z. B. manche Hymnenübersetzungen des Breviers, die sich als völlig unmögliche und gedankenarme Gereimsel erweisen.

extreme Form ist die Prostratio, das ausgestreckte Liegen auf der Erde, die völlige Ergebung gegenüber dem Größeren, der nun entscheiden mag, ob er den Nacken des Hingestreckten zertritt oder mit einer Waffe durchstößt oder Gnade übt, ob er ihn vernichtet oder aufhebt[18].

Religionsgeschichtlich ist die Prostratio vorwiegend als extremer Bußgestus überliefert, so im Alten Testament, aber auch sonst in fast allen Religionen. Die Prostratio findet sich noch bei der Weihe der Priester und Diakone, auch beim Einzug zur Liturgie des Karfreitags. Wir sehen, der Ritus wird *Gott wie Menschen erwiesen.* Reduzierte Formen der Prostratio sind die Kniebeugen, mit beiden oder bloß mit einem Knie („doppelte" oder „einfache" Kniebeugen) oder bloß das Andeuten durch einen „Knicks" bei Hofe oder bei wohlerzogenen jungen Mädchen gegenüber Älteren. Sicher ist nun, daß die genuflexio im kirchlichen Bereich eher ins Hofzeremoniell[19] als in die Liturgie eindrang. Der Ordo I sieht noch vor, daß der Bischof die „sancta", d. h. die konsekrierten Species der vorigen Messe, lediglich durch eine Verneigung grüßt, nicht durch eine Kniebeuge. Die Kniebeugen im Kanon sind allsamt jüngeren Datums, mittelalterlich, etwa seit dem 13. Jahrhundert, und kommen auf nach der sogenannten großen Elevation nach der jeweiligen Wandlung von Brot und Wein. Als Bußritus sind sie älter, dann aber meist als Knien auf beiden Knien ausgeführt, meist auf die Aufforderung des „Flectamus genua" hin. Die Form der Kniebeuge wird dann seit dem Spätmittelalter rubrizistisch genau geregelt: doppelte Kniebeuge vor ausgesetztem hochwürdigstem Gut, so beim Zutritt und Weggang vom Expositionsaltar etc.[20].

Fortgefallen sind seit der Instr. II. (Art. 8) die zahlreichen *Altarküsse* bis auf zwei bei Beginn und am Schluß der Messe. Der Kuß ist Zeichen erstrebter oder gelebter Einheit und Liebe. Im Neuen Testament ist der Friedenskuß Ausdruck brüderlicher Gemeinschaft[21], er begegnet als „heiliger" oder „Friedenskuß" während der Messe seit apostolischer Zeit[22].

---

[18] Die moderne biologische Verhaltensforschung hat uns gelehrt, wie dieses Ritual nicht nur ein menschliches Urphänomen ist, sondern sich in Unterwerfungsgesten ähnlich schon bei höheren Säugetieren findet: vital unterlegene Wölfe, Schakale, Hunde etc. bieten z. B. dem Sieger ihren Nacken, das Genick hin, daß er zubeißen und durch die Durchtrennung der medulla, des Rückenmarks ihr Leben auslöschen kann. Ich weiß nicht, ob in der Bezeichnung der Prostratio als „Proskynese" = Hinstrecken wie ein Hund, diese Beobachtung auch schon steckt. Es gehört bei diesen Tieren hoher Evolutionsstufe zum strengen Ritual, daß sie Unterlegene dann nicht vernichten, sondern in Abhängigkeit und Unterordnung weiterleben lassen; nur triebverwirrte und domestizierte Exemplare töten dann noch (freilich auch Menschen untereinander!).

[19] Andreas Alföldi hat in wichtigen Untersuchungen dargetan, wie das östliche, vor allem das iranische Hofzeremoniell in das spätkaiserzeitliche römische und dann später byzantinische eindrang; so auch die Prostratio vor dem Herrscher, der im Osten meist verdeckt hinter einem Velum thronte, für den Adoranten unsichtbar bis auf die Fußspitzen, die dieser dann zu küssen hatte. Ein solcher Fußkuß gehört noch heute zum Zeremoniell der Kardinalskreierung.

[20] Jeder wird noch im Gedächtnis haben, wie die im deutschen Sprachraum bis in die jüngste Zeit übliche missa coram exposito Sacramento unschön durchsetzt war von zahllosen Kniebeugen, die in solcher Zahl frömmigkeitlich und psychologisch nicht vollziehbar waren.

[21] Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; u. ö.

[22] Der Altarkuß ist nach F. J. Dölgers Untersuchungen sicher bis ins 4. Jahrhundert zurückzuverfolgen, er war auch im heidnischen Kult gebräuchlich, vielfach als Kuß der Tempelschwelle. Von Bedeutung mag auch der Brauch gewesen sein, den Tisch als Symbol der Familienzusammengehörigkeit vor dem Mahl zu küssen, was schon bei den Römern Sitte war und heute noch in vielen Kapuzinerkonventen üblich ist. Solche private, „halbkultische" Gewohnheiten gingen viel leichter in den christlichen Kult ein als rein kultische. Den Altarkuß kennt auch die armenische, westsyrische und byzantinische Liturgie beim Einzug, die chaldäische Liturgie überdies den Abschiedskuß mit einem sehr eindrucksvollen, emphatischen Gebet. Der Ordo Romanus I (um 700) kennt nur den Altarkuß des Bischofs beim Einzug.

Der Kuß galt zunächst einfach dem Altar selbst als der mensa Domini. Seitdem in nachkonstantinischer Zeit die Altäre vielfach und zunehmend aus Stein errichtet wurden, stellte der Altar in der Symbolik gern Christus dar als den „Eckstein" und „geistigen Felsen". So konnte der Altarkuß leicht auf Christus selbst gedeutet werden, fernerhin auf die in der Altarmensa eingeschlossenen Reliquien, seitdem man seit dem 6./7. Jahrhundert die Verbindung von Altar und Confessio im römischen Ritus in solcher Weise löste. In der ganzen folgenden Zeit galt daher der Brauch des Altarkusses auch als Begrüßung des erhöhten Herrn und der ganzen triumphierenden Kirche. Bemerkenswert ist, daß Innozenz III. den Brauch so deutet, daß im Bischof Christus den Altar als seine Braut küsse[23]. — Dem Eingangskuß entspricht seit dem frühen Mittelalter der Abschiedskuß. Noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts sind in Rom nach dem Zeugnis Innozenz' III. lediglich drei Altarküsse bekannt: zu Anfang und am Schluß und an einer nicht genau bestimmbaren Stelle des Kanons; ein Jahrhundert später sind aber schon alle bis kürzlich üblichen Altarküsse nachweisbar, so jedesmal, wenn sich der Priester vom Altar ab- und dem Volke zuwandte beim Gruß des Dominus vobiscum, beim Beginn des Kanon und beim Supplices te rogamus etc. Die Vervielfältigung der Altarküsse wurde symbolistisch weiter verfeierlicht und mystifiziert[24]. Das Missale Pius' V. hatte die Vielzahl der Küsse beibehalten, brachte aber barocke und neuzeitliche Liturgiker meist in einige Verlegenheit bei deren Begründung und symbolistischen Ausdeutung. Sehen die einen darin stärker den offenbar älteren und sinnvolleren christologischen Aspekt (jeweils symbolische Erneuerung der Verbindung zu Christus; Empfang der Friedenseinheit mit ihm vor dem Gruß an die Gemeinde oder die Erteilung des Pax-Grußes; etc.), so glaubten andere, geleitet vom Begleitgebet beim Einzugsgruß, den Bezug auf die triumphierende Kirche und die Reliquien der Märtyrer stärker betonen und auch auf die übrigen Altarküsse, die nicht von Gebeten begleitet waren, übertragen zu sollen. Einstweilen ist die Eingangsoration noch verbindlich, doch wird sie sicher fortfallen, so daß die beiden verbliebenen Altarküsse wortlos und in der ausreichend klaren Gestalt der Geste und des Bezugs auf den Altar dastehen werden.

Die im Zusammenhang des Altarkusses genannten *Kreuzbezeichnungen* sind eine weitere Gruppe von Riten, die seit dem Mittelalter wucherten und sich an allen nur denkbaren Stellen der Meßfeier ansiedelten. An sich ist das Kreuzzeichen, sowohl als Selbstbekreuzigung wie Weihebekreuzung anderer Personen und Sachen, sehr alt, es ist z. B. schon Tertullian bekannt. Meist auch mit der Begründung, daß alle Sakramente (wie Sakramentalien) und Segnungen ihre Kraft erhalten aus dem Sühnetod Christi am Kreuze. Wohl am ältesten ist das Kreuzzeichen, die „Sphragis", im Zusammenhang des Katechumenats bzw. der Taufe. In die Messe und speziell in den Kanon drangen die Kreuzzeichen wohl aus unterschiedlichen Gründen und zu verschiedenen Zeiten ein: 1. als Parallelisierung von Wort und Geste, so daß alle irgendwie mit dem benedicere zusammenhängenden Verbformen und Synonyma durch ein Kreuzzeichen gleichsam verstärkt wurden; ferner 2. bei der Benennung und Bezeichnung der

---

[23] Den heutigen ersten Altarkuß begleitet ein privates Gebet des Priesters, das seit dem 11. Jahrhundert auftaucht und die Begrüßung mit der Bitte um Sündenvergebung verbindet. Die in sich schon ausdrucksstarke Geste bedürfte an sich eines solchen Gebetes nicht, sie verliert sogar von ihrer Prägnanz und Würde: Der Kuß bedarf nicht interpretierender Worte.

[24] Durandus erwähnt den Brauch, vor jedem Altarkuß die betreffende Stelle mit drei Fingern zu bekreuzen, sie also trinitarisch und soteriologisch zu bezeichnen. Der alte Ritus servandus (IV, 1) nach Unterdrückung dieser Bräuche durch das Missale Pius V. hat die Bemerkung: Non producitur signum crucis ... super id quod osculandum est. Die manuelle Kreuzesbezeichnung auf dem Altar hat übrigens ihre lang erhalten gebliebene Parallele in den eingravierten Kreuzen an solchen Stellen liturgischer Geräte, die man bis zur Instr. I. (Art 36 d) bei der Darreichung und Entgegennahme ebenfalls zu küssen pflegte (Patene, Humerale, Stola, Manipel etc.).

zu konsekrierenden oder bereits konsekrierten Opfergaben und schließlich 3. auch als stilisierte Hinweis- und Deutezeichen mit der Hand, sei es auf die konsekrierten Gaben oder auch andere daliegende Naturalgaben (so wahrscheinlich bei dem Per quem haec omnia vor der Schlußdoxologie des Kanons). Zu der 1. Gruppe gehören z. B. und vor allem die beiden Kreuzzeichen bei der Erwähnung des Segens Christi über Brot und Wein im Einsetzungsbericht, wobei aber zu bedenken ist, daß die Übertragung des jüngeren Segens-Ritus (eben mit einem Kreuzzeichen) auf das Tun Christi ein Anachronismus ist, da ja das benedicere Christi (hebr. barach) ein gesprochener Lobpreis war und kein Segnungsritus. Von den ehemals fünf Kreuzzeichen bei Quam oblationem gehören auch die ersten drei (bei den fünf Worten benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque) wohl zu dieser 1. Bedeutungsgruppe, während die folgenden zwei ursprünglich zur 2. oder 3. gehört haben mögen[25].
(Ein *zweiter Teil* über die Frage der Vollziehbarkeit der Liturgie durch den modernen Menschen folgt.)

PASTORALFRAGEN

MARC ORAISON

Zur Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit

Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten die großen Probleme erschöpfend zu behandeln, die eine Kontrolle der menschlichen Fruchtbarkeit unserem Denken stellt. Ich beschränke mich auf einige mir wesentlich scheinende Fragen. Ohne die demographische Seite zu berühren, sei methodisch das Problem erörtert, das für ein Ehepaar die Regelung seiner Fruchtbarkeit darstellt. Diese — offenbar im Sinne einer *Beschränkung* — erscheint in unserer Zeit höchst notwendig ob der drohenden Überbevölkerung. Die Kindersterblichkeit sank in den letzten 100 Jahren von 70 Prozent auf zwei Prozent. Das heißt: Von 20 Schwangerschaften eines Elternpaares überlebten früher im Durchschnitt fünf Kinder, heute haben 19 Kinder Lebensaussicht.
Daraus läßt sich klar erkennen, daß die menschliche Fortpflanzung in der Art und Weise ihres Ausdrucks ganz anders ist als die tierische. „Natur" auf der Ebene des Tieres ist nicht das gleiche auf menschlichem Niveau. Einmal verläuft der Rhythmus der Befruchtungsfähigkeit der Frau sehr schnell und ohne jede Beziehung zur Physiologie der Schwangerschaft und des Stillens. Das wußte man früher nicht, da die Physiologie eine jüngere Wissenschaft ist. Zum anderen wird der menschliche Trieb nicht vom physiologischen Rhythmus beherrscht, sondern er unterliegt den Kräften des effektiven, emotionalen und psychischen Lebens. Es gibt keine Brunst, auch duldet kein weibliches Tier die Begattung, sobald es einmal befruchtet ist. Das bedeutet, daß die menschliche Sexualität zwar in der physiologischen Natur wie beim Tier verwurzelt ist, sich aber zugleich als „zwanglos" und unbestimmt äußert. Sie ist kein bloßes „*Natur*verlangen", da Überlegung, Erkenntnis, bewußtes Verhalten, Bedenken und Forschen dabei eine Rolle spielen. Sie ist vielmehr ein „*Kultur*verlangen" und fordert unter diesem Gesichtspunkt ein Sittengesetz. Es wäre katastrophal, das sexuelle Verhalten der Menschen nur künstlich lenken zu wollen, weil es keinen Sinn

[25] Im Zuge der Symmetrisierung des Kanons (spiegelbildlich um die Konsekrationsworte) wird der Bedeutungsursprung aller Kreuzzeichen egalisiert und die Zahlensymmetrie genau beachtet: 3 (dona-munera-sacrificia) + 5 (in Quam oblationem) +1 + 1 (je zu den Einsetzungsworten bei benedixit) + 5 (in Unde et memores) + 3 (in Per quem omnia). Ihnen schlossen sich dann nochmals 3 Kreuze mit der Brotspezies über den Kelchrand bei der Schlußdoxologie an: eine in solcher Häufung verwirrende und nur schwer mit Sinn zu betrachtende Fülle, eine Verunklärung der Gestalt des eucharistischen Hochgebets durch mystifizierende Gesten.

habe, die Natur gewähren zu lassen. Bloß vom Gesichtspunkt der physiologischen Fruchtbarkeit bedarf der Mensch einer beschränkenden Kontrolle, die dort Ordnung hineinbringen soll, wo spontan keine ist.
Bis herauf in die moderne Zeit war paradoxerweise diese beschränkende Kontrolle in einer blinden Weise und ohne menschliche Überlegung durch die Kindersterblichkeit gesichert. Da dieser Faktor nun weggefallen ist, muß er ersetzt werden durch bewußte und sorgfältige menschliche Planung, die der Kultur eigen ist. Ich sehe darin eine einzigartige Hebung des Gewissens. Die Eheleute von heute werden gebieterisch dazu getrieben, die Lenkung ihres Geschlechtslebens und der Fruchtbarkeit *bewußt* in die Hand zu nehmen, sich auf einen vernünftigen Gebrauch ihrer Fruchtbarkeit einzustellen und die Dinge nicht einfach über sich ergehen zu lassen, mithin auf die beschränkende Kontrolle, die ihren Verkehr zugleich möglich und wahrhaft menschlich macht. Daß diese neue Forderung zu tieferer Erfassung der Wirklichkeit und des Wertes des Ehelebens führt, ist nicht überraschend und im gewissen Sinn bezeichnend für unsere Zeit.

Das Problem der Empfängnisverhütung

Nicht jeder Geschlechtsverkehr ist befruchtend, aber vor dem Klimakterium und außerhalb der Schwangerschaftsperioden riskiert er immer, es zu werden. Die Notwendigkeit einer Geburtenkontrolle ergibt die Frage nach den zielführenden Möglichkeiten. Physiologisch gesprochen, ist das einzige sexuelle Verhalten, das *auf jeden Fall* eine Befruchtung verhindert, der Verzicht auf den Verkehr, die Enthaltsamkeit. Man könnte sich theoretisch Eheleute vorstellen, die nur alle drei Jahre ein Kind wollen und darum auch nur alle drei Jahre Verkehr pflegen ... Diese scherzhafte Hypothese offenbart den grundlegenden Irrtum, sexuelles Leben und zeugende Fruchtbarkeit gleichzusetzen. Daher das Problem, was eigentlich Empfängnisverhütung sei.
Man kann anscheinend dafür eine einfache Definition geben, die sofort die Frage nach ihrem Wert und ihrer Bedeutung aufwirft: Empfängnisverhütend ist jedes Verhalten, das die sexuellen Beziehungen als solche zuläßt, aber die Befruchtung verhindert. Ob das in einem einzigen Akt oder in einer Reihe von Akten, verteilt über mehrere Monate geschieht: immer handelt es sich um Empfängnisverhütung. Daraus erhellt, daß auch die periodische Enthaltsamkeit aus demselben Grund wie andere Verhaltensweisen empfängnisverhütend ist.
Somit erhebt sich die entscheidende Frage: Ist Empfängnisverhütung immer unsittlich oder ist sie *an sich* neutral, d. h. besteht die Möglichkeit zu einer positiven oder negativen sittlichen Bewertung je nach der Sinngebung, die man ihr gibt? Nur die zweite Annahme ist richtig.
Zum Unterschied von der tierischen hat die menschliche Sexualität eine doppelte Bedeutung. Fürs erste ist sie auf der Ebene des Erlebens eine existenzielle Begegnung zweier Personen auf eine spezifische, besonders intensive und persönliche Weise. Sie wird erlebt als der privilegierte Ort, wo sich die gegenseitige Liebe von Mann und Frau äußert (ohne die Ambivalenz und Relativität dieser Äußerung zu vergessen). Unabhängig von der Fruchtbarkeit, die das sexuelle Tun auf der biologischen Ebene sonst hat, ist diese Bedeutung wesentlich. Das bejaht auch die Kirche zumindestens implizite in der Praxis, da sie wohl die Impotenz, nicht aber die Sterilität als absolutes Ehehindernis betrachtet. Es ist für das Zustandekommen des Ehesakraments sekundär, ob die Ehegatten Kinder haben können, doch ist es unbedingt notwendig, daß sie Geschlechtsverkehr pflegen können. Für sich betrachtet und ohne zwangsläufige Beziehung zur Fruchtbarkeit, ist der sexuelle Ausdruck der ehelichen Beziehung condicio sine qua non für die sakramentale Gültigkeit dieser Verbindung. Das heißt, daß die Kirche, wenn schon nicht auf der Ebene theologischer Lehre, so doch in der gelebten Praxis (was in gewissem Sinn noch wichtiger ist) dem Geschlechtsakt *an sich* unter den Ehegatten wesentliche Bedeutung beimißt.

Nun ist es klar, daß das sexuelle Tun in der Ehe unabhängig von der Fruchtbarkeit seinen Wert nur bekommt, wenn es etwas bedeutet für die Zusammengehörigkeit eines Ehepaares. Es soll im Alltag der Ehe immer mehr eine Lage geschaffen werden, in der jeder Ehepartner in seiner Beziehung zum andern mehr Selbstgefühl gewinnt und eine Verwirklichung seiner ganzen Persönlichkeit einschließlich der geistigen Seite sichert. Das alles kann nur relativ, progressiv und kontinuierlich sein entsprechend der Dynamik des Lebens. Allein in dieser Gesamtheit nimmt der Geschlechtsakt seinen privilegierten Platz ein. Wichtig ist, daß er in dieser Perspektive erlebt werde und nicht den Ehepartnern mehr oder minder unbewußt so etwas wie eine jugendliche autoerotische Kompensation sei. Ist der Geschlechtsakt privilegierter Ausdruck der Ehe, so wird er auch konstruktiver Faktor dieser Verbindung. Wenn schon die alltäglichen Gelegenheiten zum Erweis gegenseitiger Rücksichtnahme und Zuneigung die Harmonie der Ehe steigern, dann um so mehr der Geschlechtsakt, der in dieser Perspektive gesetzt wird. Der vulgäre und herabsetzende Ausdruck: Die Ehegatten „font l'amour" (= tun die Liebe) hat dann einen anderen Sinn: Sie „bauen Liebe auf", lassen sie durch ihr so erlebtes geschlechtliches Tun wachsen.

Dieses fortschreitende Wachstum hat aber nach der modernen Psychologie wesentliche Bedeutung für die Gemütsentwicklung der Kinder. Sicher wußte man schon immer, daß die Einigkeit der Familien wünschenswert sei. Aber von nun an ist das nicht nur Sache der Anschauung oder sittlicher Belehrung, sondern eine neue wissenschaftliche Erkenntnis, die unser Wissen vertieft und einführt in die Wesensforderungen dessen, was man im wahrsten Sinn des Wortes die Hygiene des Menschengeistes nennen kann. Von den ersten Lebenstagen bis zur Reifezeit braucht das Kind Pflege, Erziehung und Unterricht. Vor allem hat es das Bedürfnis, sich entwickelnd als Mann oder Frau in eine erlebte Beziehung zu setzen zu einem Elternpaar, das so echt als möglich ein Paar ist. Als schematisches Beispiel sei der Ödipus-Konflikt angeführt, der so entscheidend das Gemütsgefüge der Persönlichkeit beeinflußt. Soll seine Lösung wirklich positiv sein, dann muß die Beziehung des Elternpaares untereinander fest genug sein, so daß sich das Kind entsprechend seinem Geschlecht „gegenüberstellen" und sein eigenes Geschick in die Hand nehmen kann. Diese Beziehung muß aber auch gesund und offen genug sein, damit das Kind nicht das Gefühl bekommt, überflüssig oder unerwünscht zu sein. Der allererste und grundlegende Erziehungsfaktor ist also die Beschaffenheit der Beziehung des Elternpaares. Alles, was sie fördert, ist direkt erzieherisch und wirkt auf diesem Umweg mit zur geschlechtlichen Fruchtbarkeit. Es handelt sich ja darum, menschliche Wesen zu zeugen und nicht bloß eine gewisse „Menge" lebender Materie. Die um ihrer selbst willen erlebten geschlechtlichen Akte sind also, wenn sie sich als Ausdruck dieser Ehegattenbeziehung und als Beitrag zu ihrer festeren Begründung einfügen, unmittelbar erzieherisch durch das Tun selbst. Sie sind unter dieser Rücksicht mitbeteiligt an der Fruchtbarkeit des Ehepaares. Diese Einsicht, früher unbekannt, heute wissenschaftliche Erkenntnis der modernen Psychologie, ist positiv zu werten für die sittlichen Forderungen.

Diese Überlegung darf aber nicht verleiten zur Flucht vor der objektiven Wirklichkeit, zur Idealisierung der Sexualität zu einem Mysterium. Wer meint, das Vollmaß der Liebe sei im sexuellen Tun enthalten, der gibt sich einer gefährlichen Illusion hin. Einmal ist das darum falsch, weil die sexuelle Erfahrung immer hinter der tiefen Sehnsucht nach Vereinigung zurückbleibt, allein schon deswegen, weil sie eingesenkt ist in die Zeit und Hinfälligkeit des Vergänglichen. Das Eigentümliche der geschlechtlichen Einswerdung, des Austausches zweier Wesen, weist eine unlösbare Dialektik auf: Sie läßt die Gatten ihre Freiheit in bezug auf Zufälligkeiten und Dauer, aber *zugleich* auch die notwendige Vergänglichkeit des Zustandes erleben. Die vollkommene Einheit kann man sich nur außerhalb der Zeit und darum außerhalb der sexuellen Äußerung der Liebe vorstellen. Dazu muß aber die Dialektik des „Fleisches" im

paulinischen Sinn aufgehoben werden. Das Trachten nach dem geschlechtlichen Ausdruck als *höchstem* Wert wäre ein großer Irrtum, die Anbetung eines Götzen, echte „Sexolatrie". Zu glauben, es sei normal für jede Ehe, schnell zu einer Art vollkommener sexueller Ekstase zu gelangen, die alle Schwierigkeiten der Ehe lösen könnte, wäre eine gefährliche Illusion. Der Gegensatz liegt nicht fern: Um der Sexolatrie zu entgehen, neigt man zum anderen Extrem, zur Verurteilung des Sexuellen als „an sich schlecht". Klassische Moralisten verstiegen sich zur Behauptung, der Geschlechtsakt sei „erlaubte Sünde" in der Ehe, weil „entschuldigt" durch die Zeugung. Im bewußten Widerspruch zu diesem Standpunkt läuft die Reaktion Gefahr, die schamhaft so genannte „fleischliche Einswerdung" zu überbewerten und beinahe einen Ort der Spiritualität daraus zu machen.

Die Offenbarungslehre muß es ermöglichen, dieses Schwanken der Meinungen zu vermeiden und in der Tat die menschlich unlösbare Dialektik der geschlechtlichen Wirklichkeit zu bejahen. Diese ist einerseits in der Verwirklichung des Ehepaares als existenzieller Einheit geradezu das Fundament der Schöpfung und stellt einen Aspekt der Ähnlichkeit mit Gott dar als Entwurf einer wesentlichen Beziehungsstruktur. Anderseits kommt durch das Geheimnis der Erbschuld der Zwiespalt in das gesamte menschliche Sein und Tun, einschließlich der Gatteneinheit. Christi Antwort an die Sadduzäer drückt klar die Hinfälligkeit der sexuellen Liebesäußerung aus. Sie ist ein zeitlicher Wert, der aber in der Welt der Auferstandenen überholt sein wird. Schon in dieser Zeit gibt es andere Ausdrucksweisen der Liebe als die zeugende Vereinigung, sogar für ein Ehepaar. Es gibt Situationen, in denen die Ehegatten spüren, daß die sexuelle Verbindung aus Umständen, die *sie allein* mitsammen bewerten können, eher ein Rückschritt wäre. Aber das bleibt unabhängig von der *aktuellen* Möglichkeit der physiologischen Fruchtbarkeit ihrer Begegnung. Das Problem liegt auf einer anderen Ebene.

Die andere Dimension der menschlichen Sexualität ist ihre Fruchtbarkeit, durch die sie biologisch gesprochen in der allgemeinen Struktur des Lebens in der Welt wurzelt. Die Fortpflanzung der Lebewesen wird spezifisch durch die geschlechtliche Funktion gesichert, die sehr bald, von der Stufe der Protozoen an, auferscheint. Alles geschieht so, als ob jedes Individuum, das für sich selbst vergänglich ist, von der Natur den Auftrag hätte, durch diese Funktion an der Erhaltung der Gattung mitzuwirken. Von diesem Standpunkt aus gehört die sexuelle Funktion beim Menschen offenbar derselben Ordnung an. Sie hat aber auch teil an der spezifischen Seinsweise des Menschen, am Bewußtsein im psychologischen Sinn des Wortes.

Das moderne Denken läßt keinen Platz für eine absolute Natur, die sich zwischen Gott und die menschliche Freiheit stellt. Natur ist auf menschlicher Ebene gerade diese Freiheit, die jede rein physiologische Seinsweise übersteigt. Die neuere Anthropologie zeigt, wie ganz im Gegensatz zum Tier der kleine Mensch in einem Zustand radikaler und totaler Unvollendetheit ins Dasein tritt. Er kommt „wesentlich verfrüht" zur Welt, für ihn bleibt noch alles zu tun, er muß sich entwickelnd *selbst* in seine komplexe Beziehung zur Welt setzen. Wie die Psychoanalyse zeigt, bringt das von Anfang an eine fragende Haltung zu allem mit sich. In dieser besonderen Lage weiß der sich seiner Beziehungen bewußte Mensch auch, daß er in den Ablauf der Zeit eingespannt ist. Er ist, sich seiner eigenen Dauer und seines Werdens bewußt, ein planendes, vorausschauendes Wesen, und zwar von seinen ersten Stunden an auf einer ganz dunklen Ausgangsebene.

Das heißt mit anderen Worten, daß in der Wirklichkeit des Erlebens kein menschlicher Akt unabhängig von dem Planen, in das er sich einfügt, betrachtet werden kann. Keine Handlung des Menschen gewinnt Sinn und Bedeutung, das heißt ihren sittlichen Wert durch sich selbst, isoliert von dem Zusammenhang, den sie ausdrückt und vorbereitet. Das zeigt ein einfaches Beispiel. Macht ein Arbeiter um den Preis schwerer Ermüdung

Überstunden, so bedeutet das an sich noch *nichts*. Tut er das, um Geld zu verdienen und sich dann allein auf seiner Bude mit Alkohol zu berauschen, so hat das einen anderen Sinn, als wenn er es tut, um die prekären Lebensbedingungen seiner Familie zu verbessern. Das gleiche gilt auch für die geschlechtliche Fruchtbarkeit eines Ehepaares. Das Gesamtverhalten der Ehegatten in dieser Hinsicht während ihres ganzen Lebens gibt ihrem Geschlechtsverkehr Sinn und nicht jeder einzelne Akt für sich. Anders gesagt: Ein spezifisch menschliches Handeln vorausgesetzt, kann ein absichtlich empfängnisverhütender Geschlechtsakt die Fruchtbarkeit zu Unrecht hemmen, er kann aber auch positiv dazu beitragen, wenn diese *gemeinsam* im Dialog der Gatten vorausgesehen und gelenkt ist: Denn er trägt, wie wir gesehen haben, zur *erzieherischen* Eigenart dieses Dialoges bei.

Schlußfolgerungen:

Fassen wir also in einigen Punkten die Schlußfolgerungen zusammen, zu denen uns die Überlegung geführt hat.

Die empfängnisverhütenden Verhaltensweisen sind notwendig zur besseren Ordnung und Förderung der Fruchtbarkeit eines Elternpaares.

Sie sind alle notgedrungen künstliche Verhaltensweisen wie jedes bewußte und überlegte menschliche Tun.

Daher ergibt sich die Erkenntnis, daß sie — an sich betrachtet — nicht von vornherein eine innere sittliche Bedeutung haben.

Zu bedenken ist folgendes: Ein bestimmtes Mittel kann einem bestimmten Ehepaar zur Verbesserung seiner Beziehungen verhelfen. Jede Situation ist individuell, es liegt daher am genügend informierten Ehepaar, seine Wahl zu treffen. Das empfängnisverhütende Verhalten kann und muß ein zusätzliches Band der Einheit sein.

Der ärztliche Beitrag ist daher notwendig: Die Ehegatten müssen so gut wie möglich Vorteile und Nachteile der verschiedenen empfängnisverhütenden Verhaltensweisen kennen.

Kein Verfahren ist magisch, das heißt: Jede Empfängnisverhütung fordert notwendigerweise Zucht, ja sogar Askese. Es gibt keine menschlichen Probleme, die sich ganz allein und ein für allemal lösen.

Wie die Enzyklika „Populorum Progressio" im Anhang zu einem Paragraphen unterstreicht, geht dieses Problem der Abstimmung des Geschlechtslebens auf die Fruchtbarkeit das Gewissen der Ehegatten an. Wissenschaft und Überlegung sagt uns heute, daß das eigentliche Problem kein technisches ist, sondern auf der Ebene der konkreten Gesamterfordernisse für Gatten- und Elternliebe liegt. Nur in der Beziehung zu diesen Erfordernissen erhalten die empfängnisverhütenden Praktiken ihren Sinn und Wert. Im Gegensatz zur Ansicht mancher, die das Problem nicht genug überlegt haben, liegt in unserer Schau die Einladung zu einem größeren, echt sittlichen Fortschritt. Man dürfte jedoch eine andere Seite dieses Problems nicht außer acht lassen, die wir hier nicht erörtern, deren Bedeutung aber genau so groß ist: die soziale Seite. Wenn es notwendig ist, daß die Ehegatten vernünftigerweise ihre Fruchtbarkeit beschränken können, dann ist es in der Praxis ebenso notwendig, daß die sozialen Verhältnisse es ihnen erlauben, sie zu entfalten. Anders ausgedrückt: Man muß darnach streben, daß die Eltern nur die Kinder, aber auch alle Kinder haben können, die sie wünschen und die sie auf sich nehmen können.

Wir kennen nun das Gutachten, das die Mehrheit der Theologen von der päpstlichen Kommission für die Familienprobleme erarbeitet hat[1]. Der Text ist ein förmliches Schema über die verantwortete Elternschaft und besitzt eine seltene Qualität. Leider

[1] Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome. Présentation de J. M. Paupert. Editions de Seuil.

hat ihm eine Minderheitsgruppe die Zustimmung verweigert. Einige Zitate daraus werden besser, als ich es tun könnte, diese Studie abschließen.

„Die Ehegatten sind berechtigt, die Mitarbeit aller und besonders der Wissenschaftler zu erwarten, damit sie über passende und wirklich menschenwürdige Mittel verfügen, um eine verantwortete Elternschaft zu sichern."

„Man muß den echten Gegensatz suchen zwischen einer empfängnisverhütenden Handlungsweise, die einer klugen und großmütigen Fruchtbarkeit entgegensteht und einer regulativen Handlungsweise in der Ordnung der verantworteten Fruchtbarkeit, die auch die Erziehung sowie alle wesentlichen menschlichen und christlichen Werte in Betracht zieht."

„Die objektiven Kriterien der rechten Wahl der Mittel sind die Bedingungen zur Sicherung und Erhaltung der wesentlichen Werte der Ehe als fruchtbare Liebesgemeinschaft. Werden diese Kriterien respektiert, so wird auch die rechte Ordnung des menschlichen Aktes nach Objekt, Zweck und Umständen eingehalten."

„Jede Methode der Schwangerschaftsverhütung, einschließlich der periodischen oder absoluten Enthaltsamkeit, enthält ein negatives Element oder einen physischen Nachteil, den die Ehegatten mehr oder minder schwer spüren. Dieses negative Element oder dieser physische Schaden kann sich unter verschiedenen Aspekten zeigen: biologisch, hygienisch, psychologisch, hinsichtlich der persönlichen Würde der Ehegatten oder in bezug auf die Möglichkeit, die gegenseitigen Beziehungen der ehelichen Liebe genügend und richtig auszudrücken. Bieten sich mehrere Mittel, so muß das gewählt werden, das mit Rücksicht auf die konkrete Lage der Ehegatten das am wenigsten erhebliche negative Element enthält."

„Die menschlichen und christlichen Sittlichkeitskriterien verlangen und fördern zugleich eine tiefere Spiritualität im Eheleben, geformt durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe nach dem Geist des Evangeliums[2]."

[2] Diesen beachtenswerten Diskussionsbeitrag, den der bekannte Autor Dr. theol. und Doktor med. Marc Oraison (Paris) für die Theologisch-praktische Quartalschrift verfaßt hat, übersetzte Josef Höglinger (Linz) aus dem Französischen.

GEORG MAY

Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage

Der Sonntag ist ein vielbehandeltes Thema fast aller theologischen Disziplinen[1]. Seit geraumer Zeit wird von einer Krise des Sonntags gesprochen und geschrieben[2]. Durch eine in der jüngsten Zeit eingeführte Neuerung, nämlich die Möglichkeit, das Gebot des Besuches der hl. Messe am Vorabend des Sonntags erfüllen zu können, ist die Diskussion über den Sonntag in ein neues Stadium getreten. Der bekannte Freiburger Liturgiker und Pastoraltheologe *Adolf Knauber* hat dazu in tiefschürfender Weise unter liturgischen und pastoraltheologischen Gesichtspunkten Stellung genommen[3].

---

[1] Aus der umfangreichen Literatur seien genannt: *O. Hencke*, Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier: ThStK 59 (1886) 597—664; *A. Lehmkuhl*, Göttliches oder kirchliches Gebot der Sonntagsheiligung; Theologisch-praktische Monatsschrift 12 (1902) 1—7; *E. Schürer*, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte: ZNW 6 (1905) 1—66; *G. Förster*, Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin den Großen: DZKR 16 (1906) 100—113; *Th. Zahn*, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 3. Aufl. (Erlangen, Leipzig 1908) 160—208; *A. Hülster*, Die ältesten patristischen Zeugnisse für die Sonntagsheiligung: ThGl 1 (1909) 211 f.; *G. Schwamborn*, Das älteste patristische Zeugnis über die Sonntagsruhe: ThGl 1 (1909) 381; *H. Meinhold*, Sabbat und Sonntag: Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens 45 (Leipzig 1909); *E. Dublanchy*, Art. Dimanche: DThC IV (1911) 1308—1348; *W. Preseren*, Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs: ZKTh 37 (1913) 563—603, 709—759; *E. Eisentraut*, Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters (Würzburg 1914); *H. Dumaine*, Art. Dimanche: DACL IV (1921) 858—994; *W. Thomas*, Der Sonntag im frühen Mittelalter. Mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs dargestellt: Das Heilige und die Form. Beihefte zur Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 6 (Göttingen 1929); *S. V. McCasland*, The Origin of the Lord's Day: JBL 49 (1930) 65—82; *J. Boehmer*, Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte (Leipzig 1931); *J. Jungmann*, Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?: ZKTh 55 (1931) 605—621; *P. Cotton*, From Sabbath to Sunday. A Study in Early Christianity (Bethlehem Pa. 1933); *J. Schümmer*, Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians: LQF 27 (1933); *F. J. Dölger*, Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag: AnC 6 (1941) 202—238; *J. Vogt*, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Großen: Festschrift für Leopold Wenger II (München 1945) 118—148; *J. Froger*, Origines et histoire du dimanche: VS 76 (1947) 502—522; *R. Naz*, Art. Dimanche: DDC IV (1949) 1227—1231; *P. Louis*, Der Christ und sein Sonntag (Würzburg 1950); *J. Wagner, D. Zähringer* (Hg.), Eucharistiefeier am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses. Im Auftrag des Liturgischen Instituts herausgegeben (Trier 1951); *J. Barbel*, Der christliche Sonntag in der Verkündigung: TThZ 60 (1951) 17—30; *M. Schurr*, Der Sonntag, sein Sinn und seine Feier: BM 27 (1951) 20—30, 101—117; *J. Gaillard*, Art. Dimanche: DSAM III (1955) 948—982; *K. Rudolf* (Hg.), Der christliche Sonntag. Wiener Seelsorgertagung, 27.—30. Dezember 1955 (Wien 1956); *J. Jungmann*, Um den christlichen Sonntag: StdZ 159 (1956—57) 177—183; *A. Eberle*, Unsere christliche Sonntagsfeier: ThPQ 105 (1957) 116—123; *H. Peichl* (Hg.), Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit: Studien der Wiener Katholischen Akademie, 3. Band (Wien 1958); *K. Rudolf* (Hg.), Pascha Domini. Fragen zu Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 7.—9. Jänner 1959 (Wien 1959); *J. A. Jungmann*, MS. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., 5. Auflage (Wien 1962) Reg.; *W. Nagel*, Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Berlin 1962); *W. Rordorf*, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum: AThANT 43 (1962); *L. Koep, A. Stiegler, A. Dörrer*, Art. Sonntag: LThK² IX, 878—882; *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.—8. Jahrhundert): Bonner Historische Forschungen, Band 23 (1964) 44—56.

[2] Z. B.: *A. Schrott*, Der Sonntag und das moderne Leben, in: Der Tag des Herrn 95—110; *P. Parsch*, Sonntagsidee, Sonntagsnot, Sonntagsideal: Bibel und Liturgie 18 (1950—51) 3—12.

[3] *A. Knauber*, Sonntagsmesse am Samstagabend? Sonderdruck aus: „Oberrheinisches Pastoralblatt" 67 (1966) Heft 5, 7, 8/9 (Karlsruhe o. J.).

Im folgenden soll die neue Regelung vorwiegend vom kanonistischen Standpunkt aus untersucht werden.

I. Die Regelung der Sonntagsheiligung im CIC

Die Kirche kennt als *heilige*, gottgeweihte *Zeiten* die Sonn- und Feiertage. In einem weiten Sinne werden zu den heiligen Zeiten auch die Abstinenz- und Fasttage gerechnet (c. 1243). Im folgenden ist auf den eigentlichen Sprachgebrauch abgestellt.

Die Berechnung der Sonn- und Feiertage (wie auch der Abstinenz- und Fasttage) erfolgt von Mitternacht zu Mitternacht (c. 1246). Der heilige Tag beginnt also um 0 Uhr und endet um 24 Uhr. Schon Innozenz III. (1198—1216) bezeichnete die Berechnung des Tages von Mitternacht zu Mitternacht, die vom römischen Recht übernommen worden war[4], als gewöhnlich[5]. Für die Gewinnung von *Ablässen*[6], die für einen bestimmten Tag vorgesehen ist, wird die Frist verlängert, indem der Anfangstermin auf den Mittag (12 Uhr) des vorhergehenden Tages vorverlegt wird (c. 923).

Rechtlich vorgeschriebene *Pflichten der Festtagsheiligung* treffen nicht alle, sondern nur bestimmte, die sog. gebotenen Feiertage (für die in den einzelnen Ländern unterschiedliche Regelungen bestehen), unter diesen aber alle Sonntage (c. 1247 § 1). Der große, weit über die individuelle Gebotserfüllung hinausgehende Sinn des „Herrentages" braucht an dieser Stelle nicht dargelegt zu werden[7].

An den vom kirchlichen Gesetzgeber bezeichneten Feiertagen sind die Gläubigen zur *Heilighaltung* derselben verpflichtet. Dies geschieht durch *Anbetung Gottes und Arbeitsruhe*. Die zweite steht im Dienste der ersten. Die Gläubigen sind verpflichtet, an der Feier der hl. Messe teilzunehmen und sich knechtlicher Arbeiten zu enthalten (c. 1248)[8]. Die kanonistische Normierung setzt den heilsgeschichtlichen Inhalt des

---

[4] *Paulus D.* 2, 12, 8: More Romano dies a media nocte incipit et sequentis noctis media parte finitur.

[5] c. 24 X 1, 29: licet etiam secundum consuetudinem et constitutiones legitimas more Romano dies a medietate noctis incipiat, et in medio noctis desinat subsequentis.

[6] Vgl. jetzt das Motu proprio „Indulgentiarum doctrina" Pauls VI. vom 1. Januar 1967: AAS 59 (1967) 5—24.

[7] *H. Dumaine*, Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères (Bruxelles 1922); *O. Schneider*, Der Geist des dritten Gebotes: ZAM 7 (1932) 347—362; *V. Redlich*, Dein ist der Tag (Salzburg 1934); *G. Jungbauer*, Art. Sonntagsheiligung: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VIII (1937) 104—114; *J. Pinsk, C. J. Perl*, Über den Sonntag: Der katholische Gedanke 10 (1937) 283—290; *A. Meunier*, La sanctification du dimanche: Revue ecclésiastique de Liège 30 (1938—39) 77—91; *J. M. Nielen*, Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung (Freiburg i. Br. 1940) 35—78; *H. Chirat*, Le dimanche dans l'Antiquité Chrétienne: Etudes de Pastorale Liturgique (Lex Orandi) (Paris 1944) 127—148; *O. Hophan*, Das Antlitz der Tage (Luzern 1947); *A. M. Henry*, Le huitième jour: VS 76 (1947) 495—501; *ders.* Les dimanches tu garderas: ebenda 653—658; *J. Hild*, Jour d'espérance et d'attente: ebenda 592—613; *Y. Congar*, La théologie du dimanche, in: Le jour du Seigneur (Paris 1948) 131—180; *J. Daniélou*, La doctrine patristique du dimanche: ebenda 105—130; *R. Guardini*, Der Tag des Herrn in der Heilsgeschichte: Frankfurter Hefte 3 (1948) 38—48; *J. Hild*, Dimanche et vie pascale (Turnhout 1949); *F. X. Durrwell*, La résurrection de Jésus mystère de salut (Le Puy, Paris 1955); *H. Huber*, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin: Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe T. IV (Salzburg 1958) 15—34; *F. Pettirsch*, Art. Sonntagsheiligung: LThK² IX, 883 f.; *Thomas*, Der Sonntag im frühen Mittelalter 3—5, 30, 37—39; *H. Volk*, Theologische Besinnung über die Feier der Sonntagsmesse, in: *Wagner, Zähringer*, Eucharistiefeier am Sonntag 36—54; *J. A. Jungmann*, Die sonntägliche Meßfeier und ihre Bedeutung für das kirchliche und religiöse Leben geschichtlich gesehen: ebenda 81—96; *R. Müller*, Die Heiligung des Sonntags in der Kirche der Neuzeit, in: Der Tag des Herrn 77—92.

[8] *Huber*, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe 47—237; *M. Michaud*, Les oeuvres serviles, in: Le jour du Seigneur 199—239; *F. Schmid*, Worin gründet die Pflicht der Sonntagsruhe?: ThPQ 53 (1900) 12—26; *F. Schmid*, Die Gewalt der Kirche über die Sonntagsruhe:

Sonntages als des Herrentages voraus. Sie ist als das für die Gemeinschaft unentbehrliche Minimum an Sonntagsheiligung anzusehen. Es darf daher nicht der Anschein entstehen, als sei mit der Teilnahme an der hl. Messe der Sinn des Sonntages als des Herrentages erschöpft und der Pflicht zur Sonntagsheiligung in jeder Hinsicht Genüge getan. Nicht eine Stunde, sondern der ganze Tag ist religiös ausgezeichnet und für den besonderen Dienst Gottes bestimmt[9]. „Die autem dominica nihil aliud agendum, nisi Deo vacandum"[10]. Die Päpste haben die Heilighaltung des Sonntags eingeschärft[11].

Die *Zeitberechnung* für die Erfüllung der Sonntagspflicht ist die allgemein übliche (c. 1246). Die Pflicht zur Mitfeier der hl. Messe ist also an dem Sonntag selbst zu erfüllen, d. h. in dem Ablauf des Tages von Mitternacht bis Mitternacht. Diese Zeitberechnung stimmt mit der liturgischen überein. Auch der liturgische Tag läuft von Mitternacht zu Mitternacht[12]. Dementsprechend beginnt die Feier des liturgischen Tages in der Regel mit der Matutin und endet mit der Komplet. An bestimmten hervorgehobenen Tagen fängt das Stundengebet (Officium) jedoch schon mit der ersten Vesper des Vortages an[13]. Dies trifft immer für den Sonntag[14] und für bestimmte Festtage zu[15]. Die Einbeziehung eines Teiles des vorhergehenden Tages in die Feier des Sonntages (bzw. Feiertages) im Stundengebet berührt aber weder die Feier der hl. Messe noch die Erfüllung des Gebotes zum Besuch derselben. Wenn auch in der Geschichte der Kirche die sonntägliche Arbeitsruhe zeitweise und mancherorts bereits am Abend oder Nachmittag des Samstags begann, gab es doch keine Vorverlegung der Meßfeier. „Eine vorverlegte, dem Sonntag vorweggenommene ‚Sonntagsmesse am Samstag', die den Sonntag leer ausgehen ließ, hat es nie gegeben"[16]. Die pseudoisidorischen Dekretalen sehen die Meßfeier nicht vor der dritten Stunde des Sonntages, der Stunde der Kreuzigung des Herrn, vor. Eine Ausnahme bildet nur die nächtliche Meßfeier an Weihnachten[17]. Das Konzil von Trient schrieb vor, die Messe „debitis horis" zu feiern[18]. Die Bestimmung wurde dahin ausgelegt, daß die Zelebration von Tagesanbruch bis Mittag zu geschehen habe, wozu geringfügige Erweiterungen und manche Ausnahmen kamen[19]. Pius V. wandte sich im Jahre 1566 gegen die Feier der hl. Messe am Vorabend von Festen („de sero etiam forsan circa solis

---

ZKTh 25 (1901) 436—451; *G. Förster*, Römisch-rechtliche Grundlagen der Sonntagsruhe: DZKR 20 (1910—11) 211—271; *P. E. Braun*, Die geschichtliche Entwicklung der Sonntagsruhe. Ein Beitrag zur Soziologie des Arbeiterschutzes: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 16 (1922) 325—369; *E. Jombart*, Le travail du dimanche: Revue des Communautés religieuses 7 (1931) 27—34, 58—64, 96—102; *L. L. McReavy*, The Sunday Repose from Labour: EThL 12 (1935) 291—323; *P. Berte*, A propos des oeuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?: NRTh 63 (1936) 32—56; *H. Michaud*, Les oeuvres „serviles" interdites le dimanche: RAp 62 (1936) 290—303, 462—473, 64 (1937) 170—176; *F. Pettirsch*, Das Verbot der opera servilia in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese: ZKTh 69 (1947) 257—327, 417—444; *L. Berg*, Vom Sinn der Sonntagsruhe: TThZ 62 (1953) 156—163; *F. Pettirsch*, Art. Opera servilia: LThK² VII, 1165 f.; *J. Rief*, Sonntag und knechtliche Arbeit: ThPQ 113 (1965) 338—347.

[9] *Volk*, Theologische Besinnung über die Feier der Sonntagsmesse 41 f.

[10] c. 16 D. 3 de cons.

[11] Z. B.: *Pius V.*, Konst. „Cum primum" vom 1. April 1566: Fontes I n. 111 § 7 p. 199.

[12] Decr. Gen. der SC Rit. vom 26. Juli 1960 Ziff. 4: AAS 52 (1960) 596—740, hier 597.

[13] Ziff. 5 (ebenda 597).

[14] Ziff. 13 (ebenda 598).

[15] Ziff. 37 (ebenda 602).

[16] *Knauber*, Sonntagsmesse 29. Ebenda 33.

[17] c. 48 D. 1 de cons.

[18] Sess. 22 Decr. de obs. et evit. in celebr. Missae: *F. Schulte — Ae. L. Richter*, Canones et Decreta Concilii Tridentini (Lipsiae 1853) 128.

[19] *Pius V.*, Konst. „Sanctissimus in Christo" vom 29. März 1566: Fontes I n. 110 p. 196 s. Vgl. *J. B. Sägmüller*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Aufl., II (Freiburg i. Br. 1914) 254 f.

occasum vigiliae festivitatum earumdem") und zog alle früher erteilten Erlaubnisse, die hl. Messe am Abend zu feiern („vespertino tempore") zurück[20].

Als positive Vorschriften sind die Feiertagspflichten grundsätzlich *dispensabel*[21]. Die Ortsoberhirten und die Pfarrer[22] können in einzelnen Fällen und aus gerechtem Grunde einzelne Gläubige und einzelne Familien von der Pflicht zum Besuch des Gottesdienstes und zur Enthaltung von knechtlichen Arbeiten befreien (c. 1245 § 1). Eine ähnliche Dispensgewalt haben die Klosteroberen exemter priesterlicher Verbände (c. 1245 § 3).

II. Die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung

Der Sonntag und das Gebot der Sonntagsheiligung haben in der Lehrverkündigung der Kirche allezeit eine wichtige Stellung eingenommen. In jüngster Zeit hat man ihnen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Päpstliche Äußerungen und die konziliaren Dokumente heben den heiligen Charakter des Sonntages als des Herrentages hervor.

1. *Die Enzyklika „Mater et Magistra"*

In der *Enzyklika „Mater et Magistra" Johannes' XXIII.* vom 15. Mai 1961[23] werden das Gebot Gottes (Ex 20, 8) und das Gesetz der Kirche als Quelle der Verpflichtung zur Heilighaltung des siebenten Tages, zum Gottesdienst, zur Erhebung des Geistes und zur Gewissenserforschung angegeben[24]. Darüber hinaus hat der Mensch an diesem Tage Arbeitsruhe zu halten, um sich zu erholen und das Familienleben zu pflegen. Die Kirche hat diesen Tag auf den Sonntag gelegt und geboten, daß die Gläubigen am eucharistischen Opfer als der immer erneuten Erinnerung der Erlösung teilnehmen[25]. Mit Schmerz und Bedauern beklagt der Papst das immer häufigere Abgehen von der Heilighaltung des Sonntages. Es bringt Seele und Leib Schaden[26]. Der Papst beschwört alle Menschen, vor allem die Regierungen, die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer, dieses Gebot Gottes und der katholischen Kirche zu halten[27].

Die Enzyklika „Mater et Magistra" trägt mithin in bezug auf das Sonntagsgebot die *traditionelle Lehre* vor. Entsprechend dem sozialethischen Charakter des Lehrschreibens treten die naturrechtliche Begründung und die naturrechtliche Zielsetzung stark in den Vordergrund und wird die christologische und soteriologische Bedeutung des Sonntags nur schwach berührt. Immerhin werden die besondere heilsgeschichtliche Stellung des Sonntages als des Wochentages, an dem in der Auferstehung Jesu das Erlösungswerk vollendet wurde, und die Vollmacht der Kirche, die mit diesem providentiellen Tage die Feiertagspflichten verknüpft hat, deutlich gemacht. Die Entschlossenheit des Papstes, an der zeitlichen Festlegung des Sonntags und der Verpflichtung zur Teilnahme am eucharistischen Opfer nicht zu rütteln, kommt klar zum Ausdruck. Denn die Klage über die zunehmende Entheiligung des Sonntags und die Erinnerung an die Verantwortung vor Gott und der Gesellschaft für seine Heilighaltung finden ihre

---

[20] *Pius V.*, Konst. „Sanctissimus in Christo" vom 29. März 1566: Fontes I n. 110 p. 196 s. Vgl. *Knauber*, Sonntagsmesse 22 ff., 28, 30.

[21] *J. Lederer*, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC: MthSt (K), 8. Band (1957) 196. Für das Dispensationsrecht der Ortsoberhirten vgl. jetzt das Motu proprio Pauls VI. „De Episcoporum muneribus" vom 15. Juni 1966: AAS 58 (1966) 467—472. S. auch *Knauber*, Sonntagsmesse 49.

[22] *A. Hagen*, Das Dispensationsrecht des Pfarrers nach c. 1245 CIC: ThQ 118 (1937) 357—378, 456—473.

[23] AAS 53 (1961) 401—464.

[24] AAS 53 (1961) 459.

[25] Catholica vero Ecclesia plura iam saecula decernit, ut hanc requietem christifideles die dominico servent, eodemque die Sacrificio Eucharistico intersint, quod divinae Redemptionis simul memoriam renovat, simul fructus hominum animis impertit: AAS 53 (1961) 459.

[26] AAS 53 (1961) 459 f.

[27] ut hoc aeterni numinis et catholicae Ecclesiae praeceptum teneant: AAS 53 (1961) 460.

Berechtigung in dem ernsten Willen, sich der verhängnisvollen Entwicklung, die außerhalb der Kirche und ohne ihr Zutun entstanden ist, nicht zu beugen, sondern an dem notwendigen und segensreichen[28] Gebot unerschütterlich festzuhalten.

2. *Das Zweite Vatikanische Konzil*

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils tragen eine erhabene Theologie des Sonntags vor.

a) *Die liturgische Gesetzgebung*

Die *Konstitution „Sacrosanctum Concilium"*[29] betont in Art. 106 den apostolischen Ursprung der Feier des Sonntags als des Tages der Auferstehung des Herrn[30]. „An diesem Tage (hac enim die) müssen die Christgläubigen zusammenkommen (in unum convenire debent), um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen..." Der Sonntag ist der „Ur-Feiertag" (primordialis dies festus), „Grundlage und Kern des ganzen liturgischen Jahres" (fundamentum et nucleus totius anni liturgici). Er ist den Gläubigen vorzustellen und einzuschärfen (qui pietati fidelium proponatur et inculcetur)[31].
Die *Instruktion „Inter Oecumenici"*[32] zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie steht der Konstitution an Wertschätzung und Betonung der Sonntagsfeier nicht nach[33]. Wo an Sonntagen und gebotenen Feiertagen kein Priester zur Verfügung steht, um die hl. Messe zu feiern, soll ein Wortgottesdienst gehalten werden (Ziff. 37). An eine Verlegung des pflichtmäßigen Besuches der Sonntagsmesse auf den Abend des vorhergehenden Tages ist offensichtlich nicht gedacht. Ebensowenig ist den u. a. für die Vorabende höherer Feste empfohlenen Wortgottesdiensten die Funktion, die Teilnahme an der Sonntagsmesse zu ersetzen, zugewiesen (Ziff. 38). Weder die Konstitution über die heilige Liturgie noch die erste Instruktion zu ihrer Ausführung lassen also in irgendeiner Weise erkennen, daß sie mit einer Vorverlegung des sonntäglichen Gottesdienstes auf den Samstagabend auch nur in Einzelfällen rechnen.

b) *Die Gesetzgebung für die Katholiken orientalischer Riten*

Ein anderes Bild bietet sich, wenn man die für die *Katholiken orientalischer Riten* erlassene Gesetzgebung untersucht. Zu ihrem Verständnis ist daran zu erinnern, daß einmal die Hierarchen der orientalischen Ritusgemeinschaften auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Rolle spielten, die weit über das Gewicht ihrer Gemeinschaften hinausging, und daß sodann die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils sich während der ganzen Dauer der Kirchenversammlung in außerordentlich starkem Maße bemüht zeigten, die orientalischen Katholiken mit äußerster Schonung und weitestem Entgegenkommen zu behandeln. Beispiele dieser Großzügigkeit bieten die

---

[28] Vgl. die im Zweiten Weltkrieg und in russischer Kriegsgefangenschaft gewonnenen Erkenntnisse Helmut Gollwitzers in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 12 (1958) 215.
[29] AAS 56 (1964) 97—138.
[30] Vgl. auch Art. 42 und 102 der Konstitution.
[31] Ausführlicher Kommentar bei Knauber, Sonntagsmesse 10—21. Vgl. Constitutio de Sacra Liturgia. Lateinischer Text aus „Acta Apostolicae Sedis" 56 (1964) 97—138. Deutsche Übersetzung herausgegeben im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe von den Liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, verbesserte Fassung. Vorwort von J. Wagner, Einleitung und Kommentar von J. A. Jungmann im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare I (Freiburg 1966) 90 f.
[32] AAS 56 (1964) 877—900.
[33] Vgl. Ziff. 15, 37, 38, 53, 60.

Fragen der *communicatio in sacris*[34] und der *Mischehe*[35]. Die für diese beiden Gegenstände getroffenen Regelungen sind der Aufgabe der Kirche, Zeugnis von der Wahrheit zu geben, nicht förderlich. Immerhin gab es Gründe, die für sie sprachen, Gründe, die vor allem in den besonderen Verhältnissen zu suchen sind, unter denen die orientalischen Katholiken leben. Wie es nun bei derartigen Sonderregelungen häufig der Fall ist, daß sie nämlich die Neigung haben, sich auszudehnen und verallgemeinert zu werden, so zeichnet sich diese Entwicklung auch in den vorliegenden Fällen ab[36]. Die besonderen Umstände und Verhältnisse, die eine Ausnahmeregelung rechtfertigten oder wenigstens als tragbar erscheinen ließen, geraten rasch in Vergessenheit, die Begründung wird entweder abgeschwächt oder gänzlich übersehen, und am Ende steht die fast selbstverständliche Forderung, daß, was dem einen gewährt wurde, dem anderen nicht versagt werden könne. Die Frage der Sonntagsheiligung bestätigt diese Überlegungen.

Das *Dekret „Orientalium Ecclesiarum"* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen[37] schärft in Art. 15 die Pflicht der Gläubigen ein, an den Sonn- und Feiertagen der göttlichen Liturgie oder, gemäß den Vorschriften oder der Gewohnheit ihres eigenen Ritus, dem Gotteslob[38] beizuwohnen. Damit die Gläubigen diese Pflicht leichter erfüllen können, wird festgelegt, daß die Frist (tempus utile) zu ihrer Erfüllung mit dem Abend des Vortages (a vesperis vigiliae) beginnt und bis zum Ende des Sonn- oder Festtages läuft. In den meisten orientalischen Riten besteht keine strenge Verpflichtung zum Besuch der Sonntagsmesse. Dem Gebot der Sonntagsheiligung kann man auch durch Teilnahme an dem der hl. Messe vorangehenden Chorgebet genügen[39]. Die Gläubigen können hinfort an der hl. Messe oder am Gotteslob an dem Sonn- und Feiertag selbst oder am Abend des vorhergehenden Tages teilnehmen und erfüllen damit ihre Sonntagspflicht.

Ob diese Vorschrift für die orientalischen Katholiken wohlbegründet und berechtigt ist und ob sie sich segensreich auswirken wird, kann hier dahingestellt bleiben. Es wird immerhin gestattet sein, zu fragen, ob nicht die orientalischen Riten zu einem weniger starren Verständnis und zu neuen Formen der sonntäglichen Meßfeier finden müssen, um dem gläubigen Volk eine allgemeine und ungeschmälerte Teilnahme an der Feier des Paschamysteriums[40] am Sonntag zu ermöglichen. Wir sollten nicht in den (heute üblichen) Fehler verfallen, jede überkommene Übung der lateinischen Kirche als verdächtig und reformbedürftig, jede Tradition der Ostkirche aber als lobenswert und sakrosankt anzusehen. Allzu vieles ist im Osten erstarrt. Wenn man es jetzt ermöglicht, die Sonntagspflicht durch die Teilnahme an einer hl. Messe oder am Gotteslob am Samstagabend zu erfüllen, wird die in den orientalischen Riten (angesichts der Tatsache, daß es gewöhnlich nur einen einzigen Sonntagsgottesdienst gibt) nicht sehr günstige Gelegenheit zum Besuch der hl. Messe erweitert, vorausgesetzt, daß sich der Klerus zur Abhaltung von Abendmessen entschließen kann. Dann würden fortan vermutlich mehr Gläubige als bisher ihrer Sonntagspflicht durch Mitfeier des hl. Opfers oder wenigstens durch Teilnahme am Gebetsgottesdienst

---

[34] Dekret „Über den Ökumenismus": AAS 57 (1965) 90—112, Art. 14—18; Dekret „Über die katholischen Ostkirchen": AAS 57 (1965) 5—75, Art. 24—29; Ökumenisches Direktorium: AAS 59 (1967) 574—592, Art. 38—54.

[35] Dekret „Über die katholischen Ostkirchen" Art. 18.

[36] Vgl. z. B.: AAS 59 (1967) 165 f.; Her Korr 21 (1967) 155.

[37] AAS 57 (1965) 5—75.

[38] Dazu Art. 22 des Dekrets.

[39] *J. M. Hoeck*, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis. Dekret über die katholischen Ostkirchen. Kommentar, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I (Freiburg 1966) 361—392, hier 380.

[40] Dazu: *J. Betz*, Vom Pascha-Mysterium: Lebendiges Zeugnis, Heft 3/1965 S. 73—100; ders., Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag (München, Paderborn, Wien 1967) 1807—1826.

genügen können. Man wird annehmen müssen, daß sie verpflichtet sind, die neue Möglichkeit zu benutzen, sei es, weil der Gottesdienstraum während der (einmaligen) sonntäglichen Liturgiefeier die Besucher nicht faßt, sei es, weil sie am Sonntag selbst am Besuch des Gottesdienstes verhindert bzw. von ihm entschuldigt sind[41]. Für ostkirchliche Verhältnisse könnte man also in gewisser (nicht in jeder) Hinsicht von einem Fortschritt sprechen, den die Neuregelung der Erfüllung der Sonntagspflicht gebracht hat. Der Nachteile und Gefahren der Neuerung wird weiter unten gedacht werden.

c) *Die Instruktion „Eucharisticum mysterium"*

Die Gründe, die für die Ausdehnung der Frist zur Erfüllung der Sonntagspflicht in den ostkirchlichen Ritusgemeinschaften sprachen, können in der lateinischen Kirche nicht geltend gemacht werden. Dennoch ist hier eine Entwicklung eingeleitet worden, die jener in den orientalischen Gemeinschaften ähnlich ist. Sie hat ihren Ausgang nicht in einem für die Gesamtkirche oder die lateinische Kirche bestimmten konziliaren Dokument genommen, sondern läuft neben dem Konzil her; sie wird weiter unten dargestellt werden. Die Linie ist — in einem für die ganze Kirche gegebenen Gesetz — zum ersten Male sichtbar geworden in der *Instruktion der Ritenkongregation „Eucharisticum mysterium"* vom 25. Mai 1967[42]. Dort wird zunächst die Sonntagsfeier in herkömmlicher Weise begründet und eingeschärft[43]. Besonderes Gewicht wird auf die gemeinsame Meßfeier der Pfarrgemeinde gelegt. Der Pfarrgottesdienst soll gefördert, was ihm abträglich ist, abgestellt werden. Die Einheit der Pfarrgemeinde soll im gemeinsamen Opfer an Sonn- und Feiertagen sichtbar werden[44]. Dann aber wird (in Ziff. 28) ausführlich über die Antizipation der Messe des Sonn- oder Feiertages am Abend des vorhergehenden Tages gesprochen[45]. Zum ersten Male werden allgemeine Regeln für diese Neuerung erlassen.

Die Vorverlegung der Erfüllung der Sonntagspflicht des Meßbesuches auf den Samstagabend gehört nicht zu den ordentlichen Vollmachten der Ortsoberhirten. Diese bedürfen zu ihr der *Ermächtigung des Heiligen Stuhles*[46]. Von einer irgendwie gearteten Beschränkung der Vollmacht ist nicht die Rede. Dadurch, daß die Ortsoberhirten um die Vollmacht beim Heiligen Stuhl einkommen müssen, behält dieser jedenfalls vorläufig die Kontrolle und den Überblick über diese folgenschwere Maßnahme, aber auch die Verantwortung dafür. Es erscheint indes denkbar, daß auch hier wie auf anderen Gebieten zu einer ordentlichen Vollmacht werden wird, was am Anfang auf dem Wege der Delegation erlangt wurde.

Die Sonntagspflicht der Teilnahme an der hl. Messe kann mit Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Autorität am *vorhergehenden Samstagabend* (vespere sabbati praecedentis) erfüllt werden. Mutatis mutandis gilt dasselbe für die hl. Messe und den Meßbesuch an gebotenen Feiertagen. Auch hier ist eine Schranke irgendwelcher Art nicht erwähnt.

---

[41] Vgl. *Knauber*, Sonntagsmesse 48. [42] AAS 59 (1967) 539—573. [43] Ziff. 25, 26, 27.

[44] *Volk*, Theologische Besinnung über die Feier der Sonntagsmesse 48—50; *Jungmann*, Die sonntägliche Meßfeier 86—88; *J. Gülden*, Die Möglichkeiten der liturgischen Gestaltung der Sonntagsmesse heute, in: Eucharistiefeier am Sonntag 105—139; *W. Kempf*, Gemeindebildung vom Altare her: ebenda 140—151; *K. Tilmann*, Die Bedeutung der Sonntagsmesse für die Pfarrgemeinde: ebenda 196—199.

[45] Überschrift: Missae diei dominicae et festi anticipatae ad vesperam diei antecedentis.

[46] Instruktion „Eucharisticum mysterium" Ziff. 28: Sicubi ex concessione Apostolicae Sedis permittitur ut vespere sabbati praecedentis satisfieri possit praecepto de Missa participanda die dominica. — Die Erfüllung der Sonntagspflicht in einer Samstagabendmesse zu gestatten, wurde bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts angeregt. Vgl. *F. Zimmermann*, Die Abendmessen in Geschichte und Gegenwart: Studien und Mitteilungen aus dem Kirchengeschichtlichen Seminar der Theol. Fakultät der k. k. Universität in Wien (Wien 1914) 217 f., 221—223, 238 f.

Die Bestimmung der Gottesdienstzeit, näherhin der früheste bzw. späteste Beginn der (für die Erfüllung der Sonntagspflicht zugelassenen) hl. Messe am Vorabend des Sonn- und Feiertages ist nicht dem Gutdünken der Pfarrer oder anderer Seelsorger bzw. Kirchenrektoren überlassen. Die Zeit der Meßfeier wird vielmehr von dem Ortsoberhirten festgelegt (horis ab Ordinario loci statuendis). Damit ist einmal gesagt, daß jedenfalls grundsätzlich und bis auf weiteres nur *Ortsoberhirten* Empfänger der Vollmacht, die Erfüllung der Sonntagspflicht am Vorabend gestatten zu dürfen, sein können. Der Kreis der Ortsoberhirten ist in c. 198 umschrieben. *Personaloberhirten*, d. h. Obere klösterlicher Gemeinschaften und Verbände, kommen für diese im Interesse der allgemeinen Seelsorge gegebene Ermächtigung nicht in Frage.

Weiter ist eine gewisse, freilich wenig präzise *zeitliche Begrenzung* im Gebrauch der Vollmacht vorgesehen. Der Ortsoberhirt kann derartige Messen nur am „Abend" des dem Sonn- oder Feiertag vorhergehenden Tages gestatten (tantum vespere diei sabbati). Entgegenstehende Erlaubnisse und Gewohnheiten sind abgeschafft. Es fragt sich, welche Zeit mit der Angabe „vespere diei sabbati" bezeichnet ist, näherhin welches der früheste und welches der späteste Termin für den Beginn der Abendmesse ist. Daß eine Einschränkung beabsichtigt ist, läßt das Wort „tantum" erkennen. Aber die Richtung, in der diese geht, läßt sich angesichts der Unbestimmtheit des Textes nur erschließen.

Mit der Festlegung „vespere sabbati praecedentis" ist kein Unterschied zu den sonst gestatteten und üblichen *„Abendmessen"* oder besser „Nachmittagsmessen" bezeichnet. Diese durften ursprünglich erst nach 16 Uhr beginnen, sind aber seit dem Inkrafttreten des *Motu proprio „Sacram communionem"* vom 19. März 1957 am 25. März 1957 grundsätzlich zu jeder nachmittäglichen Stunde (horis postmeridianis) zulässig[47]. Eine Ausnahme bildet die Messe vom Abendmahl des Herrn am Gründonnerstag, die nur in der Zeit von 16 bis 21 Uhr gefeiert werden darf[48]. Ansonsten können „Abendmessen" auch am Nachmittag gehalten werden. Die „horae vespertinae" der *Apostolischen Konstitution „Christus Dominus"*[49] sind gleichbedeutend mit den „horae postmeridianae" der gleichen Konstitution[50]. Die *Instruktion* zu der Konstitution bestätigt diese Auslegung, wenn sie die Zelebration „post meridiem" den „horae matutinae" entgegensetzt[51]. Der Ausdruck „Missae vespertinae" ist also gleichbedeutend mit der Bezeichnung „Missae postmeridianae". Das *Motu proprio „Sacram Communionem"* teilt die Zeit der Meßfeier und der hl. Kommunion in die „horae postmeridianae" und „horae antemeridianae"[52] und gibt so zu verstehen, daß der Einschnitt an sich, d. h. ohne Berücksichtigung des c. 821 § 1, um 12 Uhr mittags liegt. Falls keine zeitliche Begrenzung gemacht wird, können „Missae vespertinae" oder „postmeridiane" sogleich nach 13 Uhr angefangen werden. Die Messen bis 13 Uhr sind nach c. 821 § 1 Morgenmessen.

---

[47] Const. Ap. „Christus Dominus" vom 6. Jänner 1953 Nr. VI: AAS 45 (1953) 15—24, hier 22 f.; Instr. S. Off. vom 6. Jänner 1953: ebenda 47—51, hier 49 f.; Decr. S. Off. vom 31. Mai 1953: ebenda 426; Decr. S. Off. vom 22. März 1955: AAS 47 (1955) 218; Motu proprio „Sacram communionem" vom 19. März 1957: AAS 49 (1957) 177 f. Vgl. *M. Kaiser, J. Wagner*, Art. Abendmesse: LThK² I, 35 f. Die deutschen Bischöfe hatten auf ihren Antrag vom 7. Juli 1953 am 9. November 1954 das Indult erlangt, Abendmessen bereits vor 16 Uhr feiern zu lassen: ABl. Görlitz 1955 Z. 22.

[48] Decr. Gen. der SC Rit. vom 16. November 1955 Ziff. 7: AAS 47 (1955) 838—841, hier 841; Instr. der SC Rit. vom 16. November 1955 Ziff. 17: ebenda 842—847, hier 846 (bis dahin zwischen 17 und 20 Uhr); Ord. et Decl. der SC Rit. vom 1. Februar 1957 Ziff. 8: AAS 49 (1957) 91—95, hier 93.

[49] AAS 45 (1953) 23.

[50] AAS 45 (1953) 20. Vgl. auch ebenda 50 (Ziff. 13); 47 (1955) 218; 49 (1955) 177.

[51] AAS 45 (1953) 50. Ebenso werden „mane" und „vespere" einander entgegengesetzt (ebenda Ziff. 14).

[52] AAS 49 (1957) 177 f.

Von daher ergibt sich auch das Verständnis des „vespere diei sabbati" und des „ad vesperam pridie diei festi de praecepto" sowie der „Missa vespertina" der *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* (Ziff. 28). Als Anfangstermin des „Abends" im Sinne dieser Instruktion hat die Zeit nach 13 Uhr zu gelten, sofern der Ortsoberhirt nicht eine spätere Stunde festsetzt.

Schwieriger ist die Bestimmung des *Endtermins*. Römische Entscheidungen, die den spätesten Beginn von Abendmessen festsetzen, liegen nicht vor. Zu näheren Festlegungen bestand vermutlich kein Anlaß, weil Mißbräuche bisher nicht aufgetreten sind. Man wird daher auf die ortsüblichen Regelungen zurückgreifen müssen. Es läßt sich dann sagen, daß in unseren Verhältnissen im allgemeinen 21 Uhr als der späteste zulässige Termin für den Beginn von Abendmessen, die zur Erfüllung der Sonntags- bzw. Feiertagspflicht am Vorabend gehalten werden, anzusehen ist. Die in dem *Motu proprio „Pastorale munus"* vom 30. November 1963[53] Ziff. 4 der Vollmachten den Diözesanbischöfen verliehene Vollmacht, die Feier der hl. Messe aus gerechtem Grunde zu jeder Tageszeit gestatten zu können, ist also auf die „Abendmessen", die zwecks Erfüllung der Sonntagspflicht am Vorabend des Sonntags gehalten werden, nicht anwendbar.

Eine *Ausnahme* von der grundsätzlich bestehenden Möglichkeit, die Abendmesse schon nach 13 Uhr zu beginnen, besteht nur für das *Osterfest*. Für Ostern ist eigens bestimmt, daß die Abendmesse am Vortag des Ostersonntages nicht vor Einbruch der Dämmerung und keinesfalls vor Sonnenuntergang begonnen werden darf (non licet inchoari ante crepusculum aut certe non ante solis occasum). Aus dieser ausdrücklichen Festlegung, die den liturgischen Vorschriften entspricht[54], ergibt sich erstens, daß die Teilnahme an einer vor der festgesetzten Zeit gefeierten Messe nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht an Ostern zu werten ist, und zweitens, daß der Meßbeginn an anderen Samstagen bzw. Vortagen gebotener Feiertage nicht den Beschränkungen der Osternachtsfeier unterliegt.

Der Wandel in der Auffassung von dem Schwergewicht der zeitlichen Terminierung der Sonntagspflicht wird deutlich, wenn man die Anordnungen der *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* Ziff. 28 mit den erst wenige Jahre zurückliegenden Bestimmungen für die erneuerte Karliturgie vergleicht[55]. Das *Dekret* der SC Rit. vom 11. Januar 1952 über die Feier der Ostervigil[56] erklärte in Ziff. 14, daß die Gläubigen, die der Vigilmesse nach Mitternacht beiwohnen, der Sonntagspflicht genügt haben. Daraus war zu schließen, daß die Teilnahme an einer vor Mitternacht begonnenen Vigilmesse nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht anerkannt wurde. Ein ähnlicher Hinweis fehlte in dem *Generaldekret* und der *Instruktion der SC Rit.* vom 16. November 1955, worin die gesamte Karliturgie erneuert wurde. Diese Auslassung war jedoch nicht als Abgehen von der bisherigen Disziplin bezüglich der Sonntagspflicht zu verstehen, sondern wohl in der Absicht begründet, Selbstverständliches nicht zu wiederholen. Jetzt, ein reichliches Dutzend Jahre später, wird die Erfüllung der Feiertagspflicht am Vorabend nicht nur an Ostern, sondern an jedem Sonn- und Feiertag grundsätzlich für möglich gehalten.

Die *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* trifft eine Reihe von Bestimmungen, die das Ziel haben, die Messe am Samstagabend *liturgisch* und pastoral der Messe am Sonntag gleichzustellen. Die Messe an dem Vorabend hat grundsätzlich das gleiche *Formular* wie die Messe des folgenden Sonn- oder Feiertages. Sie ist mit der gleichen

---

[53] AAS 56 (1964) 5—12. Vgl. *K. Mörsdorf*, Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe: AkathKR 133 (1964) 82—101.

[54] Decr. Gen. der SC Rit. vom 16. November 1955 n. 9: AAS 47 (1955) 841; Ord. et Decl. der SC Rit. vom 1. Februar 1957 n. 19: AAS 49 (1957) 94 f.

[55] Vgl. *P. Wolf*, Die Feier der Karwoche. Sinn des neuen Ritus, in: Pascha Domini 24—38.

[56] AAS 44 (1952) 48—64, hier 51.

Feierlichkeit wie die Sonntagsmesse zu halten; *Predigt*[57] und *Allgemeines Gebet*[58] dürfen nicht ausfallen. Eine Ausnahme bezüglich des Formulars gilt für Pfingsten und Weihnachten. Am Vortag von Pfingsten ist die bisherige Vigilmesse mit Credo zu benutzen, am Vortag von Weihnachten ebenso die Vigilmesse in weißen Paramenten mit Alleluja und Weihnachtspräfation. Am Vortag von Ostern wird die Messe von der Osternacht gefeiert; sie kann nicht von den übrigen für die Feier der Osternacht vorgeschriebenen Riten getrennt werden.

Die Möglichkeit, die Sonntagspflicht am Samstagabend zu erfüllen, läßt die Frage entstehen, ob Gläubigen, die bereits am Morgen die hl. Messe mitgefeiert und die hl. Kommunion empfangen haben, der *zweimalige Empfang der hl. Kommunion* an einem Tage entgegen c. 857 gestattet ist. Ausnahmen von der Regel des c. 857 hat es immer schon gegeben. Der CIC sieht selbst eine solche in c. 858 § 1 vor. In jüngster Zeit wurden Ausnahmen für die Tage zugelassen, an denen eine hl. Messe zu mitternächtlicher Stunde gefeiert und in ihr die hl. Kommunion empfangen worden war. Die *Instruktion „Inter Oecumenici"* Ziff. 60 hatte die zweimalige Kommunion an *Ostern* und *Weihnachten* gestattet. Nun ist ein wesentlicher Unterschied nicht zu erkennen, ob der zweimalige Empfang der hl. Kommunion um Mitternacht und am Morgen bzw. am Morgen und am Nachmittag (Abend) erfolgt. Zum ersten Male wurde daher im Jahre 1967 erlaubt, die Kommunion in einer *Abendmesse* noch einmal zu empfangen, wenn man schon einmal am Morgen kommuniziert hatte, allerdings nur an einem einzigen Tage: Die *Instruktion „Tres abhinc annos"* vom 4. Mai 1967 Ziff. 14[59] erlaubte sie am *Gründonnerstag*. Jetzt ist man darüber weit hinausgegangen. Die *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* Ziff. 28 sieht vor, daß die Gläubigen, die ihre Sonntagspflicht am Samstagabend erfüllen, in der *Abendmesse* wiederum zur Kommunion gehen können, wenn sie am *Morgen* des Samstags schon kommuniziert haben. Dasselbe gilt für die Vortage gebotener Feiertage, die nicht auf einen Sonntag fallen.

III. Neuere Indulte

Die am Fronleichnamstage (25. Mai) 1967 datierte *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* über die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses bringt gewichtige Neuerungen. Was sie über die Erfüllung der Feiertagspflicht am Abend des vorhergehenden Tages anordnet, kodifiziert jedoch nur als gemeinkirchliches Recht, was auf dem Wege von *Indulten* in Einzelfällen seit einer Reihe von Jahren praktiziert wurde. Sogar auf dem Konzil waren dahingehende Gedanken bereits aufgetaucht. Der Bischof von Palencia (Spanien, *José Souto Vizoso*, hatte in der 62. Generalkongregation des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. November 1963, als über das Bischofsschema debattiert wurde, gefordert, zu den Vollmachten der Bischöfe solle es auch gehören, die Erfüllung der Sonntagspflicht am Samstagabend zu gestatten[60]. Es hat jedoch nicht den Anschein, daß dieser Vorschlag im Plenum des Konzils ein lebhaftes Echo weckte. Jedenfalls ist er nicht aufgenommen worden[61]. Weder das *Dekret über das Bischofsamt*[62] noch die entsprechenden postkonziliaren Dokumente[63] haben den Bischöfen diese Vollmacht gewährt. Aber der Augenblick, zu dem die Forderung

---

[57] Konst. „Sacrosanctum Concilium" Art. 52; Instr. der SC Rit. „Inter Oecumenici" Ziff. 53—55.
[58] Konst. „Sacrosanctum Concilium" Art. 53; Instr. der SC Rit. „Inter Oecumenici" Ziff. 56
[59] Instr. „Tres abhinc annos" der SC Rit. vom 4. Mai 1967: AAS 59 (1967) 442—448, hier 445.
[60] HerKorr 18 (1963/64) 172.
[61] Vgl. *Jungmann*, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie 91.
[62] Dekret „Christus Dominus" vom 28. Oktober 1955: AAS 58 (1966) 673—701.
[63] Motu proprio „De Episcoporum muneribus" vom 15. Juni 1966: AAS 58 (1966) 467—472; Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" vom 6. August 1966: AAS 58 (1966) 757—787.

vorgebracht wurde, ist kennzeichnend. Er fällt mit dem Zeitpunkt zusammen, da m. W. zum ersten Male derartige Erlaubnisse für einzelne Länder bzw. Diözesen erteilt wurden.

1. *Außerhalb Deutschlands*

Die Vollmacht, die Erfüllung der Sonntagspflicht des Meßbesuches am Vorabend gestatten zu können, wurde seit mehreren Jahren, und zwar in zunehmendem Maße, an einzelne Ortsoberhirten erteilt, und zwar zuerst außerhalb Deutschlands. *Adolf Knauber* hat die für den außerdeutschen Raum gegebenen Erlaubnisse, die merkwürdigerweise mit einem Privileg der SC Conc. für die italienische Erzdiözese *Camerino bei Ancona* vom 24. Mai 1963 ihren Anfang nehmen, zusammengestellt[64]. Seitdem ist die Entwicklung weitergegangen und hat andere Länder und Diözesen erfaßt. Folgende Beispiele seien angeführt. In *Uruguay* scheint die Erfüllung der Sonntagspflicht am Samstagabend allgemein gestattet worden zu sein[65]. Die für *Norwegen, Dänemark und Schweden* zuständige nordische Bischofskonferenz beschloß im Juni 1967, in Zukunft könne außerhalb der ordentlichen Seelsorgestellen das Sonntagsgebot durch Besuch der hl. Messe am Samstagnachmittag erfüllt werden[66]. In manchen Ländern hat man jedoch die ungeheuren Auswirkungen des hier getanen Schrittes sorgfältiger bedacht. Die *französische Bischofskonferenz* hat die Frage der Vorverlegung der Erfüllung der Sonntagspflicht am Samstagabend zumindest vorläufig negativ entschieden[67].

2. *In Deutschland*

Wer in *Deutschland* die Entwicklung ausgelöst hat, die zu der Erteilung des Indultes vom 19. November 1965 führte, ist nicht zu erkennen. Es hat nicht den Anschein, daß der Impuls von seiten der *Seelsorger* kam. Eher dürften die Aufstellungen einiger *Theologen* dafür verantwortlich sein. Auf dem Gebiet des Gottesdienstes häufen sich ja in den letzten Jahren Vorschläge und Experimente. So stellte beispielsweise der Innsbrucker Jesuitenpater *Bernhard Meyer* auf der Weihnachts-Seelsorgertagung, die vom 28. bis 30. Dezember 1965 in Wien stattfand[68], die Frage, „ob nicht in Zukunft unter Umständen die Teilnahme am Wortgottesdienst bereits als Erfüllung des Sonntagsgebotes angesehen werden könne"[69]. Es ist aber auch denkbar, daß man einfach aufgrund des Axioms, daß, was anderswo praktiziert wird, auch in Deutschland gemacht werden müsse, eine Entwicklung einzuleiten beschloß, deren Folgen noch nicht in vollem Maße zu überschauen sind. Deutsche Theologen und Bischöfe scheinen auf dem Konzil bzw. im Verkehr mit Theologen und Bischöfen außerdeutscher Diözesen auf die neue „Möglichkeit" aufmerksam geworden zu sein[70].

a) *Das Reskript der SC Conc. vom 19. Oktober 1965*

Die Kreise in Deutschland, die den Gedanken der Erfüllung der Feiertagspflicht am Vorabend des Festtages aufgegriffen haben, wählten zu seiner Durchsetzung den Weg über die *Bischofskonferenz*. Es kann als sicher gelten, daß der Antrag von einer *Minderheit* der in der deutschen Bischofskonferenz vereinigten Bischöfe ausging. Daher ist es bemerkenswert, daß die Vollmacht für *alle* deutschen Bischöfe erbeten wurde, obwohl das Interesse an ihr nur bei wenigen Bischöfen bestand.

Der *Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz* richtete einen Antrag an den Hl. Vater bzw. (in dessen Stellvertretung) an die Konzilskongregation, in dem er für

---

[64] *Knauber*, Sonntagsmesse 4 A. 7, 5—8, 10 A. 22, 40 A. 117.
[65] DT Nr. 72 vom 16./17. Juni 1967, 7.
[66] DT Nr. 78 vom 30. Juni 1967, 6.
[67] HerKorr 20 (1966) 556.
[68] HerKorr 20 (1966) 119—122.
[69] HerKorr 20 (1966) 120.
[70] Vgl. *K. H. Peschke*, Der wandernde Sonntag: ThPQ 113 (1965) 168 f.

die deutschen Ortsoberhirten um die Vollmacht einkam, in Sonderfällen (in casibus specialibus) eine *Verlegung* der Messe eines Sonntages oder gebotenen Feiertages auf den Vorabend vornehmen zu dürfen mit dem Indult, daß die Teilnehmer an einer solchen Messe damit die Vorschrift des c. 1248 CIC *erfüllen*. Zugleich erbat er die Vollmacht, daß die einzelnen Ordinarien die Kirchen und den Personenkreis *bestimmen* können, denen das Indult zukommen soll. Als Grund für die Vollmacht und das Indult, die erbeten wurden, gab er den Mangel an Priestern, vor allem in der Diaspora, und die häufige Abwanderung der Bevölkerung am Wochenende an.

Das *Datum*, unter dem der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz das Gesuch an den Heiligen Stuhl richtete, ist nicht bekannt und geht aus dem Antwortreskript der SC Conc. nicht hervor. Der Antrag muß nach dem 26. September 1964, dem Tag des Erlasses der in dem Reskript erwähnten Instruktion der SC Rit.[71], und vor dem 19. Oktober 1965, dem Tag der Ausstellung des Reskripts, gestellt worden sein. Angesichts der Behendigkeit, mit der die römischen Kongregationen in den letzten Jahren Bittgesuche beantworten, vor allem wenn sie aus Deutschland stammen, ist anzunehmen, daß der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz seinen Antrag nicht lange vor Oktober 1965 an den Heiligen Stuhl gerichtet hat.

Die *Konzilskongregation* gewährte den deutschen Ortsoberhirten am 19. Oktober 1965 die erbetene Vollmacht, und zwar versuchsweise für fünf Jahre[72].

Die Antwort der SC Conc. erging in der Form eines *Reskriptes* (cc. 36–50). Es handelt sich um ein Gnadenreskript, das in forma gratiosa erging, mithin eines Vollziehers nicht bedarf und mit dem Datum der Ausstellung (19. Oktober 1965) wirksam geworden ist.

Das Reskript enthält *zwei Privilegien*. Das eine wird den deutschen Ortsoberhirten, das andere den von diesen bezeichneten Kirchen und Gläubigen gewährt. Das Reskript stellt erstens ein der Gesamtheit und jedem einzelnen der deutschen Ortsoberhirten gewährtes Privileg dar. Die Ortsoberhirten erhalten die Vollmacht, in Abweichung vom gemeinen Recht die Erfüllung der Sonntagspflicht am Samstagabend bzw. der Feiertagspflicht an dem Abend des dem Feiertag vorhergehenden Tages erlauben zu können. Das Reskript stellt zweitens ein den von jenen Ortsoberhirten, die in der Zukunft von ihrer Vollmacht Gebrauch machen werden, bezeichneten Kirchen und Gläubigen gewährtes Privileg dar, die Feiertagspflicht des Meßbesuches am vorhergehenden Abend erfüllen zu können. Das Wirksamwerden des zweiten Privilegs ist also von dem Gebrauch des ersten abhängig gemacht. Nur wenn und inwieweit ein deutscher Ortsoberhirt die ihm erteilte Vollmacht benutzt und die Vorverlegung der Sonntagsmesse bzw. der Erfüllung der Feiertagspflicht gestattet, haben die betreffenden Gläubigen das Recht, ihre Sonntagspflicht am Vorabend zu erfüllen.

Da sowohl die Vollmacht der Ortsoberhirten als auch das Privileg der Gläubigen im *Gegensatz* zum gemeinen Recht (c. 1248 CIC) stehen, liegt ein gesetzwidriges Privileg (contra ius) vor. Es begründet Ausnahmerecht für die Privilegierten. Ein solches Privileg zu erteilen, überschreitet nicht die Befugnisse der Kardinalkongregationen. Diese haben an der Gesetzgebungsmacht des Oberhauptes der Kirche teil[73]. Sie besitzen daher die Befugnis, an Stelle des geltenden allgemeinen Rechtes Ausnahmerecht zu setzen.

Der Ortsoberhirt kann auf Grund der ihm übertragenen Vollmacht den *Personenkreis* umschreiben, der von dem Indult zur Vorverlegung der Erfüllung der Sonntagspflicht Gebrauch machen kann. Die Umschreibung kann örtlich oder persönlich oder beides

---

[71] AAS 56 (1964) 877–900.
[72] ABl. Rottenburg 1966, 36; ABl. Augsburg 1966, 165; AkathKR 135 (1966) 253 f.
[73] *E. Eichmann, K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, 11. Aufl. (München, Paderborn, Wien 1964) 364 f.

zugleich sein. Im ersten Falle setzt er die Gotteshäuser fest, in denen die Sonntagspflicht am Vorabend erfüllt werden kann, und zwar von jedem seiner Untergebenen und jedem Fremden. Im zweiten Falle bestimmt er die Personen, die in dieser Weise ihrer Verpflichtung nachkommen können, und zwar an allen Orten, an denen am Samstagabend Messen gehalten werden. Im dritten Falle wird den Angehörigen gewisser kirchlicher Seelsorgsbezirke bzw. Gemeinschaften gestattet, die Sonntagspflicht in ihrem jeweiligen Gotteshaus am Abend des vorhergehenden Tages zu erfüllen. Je nachdem, in welcher Weise ein Ortsoberhirt von seiner Vollmacht Gebrauch macht, liegt ein örtliches oder ein persönliches Privileg vor. In der Regel wird das Privileg bestimmten *Orten*, d. h. entweder allen Kirchen bzw. öffentlichen Kapellen oder der einen oder anderen Kirche bzw. öffentlichen Kapelle einer Pfarrei bzw. einer politischen Gemeinde, erteilt werden. Das örtliche Privileg kann von allen gebraucht werden, die sich an den Ort begeben, auch von Angehörigen anderer Orte bzw. Diözesen.

Rechte Dritter werden durch das Privileg kaum beeinträchtigt; daher hat es als *begünstigendes Privileg* (privilegium favorabile) zu gelten.

Die Wirkung des Privilegs ist vom Recht (nicht von der Seelsorge) her gesehen *positiv*, d. h. es gestattet ein Tun; die Ortsoberhirten erhalten das Recht, das Gebot des Gottesdienstbesuches am Sonntag zeitlich zu strecken und damit zu erleichtern, den Gläubigen wird gestattet, die Feiertagspflicht am Vorabend des Feiertages zu erfüllen.

Das Gesuch des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz bezeichnet die erbetene Berechtigung, der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend genügen zu können, als *Indult*. Die Antwort der SC Conc. verwendet den Ausdruck nicht, sondern spricht nur von facultates. So wenig sich über den rechtlichen Unterschied des Indultes vom Privileg aussagen läßt[74], so gewiß ist es, daß der Ausdruck hier gewählt wurde, weil eine Nachsicht von der strengen gesetzlichen Verpflichtung, die hl. Messe am Sonn- bzw. Feiertag in der Zeit von Mitternacht zu Mitternacht mitzufeiern, erbeten und die Ausdehnung der für die Teilnahme an der Eucharistiefeier vorgesehenen Zeitspanne als Erleichterung und Milderung verstanden wurde. Eine zeitliche Begrenzung, die man sonst gern zu den Merkmalen des Indults rechnet, war in dem Antrag des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz nicht vorgesehen.

Die beiden Privilegien sind von der *Konzilskongregation* als einem Stellvertretungsorgan des Papstes gewährt worden. Diese Kongregation ist allgemein zuständig für die gesamte Disziplin des Weltklerus und des christlichen Volkes (c. 250 § 1), im besonderen für die Beobachtung der Gebote des christlichen Lebens (c. 250 § 2), also auch der Feier der Festtage und der Einhaltung der Fast- und Abstinenztage[75].

Die Vollmacht wurde von dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz (Praeses Coetus Episcoporum Germaniae) für die *einzelnen Ortsoberhirten* (pro singulis locorum Ordinariis) erbeten und der Bitte entsprechend allen Ortsoberhirten Deutschlands (omnibus Germaniae locorum Ordinariis) gewährt. Die Empfänger sind demnach die Diözesanbischöfe, Generalvikare und Kapitelsvikare in Deutschland. Unter *„Deutschland"* sind die Bundesrepublik und die Deutsche Demokratische Republik zu verstehen. Nach wie vor besteht rechtlich nur eine deutsche Bischofskonferenz für

---

[74] *Ph. Hergenröther, J. Hollweck*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1905) 141; *A. Van Hove*, De legibus ecclesiasticis: Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici Vol. I T. II (Mecheln, Rom 1930) 52; *A. M. Koeniger, F. Giese*, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, 3. Aufl. (Augsburg, Göggingen 1949) 62; *G. Michiels*, Normae generales Juris Canonici I, 2. Aufl. (Paris, Tournai, Rom 1949) 94; *A. Dumas*, Art. Indult: DDC V (1953) 1352–1358; *J. Lederer*, Art. Indult: LThK² V, 663 f.

[75] Vgl. *Pius X.*, Konst. „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908: Fontes III n. 682 p. 726–736, § I, n. 4, 2; SC Conc. vom 5. August 1911: AAS 3 (1911) 391.

beide Teile Deutschlands und deckt der Begriff „Germania" das Gebiet der beiden Teile[76].

Die Benutzung der Vollmacht ist dem klugen Ermessen des jeweiligen Ortsoberhirten überlassen. Er hat die Verhältnisse seiner Diözese bzw. seines Gebietes zu beurteilen und unter Berücksichtigung aller Umstände zu entscheiden, ob er davon Gebrauch machen soll. Eine Pflicht zur Benutzung des Privilegs könnte sich allenfalls daraus ergeben, daß es sonst zahlreichen Gläubigen moralisch unmöglich wäre, die Sonntagspflicht zu erfüllen.

Der Inhalt des den Ortsoberhirten gewährten Privilegs ist eine ihnen übertragene *Ermächtigung*. Sie bezieht sich auf die positive, in c. 1248 angegebene Verpflichtung und gestattet die Verlegung der Zeit ihrer Erfüllung in dem oben beschriebenen Umfang. Die Übertragung der Vollmacht ist zeitlich begrenzt, und zwar, wie es in solchen Angelegenheiten die Regel ist[77], auf fünf Jahre. Sie erfolgt versuchsweise (ad experimentum), das heißt, daß selbst die zeitlich befristete Ermächtigung sich noch im Zustand der Erprobung befindet. Es sollen Erfahrungen gesammelt und ausgewertet werden. Wenn man die unten zu begründenden Bedenken gegen das Privileg beiseite schiebt, ist es möglich, daß daraus eine ständige Vollmacht im Sinne des c. 66 wird[78].

Die Vollmacht ist den Ortsoberhirten nicht allgemein, sondern nur für *besondere Fälle* (in casibus specialibus) gewährt. Sie dürfen von ihr daher nicht unterschiedslos an allen Orten der Diözese für immer Gebrauch machen. Wohl aber dürfen sie einzelnen Kirchen ständig oder allen Kirchen bei bestimmten Gelegenheiten die Anwendung gestatten.

Das den Gläubigen gewährte Indult besagt die *Berechtigung*, das Gebot des sonntäglichen Meßbesuches am Vorabend zu erfüllen, wenn und insoweit der zuständige Ortsoberhirt beschließt, von dem Indult Gebrauch zu machen. Die Gläubigen bzw. deren Seelsorger können die Anwendung des Indultes bei ihrem Ortsoberhirten für immer oder an bestimmten Tagen beantragen. Der Antrag ist zu begründen. Wenn die Erlaubnis gegeben wird, eine Abendmesse zu halten, genügen alle Besucher der (gesetzlichen) Sonntagspflicht, und zwar ohne Rücksicht auf Gründe, derentwegen sie an dieser hl. Messe am Vorabend teilnehmen.

Vollmacht und Indult erstrecken sich grundsätzlich auf alle Sonntage und gebotenen Feiertage. Der Ortsoberhirt kann in Sonderfällen die Anwendung für alle Sonn- und Feiertage gestatten. Er kann aber auch den Gebrauch auf bestimmte Tage beschränken, so daß an dem einen Sonntag die Erfüllung der Feiertagspflicht schon am Vorabend zulässig ist, an einem anderen nicht.

b) Die Regelung in den einzelnen Bistümern

Es fragt sich nun, welche deutschen Ortsoberhirten ihre Vollmacht benutzen, in welcher Weise und in welchem Umfang dies geschieht. *Adolf Knauber* konnte im Jahre 1966 die *Diözese Rottenburg* als einziges Bistum anführen, das von dem Privileg der SC Conc. Gebrauch gemacht hatte[79]. Wie vorauszusehen war, ist die Entwicklung inzwischen weitergegangen. Ich lasse eine Aufstellung folgen, aus der ersichtlich ist, ob und in welchem Umfang die deutschen Diözesen bis 1. September 1967 von der im Reskript vorgesehenen Möglichkeit, die Erfüllung der religiösen Sonntagspflicht am

---

[76] Z. B.: Annuario Pontificio per l' anno 1967 (Città del Vaticano 1967) 1000, 1014 f.

[77] Vgl. die Quinquennalfakultäten. Dazu: *L. Mergentheim*, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. Ihre Entstehung und Einführung in deutschen Bistümern: KRA 52—54 (Stuttgart 1908); *H. Peeters*, Facultates quas Ordinarii et missionarii habere solent, 3. Aufl. (Rom 1960); *L. Buijs*, Facultates Ordinariorum, 2. Aufl. (Rom 1963).

[78] *Michiels*, Normae generales II 653—667; *Eichmann, Mörsdorf*, Lehrbuch I, 161—163.

[79] *Knauber*, Sonntagsmesse 8—10.

Samstagabend zu gestatten, Gebrauch gemacht haben. Da mir nicht die Amtsblätter aller deutschen Diözesen zur Verfügung stehen, stützt sich die Zusammenstellung hauptsächlich auf die Beantwortung einer Anfrage, die ich an die H. H. Generalvikare gerichtet habe, freilich nur soweit eine Erwiderung erfolgt ist. Das Datum der jeweiligen Anordnung bzw. Antwort ist in Klammern beigesetzt.

1. Diözesen, die von der Möglichkeit, die Erfüllung der religiösen Sonntagspflicht bereits am Samstagabend zu gestatten, keinen Gebrauch machen. Dazu gehören die Diözesen Trier (16. Dezember 1966), Regensburg (3. Juli 1967), Würzburg (4. Juli 1967), Freiburg (5. Juli 1967), Paderborn (7. Juli 1967), Berlin (10. Juli 1967), Speyer (10. Juli 1967), München (13. Juli 1967), Eichstätt (13. Juli 1967), Passau (17. Juli 1967), Mainz.
Der damalige Kapitelsvikar und jetzige Bischof Stein gab am 16. Dezember 1966 der Meinung Ausdruck, daß im Bistum Trier „vorerst die notwendigen Voraussetzungen" für die Benutzung der Vollmacht nicht gegeben sind[80].

2. Diözesen, in denen es an einzelnen Orten für immer oder für längere Zeit gestattet ist bzw. wird, die religiöse Sonntagspflicht bereits am Samstagabend zu erfüllen. Hierher gehören die Diözesen Rottenburg (8. Juli 1967), Augsburg (11. Juli 1967), Osnabrück (13. Juli 1967), Limburg (17. Juli 1967), Münster.
In der Diözese Rottenburg ist die Vorverlegung des Gottesdienstes an einem Sonn- und Festtag möglich, 1. wenn wegen Priestermangels der Gottesdienst an einem Ort nicht oder nur zu ungünstiger Zeit gehalten werden kann; 2. wenn aus bestimmten Anlässen die Erfüllung der Gottesdienstpflicht am Sonntag bzw. Feiertag sehr erschwert ist. In beiden Fällen muß unter Darlegung der Gründe die Erlaubnis bei dem Generalvikar eingeholt werden[81]. Mitte Juli 1967 wurde die Erlaubnis in der Diözese Rottenburg meist für Diasporagebiet und jeweils nur für ein halbes Jahr erteilt.
In der Diözese Augsburg ist die Verlegung des Gottesdienstes und damit der Erfüllung des Gebotes möglich, 1. wenn hierdurch an größeren Orten einer bedeutenden Zahl von Sonntagsausflüglern Gelegenheit zur Erfüllung der Gottesdienstpflicht geboten wird, 2. wenn andere schwerwiegende Gründe personeller oder sachlicher Art hierfür vorliegen. In jedem Fall ist die Erlaubnis zur Vorverlegung des Gottesdienstes unter Darlegung der Gründe bei dem Generalvikar einzuholen[82].
In der Diözese Osnabrück wurde in fünf Fällen die Erlaubnis gegeben, eine Samstagabendmesse einzurichten, durch deren Mitfeier die Gläubigen ihre Sonntagspflicht erfüllen können. Es handelt sich ausnahmslos um Kirchen in Badeorten der Nordsee- und Ostseeküste. Die vorhandenen Kirchen reichen bei dem Zustrom von katholischen Kurgästen in der Saison auch bei einer größeren Zahl heiliger Messen am Sonntag nicht aus, die Kirchenbesucher aufzunehmen. Die Erlaubnis wurde jeweils nur für die Saison gegeben.
In der Diözese Limburg wurde auf Antrag in begründeten Fällen die dauernde oder zeitweilige Erlaubnis für die Erfüllung der sonntäglichen Gottesdienstpflicht am Samstagabend gegeben[83]. Bis Mitte Juli 1967 waren es etwa 30 Fälle. Der Generalvikar der Diözese Limburg sah sich jedoch im Mai 1967 angesichts der Zunahme der Gesuche um Vorverlegung der Erfüllung des Sonntagsgebotes genötigt, die Genehmigungsvoraussetzungen zu verschärfen. Er erklärte sich bereit, in jeder Großstadt für die eine oder andere zentral gelegene Kirche und außerhalb der Großstadt in jedem Dekanat an einer oder zwei verkehrsmäßig günstig gelegenen Kirchen auf Antrag des Dekanatsklerus eine solche Meßfeier zu genehmigen[84].
Die kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in der *Deutschen Demokratischen Republik* mit

[80] PfABl. 1967 Z. 27. Seit Nov. 1967 wird auch in der Diözese Trier die Erlaubnis erteilt.
[81] ABl. Rottenburg 1966, 36 (22. Februar 1966).
[82] ABl. Augsburg 1966, 166 (17. Mai 1966).
[83] ABl. Limburg 1966, 15.
[84] Schreiben des Generalvikars an die Dekane N. O. E. 4195/67/1 vom 13. Mai 1967.

Ausnahme des Bistums Berlin scheinen nach mündlichen Informationen an dieser Stelle einzureihen zu sein, d. h. die Ortsoberhirten gestatten die Erfüllung der Sonntagspflicht am Samstagabend an bestimmten Orten auf Dauer.

3. Diözesen, in denen es bei bestimmten Gelegenheiten in Einzelfällen gestattet wird oder gestattet werden kann, die religiöse Sonntagspflicht bereits am Samstagabend zu erfüllen. Dies ist in den Diözesen Hildesheim (3. Juli 1967), Aachen (5. Juli 1967), Rottenburg (8. Juli 1967), Fulda (10. Juli 1967) und Bamberg (31. Juli 1967) der Fall.
In der Diözese Aachen werden seit dem 29. Juli 1967 jeden Samstagabend in fünf Pfarrkirchen Abendmessen mit Gebeten und Lesungen der Messe des darauffolgenden Sonntags gefeiert, deren Teilnehmer damit die Pflicht zur Mitfeier der Sonntagsmesse erfüllen[85].
In der Diözese Rottenburg wird die Erlaubnis für Einzelfälle bei besonderen Anlässen allgemeiner und öffentlicher Art, nicht bei privaten Anlässen (z. B. Ausflügen des Kirchenchors und von Vereinen) erteilt.
Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß die meisten deutschen Ortsoberhirten der ihnen erteilten Vollmacht mit erheblichen Reserven gegenüberstehen. Nicht wenige haben von ihr bisher überhaupt keinen Gebrauch gemacht. Andere gehen nur zögernd und vorsichtig den Schritt, der aus der Einheit und Gemeinsamkeit der Sonntagsfeier herausführt, und beschränken die Erlaubnis auf dringend scheinende Fälle. Trotzdem wächst die Zahl der Orte, an denen die Sonntagspflicht am Samstagabend erfüllt werden kann, langsam. Wenn man den allgemeinen Trend der Zeit beachtet und die immer geringer werdende Resistenz der meisten deutschen Ordinariate gegen publizistisch hochgespielte Bewegungen bedenkt, besteht wenig Aussicht, daß es gelingen wird, die einmal eingeleitete Entwicklung anzuhalten oder gar rückgängig zu machen.

c) Gründe

Als Gründe für die Inanspruchnahme der Vollmacht durch die Ortsoberhirten werden angegeben: *Raummangel* im Gotteshaus (immer oder bei besonderen Gelegenheiten, z. B. am Weißen Sonntag), *pastorale Erwägungen*, wonach der „geänderte Lebensrhythmus" der Gegenwart dazu führe, „daß viele Gläubige aus verschiedenen Gründen am Wochenende für eine würdige Mitfeier der Eucharistie besser disponiert seien als am Sonntag"[86], *Erleichterung* für die Seelsorger, die am Sonntag drei hl. Messen feiern müssen, Rücksicht auf Personen, die den ganzen Sonntag für einen *Ausflug* benutzen wollen[87], *Ermöglichung* der Abhaltung des Gottesdienstes an einem Ort überhaupt oder zu günstigerer Zeit, Ermöglichung eines dritten oder vierten Gottesdienstes in einer Diasporapfarrei mit mehreren *Außenstationen*, *Erleichterung* der Erfüllung der Gottesdienstpflicht für die Gläubigen. Einige dieser Gründe finden sich bereits in dem Antrag des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz auf Erteilung der hier in Frage stehenden Vollmachten. Er gab in seinem Gesuch zwei Gründe an, erstens den Mangel an Priestern, vor allem in der Diaspora, und zweitens die häufige Abwanderung der Bevölkerung am Wochenende. Die Konzilskongregation gewährte die Vollmacht unter Hinweis auf diese Gründe (attentis expositis). Allgemeiner gehalten ist die Begründung der Antizipation der Gebotserfüllung in der *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* Ziff. 28. Sie bezeichnet als Zweck der Erlaubnis, die Feier des Sonntages unter den heutigen Umständen zu erleichtern (ut in hodiernis rerum adiunctis christifideles facilius diem resurrectionis Domini celebrare valeant). Streng genommen wird freilich von den Antizipierenden der *Tag* der Auferstehung gerade nicht gefeiert.

d) Erfahrungen

Die Erfahrungsberichte der Seelsorger über die Neuerung sind uneinheitlich.

[85] DT Nr. 90 vom 28./29. Juli 1967, 2.
[86] DT Nr. 90 vom 28./29. Juli 1967, 2.
[87] Lebendige Seelsorge 17 (1966) 112.

Die einen sind der Ansicht, daß die Zahl der Besucher der Gottesdienste am Sonntag selbst nicht zurückgegangen sei. Der Gottesdienst am Vorabend schade dem Sonntag nicht, weil er eine günstigere Einstimmung in den Sonntag ermögliche als die Sonntagsabendmessen. Manche Seelsorger fürchten, daß durch die punktuelle Anwendung der Vollmacht viele Gläubige ihrer Pfarrkirche entwöhnt werden und die Pfarrei langsam ausgelaugt wird. Daher drängen auch sie danach, die Erlaubnis für ihre Kirche zu erhalten. Es bestätigt sich die alte Erfahrung, daß die an einem Ort erteilte Ausnahmeregelung bald auch an vielen anderen Stellen begehrt wird, daß die Gründe für die Beantragung einer solchen allmählich immer schwächer werden und daß die Genehmigung immer häufiger gewährt wird.

Andere Seelsorger haben nach wie vor erhebliche Reserven gegen die neue Übung. Im Vordergrund ihrer Bedenken steht die Befürchtung, im Bewußtsein der Gläubigen könne der Sonntag langsam, aber sicher seinen herausgehobenen und heiligen Charakter verlieren. Die Berechtigung dieser Sorge ist sowohl von der Konzilskongregation als auch von der Ritenkongregation anerkannt worden. Die *Konzilskongregation* verpflichtete in ihrem Reskript vom 19. Oktober 1965 die Ortsoberhirten, die von dem Indult Gebrauch machen, dafür Sorge zu tragen, daß in den Gläubigen das Bewußtsein vom Sonntag als dem Gott geweihten Tag lebendig bleibt (cauto insuper ut in animis fidelium fixum remaneat diem Deo dicatum Dominicam esse). Die *Instruktion „Eucharisticum mysterium"* fordert in Ziff. 28 die Seelsorger auf, die Gläubigen eifrig über die Bedeutung der Erlaubnis, die Pflicht zur Teilnahme an der Sonntagsmesse am vorausgehenden Samstagabend erfüllen zu dürfen, zu belehren und dafür Sorge zu tragen, „daß nicht der Sinn (für den Charakter) des Sonntags dadurch irgendwie verdunkelt werde" (ne sensus diei dominicae exinde aliquomodo obscuretur). In ähnlicher Weise haben sich manche Oberhirten geäußert. Die *Bischöfe von Uruguay* sprachen mit der Erlaubnis zur Vorverlegung der Erfüllung der Sonntagspflicht die Mahnung aus, die Bedeutung des Sonntags nicht zu vermindern[88].

Mit diesen Ermahnungen ist zwar der heilsgeschichtliche und theologische, namentlich christologisch-soteriologische Sinn des Sonntags als des Tages des Herrn, des Gedächtnistages seiner Auferstehung und des Tages der Feier des Paschamysteriums auch nicht annähernd ausgeschöpft. Aber immerhin ist erkannt, daß Unersetzbares auf dem Spiele steht. Dazu ist zu bedenken: Mit der neuen Regelung ist den Gläubigen die Möglichkeit gegeben, den Sonntag ohne Gottesdienst zu verbringen und ihm damit zum wesentlichen Teil den heiligen Charakter zu nehmen. Die Neuerung wird zu einem Zeitpunkt eingeführt, in dem es um die den Sonntag gefährdende gleitende Arbeitswoche[89] still geworden ist und in dem Bischöfe und Generalvikariate Verlautbarungen erlassen, die sich gegen die Zunahme der Sonntagsarbeit vornehmlich auf dem Lande richten[90], wo ganz allgemein über die Gefährdung des Sonntags geklagt wird[91]. Es sollte weiter nicht vergessen werden, daß sich der Schutz, den die staatliche Gesetzgebung[92] den Sonn- und Feiertagen gibt, an die kirchliche Gesetzgebung an-

---

[88] DT Nr. 72 vom 16./17. Juni 1967, 7.

[89] HerKorr 6 (1951/52) 249 f.; Erklärung der deutschen Bischöfe zur gleitenden Arbeitswoche: Amtsblatt München und Freising 1956, 185 f.; *W. Steinjan*, Die gleitende Arbeitswoche: Zeitschrift für evangelische Ethik 1 (1957) 234–238; *H. Storck*, Der Sonntag im Sog der industriellen Entwicklung: Die Mitarbeit 6 (1958) 177–184, 292–296; *W. Steinjan*, Industriekalender oder Sonntagsrhythmus: Die Mitarbeit 8 (1959) 492–502.

[90] PfABl. 1964 Z. 92 (Erzbischof Julius Kardinal Döpfner, Mai 1964); PfABl. 1966 Z. 69 (Generalvikariat Würzburg, 15. Mai 1966).

[91] Z. B. auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil: HerKorr 17 (1962/63) 195; der Heilige Vater: HerKorr 18 (1963/64) 464.

[92] §§ 105 a-i Gewerbeordnung; §§ 188 Abs. 1, 216, 222 Abs. 2, Abs. 3, 761 Abs. 1 ZPO; § 43 Abs. 2 StPO; § 366 Z. 1 StGB; § 193 BGB; § 17 Abs. 2 des Gesetzes über die Angelegenheiten der freiwilligen Gerichtsbarkeit; VO über die Sonntagsruhe im Handelsgewerbe und in Apotheken vom 5. Februar 1919 (RGBl. I S. 176); VO über die Arbeits-

schließt. Bleibt diese nicht in voller Klarheit und Schärfe bestehen, kann es geschehen, daß der Staat sich zu Überlegungen veranlaßt sieht, die auf die Revision seiner Gesetzgebung zielen. Noch gilt der vom Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland Art. 140 rezipierte Art. 139 der Weimarer Reichsverfassung: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt." Wie sehr auch sozialpolitische und allgemein ethische Gesichtspunkte hinter dieser Regelung stehen[93], so konnte der Gesetzgeber doch die religiös-kirchliche Bedeutung des Sonntags nicht übersehen. Für den staatlichen Schutz des Sonntags (und in gesteigertem Maße kirchlicher Feiertage) sind auch kirchenpolitische Erwägungen maßgebend[94]. Auch bleibt die heutzutage vielberufene ökumenische Komponente kirchlicher Aktivität bei der hier in Frage stehenden Neuerung unberücksichtigt[95]. Schließlich spricht die christliche Tradition nicht für sie[96]. Die Kirche rührt hier, wenn nicht an das göttliche, so doch an das apostolische Recht. Die Kirche besitzt nicht das Recht, die wöchentliche Feier des Paschamysteriums für die gesamte Kirche und für die Dauer vom Sonntag auf einen anderen Tag zu verlegen[97]. Aus all diesen Gründen ist der Ansicht *Adolf Knaubers* beizupflichten, der von der Neuerung eine Aushöhlung des Sonntags befürchtet[98].

---

zeit in Krankenpflegeanstalten vom 13. Februar 1924 (RGBl. I S. 66) §§ 1, 3; Art. 72 des Wechsel-Gesetzes vom 21. Juni 1933 (RGBl. I S. 399); Art. 55 des Scheck-Gesetzes vom 14. August 1933 (RGBl. I S. 597); VO über den Schutz der Sonn- und Feiertage vom 16. März 1934 (RGBl. I S. 199); Reichsjagdgesetz vom 3. Juli 1934 (RGBl. I S. 549) § 35 Z. 15; VO über die Arbeitszeit in Bäckereien und Konditoreien vom 29. Juni 1936 (RGBl. I S. 521) § 6; Anordnung über die Lohnzahlung an Feiertagen vom 3. Dezember 1937 (RGBl. I S. 320); Jugendschutzgesetz vom 30. April 1938 (RGBl. I S. 437) §§ 17, 19; Arbeitszeitordnung vom 30. April 1938 (RGBl. I S. 447) §§ 19, 20; Gesetz über die Heimarbeit i. d. F. vom 30. Oktober 1939 (RGBl. I S. 2152) § 11; Gesetz über die Lohnzahlung an Feiertagen vom 10. August 1951 (BGBl. I S. 479); Vgl. *J. Linneborn*, Die katholischen Feiertage in Preußen: ThGl 23 (1931) 142 ff.; *E. Melichar*, Die rechtliche Stellung des Sonntags im öffentlichen und politischen Leben, in: Der Tag des Herrn 111—127; *H. Feller*, Das kirchliche und staatliche Recht der Sonn- und Feiertage in der Bundesrepublik Deutschland, seine Grundlagen, seine Geschichte und seine Gegenwartsproblematik, Jur. Diss. Masch. (Marburg 1952).

[93] *F. Giese*, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Kommentar, 7. Auflage (Berlin 1926) 369; *J. Löhr*, Ist eine staatliche Kirchenhoheit und eine besondere Staatsaufsicht über die Kirche mit der deutschen Reichsverfassung vereinbar? (Paderborn 1927) 14; *H. Rieder*, Staat und Kirche nach modernem Verfassungsrecht (Berlin 1928) 155; *G. Kaisenberg*, Artikel 139: Feiertagsschutz, in: *H.-C. Nipperdey* (Hg.), Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung II (Berlin 1930) 430; *Koeniger, Giese*, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts 285 f.

[94] *G. Anschütz*, Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919, 14. Aufl. (Berlin 1933) 654 f.; *F. T. Hollós*, Staatskirchenrecht (Erlangen 1948) 43; *E. Breit*, Die Neugestaltung des Feiertagsrechtes im Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches. Jur. Diss. Saarbrücken Masch. (Saarbrücken 1955) 33—37, 54 f., 61, 103 f.

[95] *J. K. Irmischer*, Staats- und Kirchenverordnungen über die christliche Sonntagsfeier, 2 Abteilungen (Erlangen 1839—1840); *J. Oschwald*, Die christliche Sonntagsfeier (Leipzig 1850); *F. Liebetrut*, Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im Neuen Bunde (Hamburg 1851); *E. W. Hengstenberg*, Über den Tag des Herrn (Berlin 1852); *O. Zöckler*, Art. Sonntagsfeier: RE³ XVIII, 521—529; *J. Linneborn*, Die Feiertage der evangelischen Landeskirchen: ThGl 23 (1931) 315 ff.; *W. Thomas*, Erneuerung des Sonntags als Auferstehungstag: Monatsschrift für Pastoraltheologie 48 (1959) 259—269; *K. Scholder*, Was heißt: Du sollst den Feiertag heiligen?: Evangelische Theologie 21 (1961) 284—289; *Nagel*, Geschichte des christlichen Gottesdienstes 194; *Rordorf*, Der Sonntag 296—301; *E. Hertzsch*, Art. Sonntag: RGG³ VI, 140—142; *H. W. Surkau*, Art. Sonntagsruhe: RGG³ VI, 142—144.

[96] *J. A. Jungmann*, Die Heiligung des Sonntags im Frühchristentum und im Mittelalter, in: Der Tag des Herrn 59—75; ders.: Die sonntägliche Meßfeier 84—86; *J. Kosnetter*, Der Tag des Herrn im Neuen Testament, in: Der Tag des Herrn 33—57.

[97] *Knauber*, Sonntagsmesse 11, 15, 17, 21.

[98] *Knauber*, Sonntagsmesse 3, 4, 20, 38, 43, 44, 46, 47, 49, 50. Als Diskussionsbeiträge von Gläubigen seien erwähnt: Rheinischer Merkur Nr. 34 v. 25. August 1967, 17; Nr. 39 v. 29. September 1967, 27; Neue Bildpost Nr. 44 v. 29. Oktober 1967, 7.

WALTHER KAMPE

Die Feier der hl. Messe am Vorabend der Sonn- und Feiertage in pastoraler Hinsicht

I. Ein Erfahrungsbericht

Die Instruktion „Eucharisticum mysterium" vom 25. Mai 1967 bemerkt unter Nr. 28 zur Feier der Sonn- und Festtagsmessen am Vorabend: „Wo mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles die Verpflichtung zur Teilnahme an der Sonntagsmesse am vorausgehenden Samstagabend erfüllt werden kann, sollen die Seelsorger die Gläubigen sorgfältig über die Bedeutung dieser Erlaubnis unterweisen und dafür sorgen, daß nicht der Sinn des Sonntags dadurch verdunkelt werde; denn diese Erlaubnis zielt darauf hin, daß die Gläubigen unter den heutigen Umständen den Tag der Auferstehung des Herrn leichter feiern können. Diese Messe darf nur am Abend des Samstages gefeiert werden zu der Zeit, die der Ortsordinarius festlegt. Entgegenstehende Erlaubnisse und Gewohnheiten sind abgeschafft. An diesen Vorabenden muß die Messe so gefeiert werden, wie sie im Kalendarium für den Sonntag vorgesehen ist, einschließlich Homilie und Gläubigengebet. Dasselbe gilt, wenn aus den gleichen Gründen die hl. Messe am Vortag eines gebotenen Feiertages erlaubt ist." Es folgen dann einige Sonderbestimmungen über die hl. Messe an den Vortagen von Pfingsten und Weihnachten, an denen das Formular der Vigilmesse gebraucht wird, über die Osternachtmesse und über den zweimaligen Empfang der hl. Kommunion, falls die Gläubigen schon am Vormittag kommuniziert haben. Der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Frings, hatte schon zuvor diese Vollmacht für die deutschen Bistümer erbeten, die von der Konzilskongregation am 26. September 1964 gewährt wurde. Als Gründe waren der Mangel an Priestern und der Reise- und Ausflugsverkehr an den Sonntagen angegeben worden.

Die deutschen Bischöfe machten nur zögernd von dem Indult Gebrauch, da ihnen bewußt war, welch tiefgreifende Veränderung hier vorgenommen wurde. Der Bischof von Limburg entschloß sich aber bereits im Jahre 1965, einzelnen Pfarreien auf Antrag die Genehmigung zur Feier der hl. Messe an den Sonnabenden zu erteilen. Folgende Gründe waren dafür maßgebend: Vor allem in den Ballungsräumen des Rhein-Main-Gebietes waren die Gemeinden so plötzlich und so stark gewachsen, daß die Kirchenräume nicht mehr ausreichten. Da es nicht so rasch möglich war, Erweiterungsbauten durchzuführen, mußten zusätzliche Meßfeiern gestattet werden, die eine Meß-Trination des Ortspfarrers nötig machten. Um die Geistlichen nicht zu sehr zu belasten, gestattete das Bischöfliche Ordinariat, daß eine der drei Messen bereits am Vorabend gefeiert werde. Von Anfang an war auch vorgesehen, daß zunächst in den beiden Großstädten des Bistums Frankfurt/Main und Wiesbaden, eine Meßfeier am Samstagabend gehalten werde, da in so großen Städten viele Gläubige durch Arbeit oder Reisen verhindert sind, am Sonntag die hl. Messe zu besuchen. Das Ordinariat wollte aus pastoralen Gründen solchen Personen die Möglichkeit geben, bereits am Vorabend zum Gottesdienst zu gehen.

Die Erlaubnis war also durch seelsorgliche Notstände begründet. Es war aber natürlich nicht möglich, den Personenkreis der Meßbesucher zu beschränken. So zeigte sich bald, daß diese Abendmessen außerordentlich gut besucht waren, da die Gläubigen aus einem weiten Umkreis kamen. Immer mehr Gesuche wurden an das Ordinariat gerichtet, vor allem von den Gemeinden des Vortaunus um Frankfurt, in denen viele junge Eheleute wohnen, die an den Sonntagen mit ihren Kindern Ausflüge machen. Die Dekane wurden nun gebeten, zu veranlassen, daß die Pfarrer ihres Dekanats abstimmten, in welcher zentral gelegenen Kirche eine solche Abendmesse stattfinden solle.

Nach längerer Erprobung wurde nun eine Umfrage bei den 52 Pfarreien veranstaltet, die die Genehmigung zur Messe an den Vorabenden bisher erhalten haben, um die gemachten Erfahrungen festzustellen. Alle Antworten lauteten positiv: Die Pfarrer und ihre Gemeinden möchten diese Art der Eucharistiefeier nicht mehr missen. Die Gläubigen seien sehr gesammelt, und der Kommunionempfang sei verhältnismäßig hoch. Hier zeigt sich die besondere Atmosphäre, die wohl allen Abendmessen eigen ist: Der menschliche Geist ist am Abend offener und leichter beweglich als am frühen Morgen. Auf die Frage nach der Besucherzahl auch bei den Messen am Sonntagvormittag zeigte sich, daß eine gewisse Verlagerung von der Frühmesse auf die Messe am Vorabend stattgefunden hatte. Der heutige Mensch ist kein Frühaufsteher mehr, sondern in zunehmendem Maß ein Abendmensch. Ist er an den Arbeitstagen gezwungen, früh zur Arbeitsstätte zu gehen oder zu fahren, so hat er am Sonntag um so mehr das Bedürfnis, auszuschlafen. Bauern, die wegen des Fütterns ihres Viehs zu früher Stunde aufstehen müssen, gibt es in den in Frage kommenden Gebieten kaum noch. Der Besucherschwund bei den Frühmessen ist daher auch an solchen Orten zu finden, in denen keine Abendmesse gehalten wird. Dort findet die Verlagerung auf die Spätmesse statt. Eine Abwanderung vom Hochamt zu der Messe am Vorabend konnte nur dort festgestellt werden, wo der Hauptgottesdienst bisher überfüllt war. Dort hat ein begrüßenswerter Ausgleich der Besucherzahl stattgefunden. Auf die Frage, ob eine allgemeine Zunahme der Gottesdienstbesucher zu verzeichnen sei, antworteten die Pfarrer zögernd. Überall ist eine solche Steigerung vorhanden, aber es ist nicht leicht, festzustellen, ob diese Gläubigen aus der eigenen Pfarrei oder aus der Nachbarschaft kommen. Es ist aber auf das Ganze gesehen anzunehmen, daß auch eine absolute Zunahme der Besucherzahl zu verzeichnen ist. Manche Pfarrer sagten dies auch klar aus.

Welcher Personenkreis besucht nun solche Messen? Welche Motive sind dabei maßgebend? Die Ergebnisse sind überraschend. Natürlich werden auch Schichtarbeiter angegeben, Straßenbahn- und Eisenbahnbeamte, die Sonntagsdienst haben, und Reisende, die am Sonntag eine größere Reise antreten müssen. Weit größer scheint aber der Kreis derer zu sein, die am Sonntag Wanderungen unternehmen wollen und Wert darauf legen, in aller Ruhe Gott die Ehre zu geben. Trotz der Hinweisschilder in den Ausflugsgegenden besteht immer eine gewisse Unsicherheit, ob man auch rechtzeitig irgendwo einen Gottesdienst erreicht. Besonders bei schönem Sommerwetter oder in der Skisaison sind die Abendmessen überfüllt. Dabei handelt es sich nicht einfach um jene, die immer die bequemste Gelegenheit suchen, sondern gerade um gewissenhafte Christen, die nicht nur pflichtgemäß, sondern auch aus Überzeugung und innerem Bedürfen die hl. Messe mitfeiern wollen. Die jungen Sportler, die am Sonntag früh zum Training oder zum Spiel gehen wollen, sind froh, schon am Vorabend die hl. Messe besuchen zu können. Sie haben das Empfinden, daß die Kirche ihnen entgegenkommt und ihre sportliche Tätigkeit nicht in Konkurrenz zur kirchlichen Verpflichtung gesetzt wird. Auch die Mitglieder von Sport- und Gesangsvereinen, die an Sonntagen an Festveranstaltungen teilnehmen wollten, waren dankbar, wenn sie in Einzelfällen die Erlaubnis für eine Meßfeier am Vorabend erhielten. Das war vor allem in der Diaspora der Fall, in der die Katholiken nicht immer erwarten können, daß man auf ihre kirchlichen Verpflichtungen Rücksicht nimmt. Zur allgemeinen Überraschung waren aber auch die Hausfrauen mit erleichtertem Aufseufzen für die Messe am Vorabend dankbar. Sie waren ja die bedauernswerten Geschöpfe, die in aller Frühe, wenn noch alles schlief, zur Kirche eilen mußten, und vielleicht schon vor Schluß die Frühmesse wieder verließen, weil sie rasch nach Hause mußten, um die Kinder für den Kindergottesdienst fertig zu machen und dem ungeduldigen Gatten das Frühstück rechtzeitig auf den Tisch zu bringen. Jetzt können sie ohne Unruhe zur hl. Messe gehen, sie können gesammelter beten, und sie brauchen nicht ängstlich

auf die Uhr zu schauen, wenn der Pfarrer bei der Predigt nicht so schnell das Amen findet. „Wir haben jetzt endlich eine ungestörte Sonntagsheiligung", so konnte man vielfach hören. Nicht zu vergessen sind auch die zahlreichen Eheleute, die in einer konfessionsverschiedenen Ehe leben oder deren Gatte nicht „praktiziert". Während am Sonntag durch den Kirchgang eines Teils der Familie leicht der eheliche Friede gestört werden konnte, ist jetzt die Möglichkeit gegeben, daß die Familie nun gemeinsam den Sonntagvormittag verbringen kann, worauf viele Männer Wert legen, die in der Woche durch ihre Arbeit abwesend sein müssen.

Auf die Frage, ob sich bei der Einführung der Messe am Samstagabend Widerstände gezeigt hätten, antworteten die meisten Pfarrer, daß Bedenken, die hie und da auftauchten, sehr bald überwunden werden konnten. Der Pfarrausschuß war bereits vor der Antragstellung befragt worden, einige Seelsorger hatten auch eine schriftliche Befragung der Pfarrangehörigen veranstaltet. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß eine Umfrage in den anderen Pfarreien, die bisher keine solche Abendmesse haben, andere Ergebnisse haben könnte. Vor allem in den stark traditionell bestimmten Landgemeinden ist das Bewußtsein, daß der Gottesdienstbesuch zum Sonntagvormittag gehöre, noch sehr stark. In städtischen Gebieten und in der Diaspora werden dagegen solche Bedenken kaum eine Rolle spielen.

Die letzte Frage, die gestellt wurde, befaßte sich mit der Sonntagabendmesse. Es wurde gefragt, ob und warum eine Messe am Vorabend einer Eucharistiefeier am Sonntagabend vorzuziehen sei. Die Beantwortung ergab, daß sich heute eine Verlagerung der Meßfeier vom Sonntagabend auf den Samstagabend vollzieht. Seitdem das Ordinariat die Messe am Vorabend gestattet, sind kaum noch Gesuche um die Bewilligung einer sonntäglichen Abendmesse eingegangen. Die Pfarrer berichten übereinstimmend, die Gläubigen bevorzugten einen Gottesdienst am Beginn des Sonntags gegenüber einer Messe am Abschluß der sonntäglichen Ruhe, da sich die Gedanken dann bereits wieder der Arbeitswoche zuwenden. Das ist ein wichtiges psychologisches Moment. Am Sonntagabend trete der Gedanke der Erfüllung eines Gebots in den Vordergrund („ich muß noch zur Kirche"), während am Samstagabend die Freiwilligkeit des Kirchgangs stärker empfunden werde („ich will schon zur Kirche gehen"!). Es sei auch pastoral unklug, die Erfüllung der Sonntagspflicht auf den letzten Augenblick zu legen, da erfahrungsgemäß viele durch unvorhergesehenen Besuch oder andere Zwischenfälle gehindert würden, die Messe am Sonntagabend zu besuchen. Ein Großstadt-Pfarrer, dessen Gotteshaus an einer Ausfallstraße liegt, die zum Taunus führt, will allerdings außer der hl. Messe am Samstag auch noch eine Messe am Spätnachmittag des Sonntags beibehalten, um möglichst viele Möglichkeiten zum Gottesdienstbesuch anzubieten.

Die Quintessenz des Umfrageergebnisses ist ohne Zweifel diese, daß die Messe am Vorabend des Sonntags einem pastoralen Bedürfnis entgegenkommt. Es fragt sich, ob die Kirche dem Menschen nachgehen und sich seinen Lebensgewohnheiten anpassen oder ob sie von ihm fordern soll, daß er sich in eine vorgegebene Ordnung einfüge. Gewiß kann die Anpassung der Kirche nur so weit gehen, als ihr freier Verfügungsraum reicht und keine göttliche Ordnung verletzt wird. Nun besteht sicher die Annahme zu Recht, daß die Kirche das, was sie tut, auch tun kann und darf. Trotzdem ist es notwendig, daß sie ihr Tun mit aller Gewissenhaftigkeit stets von neuem überprüft. Die Frage ist daher durchaus berechtigt, ob die neue Regelung nicht auf die Dauer die Sonntagsheiligung aushöhlt. Darauf soll im zweiten Teil eingegangen werden.

II. Die Ergebnisanalyse

Es ist keine Frage, daß die Sonntagsheiligung heute bedroht ist und daß damit ein Nerv des religiösen und kirchlichen Lebens berührt ist. Die Kirche fordert von ihren Gläubigen am Tag des Herrn die Teilnahme an der Feier der hl. Eucharistie und die

Arbeitsruhe. Die hl. Messe ist der Höhepunkt des Sonntags, aber mit ihrem Besuch ist keineswegs schon der ganze Sonntag geheiligt. Die Arbeitsruhe soll den Gläubigen durch den ganzen Tag hindurch schon einen Vorgeschmack der ewigen Ruhe in Gott geben, die uns am Ende der Zeiten geschenkt wird. Die Kirche empfiehlt zwar den Besuch einer Andacht, geistliche Lesung oder stilles Gebet. Sie erhofft sich aber auch ohne diese Übungen von der Eucharistiefeier einen Glanz, der auf alle anderen Stunden des Sonntags fällt. Wird die Sonntagsruhe aber allzusehr von Vergnügungen und anderen Unternehmungen angefüllt, dann wird der religiöse Charakter des Sonntags erheblich beeinträchtigt. Auch unabhängig von dem Zeitpunkt der Meßfeier ist heute eine solche Sinnentleerung des Sonntags zu beklagen. Wird die Sonntagsfeier nicht noch mehr ausgehöhlt, wenn zwischen dem Besuch der hl. Messe und dem Sonntag der Zeitraum einer Nacht liegt? Ja, ist es überhaupt möglich, den Höhepunkt der Sonntagsheiligung bereits vor den Beginn des Sonntags zu legen? Solche Fragen sind durchaus ernst zu nehmen. Der Text der Eucharistie-Instruktion zeigt deutlich, daß die Kirche sich dieser Gefahr bewußt ist, wenn sie den Gläubigen den Besuch der Sonntagsmesse bereits am Vorabend gestattet, und daß sie dieser Bedrohung durch Belehrung entgegentreten will. Sie erhofft sich aber unter den heutigen Umständen durch die Einführung der Messe am Sonnabend keine Minderung, sondern im Gegenteil eine Förderung und Erleichterung der Feier des Tages der Auferstehung Christi.

Die Frage läuft einfach dahin hinaus, wann eigentlich der Sonntag beginnt. Eine Sonntagsmesse außerhalb des Sonntags ist wohl unmöglich. Steht man auf dem Standpunkt, daß der Sonntag um Mitternacht beginnt, so ist eine weitere Überlegung überflüssig. Aber es sollte uns bedenklich machen, daß eine solche Tageseinteilung nicht immer selbstverständlich war. Für die Israeliten begann der neue Tag mit dem Aufleuchten des Abendsternes. Die christliche Kirche hat diese Auffassung übernommen, wenn sie das Sonntags- oder Festoffizium mit der I. Vesper beginnen läßt. Auch die alte Vigil, die Nachtwache, zu deren Abschluß bei Sonnenaufgang die Eucharistie gefeiert wurde, war keine Vorfeier, sondern sie gehörte bereits zum Sonn- oder Festtag. Das christliche Volk hat in seinen Gebräuchen diese Gewohnheit weitergetragen, wenn es bereits mit dem Abendläuten des Samstags die Arbeitsruhe des Sonntags beginnen ließ. Der Sonn-Abend, d. h. der Vorabend des Sonntags, war also immer schon irgendwie ein Bestandteil des Sonntags.

Die soziologischen und psychologischen Bedingungen des Sonntags haben immer schon einen Einfluß auf die Sonntagsfeier ausgeübt. Die Kirche hat ihnen zu allen Zeiten Rechnung getragen. In der vorkonstantinischen Epoche mußte die Nacht die Zeit für den Gottesdienst abgeben, da der Tag mit Arbeit — wenigstens für die Sklaven — angefüllt war. In einer Zeit, in der das Christentum die Lebensgewohnheiten der Menschen bestimmte und der Staat diese Sitten schützte, konnte die Kirche ihre Vorstellungen von der Sonntagsheiligung weithin durchsetzen. Auch heute noch erläßt der Staat Rechtsbestimmungen zum Schutz der Sonntagsruhe. Aber die Lebensgewohnheiten der Menschen gehen ihren eigenen Gang. Sie sind weithin vom Arbeitsrhythmus der Industriegesellschaft und nicht mehr von religiösen Überlegungen bestimmt. Man mag das beklagen, sollte aber auch nicht übersehen, daß dieser neue Lebensrhythmus unbeabsichtigt den religiösen Erfordernissen auch entgegenkommt. Die Fünf-Tage-Woche und vor allem der Geschäftsschluß am Samstagmittag läßt wenigstens in städtischen Verhältnissen das Bewußtsein aufkommen, mit der Ruhe des Samstag-Nachmittags habe bereits der Sonntag begonnen. Warum sollten wir Christen nicht bewußt das Wochenende in den Sonntag einbeziehen?

Man muß aber beachten, daß die Kirche einen Unterschied machte zwischen der Zeit des Sonntags und der Zeit, in der die sonntägliche Meßfeier erlaubt war. Wir erinnern uns noch daran, wie lange es dauerte, bis allgemein eine Abendmesse am Sonntag erlaubt wurde. Welche Stunde ist eigentlich für eine eucharistische Versamm-

lung der Gemeinde besonders geeignet? Durch die Reform der Hl. Woche wurde ja wieder ein Verständnis für die rechte Zeit zur Feier der Heilsereignisse geweckt. Drei heilige Zeiten wurden neu geordnet: die Abendstunde am Gründonnerstag für das Gedächtnis des Abendmahls, am Karfreitag die „neunte Stunde (3 Uhr nachmittags) als Zeitpunkt des Todes Christi und die Osternacht als die Nacht der Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn. Wenn man davon ausgeht, daß der Sonntag als Gedenktag der Auferstehung ein kleines Ostern sein soll, dann sind wohl die Stunden, die der Nacht zum Sonntag am nächsten stehen, am besten für die Eucharistiefeier geeignet. Bisher zog die Kirche den Sonntagvormittag vor, und dieser Zeitpunkt wird gewiß auch für die Stunde des Hochamts als Hauptpfarrgottesdienst weiter gültig bleiben. Wenn man aber aus pastoralen Gründen mehrere Eucharistiefeiern halten muß, dann ist nicht einzusehen, warum nicht eine hl. Messe auch am Beginn dieser Nacht stehen soll. Dieser Zeitpunkt scheint zumindest geeigneter zu sein als die sehr weit entfernte Abendmesse am Sonntag.

Es bleibt noch die Antwort auf die Frage, ob eine auf den Vorabend vorgezogene Eucharistiefeier ihre psychische Wirkung auch noch auf den auf die Nacht folgenden Tag ausüben kann. Bleibt nicht der Sonntag selbst leer von allen religiösen Empfindungen? Die Erfahrung zeigt, daß dies nicht unbedingt der Fall sein muß. Die psychologisch günstige Stunde des Vorabends bewirkt ohne Schwierigkeit einen Nachhall durch den ganzen sonntäglichen Zeitraum. Das Bewußtsein des Freiseins von allen Verpflichtungen gibt einem gläubigen Menschen das Empfinden eines Gottesgeschenkes, auch wenn keine direkten religiösen Übungen diesen Tag ausfüllen. Selbst die Geistlichen berichten, daß das Gefühl einer bereits einmal gehaltenen Sonntagspredigt eine große Erleichterung gebe. Es wäre allerdings sehr zu wünschen, daß durch eine Einschränkung der Messe am Sonntag-Nachmittag oder -Abend wieder mehr Raum für einen gehaltvollen Wortgottesdienst entstünde. Es ist sehr zu bedauern, daß die Andachten immer mehr verkümmern und wir außer der Messe kaum noch andere Gottesdienstformen besitzen. Eine gut gefeierte Volksvesper am Sonntag-Nachmittag dürfte nach der Liturgiereform zu einer neuen Aufgabe für unsere Gemeinden werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden:

I. Die Eucharistiefeier an den Vorabenden der Sonntage ist möglich und sinnvoll, weil

a) der Vorabend liturgisch bereits zum Sonntag gehört,

b) der Vorabend durch die begonnene Arbeitsruhe auch psychologisch als zum Sonntag gehörend empfunden wird,

c) der Sonntag durch die Meßfeier am Beginn der Sonntagsfeier auch für seinen ganzen Verlauf eine objektive und auch subjektiv empfundene Weihe erhält.

II. Die Eucharistiefeier am Vorabend ist auch empfehlenswert, weil:

a) die Fluktuation der Bevölkerung am Sonntag eine ruhige Meßfeier am Vorabend pastoral notwendig macht,

b) eine Verlagerung der Lebensintensität vom frühen Morgen auf den Abend sich vollzogen hat, die zu einer Entvölkerung der Frühmesse führte,

c) die hl. Messe möglichst nahe an die Nacht zum Sonntag gelegt werden sollte, die das Gedächtnis der Auferstehung Christi in sich enthält.

Die Meßfeier am Vorabend entspricht mehr dem österlichen Charakter der Sonntagsfeier als die hl. Messe am Sonntag-Abend und ist ihr auch aus pastoralen Gründen vorzuziehen. Aus diesen Gründen ist anzunehmen, daß die hl. Messe am Vorabend der Sonntage die Sonntagsheiligung nicht beeinträchtigt, sondern eine leichtere Feier des Tages der Auferstehung des Herrn ermöglicht, wie es die Instruktion „Eucharisticum mysterium" erhofft.

MITTEILUNGEN

JOHANN TRUMMER

Fronleichnamsfeier 1967 in Graz — statio urbis

Unter dem Einfluß der liturgischen Reform hat die Feier der hl. Messe sehr gewonnen. Die anderen Formen des Gottesdienstes (Wortgottesdienste, Andachten) sind jedoch zur Zeit stark in den Hintergrund getreten, ja es hat den Anschein, daß mancherorts schlechthin jede kirchliche Feier, selbst die Maiandacht, durch die Messe eliminiert wird. Zu einem Teil hat die Unbeholfenheit, eine Feier selbst zu gestalten, dazu geführt, zum anderen Teil eine noch nicht ins rechte Lot gebrachte Meinung von der Eucharistie. Eine Art Mittelstellung zwischen Messe und Wortgottesdienst nehmen die eucharistischen Andachten ein: die eucharistischen Gestalten weisen immer auf das Meßopfer hin[1], die Art der Feier kommt vom Wortgottesdienst. Am Fronleichnamstag treffen Messe und eucharistische Andacht, die Prozession[2], aufeinander. Auf dem Land, in geschlossenen Ortschaften und traditionsbewußten Gegenden erwachsen für diesen Tag kaum Schwierigkeiten. Anders sieht es in vielen Städten aus, wo die Hast eine lang dauernde Feier fast unmöglich macht oder wo — wie in Graz — die Tradition der Fronleichnamsprozession einmal wegen zwingender Gründe unterbrochen werden mußte. Hier wurde im Jahre 1967 ein neuer Weg beschritten. Er sei hier samt seiner Vorgeschichte und einigen grundsätzlichen Überlegungen berichtet. Mutatis mutandis wird er vielleicht auch anderwärts der Frage einer zeitgemäßen Fronleichnamsfeier mit einigen Erfahrungen dienen können.

1. Vorgeschichte

Bis 1963 ging die Grazer Fronleichnamsprozession den gewohnten Weg vom Dom durch das Burgtor zum Opernring, über die Herrengasse, die Sporgasse und den Freiheitsplatz zurück zum Dom. Die drei Pfarren des Stadtkernes waren daran unmittelbar beteiligt. Es kamen aber auch die Gläubigen aus anderen Bezirken, da dort die Prozessionen erst am folgenden Sonntag gehalten wurden. An dieser Hauptprozession der Innenstadt nahmen teil: Klerus und Ordensleute[3], die Theologische Fakultät, die Seminaristen, Studenten mit und ohne Farben, die Gliederungen der Jugend mit Bannern, Angehörige der Regierung, Bundesheer, Polizei und Gendarmerie, Gruppen aus Schülerheimen, Kinder, Männer und Frauen. Eine ehedem sehr große, im Laufe der Jahre allmählich abnehmende Zahl von Zusehern säumte den Weg. — Der Gottesdienst wurde entweder am Beginn der Feier im Dom oder dann bei der letzten Station am Freiheitsplatz bzw. einige Male im Burghof (neben dem Dom) gefeiert.

Umfangreiche Straßenbauarbeiten und die Verlegung einer Leitung für das Fernheizwerk in unmittelbarer Nähe des Domes zwangen 1964 zur Aufgabe dieser herkömmlichen Form; Fronleichnam 1964 wurde ohne Prozession im Landhaushof gefeiert, da es in der Innenstadt keinen anderen Prozessionsweg gab. 1965 konnte vorübergehend der alte Weg trotz der Straßenarbeiten begangen werden, doch hatte die Beteiligung stark nachgelassen. 1966 war die Herrengasse gesperrt. Die Domprozession

---

[1] Vgl. Instructio de cultu mysterii eucharistici vom 25. Mai 1967, Nr. 50 (= Instr. euch.).

[2] Der Bischof von Graz richtete am 14. März 1959 ein Ansuchen um die Erlaubnis der Muttersprache sowie um einige Veränderungen im Prozessionsritus von Fronleichnam an die Ritenkongregation. In der Antwort vom 8. Juli 1959 wurde die bereits früher vorhandene Meinung, die Prozession sei pium exercitium und falle deshalb nicht in die Kompetenz der Kongregation, bestätigt: „Cum agatur de actione non liturgica, sed pio exercitio, Exmus Episcopus utatur iure suo."

[3] Nach CIC can. 1291 § 1 sind alle Ordensleute eines Ortes, sofern sie nicht in strenger Klausur leben, zur Teilnahme an der Prozession verpflichtet.

führte nun in den Stadtpark. Sie mußte auf den alten Glanz verzichten, doch die Gläubigen — es kamen in erster Linie die Getreuen — waren zum Teil begeistert: erinnerte diese Form doch an eine ländliche Flurprozession; Zuschauer, deren Benehmen störend wirken konnte, blieben zum großen Teil fern. Von manchen wurde diese Art der Feier als die schönste in Graz gepriesen, wenngleich die Frage laut wurde, ob nicht gerade der Gang durch den Park eine Flucht aus der Stadt (für die ja Fronleichnam gefeiert werden sollte) in ein ländliches Idyll bedeute.

2. *Fronleichnam 1967*

Anders wurde die Lage 1967; der alte Prozessionsweg war nun wieder zur Gänze frei. Man mußte zu einer klaren Entscheidung darüber kommen, ob man an 1963 anknüpfen oder völlig neue Wege gehen sollte. Eine ganze Reihe von Befragten war der Meinung, man dürfe nicht leichtfertig Einrichtungen aufgeben, die dann höchstwahrscheinlich für immer verlorengingen; auch die Rücksichtnahme auf die Gläubigen sollte nicht fehlen.

In einer Konferenz mit den Grazer Pfarrern kamen jedoch auch gewichtige Argumente gegen eine Prozession zutage: die alte Pracht sei nicht wieder zu erreichen, denn in den letzten Jahren hätten sich viele Teilnehmer von einst verlaufen. Diese Tatsache allein könne schon zu großen Enttäuschungen führen. Die Motorisierung wirke sich immer stärker aus, selbst bei den Studenten, die nun wegen des Rektorstages, der in Graz immer auf Fronleichnam folgt, über das lange Wochenende lieber wegfahren. Auch sei die frühere Form nicht frei von Problematik, denn die innere Beteiligung lasse sehr zu wünschen übrig; die Schaulustigen ließen durch ihr lautes Reden, Gestikulieren, Rauchen und das Verweigern jeglicher Reverenz den Triumphzug des Herrn („Prangertag") eher zu einer Demütigung werden. Ferner werde bei dieser großen Stadtprozession die hl. Messe zu sehr an den Rand gedrängt, denn wer könnte heute noch den Leuten eine fast dreistündige Feier, oft bei drückender Sonnenhitze, zumuten. Schließlich seien die vier Stationen nicht mehr recht einsichtig. Die Vertreter aus den einzelnen Bezirken erklärten dann noch, sie hätten an einer Prozession in der Innenstadt nicht viel Interesse, denn eine solche würden sie ohnedies am folgenden Sonntag in ihren Pfarren halten. Diese letzte Feststellung allein reichte hin, eine Wiederherstellung des Status von 1963 außer Frage zu stellen.

Welche Möglichkeiten boten sich nun an?

Eine Prozession durch den Stadtpark war nicht mehr begründet.

Eine Gottesdienstfeier im Dom ohne Prozession bedeute anderseits den Verzicht auf jeden Öffentlichkeitscharakter, außerdem käme dann nur die Domgemeinde zusammen, und von einer gemeinsamen Feier für die ganze Stadt sei dann keine Rede mehr. Neu hingegen war für Graz der Gedanke, Fronleichnam als *statio urbis* auf einem öffentlichen Platz zu feiern. Damit, hieß es, stünde die Feier der hl. Messe von selbst im Mittelpunkt, und eine Prozession wenigstens durch die Reihen der Gläubigen am Platz könnte besser als eine große Prozession durch die Stadt den Charakter des Triumphganges und echter Anbetung tragen. Ferner konkurriere diese Feier in keiner Weise mit den Prozessionen der Randpfarren. Dieser Plan erhielt in demokratischer Abstimmung durch die Pfarrer die Billigung.

Es kam also zu dieser Feier. Als Zeit wurde 8 Uhr festgesetzt, um der Hitze zu entgehen[4]. Die Gläubigen versammelten sich auf dem Freiheitsplatz. Die Aufstellung war recht günstig, so daß alle zum Altar sehen und sich in rechter Weise beteiligen konnten. Der Bischof zog mit den Pfarrern vom Dom zum Platz. Der Gottesdienst wurde als deutsches Amt gefeiert, das ganze Volk sang Lieder, der mehrstimmige Chor der Seminaristen half beim Ordinarium und beim Kommuniongesang. Die

[4] Diese Zeit dürfte jedoch für städtische Verhältnisse zu früh sein.

Konzelebranten verteilten sich zur Kommunionspendung unter das Volk, so daß die Gläubigen im großen und ganzen auf ihrem Standort bleiben konnten.
Nach der Kommunion wurde das Sanctissimum in die Monstranz gegeben. Auf das Benedicamus folgte ein Bittgebet für die ganze Kirche, die Heimat, die Früchte der Erde, die Arbeit und für die Bewohner der Stadt. Dann wurde der Segen in der Form gegeben, wie er im Fronleichnamsrituale der Diözese für den vierten Altar vorgesehen ist. Hierauf zog der Klerus mit dem Allerheiligsten durch die Reihen der Gläubigen in den Dom, wo die Feier mit einer stillen Repositio endete.
Die ganze Feier hatte einen sehr würdigen Verlauf. Die Zahl der Teilnehmer allerdings lag — trotz frühzeitiger Hinweise in den Zeitungen und im Rundfunk — unter den Erwartungen. Selbst die Katholische Jugend kam nur sehr vereinzelt; Banner und Fahnen gab es nicht. Man hatte den Eindruck, daß gemeinsame Feiern für ganz Graz aus der Übung gekommen oder überhaupt nicht gefragt sind. Die geringe Beteiligung war der einzige, zugleich sehr wesentlich negative Punkt für diese statio urbis. Einige wenige Stimmen sprachen erwartungsgemäß von einer Abschaffung des Fronleichnamsfestes durch „Neuerer", doch fehlte es auch keineswegs an anerkennenden Worten.

3. *Aussichten*

Wie soll nun Fronleichnam in Hinkunft gefeiert werden?

Unter den gegenwärtigen Umständen gibt es für die nächsten Jahre in Graz folgende Möglichkeiten:

a) Eine Feier wie 1967. Die Gläubigen müßten jedoch vorher in den Pfarren hinreichend durch Predigt, Pfarrblatt usw. vorbereitet werden, damit tatsächlich die ganze Ortskirche in Erscheinung treten und die Eucharistie zu einem glaubhaften Zeichen der Einheit werden kann.

b) An Stelle der Domprozession bzw. der Feier in der Innenstadt übernimmt jedes Jahr eine andere Pfarre die Fronleichnamsfeier für ganz Graz (ausgenommen die weiter entfernten Randpfarren). Hier wäre dann die Wahl zwischen einer statio oder einer Prozession oder einer Verbindung von beiden zu treffen. Der Bischof und die anderen Pfarrer der Stadt müßten mit den Gläubigen daran teilnehmen. Daß die Gläubigen aus den einzelnen Pfarrkirchen schon in Prozessionsordnung herbeikommen, scheint kaum möglich; die zeitliche Verlängerung der Feier wäre zu groß.

Eine Wiederaufnahme der früheren Stadtprozession kommt unter den gegenwärtigen Umständen kaum in Frage.

4. *Grundsätzliche Überlegungen*

Über die Grazer Situation hinaus muß vieles, was bisher als selbstverständlich galt, neu durchdacht werden. Wenigstens ein Teil solcher Überlegungen sei hier angedeutet.

Die Fronleichnamsfeier braucht eine neue Sinngebung. Nicht nur neue Aspekte der Theologie und ihre Tendenzen zwingen dazu, sondern ebenso die Tatsache, daß dieser Tag besonders in den Städten tatsächlich sehr von traditionellen Formen beherrscht wird, mit denen die Frömmigkeit nicht mehr allzuviel anzufangen weiß. Das hat seinen geschichtlichen Grund unter anderem darin, daß vor der liturgischen Reform das Volk seine Rolle im Gottesdienst hauptsächlich auf stilles Zusehen bei der Klerikerliturgie oder auf ein paraliturgisches Dasein unabhängig vom Tun des Celebranten beschränken mußte. Lieder und Gebete in der Muttersprache waren ja bis in dieses Jahrhundert weitestgehend auf die pia exercitia beschränkt. Daher konnte sich die Volksfrömmigkeit nur bei Andachten, Prozessionen und Wallfahrten in hinreichendem Maß betätigen. Mit dem II. Vaticanum hat sich hier ein grundlegender Wandel vollzogen, der auch immer mehr zu Fronleichnam spürbar wird. Dabei darf nicht übersehen werden, daß im Hinblick auf die große Variationsbreite kirchlichen Gottesdienstes die Meßfeier zur Zeit eine nicht ganz glückliche Monopolstellung behauptet. Wenn hier die rechte

Mitte gefunden werden soll, dann wird auch die „Sonntagspflicht" neu zu interpretieren sein.
Die Anbetung der Eucharistie[5], das Bekenntnis in der Öffentlichkeit und der Gedanke einer Flursegnung wurden bisher häufig als der Sinn der Fronleichnamsprozession betrachtet und werden gewiß auch in Zukunft Bedeutung haben[6]. Das Trienter Konzil betont den Charakter der Danksagung und fügt hinzu: die öffentliche Verehrung der Eucharistie möchte auch als Triumph über die Irrlehrer, welche die Realpräsenz angegriffen haben, verstanden werden[7]. Diese Motive erscheinen heute wohl korrekturbedürftig. Besonders in den Städten wird man ferner fragen, ob die Prozession tatsächlich der Verehrung dient und nicht dem Gegenteil, wenngleich heute auch teilnahmslose Zuseher eine positivere Beurteilung verdienen. Wenn die Prozession ein Segensgang (Flursegnung, Stadtsegnung[8]) sein soll, dann hüte man sich vor einer Überschätzung des opus operatum der bloßen Tatsache, daß die Eucharistie herumgetragen wird.
Dem Fronleichnamsfest kommt Öffentlichkeitscharakter zu; mit einer Demonstration hingegen darf es nichts zu tun haben. Einst war Fronleichnam eine der wenigen Möglichkeiten, in Erscheinung zu treten. In diesem Punkt hat sich die Lage geändert: die Zuseher von einst stehen heute nicht mehr am Straßenrand, sondern sitzen vor dem Fernsehschirm und „erleben" dort kirchliche Feiern. Öffentlichkeit der Kirche bedeutet also nicht unbedingt Feier auf öffentlichen Plätzen. Nur besondere Gründe rechtfertigen eine Meßfeier außerhalb des Kirchenraumes.
Eine Feier wie die zu Fronleichnam stellt eine Kundgebung der Ortskirche dar; deshalb sollte überall, wo das möglich ist, nur eine gemeinsame Feier gehalten werden. Jeder Partikularismus, auch auf der Ebene geschlossener Pfarren, ist hier schädlich und absurd.
Findet die Feier in herkömmlicher Form mit Messe und Prozession statt, dann hat auf jeden Fall die Messe im Mittelpunkt zu stehen, und die Prozession muß gleichsam aus ihr hervorgehen[9]. Diese Art soll dann aufgegeben werden, wenn hinreichende Gründe gegen sie sprechen. Die Instructio vom 25. Mai 1967 verschließt sich nicht vor den gegebenen Tatsachen und stellt fest, es sei „Sache des Ortsordinarius zu entscheiden, inwieweit solche Prozessionen (eucharistische Prozessionen, besonders zu Fronleichnam) unter den heutigen Umständen angebracht sind, wo sie stattfinden und wie sie gestaltet werden sollen, damit sie mit Würde und ohne Eintrag der dem heiligsten Sakrament geschuldeten Ehrfurcht gehalten werden können"[10].

---

[5] Seit dem 11. Jahrhundert wird die Realpräsenz stark betont. Im Gefolge der Einführung des Fronleichnamsfestes (1274) kam es bald auch zur Prozession. Der Brauch, dabei den Gläubigen das Allerheiligste zu zeigen, ging damit Hand in Hand. Zuerst benützte man Reliquiare und kam so zur Monstranz. Das Anschauen der Hostie bildete dann oftmals den Ersatz für den Empfang der Kommunion. Allmählich wurde die Prozession auch auf andere Feste ausgedehnt. Sehr wohl erkannte man jedoch, daß die Aussetzung des Allerheiligsten und Prozessionen Öffentlichkeitscharakter tragen müßten und nicht im Belieben des einzelnen stünden. So verordnete die Kölner Provinzialsynode von 1452, daß um der größeren Verehrung des Allerheiligsten willen eine Aussetzung oder eine eucharistische Prozession nur innerhalb der Fronleichnamsoktav gestattet sei. Vgl. A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft I, 488.
[6] Vgl. Instr. euch. Nr. 59.
[7] D 878.
[8] Besonders seit dem 15. Jahrhundert üblich. Der Segen wurde in die vier Himmelsrichtungen mit den vier Evangelienanfängen gegeben. Diese Umgänge hatten für viele Städte offiziellen Charakter, so daß das Gemeinwesen dafür Sorge zu tragen hatte.
[9] Instr. euch. Nr. 60: „Es ist darauf zu achten, daß . . . die Verehrung des heiligsten Sakramentes in ihrer Beziehung zur Messe in Zeichen deutlich wird."
[10] Instr. euch. Nr. 59.

ALFRED A. STRNAD

Pius III. und Österreich

Nur von zwei der zwölf Pius-Päpste der Kirchengeschichte ist allgemein bekannt, daß sie zu Lebzeiten mit Österreich und seinen Bewohnern in persönlichen Kontakt gekommen waren: Pius II. und Pius VI. Der eine lernte die Alpen- und Donauländer noch unter seinem bürgerlichen Namen Enea Silvio de'Piccolomini aus eigener Anschauung kennen, als er mehr als zwölf Jahre hindurch abwechselnd in Wien, Wiener Neustadt und Graz, den bevorzugten Residenzen Kaiser Friedrichs III., als Sekretär, Geheimer Rat und vertrauter Berater in dessen Umgebung weilte, ehe er zu Anfang 1455 Österreich für immer verließ, um in seiner italischen Heimat die Krönung seines Lebenswerkes, den Aufstieg zum *papa imperialis*, wie es ein Zeitgenosse umschrieben hat[1], zu erleben. Der andere besuchte drei Jahrhunderte später, im Sommer 1782, den damaligen Regenten der mittlerweile staatlich gefestigten Habsburger-Monarchie, Kaiser Joseph II., in Wien, um sich von dessen religiöser Grundeinstellung persönlich ein Bild zu machen und den allzu reformfreudigen Monarchen von die Kirche schädigenden Maßnahmen abzuhalten; ein Versuch, dem — wie allgemein bekannt — allerdings nur wenig Erfolg beschieden war[2]. Daß aber auch der Neffe jenes Enea Silvio, Francesco Todeschini-Piccolomini, der im Herbst 1503 als Nachfolger Papst Alexanders VI. für nur 26 Tage den Thron des Apostelfürsten innehatte, in persönlichen Beziehungen zu Österreich gestanden hat, scheint daneben so gut wie ganz vergessen zu sein, wie auch die Gestalt dieses vornehmen, als Mäzen und Freund von Kunst und Wissenschaft gefeierten Kirchenfürsten überhaupt nur einem kleinen Kreise von Fachgelehrten näher vertraut ist. Deshalb soll hier versucht werden, sein Wirken im ausgehenden Quattrocento kurz aufzuzeigen, insbesondere aber seine Begegnung mit Österreich und seine Kontakte zu Menschen aus diesem Raum eingehender darzustellen[3].

Francesco Todeschini-Piccolomini wurde — seiner Grabinschrift in Sant'Andrea della Valle in Rom zufolge[4] — am 9. Mai 1439 — nach anderen zeitgenössischen Quellen schon zwei Jahre früher[5] — als Sohn des aus dem kleinen toskanischen Landstädtchen Sarteano stammenden Sieneser Juristen Nanni (Giovanni) de'Todeschini und der Laodomia Piccolomini, einer Schwester Pius' II., geboren. Über den Geburtsort des späteren Papstes sind wir nicht näher informiert, so daß neben Siena und Sarteano, dem Heimatorte der Familie, auch Pienza, das einstige Corsignano, darauf Anspruch erhebt[6]. Tatsächlich scheint manches für diesen Ort zu sprechen, wenn man bedenkt, daß in der einstigen Pfarrkirche von Santa Maria di Corsignano, einer einfachen, mittelalterlichen Anlage, die an der Stelle stand, wo sich heute die herrliche großräumige Kathedrale erhebt, nicht bloß Pius II., sondern auch sein Neffe und späterer Nachfolger, Pius III., das Sakrament der Taufe empfangen haben sollen. *Hic duo pontifices sacri baptismatis undam — patruus accepit et Pius inde nepos*, versichert

---

[1] *Thomas Ebendorfer* in seiner Cronica Austriae (vgl. dazu *Alphons Lhotsky*, Aeneas Silvius und Österreich. Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel V, Basel-Stuttgart 1965, 45).

[2] Näheres darüber bei *Hanns Schlitter*, Die Reise Papst Pius' VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst (FRA II/47, 1. Hälfte, Wien 1892) bzw. *Giovanni Soranzo*, Peregrinus apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna (Milano 1937).

[3] Alles weitere jetzt bei *Alfred A. Strnad*, Francesco Todeschini-Piccolomini. Politik und Mäzenatentum im Quattrocento (Römische Historische Mitteilungen 8/9, 1966) 101—425 (mit 4 Tafeln).

[4] Gedruckt bei *Renzo U. Montini*, Le tombe dei Papi (Roma 1957) 306.

[5] Vgl. dazu *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 110 n. 16.

[6] Über Pienza, den Heimatort Pius' II., informiert ausreichend *Enzo Carli*, Pienza, la città di Pio II (Siena 1966).

eine Inschrift von dem in der kleinen romanischen Kirche der Heiligen Vitus und Modestus außerhalb des Stadtgebiets aufbewahrten, roh gearbeiteten Taufbrunnen aus dem 12. Jahrhundert, der in anderer Form einst in der Kirche von Pieve di Santa Maria gestanden hatte und nach deren Abbruch im Jahre 1459 hierher verbracht wurde, wo er sich noch heute befindet[7]. Nanni de'Todeschini dürfte aus seiner Verbindung mit Laodomia Piccolomini fünf Söhne und höchstwahrscheinlich auch zwei Töchter besessen haben, über deren Geburtsdaten wir jedoch nur ungenau unterrichtet sind. Vermutungsweise kann aber angenommen werden, daß Antonio, von dem der Chronist des Hauses erzählt, er wäre *natu inter fratres maior*[8], wirklich der Älteste gewesen ist. Wenn diese Nachricht stimmt, dann wird man seine Geburt um das Jahr 1437 anzusetzen haben, wie dies bereits Bandini[9] getan hat; für Francesco käme aber das Jahr 1439 in Betracht, wofür auch die Daten der Grabinschrift in der römischen Theatinerkirche sprechen.

Als erklärtem Liebling des päpstlichen Oheims war Antonio eine rasche und überaus glanzvolle Karriere im Dienste der Römischen Kirche beschieden, gegenüber der die anderen, gleichfalls dem Laienstand angehörenden Brüder zusehends in den Hintergrund traten, von den beiden Schwestern ganz zu schweigen, deren Vornamen nicht einmal einwandfrei gesichert sind[10]. Schon kurz nach der Papstwahl des Jahres 1458 war er zum weltlichen Nepoten Pius' II. aufgestiegen und damit an die Stelle des kurz vorher gemeuchelten allmächtigen Neffen Calixts III. getreten, des Herzogs von Spoleto, Benevent und Terracina Don Pedro-Luis de'Borja, der bereits einen Tag vor dem Ableben seines Oheims mit seinen getreuen Katalanen aus Rom geflohen war und im schützenden Civitavecchia Zuflucht gefunden hatte, wo ihn allerdings am 26. September der Mordstahl eines Verräters niederstreckte[11]. Am 1. September 1458 war Antonio von Pius II. zum Kastellan der römischen Engelsburg bestellt und mit der Leitung sämtlicher militärischer Expeditionen im Dienste der Kirche betraut worden, obgleich ihm für eine erfolgversprechende Condottiere-Laufbahn nicht nur jegliches Talent mangelte, sondern sogar der Papst selbst sich des durchaus mittelmäßigen Charakters sowie der wenig hervorstechenden Fähigkeiten seines Lieblings bewußt war, wie zahlreiche Briefe[12] an den Kardinal von Ravenna, Bartolomeo Roverella, zeigen. Trotzdem gelang es Antonio, nicht nur in Rom eine Verbrecherbande zu zerstreuen, sondern auch gegen die rebellischen Barone im Umkreis der Stadt einige Erfolge zu erzielen, wofür ihm das uneingeschränkte Lob des Oheims zuteil wurde. Als dann im Kampfe König Ferrantes von Neapel gegen den angiovinischen Thronprätendenten der Papst offen auf die Seite des Aragonesen trat und diesem erst dadurch zum wirklichen Besitz von Krone und Reich verhalf, galt dessen Dank naturgemäß auch den Verwandten Pius' II. Nicht ohne dessen unmißverständliches Betreiben wurde Antonio von Ferrante zum Herzog von Sessa und Amalfi erhoben und zum Großjustitiar im unteritalischen Königreich ernannt, wozu noch das Versprechen des Monarchen kam, für die baldige Schaffung eines eigenen Feudalstaates Sorge tragen zu wollen. Dies geschah dann auch mit der Verleihung der reichen Grafschaft Celano am 12. Februar 1463, welche durch Privation des aufständischen Barons Ruggerone Accrocciamuro an die Krone gefallen war[13]. Damit nicht genug, gab der dankbare Fürst dem Neffen des ersten Piccolomini-Papstes auch seine natürliche Tochter

---

[7] *Giovanni Battista Mannucci*, Pienza. Arte e Storia (Siena [3]1937 178—191; *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 111 n. 19. Zweifelnd steht dieser Hypothese *Alfredo Barbacci*, Sul fonte battesimale di Pio II e su alcuni avanzi romanici conservati nella Pieve di Corsignano (Bolletino d'Arte, ser. 3, 27 [1934] 442—449) gegenüber.

[8] Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Chig. G I 35, fol. 18[r]; irrig die diesbezügliche Notiz bei *Franz Wasner*, Piccolominibriefe. Ein Beitrag zum italienischen Humanismus (HJ 79 [1960] 201).

[9] *Domenico Bandini*, Memorie Piccolominee in Sarteano (Bollettino Senese di Storia Patria 57 [1950] 109.

[10] Während die ältere Montanina Lorenzo Boninsegni, den Pius II. zum Gouverneur von Spoleto, später von Soriano erhoben hatte, heiratete, verband sich die jüngere, deren Rufnamen wir leider nicht kennen, mit einem Giovanni (Nanni) Fanelli aus Sarteano (*Bandini* 110)

[11] Vgl. über ihn *Ludwig Freiherr von Pastor*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters II (Freiburg [13]1955) 16—22.

[12] Ediert von *Achille Ratti*, dem späteren Papst Pius XI., Quarantadue lettere originali di Pio II relative alla guerra per la successione nel reame di Napoli (Archivio storico Lombardo, ser. 3, vol. 19, a. 30, 1903) 263-293.

[13] Vgl. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 116 f., bes. n. 36.

aus einer Verbindung mit Marchesella Spizzato, namens Maria, zur Frau, obwohl diese damals noch nicht einmal zehn Jahre zählte und nicht *in età da farli dormire insieme* war, weshalb mit der eigentlichen Hochzeitszeremonie noch einige Zeit gewartet wurde[14]. Zugleich aber erhielten Antonio und seine jüngeren Brüder das Privileg, Wappen und Namen von Aragón neben dem eigenen führen zu dürfen[15]. Während Giacomo Todeschini-Piccolomini mit dem kleinen Prinzipat von Montemarciano in den Marken und dem Kastell von Porrona in der mittelitalischen Provinz Grosseto ausgestattet wurde, erhielt der jüngste Neffe Pius' II., Andrea, das hübsch gelegene Städtchen Castiglione della Pescaia mit der anmutigen Insel Giglio, die einst König Alfonso V. von Neapel-Sizilien im Kriege gegen die Florentiner erobert hatte, als Geschenk seitens seines Bruders Antonio[16].

Ungleich ernster und begabter als der leichtfertige Liebling des Papstes, der von Natur aus nur wenig Lust für ein geregeltes Studium aufbrachte und seinem starken Hang zu einem liederlichen Lebenswandel nach Möglichkeit freien Lauf ließ, so daß ihn oftmals mahnende Worte des besorgten Oheims treffen mußten, war jedoch der Zweitgeborene Francesco, welcher die geistliche Laufbahn einschlug und es in dieser — trotz seiner Jugend — dank der Gunst Pius' II. rasch zu hohen Würden, aber auch zu großem Ansehen brachte, das mit echter Wertschätzung verbunden war. Da die väterlichen Mittel, die recht bescheiden gewesen sein dürften, bei weitem jedoch für eine längere Studienzeit des talentierten Jünglings nicht ausreichten, nahm sich der Oheim, der es mittlerweile zum Bischof von Triest und kurz darauf zu jenem von Siena gebracht hatte und als päpstlicher Legat in Österreich weilte[17], seiner an und sorgte für eine standesgemäße Erziehung des Neffen. Unter der Obhut eines entfernten Verwandten, des Giacomo de'Tolomei[18], ließ er Francesco in Ferrara eine gediegene Ausbildung in der Jurisprudenz und in den Humaniora zuteil werden, nachdem er selbst den jungen Nepoten zusammen mit dessen frühverstorbenem Bruder Pietro im Sommer 1451 zu sich nach Norden eingeladen hatte. Hier sollte dieser nicht nur eine gute Kenntnis der deutschen Sprache erwerben, sondern auch mit den Landessitten vertraut werden und Freundschaften schließen, die sich bis ins Greisenalter sehr bewährten. Enea selbst wählte die beiden Männer aus, die den Neffen bei der Erlernung der Sprache und des Umgangs mit Deutschen unterstützen sollten. Beide knüpften damals so enge Bindungen an Francesco, daß sie bis an ihr Lebensende zu seinem Freundeskreise gehörten und ihn mit Briefen über politische Neuigkeiten sowie Geschenken literarischer Art bedachten, wofür sie den Dank und das fördernde Wohlwollen des inzwischen Kardinal Gewordenen ernteten.

Der eine von ihnen, Dr. Johannes Tröster aus Amberg in der Oberpfalz, hat sich als Verfasser eines humanistisch gefärbten Dialogs „De remedio amoris" einen Namen unter den Literaten seiner Tage gemacht[19], während der andere, Dr. decretorum Nikolaus Kreul (auch Crewel oder Cro[w]el) aus dem schlesischen Wartenberg, als Kaplan und Familiare des päpstlichen Oheims die Kunde von dessen weit über die Grenzen des Landes hinausgehendem Ruhm bis in seine ferne Heimat trug[20]. Während Tröster, dessen literarische Leistungen Enea so sehr entzückten, daß er ihm sogar Ansehen in Frankreich und Italien weissagte, im Grunde doch nur ein Epigone, ein Nachahmer des Meisters blieb, wenngleich er auch als „erster eigentlicher Schüler Silvios" auf deutschem Boden nicht ohne Bedeutung

[14] *Pastor*, Geschichte der Päpste II, 21 u. ö.: bzw. derselbe, Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste, vornehmlich im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert I (Freiburg 1904) 139 f. n. 114. Zusammenfassend jetzt *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 117 n. 37.

[15] *Ebenda* 117 f. Die Originalurkunde für Giacomo Piccolomini aus dem Jahre 1473 hat sich im Archiv der Heraldisch-Genealogischen Gesellschaft „Adler" in Wien gefunden.

[16] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 115 f.

[17] *Ebenda* 119 n. 42; vgl. noch *Conradus Eubel*, Hierarchia catholica medii aevi (Monasterii ^{2}1914) 235 und 247.

[18] Über diesen jetzt eingehend *Carlo Dionisotti*, Jacopo Tolomei fra umanisti e rimatori (Italia Medioevale e Umanistica 6 [1963] 137—176).

[19] Herausgegeben von *Raimundus Duellius*, Miscellaneorum, quae ex codicibus manuscriptis collegit I (Augustae Vindelicorum et Graecii 1723) 228-245.

[20] Über diesen *Gustav Bauch*, Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation (Codex diplomaticus Silesiae 25 [1909] 202 f).

ist[21], hat sich Kreul — ohne selbst schöpferisch tätig zu sein[22] — um die Verbreitung des humanistischen Gedankengutes im Breslauer Domkapitel, dem er später als bepfründeter Kanoniker angehörte, und im nahen Polen verdient gemacht, wo Enea nicht nur an dem Kanzler der Königin Sophia, sondern vor allem auch an dem Kardinal-Bischof von Krakau, Zbigniew Olesnicki (1423—1455), dem einflußreichen Ratgeber der Jagiellonen in außenpolitischen Fragen, Freunde aus vergangenen Tagen besaß[23]. Francesco Todeschini hat beide Männer zeitlebens als seine ersten Lehrer hochgeschätzt und ihnen ein bis über ihren Tod — Kreul starb bereits 1461, Tröster erst 1484 oder 1485 als Propst des Kollegiatskapitels von Mattsee und Domherr in Regensburg[24] — hinausgehendes dankbares Andenken bewahrt, wie beispielsweise die von ihm selbst entworfene Grabinschrift Kreuls in der Breslauer Domkirche erkennen läßt, die lautet: *D. O. M. S. Franciscus Picolomineus, Sacrae Romanae Ecclesiae diaconus cardinalis Senensis, Nicolao Kreul Wartenbergensi, canonico Wratislaviensi, viro integerrimo, fide erga se incredibili, officio singulari, charitate plus quam paterna, a quo puer sanctissimis moribus et exemplis institutus, prima literarum rudimenta didicerat, tam rarae pietatis memor alumnus beatae memoriae absens faciendum curavit. Anno Domini M CCCC LXXXXII*[25]. Der Umstand, daß diese Inschrift erst 1492 gesetzt worden ist, hat zu mancherlei Irrtümern bei der Angabe von Kreuls Todesjahr Anlaß gegeben. Auf Grund der Rechnungsbücher der Breslauer Domvikare und der Vatikanischen Registerbände wissen wir aber ziemlich eindeutig, daß der einstige Mentor des jungen Francesco im Herbst 1461 verstorben ist[26]. Ein Kodex aus seinem Privatbesitz, der sich heute als Papier-Handschrift 91 in der Klagenfurter Studienbibliothek befindet, enthält neben juristischen Texten die Rede des Bologneser Humanisten und langjährigen Generalvikars Enea Silvios als Bischof von Siena, Raffaello deTPrimaticci, die anläßlich der ersten Kardinalskreation Pius' II. vom 5. März 1460 gehalten wurde, bei der Francesco neben dem hier gefeierten Angelo Capranica, einem Bruder des wenige Jahre zuvor verstorbenen berühmten Kardinals von Fermo, Domenico Capranica, den roten Hut erhalten hatte. Von Kreuls Hand findet sich u. a. auf fol. 174^{v} des Manuskriptes eine Bemerkung, die für des Jünglings Wiener Aufenthalt von entscheidender Bedeutung ist: *Ista oratio facta fuit per predictum dominum doctorem ad novum cardinalem Firmanum* (d. i. Angelo Capranica), *tunc Bononiensem legatum et promotus et creatus per Sanctissimum dominum nostrum papam Pium secundum fuit de anno Domini M CCCC LX*^{0} *in quatuor temporibus quadragesime una cum reverendissimo Francisco nepote Sanctissimi domini pape, quem ego N. Crewl Wienne diucius tenui*[27].

Selbst mit der von Enea Silvio nicht gerade geschätzten Wiener Universität — man denke nur an die stellenweise recht ironischen Äußerungen darüber in seinem berühmt gewordenen Stadtporträt von 1450/51[28] — kam der Neffe damals in Berührung. Unter dem Rektorate des Magisters Paul Leubmann von Melk, eines gelehrten Kenners der lateinischen Grammatik und der aristotelischen Philosophie, im Herbst 1451 findet sich sein Name in der Matrikel der „Natio Austrie" an erster Stelle eingetragen: *Franciscus de Picolominibus de Senis* 4 *gr.* Jahre darnach, als bereits die Tiara sein

---

[21] *Karl Großmann.* Die Frühzeit des Humanismus in Wien bis zu Celtis Berufung, 1497 (Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N. F. 22 [1929] 212).

[22] Nach *Martinus Hanke,* De Silesiis indigenis eruditis ... ab anno 1165 ad 1550 (Lipsiae 1707) 166 soll er eine — heute verschollene — Schrift „Rerum suorum temporum notabilium brevarium" hinterlassen haben.

[23] Vgl. *Heinrich Zeißberg,* Analekten zur Geschichte des XV. Jahrhunderts II. Erinnerungen an die Schlacht bei Warna, 1444 (Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 22 [1871] 85ff) und *Irmina Lichońska,* Philippi Callimachi Vita et mores Sbignei Cardinalis (Academia scientiarum polona. Institutum studiis classicis promovendis, Varsoviae 1962). Biographische Notizen auch bei *Ludwig Letowski,* Katalog biskupów, pralatów i kanoników krakowskich 1 (W Krakowie 1852) 370—408.

[24] Vgl. *Strnad,* Todeschini-Piccolomini 121.

[25] Mehrfach gedruckt, z. B. bei *Gustav C. Knod,* Deutsche Studenten in Bologna, 1289-1562 (Berlin 1899) 279 n. 1930 und *Bauch,* Schulwesen 203.

[26] *Strnad,* Todeschini-Piccolomini 121 n. 49, wodurch die Angabe bei *Bauch,* Schulwesen 202, Kreul sei erst 1462 verstorben, in Frage gestellt wird.

[27] *Hermann Menhardt,* Handschriftenverzeichnis der Kärntner Bibliotheken (Handschriftenverzeichnisse österreichischer Bibliotheken 1 [Wien 1927] 137).

[28] Gedruckt bei *Rudolf Wolkan,* Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini (FRA II/61, [Wien 1909] 81 f. n. 27). Zur richtigen Datierung vgl. *Alphons Lhotsky,* Thomas Ebendorfer (Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 5/6, 1947, 98 n. 11) sowie *derselbe,* Die Wiener Artistenfakultät 1365—1497. (SWA Philosophisch-Historische Klasse 247/2 [Wien 1965] 136 n. 358).

Haupt schmückte, erinnerte man sich auch hier des einstigen Scholaren und versah diese kleine Notiz, der man schon früher die Worte: *Cardinalis Romane ecclesie nunc senior 1494* hinzugefügt hatte, mit einer reichlich pompös klingenden Allokution, wenn man bemerkte: *Papa* und *hoc gloria nostre universitatis petitus papatus scilicet nomine Pii tercii anno tercio.* Sogar auf die Innenseite des vorderen Buchdeckels, wo man für gewöhnlich die Reihe der Magister findet, hat man hingeschrieben: *Pius nomine tercius Senensis Viennensis studii decus ad summum papatus apicem conscendit anno Christi 1503 Septembris die 22ma regnante invictissimo principe Romanorum rege Maximiliano primo, in matricula studii Viennensis rotulatus sub rectoria magistri Pauli de Melico anno* (14) *51 in crastino divi Cholomanni* (14. Oktober), *cui victoria et triumphus per secula, sed lamentabile dictu hic Pius pontifex placatis Ursinis et Iennensibus eodem anno 18ma Octobris die carnis ... solvisse debitum. Veneno periisse perhibetur*[29]. Für den anonymen Glossator mochte die freudige Kunde von der Papstwahl Francescos wohl gleichzeitig mit der Trauer auslösenden Nachricht von seinem baldigen Ableben gekommen sein, so daß sich die Alma mater Viennensis um die einmalige Gelegenheit der Entsendung einer mit Supplikenrotuli ausgestatteten Obedienzgesandtschaft an den einzigen aus ihren Reihen hervorgegangenen Papst betrogen sah[30].

Leider fehlen über Francescos Wiener Studientage so gut wie sämtliche Nachrichten, so daß wir weder sagen können, wie lange er hier studiert noch welche Vorlesungen er gehört und welchen Männern er damals begegnet ist. Zwar war die Wiener Hochschule — 1365 als ein *studium generale* ins Leben gerufen und in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts in solchem Aufschwunge begriffen, daß selbst die Vertreter der berühmten Pariser Sorbonne auf dem Basler Konzile sie vor allen anderen Anstalten fast auffällig bevorzugten[31] — noch rein scholastisch orientiert und mit humanistischem Gedankengut erst flüchtig in Berührung gekommen, wie Enea Silvios tadelnde Bemerkungen über den übermäßigen, ja unfruchtbaren Betrieb der Dialektik, die Vernachlässigung von Rhetorik und Poesie, Mathematik und Musik zeigen, wo außerdem nach Kommentaren statt nach den Texten gelehrt und gelernt werde: *Qui libros Aristotelis et aliorum philosophorum habeant, raros invenies, commentariis plerumque utuntur*[32]. Allein bei näherem Zusehen erkennt man sehr bald, wie subjektiv und wenig stichhältig derartige abfällige Bemerkungen zu werten sind, die der Hauptsache nach aus gekränktem Ehrgeiz gemacht worden waren, da die Wiener Artisten dem zweimal unternommenen Versuch des persönlich sehr ambitionierten Mannes, an ihrer Fakultät Fuß zu fassen, nur verständnislose Ablehnung entgegenbrachten, obgleich bei einer dieser Veranstaltungen der gesamte Hofstaat mit König Friedrich und seinem Mündel, Erzherzog Siegmund von Tirol, an der Spitze sowie zahlreiche Adelige und Prälaten anwesend waren[33]. Durch die am 27. Juli 1442 in Frankfurt am Main vollzogene Krönung zum *poeta laureatus* aber besaß Enea Silvio gleich einem installierten Professor *legendi, disputandi, interpretandi et componendi poemata liberam ubique locorum ... facultatem*[34]. Darüber hinaus aber hat er sich auch vergeblich bemüht, gelegentlich der Vakanz eines juristischen Lehrstuhles, seinen Landsmann, den berühmten Sieneser Rechtsgelehrten Mariano Sozini nach Wien zu bringen und in dieser Angelegenheit sogar einen Brief an den königlichen Kanzler Hans von Meirs geschrieben[35]. Trotz vielfältiger, nicht zu

[29] Die Matrikel der Universität Wien II/1 (Wien 1959) 7.

[30] Vgl. etwa *Joseph Aschbach*, Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (Wien 1865) 243. Bezüglich der Rotulus-Gesandtschaft an den neugewählten Pisaner Konzils-Papst Alexander V. siehe *Johannes Vincke*, Briefe zum Pisaner Konzil (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 1 [Bonn 1940] 208 n. 120).

[31] *Alphons Lhotsky*, Thomas Ebendorfer. Ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts (Schriften der Monumenta Germaniae historica 15 [Stuttgart 1957] 17 f.). In den Präsenzlisten erscheint Wien an dritter Stelle nach Paris und Avignon (*Paul Lazarus*, Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation, HStud. 100 [Berlin 1912] 352).

[32] *Wolkan*, Briefwechsel II/61, 82. [33] *Großmann* 221 und *Lhotsky*, Artistenfakultät 139 f.

[34] Gedruckt bei *Joseph Chmel*, Regesta chronologico-diplomatica Friderici III. Romanorum imperatoris, regis IV. 2 (Wien 1840) Anhang XXIX, n. 17. Dazu noch *Karl Schottenloher*, Kaiserliche Dichterkrönungen im Heiligen Römischen Reiche deutscher Nation (in: Papsttum und Kaisertum. Festschrift Paul Kehr [München 1926] 650).

[35] Gedruckt bei *Wolkan*, Briefwechsel II/61, 237 f. n. 100 (mit dem Datum Graz, 8. Dezember 1443).

leugnender Mängel erfreute sich die Wiener Hochschule gerade in der Regierungszeit des jungen Königs Ladislaus, also um die Mitte des 15. Jahrhunderts, eines starken Zustromes von Hörern, die aus fast allen Teilen Europas kamen, darunter naturgemäß am stärksten aus Oberdeutschland, Bayern, Schwaben und dem sogenannten „Vorderösterreich", aber auch aus dem Rheinland und dem Norden, aus Ungarn und teilweise aus Böhmen sowie aus anderen slawischen Ländern, so daß mit Recht darauf hingewiesen worden ist[36], daß die Frequenz der Universität auch unter König Maximilian I. nicht größer war, obgleich man sie für gewöhnlich als die höchste angibt. Sogar Angehörige der hohen Adelsfamilien des Landes, der Liechtensteiner, Starhemberger, Stubenberger, Schaumberger etc. etc. sowie Dignitäre der Kirche, darunter Äbte, Pröpste und Bischöfe, standen — von den vielen jungen Männern, denen eine glanzvolle Zukunft im geistlichen oder weltlichen Bereiche noch bevorstand, ganz zu schweigen — mit der Alma mater in enger Verbindung, so daß sich für Francesco vielfach Gelegenheit ergab, mit Gleichgesinnten in Kontakt zu kommen bzw. die Bande seiner späteren Freundschaften zu knüpfen. Auch dem als Theologen, Geschichtsschreiber und Diplomaten bekannten Wiener Professor Thomas Ebendorfer aus Haselbach wird der Jüngling damals begegnet sein, ohne daß wir allerdings wüßten, welchen Eindruck dieser auf ihn hinterlassen hat. Der Oheim selbst, der noch zur Zeit des Basler Konzils dem rustikalen Professor des öfteren vom nahen Gasthaus das Nachtmahl zugetragen hatte, hat in seinem bereits erwähnten Porträt von Wien mit echt welschem Hohne dem etwas schrulligen Mann ein bleibendes literarisches Denkmal gesetzt: *Est et illic hodie Thomas Hasselbach non incelebratus theologus, quem scribere historias non inutiles aiunt; cuius ego doctrinam laudarem, nisi duos et viginti annos Esaie primum capitulum legisset neque adhuc ad calcem venisset*[37].

Ob Francescos Wiener Studienaufenthalt von längerer Dauer gewesen ist, bleibt reichlich unsicher, denn nur aus der oben zitierten Eintragung seines Mentors Kreul wissen wir, daß er *diucius* war, ohne daß wir einen genaueren Zeitpunkt daraus ableiten könnten. Bereits im Frühjahr 1453 begegnet der Neffe jedoch in Ferrara, wo er auf Wunsch des Oheims bei Giacomo de'Tolomei seine Studien fortführen sollte. Aus einem allerdings viel später abgefaßten Brief Francescos an Kardinal Bernardino López de Carvajal, den Neffen des von Enea Silvio zeitlebens hochgeschätzten Kardinals von Sant'Angelo in Pescheria, Juan de Carvajal, hören wir, daß der junge Piccolomini in Wien auch zum ersten Male dem Reichsoberhaupte, dem damals noch nicht die römische Kaiserkrone tragenden Habsburger König Friedrich IV. (III.) begegnet ist, als sich dieser nach der Wiener Karmeliterkirche Am Hof begab, um hier einer Predigt des gewaltigen Bußpredigers Giovanni da Capestrano zu lauschen. *Mihi tamen videtur*, heißt es in diesem Schreiben, das sich ausschließlich mit Fragen des Zeremoniells beschäftigt[38], *illum sanctissimum patrem meum, patruum dominationis vestre reverendissime vidisse ad dextram Cesaris nondum coronati eundo de arce Viennensi ad Carmelitas ad audiendum sermones fratris Iohannis Capistrani.* Da der später heiliggesprochene Franziskanermönch — seinem Biographen zufolge[39] — nur in den Jahren 1451 und 1454 in Wien weilte und hier predigte, werden wir dieses Zusammentreffen gleich an den Beginn von Francescos erstem österreichischen Aufenthalt rücken müssen; Giovanni da Capestrano predigte damals zwischen dem 7. Juni und dem 27. Juli 1451 fast tagtäglich in und vor den Gotteshäusern der habsburgischen Residenzstadt, wie die zahlreichen zeitgenössischen Berichte bestätigen, die auch vom starken Zustrom der Bevölkerung ungeachtet des Standes, der Herkunft und des Geschlechtes berichten und von den Wundern erzählen, die der neben Bernhardin von Siena wohl größte „Wanderprediger" des Jahrhunderts aus dem Orden des hl. Franz von Assisi gewirkt haben soll.

[36] *Aschbach* 206 f. — Zur Frequenz vgl. noch *Johannes Hofer*, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche II (Heidelberg ²1965) 11 n. 34.

[37] *Wolkan*, Briefwechsel II/61, 82; zur Datierung vgl. oben n. 28. Zur Sache noch *Lhotsky*, Ebendorfer 27 f, und Aeneas Silvius 26-32.

[38] Ediert von *Franz Wasner*, Fifteenth-century texts on the Ceremonial of the Papal ‚Legatus a latere' (Traditio 14 [1958] 335—339 n. IV).

[39] *Hofer*, Kapistran I (1965) 434-440 und II (1965) 12. Zu den Wiener Predigten vgl. *derselbe*, Die Wiener Predigten des hl. Johannes Kapistran im Jahre 1451 (Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft 1 [1927] 122—146).

Francesco dürfte im Frühjahr 1453 den berühmten Musenhof der Este in Ferrara betreten haben, wo noch der alte Guarino Veronese wirkte, dessen Namen er vielleicht schon von Johannes Tröster hatte nennen gehört, der im Jahre 1452 gelegentlich des ersten Italienzuges Friedrichs III. in der oberitalischen Fürstenresidenz mit dem von ihm vielbewunderten und nachgeahmten Humanisten und Rhetor persönlich zusammengetroffen war. Wie sehr Tröster auch späterhin noch vom brennenden Wunsche beseelt war, nach Ferrara zu kommen, zeigt die Stelle seines Dialogs: *Si fata tuique Domini respicient egestasque mea sinet, ad Castalium illum Heliconis fontem, qui nunc in Eridani littore altae Estensis domus moenibus cingitur, me dedam*[40]. Daß er aber dem „vielbewunderten Guarino, der Zierde der Gelehrsamkeit des Hofes der Este", ein Exemplar seines Werkes mit einer geänderten Widmung zugeeignet hat, ist eine wohl nicht zutreffende Mutmaßung Hugo Schmids[41] und Paul Lehmanns[42], gegen deren Berechtigung schon Paul Joachimsohn gute Gründe vorgetragen hat, ohne allerdings damit die nötige Beachtung zu finden[43].

Obgleich der wort- und federgewandte Oheim vor allem auf ein tadelloses Latein und eine gut fundierte klassische Bildung seines Neffen großen Wert legte, wie beispielsweise jener Brief vom 6. Mai 1453 aus Wiener Neustadt an Giacomo de'Tolomei lehrt, worin es u. a. heißt: *Verum, quia grammatica hostium est omnium disciplinarum, cupio Franciscum in ea doctum fieri idque tue cure committo*[44], wählte er für Francesco das Rechtsstudium, dem er selbst einst wutentbrannt den Rücken gekehrt hatte, ohne den Magistergrad oder gar ein Lizentiat *in decretis* erworben zu haben, wie gelegentlich behauptet worden ist[45]. Zu den Lehrern des jungen Mannes zählte in Ferrara neben anderen auch der angesehene Kanonist Andrea Benzi, der selbst aus Siena stammte und dessen Vater Ugo, einst Leibarzt am Hofe der Este und mit einer Sozzini verheiratet[46], mit dem Hause Piccolomini in freundschaftlicher Verbindung gestanden hatte. Da Giacomo de'Tolomei selbst kein sonderlich vermögender Mann gewesen ist, der noch dazu für Studium und Lebensunterhalt seiner Söhne aufkommen mußte, die dann unter dem Pontifikate Pius' II. rasch Karriere in einträglichen Ämtern der römischen Kurie machten[47], mußte der Bischof von Siena auch für die Kosten von Kleidung und Verpflegung des Neffen aufkommen. Sehr oft finden sich deshalb derartige Fragen in den an Tolomei gerichteten Briefen angeschnitten, und wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß der Kirchenfürst nicht immer in der Lage war, von sich aus den erforderlichen Geldbetrag rechtzeitig bereitzustellen, sondern bei Verwandten oder Freunden um Darlehen vorstellig werden mußte[48].

Zur großen Freude und echten Genugtuung Enea Silvios aber studierte Francesco nicht nur mit Eifer, sondern auch mit sichtbarem Erfolge, so daß der Bischof von Siena gelegentlich eines Pfründenstreites voll Stolz dem ihm seit langem befreundeten Kurialen, Magister Heinrich Senftleben, schreiben konnte: *Ego quoque nepotes habeo, quibus me providere oportet, non minus quam ille, de quo ait Metensis* (= Kardinal Guillaume-Hugues d' Estaing). *Franciscus Theutonicus est et iam in studio insudat iuris canonici et bene proficit*[49]. Auch über seine erste Pfründe machte sich der Oheim damals Sorgen; es sollte dies die Sankt-Pankraz-Kirche in Altenmarkt bei Windischgraz in der einstigen Südsteiermark (heute Jugoslawien) sein, die Enea Silvio am 25. Jänner 1453 von Papst Nikolaus V. *ad instanciam et procurationem Friderici*

---

[40] *Duellius*, Miscellaneorum I, 245.
[41] *Hugo Schmid*, Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca monasterii Cremifanensis I/3 (Lentii 1881) 172 f.
[42] *Paul Lehmann*, Dr. Johannes Tröster, ein humanistisch gesinnter Wohltäter bayerischer Büchersammlungen (HJ 60 [1941] 644—663; jetzt wiederabgedruckt in: Erforschung des Mittelalters 4 [Stuttgart 1961] 336—352, 339).
[43] *Paul Joachimsohn*, Frühhumanismus in Schwaben (Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte N. F. 5 [1896] 65 n. 4).
[44] *Wolkan*, Briefwechsel II/68 (Wien 1918) 154 f. n. 83.
[45] So von *Hermann Josef Hallauer*, Der Pentalogus des Aeneas Silvius Piccolomini (Diss. masch., Köln 1951) 3. Vgl. *Lhotsky*, Artistenfakultät 138.
[46] Näheres über beide bei *Dean Putnam Lockwood*, Ugo Benzi. Medieval Philosopher and Physician, 1376—1439 (Chicago 1951).
[47] Vgl. *Walter von Hofmann*, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation II (Bibliothek des kgl. Preuss. Historischen Instituts in Rom 13 [Rom 1914] 186 und 188); bzw. *Dionisotti* 137—176.
[48] Vgl. z. B. den Brief vom 22. Januar 1454 bei *Wolkan*, Briefwechsel II/68, 420 n. 233.
[49] *Ebenda* 263 f. n. 141 (vom 18. September 1453 aus Graz). Über Kardinal Estaing vgl. *Guillaume Mollat* in: DHGE 15 (Paris 1963) col. 1038 f.

tercii Romanorum imperatoris als Kommende erhalten hatte[50]. Da er sich gerade damals jedoch um die ungleich reicher dotierte Pfarre Irdning an der Enns bemühte, die durch die Wahl des Freisinger Dompropstes Ulrich von Nußdorf zum Bischof von Passau freizuwerden versprach, wollte er auf Altenmarkt resignieren, sobald er Irdning erhalten hatte. Wie wir aus dem bereits erwähnten Schreiben an Senftleben weiter wissen, sollte der junge Neffe diese nicht sonderlich vermögende Präbende übernehmen: *illi* (sc. Francisco) *dabo ecclesiam in Windisgrez* (= Altenmarkt bei Windischgraz), *si istam* (= Irdning) *habuero*[51]. Ob Francesco auch tatsächlich in den Besitz dieser Pfründe gekommen ist, muß offengelassen bleiben, da diesbezügliche Nachrichten fehlen. Es scheint aber, daß Enea Silvio die Altenmarkter Pankrazkirche auch dann noch beibehielt, als er am 23. Januar 1455 vom Papste mit Irdning providiert worden war, nachdem der leidige Streit um die Passauer Cathedra endlich zugunsten des Nußdorfers, für dessen Anerkennung der Piccolomini von Anfang an seinen ganzen Einfluß an Kurie und Kaiserhof aufgeboten hatte, beigelegt werden konnte[52]. Denn in einem an seinen Vertrauten Johannes Hinderbach, den späteren Bischof von Trient, gerichteten Brief vom 2. November 1457 aus Rom ist von beiden Gotteshäusern als *seinen* Pfründen die Rede: *Commendamus tibi ecclesias nostras in Grez et in Hirningne, ut tuo favore iuventur et nobis denique utiles esse possint*[53]. Daß darunter nur Irdning im steirischen Ennstal und Altenmarkt bei Windischgraz zu verstehen sind, ergibt sich aus dem Umstande, demzufolge der Piccolomini niemals im Besitz einer Grazer Kirchenpfründe gewesen ist[54], wie vielleicht aus der Bezeichnung *Grez* geschlossen werden könnte. *Hirningne* hingegen läßt sich unschwer als Verballhornung für das im Munde eines Italieners schwierige Wort Irdning erklären[55]. Nicht ohne weiteres darf jedoch daraus geschlossen werden, der Neffe wäre schon damals in den geistlichen Stand getreten, um in den Besitz der gedachten Pfründe zu gelangen. Es ist vielmehr so gut wie sicher, daß Francesco zu diesem Zeitpunkt noch Laie war und seine Zukunft im Kleide des Klerikers noch lange nicht entschieden war. Erst die Kardinalserhebung des Oheims durch Papst Calixt III. am 17. Dezember 1456 sollte hierfür ausschlaggebend sein. Denn jetzt ergab es sich, daß nicht etwa der ältere Bruder Antonio, sondern Francesco selbst im Dienste der Kirche Karriere machen sollte.

Dem Neffen eines Kardinals konnte aber die Anwartschaft auf eine kleine, wenig ertragreiche südsteirische Pfarre nicht mehr genügen; er mußte vielmehr Kanoniker an einem angesehenen Domstifte werden und möglichst rasch in den Besitz einer ansehnlich dotierten Präbende kommen. Dafür boten sich naturgemäß die reich bepfründeten Kanonikate an den deutschen Hochstiften an, worauf der Kardinal von Siena, wie Enea Silvio nunmehr allgemein genannt wurde, als Promotor der deutschen Interessen an der Kurie gleichsam ein wohlerworbenes Recht zu haben meinte. Hatten sich doch für seine Kardinalspromotion außer dem König von Neapel allen voran das Reichsoberhaupt, Kaiser Friedrich III., dessen Gemahlin, Kaiserin Eleonore von Portugal, sowie der junge Habsburger, König Ladislaus von Ungarn und Böhmen, nicht nur eifrig verwendet, sondern ihn auch nach erfolgter Kreation zum Protektor ihrer Angelegenheiten bei Papst und Kardinalskollegium bestellt. Klug und geschickt verstand es daher der grundgescheite und sehr gewandte Mann, wahrscheinlich durch Vermittlung des damals allmächtigen päpstlichen Nepoten, des jugendlichen

---

[50] *Anton Weiß*, Aeneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II. Sein Leben und Einfluß auf die literarische Cultur Deutschlands (Graz 1897) 292.

[51] *Wolkan*, Briefwechsel II/68, 264 n. 141.

[52] Die päpstliche Ernennungsbulle datiert vom 4. November 1454 (vgl. *Eubel* II, 213).

[53] Gedruckt in: Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis ... Opera, quae extant omnia (Basileae 1551) 812 f. epist. CCCXV.

[54] Dazu vgl. *Fritz Popelka*, Zur ältesten Geschichte der Stadt Graz (Graz 1919) bzw. *Alfred A. Strnad*, Dietrich von Wolfsau. Ein Kärntner Kirchenfürst und Diplomat im Dienste König Friedrichs des Schönen (Carinthia I, 155 [1965] 396 f. n. 133).

[55] *Weiß*, Aeneas Sylvius 3 n. 2. Über einen Streitfall mit Admont vgl. *Jacob Wichner*, Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont 3 (Graz 1878) 197 f. und 481 f. n. 573.

Kardinals Rodrigo de'Borja, mit dem der von Haus aus arme Kardinal von Siena eine höchst unwürdige Jagd auf vakante Benefizien machte, seinem Nepoten alsbald eine Expektanz auf das erste freiwerdende Kanonikat in Trient zu verschaffen, wo er selbst vor längerer Zeit eine recht einträgliche Pfründe besessen hatte[56]. Doch nicht deshalb hatte man dieses am Rande Deutschlands gelegene Hochstift für Francescos Versorgung auserwählt, sondern vielmehr auf Grund der Überlegung, wonach in Trient mindestens ein Drittel der Domherren — in der Praxis jedoch stets mehr — italienischer Abkunft sein durften[57], während sich die übrigen deutschen Kapitel streng ständisch abschirmten und Landfremde von vornherein von der Aufnahme in ihre Reihen ausschlossen. Enea Silvio mußte dies ja noch recht genau in Erinnerung haben, zumal seine Bewerbung um Aufnahme in das Eichstätter Domkapitel noch nicht allzu ferne zurücklag und er sich — einer allerdings unbestätigten Tradition zufolge — auch als Papst öfters daran erinnerte, wenn er mit leichtem Spott zu scherzen pflegte: „Papst konnte ich werden, aber Domherr in Eichstätt nicht[58]!"
Da die Einweisung aber längere Zeit auf sich warten ließ, wandte sich der Piccolomini zu Anfang August 1457 brieflich an den dortigen Bischof, Georg Hack, einen Schlesier aus Thomaswaldau, der 1446 durch die Gunst des Tiroler Landesfürsten, Erzherzog Siegmund, die bischöfliche Würde erlangt hatte und mit Enea Silvio noch aus dessen Tätigkeit in der kaiserlichen Kanzlei persönlich bekannt war. An ihn richtete der nunmehrige Kardinal von Santa Sabina seine Bitte, dem Nepoten bei der Erlangung einer Domherrenpfründe behilflich sein zu wollen, *quia nepos noster Franciscus graciam expectativam habet in ecclesia tua rogamus, ut in eventu vacationis alicuius prebende auxilio sibi esse velis ad obtinendam possessionem, quemadmodum de tua erga nos benevolentia et amicitia veteri plene confidimus*[59]. Nikolaus Kreul, ein Landsmann des Kirchenfürsten, wurde beauftragt, dieses Schreiben persönlich zu überbringen, als er nach Deutschland zurückkehrte. Ob Francesco daraufhin tatsächlich in den Besitz des begehrten Kanonikates gelangt ist, kann aus Mangel an gesicherten Nachrichten leider nicht gesagt werden. Es scheint jedoch vielmehr, daß die kurze Zeit danach erfolgte Wahl des Kardinals von Siena zum Nachfolger Papst Calixts III. jeden weiteren Versuch in dieser Richtung überflüssig gemacht hat; denn jetzt boten sich mit einem Male ganz andere Möglichkeiten für eine standesgemäße Versorgung des Nepoten an, als zuvor bestanden hatten.

Noch am Tage seiner festlichen Papstkrönung, am 3. September 1458, verlieh Pius II. seinem Neffen *Francisco Nannis de Thodeschinis* die ersten Benefizien, darunter auch die in Österreich gelegene, wohldotierte Pfarre Irdning an der Enns, die bisher Enea Silvio selbst als Kommende neben seinem Sieneser Bistum und der Kardinalswürde besessen hatte; er überließ sie dem Nepoten, damit dieser ein standesgemäßes Leben führen und die Kosten seines Jusstudiums in Perugia begleichen könne[60]. Allein die kurz darauf erfolgten neuerlichen Gunsterweise des Oheims setzten Francesco bereits am 23. Dezember in die Lage, auf diese Pfründe zugunsten des Ulrich Vogelsinger, des langjährigen Vikars Enea Silvios, zu verzichten, doch bedingte er sich eine Jahrespension in der Höhe von einhundertfünfzig Goldstücken aus, die sich nach sechs Jahren auf einhundert verringern sollte, und die Möglichkeit des *regressus ad dictam ecclesiam*, falls der Nachfolger mit dieser Zahlung für längere Zeit im Rückstande bleiben sollte[61]. Tatsächlich finden wir den Piccolomini 1488 wiederum im Besitz der

[56] Vgl. *Georg Voigt*, Enea Silvio Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter 2 (Berlin 1862) 169 und 291. In dem Empfehlungsschreiben vom 30. Mai 1446 an das Kapitel von Triest nennt Friedrich III. Enea Silvio *magister* und *canonicus Tridentinus* (*Wolkan*, Briefwechsel II/67 (Wien 1912) 231 n. I).

[57] Zur Sache *Oskar Lechleitner*, Der Kampf um die Rechtskraft der deutschen Konkordate im Bistum Trient (Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg 3. Folge 57 [1913] bes. 101 ff.).

[58] *Julius Sax*, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstädt, 745-1806 1 (Landshut 1884) 303 n. l.

[59] Z. B. in cod. Chig. I VI 210, fol. 60r (nach *Rudolf Wolkan*, Die Briefe des Eneas Silvius vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. Ein Reisebericht, AÖG 93 [1905] 360 ff. die beste Handschrift); gedruckt zuletzt bei *Alfred A. Strnad*, Pio II e suo nipote Francesco Todeschini-Piccolomini (Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche, ser. 8, vol. 4/2, 1967) 79 f. n. II.

[60] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 149 f. n. 151 (nach Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 468, fol. 11v—13v). Das Original in Innsbruck, Landesregierungsarchiv, Sigmundiana XI n. 11.

[61] Reg. Vat. 469, fol. 225r-v und fol. 249v-250v; bzw. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 152 f. n. 8. Zur Sache auch *Weiß*, Aeneas Sylvius 295 f.

Irdninger Präbende, wie aus mehreren Briefen an den Bischof von Chiemsee und Kanzler des Salzburger Erzbischofs, Dr. Georg Altdorfer, hervorgeht und durch eine Bulle Papst Innocenz' VIII. vom 13. Mai dieses Jahres bestätigt wird, mit der dem mittlerweile zum Kardinal der Heiligen Römischen Kirche Erhobenen erlaubt wurde, die steirische Pfarre neben seinen anderen Benefizien beizubehalten, da Vogelsinger seit langem mit der Auszahlung der Pension nicht mehr nachkam[62].

Seit diesen Tagen aber ist Francescos enge Bindung an den Norden, an Deutschland und seine Bewohner, nicht mehr abgerissen. Es war für ihn nicht allein das Land, in dem er an der Seite des geliebten Oheims aufgewachsen war und dessen Sprache und Sitten er — dank seines Aufenthaltes in Wien — besser als die meisten Kurialen kannte, es war für ihn vielmehr auch das Land, durch das Enea Silvio — und damit die ganze weite Sippe der Piccolomini — zu Ansehen, Ehre und Weltgeltung gekommen waren. Hier lagen seine schönsten und zugleich ertragreichsten Pfründen, hier besaß er seit seinen Jugendtagen Freunde, die nicht nur seiner fördernden Hilfe bedurften, sondern auch stets bereit waren, für ihn etwas zu tun, wenn er sie darum ersuchte. Darf es da noch wundernehmen, wenn seine Sympathien dieser Nation gehörten und er nichts lieber tat, als ihre verschiedenen Anliegen und Wünsche vor Papst und Kardinalskollegium zu betreiben und zu befördern?

Selbst Paul II., der nach einem der kürzesten Konklave der neueren Papstgeschichte am 30. August 1464 die Nachfolge des ersten Piccolomini-Papstes angetreten hatte[63], mußte die hohen Fähigkeiten und die langjährige Erfahrung des Kardinals bei Beurteilung der diffizil gelagerten Verhältnisse in Deutschland und in den habsburgischen Erblanden anerkennen, obgleich sein persönliches Verhältnis zu dem Nepoten seines Vorgängers anfangs recht kühl und durchaus förmlich gewesen ist. Schon wenige Monate nach dem Tode seines Oheims hatte Kardinal Francesco Piccolomini in getrennten Briefen an den Erzbischof von Salzburg, Kardinal Burkhard von Weißbriach, und an die drei geistlichen Kurfürsten, die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier, seiner besonderen Liebe und Zuneigung für die ganze deutsche Nation Ausdruck verliehen, welche so groß sei, *ut nihil ardentius cupiam, quam huiusmodi animi mei affectum re ipsa magis quam verbis demonstrare*[64]. In Erinnerung an die zahlreichen Wohltaten, die einst diese Nation seinem toten Oheim und nun ihm erwiesen habe bzw. noch immer erweise, ersuchte er die Adressaten, ihren Anliegen auch fürderhin ein wohlwollender Schützer und Förderer sein zu dürfen. Er wuchs auf diese Weise in eine Stellung hinein, aus der sich noch zu seinen Lebzeiten — zu Ende des 15. Jahrhunderts — das wichtige und zukunftsreiche Amt eines Kardinal-*Protektors* entwickelt hat, als dessen frühester Vertreter im Hinblick auf Deutschland mit Recht der Neffe Pius' II. genannt wurde[65].

Welche Angelegenheiten die ersten waren, die der Kardinal von Siena für deutsche Persönlichkeiten geistlichen oder weltlichen Standes an der römischen Kurie zu

[62] *Ebenda* 295 n. 1. Ein kleiner Teil aus diesem interessanten Briefwechsel ist gedruckt bei *Joseph Schlecht*, Pius III. und die deutsche Nation (Sonderausgabe, Kempten und München 1914) 37-48 Nr. 17-27.

[63] Zu dieser Wahl vgl. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 207-210. Über den venezianischen Papst als Mäzen vgl. *Roberto Weiß*, Un umanista veneziano Papa Paolo II (Civiltà Veneziana, saggi 4, Venezia-Roma 1958).

[64] Abschriftlich überliefert in cod. 1077 der Biblioteca Angelica in Rom, fol. 87v; gedruckt bei *Schlecht*, Sonderausgabe 26 f. Nr. 7. Die Briefe sind mit 24. Februar 1465, Rom, datiert. Vgl. noch *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 254 f.

[65] *Josef Wodka*, Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie. Publikationen des ehemaligen österreichischen Historischen Instituts in Rom 4 (Innsbruck-Leipzig 1938) 4 ff. und 23 ff. — Zur Vorgeschichte dieser Institution vgl. *Alfred A. Strnad*, Aus der Frühzeit des nationalen Protektorates der Kardinäle (ZSav RG kan 50 [1964] 264—271). Für die Spätzeit *Richard Blaas*, Das Kardinalprotektorat der deutschen und der österreichischen Nation im 18. und 19. Jahrhundert (Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 10 [1957] 148—195).

befördern hatte, entzieht sich heute unserer Kenntnis. Sicherlich wird unter ihnen jedoch die Besetzungsfrage des Salzburger Erzstuhles an der Jahreswende 1461/62 eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Dort war am 3. November 1461 Erzbischof Siegmund von Volkenstorf im Alter von ungefähr sechsundsechzig Jahren an den Folgen eines Schlaganfalles gestorben und hatte bereits am 16. des Monats durch die Wahl des Kapitels einen Nachfolger in der Person des bisherigen Dompropstes Burkhard von Weißbriach erhalten, den Papst Pius II. am 15. Jänner 1462 auch mit dem Metropolitansitz providierte, nachdem der Kardinalnepote im geheimen Konsistorium diese Angelegenheit präkonisiert hatte, wie wir aus der Ernennungsbulle erfahren[66]. Aber auch unter den späteren Päpsten hat der Piccolomini, bedingt durch seine reichen Erfahrungen und seine vorzügliche Kenntnis der deutschen Verhältnisse, Pfründen in diesem Lande proponiert, deren Besetzung sich der Papst im Konsistorium vorbehalten hatte. Sie alle mit Namen zu nennen, würde den Rahmen dieser kleinen Studie bei weitem überschreiten, doch sollen die im habsburgischen Einflußgebiet gelegenen Bischofsstühle kurz angeführt werden. Auf die Metropole Salzburg folgte im Jahre 1472 der Suffragansitz Gurk und 1477 das erst kürzlich neu gegründete Bistum Wiener Neustadt, wo überall eine Kaiser Friedrich III. nahestehende Persönlichkeit die Inful erlangte[67]. Zwei Jahre später proponierte er die Straßburger Kathedra mit einem Wittelsbacher Prinzen, Herzog Albrecht von Bayern, und zu Jahresende 1481 den Salzburger Suffraganstuhl Seckau mit dem Intimus des Habsburgers und Pfarrer von Ensisheim in den österreichischen Vorlanden, Matthias Scheit, der von 1490 bis 1493 auch die Administration des Bistums Wien innehatte[68]. Im darauffolgenden Jahre erlangte mit Hilfe des Kardinals von Siena das aus Sachsen gebürtige kaiserliche Protegé Melchior Copis von Meckau die Koadjutorie in Brixen und 1489 die Nachfolge nach Georg Golser auf diesem wichtigen Bischofssitz[69]. Schon 1486 hatte Friedrich Graf von Oettingen das Bistum Passau erlangt, dem im Jahre 1490 Christoph Schachner und 1500 Wiguleus Fröschl von Marzoll nachfolgten[70]. Aber auch in Salzburg hat Francesco Piccolomini gemeinsam mit Cesare Borja, dem damals noch die Kardinalswürde bekleidenden Sohne Papst Alexanders VI., 1495 die Nachfolge nach Erzbischof Siegmund von Holleneck zugunsten des habsburgischen Günstlings Leonhard von Keutschach entschieden[71]. Der letzte von unserem Kirchenfürsten präkonisierte Bischofsstuhl im Gebiete der österreichischen Erblande aber war jener von Triest, wo der *secretarius serenissimi regis Romanorum*, Pietro Bonomo, die Nachfolge des Achaz von Sebriach antrat, da das Vorschlagsrecht über dieses Bistum, welches *de iure patronatus ducis Austrie* war, bei König Maximilian I. lag[72].

Mit den meisten der hier erwähnten Persönlichkeiten war der Neffe Pius' II. auch persönlich bekannt, sei es, daß er sie aus der Zeit seines ersten Österreich-Aufenthaltes

---

[66] Gedruckt bei *Alfred A. Strnad*, Zur Kardinalserhebung Burkhards von Weißbriach (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 106 [1966] 241 f. n. 8).

[67] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 316 f.; bzw. *Eubel* II, 162 und 130.

[68] *Eubel* II, 94, 233. Zur Persönlichkeit Scheits vgl. zuletzt *Benno Roth*, Seckau. Geschichte und Kultur, 1164—1964 (Wien 1964) 518—521 n. 24.

[69] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 314 und 318. Vgl. ferner *Götz Freiherr von Pölnitz*, Jakob Fugger und der Streit um den Nachlaß des Kardinals Melchior von Brixen (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 30 [1940] 223—294).

[70] *Eubel* II, 213; zu den Provisionen vgl. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 318 f.

[71] *Ebenda* 295 und 319; bzw. *Eubel* II, 228. Leonhard erhielt am 13. November 1495 die päpstliche Bestätigung als Erzbischof von Salzburg. Vgl. über ihn *Hans Wagner—Herbert Klein*, Salzburgs Domherren von 1300 bis 1514 (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 92 [1952] 28 f. n. 37).

[72] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 320. Solange Kardinal Marco Barbo am Leben war, hatte er über dieses habsburgische Hausbistum zu referieren. Vgl. *Alois Lang*, Beiträge zur Kirchengeschichte der Steiermark und ihrer Nachbarländer aus römischen Archiven (Veröffentlichungen der Historischen Landes-Kommission für Steiermark 18, Graz 1903) 107 f. Beilage 6.

noch kannte, sei es, daß sie bei einem etwaigen Rom-Besuch sein gastliches Heim an der Piazza di Siena, wo sich heute die römische Theatinerkirche Sant'Andrea della Valle erhebt, aufsuchten, Grüße von alten Bekannten oder Freunden bestellten und dem Kardinal Briefe in deutscher Sprache überbrachten, worüber er sich stets sehr erfreut zeigte, wie die Worte beweisen, welche er einem lateinischen Briefe beifügte, der an die Äbtissin von Stift Obermünster in Regensburg gerichtet war: *Bier haben tais* (deutsch) *fergessen, darum haben in latein lassen biderum scraibben. Habt mit uns gedult, un gruest alle sbester fan unser begen, berait alzait, was wir fermegen*[73].

Manchem von ihnen war er aber sicherlich auf seiner zweiten großen Reise durch die deutschen Lande begegnet, welche er auf Wunsch des Papstes und Kaiser Friedrichs III. im Sommer 1471 ausgeführt hatte. Auf Drängen Pauls II. hatte nämlich der wenig entschlußfreudige Monarch angesichts der lähmendes Entsetzen hervorrufenden Nachricht von der Erstürmung Negropontes durch die Türken einen allgemeinen Reichstag für Ende April 1471 nach Regensburg ausgeschrieben, auf dem nicht nur über eine gemeinsame Aktion der deutschen Reichsstände gegen die Osmanen beraten, sondern auch über die Möglichkeit einer Lösung der leidigen böhmischen Kirchenfrage diskutiert werden sollte. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß Francescos Reise nach Norden sich zu einem wahren Triumphzuge für den einstigen Nepoten Pius' II. gestaltete, über den uns die schöne Reisebeschreibung seines Familiaren und Sekretärs Agostino Patrizi mit dem Titel „Lucubratiunculae" außergewöhnlich genau informiert[74]. Auch in einer Rede, die er vor Kaiser und versammeltem Reichstag zu halten gedachte, aber infolge des verspäteten Eintreffens Friedrichs III. nicht vortragen konnte, lesen wir von der Freude, die ihn auf die Nachricht hin erfüllte, in päpstlichem Auftrage nach Deutschland zu reisen.

Im erhaltenen Konzept zu dieser Ansprache[75] heißt es: „Trotz meiner Jugend hat mich der Papst für diese Sendung ausgewählt, weil er weiß, daß ich bei euch in Deutschland erzogen und von euch erhöht worden bin, wie ich denn auch stets an der Kurie eure Anliegen vertreten habe, wo immer ich es nur konnte. Er hatte recht, wenn er dachte, ich werde zu den Meinigen kommen und bei den Meinigen sein. Bin ich auch unter den hochwürdigsten Vätern der Kirche der allermindeste, mögen alle anderen an Ansehen, Klugheit und Erfahrung mich überragen, so habe ich mich doch immer bemüht, sie alle an Wohlwollen und an Liebe gegen diese unsere Nation zu übertreffen. Ich fühle es, was ich diesem Himmel verdanke, der einst über mir lachte, als ich noch ein Knabe war. Unter ihm habe ich die ersten Buchstaben gelernt, unter ihm meine Knabenzeit verbracht, unter ihm die ganze Sprache erlernt, die ich fassen konnte. Und die Lebensart, die ich mir hier aneignete, habe ich dann stets festgehalten. Mein Haus hatte jenes glückliche Schicksal, das ihm Deutschland verliehen; bei euch und durch euch ist mein Oheim Pius II. emporgekommen, mit der eurigen ist auch seine Größe gewachsen, und ich glaube, daß ich in Deutschland auf keinen Ort stoßen werde, an dem ich nicht seine Fußstapfen heute noch wahrnehmen kann. Wenn andere hierher kommen, dann stehen sie mit Verwunderung euren Sitten und Angelegenheiten gegenüber. Ich aber habe, als ich dem deutschen Boden und Deutschlands Grenzen mich näherte, eine neue, ungeahnte Freude in mir verspürt; ich fühlte in meinem Inneren den Genius meiner Kindheit wieder aufleben, ich glaubte die Schulen wiederzusehen, wo ich das Geringe, was ich mein geistiges Eigentum nenne, gelernt habe, und die Kreise jener

---

[73] *Roman Zirngibl*, Abhandlung über die Reihenfolge der gefürsteten Äbtissinnen in Obermünster (Regensburg 1787) 99. Vgl. auch *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 280-283.

[74] Nur teilweise ediert bei *Marquardus Freherus—Burcardus Gotthelffius Struvius*, Rerum Germanicarum scriptores varii II (Argentorati 1717) 288-292; *Ignaz Philipp Dengel*, Eine Beschreibung Tirols aus dem Jahre 1471 (Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum 12 [Innsbruck 1932] 217—228) und *Hans Kramer*, Agostino Patrizzis Beschreibung der Reise des Kardinallegaten Francesco Piccolomini zum Christentag in Regensburg 1471 (Festschrift zur Feier des 200jährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs I [Wien 1949] 549—565.) Zur handschriftlichen Überlieferung jetzt *Rino Avesani*, Per la biblioteca di Agostino Patrizi Piccolomini, vescovo di Pienza (Mélanges Eugène Tisserant VI, Studi e Testi 236 [Città del Vaticano 1964] 68—70 n. 37).

[75] Abschriftlich in cod. 1077, fol. 65v-66v der Biblioteca Angelica zu Rom; vgl. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 237 f.

fröhlichen Knaben, unter denen ich weilte, auferzogen und unterrichtet worden bin; wiederzusehen die alten Freundschaften meines Oheims, so fest, so heilig, daß ich stets sagen muß: Seine Heiligkeit hat recht getan, mir diese überaus große Freude zu bereiten, nach der ich mich sehnte, seitdem ich als Knabe fortgezogen war. Jetzt ist es mir geglückt, mein Deutschland wiederzuschauen. Möge die Ankunft so heilbringend sein als sie erwünscht war, mögen die Beratungen, die wir zu pflegen haben, soviel Früchte bringen als Freude daraus gewachsen war; möchte ich auch der Last, die ich auf meine Schultern genommen, gewachsen sein und der Heilige Vater in der Hoffnung, die er auf eure Zuneigung zu mir und meine Liebe zu euch setzt, nicht enttäuscht werden!"

Leider erfüllten sich diese etwas hochgespannten Erwartungen des Kirchenfürsten in Wirklichkeit nicht, denn an Stelle eines großen allgemeinen Aufgebotes gegen die Osmanen trug eine selbstsüchtige Sonderpolitik der deutschen Reichsfürsten einen eindeutigen Sieg über den schon längst verblaßten Reichsgedanken davon. Deshalb konnte der Sultan, durch Späher über alle Vorgänge genauestens unterrichtet, mit Recht sagen, die Deutschen seien wohl streitbare Leute, wenn aber der Kaiser noch keinen Hauptmann ernannt habe, dann werde sich der ganze gegen ihn gerichtete Kreuzzug in nichts auflösen[76] — was auch den Tatsachen entsprach.

Unabhängig von dem nur wenig ermutigenden Ausgang seiner deutschen Legationsreise dauerten Francescos freundschaftliche Kontakte zum Reichsoberhaupt und zu den Fürsten geistlichen und weltlichen Standes weiter an. Schon am Weihnachtsabend 1468 hatte er an der Seite des Kardinals Estouteville den mit hochfliegenden Plänen nach Rom eilenden Habsburger-Kaiser vor den Mauern der Urbs willkommen geheißen und im feierlichen Zuge vor den Thron des Papstes geführt, woran sich Beratungen unter vier Augen und vor dem gesamten Senat der Kirche schlossen, die nur Teilerfolge zeitigten[77]. Im Jahre darauf ließ er durch einen Boten eine prachtvolle Abschrift des Traktates „De regno" des griechischen Philosophen Dio Chrysostomos in der lateinischen Übertragung durch den Humanisten Gregorio Tifernate (aus Città di Castello) dem jungen Thronfolger, Erzherzog Maximilian, überreichen und in einem diesbezüglichen Begleitbriefe seine freundschaftliche Gesinnung für das Haus Habsburg, in dem er die deutsche Königswürde bereits als erblich ansah, zum Ausdruck bringen[78]. Daneben erfüllte er gerne auch die zahlreichen kleineren Wünsche und Anliegen Kaiser Friedrichs III. und seiner Familie, wie z. B. die stete Förderung der von diesem innig gewünschten Kanonisation des Babenberger Markgrafen Leopold III. durch den Papst beweist[79].

Es wäre jedoch gefehlt, aus diesen Andeutungen schließen zu wollen, der Kardinal von Siena sei deshalb ein willenloses und stets willfähriges Werkzeug in den Händen des Kaisers und der deutschen Fürsten gewesen. Wie er diesen mitunter auch recht deutlich und unverblümt ihre Fehler vor Augen führte, so zögerte er nicht, dem Habsburger offen seine Meinung wissen zu lassen, wenn er hierzu berechtigten Anlaß zu haben glaubte. Als sich im Jahre 1474 an der Kurie das Gerücht verbreitete, der Kaiser verkaufe deutsche Kirchenpfründen gegen Bargeld, mahnte diesen der Kardinal in einem recht freimütigen Schreiben zu Besonnenheit und Vorsicht bei diesem Vorgehen, wobei er auf den üblen Eindruck verwies, den Friedrichs Praktiken bei der Vergabe von Benefizien allenthalben hervorriefen[80]. In ähnlicher Weise verfuhr er auch, als es sich um die Kardinalserhebung des kaiserlichen Protonotars Dr. Georg Heßler und die Übertragung des Bistums Passau an diesen handelte. Obgleich

[76] Vgl. *Felix Priebatsch*, Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles 2 (Publicationen aus den k. Preußischen Staatsarchiven 67 [Berlin 1897] 665).
[77] Fürs erste vgl. *Pastor*, Geschichte der Päpste II, 420-426.
[78] Erhalten in München als clm 11018 (vgl. *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 223-226).
[79] Zum Ganzen vgl. *Vinzenz Oskar Ludwig*, Der Kanonisationsprozeß des Markgrafen Leopold III. des Heiligen (Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg 9, Wien 1919). Vgl. auch *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 271-75.
[80] *Ebenda* 256.

Friedrich III. mit diesem Wunsche schon mehrfach an Papst und Kardinalskollegium herangetreten war und sogar eigene Gesandte in dieser Sache nach Rom geschickt hatte, verhielt sich der Piccolomini nicht nur völlig ablehnend, sondern wagte es auch, offen gegen das kaiserliche Ansinnen Stellung zu nehmen, zumal er das Protektionskind einer so hohen und ehrenvollen Auszeichnung nicht für würdig hielt[81]. Dagegen führte er in einem Konsistorium des Jahres 1473 die Namen von fünf deutschen Prälaten an — neben den Bischöfen von Breslau, Augsburg und Metz sowie einem bayerischen Prinzen auch Johannes Hinderbach, *qui saepe ad hanc sedem orator venisset* und den er noch aus seiner Jugendzeit gut kannte —, welche in seinen Augen den roten Hut eines römischen Kardinals verdienten[82].

Daß Integrität des Handelns und Unbestechlichkeit des Urteils ihn schon längst bei allen Gutgesinnten für die Tiara des Papstes empfahlen, zeigen die Voten, die in fünf Konklaven auf seinen Namen entfielen. Aber erst nach dem Tode Alexanders VI., der auf simonistischem Wege den Papstthron bestiegen und durch seinen skandalerregenden Nepotismus das Ansehen des römischen Hofes empfindlich geschädigt hatte, entschieden sich die Kardinäle für einen zweiten Piccolomini-Pontifikat: am 22. September 1503 bestieg Francesco Todeschini-Piccolomini als Papst *Pius III.* den Thron des Apostelfürsten, nachdem das Heilige Kollegium den Wunsch des Neugewählten, seine milde und verzeihende Gesinnung auch in der Wahl des Papstnamens Klemens zum Ausdrucke zu bringen, mit dem Hinweis auf das letzte große Schisma innerhalb der Kirche verworfen hatte[83]. Naturgemäß erwarteten sich die Zeitgenossen von diesem Pontifikate sehr viel, man möchte fast sagen zu viel, wenn man den schlechten Gesundheitszustand Pius' III. überdenkt, der einsichtige Männer schon frühzeitig veranlaßte, an den Ausgang des nächsten Konklaves zu denken. Auch der alternde Erzbischof von Mainz und Kanzler des Deutschen Reichs, Berthold von Henneberg, trat mit einem Reformvorschlag an den Neugewählten heran, wie Jakob Wimpfeling überliefert hat: „Als der Kanzler des Reichs und Kurfürst von Mainz, Berthold von Henneberg, die Kunde von der Wahl eines Papstes vernahm, welcher der deutschen Nation zugetan sei, da freute er sich ungemein und griff sofort zur Feder, um alle jene Punkte niederzuschreiben, die ihm einer Reform dringend bedürftig erschienen; hauptsächlich diese, daß die Dekane und Pfarrer nicht von ihrer Pfründe stets abwesend sein sollten, wodurch die Stiftungen Schaden erleiden und die Gebäude zusammenfallen, daß keine trägen, dummen und ungebildeten Geistlichen den Kirchen vorgesetzt würden; denn er fürchte sehr, daß, wenn der Heilige Stuhl den gelehrten nicht zu Hilfe käme, es gar bald an Theologen für die Seelsorge, Predigt und die anderen Bedürfnisse des christlichen Glaubens mangeln würde"[84].

Allein erreicht haben diese berechtigten Gravamina eines erregten Kirchenfürsten den Papst nicht mehr. Schon am Abend des 18. Oktober 1503 war nach Tagen schweren Siechtums Papst Pius III. mit dem Tode abgegangen. Sein vorzeitiges Ableben war für alle Reformfreudigen eine herbe Enttäuschung, besonders aber für die Angehörigen der deutschen Nation, die sich von einem zweiten Piccolomini-Papste mancherlei Gunsterweise erwartet hatten, so daß ihre Stimmung wohl mit den Worten wieder-

---

[81] Über diesen vgl. *Joseph Schlecht*, Andrea Zamometić und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 8 [Paderborn 1903] 59—72) und *Walter Hollweg*, Dr. Georg Heßler. Ein kaiserlicher Diplomat und römischer Kardinal des 15. Jahrhunderts (Leipzig 1907).

[82] Diario Concistoriale del cardinale Ammanati, ed. *Enrico Carusi* (Rerum Italicarum Scriptores XXIII/3 [Città di Castello 1904—1911] 417).

[83] *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 105 f. n. 4 und 390.

[84] *Adolf Schmidt*, Enea Silvio Piccolomini Deutschland. Der Brieftraktat an Martin Mayer und Jakob Wimpfelings „Antworten und Einwendungen gegen Enea Silvio" (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 104 [Graz-Köln 1962] 223 f.; *Schlecht*, Sonderausgabe 19.

gegeben werden kann, die der Chronist der Familie Sigismondo Tizio an Alessandro Piccolomini schrieb: ... *È morto uno buono homo et virtuoso, et non di mala coscientia el quale non poteva morir in miglior termine che hora che era exaltato in questa felicità, et prima che in quella lui si venissi a imbrattare: che chi è in quel luogho non può far di manco*[85].

JAKOBUS WÖSSNER

Kirchliche Schichten und ihre religionssoziologische Problematik

Daß es soziale Schichten gibt, ist heute jedermann mehr oder weniger geläufig, daß es aber auch kirchliche Schichten geben soll, scheint nicht ohne weiteres plausibel zu sein; und doch ist es so. Um diesen Sachverhalt aufzudecken, gehen wir von zwei Begriffen aus, die im Zusammenhang mit kirchlicher Schichtforschung von Bedeutung sind: vom Schichtbegriff und vom Begriff der Kirchlichkeit.

I.

Im Gegensatz zu einer ständisch- oder klassenstrukturierten Gesellschaft ist in einer schichtspezifischen Gesellschaft von drei Merkmalen auszugehen. Alle drei Merkmale werden dann auch für unser Thema, nämlich für eine schichtspezifische Kirchlichkeit, von Bedeutung sein. Das *erste Merkmal* im Schichtbegriff ist das der Kommunikabilität, das heißt, der freie Zugang oder die grundsätzliche Möglichkeit für jedermann, sich die in einer Gesellschaft vorhandenen materiellen und immateriellen Güter und Werte anzueignen. Eine standes- oder klassenmäßige Aussperre bei der Aneignung solcher Werte und Güter soll also nicht mehr vorhanden sein. Das *zweite Merkmal* im Schichtbegriff weist darauf hin, daß es jetzt auf die Eigenleistung und Eigeninitiative, also auf die sogenannte *Mobilität* des einzelnen Menschen und einzelner sozialer Gruppen ankommt, sich ein bestimmtes Quantum der gesellschaftlich kommunikablen Werte und Güter anzueignen. Diese unterschiedliche Aneignung führt dann, und das ist jetzt das *dritte Merkmal*, zu unterschiedlichen kulturellen Beteiligungen einzelner Personen und sozialer Gruppen; oder wie wir auch sagen können, zu einer jeweils verschiedenen Dichte von Anteilnahme an einer bestimmten Kultur.

Mit verschiedenen Methoden kann man dann diese Teilnahmen etwa an Bildung, Einkommen, Besitz und an anderen Merkmalen zu einem Komplex zusammenfassen und diesen empirisch messen, wodurch eben verschiedene Schichten kultureller Teilnahme voneinander abgehoben werden können. Daß hier Übergänge bestehen und eine zu starke Festlegung und Abgrenzung der einen Schicht von der anderen nur zu einer Verzeichnung der Wirklichkeit führt, läßt uns dennoch nicht davon abhalten, in einer sinnvollen Weise etwa von Unter-, Mittel- und Oberschichten zu reden. Mit solchen Schichten sind also gruppenspezifische Teilnahmen an der jeweiligen Gesellschaft und ihrer Kultur gemeint.

Ähnliches liegt nun aber auch bei Kirchen und ihren Glaubens- und Moralsystemen vor. Um das zu verdeutlichen, muß zunächst geklärt werden, was wir unter „Kirche" und „Kirchlichkeit" verstehen. Mit „Kirche" meinen wir hier eine spezifisch definierte Religion. Durch eine solche Definition wird von der Kirche festgelegt, was sie unter Religion verstanden wissen will. Welches Verhalten sie ihren Mitgliedern zuschreibt. In diesem Sinne ist dann „Kirchlichkeit" eine, einer bestimmten Definition von Reli-

[85] *Giuseppe Emilio Palmieri-Nuti*, Lettera di Sigismondo Tizio (Siena 1877), 14 f. Zum Ganzen vgl. noch *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 397 f. mit Anführung weiterer Berichte von Zeitgenossen über Pontifikat und Ableben Papst Pius' III.

gion folgende Mitgliedschaftsrolle innerhalb einer Kirche. Oder anders ausgedrückt: Kirchlichkeit ist ein von der Kirche ihren Mitgliedern zugeschriebenes und erwartetes religiöses Verhalten. Daß diese Erwartungen und Verhaltensweisen je nach unterschiedlichen kirchlichen Auffassungen variabel sind, ist nicht nur selbstverständlich, sondern auch jedermann unmittelbar einsichtig, wenn man etwa auf die unterschiedlichen Formen von protestantischer und katholischer Kirchlichkeit blickt.

II.

Da also klar ist, was wir unter Schicht und Kirchlichkeit verstehen, können wir unser Thema weiter entfalten. Nach den oben genannten Kriterien des Schichtbegriffes kann gesagt werden, daß religiöse Werte, wie sie von den Kirchen angeboten werden, grundsätzlich kommunikabel sind, d. h. sie sind jedem einzelnen und jeder Gruppe frei zugänglich. Dabei ist wichtig, daß dieser freie Zugang nicht mehr sozial oder ökologisch kontrolliert oder kontrollierbar ist, wie dies etwa im Mittelalter und in den nachreformatorischen, konfessionellen Jahrhunderten der Fall war.

Dadurch nämlich, daß der urbanisierte, regional verstädterte und mental, also geistig unabhängiger gewordene Mensch in die anonyme, von niemandem mehr überwachte und damit kontrollierte Privatexistenz abgesunken ist, wird die Kommunikation kirchlicher Werte von einer erhöhten *Werbungsleistung* und damit von einem, dem modernen Menschen angepaßten und ihn ansprechenden religiösen Angebot abhängig. Andererseits sind aber kirchliche Werte, und das ist für uns sehr wichtig, der bereits genannten *anonymen Freiwilligkeit* einer Annahme des religiös-kirchlichen Angebotes ausgesetzt. Es hängt sozusagen von der Mobilität, von der Aktivität des einzelnen Menschen ab, inwieweit er kirchliches Angebot nachfrägt. Das ist aber sowohl für die Kirchen als auch für die Menschen eine völlig neue Situation und bringt gerade das zur Erscheinung, was wir das kirchliche Schichtsystem oder die kirchlichen Schichten nennen. Nämlich die Tatsache, daß es jetzt auf einmal sozusagen aus dem ganz privat und freiwillig gewordenen Raum heraus deutlich unterscheidbare Anteilnahmen und Dimensionen von kirchlicher Mitgliedschaft gibt.

Empirische Untersuchungen haben diese hier ausgesprochene Vermutung weitgehendst bestätigt. Es wird von den „Feiertagschristen", von „Außenstehenden", von „Zeremonialchristen", von „Entkirchlichten", vom „nominellen Kirchenvolk" usw. gesprochen. Ausgangspunkt aller dieser Unterscheidungen ist die eben jetzt ganz freiwillig und anonym gewordene Zustimmung zu kirchlichen Glaubenssätzen, zu Aktivitäten in kirchlichen Organisationen, zu einer mit der Kirche im Zusammenhang gesehenen Moral und zu einer gewünschten Nachfrage nach kirchlichen Zeremonien.

Angesichts solcher Sachverhalte können von der empirischen Sozialforschung meßbare Merkmale und überprüfbare Verhaltenskomplexe zusammengestellt werden, wodurch bestimmte Muster an kirchlicher Intensität, an Zustimmung und Teilnahme am kirchlichen Rollenverhalten festgestellt werden können. Damit sind wir aber in der Lage, kirchliches Verhalten in verschiedene Dimensionen einzuteilen.

III.

Wenn wir die persönliche Zustimmung zu kirchlichen Glaubenssätzen und Werten, die Teilnahme am Gottesdienst, die Zugehörigkeit zu kirchlichen Organisationen und die Aktivität in denselben wie auch die Zustimmung zu einer von der Kirche gelehrten Moral als Verhaltensmerkmale innerhalb der kirchlichen Mitgliedschaftsrolle betrachten und sie miteinander kombinieren, so ist von vier kirchlichen Verhaltensdimensionen oder von vier kirchlichen Schichten zu sprechen: nämlich von einer Kern-Schicht, Ritual-Schicht, Kontakt-Schicht und einer Rand-Schicht. Das Basismerkmal aller dieser vier Schichten scheint die rituelle Frequenz, das heißt der tatsächliche Gottesdienstbesuch zu sein. Nach zahlreichen Erhebungen korreliert dieser eindeutig mit „religiö-

sem Interesse". Was nicht ausschließt, daß religiöses Interesse auch außerhalb von „Kirchlichkeit" auftritt.

Im einzelnen ist zu den genannten Dimensionen oder Schichten zu sagen: Der *Kern-Schicht* sind Kirchenmitglieder zuzuweisen, die nicht nur regelmäßig den Gottesdienst besuchen, sondern damit auch ein starkes Interesse an persönlicher Identifikation und an einer mobilen Enkulturation in das von der Kirche definierte Wertsystem haben. Die hohe mobile Eigenleistung dieses Verhaltenstyps zeigt sich besonders darin, daß er nicht nur kritisch das kirchliche Wertsystem verarbeitet und mit dem sogenannten weltlichen Wertsystem in Verbindung zu bringen sucht, sondern gerade auch darin, daß er kirchlichen Amtsträgern gegenüber einen selbstbewußt-kritischen Standpunkt einnimmt — dies alles aber in voller und positiver kirchlicher Gesinnung und Überzeugung.

Ist bei der Kern-Schicht der private, persönliche Entscheidungscharakter kirchlich-religiösem Handeln gegenüber von hoher Mobilität, so sinkt er bei der *Ritual-Schicht* in die habitualisierte Gewohnheit ab. Diese „Gewohnheitschristen" sind zwar meist für die Pfarrer die liebsten und treuesten Kinder, zeigen aber oft nur wenig oder nur einiges Interesse an der vorbildlichen Personalisierung dogmatischer Gehalte kirchlicher Mitgliedschaft. Hierher gehören meist Leute, die sich von der Kirche als Institution jeweils richtig religiös betreut und versorgt fühlen. Es wird dabei oft mehr Wert auf die Mittel als auf die Ziele selbst gelegt. Trotzdem darf aber von dieser Schicht im Rahmen des kirchlichen Sozialsystems nicht abwertend gesprochen werden, denn die ausgeübte Gewohnheit bedeutet in der modernen pluralistischen Gesellschaft eine getroffene und übernommene Entscheidung, die nicht nur jederzeit rückgängig gemacht werden kann, sondern die jeweils auch immer von der bürgerlichen Nachbarschaft kritisch in Frage gestellt wird.

Gerade die Gewohnheit besitzt, soziologisch gesehen, einen hohen Rang. Ihr ist, worauf Arnold Gehlen hingewiesen hat, eine „Soll-Suggestion", eine „Auslöserwirkung" von hoher sozialer Funktionalität eigen. Man darf also vom Standpunkt des Soziologen den Kirchgang aus Traditionsgründen auf keinen Fall abwertend beurteilen, wie das manchmal in bestimmten Theologen- und Laienkreisen geschieht. Gerade die Festigkeit der Sitte, die Stärke der Tradition, der man sich, oft ohne wirklich weiter nachzudenken, unterordnet, ist ein ganz starkes Bindemittel. Dazu kommt noch, daß religionspsychologisch die individualistische Meinung doch sehr fraglich ist, nach der jeder einzelne sich seine eigenständige Glaubensüberzeugung erringen könne. Die Bedeutung der objektiven Instanzen ist viel größer, als meistens angenommen wird.

Im Gegensatz zur Kern- und Ritual-Schicht muß zur kirchlichen *Kontaktschicht* ein Rollenverhalten gezählt werden, das nur geringes dogmatisches und — im Gegensatz zur Ritual-Schicht — auch nur geringes rituelles Interesse, das heißt, keine geregelte Gottesdienstteilnahme aufweist; wenngleich gelegentlich auch sehr intensive Teilnahmen erfolgen können. Innerhalb dieser Schicht beobachtet man eine durchschnittliche Distanziertheit kirchlichen Erwartungen gegenüber. Eine emotionale Bindung an die Kirche ist kaum vorhanden. Die Zugehörigen zu dieser kirchlichen Schicht sind sozial, das heißt in der bürgerlichen Gesellschaft, stärker integriert als in kirchlichen Gemeinschaften und weisen deshalb ein starkes kirchliches Rollendefizit auf, was durch freundliches Wohlwollen der Kirche gegenüber und gelegentliche rituelle Kontakte überbrückt wird.

Am *Rande von Kirchlichkeit* ist ein Verhalten anzusiedeln, das überhaupt keine rituelle Teilnahme mehr kennt und mit dem Ausfall jedweder Verinnerlichung dogmatischer Glaubenssätze korreliert. Von der Kirche wird nur noch eine zeremonielle Überhöhung kritischer Lebenslagen erwartet. Ebenso aber auch die Versorgung der Gesellschaft wie auch der eigenen Kinder mit einer als „Moral" etikettierten, ziemlich unstrukturiert aufgefaßten Lebensordnung. Auf die Taufe, unter Umständen noch auf die Eheschlie-

ßung, dann noch auf das Begräbnis und auf die eben geschilderte „Moral" reduziert sich bei der Randschicht die Mitgliedschaft in der Kirche. Insofern verbindet sich bei diesem Verhaltenstyp die Bejahung der Kirche als einer sozialhygienischen Institution mit einer persönlichen Indifferenz. Diese bedeutet aber keineswegs eine besonders aktuierte Ablehnung, sondern eher einen distanzierten, fast mit einem Imperativ an die Öffentlichkeit sich richtenden Wunsch: „Laßt mir die Kirche in Ruhe"!
Diese indifferente, distanzierte, mit einem eigenartig entfremdeten Wohlwollen ausgestattete kirchliche Randschicht dürfte in den modernen Gesellschaften eine große Breite besitzen. Dabei tritt das eigenartige Phänomen auf, daß etwa im Gegensatz zu denen, die die kirchliche Mitgliedschaft ganz aufgekündigt haben, in der Kirche eine institutionelle Repräsentation oder Darstellung religiöser Gehalte gesehen wird, zu denen man sich selbst zwar nicht mehr ausdrücklich bekennt, die man aber doch oder trotzdem in irgendeiner Form als notwendig erachtet, ohne daraus jedoch persönliche Konsequenzen abzuleiten. Es sei denn diese eine Konsequenz, daß man meint, man brauche in der gegenwärtigen Verfassung unserer Gesellschaft auch kirchliche Mitgliedschaft zum Aufbau seines eigenen, zweckrational angestrebten sozialen Status. Das Prestige kirchlicher Mitgliedschaft wird dann hierfür instrumental eingesetzt.

IV.

So wird deutlich, daß für alle genannten Schichten — Kern-Schicht, Ritual-Schicht, Kontakt-Schicht und Rand-Schicht — die persönliche Aneignung und das persönliche Interesse an kirchlichen Werten ausschlaggebend ist. Dieses Interesse wird aber weitgehend, und das soll hier noch besonders angedeutet werden, innerhalb der Familien und auch abhängig von sozialen Gruppen bestimmt. Insofern sind die Erwachsenen durch ihre Vorbildleistung und durch ihre Zustimmung zu kirchlichen Werten dafür verantwortlich und haben es entscheidend in der Hand, in welche Schicht im Rahmen kirchlicher Anteilnahme sie ihre Familienmitglieder hineinsozialisieren wollen.
Religion und Kirchlichkeit sind weitgehend nicht individuell, sondern ganz entscheidend familial und sozial bestimmt. Die jeweils einzelne Familie und dann die spezifische soziale Gruppe ist die Weiche, von der aus und über die kirchliche Werte und kirchliches Verhalten in die verschiedenen religiös-kirchlichen Teilnahmeschichten hineingesteuert werden.

BERICHTE

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Bischofssynode

Schon durch das Motuproprio „Apostolica sollicitudo", das in der ersten Generalkongregation der vierten Sitzung des II. Vatikanischen Konzils am 15. September 1965 verlesen wurde, setzte Papst Paul VI. die Bischofssynode (oder den Bischofsrat) ein mit dem Ziel, daß damit „dem obersten Hirten der Kirche in seinen Aufgaben wirksame Hilfe geleistet werde". Als nächste zu behandelnde Themen wurden in einer Pressekonferenz im April 1967 vom neu ernannten ständigen Generalsekretär der Bischofssynode, dem polnischen Titularbischof Ladislaus Rubin, fünf genannt: Fragen der kirchlichen Lehre und des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, Codex-Reform, Reform der Priesterausbildung, die Mischehen-Gesetzgebung und die Verwirklichung der liturgischen Reform. Am 29. September 1967 traten die 193 Mitglieder der Bischofssynode zur ersten Vollversammlung im Vatikan zusammen. Die Beratungen sollten nur vier Wochen dauern, als Abschluß war der 24. Oktober vorgesehen. Dieser Termin konnte auch im wesentlichen eingehalten werden, was vorher von vielen nicht für möglich gehalten worden war; er wurde nur um wenige Tage verzögert, und zwar hauptsächlich durch den Rombesuch des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 26. bis 28. Oktober, welcher der Versammlung kurz vor dem Abschluß noch einen gewissen Höhepunkt gab. Die Synode ging dann ohne Anwesenheit des Papstes, der erkrankt war, zu Ende; den Schlußgottesdienst in St. Peter hielt am 29. Oktober Kardinal Villot. Es wurden tatsächlich alle fünf genannten Programmpunkte behandelt, die Themen von unterschiedlicher Tragweite zum Inhalt hatten, deren Vorlagen sich auch auf sehr unterschiedlichen Entwicklungsstufen befanden. Weil man sich von der Behandlung der Codex-Reform die wenigsten Schwierigkeiten erwartete, wurde diese Materie an den Anfang vorgezogen. Die vorher schon erstellten zehn Grundprinzipien der Reform erhielten mit großer Stimmenmehrheit ohne zeitraubende Diskussionen die Zustimmung. Für die Behandlung der Lehrfragen wurde am 12. Oktober eine eigene Kommission gebildet — und am 27. Oktober wieder aufgelöst. Sie hat aber trotz ihrer Kurzlebigkeit mit der Erarbeitung eines Dokumentes gute Arbeit geleistet, indem sie für die künftige Forschung manche Wege weist, wenn auch naturgemäß nicht auf Einzelfragen eingegangen werden konnte. Bezüglich der Priesterausbildung und der damit zusammenhängenden Seminarreform war schon beim Konzil betont worden, daß wegen der großen Verschiedenheit der Gebiete für die einzelnen Völker und Riten eigene Ordnungen aufgestellt werden sollen, was Sache der Bischofskonferenzen sei. Von der Synode konnte daher kein konkreter Reformplan ausgearbeitet werden, vielmehr wurden die Bischofskonferenzen neuerdings zu eigener Initiative und zur Zusammenarbeit ermuntert. Hinsichtlich der Mischehen-Gesetzgebung wurden die Hoffnungen auf eine Einigung über die Frage der Eheschließungsform und der Kautelen nicht erfüllt. Die Einmütigkeit der Synodalen blieb wider Erwarten und entgegen den Hoffnungen des zuständigen „Consiliums" auch in liturgischen Fragen, besonders hinsichtlich der „missa normativa" und der Brevierreform aus, so daß die Liturgie noch länger im Gespräch bleiben wird. So ging die erste Vollversammlung der Bischofssynode ohne großes Aufsehen, ohne feierliche Dekrete und Resolutionen zu Ende. Wollte man die Bischofssynode mit einem Konzil vergleichen, so würde deren Rolle überbewertet und ihre Leistungsfähigkeit überschätzt, weil ihr doch die rechtlichen Kompetenzen und das moralische Gewicht sich durchzusetzen, fehlen. Trotzdem hatte sie wie alle Synoden eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, weil durch sie Einrichtungen und Handlungsweisen angebahnt werden, die zwar längere Zeit brauchen, um

sich durchzusetzen, die aber, wenn einmal realisiert, bestehen bleiben und weiterwirken und nicht mehr leicht rückgängig gemacht werden können.
Gleichzeitig tagte vom 11. bis 18. Oktober im Palazzo Pio der 3. Weltkongreß für das Laienapostolat, an den die Bischofssynode auch eine Botschaft richtete. Mit ca. 3000 Teilnehmern aus aller Welt wurde dieser Kongreß mit seiner Aufgabenstellung „Das Volk Gottes auf den Wegen der Menschheit" lebhafter und lautstärker durchgeführt als die Synode und auch mit konkreteren Ergebnissen und Resolutionen abgeschlossen, die sich mit den Fragen Rassismus, Kampf gegen Unterdrückung, Friede und Völkergemeinschaft, Entwicklungshilfe, Familie und Volk, Geburtenregelung, Brüderlichkeit und Solidarität befassen.
(AAS, LIX, 1967, 963–975, 1040–1048, 1048–1055; Herder-Korrespondenz – Orbis catholicus, 11. Heft 1967 bis 1. Heft 1968.)

Botschaft an Afrika

Mit Datum vom 29. Oktober 1967 (Christkönigsfest) ließ Paul VI. eine „Botschaft an die Hierarchie der katholischen Kirche in Afrika und an alle Völker dieses Erdteiles" (mit den Anfangsworten „Africae terrarum) veröffentlichen. Ein konkreter Anlaß für dieses Dokument wird nicht genannt; der Papst spricht nur anfangs davon, daß sein Vorgänger vor zehn Jahren die Enzyklika „Fidei donum" veröffentlicht habe, die eine wichtige Etappe auf dem Wege der Evangelisation dieses Erdteiles bedeutete. Nachdem der Papst das alte Erbe gewürdigt hat, das Afrika der Kirche hinterließ (durch das Mönchswesen der Thebais, durch die alten christlichen Kirchen, die großen Heiligen und Päpste), kommt er zu sprechen auf die blutigen Ereignisse, die sogar an „Völkermord" heranreichen und die manche Länder Afrikas seit Jahren heimsuchen – ohne freilich ein bestimmtes Land beim Namen zu nennen. Nach dem „Osservatore Romano" vom 1. November 1967 ist jener Teil als der wichtigste und „originellste" zu betrachten, der der afrikanischen Kultur und ihrer Geschichte, ihren spezifischen Werten und den Voraussetzungen ihres gegenwärtigen Wandels gewidmet ist. Die katholische Presse nennt dieses Dokument eine drängende Einladung des Papstes an Afrika, die eigenen Kräfte für seine Entwicklung einzusetzen. So fordert der Papst u. a. die Verwirklichung des Kampfes gegen den Analphabetismus, die Ausweitung der schulischen Erziehung und die Modernisierung der Landwirtschaft, wobei er an seinen Vorschlag eines Weltfonds als Ausdruck und Instrument der weltweiten Zusammenarbeit erinnert. – Es handelt sich hier um eine neue Art von päpstlichen Verlautbarungen (der Titel lautet nicht „Enzyklika", sondern „Botschaft"), die vom Sekretär der Kongregation für die Evangelisation der Welt als ein Versuch des „Direktgesprächs" des Papstes mit der Bevölkerung Afrikas bezeichnet wird. (AAS, LIX, 1967, 1073–1097.)

1. Jänner – „Tag des Friedens"

Um erneut hinzuweisen auf das große Gut des Friedens, das heute mehr denn je bedroht ist und nicht durch menschliche Klugheit und Diplomatie bewirkt und gesichert werden kann, daß vielmehr Gottes Segen diese Bemühungen begleiten müsse, wenn sie Erfolg haben sollen, hat am 8. Dezember 1967 der Hl. Vater den 1. Jänner 1968 zum „Tag des Friedens" erklärt und sich an alle Menschen, die guten Willens sind, mit der Bitte gewendet, für den Frieden zu arbeiten und zu beten. Der Klerus wurde angewiesen, dieses Anliegens auch in den kommenden Jahren beim Gottesdienst und in der Predigt zu gedenken. (AAS, LIX, 1967, 1097–1102.)

Römische Kurie

Für die Reform der Römischen Kurie wurden zum 1. Jänner 1968 noch eigene Durchführungsbestimmungen angekündigt. Durch die Erkrankung des Hl. Vaters bedingt, werden sie mit geringer Verspätung voraussichtlich am 1. März 1968 erscheinen.
Inzwischen wurde von Paul VI. eine eigene „Päpstliche Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils" ins Leben gerufen. Ihr Präsident

ist Kardinal Pericle Felici, der zugleich Präsident der päpstlichen Kommission für die Revision des Codex ist; ferner gehören ihr die Kardinäle Johann Villot und Maximilian von Fürstenberg sowie die Bischöfe Jakob Violardo, Josef Schröffer und Ladislaus Rubin an. (AAS, LIX, 1967, 1003.) Außerdem wurde im Vatikan offiziell mitgeteilt, daß seit dem 1. Jänner 1968 die Apostolische Datarie nach über 500jährigem Bestehen aufgelöst ist. Ihr Ursprung geht in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts zurück; ihre Aufgabe war zunächst, das offizielle Datum unter die päpstlichen Dokumente zu setzen, später kam noch die Ausfertigung von Gnadenerweisen des Hl. Stuhles sowie die Verleihung reservierter Pfründen und Benefizien dazu. Durch die Apostolische Konstitution Pauls VI. „Regimini Ecclesiae Universae" über die Reform der Kurie wurde die Funktion der Datarie dem neu organisierten „Päpstlichen Sekretariat" zugewiesen und die Datarie selbst aufgelöst. (Vgl. Kathpreß vom 10. Jänner 1968.)

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.

ARENHOEVEL DIEGO, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch.* (Walberberger Studien der Albertus Magnus Akademie, Bd. 3.) (XXII u. 202.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Leinen DM 28.50.

BALTHASAR HANS URS VON, *Spiritus Creator,* Skizzen zur Theologie III. (480.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1967. Leinen DM/sfr 38.—.

BALTHASAR HANS URS VON, *Herrlichkeit.* Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2 Theologie, Teil 1 Alter Bund. (413.) Johannes-Verlag Einsiedeln/Schweiz 1967. Leinen DM/sfr 35.—.

BAUER ARMIN VOLKMAR, *Freiheit zur Welt.* Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. XXV.) (284.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 19.80.

BAUMANN RICHARD, *Bischöfe bauen an der Einheit.* (101.) Verlag Einheit, Neuenstein (Württ.) 1967. Kart. DM 6.80.

BAUMANN RICHARD, *Falscher und wahrer Ökumenismus.* (51.) Verlag Einheit, Neuenstein (Württ.) 1967. Kart. DM 3.80.

BERNLEITHNER ERNST (Hg.), *Kirchenhistorischer Atlas von Österreich.* 1. Lieferung mit 12 Karten und 1 Textblatt. Wiener Domverlag 1967. S 320.—, DM/sfr 55.—.

BIEMER GÜNTER/WEBER GÜNTHER, *Gott ist uns nahe.* Eucharistie- und Bußbüchlein zum Glaubensbuch „Frohe Botschaft". 2. Aufl. (48.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 3.20.

BORMANN PAUL (Hg.), *Verkündigen.* 1. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker 1967. (126.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 9.80.

BRÖKER WERNER, *Der Sinn von Evolution.* Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. (183.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 14.80.

BRUNNHUBER JOSEPH ULRICH, *Feierliches Ostermahl der Kinder am Weißen Sonntag.* Mit Notenblatt für Schola und Orgelsatz. (28.) Dankt Gott und eßt von diesem Brot — *Votivmesse vom Altarssakrament.* Mit Notenblatt für Schola und Orgelsatz. (28.) Süddeutsche Verlagsgesellschaft, Ulm 1967. Jede Messe DM 3.25. Mengenrabatt.

BUCKSTEGEN THEO/SPITAL HERMANN JOSEF, *Responsorienbuch.* (Reihe: Lebendiger Gottesdienst 14.) (106.) Verlag Regensberg, Münster 1967. Kart. DM 8.50.

CONCILIUM, *Internationale Zeitschrift für Theologie.* 4. Jg. (1968), Heft 1; Dogmatik. Zur Theologie der Sakramente. (74.) Benziger-Verlag Zürich / Matthias-Grünewald-Verlag Mainz. Einzelheft DM/sfr 5.—, S 34.—; Jahresabonnement DM/sfr 45.—, S 306.—.

CRAGHAN JOHN F., *Mary.* The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity. (XXIV u. 274.) Rome 1967. Kart.

DELHAYE PHILIPPE, *Le Dialogue de l'Eglise et du Monde d'après Gaudium et Spes.*

Schéma XIII (Réponses chrétiennes) (160.) Editions J. Duculot-Gembloux/P. Lethielleux-Paris 1967. Kart. FB 100.—.

ELTERN- UND ERZIEHERGRUPPE (Hg.), *Christus der Herr.* Ein Evangelium für junge Menschen. (127 S., 17 Bildtafeln von Chica) Verlag Ars Sacra, München 1967. Glanzeinband DM 18.40.

FUHS HANS FERDINAND, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha.* (Bonner Biblische Beiträge 28) (109.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1968. Kart. DM 45.50.

FULLER REGINALD H., *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.* (Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage) (144.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 8.80.

GÖRG MANFRED, *Das Zelt der Begegnung.* Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels. (Bonner Biblische Beiträge 27) (XVI u. 174.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1967.

GRITSCH DOROTHEA, *Ist Abtreibung eine Lösung?* (51.) Fährmann-Verlag, Wien 1968. Brosch. S 14.—, DM 2.30.

GRÜNDEL JOHANNES, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie.* Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". (148.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 11.80.

GUNDOLF HUBERT, *Totenkult und Jenseitsglaube* (223 S., 108 Abbildungen). St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1967. Leinen S 198.—.

HAGENEDER OTHMAR, *Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich.* Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 10) (XI u. 342.) Komm.-Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1967. Leinen S 190.—.

HÄRING BERNHARD, *Das Gesetz Christi.* Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. Bd. I. Grundgestalt des christlichen Daseins. (544.) Bd. II. Leben in der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten. (477.) Bd. III. Das Ja zur allumfassenden Liebesherrschaft Gottes. (799.) 8. Aufl. Verlag Erich Wewel, München 1967. Leinen DM 98.—.

HAMPE CHRISTOPH (Hg.), *Die Autorität der Freiheit.* Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. III. (733.) Kösel-Verlag, München 1967. Leinen DM 48.— (Subskr.-Preis).

HARTMANN WILHELM, *Oblatio munda.* Die heilige Messe als Opfer. (117.) Verlag Herold, Wien 1967. Brosch. S 98.—.

HAUSER RICHARD, *Was des Kaisers ist.* Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen. (269.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Efalin DM 17.80, sfr. 20.60, S 131,70.

HENKEL WILLI, *Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman.* (229.) Catholic Book Agency, Rome 1967. Kart.

HOLGERSEN ALMA, *Das Buch von Fatima.* 2. Aufl. (304.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1967. Leinen S 78.—.

INGO HERMANN, *Das Markusevangelium,* 2. Teil. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 5/2) (122.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 6.80.

INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG, *Hirtenbriefe 1966 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.* (415.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 273.—, DM/sfr 44.—.

INTERNATIONALE ÖKUMENISCHE BIBLIOGRAPHIE, Bd. 1/2-1962/63. (XXVII u. 400.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr.-Kaiser-Verlag, München 1967. Geh. DM 68.—.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN (Hg.), *Theologie im Wandel.* Festschrift zum 150jährigem Bestehen. (760 S., 6 Bildtafeln) Verlag Erich Wewel, München 1967. Leinen DM 45.—.

KLAUSENER ERICH (Hg.), *Markus-Evangelium in Wortgottesdiensten.* (64.) Morus-Verlag, Berlin 1967. Geh. DM 3.—.

KLEIN GÜNTER (Hg.), *Verkündigung und Forschung.* Beihefte zu „Evangelische Theologie", Neues Testament. Heft 2/1967. (98.) Chr.-Kaiser-Verlag, München 1967. DM 6.—.

KNOWLES DAVID, *Englische Mystik.* (190.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 28.—.

KÖNIG KARL-HEINZ, *Synopse.* Zusammenschau biblischer Texte. (64.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Geh. DM 3.80.

KRINETZKI LEO, *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Bd. II. Prophetenbücher und Danielapokalypse. (264.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 16.80.

KUSS OTTO, *Auslegung und Verkündigung.* II. Biblische Vorträge und Meditationen. (XXXII u. 350.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Leinen DM 34.—.

LANG KLAUS, *Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 14) (134.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 10.80.

LEEB HELMUT, *Die Psalmodie bei Ambrosius.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XVIII) (115.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 65.—, DM/sfr 10.50.

LEGLER ERICH/KÄSSER RITA (Hg.), *Jesus, komm,* Blätter zur eucharistischen Heilsbotschaft. (43. Jg.) Wortgottesdienst am Kommuniontag, Elternbrief. (96.) Süddeutsche Verlagsgesellschaft, Ulm 1968. Sammelmappe DM 3.20.

LOHFINK NORBERT, *Die Landverheißung*

als Eid. Eine Studie zu Gn 15. (Stuttgarter Bibelstudien 28) (134.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 7.80.

LOHMANN ADOLF /THURMAIR GEORG/ DIEWALD JOSEF (Hg.), *Kirchenlied* II. Teil. Eine Auslese geistlicher Lieder. (224 S., 194 Lieder) Christophorus-Verlag Herder Freiburg i. Br. 1967. Leinen DM 9.20, ab 50 Expl. DM 8.50.

LORETZ OSWALD, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.* Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. (174.) Verlag Kösel-München 1967. Kart. DM 14.—.

MAGIERA KURTMARTIN/DIRX WILLI, *Sein wie Joel.* Die Geschichte vom Mann, der unter die Räuber fiel. (68 S., 12 Linolschnitte) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

MAIER FRANZ XAVER, *Wort-Gottes-Predigten.* (95.) Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1967. Kart. lam. DM 4.80.

MÉNARD ÉTIENNE, *Kirche gestern und morgen.* (164.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Efalin DM 11.80, sfr 13.90, S 8730.—.

MERK GERHARD, *Pastoralökonomie.* (Sonderdruck TThZ 1967/6,385—390).

MÖRSDORF KLAUS, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici.* Eine kritische Untersuchung. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1937. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, 74. Heft) (424.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 30.—.

MYCHALSKYJ ANTONIUS, *„Liber de fide" Pseudo-Nathanaelis.* Fontes et analysis. ed. 2. (Analecta ordinis S. Basilii Magni, series II, sectio I) (149.) Romae 1967. Geh.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen.* Internatsspiritualität im Umbruch. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 2. Reihe, Bd. 9) (74.) Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1967. Brosch. DM 5.60.

ÖSTERREICHISCHES SEELSORGEINSTITUT (Hg.), *Kirche in der Stadt,* I. Grundlagen und Analysen. (294.) Verlag Herder, Wien 1967. Paperback S 156.—, DM/sfr 25.20.

OHLMEYER ALBERT, *Reichtum der Psalmen,* erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. 3. Bd. (271.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Plastikband DM 7.80, sfr 9.40, S 57.70.

OOSTERHUIS HUUB, *Ganz nah ist dein Wort.* Gebete. (199.) Verlag Herder, Wien 1967. Plastikeinband S 49.—, DM/sfr 7.80.

OSWALD JOSEF, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. IX/1967. (370.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1967. Kart.

SCHAMONI WILHELM, *Auferweckungen vom Tode,* aus Heiligsprechungsakten übersetzt. (128.) Im Selbstverlag des Verfassers 1968. Kart. lam. DM 2.80.

SCHAUB HERMANN /LAMMERS KLAUS, *Tischgebete nach der Ordnung des Kirchenjahres.* (Reihe: Lebendiger Gottesdienst 15) (63.) Verlag Regensberg, Münster 1967. Kart. DM 7.50.

SCHIFFERS WINFRID, *Das Konzil kommt in ein Dorf.* Roman einer Wandlung. (404.) Steyler Verlag, St. Augustin über Siegburg 1967. Leinen DM 16.80.

SCHIWY GÜNTHER, *Weg ins Neue Testament.* Kommentar und Material. Bd. II. Johannes, Apostelgeschichte. (320.) Echter-Verlag, Würzburg 1967. Leinen DM 36.—, Kart. DM 29.50.

SCHMID JOHANNES, *Das Unbefleckte Herz Mariens unsere Zuflucht und unser Weg.* (174.) 4. Aufl. Verlag A. Minholz, Thannhausen o. J. Kart.

SCHNEYER JOHANNES BAPTIST, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt* bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 4) (104.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 10.—.

SCHNITZLER THEODOR, *Der Römische Meßkanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet.* (94.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 6.80.

SEIDENSTICKER PHILIPP, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten.* (Stuttgarter Bibelstudien 26) (160.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 8.80.

SEIDENSTICKER PHILIPP, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien.* (Stuttgarter Bibelstudien 27) (76.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 5.80.

SEYBOLD MICHAEL, *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. XXI) (394.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 45.—.

STEFFENS HANS, *Fürbittenbuch* (294.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Zweifarbendruck, Plastikeinband DM 24.—.

STIEGER KARL, *Religionsmethodik im Dienste der modernen religiösen Bildung.* (143.) Rex-Verlag, Luzern 1967. Leinen sfr 14.80, S 100.65.

STIEGER KARL/FREI OTHMAR /OSER FRITZ/MEIER ANTON, *Arbeitsbuch für den Religionsunterricht auf der Mittelstufe der Volksschule.* (247.) Rex-Verlag, Luzern 1967. Leinen sfr 15.80, S 107.45.

STOLZ BENEDIKT, *Religiöse Erneuerung im Sinne U. L. Frau von Fatima.* Eine Theologie des Rosenkranzes. (121.) Verlag A. Minholz, Thannhausen 1967. Kart.

TSCHOLL JOSEF, *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus.* (171) Augustijns Historisch Institut, Heverlee-Leuven 1967. Geh.

WALDISPÜHL HANS, *Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht.* Eine pastoraltheologische Studie zur Katechese über die Kirche an höheren Schulen. (Studia Friburgensia NF 45) (XX u. 241.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1967. Brosch. DM/sfr 26.—.

WEBER GÜNTHER, *Das lernbehinderte Kind und der Glaube.* Zum katholischen Religionsunterricht in der Sonderschule für Lernbehinderte. (168.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Leinen DM 15.80.

WEBER GÜNTHER, *Hinführung zu Eucharistie und Buße im 2. Schuljahr.* Kommentar zu: Gott ist uns nahe. Eucharistie- und Bußbüchlein zum Glaubensbuch „Frohe Botschaft". (114.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 7.80.

WINKLHOFER ALOIS, *Kirche in den Sakramenten.* (325.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Leinen DM 19.80, sfr 22.85, S 146.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

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

Der von vielen als für das Humanum unabwendbar tödlich angesehene Konflikt zwischen Technik und Humanität erfährt in diesem Buch eine neue Interpretation, nach der das Verhältnis von Humanität und Technik nicht als ein polares, sondern als ein komplementäres zu verstehen ist. Der Verfasser, in der Wissenschaft der Technik beheimatet, erweist durch scharfsichtige Analysen der technischen Welt und ihrer gesellschaftlichen Struktur seine wissenschaftliche Zuständigkeit in dieser Frage. Im Mittelpunkt seines Fragens steht immer wieder der Mensch und seine Gefährdung: Die Arbeitswelt des Menschen ist durch die Technik nicht nur mechanisiert worden, sondern durch das Prinzip der Arbeitsteilung auch so verengt, daß die geistige und personale Beziehung des Menschen zur Arbeit immer mehr aufgelöst wird. Die Technik jedoch ist es auch, die in ihrer notwendigen Koordination und Kooperation den „Spezialisten" wieder an das soziale Miteinander verweist, so daß durch die Technik die soziale und fachliche Dimension der Arbeit in ein immer engeres Verhältnis zueinander treten. Die Automatisierung sieht der Verfasser nicht nur als eine einfach logische Fortführung der Mechanisierung; die Automatisierung ist auch sozialpolitisch bedingt, d. h. sie ist eine soziologische Korrektur, die den Menschen dem technischen Ablauf (der Mechanisierung, dem Fließband usw.) gegenüber als freier erscheinen läßt. Will die Technik sich vom Unmenschlichen der Mechanisierung abheben, muß sie mehr besagen als eine bloß ins Unermeßliche gesteigerte Mechanisierung.

Es scheint die unausgesprochene Konzeption des Verfassers zu sein, die Technik als das Totale eines „Regelkreises" mechanischer und humansoziologischer Faktoren zu verstehen. Ein solcher „Regelkreis" muß als kreiskausaler Zusammenhang von verschiedenen Größen verstanden werden, von denen mindestens eine von systemfremden Einwirkungen unabhängig ist. Wird die Technik nach Art eines solchen Regelkreises konzipiert, wird für das Humanum zweifellos ein authentischer Funktionsbereich offengehalten. Freilich wird dabei das Humanum niemals jene wesentliche Größe sein, die als unabhängig von systemfremden Einwirkungen das Bestehen des kreiskausalen Regelkreises der Technik garantiert. Das Humanum bleibt in seiner technischen Funktion lediglich dem Kybernetischen koextensiv und von der Kybernetik einholbar. Dieser noch ungenügenden Sicherung des humanen Lebensraumes in der Technik ist sich der Verfasser sehr wohl bewußt. Er sieht daher die absolute Prärogative des Menschlichen gegenüber der Technik in der personalen Freiheit zu sittlicher Entscheidung. Mit der bloß ständig wiederkehrenden *Behauptung* der personalen Freiheit des Menschen und der Unterscheidung der Ebenen von Ursache und Wirkung (Technik) und von Verantwortung und Schuld (Mensch) blieb der Verfasser jedoch den theoretischen Erweis der wahren Autonomie und Transzendenz des Humanismus schuldig. Wird das Humanum, das der Technik gegenüber seine Autonomie in personalen und theologischen Kategorien in gewisser Hinsicht nur behauptet, nicht doch von den immer mehr Wirklichkeit werdenden unbegrenzten Möglichkeiten der Technik zumindest wissenschaftlich relativiert werden?

Im vorliegenden Buch findet eine Reihe von Vorlesungen ihren Niederschlag, die der Verfasser anläßlich der „Salzburger Hochschulwochen 1965" hielt. Ein Buch, das zum Selbstverständnis des heutigen Menschen Neues, Aufschlußreiches und Wesentliches beiträgt und der technischen Welt von berufener Seite neue denkerische Maße anlegt.

München *Kurt Krenn*

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

Der bekannte Autor setzt sich in seinem jüngsten Werk mit den modernen geistes-

feindlichen naturphilosophischen Richtungen auseinander. Um das rechte Verständnis der geistesgeschichtlichen Antagonien zu finden, scheint mir ein kurzer historischer Rückblick nützlich zu sein (ich nehme das im vierten Teil des Buches Gebotene hier schon vorweg). Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert wurde die mythologische Weltdeutung der alten Griechen durch naturphilosophische Spekulationen abgelöst. Die Jonier Thales von Milet, Anaximander, Anaximenes und ihre Schulen stellten bereits die Frage nach dem Urgrund der Welt. Platon und Aristoteles errichteten die ersten philosophischen Gedankengebäude von faszinierender Geschlossenheit. Die Philosophie des Aristoteles übte nachhaltenden Einfluß auf das Denken des Abendlandes aus. Gegen die Autorität des Stagiriten kam keine andere Lehrmeinung auf. Aristoteles war der Philosoph schlechthin. Thomas von Aquino übernahm sein Gedankengut und machte es zum Fundament der rein spekulativen scholastischen Philosophie, die das Mittelalter unumschränkt beherrschte. Nichtsdestoweniger forderten einzelne Naturphilosophen das Experiment und die quantitativ-mathematische Beschreibung der physikalischen Vorgänge (Roger Bacon). Aber erst das Genie eines Galilei verhalf dieser Forderung zum Durchbruch. Mit ihm setzte eine *neue naturphilosophische* Orientierung ein, die im modernen Positivismus ihre Hochblüte erreichte. Für Galilei gab es nur eine Wirklichkeit: die meßbaren Größen und die mathematisch darstellbaren Gesetze des Naturgeschehens. Das Pendel des Denkens begann in entgegengesetzter Richtung zu schwingen. Der logische Positivismus der Gegenwart sieht in den physikalischen Theorien zunächst mathematische Formeln, die jedoch mit Hilfe geeigneter „Wörterbücher" als Gesetze gedeutet werden können, nach denen ein bestimmter physikalischer Vorgang abläuft, der maßanalytisch in diese und diese mathematische Form eingespannt werden kann. Dabei wird der Zusammenhang mit der Erfahrung dadurch hergestellt, daß den mathematischen Größen ein bestimmter Inhalt appliziert wird. Nur denjenigen Sätzen und Größen kommt eine physikalische Bedeutung zu, die unmittelbar experimentell überprüfbar und meßbar sind. Hier hakt der Autor des Werkes mit der Frage ein, ob die Physik auf jede metaphysische Betrachtung überhaupt verzichten kann. Gibt es doch in der Physik Gleichungen, in denen Größen vorkommen, die sich einer direkten Messung entziehen, z. B. die Boltzmannsche Gleichung, die eine Beziehung zwischen der Entropie und der thermodynamischen Wahrscheinlichkeit gründet, oder die Wellenfunktion Schrödingers.

In seinen äußerst interessanten Überlegungen zeigt der Verfasser, daß eine Physik ohne Metaphysik zur Unfruchtbarkeit verurteilt ist, weil ihr jegliche Sinngebung fehlt. Wenn der Operationalismus die Forderung stellt, daß in physikalischen Gleichungen nur solche Größen enthalten sein sollen, für die eine Meßmethode angegeben werden kann, so ist dieses Verlangen nicht erfüllbar. Die Natur selbst setzt zu ihrer Beschreibung komplizierte mathematische Strukturen voraus: „Es ist ein dem menschlichen Geist überlegener, aber verwandter Weltgeist, der uns dazu zwingt, immer neue heroische Anstrengungen zu unternehmen, um seine mathematischen Spuren nachzuzeichnen." Der Autor vermag es überzeugend darzutun, daß die großen Theorien der Physik in den philosophischen und religiösen Anschauungen ihrer Zeit verankert sind. Alle Verallgemeinerungen von Sätzen, die aus der Erfahrung induktiv gewonnen wurden, führen notwendig zu Axiomen, die jenseits aller Erfahrung liegen und reinste metaphysische Spekulationen sind. „Jeder Wissenschaftler kann nur in dem Maße schöpferisch sein, als er spekuliert." Was von der Physik gilt, gilt in gesteigerter Bedeutung von der Biologie. Die kompliziert gesteuerten Lebensprozesse lassen eindeutig auf das Wirken entelechialer Faktoren schließen, die, jenseits von Zeit und Raum wesend, im höchsten Grade metaphysisch sind.

Der zweite Hauptabschnitt des Werkes befaßt sich mit der Mathematik. Auch die Mathematik kann nicht ohne Metaphysik betrieben werden. Der Uneingeweihte hegt nur zu leicht die Überzeugung, daß die Mathematik eine abgeschlossene Geisteswelt ohne Wolken des Zweifels sei, hoch erhaben über jede Parteiung. Daß es nicht so ist, erfährt der Leser des II. Teiles. Auch in der Mathematik gibt es Antagonien, die jede Metaphysik negieren. Dem Positivismus in der Physik verwandt ist der mathematische Intuitionismus, der verlangt, die Mathematik müsse auf solche Begriffe reduziert werden, die „konstruierbar" sind. Alles, was nicht konstruiert werden kann, müsse ausgeschieden werden. Dieser Forderung würden die grundlegenden Sätze der Mengenlehre, der Dedekindsche Schnitt u. a. m. zum Opfer fallen. Eine zweite Geistesrichtung ist der Logizismus. Die logizistische Theorie will die Antinomien, die sich in der Mengenlehre zeigten, als nicht-prädikative Begriffsbildungen aufdecken und ausschalten und involviert dabei als notwendige Ergänzung das Reduzibilitätsaxiom. Aber gerade dieses Axiom hat, obwohl der Logizismus alle Metaphysik aus der Mathematik verbannen will, den Charakter einer metaphysischen Aussage. Den mathematischen Gegenständen kommt nach Bolzano und Cantor eine vom Denkakt unabhängige Existenz zu, d. h. in anderen Worten, daß sie wesenhaft metaphysisch sind.

Wohl der interessanteste Abschnitt des Werkes ist der „Versuch einer metaphysischen

Gesamtschau". Hier wird der rätselhafte Dualismus Welle-Korpuskel in der Atomphysik durch den Vergleich des Quants mit der Allsphäre dem Verständnis nähergebracht. Der Leser spürt fasziniert den Atem des unsterblichen Genies eines Plato, der die Gedanken des Autors glücklich befruchtet. Die Weltseele mit ihren Formpotenzen ist der objektivierte Schöpfungsgedanke Gottes, ihr Leib, d. h. das Feld ihrer Akte, ist die Welt. Die Weltseele ist als unräumliche Substanz zu denken. Ihre Akte erzeugen den Raum und das räumliche Geschehen. Sie ist der Substanzgrund der Entelechialfaktoren für alle Wesen.

Das Werk Walter Böhms ist allen, die nach tieferer Erkenntnis suchen, sehr zu empfehlen.

Kremsmünster, OÖ. *Johannes Brik*

MYNAREK HUBERTUS, *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung.* (Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhards de Chardin.) (XXXI u. 499.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Leinen DM 49.

Zweifelsohne stellt dieses Jahrhundert die Frage nach dem Wesen des Menschen mit besonderer Intensität und Radikalität. Wenn der Mensch auch von jeher über sich nachgedacht hat, so sah er sich doch bis an die Schwelle der Neuzeit hin eingefügt in die festen Ordnungen des Kosmos, so daß ihm die Idee einer voraussetzungslosen Freiheit fremd war, mit deren Aufkommen die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreichte. Gegenüber einer solchen Situation muß sich die Theologie besonders aufgerufen fühlen zu einem entsprechenden Beitrag für die Gestaltung eines überzeugenden Bildes vom Menschen, von dem sie zeigen kann, daß er nicht beziehungslos in sich selbst ruht, sondern gerade wegen seines personalen, aber endlichen Eigenseins in einer wesenhaften Relation zu Gott und zum Kosmos gesehen werden muß. Angesichts dieser neuen Feststellung, daß der Kosmos im Gegensatz zum statisch aufgefaßten mittelalterlichen ein dynamischer evolutiver ist — ein Gedanke, den Schell als einer der ersten in das philosophisch-theologische System eingebaut hat —, ergibt sich die Notwendigkeit einer kosmologisch-theologischen oder natur-theologischen Anthropologie, die nach Schell und heute im Anschluß an Teilhard de Chardin u. a. (vgl. E. Benz, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, München 1965, 7 f.) das ganze menschliche Sein auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutiven Universums und beide in Beziehung zur Transzendenz zu verstehen sucht. Bereits Schell wie die Theologie heute im Anschluß an Teilhard de Chardin ringen um ein neues Menschenbild, indem sie das neue dynamische Daseinsverständnis in der christlichen Offenbarung zu integrieren suchen, wobei Schell noch kritisch dem Evolutionismus gegenüberstand in der Erarbeitung einer entsprechenden philosophisch-theologischen Begriffslehre, während heute mehr wissenschaftliches Material, größere allgemeine Aufgeschlossenheit und auch viele neue naturwissenschaftliche und theologische Erkenntnisse zur Verfügung stehen.

In diesem Sinn bemüht sich der Verfasser mit ungemeinem Fleiß, umfassender Literaturkenntnis und hoher spekulativer Begabung um die Herausarbeitung einer solch systematischen Anthropologie im Anschluß an die entsprechenden, doch weit verstreuten anthropologischen Partien des Schellschen umfassenden Werkes, zugleich in Konfrontation mit den heutigen anthropologischen Erkenntnissen, insbesondere seit Teilhard de Chardin u. a., freilich über die beiden Genannten hinaus in selbständiger wissenschaftlicher Forschungsarbeit und Spekulation. Er weiß die christliche Wesensidee vom Menschen folgerichtig und umfassend in die Perspektiven eines dynamisch-evolutionären von den untersten bis zu den höchsten Seinsstufen fortschreitend höherführenden Kosmos organisch einzurücken, selbstverständlich weit entfernt von der simplifizierenden Art des evolutiven Monismus früherer Zeiten.

Nach grundlegenden Bemerkungen zum Thema Entwicklung wird im 1. Kapitel ein Entwurf einer personalistischen Gesamtkonzeption der Entwicklung des Kosmos gegeben, zugleich unter Aufzeigung der Ursachen der Evolution. Sodann wird im 2. Kapitel das Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein des Menschen und im 3. Kapitel die Freiheit des Menschen als Sinnziel der Weltentwicklung aufgewiesen. Das 4. Kapitel behandelt das Problem der Noogenese in philosophisch-theologischer Sicht. Die so erarbeitete dynamisch-genetische-evolutive Anthropologie distanziert sich gleichermaßen von einem statisch-essentialistischen als auch von einem punktuell-existentialistischen Menschenbild, ohne die berechtigten Anliegen dieser Richtungen zu übersehen oder gar abzuwerten. Mit Recht wird vom Verfasser darauf hingewiesen, daß so eine endgültige Sinnerhellung und Sinnbegründung der von der Naturwissenschaft aufgewiesenen Weltentwicklung und Lebensevolution im Rahmen eines christozentrischen Welt- und Menschenbildes ermöglicht wird, gipfelnd in der Menschwerdung Gottes in einer Werdewelt als Versöhnung von Extrinsezismus (Deismus) und Immanentismus (pantheistischer Monismus) sowie von Theozentrismus und Anthropozentrismus, zugleich unter Existenzerhellung und -begründung der einzigartigen Weltstellung des Menschen. Da in der vorliegenden Schrift eine allen betrof-

fenen wissenschaftlichen Disziplinen entsprechende Zusammenschau der naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Erkenntnisse über den Menschen und seine Stellung im Kosmos geboten wird, mag sie Naturwissenschaftlern, Geisteswissenschaftlern, Philosophen, Theologen wie geistig interessierten Laienkreisen in ihrem Bemühen um Existenzerhellung und Existenzbegründung wertvolle Anregungen bieten und eine willkommene Hilfe sein.

MYNAREK HUBERTUS, *Mensch und Sprache.* Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. (159.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 15.—.

Ausgehend von überraschend anmutenden Ideen des großen Würzburger Theologen Hermann Schell über Mensch und Sprache, untersucht der bereits mit religionsphilosophischen und anthropologisch-theologischen Arbeiten an die Öffentlichkeit getretene Verfasser in dieser Schrift die naturwissenschaftlichen, psychologischen, philosophischen und theologischen Aussagen über die Sprache, ihren Urgrund und ihr Wesen, entwickelt sie weiter und ordnet sie in einen auch die letzten Gründe der Sprache einbeziehenden umfassenden Zusammenhang ein. Grundlage zur Klärung der Frage nach dem Ursprung der Wortsprache bildet die Herausstellung und Analyse der Besonderheiten der menschlichen Sprache in der Gegenüberstellung zu einer hypothetischen Tiersprache, von wo aus der Bezug von Urmensch und Wortsprache erhellt wird bis zurück auf ihre Lebenswurzeln im Ursprung des Kosmos.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Art und Gestalt der Ursprache des Menschen kann es sich selbstverständlich nicht um eine Rekonstruktion der konkreten Lautzeichen des Urmenschen handeln, wozu auch die historische und vergleichende Sprachwissenschaft nicht fähig ist. Es kann dabei lediglich darum gehen, Faktoren und Prinzipien anzugeben, die bei der Entstehung der Wortsprache, bei der Bildung ihrer Frühformen wirksam gewesen sein mußten. Nach allem, was in diesem Buch über Entstehung und Entwicklung der Sprache gesagt wird, ist auf diesem Wege zu der von G. Révész näher charakterisierten Imperativsprache zu gelangen, die ihrer Struktur nach der hypothetischen Ursprache entsprechen dürfte. Konkret darf man sich den Übergang zur Wortsprache so vorstellen: Der letztlich auf Grund seiner Geistigkeit bereits wortsprachfähige Mensch mußte Worte bilden, um seine Familienmitglieder und Clangenossen zu verschiedenen Handlungen aufzufordern. Er war dazu, d. h. zur Umwandlung der Aufforderungsrufe in wortsprachliche Befehlsausdrücke gezwungen, weil jene zu inhaltsarm, zuwenig eindeutig, zu beschränkt und undifferenziert sind, als daß sie die auszuführenden mannigfaltigen Handlungen adäquat anzugeben vermöchten. Übrigens hat schon Schell, mit Külpe Mitbegründer der Würzburger Psychologenschule, in tiefem Einfühlungsvermögen in die konkrete, praktische Situation des Urmenschen die imperative Funktion (Befehl) der Wortsprache als deren urerste Funktion herausgestellt.

Für die Imperativsprache als Uranfang der Wortsprache zeugt auch die ontogenetische Sprachentwicklung. Diese vermag zwar die zeitliche Priorität der verbalen Form des Imperativs nicht zu beweisen, weil die Umgebung des Kleinkindes die Verben, insbesondere die imperative Form des Tätigkeitswortes, vermeidet. Für dieses Stadium der Sprachentwicklung kann man deshalb nur den psychologischen und zeitlichen Vorrang der imperativen Absicht und Handlung nachweisen. Im Zusammenhang mit dieser Sprachentwicklung beim Kleinkind ist es interessant festzustellen, daß Schells auch auf Sprachentstehung ausgeweitetes und angewendetes System der Priorität und Zentralität der Tätigkeit ebenfalls hier bestätigt wird. Die heutige Sprachpsychologie sieht nämlich „den primären Grund der Bevorzugung des Imperativs im ersten Sprachstadium" nicht in den von der Umgebung vorwiegend gebrauchten sprachlichen Ausdrücken der Aufforderung zur Handlung und Unterlassung, sondern ebenfalls „in der Einstellung des Kindes auf Tätigkeiten, folglich in der Beachtung von Zeichen und Ausdrükken für Tätigkeiten". Die Aufmerksamkeit des kleinen Kindes lasse sich „durch nichts anderes als eben durch Tätigkeiten bzw. Aufforderung zu Tätigkeiten in Anspruch nehmen". Die These der Priorität des Imperativs findet sodann eine Stütze in der Sprachgeschichte und der vergleichenden Sprachwissenschaft. Die hier vertretene zeitliche Priorität des Imperativs würde auch mit dem von zahlreichen Sprachforschern angenommenen Primat des eingliedrigen Satzes nicht im geringsten kollidieren. Sind doch gerade „Befehlssätze ... im allgemeinen Einwortsätze, während Aussagesätze sich nur ausnahmsweise durch ein Wort ausdrücken lassen". Der soeben erwähnte Primat des eingliedrigen Satzes wurde von Schell im Zusammenhang mit seiner Überzeugung vom Primat der Tätigkeit und Ganzheit in der Wirklichkeit und Wirklichkeitserfassung stärkstens betont. In der Sprachphilosophie melden sich heute Tendenzen, von einer mechanistisch-atomistischen Sicht der Wortsprache abzurücken und zu einer ganzheitlichen überzugehen. Damit kommt ein grundlegender Gedanke Schells wieder zu seinem Recht.

Für die heute so aktuelle Problematik der Entwicklung des Menschen im Zusammenhang mit der des ganzen Kosmos vermag die durch wissenschaftliche Gründlichkeit und umfassende Literaturverarbeitung ausge-

zeichnete Schrift äußerst wertvolle Einsichten und Wegweisungen zu vermitteln.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

ROTTER FRIEDRICH, *Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus.* Über religiöses Innewerden, Glaubenserfahrung und das „Axiom" der Theologie. (132.) (Der Christ in der Welt. IV. Reihe: Grundbegriffe des Glaubens, 3. Band.) Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1964, Kart.

Der Verfasser, Professor für Religionsphilosophie und Apologetik an der Universität Mainz, hat sich eine dreifache Aufgabe gestellt. Zunächst will er zeigen, wie der Mensch, ohne den Weg des Wissens zu verlassen, den Zugang zum Tor des christlichen Glaubens finden kann. Sodann dartun, wie der Christ, ohne den Kontakt mit wissenschaftlichem Denken zu verlieren, seiner Glaubensgnade in seelischer Erfahrung gewiß zu werden vermag. Endlich aufweisen, wie der Theologe, der auf Grund des Glaubens „Unaussprechliches", nämlich Übernatürliches, zu bedenken und zu sagen hat, dennoch die wissenschaftliche Basis wahren kann. Feinsinnige Analysen, die volle Vertrautheit mit modernen psychologischen und philosophischen Fragestellungen und Ausdrucksweisen verraten, führen Schritt um Schritt den gesetzten Zielen entgegen. Den Glanzpunkt bildet wohl die Untersuchung, unter welchen Voraussetzungen es zur Evidenz der gnadenhaften Glaubensgewißheit kommt. Gerade für diesen Abschnitt muß man dem Verfasser besonders dankbar sein. Denn er bietet Überzeugendes zur Überwindung der Hilflosigkeit und Unsicherheit in Dingen des Glaubens, die heute sogar unter Theologen bereits weit um sich gegriffen haben.

Linz/Donau *Josef Knopp*

BIBELWISSENSCHAFT AT

SCHUBERT KURT (Hg.), *Bibel und zeitgemäßer Glaube.* Bd. I, Altes Testament. (310.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1965. Leinen S 175.—. Der ausgezeichnete, in Einband und Druck ebenso gefällige wie im Inhalt solide Sammelband gibt einen guten Überblick über die Grundfragen des Verständnisses alttestamentlicher Botschaft. Es wird das Werden der pentateuchischen Überlieferung ebenso behandelt (Hamp) wie das Entstehen der prophetischen Bücher (Scharbert); Urgeschichte (J. B. Bauer) und Vorgeschichte von den Patriarchen bis zur Landnahme (Schubert) rücken gleichermaßen ins Blickfeld, wie Fragen nach den alten Gottesvorstellungen (Maier), nach dem Prophetismus im Alten Orient (Hirsch) und in Israel (Kornfeld); es fehlen auch nicht die Messianische Hoffnung (Gross) und der apokalyptische Ausblick (Schubert). Das Buch schließt mit einer Untersuchung zum Problem einer biblischen Theologie heute (Haag). Mit besonderer Freude liest man die hervorragende Darstellung der Heilsgeschichte von den Patriarchen bis zur Landnahme und die wirklich nicht nur lesens-, sondern beherzigenswerte theologische Bewertung dieser Erzählungen, mit der Schubert seine Studie abschließt.

Salzburg *Suitbert Siedl*

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

Scharberts Arbeit ist die Frucht eingehender Beschäftigung mit der neuen deutschen Bibelübersetzung. Während die verschiedenen Lexika die Ausdrücke Fleisch, Geist und Seele mit ihren sehr verschiedenen Bedeutungen in der Hl. Schrift klassifiziert und geordnet darstellen, will sich Scharbert eingehender „dem Bedeutungswandel innerhalb der chronologisch geordneten Texte" zuwenden (15). Gerade der Pentateuch bietet dafür eine willkommene Grundlage, weil dort die literarischen Schichten und ihre zeitliche Ansetzung einigermaßen gesichert sind. In der jahwistischen Schicht sind die vier termini so deutlich differenziert, daß sie miteinander nicht verwechselt werden können (26). In der Priesterschrift erfährt das „Fleisch" ein deutliches Mißtrauen und zeigt eine große Anfälligkeit für die Sünde, so daß Gott sich gezwungen sieht, seinen „Geist" wieder aus den Menschen zu nehmen (Gn 6, 3). Das Wort „rúach" hat die Bedeutungen von Wind, Hauch, Geist. Es wird beim Elohisten unterschiedslos mit néfesch verwendet (30). Sehr häufig ist „rúach" beim Jahwisten und in der Priesterschrift Träger von Gemüt, Gesinnung, Frömmigkeit u. ä.; néfesch wiederum erscheint in allen Pentateuchschichten als strömende Lebenskraft, die mit dem Blut gleichgesetzt wird; aber auch Person kann der terminus bedeuten und für das Personalpronomen stehen. Bei (Volks-)Zählungen besagt er soviel wie „Seelenzahl".

In der Frage, was mit „rúach" nach dem Tode geschieht, dürften die Tradenten für das Deuteronomium und für die Priesterschrift wohl annehmen, daß sie (weil mit Blut identisch) mit dem Blut beim Verlassen des Leibes spurlos vergeht. (82) „Dagegen dürften Wendungen wie ‚Gott der Geister für alles Fleisch' oder Sätze wie Gen 6, 3 den Glauben an eine Rückkehr der rúach, des ‚Lebensgeistes' oder ‚Lebensodems' zu Gott voraussetzen." (82)

Mit diesen wenigen Kostproben mag der bibeltheologische Wert dieser Studie nur angedeutet sein. Ihr Studium wird für jeden eine Bereicherung, der das Wort Gottes besser zu verstehen sucht.

KRÄMER KARL FRIEDRICH (Hg.), *Gott unser Heil.* Auswahlbibel. (506 S., 24 Bild-

tafeln.) Verlag Herder, Freiburg 1967, Leinen DM 9.80.

Diese Schulbibel ist als großer Schritt nach vorne zu bewerten. Anstatt bloßer Nacherzählung biblischer Geschichten kommt der Bibeltext selber zu Worte, also echte Bibellesung. Die Auswahl ist gut getroffen, wenn man auch für das künftige Verständnis liturgischer Texte (z. B. der Lesung v. 4. Fastensonntag) etwas mehr wünschen möchte. Die Geschichte von Hagar und Ismael sollte nicht immer unter den Tisch fallen. Die nötigen Einführungen sind so, daß sie die neuere Schriftauslegung möglichst einbeziehen und die Literaturgattungen herauszustellen versuchen (vgl. S. 5). Sehr gut ausgewählt sind die Schriftparallelen aus dem AT und NT und die dazu passenden Psalmen. Man wird auch die Anordnung der biblischen Bücher begrüßen, die wirklichkeitsnaher, nicht einfach nach der Vg, sondern nach der vermutlichen Endredaktion der Bücher gestaltet ist. Der Gedanke des HEILES ist der rote Faden, der sich durch diese Schulbibel, dem Titel gemäß, hindurchzieht. Er wird konsequent durchgeführt von den „Anfängen des Heiles" im Paradies bis zum Bunde mit Noach; dann in der „Vorbereitung des künftigen Heiles" im Bunde mit Abraham und mit dem Volke Israel sowie in der „Erfüllung des Heiles" durch Christus in Knechtsgestalt und durch den „Erhöhten Herrn".

Zum Vaterunsertext könnte man (272) zu bedenken geben, ob man nicht doch ganz beim biblischen Mt-Text bleiben sollte. Freilich ist die Auslegung Schulden = Sünden richtig. Der Text hat aber nun einmal das Gleichnis der Geldschulden, ebenso die Vg (debita ist die gewissenhafte Wiedergabe von opheilémata) und das aramäische Äquivalent (siehe Strack-Billerbeck I, 421) meint als Gleichnis Geldschulden. Es dürfte doch wohl der Gedanke zugrunde liegen, daß wir tagtäglich dem Vater im Himmel allerhand schuldig bleiben, unsere unzähligen „Nachlässigkeiten", wofür wir ihn um Vergebung bitten. Daß die große Schuld (hamartia) selbstverständlich mit inbegriffen ist bzw. schon als nachgelassen vorausgesetzt wird, dürfte daraus klar sein, daß es vorher schon heißt „Dein Wille geschehe". Der Todsünder, der hier nicht ernst macht, könnte streng genommen nicht mehr weiter beten. Und die Jünger, die der Herr damals beten gelehrt hat, waren wohl auch nicht zuständliche Todsünder.

Endlich muß zur praktischen Verwendbarkeit dieser Schulbibel noch hervorgehoben werden, daß sie eine Zeittafel, ein Sachverzeichnis und ein Orts- und Namensverzeichnis hat; daß die sorgsam ausgewählte Bebilderung mit archäologischen Notizen versehen ist und daß vier gute Landkarten das Werk vervollständigen. Ist es da noch nötig, eine weitere Empfehlung anzufügen?

HEINZMANN RICHARD, *Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai.* Einleitung und Quaestionenverzeichnis. (95.) (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 1.) Verlag Ferd. Schöningh, München 1967. Kart. DM 12.—.

Des Simon von Tournai († 1201), eines der bedeutendsten Pariser Theologen „Institutiones" sind bisher nicht ediert. Als Handreichung für die Forschung soll hier durch ein Quaestionenverzeichnis ein thematischer Überblick über dieses Werk gegeben werden. Interessant ist schon in der Einleitung die Erwähnung: „Simon, Tornaci oriundus ... dum in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur, a nonullis modernis haereseos arguitur." (Einl. 19) Doch „Häresien" finden sich in den Schriften Simons nicht.
Dieses Verzeichnis allein schon gibt einen vorläufigen, aber sehr informativen Überblick über die gewaltige Arbeitsleistung jenes mittelalterlichen Gelehrten. Diese betrifft natürlich nicht bloß die Hl. Schrift (wie man wegen „sacra pagina" meinen könnte), sondern das Gebiet der Philosophie, der Dogmatik und der Moral. Wie anders doch das Denken jener Zeit gewesen sein muß! Da lautet z. B. eine Quaestio: Quaeritur ergo quo genere loquendi usus sit (scil. diabolus) in der Versuchungsszene (Gn 3). Redditur ab Hebraeis: haebraico (sic!), quod primum est genus linguarum. Die ungeheure Arbeitsleistung Heizmanns weiß wohl nur der Fachmann recht zu schätzen, der Nichtfachmann mag interessiert die Seiten durchblättern und dabei staunen, worüber sich damals die Menschen Sorgen gemacht und die Gelehrten die Köpfe zerbrochen haben.

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.

Dieses Literaturverzeichnis ist der schlichte Beweis für den biblischen Frühling, der in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum aufgebrochen ist. Katholisches Schrifttum, das sich irgendwie mit der Bibel beschäftigt und auf dem Büchermarkt zu haben ist, wird hier ausgewiesen. Registriert werden: Biblische Textausgaben, Urtexte und alte Übersetzungen. Deutsche Übersetzungen, Auswahl-Bibeln für Haus- und Schulgebrauch, auch Bibeltexte auf Schallplatten. Dann folgen Hilfsmittel zur Erschließung des Textes, Bücher über Einleitungsfragen, über biblische Umwelt und Geschichte. Das Kapitel „Bibelauslegung" orientiert über Kommentarreihen und Kommentare zu einzelnen Büchern, ja sogar zu einzelnen Abschnitten, wie Abschiedsreden, Prozeß Jesu, Osternacht u. ä. Sehr erfreulich ist ein Blick in die Welt der biblischen Theologie heute; Gesamtdarstellungen und Monographien geben in ihren

Titeln allein schon ein Zeugnis, wie stark man sich aufs neue um die biblischen Aussagen der Bibel heute bemüht. Für die religiöse Begegnung mit der Bibel bieten die Abschnitte biblische Frömmigkeit und biblische Verkündigung reichlich Material an. Es kann sich heute wohl niemand beklagen, daß es an homiletischen und katechetischen Hilfen gebricht, wenn man dieses Verzeichnis auch nur bloß durchblättert. Wie sehr die Bibel Kunst und Literatur angeregt hat, zeigen die vielen Buchtitel auf den Seiten 168 bis 175. Autoren- und Sachregister ermöglichen ein schnelles Auffinden gewünschter Titel. Ergebnis: In keiner Bücherei sollte dieses Literaturverzeichnis fehlen; es ist genußreich, schon allein darin zu blättern.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

DOGMATIK

LUBAC HENRI DE, *Le mystère du surnaturel.* Théologie, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 64.) (302.) Verlag Aubier, Paris 1965. Kart.

Mit diesem Buch setzt L. seinerseits die Diskussion fort, die er 1946 mit seiner Schrift „Surnaturel" Etudes historiques entfacht hat. Die sich über Jahre hinziehende Kontroverse zeigte an, wie sehr das Problem in Wirklichkeit noch offen und ungelöst war, zumal auch die Enzyklika „Humani generis" (12. August 1950) diesen Fragenkomplex berührte, ihn aber auch nicht lösen wollte. Heute ist das theologische Klima sicher anders geworden. Daher kann man dem Autor nur dankbar sein, daß er nicht müde geworden ist, weiterzuverfolgen, was er für die heutige Theologie als grundsätzlich wichtig erkannt hat. Hier kann nicht auf Einzelheiten eingegangen werden; dafür ist die Thematik zu subtil, als daß man in ein paar Sätzen Ziel und Inhalt des Buches vortragen könnte. Wer sich diesem Problemkreis verpflichtet weiß, wird ohnehin nicht versäumen, dieses Werk intensiv zu studieren. Einiges möchten wir jedoch bemerken, was gleichsam nebenbei an dieser Untersuchung sichtbar werden bzw. für theologisches Arbeiten heute und in der Zukunft wichtig sein sollte. Ein Erstes wäre dieses: Wenn sich auch diese Arbeit wegen ihrer unmittelbaren Zielsetzung mit Recht auf spekulative Fragen und folglich auf die Diskussion mit Autoren beschränkt, die diese Fragen ontologisch- und spekulativ-theologisch behandelt haben bzw. behandeln, so könnte sicher eine bibeltheologische und frömmigkeitsgeschichtliche (zumal frühpatristische) Bearbeitung des Problems eine nicht zu unterschätzende „Blutauffrischung" der lebendigen Diskussion mit sich bringen. Ist es z. B. so sicher, daß man in dieser Frage einer hinreichenden Einbeziehung trinitarischer und somit heilsgeschichtlicher Daten entraten kann; ist das Problem wirklich gebührend theologisch im vollchristlichen Sinne angegangen, wenn „einfach" von Gott und von menschlicher Natur und kaum von Trinität und Christus die Rede ist? Allerdings dürften sich die gemeinten bibeltheologischen und ähnlichen Arbeiten nicht in exklusiv exegetischen noch in alten, a priori schon vorgezeichneten Bahnen des Fragens und Suchens bewegen. Vielmehr müßten wohl auch bestimmte „gängig gewordene Anschauungen über echt biblische Thematiken (z. B. über den echten Schöpfungsbegriff) kritisch beleuchtet werden. Sicher würde so, im Zusammenwirken zudem mit wirklich durchgeführter, echt heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise, neues Licht gewonnen, zwar nicht für eine „endgültige Lösung" der doch stets je neuen Frage, wohl aber — und darauf kommt es besonders an — für eine tiefere, lebensnahere Ein-sicht in das Mysterium unseres Geschaffen-, Erlöst- und Begnadet-Seins durch den Sohn im Heiligen Geiste auf den Vater hin.

Ein Zweites: Diese Arbeit zeigt wieder einmal, was man in den letzten Jahren immer häufiger feststellen kann: Es ist trotz jahrhundertelanger „Klarheit" der Beurteilung und „Eindeutigkeit" des Sachverhalts oft gar nicht so sicher, was ein Autor vergangener Zeiten wirklich gesagt und geschrieben hat bzw. sagen wollte. L. bemerkt das hier besonders in bezug auf Thomas von Aquino und Baius. Wir sollten wohl, viel mehr als es geschieht, vorsichtiger sein mit festen Meinungen, vor allem mit allzu selbstsicheren Verdikten gegenüber früheren (und auch heutigen) Autoren. Das gilt also nicht bloß für einen Origenes, Nestorius u. a. (um deren Rehabilitierung man sich allenthalben bemüht), sondern auch, wie dieses Buch zeigt, für Thomas und manche seiner Zeitgenossen, für Baius und spätere Theologen, denen man selten jene Toleranz und jenes Verstehen-Wollen schenkt, wie sie nicht-katholischen früheren und heutigen Autoren gegenüber schon zur Selbstverständlichkeit geworden sind. Eine wichtige theologie-methodische Regel lautet: Man lese nicht so sehr Bücher *über* einen Autor, sondern möglichst zuerst *ihn selbst.* Dann wird man auch der Weisheit eines Thomas folgen können, der sagte: Nicht so sehr, *wer* etwas gesagt hat, ist bedeutsam, sondern ob, *was* gesagt wird, die Wahrheit ist, zur Wahrheit führt.

Rom *Raphael Schulte*

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.

Diese dogmenhistorische Studie bekommt eine kritische Funktion zugewiesen durch den Rahmen, in den sie auf wenigen Seiten ge-

stellt wird: Das gegenwärtige schultheologische Verständnis der Heilsuniversalität soll mit einer frühen Phase des theologischen Denkens zum gleichen Gegenstand konfrontiert werden. Zwischen beiden Vergleichspunkten liegt jene Wende in der Deutung der Soteriologie, die sich mit Anselm von Canterbury verbindet und nach Überzeugung des Autors eine solche Überprüfung der derzeitigen systematischen Fragestellung als angebracht erscheinen läßt. Das Ergebnis ist in folgender Weise aufschlußreich: Während die indirekt kritisierte Soteriologie seit Anselm „nur eine universale Potentialität der Erlösung zu kennen scheint, die als solche erst allmählich durch eine nachträgliche und von ihr verschiedene Applikation in eine aktuelle Realität an der Menschheit übergeführt wird" (184), ist das frühchristlich-patristische Denken bekanntlich anders orientiert, indem Heilsgeschehen und faktisches Erlöstsein nicht in solcher Weise auseinandergerückt erscheinen, sondern die Erlösungstat Gottes in Christus in wirksamer (nicht nur potentieller) Universalität für Welt, Geschichte und Menschheit ausgelegt wird. Dies neuerlich herausgestellt zu haben, ist ein unbezweifelbares Verdienst dieser Studie. Die am Schluß (188) geäußerten Hoffnungen, daß solche dogmenhistorische Erkenntnisse ihre Wichtigkeit und Fruchtbarkeit für das Verständnis dieser Sachverhalte im heutigen kirchlichen Denken erleben, wird jeder mit dem Verfasser teilen.

Nicht in gleicher Weise kann man sich mit der methodischen Seite der Arbeit identifizieren. Auf die bewußt in Kauf genommenen Beschränkungen hin kann die durchgeführte Art der Untersuchung für patristisch-dogmenhistorische Studien nicht als günstig gelten. Das völlige Ignorieren auch der wichtigsten Sekundärliteratur muß als Mangel gelten trotz der wiederholten Rechtfertigungen (mit dem Ziel größerer Klarheit der Darstellung!) und trotz der guten methodischen Reflexionen, ebenfalls die Aussparung der geistes-, religions- und theologiegeschichtlichen Hintergründe bzw. Kontexte der jeweiligen Aussagen. Nicht nur, weil der Ertrag mit Sicherheit noch reicher und in Einzelheiten zuverlässiger ausgefallen wäre, sondern weil jede Untersuchung, die in der wissenschaftlichen Theologie gehört werden will, ihren Ort innerhalb der fachlichen Diskussion ausweisen und so indirekt ihren eigenständigen, weiterführenden Beitrag aufzeigen muß. Die Arbeit greift eine so verbreitete Thematik der Theologie des 2. Jahrhunderts (Apostol. Väter, Apologeten, Irenäus) auf, daß diese zwar trotzdem in ihren vielen Entfaltungen sachgemäß zur Darstellung kommt. Doch hängt mit dem bezeichneten methodischen Mangel eine mangelnde Profilierung des vielfältigen Stoffes zusammen. Angesichts des reichen verwendeten Materials bedauert man ferner das Fehlen eines Stellenregisters. Sein Hauptziel hat der Autor aber zweifellos erreicht: An einem Beispiel aus der Tradition zu zeigen, daß in der Titelfrage nicht nur die Fixierungen späterer Theologie gehört werden dürfen, um zu einer Deutung zu gelangen, die den heutigen Fragen gewachsen ist.

Salzburg *Norbert Brox*

RIEDLINGER HELMUT, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi.* (Quaest. disp., Bd. 32.) (160.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Engl. brosch. DM 14.80.

Die schwierigen Fragen der Christo-Psychologie wurden in letzter Zeit immer wieder diskutiert. Der Freiburger Dogmatiker H. Riedlinger greift mit dieser Veröffentlichung in die Diskussion ein. Er befaßt sich gründlich mit der Kernfrage, wie weit die geistige Existenz des Gottmenschen auf Erden geschichtlich und wie weit sie bereits vollendet war. Der Autor befragt zuerst das Neue Testament und gelangt zur Überzeugung: „Tiefer als es an einigen Stellen des Neuen Testamentes selbst geschieht, scheint keine Christologie das Wissen Jesu der Geschichtlichkeit ausliefern zu können" (72). Dann kommt die kirchliche Überlieferung zu Wort. „Dabei geht es vor allem um die Frage, ob die Väter und Theologen die Spannung zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung des geistigen Daseins Jesu mehr im Sinne der synoptischen Evangelien und des Hebräerbriefes oder mehr im Sinn des Johannesevangeliums verstanden, ob sie also die irdische Geschichtlichkeit Jesu voll in Betracht zogen oder sein irdisches Leben bereits im Licht der Vollendung gesehen haben" (73).

Hermann Schell hat in seiner „Kath. Dogmatik" (1892) die Erörterungen wieder in Gang gebracht, die von A. Loisy und M. Blondel fortgesetzt wurden. Die Reaktionen des kirchlichen Lehramtes (Dekret „Lamentabili" der Inquisition von 1907, Erklärung des Hl. Officiums von 1918) sind im Lichte der neueren und neuesten Lehräußerungen (Bibelkommission 1943, II. Vatikanum) zu interpretieren; ebenso die Lehre Pius' XII. („Mystici Corporis" und „Haurietis aquas"). Im letzten Kapitel knüpft der Verfasser an neuere Arbeiten zum Thema (A. Durand, E. Gutwenger, R. Haubst, J. Mouroux, J. Galot, E. Schillebeeckx, K. Rahner) an, um dann seinen Terminus „geschichtliche Gottesschau" vorzulegen und als geeignetere Erfassung (gewiß nicht als Lösung) des Problems anzubieten. Dieser Ausdruck „soll nun nicht mehr eine besondere, vom übrigen Geistesleben verschiedene Art des Wissens bezeichnen, sondern das Ganze des Wissens Jesu, in dem Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind" (158). Die Untersuchung

zeichnet sich durch klare und verständliche Darstellung aus.

RAHNER KARL/HÄUSSLING ANGELUS, *Die vielen Messen und das eine Opfer.* Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. (Quaest. disp., Bd. 31.) (144.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Engl. Brosch. DM 13.80.

Das II. Vatikanum hat in der Liturgiekonstitution den Gemeinschaftscharakter des Meßopfers ausdrücklich hervorgehoben. Damit ist die Frage nach einer grundsätzlichen Norm der Meßhäufigkeit wieder aktuell geworden. Bereits 1951 wurde das Problem von Karl Rahner in einer vielbeachteten Untersuchung diskutiert, die nun, überarbeitet und liturgiegeschichtlich erweitert, von Angelus Häußling, vorliegt. Ausgehend vom bis vor kurzem allgemeinen und durchschnittlichen Normbewußtsein („je öfter zelebriert wird, um so besser") werden die dogmatischen Voraussetzungen dafür festgestellt, geklärt und geprüft. Dabei kommt besonders das richtige Verständnis der Meßopferfrüchte zur Sprache. Ergebnis: „Eine rein theoretische Dogmatik, die von der Praxis des religiösen Lebens gänzlich abstrahieren würde ..., kann von der Natur der Sache her keine zwingende und für jegliche Einzelfälle aller Zeiten gültige Norm der Meßopferhäufigkeit aufstellen" (103). Doch muß „die Häufigkeitsnorm der Meßfeier zu den dogmatisch unabdingbaren Daten in einem verantworteten Verhältnis stehen" (105).

Die dogmatischen und liturgiegeschichtlichen Erwägungen führen zu folgendem allgemeinen Prinzip der Meßhäufigkeit: „Das Opfer des Altars ist (unter den allgemeinen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit) so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein (nach menschlichem Ermessen beachtenswert) größeres Maß an existentieller Anteilnahme am Meßopfer als dem Opfer Christi erreicht wird (mehr, als wenn die Messe seltener oder häufiger gefeiert wird); oder mit anderen Worten: so oft soll die Messe gefeiert werden, als die Häufigkeit der Feier die fides und devotio der Feiernden mehrt" (107). Interessant ist die Anwendung dieses Prinzips auf Einzelfälle. Man kann nun nicht mehr einfach sagen: je mehr Messen, um so mehr Ehre Gottes und Segen für die Menschen. Es gibt keinen zwingenden Grund für die tägliche Messe, noch weniger einen gegen sie. Da es keine „Privatmessen" im grundsätzlichen Sinn gibt, besteht der Vorwurf der „Winkelmessen" durch den Altprotestantismus zu Unrecht. Es erheben sich jedoch ernste Einwände, „ob es nicht nur dogmatisch tragbar, sondern sinnvoll und wesensgerecht ist, bei Raum- und Zeitgleichheit mehrere Messen zu feiern, die dann alle bis auf höchstens eine ‚Privatmessen' sind" (115/116). Abschließend kommen die Konzelebration, das Meßstipendium und die Stipendienmessen zur Sprache. Wie abgewogen dabei das in dieser Quaestio disputata formulierte Normprinzip appliziert wird, erweist folgende Feststellung: „Viele Priester sind durch die lange Gewohnheit, täglich selbst zu zelebrieren, noch nicht in der Verfassung, mit Gewinn länger und öfter auf die eigene Zelebration zu verzichten und statt dessen sich an einer gemeinsamen Meßfeier irgendwie aktiv zu beteiligen ... Man mag das bedauern und hoffen, daß viele sich durch das vom Konzil geforderte neue Denken umstellen; aber einstweilen muß man damit rechnen und mögliche Hilfen gewähren" (120). Eine äußerst interessante Untersuchung, die zur Besinnung und zum Umdenken zwingt.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Die eucharistische Gegenwart.* Zur Diskussion über die Realpräsenz. (Theologische Perspektiven.) (107.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Kart. lam. DM 8.80.

Die Reihe „Theologische Perspektiven" „will mitten in die Problemarbeit heutigen theologischen Denkens führen", wie es auf der Innenseite des Buchumschlags heißt. Die theologische Diskussion über die eucharistische Realpräsenz und Transsubstantiation datiert schon von den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg und wurde in allen Ländern geführt, zuerst wahrscheinlich im französischen Sprachraum. 1965 geriet sie besonders in Holland und durch Holland in die Öffentlichkeit. Im selben Jahre erschien die Enzyklika „Mysterium fidei" und kurz nachher verteidigte der flämische Dominikaner Schillebeeckx, Dogmatiker an der Katholischen Universität Nijmegen, in Rom die Rechtgläubigkeit holländischer Theologen. Er war damals auch selbst mit der Frage beschäftigt. In diesem Büchlein bietet er seine Überlegungen dar. Er bedauert es, sich auf Realpräsenz und Transsubstantiation zu beschränken und nicht eine ganze Eucharistielehre, namentlich eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Eucharistie, Kirche und Welt darzubieten, zu der er doch Ansätze gibt.

Die Überlegungen des Verfassers sind zuerst hermeneutisch und beziehen sich auf das Trienter Eucharistiedekret, um das die theologische Diskussion sich konzentrierte. Nach Sch. benutzte das Konzil, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, die Begriffe ‚Substanz' und ‚Akzidenz' in aristotelisch-scholastischem Sinn (wie auch Gutwenger annimmt). Das bedeutet aber nicht, daß die Treue zum tridentischen Bekenntnis uns heute zwingt, in denselben Begriffen zu denken und zu reden, was schon hieraus folgt, daß im Trienter Dekret selbst die Transsubstantiationslehre der Aussage der Realpräsenz untergeordnet ist. Dann bespricht Sch. die Faktoren, die zu einer neuen Be-

trachtungsweise geführt haben. Sie entspringen teilweise der neuen Physik, mehr noch der neuen Anthropologie, dem neuen Verständnis der Schrift und dem ökumenischen Dialog. Als besondere theologische Faktoren werden die Wiederentdeckung des Sakraments als einer Symboltätigkeit und der vielfältigen Realisierung der Gegenwart Christi in seiner Kirche genannt.

In Einklang mit der Konstitution über die hl. Liturgie und mit der Enzyklika „Mysterium fidei" betont Sch., daß diese ganze Gegenwart Christi eine *Real*präsenz ist. Die eucharistische Realpräsenz kommt zustande durch eine Tat menschlicher Sinngebung, wodurch die Kirche im Auftrag ihres Herrn und in Kraft seiner Einsetzung, diesen Herrn — und auch sich selbst — gegenwärtig stellt. In Anschluß an heutige Theologen benennt Sch. diese Weise zugleich als eine bewirkende und symbolische Sinngebung oder als eine anthropologische Transsubstantiation. Dabei ist der Mensch nicht nur der Sinnstiftende, sondern auch Sinn-empfangend. Daher will Sch. Transsignifikation und Transsubstantiation nicht schlechthin identifizieren (101). Er betont zu Recht die Wirkung des Schöpfergeistes in der hl. Eucharistie, wie in allen Sakramenten, welche Wirkung sich aber *in* der symbolischen Tätigkeit der Kirche realisiert.

Jene, die durch neuere Deutungen in Unruhe geraten sind, werden dadurch getröstet werden, daß, wie Sch. in seiner Einleitung sagt, die scholastische Transsubstantiationslehre selbst eine Reaktion gegen einen schroffen „Physizismus" war. In der heutigen Diskussion kann ein Führer wie Schillebeeckx selbst unsere Untersuchungen begleiten und befruchten.

Nijmegen/Nederland *Piet Schoonenberg*

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung.* Mit einer Einleitung von Michael Schmaus. (61.) Kart. DM 4.—; *Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute.* Mit einer Einleitung von Wilhelm Weber. (223.) Kart. DM 12.—; *Dekret über die Ausbildung der Priester.* Mit einer Einleitung von Anton Antweiler. (69.) Kart. DM. 4.80; *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche.* Mit den Ausführungsbestimmungen. Einleitung und Erläuterungen von Joseph Gargitter. (125.) Kart. DM 8.—. Alle im Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen 1967.

Im Verlag Aschendorff erscheinen die Dokumente des Vaticanum II lateinisch und deutsch, eingeleitet und erläutert von Konzilsvätern, Konzilsberatern und Fachleuten. *M. Schmaus* schildert das dramatische Werden der Offenbarungs-Konstitution, zeigt den inneren Zusammenhang der grundlegenden Ideen auf, unterzieht die Bestimmungen einer sachgerechten Würdigung, indem er sie mit den Ergebnissen der vorkonziliaren theologischen Reflexion vergleicht, und weist auf offenbleibende, noch zu lösende Probleme hin. Diese dogmatische Konstitution ist eines der wichtigsten Konzilsdokumente, da sie die Quellen aufzeigt, „aus denen immer wieder die lebendigen Wasser hervorströmen (30)". *W. Weber* führt in die Pastoral-Konstitution ein, deren Abfassung besonders schwierig war, da bisher noch kein Konzil versucht hat, das Verhältnis der Kirche zur Welt grundsätzlich zu bestimmen. Es in der Sicht einer echten Partnerschaft zu sehen, war ein absolutes Novum. Die gedrängte Zusammenfassung der Leitgedanken ohne eigentliche Kommentierung bietet bestimmt eine wertvolle Hilfe beim eingehenden Studium der Konstitution, erlaubt aber Weber nicht, auf eine tiefere Würdigung der Bestimmungen einzugehen.

A. Antweiler will deutlich machen, was das Dekret über die Priesterbildung sagt und meint. Darüber hinaus gibt er wertvolle Ergänzungen zu einigen Fragen (Art. 4, 8, 9, 13) und übt auch diskrete Kritik. Manches hätte noch mehr hervorgehoben werden sollen. Art. 11 (Schlußsatz) sagt: der gesamte Lebensstil des Seminars solle „so gestaltet sein, daß er schon eine gewisse Einführung in das spätere Leben des Priesters ist". Die Schwäche unserer Seminarerziehung liegt zum Großteil darin, daß sie auf ein Leben vorbereitet, das der künftige Priester nie führen wird. Wertvoll ist das beigefügte Literaturverzeichnis.

J. Gargitter, Bischof von Bozen-Brixen berichtet über den Werdegang des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, das aus zwei Schemata entstanden ist, aus einem rechtlich-administrativen und einem zweiten mehr pastoralen, das schließlich ausschlaggebend wurde. Wir erhalten eine gute, ganzheitliche Übersicht. Gargitters Stellungnahmen sind maßvoll und nüchtern, er zeigt offene Fragen auf, beanstandet unklare und mehrdeutige Formulierungen, stellt aber doch abschließend fest: das Dekret sei ein „wesentlich neues, der Zielsetzung und dem Geiste des Konzils durchaus entsprechendes Dokument (28)".

Lublin/Polen *Rudolf Zielasko*

MORALTHEOLOGIE

GOLDBRUNNER JOSEF, *Sprechzimmer und Beichtstuhl.* Über Religion und Psychologie. (128.) Herderbücherei, Band 227, Freiburg i. Br. 1965. Kart. DM 2.80.

Dieser Band enthält neun Aufsätze bzw. Vorträge des bekannten Religionspädagogen und Tiefenpsychologen, von denen einer (unserer Meinung nach nicht einmal der wesentlichste) dem Buch auch den Titel gab. Das Grundanliegen des Verfassers kommt am besten im Untertitel zum Ausdruck, nämlich die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie für die

Seelsorge und damit für das religiöse Leben überhaupt nutzbar zu machen. Dieses Anliegen zieht sich durch alle Abhandlungen und verbindet sie so zu einer Einheit. Dem interessierten Leser seien hier die einzelnen Themen genannt: Glaube und Tiefenpsychologie, Religiöses Leben in unserer Zeit, Über den Durchbruch zum Menschlichen in der Erziehung, Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für das christliche Leben, Vom personalen Rufcharakter des Evangeliums, Sprechzimmer und Beichtstuhl, Hilfe in krankhafter Sündenangst, Heiligkeit und Gesundheit.
Dem Auge des Korrektors sind Druckfehler auf den Seiten 9, 11, 13, 14, 21, 22, 38, 39, 45, 52, 57, 60, 89 entgangen.

KORFF WILHELM, *Ehre, Prestige, Gewissen.* (181.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1965. Leinen DM 15.—.

Dem aufmerksamen Beobachter der heutigen wertoffenen Massengesellschaft kann es nicht entgehen, daß in der Bewertung des Menschen eine Verschiebung des Wertmaßstabes von innen nach außen stattgefunden hat. Der Mensch wird in erster Linie nicht nach seinem sittlichen Charakter, nach Ehre und Gewissen beurteilt, sondern nach seiner sozial bedeutsamen Leistung eingestuft, die ihm nun „Prestige" verschafft. Diesem Wandel in der Einschätzung des Menschen durch die Gesellschaft wie auch in seiner Selbstbewertung gilt diese moraltheologische Abhandlung. Nach einer problemgeschichtlichen Einführung unterzieht der Verfasser im 1. Kapitel das Phänomen Ehre einer eingehenden Analyse, deckt deren Strukturelemente auf und weist nach, daß die Ehrinhalte verschieden sein können im Wandel der Kultur wie auch verschieden bedeutsam für den Aufbau der Gesellschaft. Im 2. Kapitel untersucht Korff dann die Moralität des Ehrstrebens, der inneren Ehre und der Ehrinhalte genauer, um im letzten Kapitel zum Sozialprestige der modernen Massengesellschaft kritisch Stellung zu nehmen.
Das Buch verdient nicht nur die Aufmerksamkeit des Moraltheologen wegen der klaren Abgrenzung der drei Begriffe, sondern das Interesse aller, welche die Massengesellschaft besser verstehen oder ihr pastoral dienen wollen. Daß sich auch eine wissenschaftliche Abhandlung spannend liest, dafür liefert dieses Buch einen überzeugenden Beweis.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

CHAUCHARD PAUL, *Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden.* (188.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 15.80.

Der Neurophysiologe Chauchard sieht in einer Betrachtungsweise, die an Teilhard de Chardin erinnert, den Menschen als Wesen, in dem die gottgefügte Entwicklung der Materie den Höhepunkt erlangt hat: Durch sein Gehirn ist er zu seelischem Leben, durch die Präfrontalregion des Großhirns zu personalem Leben befähigt. Auf dieser Grundlage erörtert Chauchard jene Anliegen, die in den sogenannten Hauptsünden verzerrt verfolgt werden, und sucht aufzuzeigen, wie der Mensch diesen Anliegen verantwortlich gerecht werden kann und soll. Das Ergebnis ist nicht eine neue Moral, wohl aber eine neu begründete, neu einsichtig gemachte Moral. Beispielhalber seien die ausgezeichneten Ausführungen Chauchards über die heute so brennenden Fragen der Geschlechtsmoral erwähnt. „Die Physiologie als neuer Gesichtspunkt ersetzt also keineswegs die Psychosoziologie und die Metaphysik der Tugenden. Sie ist lediglich ein Aspekt der natürlichen Moral und verweist auf den, der für die Natur verantwortlich ist, ihren Schöpfer (187)."

Wien *Karl Hörmann*

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.

Der schmale Band ist eine ausgezeichnete Einführung in die Systematik wie die wesentlichen Beiträge und Gedanken der heutigen Anthropologie. Es offenbart hohe Meisterschaft des Verfassers, daß man eine streng wissenschaftliche Darlegung gebannt in einem Zuge lesen möchte und daß es einem leicht gelingt, aus dem Gelesenen unmittelbare Anregung für manche Predigt zu gewinnen. Zweifellos geht es um ein Thema, das immer aktuell war und heute geradezu beunruhigend zeitnah ist. Wir Christen stehen in der Überlieferung des animal rationale; aber gerade von dieser (gar einseitig übersteigerten) Sicht her fiel es uns nicht leicht, gewisse psychologische, namentlich tiefenpsychologische Erkenntnisse über den Menschen einzubauen, geschweige denn seine Geschlechtlichkeit. „Nur wenn die menschliche Sexualität von der personalen Ganzheit des Menschen her gewürdigt wird, ist die entsprechende Diskussionsebene für eine Sexualethik erreicht" (64): muß dies nicht auch jede christliche Sexualethik ernster nehmen, als es bisher allzuoft geschieht? Ja selbst das ens sociale wurde bei uns nicht immer so stark gesehen und gekündet, wie dies gerade der christlichen Botschaft entsprochen hätte.
Für die Geschichtlichkeit des Menschen hat die moderne Theologie wohl neues Verständnis gewonnen, aber längst nicht in gleicher Weise die kirchliche Verkündigung und das allgemeine christliche Bewußtsein. Auch die christliche Erziehung muß wissen um die „Möglichkeit einer Selbstentfremdung" (67), die zum Wesen des Menschseins gehört und auch im kirchlichen Bereich Wirklichkeit werden kann; nicht weniger um die drohenden Möglichkeiten (und nicht selten heute Wirk-

lichkeiten) von Kollektiv und Masse (69 ff.), auch im Bereiche kirchlicher Vergemeinschaftungen. Besonders erregend ist das Schlußkapitel über „Menschsein als Hoffnung". Muß sich der Christ mit der streng übernatürlichen Hoffnung wirklich bescheiden, oder darf er das „Prinzip Hoffnung" *(E. Bloch)* auch als menschliche Haltung ernst nehmen und pflegen? Gewiß sind der Hoffnung Grenzen gesetzt; aber auch der Christ darf leben von der „wahrhaft echt menschlichen Hoffnung, die doch zugleich über den menschlichen Bereich hinausgeht" (94). Gerade der überbeschäftigte Seelsorger wird dankbar sein für eine so präzise und gut leserliche Hilfe zur Kenntnis entscheidender Voraussetzungen seines Tuns und Lebens.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

KATECHETIK — PÄDAGOGIK

LANGER WOLFGANG, *Kerygma und Katechese.* Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts. (Schriften zur Katechetik 7.) (206.) Kösel-Verlag, München 1966. Kart. DM 12.80.

Die recht informative Arbeit hat sich zur Aufgabe gemacht, den gegenwärtigen Stand der katechetischen Diskussion um die biblische Unterweisung zu erfassen und einige wichtige biblisch-hermeneutische Fragen zu referieren (11). Ausgegangen wird von der heutigen Krise des Bibelunterrichts (9), um auf die Notwendigkeit einer „neuen Hermeneutik" aufmerksam zu machen (13). Dann wird kurz skizziert, was menschliches Verstehen überhaupt, existenziale Interpretation, Entmythologisierung und Kerygma bedeuten. Die Frage nach dem „historischen Jesus" und nach seiner Verkündigung wird angeschnitten, wobei vor allem die hermeneutischen Thesen von G. Ebeling und E. Fuchs dargestellt werden — freilich, ohne auch die weiterführende Kritik an diesen Thesen zu nennen.

Im zweiten Teil wird sehr übersichtlich die gegenwärtige evangelische Glaubensunterweisung dargestellt, und in einem letzten Teil werden neue Ansätze in der katholischen Bibelkatechese aufgezeigt. Ausblickend wird auf die vordringliche Aufgabe einer „christliche(n) Religionspsychologie des Kindes" aufmerksam gemacht, um mit einer größeren „Sachgerechtigkeit" gegenüber dem biblischen Denken auch eine größere „Kindgemäßheit" der katechetischen Didaktik zu erreichen (201).

Berechtigterweise wird kein Fazit aus den dargestellten hermeneutischen Positionen gezogen, um nicht das „Ergebnis eines Gesprächs" vorwegzunehmen (202). Freilich hätten für dieses Gespräch, an dem sich ja der Katechet mit seiner Erfahrung beteiligen soll, die Schwerpunkte der Hermeneutik, vor allem der existenzialen Interpretation biblischer Texte, schon deutlicher gezeichnet werden müssen. In der ganzen hermeneutischen Fragestellung zeichnen sich doch schon recht deutliche Richtlinien und konkrete Strukturen ab, die der Katechet kennen muß, um sie experimentieren zu können.

Trotzdem wird das Büchlein von Langer ein wesentlicher Beitrag zur Neubegründung des Bibelunterrichts sein, den sich kein Katechet entgehen lassen soll, der um diesen Neuansatz biblischer Unterweisung bemüht ist.

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

Die kleine Schrift geht von der Voraussetzung aus, daß Bibelkatechese „die unterrichtliche Auslegung der Heiligen Schrift" (73) ist. Bevor aus dieser Konzeption katechetische Konsequenzen versucht werden, will der Autor vom Phänomen menschlicher Sprache her „Tore öffnen und Wege weisen" (8) für die Verkündigung überhaupt. Es wird zuerst nach dem Zusammenhang zwischen Wort und Wahrheit gefragt, in einer vordergründigen Orientierung an Karl Kraus. Die nächste Frage gilt dem Wort und der Liebe, was vor allem Ferdinand Ebner bedacht hat; doch ließen sich aus Ebners Ansätzen noch weit mehr praktische Konsequenzen ziehen. Sodann werden das Alte Testament und überhaupt die ganze Schöpfung als „Dialog" ausgelegt, um zu zeigen, daß Gottes Wort nicht anders als im Menschenwort vorkommt. Das Büchlein mag für jeden Katecheten ein gewichtiger Anstoß sein, das menschliche Wort ernst zu nehmen und in seiner Tiefe auszuloten, es in seiner Vielschichtigkeit zu erleben, um darin Gottes Wort weitersagen zu können.

Graz *Anton Grabner-Haider*

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

Ein Buch, das man nur immer wieder empfehlen kann! Vielleicht haben wir selbst in unserem religiösen Leben schon Krisen durchgemacht, deren Ursachen unrichtige Vorstellungen waren, die man uns — man verstand es damals eben nicht besser — in frühester Kindheit eingepflanzt hatte. Das handliche, übersichtlich gegliederte und in einer angenehm einfachen, allen verständlichen Sprache abgefaßte Buch ist ein guter seelsorglicher Behelf. Man sollte es in den Mütter- und Frauenrunden lesen und diskutieren, man sollte jede werdende Mutter darauf aufmerksam machen, man sollte es vor allem auch Tanten und Großmüttern, die in vielbeschäftigten Familien oft die Erziehung eines Kindes leiten, und natürlich allen Erziehern und Kindergärtnerinnen zugänglich machen. Statt irgendeiner unnützen Sache wäre das Buch ein gutes und praktisches Geschenk bei jeder Taufe.

Die Verfasserin, theologisch, psychologisch und pädagogisch gleich gut vorgebildet, spricht zuerst davon, wie man die kirchlichen Feste in der Familie vernünftig gestalten und ihren Sinn dem Kleinkind zugänglich machen kann, daß es nicht nur die Äußerlichkeiten merkt und im späteren Leben dann brav dran hängen bleibt. Sehr wichtig scheinen mir die Hinweise auf das persönliche Gebet des Kleinkindes und die vielen Hilfen, wie man dem Kind richtig von Gott erzählt, daß es ihn als liebenden Vater erfährt, bei dem man geborgen ist. Wir lernen, das kleine Kind für den Kirchenbesuch und erstes Verständnis der Sakramente vorbereiten. Kann man dem Kleinkind aus der Bibel vorlesen? ist ein weiteres Kapitel. Die Verfasserin bekennt auch offen die Schwierigkeiten — jedes Kind, jede Familie ist anders —, aber an Hand von gut gewählten Beispielen — z. B. über das Fegefeuer — werden sehr viele praktische Hilfen gegeben. Wer das Buch bereit und aufmerksam liest, kann auch für sich manches lernen, auch für eine Großmutter ist es nie zu spät. Der Seelsorger, der dies Büchlein in seiner Pfarre einführt und entsprechend kommentiert, wird nicht nur selbst manchen Nutzen daraus ziehen, sondern auch in religiös richtig aufgeschlossenen Schulkindern, den zukünftigen Mitgliedern seiner Jugendbewegung, die Früchte ernten.

Linz/Donau *Tina Pfeffer*

HARDEGGER JOSEPH ANTON (Hg.), *Handbuch der Elternbildung.* 2 Bände (544. und 504.) Benziger-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen, DM/sfr. 41.— und 38.—.

Bei der Besprechung eines so umfangreichen Werkes kann es sich nicht darum handeln, Einzelheiten aufzugreifen und subtile Anmerkungen vorzunehmen. Es wird genügen, zwei umfassende Aspekte aufzuzeigen: die Qualität der in den zwei Bänden enthaltenen Einzelabhandlungen und die Reichhaltigkeit der in dem gemeinsamen Nenner „Elternbildung" enthaltenen Beiträge.

Zum ersten mag der Hinweis auf das Autorenverzeichnis genügen. 50 katholische und evangelische Fachleute aus Belgien, Deutschland, Luxemburg, Holland, Österreich und der Schweiz haben in diesen zwei Bänden die neuen Erkenntnisse der Psychologie, Soziologie und Pädagogik, nicht zuletzt auch die Konturen der heutigen Theologie fruchtbar gemacht. Dabei begegnen uns Namen, wie Böckle, Firkel, Gügler, Hollenbach, Kapfhammer, Brunner, Ell, Gebhardt, Loduchowski und viele andere, die über ihre Fachkreise hinaus wohlbekannt sind.

Um die Fülle der Beiträge anzudeuten, sei auf das Inhaltsverzeichnis verwiesen. Band 1 bringt im 1. Teil eine sehr gründliche Einführung in die Ehe- und Elternbildung, erstellt dazu im 2. Teil eine spezifische Methodik (gedacht als Handreichung für die Praxis) und bietet im 3. Teil umfangreiche Materialien für das Thema Ehe und Familie an. Hier finden wir wertvolle Beiträge über die Geschlechter in anthropologisch-psychologischer Sicht (Mann — Frau), über die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft (in psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht), über die Reifungsstufen der Ehe, über Ehe und Glaube, schließlich über Gewissen und Verantwortung in der Ehe (Problem der verantworteten Elternschaft). Der 2. Band ist gänzlich den Erziehungsfragen gewidmet. Er behandelt die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen, bespricht sodann die einzelnen Altersstufen, geht auf die Faktoren der Entwicklung ein (Familie, Miterzieher, Umwelt, Massenmedien, Geld), und widmet den letzten Abschnitt dem großangelegten Thema Glaube und Liebe (Hinführung zum Glauben, Frühbegegnung der Geschlechter, Entscheidung zum Lebensstand, Ehevorbereitung, Partnerwahl). — Daß dabei auch Einzelthemen gebührend zur Geltung kommen (wie etwa Gewissensbildung, die Massenmedien: Buch, Boulevardpresse, Film, Funk, Fernsehen usw.), sei besonders für den Praktiker vermerkt. Alles in allem ein Handbuch und Nachschlagewerk auf dem Gebiet der Elternbildung, das den heutigen Erfordernissen sehr gut entspricht.

MERLAUD ANDRÉ, *Das Kind zwischen Eltern und Erziehern.* (152.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam., DM 9.80.

Ein führender französischer Familienpädagoge legt uns hier eine knappe, aber aktuelle katholische Familienpädagogik vor. Er wendet sich an die Seelsorger, Katecheten, Bildungsreferenten und nicht zuletzt an die Eltern, um ihnen die Voraussetzungen und Aufgaben der Erziehung der Kinder in der familiären Gemeinschaft darzustellen. Dabei kommt er auch auf die Erziehungsfaktoren Schule, Gesellschaft und Kirche zu sprechen. Daß natürlich die Erfahrungen, die auf französischem Boden gemacht worden sind, das Kolorit dieser Darlegungen mitbestimmen, darf nicht verwundern. Angesichts der Forderung, die Katechese noch weit mehr als bisher in Familie und Kirche zu beheimaten, kommt dem Nachwort von J. Honoré eine besondere Bedeutung zu, der zu dem Thema Familie und Katechese recht anregende und beherzigenswerte Gedanken bietet.

SCHÄFFLER HEINRICH / BENKER LISELOTTE, *Nehmet hin und esset.* Ein Glaubensbuch für die Eucharistie-Unterweisung in Schule und Familie. Mit Zeichnungen von Franz Friedrich. 7. neub. Aufl. (103.) Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1966. Halbleinen, DM 7.50.

Dieses Glaubensbuch will helfen, die Kinder zum Empfang der ersten hl. Kommunion vorzubereiten. Eine Fülle eucharistischen Lehr-

gutes, biblisch orientiert, wird angeboten. Der Merkstoff ist klar und logisch angeordnet. Dennoch müssen einige Fragen bzw Bedenken angemeldet werden. Kommt nicht die Meßerziehung in der Gesamtanlage des Buches zu kurz? Sollte nicht die Darlegung über Adam und Eva und Erbsünde etwas behutsamer erfolgen? Sollte nicht das Broterlebnis zugänglicher gemacht werden? Die Formulierung „Der verklärte Jesus opfert sich erneut (56)" ist zumindest mißverständlich; das dreimalige „Immer" (57) ist sprachlich und theologisch uneben; das Stufengebet des Priesters (59) ist für die Kinder nebensächlich und könnte daher in der Aufzählung wegbleiben; das Opfer wird nicht bloß zur Vergebung der Sünden dargebracht (65); der gezeichnete Christus (67) macht eine sehr wehleidige Figur; die neue liturgische Bestimmung ist noch nicht berücksichtigt, nach der zuerst der Segen und dann die Entlassung erfolgt (68); das „Ich-will-mich-ganz-still-Halten" (74) erinnert zu stark an die überholte Forderung, Kinder müssen bei der Messe vor allem still und artig sein! Dies ist zwar eine Voraussetzung, aber auch nicht mehr! Schließlich noch ein Wunsch an die Gestalter des Buches: Die äußere Aufmachung ist wohl doch zu eintönig. Ein Mehrfarbendruck würde das Buch ungemein beleben und um ein gutes Stück für die Kinder anziehender machen.
Dieses eucharistische Werkbuch, das übrigens auf die Schulverhältnisse Bayerns zugeschnitten ist (Erstkommunion im 3. Schuljahr), kann nur bedingt empfohlen werden.

Linz/Donau *Franz Huemer*

GRUBER ELMAR, *Impulse für Meditation und kirchliches Gestalten in der kirchengeschichtlichen Verkündigung.* (104 S., 89 Farbfoto.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1966. Kart. lam., DM 14.80.

Rektor Gruber, Assistent im Schulkommissariat Bayern, hat für die Erziehung durch Spiel mit gestalterischen Mitteln aus eigener Erfahrung bereits vier Bändchen zur Anregung und Einführung für Eltern, Lehrer und Erzieher herausgegeben. Die Büchlein: Papierklebearbeiten, Guß aus Schnellzement, Figuren aus Geröll und Werken mit Nägeln sind im Don-Bosco-Verlag in München erschienen.
Die „Impulse" sind ebenfalls aus Versuchen mit einer 7./8. Volksschulklasse hervorgegangen. Wichtige Inhalte der Kirchengeschichte sollten sich die Kinder durch freigestaltendes und nachgestaltendes Tun ohne lästiges Pauken aneignen. Das Büchlein bringt in Farbfoto die Arbeiten, die Kinder und Jugendliche selbständig mit einfachen Mitteln als Papierklebearbeiten, Werken mit Sperrholz, Pappfiguren, als Intarsienarbeit, Landschaftsmontagen, Laubsägearbeiten etc. dargestellt haben. Die Darstellungen sind größtenteils harmonisch in Form und Farbe sehr gefällig mit Inhalten aus der kirchengeschichtlichen Verkündigung und dem eigenen Leben des Kindes. Damit ist das Kind auch persönlich angesprochen und an der Art und Weise, wie die Arbeiten zeigen, auch interessiert. Abschließend gibt der Verfasser eine Einführung durch Hinweise für das Werken in den einzelnen Formen. Kurze, erklärende Texte sind den einzelnen Bildern beigefügt.
Es ist sicher, daß diese Ausdrucksgestaltung das Kind aktiviert, auf den Unterricht lösend und befreiend wirkt, Anlaß wird zur Meditation und religiösen Verinnerlichung. In einer solchen Art des Lehrverfahrens können Kinder lästige Komplexe abreagieren, sich befreien, der Katechet kann Einblick in die Psyche des Kindes erhalten und auch therapeutische Ziele in den Unterricht einbeziehen. Ich kann mir allerdings nicht vorstellen, daß ein Katechet dieses Unterrichtsverfahren zum allgemeinen Prinzip machen kann, ohne die religiöse Unterrichtsweise zum Werkunterricht zu machen, aber das Prinzip selbst ist auch für die Einblendung in den Religionsunterricht sehr der Beachtung wert. Diesem Zweck dient das vorliegende Büchlein, für das wir dem Verfasser dankbar sind.

Freising *Alois Gruber*

BETZ OTTO, *Frag-würdigkeiten.* Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese der Gegenwart (Schriften zur Katechetik, Band 8). (214.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 12.80.

Dem Verfasser, der als Dozent für Religionspädagogik am Pädagogischen Institut der Universität Hamburg tätig ist, geht es nicht darum, mutwillig alles im religiösen Bereich bisher Feststehende aus den Angeln zu heben. Sein Fragen ist ein ehrfürchtiges, wenngleich auch mit Mut gepaartes Fragen. Ausgehend von der Frag-würdigkeit Gottes, weist er darauf hin, daß unsere Unsicherheit im Sprechen über Gott darin begründet ist, daß wir nicht mehr in der herkömmlichen Weise über ihn sprechen können. Weder im Alten noch im Neuen Testament erscheint Gott so, daß alle Schleier von ihm weggezogen wären. In Jesus wird er aber doch anschaubar. In ihm kann man erkennen, was er dem Menschen sein will und was er mit ihm vorhat. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Bruder hin, in dem wir die Erfahrung des lebendigen Gottes machen sollen. In echter christlicher Brüderlichkeit kann Gott auch heute sichtbar werden.
In einem weiteren Kapitel wird von der Frag-würdigkeit Christi gesprochen. Der Verfasser beschäftigt sich hier mit der Jesusüberlieferung und weist dabei auf das kerygmatische Interesse hin, das den Überlieferungsstoff geformt hat. Hinsichtlich der in den Evangelien berichteten Wunder meint der Autor mit Recht, daß sie erst im Zu-

sammenhang mit der Botschaft Jesu ihren Sinn bekommen. Wenn wir auch im Einzelfall keine volle Klarheit über den ursprünglichen Vorgang erreichen können, so dürfen wir doch sicher sein, daß uns in dem Bericht die Wirklichkeit Jesu übermittelt wird. Von Gott und Christus geht der Weg zur Kirche. Wir sehen sie heute nicht mehr als Burg in einer feindlichen Welt, gegen die sie sich verteidigen muß, sondern als Ausgangspunkt lebendigen Wirkens in die Welt hinein. Wenn der junge Mensch die Kirche als lebendige Gemeinschaft erfahren soll, so kann das nicht in Massenveranstaltungen, sondern nur im kleinen Kreis geschehen. Die Pfarre müßte daher in überschaubare Gruppen untergegliedert werden, die von echtem christlichen Leben erfüllt sind. Zu den Sendungsaufgaben der Kirche und ihrer Glieder gehört die Sorge um die Armen, zu denen auch jene zählen, die nicht zu ihr gehören.

In einem eigenen Abschnitt befaßt sich der Autor mit der katechetischen Aufgabe der Kirchengeschichte. Er betont mit Recht, daß in der Vergangenheit der apologetische Standpunkt oft überbetont wurde und daß es vielfach nur um die Vermittlung eines großen Zahlen- und Sachwissens ging. Der Katechet müßte vor allem aufzeigen, daß es zu allen Zeiten Menschen gab, die nicht nur Zeugen und Künder des Wortes, sondern auch echte Christusnachfolger waren. Nachdem der Verfasser noch über die psychologischen Voraussetzungen des Geschichtsunterrichtes bei Kindern und Jugendlichen gesprochen hat, bringt er einige beachtenswerte Gedanken über die Ketzer in heutiger Schau.

Ein Kapitel des Buches ist der Frag-würdigkeit des Wortes gewidmet. Der Mensch von heute kann vielfach nicht mehr hören. Andererseits ist das Verkünden des Gotteswortes eine unabdingbare Verpflichtung. Zu den Aufgaben der Wortverkündigung in unserer Zeit gehören der Wortgottesdienst und das Bibelgespräch. Wenn wir die Hörer heute anprechen wollen, müssen wir die biblische Botschaft neu übersetzen.

Das Buch schließt mit einem Abschnitt über die Frag-würdigkeit des Menschen. Die bloß negative Sicht der Welt als Welt des Bösen, aus der sich der Christ zurückziehen sollte, ist heute nicht mehr möglich. Wir haben die Welt zu gestalten und zu erobern. Die Welt, in der wir leben, ist die Stätte unserer Bewährung. Nur der weltoffene Christ wird ein glaubwürdiger Mensch. Der Christ von heute darf auch kein Leibverächter sein. Nach der modernen Anthropologie geht das Psychische in das ganze Körpergeschehen ein. Der Mensch hat eine beseelte Körperlichkeit. Leib und Seele können nicht scharf getrennt werden, weil eben der Mensch nicht aus Stükken besteht. In diesem Zusammenhang befaßt sich der Autor auch mit dem ehelichen Menschen in der Sicht von heute und überrascht dann den Leser zum Abschluß mit ein paar ausgezeichneten Gedanken über die „Rehabilitierung der Augenlust". Der Mensch muß das Fragen mit einem offenen Blick verbinden. Wir müssen wieder sehen lernen, und das ist uns möglich, wenn wir umfassend „Auge" werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das Buch eine wertvolle Hilfe bedeutet, und zwar nicht nur für den Katecheten, für den es in erster Linie geschrieben ist. Jedem Priester, der mit der Jugend in Kontakt steht oder in der Seelsorge tätig ist, kann es wertvolle Dienste leisten. Nicht jeder hat die Zeit oder die Möglichkeit, sich über die aktuellen Fragen der Theologie in umfassenden Spezialwerken zu orientieren. Hier findet er in einem handlichen Band vieles zusammengetragen und vom Verfasser selbständig verarbeitet, worüber er Bescheid wissen will oder soll.

Linz/Donau *Bruno Schilling*

DREHER BRUNO (Hg.), *Einführung in die Auswahlbibel: Gott unser Heil.* (139.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam., DM 9.80.

Hinter diesem bescheidenen Titel verbirgt sich weit mehr, als er vermuten läßt. Dreher, der auf dem Gebiet der Bibelkatechese im katholischen Raum Pionierarbeit geleistet hat, legt hier eine knappe bibelkatechetische Hermeneutik, eine an der Struktur-Epochal- und Existenzpsychologie ausgerichtete Didaktik und eine ihr korrespondierende Methodik des Bibelunterrichtes vor. Die grundsätzlichen Ausführungen werden an bibelkatechetischen Modellen namhafter Bibelkatecheten exemplifiziert. Damit schlägt die Arbeit den Bogen von der Theorie zur Praxis und wird so in gleicher Weise bedeutsam für die wissenschaftliche wie für die praktische Katechese.

Im einzelnen zeigt Dreher zunächst die Bedeutung der exegetischen Hermeneutik für die Katechese auf. Dabei unterscheidet er in enger Anlehnung an die Exegese fünf Prinzipien: Grundtextgerechter und kindgemäßer Schrifttext, die Form- und Gattungsgeschichte, die Traditions- und Redaktionsgeschichte, der Kontext, Bibelauslegung im Geist der Kirche. Die Übersetzung dieser Prinzipien exegetischer Hermeneutik in die Katechese geschieht keineswegs nur theoretisch, sie wird an zahlreichen Beispielen illustriert. Dreher fordert mit allem Nachdruck eine vor der heutigen Exegese vertretbare und verantwortliche Bibelkatechese, welche die gesicherten Ergebnisse der Exegese in die Bibelkatechese einbringt. Auf der anderen Seite zeigt er aber auch den Punkt, wo die Katechese die Exegese überschreitet. „Die Bibelkatechese muß ihren eigenen Rahmen sprengen und Glaubensregel, Gottesdienst und brüderliches Leben der Kirche miteinbeziehen" (40).

Dankbar müssen wir Dreher auch sein für die didaktischen und methodischen Hinweise, die er im zweiten Kapitel bringt. Das Wesen der didaktischen Analyse erkennt er darin, „daß der Katechet das — und nur das — behandelt, was für seine Kinder lebensnotwendig, was für sie existentiell und aktuell bedeutsam ist" (49). So richtig es sein mag, das Kind, den Schüler in seiner konkreten Existenz zum Maß der Didaktik zu machen, so schwer wird es für den Katecheten sein, dieses didaktische Maß angesichts seiner Klasse zu finden. Das ist nur möglich, wenn der Katechet einen hinreichenden Einblick in die Existenzpsychologie seiner Schüler hat. Erst wenn dem Katecheten eine solche existentielle Didaktik gelingt — ihr entspräche übrigens die (von Dreher übergangene) existentiale Interpretation, wonach der Mensch als Gewissen hermeneutisches Prinzip ist — wird eine echte Aktualisierung der Bibelkatechese möglich sein.

Die Bibelmethodik, die Dreher entwickelt, ergibt sich konsequent aus seiner so verstandenen Didaktik. Er zählt fünf Elemente auf: Induktion, Begegnung mit dem Wort — hier hätten außer der meditativen Lesung und Erzählung noch andere Möglichkeiten genannt werden können (die Lesung mit verteilten Rollen, das einem Rollen„spiel" gleicht, und den Text in einfachster Form „dramatisiert", das katechetische Spiel) —, das Gespräch unter dem Wort, das Aktualisierungsgespräch, das Memorieren.

Dreher gibt mit seiner Einführung im bibelkatechetischen Wirrwarr eine ebenso erfreulich klare wie sichere Weisung und Führung.

Aachen *Joseph Dreißen*

HOMILETIK

BENGSCH ALFRED, *In Erwartung der Wiederkunft.* (143.) Morus-Verlag, Berlin 1966. Leinen.

Dieses schmale Bänddchen bringt eine Sammlung von 24 Predigten, Ansprachen und Betrachtungen heraus, die Erzbischof Alfred Bengsch in früheren Jahren seiner seelsorgerischen Tätigkeit gehalten hat. Der Titel deutet auf den Adventus Domini, und tatsächlich handelt es sich um Predigten und Betrachtungen zum Advents- und Weihnachtsfestkreis bis zum Fest Epiphanie. So gehört diese Sammlung inhaltlich vor den schon 1962 im selben Verlag erschienenen Band „Der Glaube an die Auferstehung", der den Osterfestkreis umfaßt.

Es sind einfache, schlichte, gläubige Worte, die B. seinen Hörern in ihre (und also in unsere) Zeit, in ihren (und also in unseren) Alltag hineinspricht. Es ist gut zu wissen, daß diese Ansprachen, wie ihr Inhalt und ihre Sprechweise offensichtlich zeigen, ganz „anspruchslos" (im guten Sinne) sein wollen und vielleicht gerade dadurch, zumal als von B. selbst gesprochene Worte, beim Hörer angekommen sind. Immer wird man sich ja vergegenwärtigen müssen, daß eine gesprochene Predigt etwas anderes ist als deren gedruckte Darbietung. Ohne Zweifel können die hier vorgelegten Gedanken in dieser Weise vor einer Gemeinde, die sich noch im besten Sinn im katholischen Glaubensgut unangefochten und zu Hause fühlt und demnach auch „anspruchslos" zuhören will, ausgebreitet werden. Die Sprache B.s bewegt sich in schlichter Diktion; nicht selten kommen zeitnah-volksmäßige Wendungen, aber auch „typische Predigtworte" vor, die aus einer anderen Zeit stammen. So kann man mit gebotener Ehrfurcht fragen, ob es möglich ist, dasselbe auch z. B. vor studentischer Jugend, die ehrlich um ihren Glauben heute ringt, so zu sagen, wie es hier aufgezeichnet steht. Sicher hätte der Verlag gut daran getan, das Vorwort (und den Klappentext) schlichter zu halten, um dem Inhalt des Bänddchens besser gerecht zu werden und keine unberechtigten Erwartungen zu wekken. — Wer die gebotenen Gedanken so aufnimmt, wie sie gemeint sind, wird das Bänddchen nicht ohne Frucht aus der Hand legen.

Rom *Raphael Schulte*

KNER ANTON, *Ein Pfarrer spricht mit seiner Gemeinde.* (247.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Leinen DM 16.80.

Inspiriert durch biblisches Denken wandelt sich die Seelsorge von der bloßen Objektbetreuung hin zur Heilssorge. Sie will dem Menschen helfen, seine Antwort zu finden und zu geben auf das vielfache, aber verborgene Sprechen und Handeln Gottes. Der Mensch wird ganzheitlich gesehen und dort angesprochen, wo er tatsächlich steht, in der Hetze und Hast, in der Tretmühle des Alltags, in den Schwierigkeiten am Arbeitsplatz, in Erziehungsnöten, in der Unbeständigkeit des Herzens und schließlich in der mehr oder weniger eingestandenen Not, nicht mehr beten zu können. Pfarrer Kner läßt das Leben sprechen, wie es ist. Sein Wort wendet sich an Fernstehende und an die Kerngemeinde. Ein Buch aus dem Leben und für das Leben geschrieben. Es bringt keine fertigen Lösungen, wohl aber weckt es den Mut, die ausgefahrenen Geleise zu verlassen und den Menschen in der tatsächlichen Situation ernst zu nehmen.

BERNHARDT PAUL, *Die Siebensachen eines Pfarrers.* (139.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Linson DM 9.80.

Pfarrer Bernhardt gibt in diesem Buch bunt zusammengewürfelte Erfahrungen und Überlegungen wieder. Er läßt uns teilnehmen an den Freuden und Sorgen seines Lebens als Pfarrer einer elsässischen Gemeinde. Ehrlich werden die menschlichen Grenzen eingestan-

den und nichts wird verborgen hinter den Kulissen. Ein leicht lesbares, menschliches Buch mit erquickendem Humor und Optimismus.

Linz/Donau *Anton Haider*

FISCHER JOSEPH A. (Hg.), *Frühchristliche Reden zur Osterzeit.* (218.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen, DM 14.80.

Für die älteste Christenheit war die Ostervigil die heilige Nacht. Sie folgte auf den Karfreitag, den Tag der Erinnerung an das bittere Leiden und Sterben des Herrn. Der Gründonnerstag trat erst im 12. Jahrhundert zum Sacrum triduum, diesem wurde dann in weiterer Ausgestaltung der Vorbereitung auf Ostern die Fastenzeit vorangestellt, die ursprünglich, wie heute noch im ambrosianischen Ritus, mit dem ersten Fastensonntag begann. Nach Ostern schloß sich schon um 300 in Ost und West eine weitere Quadragese an. So kam das Fest Christi Himmelfahrt nach einer alteingewurzelten Vorstellung am Schluß zu liegen, dem dann zehn Tage später die aus dem Judentum ins Christliche gewandelte Pentekoste folgte, für deren Festlegung Augustinus eine besondere Zahlenmystik erfand.

In dieser österlichen Zeit haben auch die Kirchenväter schon gepredigt. Wer könnte die Schätze der Patristik alle ausschöpfen? Im Westen findet Cäsarius von Arles anläßlich des Gründonnerstages wertvolle Gedanken über die ungeheuchelte Demut, der wiederentdeckte Maximus von Turin predigt zu Ostern vom Übergang zum Kindsein in der Nachfolge Christi, Leo d. Große spricht zu uns 40 Tage nach Ostern, während Gregor d. Große den Sinn der vorausgehenden 40tägigen Fastenzeit vortrefflich erläutert. Augustinus erweist sich auch für dieses Thema wieder als unerschöpflicher Steinbruch.

In westlicher Überheblichkeit dürfen wir aber nicht die glänzenden Prediger des Ostens übersehen: Basilius d. Große und sein in vieler Hinsicht so ungleicher, aber sehr sympathischer Bruder Gregor von Nyssa erläutern uns das Fasten bzw. den großen Freudentag Ostern. Johannes „Goldmund", wie ihn das 6. Jahrhundert nannte, bringt uns mit dem heiligen Paulus am Pfingstfest „die Frucht des Geistes" nahe: „Liebe, Freude und Friede", in der Überzeugung, daß auch der Reihenfolge der Aufzählung ein besonderes Gewicht beigemessen werden muß. Als Prediger der Karwoche tritt wiederholt Patriarch (V. Riccardus nennt ihn in seiner 1630 in Rom erschienenen Ausgabe nicht ganz zutreffend archiepiscopus) Proklus von Konstantinopel auf, dem wohl auch eine unter dem Namen des Johannes von Damaskus veröffentlichte Karfreitagsbetrachtung zuzuschreiben ist.

Durch die getroffene Auswahl verrät der Herausgeber, nunmehr Professor für Alte Kirchengeschichte in Würzburg, seine umfangreiche und profunde Kenntnis der Väter. In den vortrefflichen Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten zeigt er sich als ein auf der Höhe der heutigen Forschung und Kritik stehender Patristiker, der sich in seiner Gelehrtenstube den Problemen der modernen Theologie nicht verschließt. Die Hälfte der Stellen mußte er ins Deutsche übertragen (in seiner Bescheidenheit verschweigt er genaue Angaben).

Das vorliegende, vom Verlag gut ausgestattete Bändchen ist tatsächlich eine ausgezeichnete Materialhilfe für die Glaubensverkündigung der Gegenwart und die Verlebendigung der persönlichen Betrachtung. Es wird in diesem Sinne zu einer „alten Quelle neuer Kraft", wie sich mit Recht die ganze Reihe nennt.

Bochum *Josef Lenzenweger*

HESSE ERWIN/ERHARTER HELMUT (Hg.), *Gottes Wort in unserer Zeit.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1966. (144.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 70.—, DM/sfr 12.80

Die Verkündigung in der Kirche ist in eine gewisse Krise geraten, die vor allem zwei Ursachen hat. Auf der einen Seite ist der Hörer heute nicht mehr ohne weiteres bereit, autoritativ vorgetragene Lehren einfachhin anzunehmen. Görres schreibt ironisch, daß die Bußdisziplin der modernen Kirche viel härter sei als die der alten. In der alten habe man sich mit einem halben Jahr Fastenzeit begnügt, die neue mutet uns jeden Sonntag eine Predigt zu. (95) Auf der anderen Seite steht der Priester in vielen Fällen mit einer gewissen Hilflosigkeit und Unsicherheit vor den neuen Ergebnissen der Bibelwissenschaft, die oft in einer erheblichen Spannung stehen zu dem, was ihm während seiner Ausbildung doziert wurde. Die Weihnachtsseelsorgertagung 1966 des Österreichischen Seelsorgeinstitutes hat deshalb ein sehr wichtiges Thema aufgegriffen — die zahlreiche Teilnahme an der Tagung zeugt von dem großen Interesse der Priester —, indem die Frage nach der biblischen Verkündigung heute gestellt wurde. Der vorliegende Bericht dieser Tagung hat vor allem den Vorteil, daß er dem Seelsorger, der vor der unabdingbaren Notwendigkeit steht, heute zu verkünden, einen sehr guten und klaren Einblick in die Problematik einer biblischen Verkündigung bietet und ihm auch eine ganz praktische Hilfestellung leistet.

Zunächst führt *Max Zerwick* in das Thema ein und legt eine gute Grundlage, indem er darauf hinweist, daß eine kritische Bibelexegese vor allem auch von der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert wird. Eine ausgezeichnete Einführung in die Entwicklung und den Inhalt der alttestamentlichen Botschaft gibt *Norbert Lohfink.* Der entsprechende Beitrag für das

Neue Testament von *Wolfgang Beilner* über die Osterbotschaft als Mitte des Neuen Testamentes leidet etwas darunter, daß über der Fülle der Aussagen die Übersicht verlorenging. Die heutige Situation des Hörers stellt *Albert Görres* in schonungsloser Offenheit dar. *Bruno Dreher* vollzieht den entscheidenden Schritt zur Praxis der Verkündigung. Er legt dar, daß der Verkünder zwar immer biblisch und kirchlich predigen muß, daß jede biblische Predigt gleichzeitig aber existentiell menschlich gestaltet sein muß. *Alois Stöger* geht in seinem Beitrag von einer konkreten Evangeliumsperikope aus und zeigt, wie die exegetische Erarbeitung unabdingbare Voraussetzung für eine biblische Predigt ist. Den Abschluß bildet eine besonders wertvolle Hilfe von *Albert Höfer*, der darlegt, wie der Verkünder konkret eine Homilie gestalten soll.

Daß ein solcher Bericht nicht alle Probleme lösen kann, versteht sich von selbst. So meisterhaft gekonnt z. B. Zerwick die Unterschiede darstellt zwischen der orientalischen Denkweise, der es um den Sinn einer Geschichte geht, und unserer heutigen westlichen Denkweise, der es vor allem um die Faktizität einer Geschichte geht, so ist doch auch zu fragen, ob man unsere heutige Denkweise so negativ beurteilen sollte und ob eine solche geschichtliche Denkweise nicht im Grunde echt christlich ist, ja geistesgeschichtlich gesehen gerade durch die christliche Botschaft von der Inkarnation verursacht wurde. Zu Recht schreibt deshalb Stöger: „Vielmehr ist diese (sc. die alte Kirche) darum sehr besorgt, daß sie ihr Kerygma im historischen Jesus verankert" (126). Trotz solcher und vieler anderer Fragen bietet dieses Buch dem Verkünder eine wertvolle und vor allem praktische Hilfe in seinem Mühen um eine zeitgerechte Verkündigung.

Münster *Norbert Greinacher*

HAGIOGRAPHIE

SCHAMONI WILHELM, *Das wahre Gesicht der Heiligen.* 4., verb. Aufl. (358 Seiten, 114 Abbildungen.) Verlag Kösel, München 1967. Leinen DM 34.—.

Das bekannte Buch ist durch verbesserte Neuauflagen zum Meisterwerk gereift. Dem priesterlichen Verfasser, der während des ganzen Krieges im Konzentrationslager den Menschen in seiner Heilsnot erlebt und erlitten hat, geht es um ein aktuelles Anliegen: die Transparenz der Kraft Gottes in seinen Heiligen. Es wird die Frage aufgeworfen, ob nicht für unsere heutige Zeit, in der sich das Tempo der geschichtlichen Abläufe so beschleunigt, neue zeitnahe Leitbilder von der Kirche hingestellt werden sollen, von denen uns Lebenshilfe zuwächst. Es wäre an der Zeit, den Scheffel vom Licht eines Rupert Mayer und Maximilian Kolbe kirchenamtlich wegzunehmen, das uns in der geschichtlichen Nähe heller leuchtet, als uns eine vergilbte Hagiographie zu überzeugen vermag. Die theologische Einführung über Heiligkeit, Heiligsprechung und Heiligenverehrung im ersten Teil ist sachlich, prägnant, modern (50 Seiten). Der zweite Teil (20 Seiten) geht auf das eigentliche Thema ein: das wahre Gesicht der Heiligen. Mit frommen Legenden weiß der heutige Mensch kaum mehr etwas anzufangen. Was ihn interessiert, sind nicht die Projektionen religiöser Verehrung auf der Leinwand ehrwürdiger Gestalten, sondern die harte Realität des heiligen Menschen, und was er braucht, sind Leitbilder, wie sie uns aus dem Spiegel der historischen Erscheinung wirklichkeitsgetreu entgegentreten. Die Ikonographie hat sich um die Abbildwahrhaftigkeit eines Porträts selten Gedanken gemacht; um so notwendiger erscheint dieser zeitgerechte und gelungene Versuch, uns zu einer ursprünglichen, inneren Begegnung mit heiligen Menschen zu führen. Wir schauen ihnen ins Gesicht. Der dritte Teil des Buches (250 Seiten) bringt nun eine Sammlung äußerst sorgfältig ausgewählter und wiedergegebener Porträts, Fotos und Totenmasken von 114 mehr oder weniger bekannten kanonisierten Heiligen. Jedem ganzseitigen Bild steht eine Seite mit der gerafften, schlichten Lebensbeschreibung gegenüber. Seit Max Picard sein berühmtes Buch „Das Menschengesicht" veröffentlicht hat, ist uns selten einmal mit solcher Einfühlung und Aussagekraft das Gesicht als Spiegel der Menschenseele vor Augen gestellt worden. Zahlreiche Anmerkungen am Schluß des Buches setzen immer wieder interessante Lichter auf. Jedes Bild für sich fesselt den Beschauer und ist eine Betrachtung — im Sinn religiöser Versenkung — wert.

Innsbruck *Gottfried Griesl*

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

Vergnüglich ist dieses Buch nicht, doch kann es heilsam wirken wie bittere Medizin.

Hart war es für Birgitta, diese Frau und Mutter, ihre Sendung in der Kirche zu erfüllen. Gott belastete sie wie alle Propheten und Sybillen mit einem Leben ungeheurer Spannung zwischen zwei Gegenpolen mystischer Erfahrung: himmlische Geheimnisse einerseits, irdisches Sündenelend anderseits. Sie lebt das Leiden des Erlösers fast tödlich mit und sieht dann mit geschärftem Blick den Undank: „Untüchtige Priester und Mönche, lasterhafte Bischöfe, pflichtvergessene Könige . . ., den Papst im Exil, die heiligen Einrichtungen entweiht, die höchsten Aufträge verraten." Dagegen reagiert sie als „strafender, mündiger Prophet" (36), nicht aber als Vorläufer der Reformation, wie man irrig meinte. Im Gegenteil: Birgitta sucht und findet im katholischen Raum den Weg zurück zur Quelle des Heils. Wo die Welt durch Männlichkeit verwüstet war, sollte sie

durch Mütterlichkeit der Jungfrau Maria gerettet werden. Sven Stolpe vertritt diese Ansicht Birgittas in seiner „Einführung" (34 ff.). Die von Birgitta geplanten, unter ihrer heiligen Tochter Katharina aufblühenden, ganz auf Maria konzentrierten Klöster vereinigten Mönche und Nonnen unter der Leitung einer Äbtissin und rechtfertigten Birgittas Vertrauen auf die Macht der Mütterlichkeit. „Birgittas großer Gedanke war, Schwedens Seele zu retten, indem sie in das Herz des Landes ein geistliches Institut pflanzte, wo diese Grundwahrheit (heilender Muttermacht) beschirmt wurde. Man kann nicht behaupten, daß diese Idee etwas von ihrer zwingenden Aktualität verloren hat." (38.)

Ekstatisch wirkt ihr Drang und Mut, höchste Persönlichkeiten schonungslos zu tadeln. Ihr Stil ist nüchtern, ihre Lehre systematisch in einprägsame Punkte geordnet. So unterweist sie autoritär Papst und König, Bischof und Priester, Ordensmann und Weltmann über alle geistlichen und leiblichen Belange zu einem richtigen Leben (189 ff., 198 ff.). Birgitta, die „lieber sterben wollte als eine Ehe eingehen", gibt dem Wunsche ihres Vaters nach: Sie verehelicht sich und gebiert ihrem Gatten acht Kinder (18 f.). So reift sie zur Prophetin des Muttertums heran. Schon von Jugend auf mystisch begnadet, empfängt sie ihre Berufung doch erst im Witwenstand. Da spricht „der Schöpfer des Himmels und der Erde" zu ihr, die ganz rein vor ihm steht: „Ich habe dich auserwählt und zu meiner Braut genommen, um dir meine Geheimnisse zu zeigen ..." (59 f.). Darum nennt sich Birgitta in ihren Aufzeichnungen nie anders als „die Braut".

Steinbach/NÖ. *Oda Schneider*

ECKERT WILLEHAD PAUL, *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino.* (Heilige der ungeteilten Christenheit, dargestellt von den Zeugen ihres Lebens, herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni.) (326.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 16.80.

Mit diesem Band schließt die erste Zehnergruppe einer Buchreihe, die wahrhaft ökumenische Bedeutung hat. Ein evangelischer und ein katholischer Hagiograph illustrieren die gemeinsame vorreformatorische Einheit an Idealgestalten, die in die Urtümlichkeit ihrer Zeit gestellt wie alte Fresken wirken, die man von aller Tünche und Übermalung befreit hat. Nicht die Gloriole der Nachwelt, sondern das Zeugnis der Mitwelt prägt das Bild und garantiert die Echtheit des Ausdruckes, der bestimmend und zugleich gewinnend ist für alle Zeiten. Die Pariser-Magistri der Artistenfakultät rühmen des Aquinaten Wissen und Weisheit, vergleichen ihn dem Morgenstern, nennen ihn Glanz und Licht des Jahrhunderts. Später wird man ihn doctor angelicus nennen, und Fra Angelico da Fiesole wird mit seinem frommen Pinsel das ingenium seines Mitbruders enthüllen als mystische Kreuzesschau, die ihm sein bestauntes Lebenswerk am Ende als Spreu erscheinen ließ. Damit weist uns Thomas v. A. den rechten Weg zur Einheit der Christen unter dem Kreuze.

Linz/Donau *Josef Häupl*

VERSCHIEDENES

SCHNYDRIG ERNST, *Komm in das Land, das ich dir zeigen werde.* (168 S., 40 Farbtafeln, 76 Abb.) Verlag Herder, Wien o. J., Leinen, S 120.—.

„Die Säule, auf der Petri Hahn krähte" ... „Der Baum, an dem Zachäus hochgeklettert war" ... „Die Pilgerfahrten unsrer Vorfahren" ... „Pfarrer Villinger erleidet Schiffbruch" ... „Das Heilige Land rückt immer näher auf uns zu" ... Das sind einige Titel aus der Mitte des Buches herausgegriffen. Sie zeigen schon den lebhaft fesselnden Stil, mit dem das Land der Bibel dem Auge des Lesers nahegebracht wird. Der literarischen Gattung nach gehört dieses Buch in die Reihe der „Pilgerbücher". Der Wallfahrt des Papstes sind daher gleich 50 Seiten gewidmet. Die Anziehungskraft des Heiligen Landes liegt aber in seiner Geschichte. Daher der Rückgriff auf Abraham, Moses und Christus. Eine prächtige Dokumentation aus Wort und Bild, aufgebaut aus Archäologie, Landschaft, Brauchtum, Miniaturmalerei, Kunst, Tagesgeschehen und natürlich Bibel des Alten und Neuen Bundes. Das Illustrationsmaterial zur Geschichte Abrahams wird meist aus der Zeit der sumerischen Restauration (um 1900 v. Chr.) genommen; was aber dann, wenn Abraham gar erst vierhundert Jahre später lebte, wie manche Schriftgelehrten tatsächlich meinen?

Graz-Mautern *Claus Schedl*

RODEWYK ADOLF, *Dämonische Besessenheit heute.* Tatsachen und Deutungen. (268.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1966. Leinen, DM 16.80.

Ursprung und Hintergründe der biblischen Dämonenvorstellung interessieren heute weniger. Dagegen bleibt die Frage aktuell, ob es jetzt noch solch unheimliche Mächte gibt, die einen Menschen in ihren Bann ziehen und sein Wesen vergewaltigen. Der Verf. zeigt im Falle einer verfluchten und besessenen Frau, daß auch in unserer aufgeklärten Zeit wie eh und je das Dämonische unter uns lebt. Vieles, was er vom Wirken und der jahrelang sich hinziehenden Austreibung der Teufel berichtet, scheint so unglaublich zu sein, daß es dem Leser nicht leicht fällt zu folgen. Da auch in katholischen Kreisen die Unkenntnis dieser Dinge weit verbreitet ist, kommt dieser Schrift eines Fachmannes auf dem Gebiet eine besondere Bedeutung zu.

Gmunden/OÖ. *Ernst Aigner (†)*

ELLINGER ALFRED J. / MORTINGER FRANZ, *Konfetti.* Ein Werkbuch für frohe Feste. (181.) Fährmann-Verlag, Wien 1967. Kart. lam., S 72.—, DM/sfr. 12.—.

In der Reihe der Werkbücher des Fährmann-Verlages ist dieses Buch eine wertvolle Hilfe für die konkrete Jugendarbeit. Wer mit etwas modernem Können die musische Gestaltung der Zusammenkünfte der Jugend gestalten will, kann aus diesem Büchlein gute Anregungen erhalten. Die Titel sagen für den Kenner etwas: Show, Revue, Musical, Sketches, Arrangements, Conférencen und Lalilao wienerisch. Das Büchlein gehört in die Reihe der praktischen Behelfe für Jugendarbeit und wird den Jugendführungskräften eine gute Hilfe bieten.

Linz/Donau *Alois Wagner*

KURZ PAUL KONRAD, *Über moderne Literatur.* Standorte und Deutungen. (249.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen, DM 19.80.

„Der Vollendete handelt ohne Tun; wirkt, ohne wirkend zu sein; entschwindet." Diese Weisheit des Tao-Te-King gilt im eminenten Sinn für Johannes XXIII. Letztlich hat Johannes XXIII. mehr durch sein Dasein als durch ein bestimmtes Tun gewirkt. Der geistige Durchbruch aber, der mit dem Hinschwinden dieses einzigartigen Papstes und durch sein Konzil ausgelöst wurde, zeitigt Folgen von unabsehbarer Wirkung auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft. Ein Buch wie dieses von Kurz hätte vor Johannes XXIII. und ohne ihn nicht geschrieben werden können. (Wäre es geschrieben worden, so hätte es nicht veröffentlicht werden können; und wäre es veröffentlicht worden, wäre es nicht verstanden worden.) Die sich eröffnenden Möglichkeiten mit Gespür für den rechten Augenblick ins Jetzt und Heute hinein fruchtbar zu machen, dazu bedurfte und bedarf es freilich auch einer neuen, jungen Generation von Theologen, die vorurteilslos, unbefangen, mutig (und natürlich auch kenntnisreich) genug ist, eine neue Begegnung der Theologie mit der modernen Welt zu riskieren. Als Beispiel für eine solche, m. E. durchaus geglückte, Begegnung, und zwar zwischen Theologie und Dichtung, darf diese Essaysammlung von Kurz gelten.

Eine zentrale Stellung im Rahmen des Buches nimmt der für die Kath. Akademie in Bayern gehaltene Vortrag über „Literatur und Theologie heute" ein. „Literarische Bildung ist keineswegs nur zur Bekämpfung heidnischer Angriffe erlaubt." Diese kurioserweise dem Kirchenvater Hieronymus entnommene These kennzeichnet Ansatzpunkt und Grundhaltung des Verfassers. Von da ausgehend, werden die Gründe für das gegenseitige Mißtrauen zwischen Theologie und Literatur untersucht, die ein echtes Gespräch zwischen Theologen und Schriftstellern heute so schwer machen. Die gegenseitige Abneigung entspringt „zu keinem geringen Teil gegenseitigem Sich-nicht-Kennen". Also geht es zunächst und vor allem um Standortsbestimmung der heutigen Theologie und Literatur. Die moderne Literatur sucht das überwache Bewußtsein eines von differenziertester Problematik bedrängten Menschseins literarisch darzustellen. Wenn „die Schriftsteller ein helleres und wacheres Sensorium für weltliches Selbstverstehen" zeigen als die Theologen, dann müssen die Theologen „den Erkenntnisanspruch der Literatur ernst nehmen" und „werden den Schriftstellern erst einmal ihre literarische Gesprächsfähigkeit beweisen müssen". „Leser und Kritiker aus dem theologischen Raum werden bewußter als bisher ungemäße Lesererwartungen erkennen und ihre Vorurteile abbauen müssen. Sie werden literarische Formensprache, Veränderungen des stilistischen Tons und der literarischen Gattungen verstehen lernen." Darüber hinaus aber gilt es außerdem noch, das besser zu begreifen, was Kurz die „Moral der Form" nennt: „Ein Satz, der gut geformt, ein Gedicht, das gut gemacht, ein Roman oder Schauspiel, das gut gebaut ist (wenn auch vielleicht nicht im klassizistischen Sinn), ist zunächst eine menschliche Leistung. Sie können mehr geleistete Moral enthalten als schlecht gemachte, aber mit christlichen Vokabeln ausgestattete und für theologische Ohren unanstößige Stücke." Aber vielleicht kann nur ein Theologe wie Kurz, der sich selbst im Wagnis moderner Dichtung versucht hat, diesen Standpunkt ganz ohne inneren Zwang und ohne Pose realisieren...

Kurz zeigt jedenfalls in den übrigen Aufsätzen des Buches, die 1963—1967 in den „Stimmen der Zeit" veröffentlicht wurden, daß er gewillt und imstande ist, dem Phänomen der modernen Literatur in diesem Sinne gerecht zu werden. Zwei Aufsätze beschäftigen sich mit Grundsatzfragen („Literatur und Naturwissenschaft", „Gestaltwandel des modernen Romans"), die übrigen sind einzelnen Dichtern (Kafka, Heissenbüttel, Nelly Sachs) und Einzelwerken (Brochs „Schlafwandler"-Trilogie, Kafkas Erzählung „Ein Landarzt", Günter Grass' Roman „Hundejahre") gewidmet. Alles in allem scheint das Buch den Optimismus zu rechtfertigen, zu dem sich Kurz im Hinblick auf die Begegnung der heutigen Theologie mit moderner weltlicher Literatur bekennt. Denn es gibt heute eine Theologie, „die nicht mehr von vornherein alles weiß, die nicht mehr unbefangen aus einer Position idealistischer Sicherheit argumentiert, die statische Fixierungen hinter sich läßt, eine gewisse Kontaktarmut zugibt und ein neues Gespräch mit der Welt sucht, eine Theologie, die nicht in jeder Hinsicht ein geschlossenes System ist, neu aufbrechendes Wissen blockiert und die Welt mit Theologischen Summen zu-

bzw. abdeckt". Theologie ist, wie Johannes XXIII. sagte, kein Museum der Archäologie.

Linz/Donau *Erwin Redl*

MERTON THOMAS, *Grazias Haus.* Gedichte. (Kriterien 3.) (100.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1966. Kart., sfr 8.—.

Ein gefälliges Bändchen Gedichte des amerikanischen Malers und Dichter-Trappisten Thomas (Owen) Merton. Die Auswahl erfolgte aus „Select Poems" (1944), „Emblems of a Season of Fury" (1961) und „Figures for an Apocalypse". Die Übertragung ins Deutsche von Marta Gisi und Lili Sertorius schöpft, wie mir scheint, das Original gehaltlich und sprachlich mit Tiefe und Sorgfalt aus.

Die dichterischen Kontemplationen, Mischungen von Gebet und poetischer Symbolik, spiegeln die Welt von Gott her und auf Gott hin, eben als „Grazias Haus". Die Meditation des Dichters übersetzt das unsinnliche Gnadenmysterium Gottes in dieser Welt in naturhafte Visionen. Als „Wort hinein in das Bild" bezeichnet Hans Urs von Balthasar in seinem Nachwort treffend die dichterische Aussage Mertons. Ob es sich um Wirkliches oder Mythisches, um die biblische Botschaft oder um das Apokalyptische der Welt und des Lebens handelt, alles wird bei Merton zu einer transparenten Ein-Bildung und An-Deutung Gottes: „Kein Grashalm, der nicht gesegnet ist auf diesem urbildlich kosmischen Hügel, diesem Schoß von Geheimnissen." (8.) Zur Bekanntmachung der mystischen Dichtung Mertons im deutschen Sprachkreis empfiehlt sich das Bändchen.

Linz/Donau *Leopold Gusenbauer*

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

Der Verf. will die Bedeutung der ganzen Zahlen für die Geometrie und die Naturwissenschaft aufzeigen. In drei Kapiteln werden Grundzahlen, Häufigkeitszahlen und Ordnungszahlen (Nummern) behandelt. Offenbar um den Charakter einer Einführung zu wahren, wurde die Darstellung sehr breit gehalten und von der in der Zahlentheorie sonst üblichen und bewährten Bezeichnungs- und Ausdrucksweise abgewichen. Dadurch sind viele Stellen unübersichtlich und gerade für Anfänger schwer lesbar. Auf Grund des Titels würde man sich eine eingehendere Auseinandersetzung mit naturphilosophischen Fragen erwarten. In der Einleitung wird auf die heute wieder aktuelle pythagoräische Auffassung (Heisenberg), daß das Wesentliche der Naturerkenntnis im Auffinden von Zahlenbeziehungen bestehe, hingewiesen. Aus der Fermatschen Behauptung für $n = 3$ und $n = 4$ wird gefolgert: „Also kann eine Welt, deren Wirklichkeit auf ganzen Zahlen beruht, nur drei Ausdehnungen haben und die dritte Ausdehnung kann auch nur ein einziges Mal vorhanden sein, sie kann nicht eingelagert sein in einer vierfach oder fünffach ausgedehnten höheren Welt ..." Abgesehen von der Einleitung wird nur durch wenige und zum Teil gewagte Bemerkungen obiger Art auf die Bedeutung der ganzen Zahlen für den Aufbau der Welt Bezug genommen. Die Frage, ob es endlich oder unendlich viele Primzahlzwillinge (z. B. 17, 19 oder 29, 31) gibt, ist bis heute noch ungelöst. Trotzdem behauptet der Verf. (14), man habe bewiesen, daß immer wieder Zehner vorkommen, in denen es vier Primzahlen gibt (z. B. 101, 103, 107, 109), was jedoch mit der Existenz unendlich vieler Primzahlzwillinge gleichbedeutend ist.

Linz/Donau *Herbert Hametner*

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

Ein guter

PENEDER

SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

LINZ, HAUPTPLATZ 12

LINZ, KELLERGASSE 6
MESSWEINE
Nun auch leicht süßer Marsala-Meßwein lieferbar

ING. WEIXELBAUMER

Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Gasfeuerzeuge
Schachspiele und Spielkarten
Krüge und Römer mit Spielwerk
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

Franz Friedl OHG. Linz

HIRSCHGASSE 14, TELEFON 23569
UND LANDSTRASSE 83, TEL. 28514

Das Spezialgeschäft
für Priester- und Ministrantenbekleidung
Weiß-, Bett-, Ausstattungswaren und sämtliche Bekleidungstextilien aller Art

DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

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

JIB
Gegr. 1853

J. L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachrainergasse 2, Postfach 292
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

GRÜNEWALD BÜCHER

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1968

Adolf Exeler, Johann Baptist Metz, Walter Dirks (Hrsg.)

Die Neue Gemeinde
Festschrift für Theodor Filthaut
268 Seiten, Leinen, 25 DM

Franz Kamphaus

Von der Exegese zur Predigt
Uber die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Auferstehungs-, Wunder- und Kindheitsgeschichten.
ca. 372 Seiten, Leinen, 19,80 DM

Altfrid Kassing

Erlösung unter Menschen
Biblische Besinnungen
ca. 88 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung, 5,80 DM

Johann Baptist Metz

Zur Theologie der Welt
ca. 164 Seiten, Leinen, ca. 15 DM
In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag, München

Leo Scheffczyk

Der Eine und Dreifaltige Gott
Band 3 der Reihe „Unser Glaube"
ca. 140 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung
12,80 DM, Subskriptionspreis 10,80 DM

Wilhelm Breuning

Jesus Christus der Erlöser
Band 4 der Reihe „Unser Glaube"
ca. 156 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung
12,80 DM, Subskriptionspreis 10,80 DM

Walter Dirks (Hrsg.)

Konkurrenz der Bildungsangebote
Grünewald-Reihe
ca. 120 Seiten, Paperback 9,80 DM

Eduard Schick

Offenbarung und Geschichte
Sind die Evangelien auch historische Dokumente?
Band 8 der Reihe „Probleme der praktischen Theologie"
ca. 136 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung, 9,80 DM

Joseph Gill

Konstanz, Basel, Ferrara — Florenz
Band IX der „Geschichte der ökumenischen Konzilien"
Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner
ca. 465 Seiten, ca. 6 Bildtafeln, Leinen, 48 DM,
Subskriptionspreis 42 DM.

Bernhard Stasiewski (Hrsg.)

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche. 1933—1945
Band I, 1933—1934
Reihe A, Quellen, Band 5 der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern".
ca. XXII und 898 Seiten, Leinen, 98 DM

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ · Postf. 847

Bruno Decker: Die Gotteslehre des Jakob von Metz

Mit einem Vorwort herausgegeben von Rudolf HAUBST. Der Mainzer Dogmatikprofessor († 1961) eröffnet einen präzisen Einblick in das geistige Geben und Nehmen innerhalb der Dominikanerschule um 1300: die philosophisch-theologische Lehre des Thomas von Aquin ist in der Diskussion. Das Bemühen um vertieftes Verständnis und kritische Reflexion überschneiden sich auf vielfache Weise.
Auch Jakob von Metz kann auf den ersten Blick als Thomasanhänger erscheinen. Näherhin bereiten sich jedoch in seiner immanenten Thomaskritik schon vor Durandus de S. Porciano eine Aktpsychologie mit Leugnung der aristotelischen Spezieslehre und eine trinitarische Gotteslehre vor, die prinzipiell auf das augustinische Seelengleichnis mens, verbum, amor verzichtet. Beides wird in den „Nominalismus" des Wilhelm Ockham mit eingehen. Was Decker an literarischen Abhängigkeiten zwischen den beiden Sentenzenvorlesungen des Jakob von Metz sowie z. B. den Kommentaren des Johann von Paris, des Guilelmus Petri de Godino, des Anonymus in Cod. Brügge 491, dem Schrifttum des Herveus Natalis sowie dem ersten Kommentar des Durandus feststellt und zu deren Datierung beiträgt, konsolidiert ein neues Kapitel der philosophisch-theologischen Literaturgeschichte.

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLII, Heft 1) 639 Seiten, kart. 98 DM.

Aschendorff Münster

Hans Süssmuth: Studien zur Utopia des Thomas Morus

Unter Berücksichtigung der bisherigen Forschungsergebnisse und in Abgrenzung zur Konzeption antiker und zeitgenössischer Utopien beantwortet diese Studie die Frage nach der Intention des Thomas Morus, um auf diese Weise zum Werk vorzudringen und es zu erhellen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Utopia wird durch die Interpretation grundlegender Aussagen führender Humanisten — Frasmus, Budaeus, Paceus, Rabelais — zu Zentralfragen der Zeit sichtbar und der Bezug zur politischen Theorie aufgezeigt. — *(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 95)* 200 Seiten, kart. 32 DM.

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform

Mit einer Einführung von Hubert JEDIN, Beiträgen von August FRANZEN, Hansgeorg MOLITOR, Hans-Eugen SPECKER, sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen herausgegeben von Ernst Walter ZEEDEN und Hansgeorg MOLITOR.

Die kanonische Visitation der Pfarreien und Klöster war im Spätmittelalter dem Bischof weithin entglitten. In der Reformationszeit erlangte sie neue Bedeutung. Neben Sittenverbesserung und Verwaltungskontrolle traten jetzt kirchliche Bemühungen um Reinerhaltung der Lehre und der kirchlich-religiösen Erziehung des Volkes und der Geistlichkeit hinzu. Die der ganzen tridentinischen Reform zugrunde liegende „kopernikanische Wende zur Seelsorge" (Jedin) machte sich in ihnen geltend. So sind diese Visitationen eine wichtige Quelle für die Kenntnis des innerkirchlichen Lebens in den Pfarreien und Klöstern, über das wir sonst kaum etwas wissen. Die Protokolle geben Auskunft über den langsam fortschreitenden Prozeß der kirchlichen Entfremdung und über das stetig wachsende Spaltungsbewußtsein im Volke, über die Struktur und wirtschaftliche Lage der Pfarreien und über den Bildungsstand der Pfarrer. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 25/26) 142 Seiten, kart. 12 DM.

Bernhard Schultze: Das Gottesproblem in der Osttheologie

Nach der Schrift des Alten und Neuen Bundes hat kein Sterblicher jemals Gott gesehen; Gott wohnt in unzugänglichem Lichte. In ihm jedoch bewegen wir uns, leben und sind wir; er ist in seinem Sohn unter uns Menschen erschienen; er gibt sich den heiligen Seelen in mystischer Schau zu erkennen. Wie ist dieser Gegensatz zwischen der absoluten Transzendenz und der alles durchdringenden Immanenz Gottes theologisch zu fassen? Wie kam es im christlichen Osten zur überaus starken Betonung der Transzendenz, schon in der Patristik, sodann bei den byzantinischen Theologen, ihrem größten Mystiker, Symeon, und vor allem bei Gregorius Palamas und seinen Nachfahren wie Gregorius Scholarius und Maksim Grek? In der heutigen orthodoxen Theologie ist eine starke Rückbewegung spürbar zur apophatischen, d. h. negativen Theologie der Palamiten. Wie zeigt sich sodann der östliche Zug zur Apophatik noch in der „Umkehrung des Gottesglaubens", im östlichen russischen Atheismus und in der neuen russischen Religionsphilosophie, die schon in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus entstanden ist? Auf diese Fragen will Bernhard Schultze mit seiner Studie eine Antwort geben.

(Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes 7) 93 Seiten, kartoniert 10.50 DM, gebunden 12 DM.

Aschendorff Münster

Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung. Alle Preise
im Inland incl. 5 % USt.

Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus

Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. — Mehr und mehr bewegt die Frage nach Gott die Theologie. Wo begegnet uns heute Gott und wo erhebt er seinen Anspruch an uns? Gott kommt unentwegt auf seine Schöpfung zu, er will eine „neue Schöpfung" heraufführen. So ist die Welt im Werden, unterwegs zu einer neuen Welt. In seinem Kommen erhebt Gott aber endgültig seinen Schöpferanspruch an uns Menschen, an die ganze Welt. Wir leben unter dem Anspruch seiner Zukunft.
Anton Grabner-Haider versucht, darauf eine Antwort zu geben. Er untersucht die Eigenart der paulinischen Paraklese, geht ihren verschiedenen Weisen nach und versucht, ihren Zusammenhang mit dem Evangelium zu erhellen. Sodann beleuchtet er die eschatologische Begründung der Paraklese in der jüdischen Apokalyptik, bei Paulus selbst und in den Deutero-Paulinen. Schließlich zeigt er, wie Paraklese den Christen ganz auf seine Zukunft hin ausrichtet und ihn zugleich ganz zu seiner Welt, in den „weltlichen Gottesdienst" sendet. In hermeneutischen Überlegungen werden Ansätze für die Wiedergewinnung der ursprünglich-christlichen Eschatologie versucht.

(Neutestamentalische Abhandlungen.
Neue Folge, Band 4) XXII und 160 Seiten, kart. 24 DM, Leinen 28 DM.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge.

Bisher sind erschienen:

1 Wilhelm Thüsing:
Per Christum in Deum

Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. 1965, XVI und 275 Seiten, kart. 32 DM, Leinen 34 DM.

2 Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus

Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. 1966, X und 364 Seiten, kart. 38 DM, Leinen 42 DM.

3 Karl Kertelge:
„Rechtfertigung" bei Paulus

Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. 1967, VIII und 335 Seiten, kart. 38 DM, Leinen 42 DM.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957, 1. Bd. 7*—48*, 2. Bd., 6. Bd. 14*f. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten.

An die Redaktion A-4020 Linz, Stockhofstraße, werden erbeten: Manuskripte, Korrekturen, Rezensionswerke und Tauschexemplare.

An den OÖ. Landesverlag A-4010 Linz, Landstraße 41, werden erbeten: Bestellung, Abbestellung, Adressenänderung und Geschäftspost.

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 Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

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

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.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
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)

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 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

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.

Oberösterreichische Glocken- u. Metallgießerei
Oberösterreichische Orgelbauanstalt St. Florian
Gesellschaft m. b. H., 4490 St. Florian

Kirchenglocken
aus echter Bronze in allen Größen
Vertrieb von Elektro-Läutemaschinen
Figuralguß und Plaketten aus Kunstbronze

Pfeifenorgeln mit mechanischer und elektrischer Traktur
Alle Umbauten und Reparaturen
4490 St. Florian

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

SKODA schlägt alles!

43 DIN PS S 31.500.-
Luxusausführung S 36.220.-

125 km/h — autobahnfest
Kindersicherungen an den hinteren Türen
Sicherungen für Ausstellfenster
Stärkere Heizung, bequemere Heizungsbetätigung
Rostfreie Chromzierleisten

Unverbindliche Besichtigung und Probefahrt bei

Fa. F. M. Tarbuk & Co.

Linz, Dametzstraße 44 • Telephon 24 1 71, 23 2 03
Linz, Gruberstraße, Telephon 27 4 67
Linz, Haag, Telephon 51 2 41
Braunau, Laabstraße 26, Telephon 34 15
Ried, Dr.-F.-Berger-Straße 16, Telephon 0 77 52 / 32 69
und 200 Skoda-Händlern in ganz Österreich.

P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

H. Heimerl:	Das Recht auf Recht
G. Griesl:	Tiefenpsychologie und Religion
C. Schedl:	Die 32 wunderbaren Wege der Weisheit und das Buch Deuteronomium
A. Winklhofer:	Zur Notwendigkeit der Kindertaufe
P. Meinhold:	Die nachkonziliare Situation
K. Hallinger:	Bischof Ketteler
E. Golomb:	Kirchensoziologie als Religionssoziologie
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche

116. Jahr 1968 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1968

		Seite
	Abhandlungen	
Hans Heimerl:	Das Recht auf Recht	217
Gottfried Griesl:	Tiefenpsychologie und Religion	222
Claus Schedl:	Die 32 wunderbaren Wege der Weisheit und das Buch Deuteronomium	229
	Pastoralfragen	
Alois Winklhofer:	Zur Notwendigkeit der Kindertaufe	237
	Mitteilungen	
Peter Meinhold:	Die nachkonziliare Situation	243
Kassius Hallinger:	Bischof Ketteler	250
Egon Golomb:	Kirchensoziologie als Religionssoziologie	254
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	257
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	266
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	268
	Buchbesprechungen	271
	Bezugsbedingungen auf der letzten Seite	

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A - 4020 Linz/Donau, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: DDr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., Graz, Leonhardstraße 130. Dr. Gottfried Griesl, Priesterseminarregens, Innsbruck, Riedgasse 9. DDr. Claus Schedl, Univ.-Prof., Mautern 14, Steiermark. Dr. Alois Winklhofer, Hochschulprof., Passau, Heiligengeistgasse 2. Dr. Peter Meinhold, Univ.-Prof., Kiel-Schulensee, Dorfstede 15. Dr. P. Kassius Hallinger, Univ.-Prof., Roma-Centro, Casella postale 562. Dr. Egon Golomb, Direktor des Sozialinstituts des Bistums Essen, Essen, Zwölfling 2. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxembourg, Rue Jean Origer Nr. 6—8. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz/Donau, Herrenstraße 37.

HANS HEIMERL

Das Recht auf Recht

Erwägungen zur Rechtsstellung des Kirchengliedes gegenüber der Hierarchie.

I

Mit der „Aufwertung" des Laien, nach der man schon seit Jahrzehnten ruft, wurde auch der Wunsch wach, seine Rechtsstellung besser zu untermauern. Man denkt dabei nach dem Vorbild staatlicher *Verfassungen* an einen Katalog von *Grundrechten* des Christen, die von der Hierarchie unbedingt zu achten sind. Can. 682 CIC wurde als ein einsamer Vorbote davon angesehen (bei genauerer Betrachtung steht schon wesentlich mehr über die Rechte des Kirchengliedes im CIC), das Konzil hat einige Aussagen über die rechtliche Stellung des Laien gegenüber den geweihten Hirten hinzugefügt[1]. Da nunmehr die Tendenz zur „Demokratie", besser gesagt zur Brüderlichkeit, in der Kirche immer stärker die Beziehungen der Über- und Unterordnung modifiziert, läßt sich von der Kirchenrechtsreform erwarten, daß sie die Grundrechte des Christen (es handelt sich selbstverständlich nicht nur um den Laien) ausführlicher formuliert.

Es mag auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, daß sich gleichzeitig *gegenläufige Strömungen* ausbreiten, die letzten Endes die Rechte des einzelnen unterminieren und ihn zum Objekt entwerten. Diese Tendenzen sind als solche nicht immer leicht zu erkennen, da sie sich oft unter dem gleichen Mantel der „Pastoral" und des Fortschrittes verbergen, wie die Bestrebungen zu größerer Mündigkeit und Wertung des Laien, und aus bester Absicht kommen. Einige *Beispiele*, die sich so oder ähnlich in der kirchlichen Wirklichkeit finden, mögen veranschaulichen, wie diese Gefährdung der Rechtssphäre des Christen heute aussehen kann.

1. Ein Pfarrer führt bei der sonntäglichen Meßfeier liturgische Neuerungen ein, die in den geltenden Bestimmungen keine Deckung finden. Während ein kleiner Teil der Gottesdienstbesucher mit Begeisterung mitmacht, fühlen sich die anderen verwirrt und zu Formen gezwungen, die sie innerlich nicht bejahen. Mit welchem Recht fordert der Pfarrer von ihnen die Beteiligung an seinen Neuerungen? Mit dem Recht der pastoralen Nützlichkeit? Aber der seelsorgliche Nutzen ist gerade dadurch in Frage gestellt, daß Spaltung und Mißbehagen in die Pfarrgemeinde getragen wird und daß sich viele zum Objekt von Experimenten degradiert sehen. Und vom positiven Recht her handelt der Pfarrer zweifellos unberechtigt. Kann man aber sagen, daß die Gläubigen ein Recht auf einen Gottesdienst haben, der den liturgischen Normen entspricht? Einen solchen Rechtsanspruch wird man als formulierten vergeblich suchen. Aber die Ordnung der Liturgie ist um der Gemeinschaft willen da, und deshalb haben deren Glieder aus der Natur der Sache heraus an dieser Ordnung ein Interesse, das des gesetzmäßigen Schutzes fähig wäre.

2. Eine fromme (ernst zu nehmende) Frau legt ihre monatliche Beichte ab. Der Priester fragt sie, ob sie ihre Sünden als schwere auffasse. Auf die verneinende Antwort gibt er ihr den Segen, aber nicht die Lossprechung, um die sie bat. Der Grund dafür sind offensichtlich gewisse neuere Ansichten über Natur und Häufigkeit des Bußsakramentes. Zweifellos verstößt der Beichtvater gegen can. 886: „Wenn der Beichtvater an der Disposition des Pönitenten nicht zweifeln kann und dieser die Lossprechung verlangt, darf die Lossprechung weder verweigert noch aufgeschoben werden". Die kanonistischen Autoren, nicht aber der CIC sehen darin auch einen Rechtsanspruch des Pönitenten begründet[2]. Grundsätzlich müßte ein Rechtsanspruch durchgesetzt werden kön-

[1] Kirchenkonst. n. 37; Dekret über das Laienapostolat n. 24 f.
[2] F. M. Cappello, De Sacramentis II (De Poenitentia), 1953[6], n. 513.

nen, praktisch wird dies aber kaum möglich sein, da keine übergeordnete Instanz ohne Verletzung des Beichtsiegels darüber urteilen kann, ob der Beichtvater gerechtfertigt (wegen mangelnder Disposition) oder nicht die Lossprechung verweigert hat.

3. Manche Bischöfe schreiben eine untere Altersgrenze von 14, 15, vielleicht sogar 18 Jahren für den Empfang der Firmung vor, gestützt auf gewisse pastorale Erwägungen (die viel für sich haben, aber hier nicht diskutiert werden sollen). Ähnlich wie das Mindestalter für die Eheschließung (Hindernis der Eheunmündigkeit can. 1067) bedeutet dies eine Rechtseinschränkung. Hat der Bischof hiezu das Recht? Für die Ehe sagt der CIC ausdrücklich: Alle, die nicht gehindert sind, können eine Ehe eingehen (can. 1035). Bezüglich der Firmung fehlt eine solche ausdrückliche Bestimmung. Ein analoges Recht auf den Firmempfang läßt sich nur erschließen. Der grundlegende can. 682 sagt: „Die Laien haben das Recht, vom Klerus nach den Normen des Kirchenrechtes die geistlichen Güter und besonders die zum Heil notwendigen Hilfen zu empfangen." Zweifellos fällt unter dieses Recht zuerst das auf den Sakramentenempfang. Dieses besteht also in dem Maße, als es die kirchliche Disziplin vorsieht. Bezüglich des Firmalters besteht nun eine ausdrückliche Bestimmung: In der lateinischen Kirche wird die Spendung der Firmung passenderweise bis etwa zum 7. Lebensjahr aufgeschoben, in Ausnahmefällen ist ein *früherer* Empfang möglich (can. 788). Wendet man den allgemeinen Satz des can. 682 auf die Firmung an, so ergibt sich logischerweise, daß vom Alter von etwa 7 Jahren an ein Recht auf den Empfang der Firmung besteht. Die partikuläre Festsetzung eines höheren Firmalters bedeutet eine Einschränkung dieses Rechtes und läuft dem ius commune zuwider. Hat sich daran durch das Konzil etwas geändert? An sich nicht. Freilich ist nun die bischöfliche Autorität gestärkt worden, nirgends aber ist ersichtlich, daß sie auch die Vollmacht zur Einschränkung von Rechten der Gläubigen entgegen dem CIC enthält. Wenn man meint, dies aus der selbständigen pastoralen Verantwortlichkeit des Bischofs für die Sakramentenspendung ableiten zu können, so muß man sich fragen, ob die bischöfliche Gewalt in dieser Hinsicht nicht doch Grenzen habe, und diese Grenzen liegen eben in übergeordneten kirchenrechtlichen Normen, wie sie derzeit noch der CIC darstellt.

Nehmen wir nun an, die Eltern eines Zehnjährigen kommen zur Überzeugung, daß ihr Kind in der Umwelt der anderen Kinder aus lauem oder glaubenslosem Elternhaus bereits dringend die Firmgnade brauche. Welche Möglichkeiten haben sie, entsprechend ihrem Gewissen zu handeln (dessen Überzeugung sicher nicht weniger achtenswert ist als viele andere, fragwürdigere Gewissensentscheidungen, deren Unantastbarkeit heute laut verteidigt wird)? Rein theoretisch können sie an die Sakramentenkongregation rekurrieren, die aber wahrscheinlich den Bischof in der gegenwärtigen Situation auch nicht desavouieren wird, noch mehr rein theoretisch bleibt eine Klage bei der römischen Rota (can. 1557, § 2,1°). Der einzig praktisch gangbare Ausweg (und Umweg) ist, das Kind in der Nachbardiözese firmen zu lassen, wo keine höhere Altersgrenze besteht.

4. Die Bischöfe eines südamerikanischen Staates führen gewisse Konzilsdekrete einfach nicht durch. Die Priester verlangen die Durchführung, und sie haben recht. Ohne Zweifel verpflichten die Konzilsbeschlüsse die ganze Kirche, auch die Bischöfe, die dagegen gestimmt haben. Die gestärkte bischöfliche Autorität berechtigt keineswegs zu einer anderen Haltung. Haben aber die Priester, die Gläubigen ein Recht auf die Durchführung der Konzilsbestimmungen? Soweit sich diese direkt an die Bischöfe als Normadressaten richten, haben sie keinen unmittelbaren und durchsetzbaren Anspruch. Doch geht es dem Konzil ja um das Wohl des ganzen Volkes Gottes, dessen Glieder sind also persönlich daran interessiert, daß seine Früchte ihnen zukommen, mitunter kann dieses Interesse sehr dringend sein. Die rechtliche Handhabe für die Durchsetzung fehlt aber.

Diese Beispiele zeigen verschiedenartige Erscheinungen des heutigen kirchlichen Lebens auf: Rechte werden eingeschränkt oder nicht geachtet aus pastoralen Motiven fortschrittlicher oder konservativer Prägung; Rechte und Verpflichtungen der Gläubigen entbehren der nötigen Klarheit, besonders manche Rechte sind nicht ausdrücklich formuliert, da das Kirchenrecht bisher doch vielfach für die kirchlichen Amtsträger und von ihrem Standpunkt aus geschaffen war; partikuläre Verschiedenheiten, ja sogar persönliche Ansichten wirken sich aus, usw. Der gemeinsame Nenner, auf den alle angeführten Beispiele sich bringen lassen, ist aber tieferliegend: Eine Auflösung des Kirchenrechtes überhaupt, die sich auch zum Schaden für den einzelnen Christen kehrt.

Eine andere Seite des gleichen Phänomens der Entrechtlichung ist viel bekannter: Die Autoritätskrise in der Kirche. Diese hat gewiß viele Ursachen, aber ein nicht geringes auslösendes Element dafür war sicher die offenkundig gezeigte Antipathie der meisten Konzilsväter gegen alles „Juristische". Nun müssen sie die Konsequenzen spüren, indem ihre Autorität gegenüber ihren Untergebenen nicht mehr das gleiche Gewicht hat wie früher, und Eigenmächtigkeiten, scheinbarer und wirklicher Ungehorsam da und dort häufiger auftreten. Aber die Abwertung rechtlicher Normen beeinträchtigt nicht nur die Rechte und Anordnungen der kirchlichen Hierarchie, sie verdunkelt und gefährdet auch die Rechte der Gläubigen. Die Autoritätskrise ist nur ein Teil der *Rechtskrise* in der Kirche, deren Leidtragende alle sind.

II

Bevor man der Frage formulierter Grundrechte näher tritt, ist daher zuerst die Forderung nach dem primären Grundrecht zu erheben, nach einer klaren, durchsetzbaren und durchgesetzten, allgemein anerkannten *Rechtsordnung*. Daraus erwächst ja nicht nur den Kirchengliedern, sondern auch der Hierarchie selbst Nutzen. Das „Recht auf Recht" ist die Voraussetzung dafür, daß einzelne Grundrechte nicht bloß papierene Versprechungen bleiben.

Insbesondere aber muß diese Rechtsordnung so beschaffen sein, daß sie die *Hierarchie* nicht nur nach oben, sondern *auch nach unten bindet;* die kirchlichen Amtsträger müssen sich nicht nur gegenüber höheren Instanzen, letztlich vor dem Papst und dem Bischofskollegium, verantworten, sie sind auch dem ganzen Volk Gottes und jedem einzelnen verantwortlich — nicht in dem Sinn, daß sie von ihm zur Rechenschaft gezogen werden könnten, aber im Sinn des *„Dienstes":* Auffallend oft hat das Konzil betont, daß Bischöfe und Priester Diener ihrer Brüder und Schwestern sind. Der heilige Vinzenz von Paul hat das konsequent zu Ende gedacht, als er sagte, die Armen, denen er diene, seien seine Herren. Und Herren können nun einmal Ansprüche an ihre Diener stellen. Es besteht ja auch eine Korrelation zwischen Rechten und Pflichten. Wenn die Hierarchie unleugbar Pflichten gegenüber den Gliedern des Volkes Gottes hat, die Pflicht, ihnen zu dienen, dann heißt das umgekehrt, daß diese Glieder irgend ein Recht haben, bedient zu werden. Das gilt um so mehr, als die Evangelien die Vorliebe Gottes für die Armen und Niedrigen, für die Massen der „kleinen Leute", immer wieder sehr deutlich zeigen. Dadurch ist eine paternalistische Haltung, die sich auf den Standpunkt stellt: „Was dem Volke gut tut, bestimme ich", unmöglich gemacht. Vielmehr wird sich die Haltung der Ehrfurcht und des Dienstes der Hierarchie am Volke Gottes auch darin zeigen müssen, daß sie sich an gewisse Formen und Grundsätze des Dienstes gebunden fühlt.

Neben dem Dienst verpflichtet auch die *Brüderlichkeit* die Hierarchie, die Kirchenglieder und ihre Rechte zu achten. Das Konzil setzt neben die Vaterfunktion der Hirten ihre Stellung als Bruder[3]. Das besagt, daß zugleich mit dem Verhältnis der Über- und Unterordnung auch eines der Gleichheit, des Miteinander besteht. Und das muß sich

[3] Kirchenkonst. n. 32 d; Dekret über das Laienapostolat n. 25 a; Priesterdekret n. 9.

auch darin zeigen, daß gegenseitig die jeweiligen Rechte voll und ganz gewertet werden. Letztlich müßten die Stellvertreter Christi auch Christus, den *Bräutigam* der Kirche, repräsentieren und deshalb in der Beziehung liebender Partnerschaft zu den Gliedern des Volkes Gottes stehen, was sie noch mehr verpflichtet, deren personale, von Christus geheiligte Würde zu schätzen und zu pflegen.
Die Kategorien des Dienstes, der Brüderlichkeit und der Partnerschaft im heiligen Geiste sind die eigentlichen christlichen, im Evangelium begründeten und durch das Konzil neu gehobenen Grundlagen für die Rechte der Kirchenglieder gegenüber der Gemeinschaft und ihrer Leitung. (Man mag einwenden, daß gerade diese Grundlagen etwas wesentlich anderes meinen als rechtliche Beziehungen. Aber sie setzen diese doch voraus, und wo Dienst und Brüderlichkeit nicht bereit sind, Rechte zu achten, können sie nur zu leicht nebulos oder gar zur Tarnung entgegengesetzter Haltungen werden.) Damit werden die Begründungen aus der Gemeinschaftsordnung, die die Kirche mit den natürlichen Gemeinschaftsgebilden gemeinsam hat, keineswegs geleugnet oder beseitigt, sondern in die der Kirche eigentümliche übernatürliche Ordnung erhoben. Die aus der menschlichen Person überhaupt resultierenden Rechte, das Subsidiaritätsprinzip, das die Vorrangigkeit dieser Persönlichkeitsrechte und der Rechte der kleineren Gemeinschaften vor den Rechten der größeren Gemeinschaft fordert und das auch für die Kirche gilt, all das heischt auch in der Kirche die Anerkennung und den Schutz der Rechte des einzelnen und der untergeordneten Gemeinschaften.
Die „Demokratie" in der Kirche wird sich nach der Eigennatur der Kirche richten müssen. Ihre gottgesetzte Struktur und die gottgesetzte Kirchengewalt bedingen, daß manche demokratische Prinzipien und Formen nicht ohne weiteres auf sie übertragen werden können. Der Gedanke der Volkssouveränität trifft auf die Kirche nicht zu, das Volk ist nicht Autoritätsträger. Deshalb kann die notwendige Bindung der kirchlichen Amtsträger an die Rechte der Kirchenglieder und die Verantwortlichkeit darüber zweifellos nicht darin bestehen, daß die Laien (oder überhaupt die Gesetzesunterworfenen) etwa Gesetze ablehnen oder über die Glieder der Hierarchie urteilen. Was aber heute an Einrichtungen, die eine Analogie zur Demokratie darstellen, in der Kirche besser gepflegt werden sollte, ist neben manchen Formen der Kollegialität die unverbrüchliche Anerkennung allseits, auch von der Hierarchie, zu achtender und durchsetzbarer Rechte. Diese gab es ungeschrieben schon immer in der Verfassung der Kirche, heute aber bedürfen sie eines deutlicheren Ausdruckes durch das positive kirchliche Recht.

III

Welche *Postulate* ergeben sich daraus für das zu erneuernde Kirchenrecht?

1. Das Kirchenrecht ist so zu *formulieren,* daß es sich nur insoweit an die kirchlichen Amtsträger richtet, als diese wirklich direkt und primär von einzelnen Normen betroffen sind, im übrigen aber soll es an die *Kirchenglieder* im allgemeinen oder an einzelne Gruppen von ihnen *adressiert* sein. Die Rechte der Gläubigen sollen nicht mehr nur aus den Pflichten der Hierarchie zu erschließen sein, sondern direkt den Kirchengliedern zugesprochen werden. Umgekehrt sollten die Pflichten der Gläubigen nicht hauptsächlich in der Form ausgesagt werden, daß die Priester verpflichtet sind, sie zu diesem oder jenem zu ermahnen. Weitere Kreise von Laien als in früheren Jahrhunderten haben kraft ihrer Bildung die Fähigkeit, das Kirchenrecht, das *ihr* Recht ist, kennenzulernen und darum sollte es sich auch an sie wenden.

2. Einige grundlegende *Rechte und Pflichten* sollten aus dem Rahmen der übrigen herausgenommen, in einem „Katalog" zusammengestellt und mit einem besonderen *Vorrang* bedacht werden, etwa indem sie in ein eventuelles gesamtkirchliches Verfassungsgesetz aufgenommen werden. Als mehr passives Grundrecht des Christen nimmt das Recht auf die geistlichen Güter, also auf die Hilfe des Gotteswortes, auf die Hirtensorge der Hierarchie und auf den Sakramentenempfang, den ersten Platz ein.

Aktive Grundrechte betreffen die Mitgestaltung des Lebens der Kirche: das Recht zur Mitfeier der Liturgie, zum Bekenntnis und zur Verbreitung des Glaubens, zum Apostolat; zur freien Meinungsäußerung in der Öffentlichkeit und gegenüber der Hierarchie; das Recht, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen; sich frei zu religiösen Zielen zu vereinigen; die grundlegende Fähigkeit, von der Hierarchie mit besonderen kirchlichen Aufgaben und Diensten betraut und in deren Beratungskollegien berufen zu werden; das Recht zur freien Wahl des Ordensstandes oder der Ehe oder einer anderen kirchlich bedeutsamen Berufung einschließlich des „Weltstandes". Die grundlegenden Pflichten des Katholiken sind etwa: Die Teilnahme am kirchlichen Leben des Gottesdienstes, des Apostolates und des Glaubensbekenntnisses; der Glaubensgehorsam bzw. der Gehorsam gegenüber der Lehrautorität; der Gesetzesgehorsam; die Pflicht, zu den materiellen Erfordernissen der Kirche beizutragen[4].

3. Die Formulierung der Rechte ebenso wie der Pflichten soll *klar und eindeutig* sein. Jeder Gläubige muß wissen können, wozu er verpflichtet ist, worauf er Anspruch hat, welche Schranken seinem Pfarrer und Bischof ihm gegenüber gesetzt sind. Der Erreichung dieses Ideals sind nicht nur rechtstechnische Grenzen gesetzt, es begegnet auch Schwierigkeiten vom neuen (und eigentlich alten) Geist und Stil des Kirchenrechtes her. Absolut bindende kirchenrechtliche Vorschriften sind schon im CIC, erst recht in den Konzilsdokumenten, mit pastoralen Weisungen, Empfehlungen, Ratschlägen und mit der Einschärfung sittlicher Verpflichtungen gemischt. Das hat gewiß seine Berechtigung. Doch sollten sich zukünftige Kirchengesetze stärker bemühen, Art und Grad der Verpflichtung oder der Berechtigung deutlicher zu kennzeichnen. (Dieser Wunsch ist besonders an die neue Buß- bzw. Fastendisziplin zu richten.) Wer eine Empfehlung nicht beachtet, sollte nicht ein irriges schlechtes Gewissen haben, wer eine Pflicht nicht erfüllt, sollte sich nicht mit den fließenden Grenzen zwischen Empfohlenem und Gebotenem entschuldigen können, wer ein Recht hat, müßte nicht um dessen Vorhandensein und Anerkennung herumrätseln.

4. *Die Rechte der Kirchenglieder müssen tatsächlich durchsetzbar sein.*

Gegenüber allen Amtsträgern und Behörden unterhalb Papst und Konzil müßte es Rechtsmittel geben, die effektiv in Anspruch genommen werden können. Es wäre auch an eine Art von oberstem kirchlichen Verfassungsgerichtshof zu denken, der die Gesetzmäßigkeit untergeordneter Gesetze überprüft und die Achtung der Grundrechte garantiert. Ein erster Schritt in dieser Richtung ist die neue verwaltungsgerichtliche Sektion der Apostolischen Signatur. „Das neue Recht wird genügende Sicherheit geben müssen, daß sowohl Regierte wie auch Regierende sich an die gesetzten Regeln halten; es muß eindeutig festlegen, welche Angelegenheiten richterlich, welche auf dem Verwaltungswege verhandelt werden sollen, durch welche Instanzen und an welche wesentlichen Regeln sich beide Verfahren zu halten haben. Die Rechtsprechung muß hinreichend öffentlich sein, die Urteile der höheren Instanzen müssen genügend bekannt werden. Es muß eine richterliche Organisation geben, die allen ausreichend fachlichen und schnellen Rechtsschutz garantiert, auch gegen Vorgesetzte, ohne daß diese anderseits in ihrem Leitungsamt dadurch zu sehr behindert werden[5]."

5. *Legitime Vielfalt und Elastizität.* Unsere Zeit hat neu erkannt, daß Einheit der Kirche nicht Uniformität, sondern Vielfalt bedeutet. Recht ist auch nicht etwas Starres, sondern es muß sich notwendig an die örtlichen und persönlichen Verhältnisse und an die geschichtliche Entwicklung anpassen, also elastisch sein. Alle Vielfalt und Elastizität des Kirchenrechtes muß aber, wenn sie nicht im Chaos enden will, legitim, d. h. nach den vom Recht festgelegten Normen geregelt sein. Nur dann ist die Veränderung oder Einschränkung von Rechten der Gläubigen Recht, sonst entartet sie zur

[4] Vgl. F. Klostermann, Desiderate zur Reform des Laienrechtes, ThPQ 115 (1967), 343 ff.
[5] P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechtes, in: Concilium 1 (1965), 682.

Willkür. Die durch das Konzil angebahnte Rechtsentwicklung trägt dem bereits Rechnung, da ja die Bischöfe und Bischofskonferenzen weitergehende Vollmachten erhalten haben, und zunächst besonders auf liturgischem Gebiet eine geordnete Vielfalt und ein großzügigerer Rahmen an die Stelle der Uniformität und der minutiösen und starren Rubrizistik getreten ist. Ähnliches ist sicher auch auf anderen Sektoren des Kirchenrechtes zu erwarten. Auf der Bischofssynode 1967 wurde das Subsidiaritätsprinzip als Grundsatz für die Reform des Kirchenrechtes aufgestellt. Hand in Hand damit müssen aber Sicherungsmaßnahmen gehen, die verhindern, daß subjektive Anschauungen einzelner kirchlicher Autoritäten den Gläubigen eines Kirchengebietes zu ihrem Schaden auferlegt werden. Dazu bedarf es eines Regulativs, das früher in sehr starkem Maße die römischen Zentralbehörden waren, jetzt aber in den Bischofskonferenzen und den (noch sehr unvollkommen koordinierten) diözesanen Beratungskollegien bestehen könnte, sofern die Vollmachten dieser Körperschaften etwas verstärkt würden.

Wird das Kirchenrecht auf diese Weise neu gestaltet, so ist es keineswegs ein Hemmschuh für die Entwicklung der Kirche, für echte pastorale Anliegen, für die freie Entfaltung der Charismen. Es garantiert vielmehr eine *geordnete* und darum fruchtbare Entwicklung, indem es den einzelnen nicht den fragwürdigen oder auch eindeutig guten Reformideen bzw. Beharrungstendenzen dieser oder jener Gruppen oder Strömungen oder Einzelpersonen innerhalb der Kirche ausliefert. Das Kirchenrecht wahrt dem einzelnen auch die Freiheit und gibt ihm den Rahmen, um nach seinem „Charisma" in der Kirche und für die Kirche zu wirken, ohne den Freiheitsraum seines Bruders zu verletzen. Es garantiert einen Grundbestand an sicheren Rechten und damit die Sicherheit, daß in der Kirche glücklicherweise vieles, aber nicht alles ins Fließen gekommen ist. Es gibt dem Christen das frohe Bewußtsein, nur dem liebenden Gott, nicht aber den Stellvertretern Christi mit ihrer menschlichen Autorität bedingungslos ausgeliefert zu sein. Es bedeutet keineswegs juristische Starrheit und Absicherung gegen den erneuernden Sturm des Heiligen Geistes, sondern ist eine elementare Konsequenz aus der Achtung vor der christlichen Personwürde und aus der Kontinuität der einen kirchlichen Gemeinschaft.

GOTTFRIED GRIESL

Tiefenpsychologie und Religion

Der *Tiefenpsychologe* hat in der öffentlichen Meinung keinen leichten Stand. Man mutet ihm vielfach die Einbildung zu, er könne jedermann auf den Grund der Seele schauen. Wer sich zu ihm begibt, müsse gewärtigen, daß er aufgebohrt, seelisch ausgezogen, ja skelettiert werde. Man wehrt sich dagegen. Diese Abwehr stellt bereits einen wichtigen Mechanismus der Tiefenseele dar, den sogenannten *Widerstand.* Der Widerstand befindet sich im Recht, insofern er den Schutz des menschlichen Intimraumes übernimmt und jeden gewaltsamen Eingriff energisch zurückweist. Insofern man aber dem Tiefenpsychologen einen solchen Gewaltakt zutraut, tut man ihm unrecht. Man unterliegt hier einem weiteren Mechanismus, nämlich der *Angst — Projektion.* Dem Psychotherapeuten fällt es gar nicht ein, in die Seele des Menschen einbrechen zu wollen. Das wäre nicht nur moralisch unverantwortlich, sondern auch fachlich ein blamabler Kunstfehler und führte zu nichts. Die Türe der Menschenseele geht von innen nach außen auf. Jeder Versuch, sie von außen nach innen *ein*zudrücken, mobilisierte nur den Widerstand und verrammelte den Zugang endgültig. Zum Unterschied vom Chirurgen kann der Psychotherapeut einem Kranken nur helfen, insofern dieser bei vollem Bewußtsein selbst darum bittet, und er hat kein anderes „Material", als was ihm der Nervenkranke spontan und freiwillig bietet.

Natürlich besteht heute die Möglichkeit, mit Hilfe der hochentwickelten Psychopharmaka den Widerstand des Menschen auszuschalten („Wahrheitsserum") oder sich durch die Hintertüre raffinierter Fragetests und Messung der bioelektrischen Hirnströme in dessen Innenleben einzuschleichen. Die Anwendung dieser Methoden (ein Alptraum der Zukunftsromane!) ist in allen Rechtsstaaten sogar für die Wahrheitsfindung vor Gericht verboten. Sie scheidet auch für die Neurosenbehandlung aus, weil sie gerade die Hauptsache, nämlich die freie Persönlichkeit des Menschen umgeht und durch deren Vergewaltigung viel mehr Schaden setzt, als sie jemals nützen könnte. Es gehört also zum Berufsethos des Tiefenpsychologen, sich die Worte Christi gesagt sein zu lassen: Wer nicht durch die Türe in die Umfriedung eintritt, sondern anderswo einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber; wer aber durch die Türe eintritt, der ist ein Hirt ... (Jo 10, 1 f.).

Religion stellt nicht einen abgemauerten Bezirk des menschlichen Lebens dar, neben den Bereichen Wirtschaft, Familie, Beruf usw., sondern erhebt mit Recht den Anspruch, daß sie das ganze Wesen des Menschen in all seinen Lebensbereichen durchdringe, erfasse und gestalte. Sonst wäre Religion nicht ernst zu nehmen. Aus der gegenseitigen inneren Verflechtung folgt, daß die Erlebnisse und Erfahrungen des Menschen in den anderen Bereichen wieder formend auf die Gestaltung seines religiösen Lebens zurückwirken. Hier gilt es jedoch, mit der neueren Theologie feiner zu unterscheiden zwischen Glauben und Religion. *Glaube* ist die persönliche Antwort des Menschen auf das Wort Gottes und vertrauensvolle Hingabe an den sich offenbarenden Gott. Glaube geht also von Gott aus und ist nur dort zu finden, wo ER sich offenbarend an den Menschen wendet. Dieser gnadenhafte Glaubensakt ist transzendenter Natur und entzieht sich daher seinem Wesen nach jeder psychologischen Analyse. Anders verhält es sich mit Religion. *Religion* geht vom Menschen aus und ist daher überall zu finden.

Ihre Wurzel liegt zunächst im metaphysischen *Bedürfnis*. Der einmal zur Helligkeit des Bewußtseins erwachte Mensch findet kein Auslangen damit, sich leben zu *lassen* wie das instinktgesteuerte Tier. Er ist ein Fragender; er kann nicht leben ohne Sinn. Denn er will und muß sich das Leben selbst gestalten und das kann er nicht, ohne einen Sinn in seinem Leben zu finden. Da aber jeder Versuch, sein Dasein und die Weltstruktur *innerweltlich* sinnvoll zu verstehen, an der unaufhebbaren Sinnlosigkeit der Weltimmanenz scheitert, gibt es letztlich nur eine *überweltliche* Lösung. So entsteht aus dem unüberwindlichen Sinnbedürfnis überall dort, wo Menschen sind, Religion, wie uns Ur- und Kulturgeschichte zeigen. Wer einmal an der Kremlmauer beim Leningrab in der Schar der Wallfahrer Schlange stand, die messianischen Verheißungen des kommenden roten Paradieses und die inbrünstigen Bekenntnisse der ersten Sozialrevolutionäre las, wird inne, daß wir sogar im atheistischen Bolschewismus eine Ersatzreligion vor uns haben, die wir durchaus als solche ernst nehmen müssen. Eine *zweite Wurzel* der Religion scheint das numinose Bedürfnis zu sein. Der Mensch braucht nach R. Otto immer etwas Heiliges, das ihm als Tremendum oder Fascinosum gegenübersteht und dem er sich mit Verehrung hingibt. Eine *dritte Wurzel* der Religion hat erst die Tiefenpsychologie von C. G. Jung entdeckt: Die religiösen *Archetypen*. Der Mensch kann versuchen, die Sinnfrage seines Lebens für Jahre beiseite zu schieben. Dem Unbewußten gelingt es auch, das religiöse Bedürfnis ignorieren zu lassen (Verdrängung). Aber dann sind immer noch auf dem Grund der Seele religiöse Urbilder da, die irgendeinmal durchbrechen. Auch sie können lange verdrängt werden und im Unbewußten bleiben. Es ist nicht selten, daß Menschen unter dem Druck der Verdrängung krank werden. Die Neurose äußert sich dann in seelischen Beschwerden oder auch durch körperliche Symptome ohne wesentlichen organischen Befund. Die Tiefenpsychologie spricht im zweiten Fall von „*Konversion*". Bevorzugt befallene Organe sind das Herz, der Magen-Darm-Trakt und die Haut, je nach dem Symbolwert der unbewußten Ursache („Es ist einem übel, es liegt einem etwas auf dem Herzen, man kann etwas nicht mehr schmecken" usw.).

Die Tiefenpsychologie macht nun folgende Erfahrung: Wenn sich ein Neurotiker, der völlig glaubenslos aufgewachsen ist und in der Religion bestenfalls nur ein interessan-

tes Museum gesehen hat, endlich einer Psychotherapie unterzieht, dann beginnt oft auch er eine Fülle von religiösen Gestalten, Symbolen und Erlebnissen zu träumen, daß man nur staunen kann. Nicht weniger, sogar oft noch mehr an religiösen Inhalten tauchen aus dem Unbewußten auf als bei irgendeinem Gläubigen. Ein so unverdächtiger Zeuge wie (der persönlich sich als nichtgläubig bekennende) C. G. Jung schreibt wörtlich: „Ich möchte Ihnen folgende Tatsachen zum Bedenken geben: Seit 30 Jahren habe ich eine Klientele aus allen Kulturländern der Erde. Viele Hunderte von Patienten sind durch meine Hände gegangen: es waren in der Großzahl Protestanten, in der Minderzahl Juden und nicht mehr als fünf bis sechs praktizierende Katholiken. Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt, jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung gewesen wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht..."[1] Wir sehen, wie eng hier das religiöse Leben des Menschen mit seinem übrigen seelischen Erleben verflochten ist, und verstehen, daß Religion in diesem Sinn von der Psychologie erfaßt und studiert werden kann.

Die Geburtsstunde der Tiefenpsychologie war die Entdeckung des *Unbewußten* durch Sigmund Freud. Das Unbewußte ist ein eigener seelischer Bereich, der sich neben, weithin unabhängig und sogar vielfach im Widerspruch zu dem bewußten Seelenleben des Menschen aufbaut, das bis Freud den einzigen Gegenstand der Psychologie darstellte. Der Ausdruck „Unterbewußtsein" hat sich in der Fachsprache nicht eingeführt, obwohl ihm eine treffende Vorstellung zugrundeliegt. Wenn man die Persönlichkeitsstruktur mit einem Hausbau vergleicht, dann wäre das Unbewußte der dunkle, wohlverschlossene Kellerraum (von Freud einfach „Es" genannt), die bewußte Erlebniswelt aber das Erdgeschoß, wo man lebt und aus- und eingeht (bei Freud: „Ich"). Der dunkle Raum des Unbewußten („Tiefenperson") wird bevölkert von Vorstellungen, Wunschbildern, Triebregungen, die unsere wache Kritik nicht in das bewußte Ich zuläßt, die wegen Unverträglichkeit aus dem Bewußtsein verwiesen und dort eingesperrt wurden („Verdrängung").

Es gibt jedoch einige Ritzen und schmale Zugänge, durch die unbewußte Inhalte in das Bewußtsein aufsteigen können. Das sind z. B. die sogenannten Fehlhandlungen (bedeutungsvolles Versprechen, Verhören usw.) im Alltag und besonders der Traum, dessen rätselhafter Reste wir beim Erwachen noch habhaft werden können. Die Psychoanalyse geht mit Vorzug die „via regia" (Freud) der Traumdeutung. Heilend wirkt der Vorgang, indem er es dem Neurotiker ermöglicht, der störenden Inhalte bewußt zu werden, sich mit ihnen dann auseinanderzusetzen und sie zu verarbeiten. Mit der Bewußtwerdung hören die unbewußten Inhalte auf als solche zu bestehen. Freud formuliert kurz und klassisch die Aufgabe der Analyse: „Wo Es war, soll Ich werden". Diese Arbeit hat der Patient selbst zu leisten; der Analytiker spielt dabei die Rolle des treuen Begleiters oder einfach der Leinwand, auf die der Patient seine Erlebnisse projiziert. Es verhält sich mit dem Analytiker wie mit einem Katalysator, ohne den eine gewisse chemische Reaktion nicht gelingt, der aber selber nicht in die neue Verbindung eingeht. In der Traumanalyse macht der Analytiker Vorschläge zur Deutung der erinnerten Träume und der freien Einfälle, die sich daran knüpfen. Das Kriterium für die Richtigkeit der Deutung liegt wieder beim Träumer selbst, nämlich in seinem „Aha-Erlebnis". Blitzartig geht ihm ein Zusammenhang auf, die Landschaft erhellt sich, der Inhalt wird bewußt. Außerhalb der Analyse kann aber kein Mensch mit dem scheinbar sinnlosen Gehalt seiner erinnerten Träume etwas Ersprießliches anfangen. Die Scheidewand zwischen Bewußt und Unbewußt hält dicht. Und trotzdem

[1] *C. G. Jung*, Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich 1948, 16.

übt unser Unbewußtes auf dunklen Umwegen eine gewaltige Macht auf die Gestaltung unseres bewußten Lebens aus, auch unserer religiösen Haltung. Wir wollen diesem Einfluß etwas nachgehen.

Ein 30jähriger ausländischer Akademiker wird in völlig desolatem Zustand auf die Nervenklinik gebracht. Längere Beobachtung ergibt, daß es sich nicht um eine Geisteskrankheit, sondern um eine massive Zwangsneurose handelt. So oft er ein Wort mit einem A ausspricht erschrickt er. Er hat damit seine verstorbene Mutter in die Hölle gebracht. A bedeutet ja „Mama". Er muß dann 10.000mal „nein" sagen, um das Verbrechen gut zu machen. Natürlich ist der Mann dabei arbeitsunfähig geworden, kann nicht mehr schlafen und kaum mehr essen. Mit 13 Jahren waren ihm in der Kirche, genau bei der Wandlung, unreine Gedanken gekommen. Er beichtete das Schreckliche, wurde aber sein Schuldgefühl nicht los. Immer öfter mußte er beichten; bis zu dreimal am Tage. Schließlich jagte ihn ein Beichtvater, der sich gehänselt glaubte, davon. Damit brach sein religiöses Leben für immer zusammen; dafür begann die Zwangsneurose. Aber jede Neurose wird in frühkindlichen Fehlgestaltungen grundgelegt. Der Vater war ein kleiner Angestellter aus Unteritalien und hatte sich von Anfang an in den Kopf gesetzt, aus dem Baby ein Wunderkind zu machen. Es sollte den geheimen Wunsch des Vaters erfüllen und einmal auf die höchsten Sprossen der sozialen Himmelsleiter kommen. Es mußte daheim immer ein Musterbild und in der Schule der Primus sein. Versagen war nicht vorgesehen und erlaubt. Ein klassisches Beispiel für die verheerenden Folgen der sog. Wunschbilderziehung.

Die *Erziehung* beginnt nicht erst dann, wenn das Kind versteht, was man ihm sagt; vielmehr geschehen die grundlegenden Prägungen in der präverbalen Phase, sind also mit etwa drei Jahren abgeschlossen. Das Kleinkind vernimmt, versteht und übernimmt mit dem „Herzen". Und es antwortet mit seinem ganzen Verhalten. Wenn die Mutter es an die Brust nimmt, spürt es, ob das mit Liebe, Angst oder stiller Feindseligkeit geschieht. Seit den umfangreichen Forschungen von Renè Spitz[2] erklären sich rätselhafte Säuglingserkrankungen aus seelischen Ursachen. Wenn die Mutter ihr Kind innerlich ablehnt, kommt es zu bedrohlichem Erbrechen; wenn sie ihren Ärger hinter ängstlicher Besorgnis verbirgt, zu Hautentzündungen; wenn sie zwischen Verwöhnung und Feindseligkeit pendelt, zum krankhaften Schaukeln; und die gefürchtete Dreimonatskolik entsteht nur, wenn die Mutter von der Angst gehetzt wird. Vor jeder sprachlichen Verständigung entsteht also zwischen engverbundenen Menschen eine Kommunikation, die lebenslang eine Rolle spielen wird. Die Tiefenpsychologie nennt sie *Übertragung*. Auf diesem Wege gehen also die Einstellungen der Eltern auf die Seele des Kindes über und formen dessen Charakter und Erlebniswelt. Diese ersten Gestaltungen auf dem Grund der Seele besitzen eine erstaunliche Dauerhaftigkeit und Nachwirkung. Wodurch die Eltern also ihr Kind am nachhaltigsten beeinflussen, das ist nicht ihr Wort und nicht einmal ihr Vorbild, sondern ihre innerste, oft unbewußte Herzenshaltung (Freud nannte sie „Über-Ich"). Die Elterninstanzen werden mit etwa 3 Jahren introjiziert, d. h. das Kind errichtet anstelle der bisherigen äußeren Gebote und Verbote fortschreitend eine innere Befehlsstelle, eben sein eigenes *Über-Ich*. Es ist die menschliche Vorgestalt des späteren Gewissens. Wenn das kirchliche und bürgerliche Gesetzbuch mit dem „Erwachen der Vernunft" den Beginn der eigenen Verantwortung ansetzt, so müssen wir uns doch fragen, was bisher an der Stelle des so plötzlich auftauchenden Gewissens stand.

Die unbewußte Prägung im frühen Kindesalter spielt auch in der Grundlegung des religiösen Lebens eine entscheidende Rolle. Kehren wir zurück zu unserem Patienten. Er hatte immerhin 14 Jahre Religionsunterricht genossen. Ich frage ihn, wie er sich Gott vorstelle. — Hartnäckiges Schweigen. Ich lege ihm das Religionsbüchlein vor mit dem Schumacherbild (S. 8), wo der väterliche Schöpfer mit erhobenen Armen über Erde und Gestirnen schwebt. Der Patient hatte aber von Kindheit an in dem Bild einen übermächtigen Tyrannen gesehen, der die Fäuste ballt. Ich hatte Mühe, ihn von der Projektion abzulösen und das Bild so sehen zu lassen, wie es wirklich aussieht. Gott sei ein unersättlicher Machthaber, der nur verlangt und verlangt: „Wenn ich als Kind ein Stück Kuchen bekam, so habe ich es nur mit Gewis-

[2] Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen, Stuttgart 1960², 86 u. a.

sensbissen gegessen, denn ich wußte: So kommt man nicht in den Himmel. Man muß immer auf das verzichten, was angenehm ist". — Wie durch ein Fenster hindurch erkennen wir hinter dieser Gottesvorstellung den verständnislos fordernden irdischen Vater des Patienten.
Es kann nicht anders sein. Wenn die Mutter dem Kind zum erstenmal die Händchen faltet und ihm vom Himmelvater sagt, dann liegen alle Elemente schon vorbereitet in der kleinen Seele, aus denen sich das erste Gottesbild zusammensetzt. Der Himmelvater kann nicht anders sein als die an den Schirm des Himmels projizierte, unendlich vergrößerte Gestalt des irdischen Vaters, so wie ihn das Kind erfahren hat. Die Entdeckung der tiefenseelischen Übertragung erklärt hier nur eine alte Erfahrung. Glücklich das Kind, das einen guten Vater hat! Der Vater — und nicht weniger die Mutter — sind, so wie sie einfach sind und zu ihrem Kinde sind, das erste entscheidende Schicksal seines religiösen Lebens. Aus dem Bild der Eltern entwickelt sich später das Gottesbild und aus dem Verhältnis zu ihnen das Verhalten zu Gott.

Die Religionspsychologie hat verschiedene Typen des neurotisierten Gottesbildes herausgearbeitet, die durch Fehlhaltungen in der primären Prägung entstehen[3]. Wir sollen jedoch nicht verächtlich oder mitleidig auf die armen Neurotiker herabschauen, die an einer solchen Prägung leiden. Ich habe durch fünf Jahre bei seelisch robusten Werktätigen um das 20. Lebensjahr durch einen Stichworttest mit freien Assoziationen versucht, die tiefenseelische Struktur ihrer Gottesvorstellung aufzuhellen. Es ergab sich, daß — bei Ungläubigen, Lauen und Praktizierenden gleich häufig — ernste Verzerrungen vorkommen, die zum angelernten Katechismuswissen im Widerspruch stehen. Unser religiöses Leben wird aber ebenso von den unbewußten Haltungen bestimmt wie von unseren bewußten Einstellungen.
Das unbewußt wirksame Gottesbild kann *säkularisiert* sein: Religion dient als Garnierung des Lebens. Gottes Attribute werden ins Endliche verlegt, seine Weisheit der Wissenschaft zugeschrieben, seine Güte in Humanität umgefälscht, seine Unendlichkeit in den Fortschritt verlagert, sein Leben im vitalen Eros vergötzt, seine Macht an den „Führer" übertragen. Oder die Vorstellung ist *magisiert* oder *dämonisiert* und mit Angst besetzt. Leider spielt die Angst bis heute im religiösen Leben ungezählter — auch frommer — Menschen eine mächtige und unheilvolle Rolle. Der Zusammenhang mit den unbewältigten Ängsten der Kindheit liegt hier auf der Hand, mit einer Erziehung, die sich der Angstdrohung als furchbarer Waffe gegen das unartige Kind bediente. Der Wahnwitz ist aber vollendet, wo man Gott selber als ständiges Drohmittel zur Hand hat. Religion stellt ihrem Wesen nach die freie liebende Zuwendung des Menschen zu Gott dar. Mit der religiösen Zwangserziehung werden die Dinge von Anfang an auf den Kopf gestellt. Auf das Stichwort Gott taucht ein Gerichtssaal auf. Dort sitzt er als Richter (Wer liebt schon einen Richter?) oder sogar als Rächer; ihm entgeht nichts und niemand. Da hört die Freiheit auf und erst recht die Liebe. Von der Ehrfurcht bleibt nur die Furcht übrig. Gott fällt einem immer dann ein, wenn man etwas angestellt hat. Das ist sein Bereich. Es gibt allzuviele Gläubige, die ihrer Lebtag verläßlich ihre religiösen Pflichten erfüllen (Darin besteht für sie ja Religion), aber es ist alles ohne Schwung und Wärme, letztlich ohne Überzeugung. Man *muß* eben. Sie würden auch gerne einmal sündigen, wenn es nur nicht Sünde wäre, d. h. wenn nicht die Hölle daraufstünde. Die letzte (unbewußte) Triebfeder ihres religiösen Lebens bleibt die Angst.
Relativ häufig ist auch das *moralisierte* Gottesbild. Konsequenz stellt das erste Prinzip der Erziehung dar. Aber jedes Prinzip kann man zutodereiten, auch die Konsequenz. Dann wird sie zur Pedanterie. Man läßt nicht das Geringste durchgehen; und die Eltern stehen ja an Gottes statt. Das Kind kommt dann nie zur fundamentalen Erfahrung, daß seine Schuld nicht nur durch Strafe gesühnt, sondern auch ohne Vergeltung verziehen werden kann. Auf diese Weise wird dem Kind der Boden entzogen, auf dem später das Grundverständnis der Gnade aufbauen könnte: Daß Gott uns verzeiht auf Grund der Erlösung und nicht der eigenen Wiedergutmachung, daß er uns liebt

[3] Vgl. *J. Rudin*, Psychotherapie und Religion, Olten—Freiburg 1960, 144 ff.

ohne unseren Vorschuß. Es entsteht gerade in der „streng religiösen Erziehung" nicht selten eine verhängnisvolle Verzerrung: Der starre Gesetzesgott, der rachsüchtig über die Haltung seiner Gebote wacht. Wehe, wenn man ihn kränkt! Seine Rache ist kleinlich und unausweichlich. Oder der Buchhaltergott, der griesgrämig über meinem Lebensbuch sitzt und mir unaufhörlich die noch unverbüßten Sünden vorhält. Er ist für die unbewußte Vorstellung eigentlich nur der Exekutor einer anonymen Nemesis, der er wie ich gehorchen muß. Eine solche religiöse Einstellung kann das ganze Leben eines Menschen vergiften. Er hat vielleicht in der Jugend einmal eine schwere Schuld auf sich geladen. Wohl hat er es bitter bereut, gebeichtet, es ist ihm vergeben. Aber vom Schuldgefühl kommt er nicht los. Es steht ja noch die Strafe Gottes aus. Dann erst würde ihm leichter. So wartet er. Es ergeht ihm wie beim Warten am Bahnhof. Zuerst ist es erträglich, aber dann wird man immer zappeliger. Schließlich beherrscht ihn nur noch der Wunsch, daß die Strafe endlich hereinbrechen möge, damit der Druck von seiner Seele weichen sollte. Die Sache geht uns alle an.

Die *Verkehrspsychologie* stellt fest, daß fast 20 Prozent aller durch menschliches Versagen bedingten Unfälle von Leuten verursacht werden, denen das immer wieder passiert. Man nennt sie „Unfäller". Sie stehen regelmäßig unter dem Druck einer unbewußten Schuldangst und Straferwartung. In der verworrenen Verkehrssituation hat der Mensch oft nicht mehr die Zeit zu reflexer Überlegung, er reagiert aus tieferliegenden Schaltungen; der Unfäller führt in dieser Lücke prompt das Unglück herbei, weil er erwartungsgemäß schon darauf eingestellt ist. (Die Seelsorge hat hier offensichtlich einen Beitrag für die öffentliche Sicherheit zu leisten, den ihr niemand abnehmen kann.) Ein solcher Mensch kann religiös sein, aber er steht neben dem Glauben. Er wartet umsonst auf die Strafe; sie wird nie eintreffen. Sie ist eine bloße Projektion seiner unbewußten, aber lebensbestimmenden Häresie. Man muß ihm die frohe Botschaft neu ansagen und er muß sie im Glauben endlich realisieren, daß ihm die Strafe für seine konkrete Sünde von Christus bereits abgenommen und ausgetragen ist. „Christus hat den wider uns lautenden Schuldschein mit seinen Forderungen gelöscht, er hat ihn vernichtet, indem er ihn ans Kreuz heftete" (Kol 2, 14). Wer die Erlösung nicht wahrhaben wollte, ginge an der Grundtatsache christlichen Glaubens vorbei.

Es sei noch eine religiöse Fehlhaltung erwähnt, die durch Erziehungsfehler gestiftet und durch Introjektion für das Leben gefährlich wird. Man kann sie kurz so formulieren: „Wenn ich gut bin, liebt mich Gott, wenn ich bös bin, mag er mich nicht mehr". Hier dominiert der mißtrauische Krämergott, den ich immer zuerst durch meine guten Werke gnädig stimmen muß, bevor er mir gut ist, und den ich automatisch durch meine Bosheit zwinge, mir dann böse zu sein. Man stellt sich die Sünde als eine scharfe Schere vor, die das Band der Liebe zwischen Gott und Menschen einfach durchschneidet. So einfach ist die Sache nicht. Durch die schwere Sünde zerschneidet der Mensch wohl *seine* menschliche Liebe zu Gott, aber keine Sünde der Welt ist imstande, die göttliche Liebe Gottes zum Menschen durchzuschneiden. Gott widersteht der Sünde aus seinem Wesen, aber er liebt unentwegt den Sünder. Das ist Glaubenssatz. Im 15. Lukaskapitel bemüht sich Christus, diese unbegreiflich frohe Botschaft den Menschen klarzumachen (im Beispiel vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn). Kein Pfarrer würde es wagen, das von der Kanzel zu verkünden, wenn ER es nicht gesagt hätte: Daß Gott eben das Verlorene sucht und den Sünder liebt. Außerdem heißt es 1 Jo 4, 10: „Die Liebe besteht darin: Nicht als ob wir Gott geliebt hätten, sondern er hat uns zuerst geliebt..." Warum kann in manchen Seelen diese Glaubenstatsache nicht Boden fassen? Es ist gefährlich dem Kind zu drohen: „... dann mag ich dich nicht mehr!" Das Kind muß es ernst nehmen. Für das Kind bedeuten die Eltern seine kleine, aber totale Welt. Wenn die Eltern es nicht mehr mögen, dann hat es niemanden mehr, der es annimmt. Das vermag auch ein erwachsener Mensch auf die Länge nicht zu ertragen. Liebesentzug setzt die Schere an den Lebensfaden. Die Drohung wahr zu machen bedeutet ein Verbrechen an der jungen Seele, dessen Folgen wir in der Gerichtssaalspalte unserer Zeitungen immer wieder nachlesen können.

Wir haben kurz einige Probleme und Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und Religion in der Phase der frühkindlichen Prägungen ins Auge gefaßt. Die religiöse Entfaltung vollzieht sich aber Hand in Hand mit der Persönlichkeitsentfaltung in drei wohlunterschiedenen Schüben. Auf die Prägungen der Kindheit folgt zwischen etwa 13 und 17 die *juvenile Wandlung* und gegen 20 der entscheidende Schritt zur *religiösen Mündigkeit* oder Jüngerschaft. Die Aussagen der Tiefenpsychologie über die zwei letzteren Phasen bleiben an Umfang und Bedeutung weit hinter den Erkenntnissen über die Kindheit zurück. Von der „Ichfindung" in der Pubertät an tritt ja auch der faßbare Einfluß des Unbewußten auf die Persönlichkeitsgestaltung zurück und im religiösen Leben hat der bewußte Glaube die Führung zu übernehmen. Ich möchte zum Schluß nur Antwort auf eine Frage geben, die vielleicht wie von selber aufgestiegen ist. Es gibt doch keine Erziehung ohne Erziehungsfehler! Man kann Persönlichkeit nie in der Retorte erzeugen. Und wenn man die besten Pädagogen der Welt zusammenholte, damit sie ein Kind erziehen, — was käme wohl heraus? Die Frage lautet: Ist das Schicksal des religiösen Lebens mit den frühkindlichen Prägungen besiegelt? Kann man die endgültige religiöse Haltung eines Menschen von den ersten Bildern ableiten, die dem Kind durch den Mechanismus der Übertragung auf den Grund der Seele gezeichnet wurden? (Sie sind doch oft ohne Schuld verzerrt genug). Nein. Dagegen ist vorgesorgt. Die psychische Schöpfung ist so eingerichtet, daß in der Pubertät das kindliche Gefüge und Weltbild zusammenbrechen muß. Die elterlichen Autoritäten werden entzaubert, alle Dinge kritisch in Frage gestellt; das junge, verletzliche Selbstgefühl läßt sich die Antwort nicht mehr abnehmen, es will sie selber finden. Der Umbruch ist schmerzlich für den jungen Menschen — und nicht weniger für die Eltern. Aber er hat das Gute für sich, daß er von innen heraus die Chance gibt, auch das religiöse Leben von eingestifteten Zerrbildern zu befreien. Religion wird hier ihres infantilen und magischen Charakters entkleidet. Sie wird verinnerlicht. Aus der Geborgenheit des Kindes in die moralischen Konflikte des Entwicklungsalters stürzend, greift der Jugendliche erstmalig nach einem absoluten Halt aus, den ihm die Eltern und irdischen Institutionen nicht mehr geben können. Der junge Mensch braucht Gott. Man spricht daher von einem „psychologischen Optimum für die religiöse Sicherung des Lebens" (Pfliegler). Das Verständnis für die Antwort auf die tiefsten Lebensfragen und die entscheidende Zuwendung zu Gott reift allerdings erst auf der nächsten Stufe, wenn der junge Mensch gegen 20 bewußt und radikal ernst macht mit seinem Glauben. Dieser Schritt ist eine freie Wahl und eine Frage der Gnade, daher der psychologischen Analyse im Kern unzugänglich. Eine endgültige Festlegung der religiösen Haltung gibt es nicht. Wir können nur feststellen, daß der Mensch an providentiellen Wendepunkten, besonders im Zenith seines Lebens zwischen 40 und 50 aus seiner Tiefenstruktur heraus zur Entscheidung gedrängt wird.

Unbewußte Fehlhaltungen können, wenn sie sich komplexhaft anstauen, in den Entfaltungsschüben des religiösen Lebens aus der Latenz hervorbrechen und zu neurotischen Krisen führen. Wenn der fällige Umbruch in der Pubertät unterdrückt wird, bleibt der Mensch in seiner infantil-magischen Religiosität stecken; wenn die reife Glaubensentscheidung ausbleibt, in einer juvenilen Erlebnisreligion. Wir bezeichnen den Vorgang als Fixierung. Eine derartige *Fixierung* verkümmert das religiöse Leben und trägt den Keim der Neurose in sich. In diesen Fällen hat die Tiefenpsychologie wieder ein klärendes Wort zum Verständnis mitzureden und zur Heilung ihre guten Dienste anzubieten.

CLAUS SCHEDL

Die 32 wunderbaren Wege der Weisheit und das Buch Deuteronomium

In der Erforschung der jüdischen Mystik hat sich in den letzten Jahren, von vielen wohl noch zuwenig beachtet, ein gewaltiger Wandel vollzogen. Dies vor allem dank der zahlreichen Studien *Gerschom Scholems*, Professors für Geschichte der jüdischen Mystik an der Hebräischen Universität in Jerusalem[1]. In seinem neuesten Beitrag *„Jüdische Mystik in West-Europa im 12. und 13. Jahrhundert"*[2] faßt er seine Erkenntnis folgendermaßen zusammen: „Ein wichtiges Resultat der neueren Forschung ist gerade dies, daß die älteste jüdische Mystik der mischnaischen und talmudischen Zeit, das heißt der Zeit der Entstehung des Christentums, sich nicht etwa am Rande, sondern im genauesten Zentrum des sich ausbildenden rabbinischen, pharisäischen Judentums vollzogen hat. Gerade in den Kreisen, die dieses rabbinische Judentum am sichtbarsten repräsentierten, beginnt zugleich die Geschichte der jüdischen Mystik."

Auf Grund dieser Ergebnisse gewinnt ein kleines Büchlein von nur wenigen Seiten, das kaum den Namen eines Buches verdient, für die Textforschung auch des Alten Testaments erhöhte Bedeutung. Es ist das „Buch der Schöpfung" *(sephär jezîrah)*, das die Tradition schon lange Rabbi Akibah zugeschrieben hat, der nicht bloß politischer Führer, sondern noch mehr Mystiker war. Die Traditionsliteratur nennt ihn „den Alten, dessen leibliches und geistiges Auge die himmlischen Hallen und deren Geheimnisse geschaut hat"[3]. Bis vor nicht allzu langer Zeit wurde dieses Büchlein als Produkt der mittelalterlichen Kabbalah betrachtet. Bei näherem Studium war man gezwungen, seinen Ursprung in der Zeit zwischen 2. und 6. nachchristlichem Jahrhundert anzusetzen. Nach Scholems Forschungen hat es aber seinen „Sitz im Leben" in der sogenannten Gründerzeit zwischen den zwei jüdischen Kriegen 70 und 135 n. Chr. Dies ist nach *O. Eißfeldt* jene Zeit, in der sich trotz verschiedener, noch im Umlauf befindlicher Textformen der jetzige masoretische Konsonantentext als Norm durchsetzte. „Man brauchte eine unbedingt zuverlässige Grundlage des Glaubens und Handelns. Rabbi Akiba darf, wenn nicht geradezu als Anfänger, so doch als der erste überragende Vertreter der Schriftauslegung gelten, die auf den Buchstaben Wert legte und damit die textliche Sicherung eben auch des kleinsten Buchstabens erforderlich machte[4]."

Um das Rätsel der alttestamentlichen Textgeschichte zu klären, ist es daher nicht bloß richtig, sondern geradezu notwendig, das auf Rabbi Akibah zurückgeführte Büchlein über die Weltschöpfung zu Rate zu ziehen. Es könnte sehr wohl sein, daß die im *sephär jezîrah* ausgesprochenen Prinzipien auch die Formung des Textes klären helfen. Wenn die Untersuchung auch sonst nichts als nur das System Akibahs an das Licht brächte, wäre für die Textgeschichte immerhin einiges gewonnen. Das Ergebnis würden manche wohl als „rabbinisch" bezeichnen, das die eigentliche alttestamentliche Textgeschichte wenig berührt. Doch das Urteil, rabbinisch oder alt, kann man erst nach genauer Untersuchung eines Textes fällen.

Das Büchlein *sephär jezîrah* „enthält eine sehr gedrängte Darstellung der Kosmogonie und Kosmologie, wobei ein merkwürdiger Kontrast besteht zwischen der Ver-

[1] Es sei nur u. a. verwiesen auf: „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen", Zürich 1957 — „Jewish Gnostizism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition", New York 1965 — „Ursprünge und Anfänge der Kabbala", Studia Judaica, Beiträge zur Wissenschaft des Judentums, herausgegeben von *E.-L. Ehrlich*, Berlin, III. Band, 1962.

[2] Miscellania Medioevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, herausgegeben von *P. Wilpert*, Band IV, 1966: „Judentum im Mittelalter, Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch", Zitat S. 39.

[3] *W. Bacher*, Die Agada der Tannaiten. Neudruck 1965, 341.

[4] *O. Eißfeldt*, Einleitung in das AT, 3. Aufl., 1964, 928 f.

bosität und Feierlichkeit mancher Sätze, besonders im wichtigen ersten Kapitel, und der lakonischen Form, in der die eigentlichen Grundanschauungen und die kosmologischen Sachverhalte vorgetragen werden"[5]. Wir heben nur zwei Leitgedanken heraus: die Ausführungen über die Weisheit-*chokmah* und die Weltelemente. Das Buch beginnt: *„In 32 wunderbaren Wegen der Weisheit hat Gott ... seine Welt eingegraben und geschaffen"*. Die 32 Wege der Weisheit setzen sich zusammen aus den zehn Ur- oder Schöpfungsworten (vgl. Gen 1) und den 22 Elementen des hebräischen Alphabets, in denen sich das Wort verleiblicht. Es handelt sich bei dieser Spekulation nicht um rein mathematische Zahlen, sondern um lebendige Zahlenwesen: *„Ihre Erscheinung ist wie ein Blitzlicht, und ihr Ziel ohne Ende. Sein Wort ist in ihnen, wenn sie (von ihm) kommen und wenn sie zurückkehren. Auf Seinen Befehl eilen sie wie ein Sturmwind und vor seinem Thron werfen sie sich nieder"* (I, 6).

Das Grundsystem, das hier in Erscheinung tritt, ist äußerst einfach. Die Zahl 32 symbolisiert die Weisheit, und in Weiterführung des Gedankens die Torah; denn die vorweltliche Weisheit inkarnierte sich sozusagen in der schriftlichen Torah. Dieser Gedanke wird näher im Buch *Bahir* ausgeführt, dessen Ursprung ebenfalls in die „Gründerzeit" zurückgeführt wird[6].

Die BIBLIA HEBRAICA, die doch den Normtext der Familie Ben-Aschär abdruckt, bringt am Innenrand auch die alte Einteilung in „Ordnungen" *(sedarîm)*. Man betrachtet sie gewöhnlich als späten Raster, der dem bereits vollendeten Text ähnlich unsrer Kapitel- und Verseinteilung aufgeprägt wurde. Dies könnte tatsächlich der Fall gewesen sein; erst genaue Untersuchung kann erweisen, ob diese „Ordnungen" auch die Grundstruktur des Textes als solchen widerspiegeln. Um hier Klarheit zu schaffen, greifen wir einmal das Buch *Deuteronomium*, die „Mischnah" zum mosaischen Gesetz heraus, das ausgerechnet *32 Ordnungen* zählt.

Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die deuteronomische Frage bietet *S. Lörsch*[7]. Es fällt auf, daß die Forschung sich primär mit den Vorstadien des jetzigen Textes abmühte. Formungsgesetze im jetzigen masoretischen Text herauszuarbeiten, hat niemand der Mühe wert gefunden. Lörsch schließt ihre Darstellung mit einer offenen Frage. Das schwierige Problem dieses Buches sei noch nicht restlos geklärt. Hier setzt nun *J. G. Plöger* mit einer großen Spezialuntersuchung ein[8]. Seine Studie sei der folgenden Erfassung der Strukturprinzipien des Textes zugrundegelegt. Wir haben dabei die bescheidene Hoffnung, daß durch den Einbau der judaistischen Erkenntnisse auch die Probleme des Buches Deuteronomium weiter geklärt werden könnten. Dabei beschränken wir uns ähnlich wie Plöger auf ORDO I des Deuteronomiums (= I, 1–II, 1). Wir behandeln das Problem in folgender Gliederung:

I. Plögers neue Hypothesen
II. Zahlenkritische Beobachtungen
    1. Das Einteilungsprinzip
    2. Der Kundschafterbericht
    3. Die JHWH-Worte
    4. Die Zahl der Buchstaben
    5. Die Randmasorah
        a) Die Randzahlen
        b) Die Hapaxformen
III. Schlußfolgerungen

I. Plögers neue Hypothesen

Seine Untersuchung handelt über ausgewählte Kapitel und bedeutsame Themen des Buches Deuteronomium. Der Verf. hat sich nicht auf die Problematik des ganzen

[5] *G. Scholem*, Ursprung und Anfänge der Kabbala, 21 ff. [6] *G. Scholem*, a. a. O. 151.
[7] *S. Lörsch*, Das Deuteronomium und seine Deutungen. Stuttgarter Bibelstudium Nr. 22, 1967.
[8] *J. G. Plöger*, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, Bonner Biblische Beiträge, Nr. 26, 1967.

Buches gestürzt, sondern klugerweise auf die Kapitel I 6—III 29 und XXVIII beschränkt. Zwischen die Exegese dieser Kapitel ist eine weitausholende Untersuchung zu den Wörtern *'aräz* und *'adamah* eingeschoben. Worin liegt nun der neue Weg? Die Studie „will genannte Kapitel umfassend untersuchen, um ihre Struktur und ihren inneren Wachstumsprozeß bis zur Endredaktion mit Hilfe der literarkritischen, formüberlieferungsgeschichtlichen und stilkritischen Methode freizulegen. ... Erst die Durchführung der verschiedenen methodischen Schritte am gleichen Text wird der Vielschichtigkeit von Text, Form und Inhalt gerecht" (X). Um nicht im allgemeinen steckenzubleiben, sei das Ergebnis zu Kap. I 6—III 39 ausgehoben.

Der literarische Aufbau weise auf sieben Einzelerzählungen, aus denen sich stilistisch die „Wir-stücke" abheben lassen. Diese könnten auf einen alten „Weg- und Kampfbericht" zurückgehen. Es müsse demnach alte Stationsverzeichnisse gegeben haben. In diesen „Wir-Weg-Kampfbericht" sind geschichtliche Nachrichten in Redeform eingearbeitet worden. Auf Grund stilistischer Kriterien meint Plöger fünf Schichten unterscheiden zu können: 1. Profaner Wir-Weg-Kampfbericht, 2. Theologische Deutung durch vorgesetzte JHWH-Rede, 3. Einfügung von Redestücken, 4. Zusammenfassung durch sekundäre Wir-Berichte, 5. Fortführung durch Landverteilungsbericht.

Die Untersuchung zeigt also ein sehr differenziertes Bild. Der Text ist geschichtlich gewachsen, worüber kein Zweifel bestehen dürfte. Es müßte aber gefragt werden, ob die Endgestalt des Textes bloßes Produkt eines langen Werdeganges ist oder ob nicht der jetzige Text nach einheitlichen Gesichtspunkten durchkomponiert wurde. Der Zerlegung in die einzelnen Bausteine müßte einmal die Betrachtung des gesamten Bauwerkes gegenübergestellt werden. Die form-, überlieferungsgeschichtliche und stilkritische Methode könnte daher durch die zahlenkritische Methode fruchtbar ergänzt werden. Plöger selbst hat einmal Wörter zu zählen angefangen (38), ist aber dabei gleich zu großzügig zu Werke gegangen, indem er meinte, zwei Wörter nur als eines zählen zu dürfen. Mit solch willkürlichen Zählungen kommt man zu keinem Resultat. Jedes Wort, auch die Partikeln und Präpositionen, haben ihren Eigenwert und müssen daher ausgezählt werden.

II. Zahlenkritische Beobachtungen

1. Das Einteilungsprinzip: Normalerweise wird MT zum Ausgangspunkt der Untersuchungen genommen. Der MT bringt aber mehr als den Text. Genau so alt oder so jung wie der Text ist die Einteilung in „Ordnungen" *(sedarîm)*. Das Dtn zählt 32 Ordnungen. An dieser Zahl kann man sofort das zahlensymbolische Interesse der Masoreten feststellen; denn 32 gilt als Leitzahl der Schöpfung, bestehend aus den 22 Buchstaben = Weltelementen und den 10 Schöpfungsworten. Die I. Ordnung umfaßt den Abschnitt I 1—II 1. Sehen wir uns den zahlenmäßigen Aufbau dieses Abschnittes einmal näher an:

Als Einleitung und Überschrift zum ganzen Buch können die Verse I 1—5 gewertet werden. Sie bilden die drei Sätze: a) 1—2: *„Das sind die Worte ... bis Kadeš Barnea"* = 22 + 10 = 32 Wörter. b) Vs 3 mit Datierung = 19 Wörter (Kalenderzahl!). c) 4—5: *„Nach dem Sieg über Sihon ... begann Moses, das Gesetz zu erklären"* = 4 × 7 = 28 Wörter. Da Plöger diese Einleitung nicht behandelt, begnügen wir uns mit diesem Hinweis auf den sonderbaren Zahlenbestand. Es fällt jedenfalls auf, daß das Buch der „Worte" nach der Anzahl der 22 Buchstaben ausgerichtet ist.

Wenn wir nun den weiteren Abschnitt der I. Ordnung nach den vorkommenden JHWH-Namen untersuchen, stoßen wir auf die gleiche Zahl; denn zweiundzwanzigmal kommt JHWH im Text vor, in der Einleitung, die als Einheit für sich gewertet werden kann, aber einmal. Aus dem 22maligen JHWH kann man wohl vermuten, daß etwa diese Zahl das Aufbauprinzip des Textes bilden könnte. Plöger hat auf ein altes Weg- und Stationsverzeichnis verwiesen. Legen wir dieses als Einteilungsprinzip zugrunde, so erhalten wir folgende Abschnitte:

Einleitung (I 1–5)			79
A) Am Sinai (6–18)	178 =	(8 × 22) + 2	
B) Vom Sinai weg (19–23)	88 =	(4 × 22)	
C) Ins Gebirge (24–31)	110 =	(5 × 22)	
D) JHWH-Reden (32–42)	154 =	(7 × 22)	
Schluß (I 43 — II, 1)			61
	528 + 2 =	(24 × 22) + 2	+ 140

Auf die überzähligen 2 Wörter kommen wir unten noch eigens zu sprechen. Das andere Resultat ist jedenfalls bemerkenswert. Man wird nicht einwenden können, daß die Einteilung willkürlich getroffen wurde, um die Gliederung nach der Zahl 22 herauszubekommen. Sie folgt den vorgegebenen Sinneinheiten. Nun könnte man aber mit Recht vermuten, daß diese Endzahlen durch die von der Textkritik angemerkten späteren Glossen erreicht wurden; dann ließe das harmonische Endresultat noch keinen Schluß auf die Textgestaltung selber zu. Die weiteren Beobachtungen legen aber den Schluß nahe, daß die Endzahlen nicht bloß eine am Schluß aufgeklebte Etikette bilden, sondern tief in die Formung des laufenden Textes selber eingreifen. Zum Beleg wählen wir den Kundschafterbericht und die JHWH-Reden.

2. Der Kundschafterbericht:

Plöger hat den künstlerischen Aufbau dieses Berichtes ausführlich behandelt (50 ff.) und dabei auf die konzentrische Gliederung verwiesen. Das Kundschafterwort steht in der Mitte, umrahmt von Worten und Berichten sowohl Mosis wie auch des Volkes. Dies gibt folgendes Schema:

A) Moses redet (I 20)
B) Das Volk redet (22)
C) Moses berichtet (23–25a)
DIE KUNDSCHAFTER REDEN (25b)
C') Moses berichtet (26, 27a)
B') Das Volk redet (27ab, 28)
A') Moses redet (29, 30, 31a, 32)

Es liegt also ein klarer konzentrischer Aufbau nach dem Schema ABC — Mitte — C'B'A' vor. Innerhalb dieses in sich geschlossenen Textes vermeint Plöger sekundäre Erweiterungen feststellen zu können, wie etwa: singularische Anrede, Glossen, Übernahme von Num XIII (41 ff.). Wäre Plöger einen Schritt weitergegangen und hätte er zu seinen mit Virtuosität angewandten Kriterien auch noch die zahlenkritische Methode berücksichtigt, so wäre sein Resultat weithin bestätigt und im einzelnen sogar besser differenziert worden. Der Bericht ist doch nach dem fünfmal als Einleitung gesetzten Verbum *'amar* in fünf direkte Reden gegliedert, die durch direkte und indirekte Berichte umrahmt sind. Wenn wir daher unterscheiden: a) Bericht mit Stationsverzeichnis, b) Einleitung zur direkten Rede, c) direkte Rede, d) indirekter Bericht über die Folgen der Rede, erhalten wir folgendes Schema:

Verse	Stations-verzeichnis	Direkte Berichte	Indirekte	Summe	
Stationsbericht (19)	23	—	—	23	
I. ICH SPRACH (20–21)	—	2: + 28	—	30	
II. IHR SPRACHET (22)	—	4: + 20	—	24	106
Indirekter Bericht (23)	—	—	11	11	
Stationsbericht (24)	9	—	—	9	
Indirekter Bericht (25a)	—	—	9	9	
III. SIE SPRACHEN (25b)	—	1: + 7	—	8	
Indirekter Bericht (26–27a)	—	—	10	10	
IV. IHR SPRACHET (27b–28)	—	1: + 32	—	33	106
V. ICH SPRACH (29–31)	—	2: + 39	—	41	
Indirekter Bericht (32–33)	—	—	22	22	
	32	10: + 126	52	220	

Als Formprinzip tritt hier die Gliederung in fünf Abschnitte in Erscheinung. Der dritte Abschnitt bildet die Mitte, um den die zwei äußeren konzentrisch angeordnet sind.

Dieses Prinzip konnte ich an vielen Beispielen in den „Vätersprüchen" (Traktakt *pirkej 'abôt* aus dem Talmund) nachweisen[9]. In unserem Fall bildet die Mitte der fünf „Sprecher" (*'amar*) der III. Spruch mit ausgerechnet sieben Wörtern: „SIE SPRACHEN: *Gut ist das Land, das JHWH, unser Gott, uns gibt!*" Um diese Mitte sind die zwei Hälften seitengleich geordnet; denn die Summe der vorhergehenden, wie auch der nachfolgenden Wörter gibt die Zahl 106. Es scheint sich hier um kein Zufallsprodukt zu handeln; 106 ist ein Drittel von 318 (Vgl. die 318 Mannen Abrahams, Gen XIV 14). Es handelt sich um die Zahl des Lichtmondjahres, womit alle Tage des Jahres erfaßt sind, an denen der Mond am Himmel sichtbar ist. In jedem Monat werden 3 Dunkelmonde gerechnet (354 — 36 = 318). Dies legt die Vermutung nahe, daß für die vorliegende Perikope die Mondzahl maßgeblich gewesen sein könnte. Will man diese Symbolik, die übrigens auf diesen Abschnitt nicht beschränkt bleibt, nicht wahrhaben, so bleibt doch die Tatsache der konzentrischen Anordnung: 106 + (1: + 7) + 106: zu erklären.

Auch die Untergliederungen ergeben sinnvolle Zahlen. Die 32 Wörter des Stationsberichtes weisen wieder auf die 32 „Ordnungen" des ganzen Buches Deuteronomium; auf die kosmische Bedeutung dieser Zahl wurde bereits oben verwiesen. Die indirekten Berichte ergeben die Zahl 52, was ein Hinweis auf die 52 Jahreswochen des Jubiläenjahres sein könnte. Die 10 Einleitungswörter zur direkten Rede sprechen für sich. Im Schöpfungsbericht ist ebenfalls die Zehnerzahl formgebend. Bleibt nur noch als Summe der direkten Reden die Zahl 126, die den Zahlenwert des großen ADONAJ-Namens bildet. Die Gesamtsumme des Kundschafterberichtes ergibt schließlich 220, d. s. 10 × 22 Wörter. Daraus folgt, daß die Zahl 22 mit den 22 JHWH tatsächlich das Formungsprinzip des Textes bildet.

3. Die JHWH-Worte

Es ist zu vermuten, daß den direkt von JHWH gesprochenen Worten eine besondere Sorgfalt zugewendet wurde. Daher seien sie eigens ausgehoben. In der I. Ordnung finden sich 4 JHWH-Reden:

A)	I 6—8	6: + 46 (+ 2)
B)	34—36	8: + 34
C)	37—40	6: + 47
D)	42	3: + 13
		23: + 140 (142)

Die 23 Wörter der Einleitungssätze lassen sich in die heiligen Zahlen 2 × 7 = 14 (AB) und 3 × 3 = 9 (CD) aufgliedern. Die direkten Gottesworte ergeben die Summe 142, wobei 2 Wörter als überzählig betrachtet werden müssen. Denn in der ersten Gottesrede ist eine Schwierigkeit anzumelden; nämlich der unvermittelte Übergang von der ersten in die dritte Person: *„ICH gab euch ... welches JHWH euren Vätern zugeschworen hat"*. Plöger beschäftigt sich ausführlich mit dieser Stelle und erfaßt sogar tabellarisch die Verwendung dieser Formel (65). Die Septuaginta verwendet die 1. Person: *„das ICH euren Vätern zugeschworen habe"*. An dieser Stelle (I — 8 b) ist also der Text modifiziert worden. Warum wohl? War etwa die Zahl des Gottesnamens JHWH maßgeblich? Da der übrige Text minutiös genau durchkomponiert wurde und nur die erste Gottesrede mit zwei überzähligen Wörtern aus der Reihe fällt, muß man wohl eine Korrektur vermuten. Plöger gäbe in seinen kritischen Bemerkungen genug Handhaben, zwei Wörter mit *delendum* zu versehen, etwa: „und alle seine Nachbarn", „Land des Kanaanäers", „Strom Euphrat". Aber so einfach darf man sich die Arbeit nicht machen, wenn sich ein anderer Weg bietet, der den Zahlenaufbau des Textes und den Methoden der alten Schriftgelehrten gerecht wird. Die schwache Stelle des

[9] Sie werden als VI. Band meiner „Geschichte des Alten Testaments" im Sommer 1968 bei Tyrolia-Innsbruck erscheinen.

Textes ist wohl der unvermittelte Übergang von der 1. in die 3. Person. Setzen wir hier ein!

Die Vorlage der Septuaginta las tatsächlich die 1. Person *nišba'ti*, der Hebräer liest dafür *nišba' JHWH*. Was ist also mit dem Text geschehen? Wo liegt der genaue Unterschied? Statt der Personalendung TJ steht der Gottesname JHWH. Der Übergang ist nicht ungewohnt! In den Texten vom Toten Meer (Kumran) sind manche Stellen, die besonders hervorgehoben werden sollen, mit den Buchstaben Taw gekennzeichnet. Wenden wir diesen Modus auf unseren Fall an, so wurde das im Text bestehende T herausgehoben, um darauf hinzuweisen, daß das folgende Jod als Gottesname zu lesen ist. Das Taw erhält also den Charakter eines Ruf- und Merkzeichens. Was sollte angemerkt werden? Sicher der Gottesname! Aber es scheint, daß durch den Wechsel der Person innerhalb der Erzählung noch etwas anderes angezeigt werden sollte, nämlich ein *Zählwort*. Diese Tatsache ist bisher zuwenig beachtet worden. Innerhalb des hebräischen Textes gibt es Wörter und Sätze, die, als Zahlen gelesen, den Wortbestand des jeweiligen Abschnittes wiedergeben. Wenn wir die dem Taw folgenden zwei Wörter als Zahl lesen, erhalten wir: TAV (Rufzeichen): JHWH la'^{a}botejkäm = 26 + 30 + 1 + 2 + 400 + 10 + 20 + 40 = *529*. Wenden wir auch hier die Zählung mit Initium an, so gibt dies *Aleph* + *528*. Die zwei, oben als zusätzlich postulierten Wörter „JHWH euren Vätern" fassen demnach den Wortbestand des Corpus A-D zusammen. Durch den Wechsel in der Person sollte die Aufmerksamkeit wachgerufen werden. Der eingeweihte Schriftgelehrte las daher wohl an dieser Stelle so wie die Septuaginta die 1. Person. Die Zahl der JHWH-Worte im I. Sedär ist daher tatsächlich nicht 142, sondern 140. Die Zahl ist auch bei den Gottesworten das formbildende Prinzip.

4. Die Zahl der Buchstaben: JHWH-Worte

Es ist bekannt, daß die Schriftgelehrten auch die Buchstaben gezählt haben. Daher muß auch hier die Probe aufs Exempel gemacht werden. Wir beschränken uns auf die JHWH-Worte mit ihren Einleitungen. Dies gibt folgendes Bild:

A) I 6—8	26 + 189
B) 34—36	34 + 124
C) 37—40	23 + 165
D) 42	15 + 50
	98 + 528

Das Ergebnis ist wieder bedeutsam. Zunächst fällt auf, daß die Einleitung zur ersten JHWH-Rede 26 Buchstaben, den Zahlenwert von JHWH, aufweist. Die Summe der Einleitungsbuchstaben ergibt 2 × 49 = 98, also zwei Jubiläen. Das besonders in die Augen Fallende ist nun, daß die Zahl der Buchstaben der JHWH-Reden mit der Grundzahl der Wörter des ganzen Abschnittes (I, 6—42) übereinstimmt. Als Gesamtsumme der Wörter des I. Sedär erhielten wir: 140 + 528; und hier die Summe der JHWH-Buchstaben wieder 528 = 24 × 22. Diese Zahlenergebnisse sind derart sonderbar, daß sie nur durch bewußte Formung erklärbar sind. Einleitung und Schluß zählen 140 Wörter, JHWH spricht 140 Wörter; das Corpus A-D zählt 528 Wörter, die JHWH-Reden dagegen 528 Buchstaben.

5. Die Randmasorah

Die bisherigen Ausführungen haben zur Genüge gezeigt, daß die Zahl der Wörter, ja sogar der Buchstaben, bewußt gewählten Zahlengesetzen folgt. Sieht man nun die Randmasorah der BIBLIA HEBRAICA an, so fällt einem sofort auf, daß es sich hier in überwiegendem Ausmaß um Zahlenverweise handelt. Die Randmasorah wird in den kritischen Kommentaren kaum beigezogen. Die in BH abgedruckte Randmasorah geht auf die Schriftgelehrtenfamilie Ben-Aschär (9./10. Jh.) zurück. Ob aber der Apparat erst damals geschaffen wurde, kann mit guten Gründen in Frage gestellt werden. Es könnte eine durchaus ältere Tradition damals fixiert worden sein. Die endgültige

Festlegung des Konsonantentextes schreibt man Rabbi 'Akibah zu[10]. Selbst in den Evangelien findet sich ein Hinweis auf den bereits bis in die kleinsten Buchstaben hinein fixierten Text: „Kein Jota und kein Häkchen wird vergehen" (Mt 5, 18).
Setzen wir hier ein! Sollen die Zahlen der Buchstaben stimmen, so muß gerade auf die beiden Buchstaben Jod und Waw geachtet werden. Es muß vermerkt werden, ob die Vokale i — o — u plene oder defektiv zu schreiben sind. Daher die diesbezüglichen Randvermerke. Zu diesen orthographischen Vermerken kommen noch andere hinzu, die festhalten, ob ein Wort oder eine Wortverbindung nur einmal oder soundsovielmal vorkommt. Damit stehen wir vor dem Zahlenproblem der Randmasorah. Es ist wohl begründet, die nur einmal vorkommenden, am Rand mit Lamed (= *lejt*, kommt nur hier und sonst nirgend vor) gekennzeichneten Formen und die mit Zahlenangaben bezeichneten Formen gesondert zu untersuchen.

a) *Die Randzahlen:* Diese können sich auf Einzelwörter oder auch auf Wortverbindungen beziehen. In I 1 steht z. B. ein He (= 5) am Rand. Im Text findet sich ein Ringelchen zwischen den zwei Wörtern *'elläh ° haddebarîm.* In der nächsten Zeile steht ein Bejt (= 2) am Rand; im Text das Ringelchen über dem Lamed des Wortes *mwl.* Wenn wir nun die Randziffern des I. Sedär ausheben, erhalten wir folgendes Schema; wobei die erste Sparte die Anzahl der Randziffern, bezogen auf Wörter, die zweite, bezogen auf Wortverbindungen, mit der entsprechenden Zahl von Ringelchen, die dritte die Summe der Ziffern erfaßt:

	Einzelwörter	Wortverbindungen mit Ringelchen		Ziffernsummen der Buchstaben
Einleitung (I 1—5)	7	1	o	32 + 5
A) 6—18	11	1	oo	60 + 13
B) 19—23	6	—	—	22
C) 24—33	10	2	oooo	42
D) 34—42	8	1	o	54
Schluß (I 43 — II 1)	2	—	—	6
	44	5	8^0	216 + 18 = 234

Im I. Sedär Dtn sind also 44, d. i. 2 × 22 Einzelwörter ausgezeichnet, woran die Ausrichtung nach der Leitzahl des Textes erkennbar wird. Dazu kommen 5 Wortverbindungen, was die Jubiläenzahl 49 als Summe der Randziffern ergibt. Die 5 Wortverbindungen sind durch 8 Ringelchen gekennzeichnet, wodurch wir auf die Zahl 52, die Zahl der Jahreswochen des Jubiläenkalenders, kommen. Ziehen wir die Summe der Randbuchstaben, so erhalten wir 234 = 9 × 26, was auf den JHWH-Namen als das Formprinzip der Randzahlen hinweisen dürfte.
Man muß aber noch einen Schritt weitergehen. Das Ringelchen ist je auf verschiedene Konsonanten gesetzt; daher muß auch hier bewußte Auswahl vorliegen. Als Beispiel nehmen wir die Einleitung, wo sich, wie aus der Tabelle ersichtlich, 7 Ziffern finden, die 32 als Summe ergeben, was doch beachtlich ist. Die 7 angeringelten Buchstaben sind folgende: *lamed — lamed — ajin — ajin — schin — he — aleph.* Lesen wir diese Konsonanten nun als Zahlen, erhalten wir: 30 + 30 + 70 + 70 + 300 + 5 + 1 = 506 = 22 × 23. Hierbei könnte die Zahl 23 auf die 23 JHWH-Namen des gesamten Sedärs mit Einleitung, und 22 auf das Aufbauelement verweisen.

b) Die Hapaxformen: Ein Lamed am Rande will sagen, daß ein Wort oder eine Wortverbindung nur einmal, und zwar nur an dieser Stelle, vorkommt. Untersucht man diese „Einmaligkeiten", so handelt es sich vielfach um minimale Kleinigkeiten, etwa Besonderheit im Akzent usw.; das Philologische kann also allein für die Einmaligkeit nicht ausschlaggebend sein. Die Lösung dürfte auch hier in der Zahlensymbolik liegen. Im I. Sedär sind 3 × 7 = 21 Hapaxformen vermerkt. Nur 2 Ringelchen beziehen sich auf Wortverbindungen; im ganzen werden also 23 Wörter als „einmalig" gekenn-

[10] *O. Eißfeldt*, Einleitung AT, ³1964, 929.

zeichnet. Ob dies ein Hinweis auf die 23 JHWH des Textes mit Einleitung sein will?! Unterzieht man sich schließlich der Mühsal und hebt alle angeringelten Konsonanten aus und liest sie als Zahlen, so erhält man als Gesamtsumme 4691 = (7 × 670) + 1. Zu dieser Summe muß zwar ein Fragezeichen gesetzt werden, da an zwei Stellen unsicher ist, auf welchen Konsonanten sich das Ringelchen bezieht; man müßte wegen des unklaren Druckes die Handschrift selbst einsehen. Sollte meine Auswahl richtig sein, so ist das Ergebnis wieder alarmierend. Der Gesamttext des I. Sedär zählt 670 Wörter, die angeringelten Buchstaben ergeben das siebenfache des Wortbestandes plus eins. — Somit erweisen die Zahlen die erste Ordnung des Deuteronomiums tatsächlich als „ORDNUNG".

III. Schlußfolgerungen

S. Lörsch bot einen Überblick über die dynamische Entwicklung der deuteronomischen Frage und mußte am Ende ihres Buches die Frage offenlassen, da die Forschung noch nicht an ihr sicheres Ziel gelangt sei. Die Spezialstudie J. G. Plögers hat ein sehr differenziertes Bild der Textgeschichte entworfen, und dies mit Hilfe der form- und überlieferungsgeschichtlichen, text- und stilkritischen Methode. Gerade dies zeigt, daß die Sonderung des Pentateuchs in Quellen und Schichten noch keineswegs zum Abschluß gekommen ist. Seit ihrem Beginn ist die Pentateuchkritik bestrebt, vom jetzigen Text weg so schnell als möglich in die historischen Schichten und Quellen vorzustoßen, da doch der heutige Text „keine besondere Würde" habe. Die Einheitlichkeit des mosaischen Werkes ist auf allen Linien preisgegeben. Unter den neueren Kommentaren verficht nur als seltener weißer Raabe U. Cassuto unentwegt die Einheitlichkeit des Pentateuchs. Er bezeichnet die Zerschlagung in Quellenschriften als Irrweg. Die Kritik meint, daß sich Cassuto trotz wertvoller Einzelbeobachtungen von seiner orthodoxen Tradition nicht lösen konnte.

Die zahlenkritische Untersuchung, die hier zwar nur an einem einzigen Sedär des Dtn durchgeführt wurde, läßt aber vermuten, daß trotz Vorhandenseins älterer Schichten der jetzige Text als Einheit durchkomponiert wurde. Er kann unmöglich *bloßes* Endprodukt historischer Schichtung sein.

Die Endredaktoren waren daher nicht bloß Sammler, die hier und dort noch Eigenes in den Text hineinverwoben, sie waren selbst Gestalter und Former des gesamten überlieferten Stoffes. Vom zahlenkritischen Gesichtspunkt aus dürfte daher die Einheitlichkeit des „mosaischen" Werkes erneut in Sicht treten. Damit ist aber für die Textgeschichte nichts umstürzend Neues gesagt; denn „das Buch Genesis hat, wie alle anderen Bücher des Pentateuchs, nicht vor dem fünften Jahrhundert vor unsrer Zeitrechnung jene Form erhalten, in der wir sie heute lesen"[11]. Dies würde die Meinung bestätigen, daß die Wiege der Bibel als Buch im Lehrhaus der Schriftgelehrten in Babylonien zur Zeit des Exils und kurz nachher anzusetzen ist. Diese Männer haben ohne Zweifel für die Geistes- und Religionsgeschichte Gewaltiges geleistet, indem sie einen Normtext schufen. Nach welchen Prinzipien sie bei der Formung des Textes vorgingen, wird erst sichtbar, wenn man die Strukturprinzipien des jetzigen masoretischen Textes untersucht. Es ist kaum denkbar, daß das harmonische Zahlengebäude erst in den Tagen 'Akibahs aufgeführt wurde. Daraus müßte man an sich folgern, daß die im „Buch der Schöpfung *(sephär jezîrah)* näher erklärten kosmischen Grundzahlen bereits den legendären „Männern der großen Synagoge" bekannt waren, die im babylonischen Exil und in der Zeit nachher den Pentateuch als Einheit schufen. Stimmt diese Hypothese, so ergeben sich für die Erforschung der sogenannten jüdischen Mystik weitgehende Folgerungen. Sie bricht nicht erst in der „Gründerzeit" (70—135 n. Chr.) auf, ihr Ursprung muß wohl mit dem Propheten Ezechiel, der die Vision vom Gottesthron entwarf, zusammenhängen.

---

[11] *J. Daniélou*, Vom Ursprung bis Babel, 1965, 13.

Abschließend sprechen wir noch die Hoffnung aus, daß sich auch andere der Mühsal unterziehen möchten, vorerst die Strukturprinzipien des jetzt vorliegenden Textes zu untersuchen und erst dann nach den Vorstadien und Quellen zu forschen. Was die judaistische Forschung dem Alttestamentler an gesicherten Forschungsergebnissen an die Hand reicht, darf man wohl nicht als „bloß rabbinisch" beiseite lassen, man verbaut sich ansonst den Weg zu einer richtigen, die Textgeschichte klärenden Erkenntnis.

ALOIS WINKLHOFER

Zur Notwendigkeit der Kindertaufe

Der ebenso bekannte wie bedeutende holländische Professor J. A. M. Schoonenberg veröffentlichte in dieser Zeitschrift „Gedanken über die Kindertaufe"[1]. Man kann Schoonenberg nicht vorhalten, daß er Sinn und Notwendigkeit der Kindertaufe verneine. Diese hat jedoch zweifellos eine Problematik, die jenseits der Tatsache liegt, daß die Kindertaufe immer wieder von der Kirche lehramtlich gefordert wurde und bei der Ehrwürdigkeit ihres Alters nicht mehr aufgegeben werden kann.

Die lehramtliche Situation

Bei unserem theologischen Klima heute erscheint es als kurioser Tutiorismus, wenn das Sacrum Officium am 21. 8. 1901 die Frage behandelt, ob eine intrauterine Taufe mit Wasser, dem ein antiseptisches Mittel beigegeben wurde, gültig sei, und die Erlaubtheit, solches zu verwenden einschränkt auf den Fall einer Krankheitsgefahr für die Mutter (DS 3356). Schon Papst Siricius verlangte 384 die rasche Taufe der unmündigen Kinder, ebenso erklärte das Konzil von Karthago 416 — die wichtigste altkirchliche Erklärung zur Kindertaufe — die Taufe der Kinder als notwendig (DS 222 ff.). Innozens I.[2] nennt die Meinung, die Kinder könnten des ewigen Lebens auch ohne die Taufgnade teilhaft werden, sehr töricht (DS 219). Das Tridentinum verteidigt die Kindertaufe aus einer antireformatorisch-polemischen Position (DS 1625 ff). Das Lehramt befaßte sich (1747) auch mit der Erlaubtheit der Taufe von Kindern *gegen* den Willen jüdischer oder anderer nichtkatholischer Eltern (DS 2552 ff.). Über das Schicksal der ohne Taufe verstorbenen Kinder wurde gelehrt, daß sie nicht zur Anschauung Gottes gelangten, sondern in den Limbus kämen, ja sogar in den Infernus, wenn auch ohne poena sensus[3].

Die Kirche hat also die Kindertaufe seit früher Zeit nicht nur anerkannt, sondern auch gefordert und bis in die neueste Zeit urgiert, daß sie quam primum stattzufinden habe. Das Florentinum (1438—45) interpretierte noch: quam primum commode fieri potest (DS 1348). Bei unmittelbarer Todesgefahr war die Taufe mox sine ulla dilatatione zu spenden. Das quam primum bezog sich nicht auf eine spezielle Todesgefahr, sondern auf die allgemeine, in der sich Kinder immer befanden; es wurde aber später und noch durch Pius XII. rigoristisch ausgelegt und so eingeengt, daß es kaum erlaubt schien, die Taufe des Kindes etwa so lange aufzuschieben, bis die Mutter des Kindes teilnehmen konnte.

---

[1] ThPQ 114 (1966) 230—239.

[2] Epistola an die Synode von Milet vom 27. 1. 417.

[3] Siehe dazu *W. Stockums*, Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre. Freiburg i. Br. 1923. Weiterhin *W. Gumpel*, Unbaptised infants: May they be saved? in: Downside Review, Autumn 1954 und 1955. *A. Winklhofer*, Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder. Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage, in: MThZ 7 (1956), 1.

Der theologische Grund, der in den Äußerungen des Lehramtes besonders für die Notwendigkeit der Kindertaufe hervortritt, ist eindeutig die Erbsünde. Die Forderung baldmöglichster Taufe des Kleinkindes aber scheint bedingt zu sein durch die hohe Kindersterblichkeit früherer Zeiten wie sie außerhalb Europas noch für viele Länder besteht, wenn sie auch für die zivilisierte westliche Welt überwunden ist.

Wann kam die Kindertaufe auf?

Interessant ist, daß die Kindertaufe aufkam noch bevor in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus die Erbsünde und ihre Allgemeinheit herausgearbeitet worden war. Was immer die Forschung über die Zeit der Einführung der Säuglingstaufe ergeben mag[4] (J. Jeremias schon 60–70, K. Aland um 250, A. Strobel um 150): allein der Umstand, daß sie inzwischen nicht mehr außer Übung gekommen ist, verbietet es, an ihre Abschaffung zu denken. Wohl aber geht es um eine neue Begründung für sie, sowohl auf dem Hintergrund einer theologischen Neubesinnung auf das, was Erbsünde als Unheilsmacht eigentlich sei, als auch auf dem von der Reformation so sehr betonten Zusammenhang von Glaube und Taufe. Auch Martin Luther, der einen eigenen Kinderglauben annimmt[5], hat an der Kindertaufe festgehalten und um ihre Rechtfertigung gerungen. Die entscheidende Frage für eine Neubegründung der Kindertaufe ist denn für uns heute auch: wie und ob die Unmündigentaufe zum Glauben in Beziehung gebracht oder, besser gesagt, als Ausdruck des Glaubens der Unmündigen verstanden werden müsse.

Das neue theologische Klima

Es ist das neue theologische Klima zu berücksichtigen, das für unsere Frage von Bedeutung ist. Wenn wir daran festhalten — und wir müssen es —, daß die Erbsünde auch für ein unmündiges Kind heilsbedrohend sei, so können wir doch heute sagen, daß dieses von vornherein unter der Heilssorge und dem Erwählungswillen Gottes stehe, der Mittel und Wege habe, ein Kind, das ohne seine eigene Schuld nicht im Stande der Gnade ist, in die personale Heilsgemeinschaft mit sich zu berufen. Die Gnade ist ja im Grunde und Wesen — auch das gehört zu der neuen personal ausgerichteten Theologie — kein Ding, keine Sache, sondern eine Befähigung zu einem Vollzug personaler Art und dieser Vollzug selber, in dem das Geschöpf im Innersten seiner Seele ganzmenschlich zum Du seines sein Heil wollenden Gottes in Beziehung tritt und steht, und Teil an seinem Leben hat und von seiner Liebe allzeit so getroffen wird, daß es sich ihr zuwendet wie eine Blume der Sonne. Wie sollte es Gott unmöglich sein, sich unmittelbar, also ohne das Mittel der Sakramente, einem unmündigen Kinde zuzuwenden? Wie sollte er es nicht wollen?

Bei der heutigen Gesamtsituation der Menschheit ist es geradezu unmöglich, als Theologe noch an dem Theologumenon der alten absoluten Notwendigkeit der Taufe als eines unabdingbaren Mittels zum Heile festzuhalten. Darnach müßte weitaus der größte Teil der heutigen und kommenden Menschheit am Ende des Heiles verlustig gehen. Man kann gewiß die Notwendigkeit der Taufe, die allgemein gilt, nicht auf eine Notwendigkeit nur für die Evangelisierten einschränken. Aber da die Verbindung von Taufe und Heil nicht in der Natur des Zeichens selber liegt, sondern auf einer positiven Heilsordnung von seiten Christi beruht, kann man ruhig von einer Notwendigkeit der Taufe auf Grund göttlicher Vorschrift reden, und dann eben nicht annehmen, daß Gott jene mit dem Verlust des Heiles strafe, die nie existenziell von seinem praeceptum

[4] Siehe dazu *A. Strobel*, Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche. Eine kritische Untersuchung der Standpunkte von J. Jeremias und K. Aland, in: *O. Perels* (Hg.), Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, Berlin und Hamburg 1963.

[5] Siehe hiezu *K. Brinkel*, Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe, Berlin 1958; *R. Hermann*, Sinn und Recht der Kindertaufe im Anschluß an Luther, in: *O. Perels*, a. a. O., 110–122.

erfahren haben, und daher auch kein subjektives Votum nach der Taufe haben können, höchstens ein objektives, das dann einfach in der Rechtheit des Handelns und Wollens zu suchen ist. Wenn dieses aber so häufig gegeben sei, daß die ganze Menschheit zum Heil gelange, dann entgeht man dem Einwand, daß es dann des Erlösungswerks Christi gar nicht bedurft hätte, nur damit, daß man eine neue Heilssituation der ganzen Menschheit auf Grund der Geburt, des Todes und der Auferstehung und Geistsendung des Herrn annimmt. Es ist voll und ganz gerechtfertigt, das zu tun. Daraus ergibt sich aber, daß auch die Erbsünde[6], wie immer man sie interpretiert, ihre eigentliche Macht über die Menschen in ihrer Virulenz nicht mehr besitzt. Sie gehört zu den Unheilsmächten, wie die persönliche Sünde, die aber Christus überwunden hat, und die doch noch da sind. Im Klima der neuen Theologie mag man ihr Gewicht auch theologisch neu abwägen.

Kindertaufe und neues Erbsündenverständnis

Die Erbsünde ist in ihrer Korruptionsmächtigkeit nicht mehr so unausweichlich, wie sie es „vor" Christus und seinem Erlösungswerk, in einer vielleicht nur theoretischen „vorchristlichen" Ordnung war, von der wir fragen dürfen, ob es sie je gegeben habe; sie ist nicht mehr ein so apersonales Schuldverhängnis, wie man sie bisher sah, das zu keinerlei persönlicher Sünde des betroffenen Menschen eine Beziehung habe. Sie ist die seit der Sünde Adams, der Ursünde, sich sammelnde Macht des Bösen in der Welt, der sich jeder Mensch, der in die Welt kommt, als einer Vorgegebenheit gegenüber sieht und der er sich nie im Leben völlig entziehen kann, so daß er eben ohne persönliche Sünden nicht bleiben wird. Als Grund dieser Sünden ist die Erbsünde ein Unheilsverhängnis, das auch jene trifft, die nie dazu kommen, auch persönlich zu sündigen, wie unmündig versterbende Kinder. Es kommt ihnen zugute, daß sie faktisch nie sündigen. Aber sie ist betroffen von der neuen Heilssituation der Menschheit, und der Mensch ist durch Gnade ermächtigt, sie, wie nur immer, für sich (wirksam oder) unwirksam zu machen. Was aber die unmündigen Kinder aus einer sakramentalen Ehe betrifft, die also in den Heilsraum der Ehe hineingeboren sind, so kann man wohl noch zusätzlich eine spezifisch neue Heilssituation für sie annehmen, die sie in besonderer Weise der Befreiung von der Erbsünde zuordnet. Jeder Mensch ist als Teil einer Gemeinschaft zu sehen und es ist uns Heutigen unmöglich, ihn in einer atomisierten Einsamkeit mit sich selber zu sehen, einsam in der Sünde und einsam in der Gnade. Ein Heilsraum, in dem er steht, greift auch nach ihm. Er ist Schößling und Trieb in einem lebendigen soziologischen Wurzelgeflecht und steht je in einem Heilsraum unter dem Gesetz des Ganzen wie unter einem Existenzial.

Vom Taufsakrament her gesehen

Können wir aus all dem nun ableiten, die Kindertaufe sei nicht mehr notwendig, damit das Kind, falls es vor dem Vernunftgebrauch stürbe, zum Heil gelange? Die Kirche denkt nicht daran, ihr Gebot aufzugeben. Das hat seinen Grund nicht nur in der langen, altehrwürdigen Tradition der Kindertaufe, sondern auch in der Tauftheologie[7], im christlichen Taufverständnis selber. Und dieses bezieht sich nicht nur auf die Taufe als Mittel der Nachlassung der Sünden und der Erbsünde, wofür sie notwendig sei, sondern auf die Mitteilung der Teilnahme am Leben Christi selber durch die Gnade, die jeder hat, der der Kirche angehört. Taufe ist ein Sakrament, das den, dem es die Kirche gewährt, in der Kraft des Geistes Christi zu einem „neuen Geschöpf" macht, ihn bis in sein personales Seinszentrum hinein trifft, mehr oder wenigstens

[6] Zu ihrer neueren theologischen Deutung siehe *L. Scheffczyk*, Erbschuld, in: *H. Fries* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962, Bd. I, 293—303. Insbesondere *P. Schoonenberg* in seinen verschiedenen Veröffentlichungen zu diesem Thema, insbesondere: Theologie der Sünde, Benziger, Einsiedeln 1966.

[7] Siehe dazu *J. Betz*, Taufe, in: *H. Fries*, a. a. O. II, 614—630.

sosehr, wie die erste Liebe der Eltern das neugeborene Kind, das sich ihr unverzüglich und vertrauend öffnet. Das ist nicht in erster Linie Abwendung einer Heilsgefahr und Überwindung des Bösen, sondern objektive Hineinholung eines personalen Geschöpfes in das die Kirche erfüllende Christusleben, ist wohl Herausführung aus der Finsternis, noch mehr aber Versetzung in das Reich des Lichtes; ist diese erfolgt, ist auch das Unheil abgewendet. Diese Taufwirkung zielt durchaus auf die Person, nicht die Natur des Täuflings. Wenn wir von einer Notwendigkeit der Taufe sprechen, dann meinen wir, um es in der Sprache des Vatikanum II zu sagen[8], die Notwendigkeit, in das Paschamysterium, das die Opferhingabe Christi an den Vater in seiner Herrlichkeit bedeutet, hineingenommen zu werden, um diese Hingabe des Herrn mitzuvollziehen oder wenigstens mit ihm Opfergabe zu sein, was ein unmündiges Kind sein kann. Das ist eine Notwendigkeit für alle Menschen. Der an sich ordentliche Weg dazu ist das Sakrament der Taufe. Dazu kommt, daß das Kind, wie es für seine gesunde natürlich-psychische Entwicklung vom ersten Anfang an eine kontinuierliche Ordnung der Liebe braucht, es auch von Anfang an einer Prägung und Ordnung von Gott her für seine spirituelle Entwicklung bedarf, die es freilich einmal mit der Sünde abbrechen kann. Der Mensch wächst in seiner Totalität von Anfang an zu seiner gottgewollten Reife. So hat die Säuglingstaufe aus sich ihren Sinn.

Es ist nun wohl kein Zweifel, daß ein getauftes unmündiges Kind in das Geheimnis der Opferhingabe des verherrlichten Herrn hineingenommen ist und ein Bestandteil seines eigenen Opfers geworden ist. Es erlangt damit eine Situiertheit, die es zeitlebens realisieren und aktualisieren muß, um zum ewigen Heil und Leben zu gelangen. Es setzte vor der Taufe dieser Hineinnahme mindestens keinen Widerstand entgegen. Der Glaube, der ja diese Hineingabe in Christus ist, liegt in der von Christus und seiner Menschwerdung vorgeprägten menschlichen Natur implizit enthalten, außer er würde widerrufen. Implizit hat ihn auch der Ungetaufte und daher auch die Aufgabe des mitmenschlich-brüderlichen Christusdienstes[9].

Taufe von Kindern nicht-christlicher Eltern

Gleichwohl kann man fragen, ob man allen Kindern ohne Ausnahme, nicht nur den Kindern christlicher Eltern, die Taufe gewähren solle. Sei es daß sie erbeten ist oder nicht erbeten ist. Auch auf diese Frage geht P. Schoonenberg[10] ein. Gegen den Willen der Eltern — das betont schon Thomas (S. th. 3 q 68 a 10) — kann und darf kein Kind getauft werden. Das verstößt gegen das Naturrecht. „Taufte man ein Kind ohne Zustimmung seiner Eltern, so verstieße das ebenso gegen das Naturrecht, wie wenn einer, der den Gebrauch seiner Vernunft hätte, gegen seinen Willen getauft würde." Man kann und soll ein Kind solcher Eltern diskret taufen, wenn es sich in unmittelbarer Todesgefahr befindet. Es kann aber auch von areligiösen, ungläubigen Eltern die Taufe ihres Kindes erbeten oder angeboten werden, aus soziologisch bedingten, brauchtumsmäßigen oder abergläubigen Gründen. Kann man solche Kinder taufen?

Das Kirchenrecht c. 750 §§ 1 und 2 verbietet an sich die Taufe von Kindern, für deren christliche Erziehung keine Gewähr gegeben ist. Aber dieser Kanon wird von den Kanonisten selber ziemlich weit und elastisch ausgelegt. Man muß berücksichtigen, ob in einer solchen Familie gläubige Großeltern, Freunde, Tanten Einfluß auf das Kind und seine Erziehung nehmen können, weiterhin auch, daß es heute kaum mehr geschlossene Erziehungsmilieus gibt; vielmehr vermag auf das Kleinkind schon, erst recht später in der Schule und in der Zeit des Heranwachsens eine Vielzahl von religiösen Einflüssen eindringen und wie eine Evangelisation darauf wirken. Es ist kaum mehr ein Fall denkbar, von dem mit Bestimmtheit zu sagen wäre, daß durch die Taufe

[8] Siehe *E. Gutwenger*, Paschamysterium und Eucharistie, in: ZKTh 89 (1967) 3.
[9] Vgl. dazu *E. Schillebeeckx*, Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965) 1, 29—41, ein Aufsatz, der freilich kritisch gelesen werden muß.
[10] ThPQ, a. a. O.

ein kostbares Korn der Gnade in den Wind gesät sei. Natürlich mag in einer Diözese, die in einer skandalösen Weise vom Glauben abgefallen und abgestanden ist, eine rigorose Handhabung des c. 750 vom Bischof, als eine Art von Interdikt, angewandt werden, um auf diese Weise sozusagen eine Schockwirkung auszulösen und zur Umkehr und Glaubenserneuerung zu ermahnen. Die Regel dürfte es nicht sein. In jedem Fall sollte und müßte aber, worauf auch Schoonenberg hinweist, ein Gespräch mit den betroffenen Eltern geführt werden darüber, warum sie ihr Kind taufen lassen wollen, was die Taufe des Kindes für sie für eine Verantwortung vor Gott mit sich bringt, und ob sie dann noch auf der Taufe des Kindes bestehen wollen.

Das Gewicht der Erbsünde als Taufgrund

Noch einmal: Ist es nun wirklich von innen her notwendig, die Kinder zu taufen, weil sie ohne Taufe das Heil nicht erlangen? Wir müssen unterscheiden. Natürlich können ungetaufte Kinder, wenn sie am Leben bleiben, später einen Weg zum Heile finden, auch wenn es (schuldloser Weise) nicht gerade der Weg über die Taufe ist. Aber es geht um Kinder, die im Unmündigenalter ohne Taufe sterben. Sicher, wir wollen heute in dem veränderten theologischen Klima die Erbsünde als Heilsgefahr für sie nicht überschätzen. Aber wir können sie auch nicht unterschätzen. Die Erbsünde selber kann ja nicht einfach, wie es geschehen ist, mit den persönlichen Sünden des zukünftigen Lebens identifiziert werden, so daß sie sich unmündige Kinder noch nicht zugezogen haben könnten. Sie ist als solche, wenn auch als Grund dieser persönlichen Sünden, ein Grund des Mißfallens Gottes und von heilserheblicher Bedeutung. Das schafft auch ihre derzeitige Neuinterpretation nicht so aus dem Weg, daß die Kindertaufe wegfallen könnte. Die Erbsünde hat immer noch ihr Gewicht und muß in ihrer Gänze (Tod, Begierlichkeit, Mangel der heiligmachenden Gnade) hinweggenommen werden, um den Weg zum Heil aktuell zu öffnen.

Man hat sich in der Ur- und Frühkirche gewiß keine Sorge gemacht um das Heil der Kinder von getauften Eltern und es ist nicht erwiesen, daß in den Oikostaufen immer auch die Kinder selbstverständlich mitgetauft worden seien. Man glaubte wohl, daß alles, was zu einem Menschen gehört, in eben das Heil einbezogen sei, das ihm zuteil geworden ist, also auch seine Kinder. Man wußte, daß ein unmündiges Kind noch keiner Bekehrung bedürfe und den Glauben nicht leisten könne, was beides vom Erwachsenen verlangt wurde. Damit war allerdings etwa um 150 n. Ch. Schluß. Man ist sich nicht klar, was zur Einführung der Säuglingstaufe geführt hat: Eine Reflexion über die Notwendigkeit der Taufe überhaupt, die zu ihrer Ausdehnung auch auf die Kinder führte, oder über die Beschneidung, die auch an unmündigen Knaben vollzogen wurde und in das auserwählte alte Volk Gottes eingliederte, also ein neues Kirchenbewußtsein im Sinn eines Verständnisses der Kirche als des neuen Volkes Gottes, oder die große Wertschätzung der Taufe selber. Es war wohl das alles, was zusammenwirkte, um die allgemeine Kindertaufe einzuführen, und sicherlich auch die Tatsache, daß die Unmündigentaufe schon da und dort praktisch geübt wurde, vielleicht in der Form der Frühtaufe an Drei- bis Vierjährigen oder an sterbenden Kindern. Sicher war die Erbsünde nicht ausschlaggebend, wenn auch ein grundsätzliches Wissen um die Unheilsverfallenheit, um die Ausgeliefertheit an die Finsternis bestand[11].

Das Ja zur Kindertaufe

Die Übung der allgemeinen Kindertaufe, die dann in der Folge des Pelagianismus anders, vom neuen Erbsündenverständnis her, begründet wurde, kommt nun nicht mehr aus einer mehr oder minder abstrakt verstandenen allgemeinen Heilsnotwendigkeit der Taufe selber, sondern konkret aus der Heilsgefährdetheit des erbsündigen Kindes, das zudem auch in einer steten physischen Lebensgefahr gesehen wird. Es wird

[11] Rom 6, 5; 1 Kor 12, 13; Jo 12, 35; 46; Eph 4, 18; Kol 1, 13; 1 Petr 2, 9. Aber die positiven Taufwirkungen stehen im Vordergrund.

radikal in die Allgemeinheit der Erbsünde einbezogen. Wir müssen das langsame Einbrechen einer immer rigoroseren Auffassung von der Notwendigkeit der Taufe feststellen, die sich auch auf die unmündigen Kinder bezieht. Da engt sich der Blick auf die Erbsünde als die qualifizierte Heilsgefahr schlechthin ein. Daran schließt sich später die Frage nach den möglichen Mitteln, ohne Taufe trotzdem von ihr befreit werden zu können. Dabei verstieg man sich bis zum Tutiorismus der intrauterinen Taufe des Kindes durch die Bauchdecke mittels einer Hohlnadel[12].

Es ist unverkennbar: da ist nichts oder fast nichts mehr vorhanden von der großen Sicht des neutestamentlichen Heils, das durch die Taufe als das Christusleben der Kirche den Menschen erfaßt, das objektiv mehr aus der Hoffnung als aus der Furcht zu leben gebietet, sondern es ist eine Faszination durch die Heilsgefahr zum ewigen Tod, die das Nachdenken über die Notwendigkeit der Taufe zu beherrschen begann. Heilszueignung und -aneignung engt sich auf eine technische Punktualität ein. Wir müssen demgegenüber zur Begründung der Notwendigkeit der Taufe wieder auf ihren hohen theologischen Sinn zurückgreifen und daher über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder mehr aus der Hoffnung, der Hoffnung auf die Wirksamkeit einer objektiv-sakramentalen neuen Christusordnung der Welt, der Menschheit, zu der der Evangelisierte durch Glauben und Taufe, der Nicht-Evangelisierte auf Wegen, die die Vorsehung kennt, Zugang findet, meditieren, als aus der Furcht. So erscheint, auch im Rahmen der heutigen Theologie und eines neu interpretierten Erbsündenbegriffes, die Kindertaufe nicht mehr so radikal notwendig, dafür aber geistlich um so sinnvoller. Die Frage nach dem Los der ungetauft sterbenden Kinder, wie und wann diese von der Erbsünde frei werden könnten, ist allmählich langweilig geworden.

Die Kindertaufe aber ist unbedingt beizubehalten. Sie ist in sakramentaler Sicht ein kostbares Gut und von hohem Wert. Freilich muß das dem Kinde in der Taufe eingestiftete Christusleben zur vollen Personalisierung im Glauben geführt werden. Daher die Forderung nach der christlichen Erziehung des getauften Kindes. So unbehaglich uns die Kindertaufe aus mancherlei Gründen anmuten mag, etwa daß so viele Christen ohne eigentliche Glaubensentscheidung heranwachsen, daß das Sakramentsverständnis zu sehr in Richtung der objektiven Wirksamkeit strapaziert werden könnte, es muß bei einem Ja zur Kindertaufe bleiben. Sie kann nicht auf dem Wege von Reflexionen über das Verhältnis von Glaube und Taufe als abusus, als ein „Ordnungsfehler"[13] wegdiskutiert werden. Bekehrung und Glaube kann nachgeholt werden; der Glaube der Kirche kann mit der Eingliederung in die Kirche für das Kind eine innere Gesamtordnung seines Lebens werden. Auch an den stellvertretenden Glauben der Eltern und anderer mag man mit vollem Recht denken. Vor allem aber bleibt den Eltern und allen Erziehern die Aufgabe gestellt, ihre Kinder zum bewußten und lebendigen Glauben zu erziehen, und sie in einem echten Katechumenat zur rechten Zeit zum aktuellen persönlichen Glauben als einer Lebensentscheidung zu führen. Eine Tauferneuerungsfeier in Rahmen des Gemeindegottesdienstes kann zur christlichen Initiation ausgestaltet werden. Darin könnte der Glaube des getauften Unmündigen nachgeholt werden, auch eines Kindes, dessen Eltern areligiös sind. Aber wieviele sogenannte christliche Eltern, deren Kinder man bedenkenlos tauft, werden sich ihrer Verantwortung für die gläubige Erziehung ihrer getauften Kinder bewußt und werden ihr auch gerecht, darüber hinaus, daß sie sie in die christliche Schule und zum Sakramentenunterricht schicken?

---

[12] *Thomas v. A.* wehrte sich prinzipiell gegen eine vorgeburtliche Taufe in utero. Siehe dazu *W. Stockums*, a. a. O., 128 ff.; 131 ff. wird ebenda berichtet über einen „neuesten Vorschlag zur Nottaufe" von *A. Treitner*, Die Taufe im Mutterleib mittels der Hohlnadel, in: ThPQ 61 (1908) 317—333.

[13] Siehe dazu *L. G. M. Alting von Geusau*, Die Lehre von der Kindertaufe bei Kalvin. Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler? Matthias Grünewald, Mainz 1962, 245.

PETER MEINHOLD

Die nachkonziliare Situation

Erst jetzt, gut zweieinhalb Jahre nach dem Abschluß des Konzils, läßt sich überblicken, wie das Konzil durch die in seinen Veröffentlichungen festgehaltenen Resultate und durch die Fortführung des auf ihm begonnenen offiziellen Dialogs eine neue Situation zwischen den getrennten Kirchen heraufgeführt hat. Diese Lage ist durch drei Momente bestimmt.

1. Im Zuge der inneren und äußeren Erneuerung der katholischen Kirche treten diejenigen Fragen in den Vordergrund, die die theologische Begründung für die praktischen Reformmaßnahmen abgeben und deshalb auch besondere Fragen an die nichtkatholischen Kirchen darstellen, denn diese werden durch diese Reformmaßnahmen dazu veranlaßt, auch ihrerseits eine klare Stellung den katholischen Brüdern gegenüber zu beziehen, um zu sagen, welches neue Bild sich von der katholischen Kirche bei ihnen nach Durchführung der Reformen ergibt und welche Konsequenzen sie selbst für die Revision ihrer Urteile über die katholische Kirche zu ziehen bereit sind. Das Konzil hat also ein neues Hin und Her in Frage und Antwort eingeleitet. Dieses ist auch dadurch bestimmt, daß es nicht einfach mehr privater Natur ist oder der Initiative einzelner Ökumeniker entspringt, so wichtig diese auch heute noch ist, sondern daß es in Fortführung des auf dem Konzil eröffneten offiziellen Dialogs einen verbindlichen Charakter trägt. Durch solches Fragen und Antworten wird der Boden bereitet, auf dem zu gegebener Zeit die Kirchenleitungen selbst in direkte Kontakte treten müssen. Vorerst aber haben Kommissionen, öffentliche Dialoge und die Gespräche der Laien eine wichtige Funktion für die Auflockerung des Bodens zu erfüllen.

2. Die neue Situation ist sodann durch die Erfahrung einer viel größeren Verbundenheit im Glauben gekennzeichnet, als man sie bisher als wirklich angenommen hat. Man kommt in zahlreichen katholischen und evangelischen Gemeinden zu gemeinsamen Gebets- und Wortgottesdiensten zusammen, um hier das Anliegen der Einheit auch gemeinsam auszudrücken. Um die Einheit beten, bedeutet ja die Anerkenntnis, daß wir selbst sie mit unseren Planungen nicht herbeiführen können, daß wir uns aber gemeinsam darauf zurüsten müssen, die geeigneten Organe für das Wirken Gottes unter uns abzugeben, und daß wir deshalb uns bemühen, alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die bei uns selbst dem Hineinwachsen in die Einheit der Kirche entgegenstehen. Zwar ist noch nicht der letzte Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft (bei allem Getrenntsein in jurisdiktioneller und verwaltungsmäßiger Hinsicht) möglich, der in der gemeinsamen Feier des Heiligen Mahles besteht, weil katholische und evangelische Kirche doch auch darin übereinstimmen, daß sie die Mahlgemeinschaft als den tiefsten Ausdruck der Kirchengemeinschaft ansehen. Deshalb bedeutet die Teilnahme am Heiligen Mahle immer auch das Bekenntnis zu dem hier und jetzt unter der Feier des Mahles und in und mit den Gestalten von Brot und Wein anwesenden Herrn, so daß wir auf beiden Seiten die Feier des Mahles als geschlossene halten. Aber auch an diesem Punkte zeichnen sich Wandlungen in der Auffassung ab, weil man mehr und mehr erkennt, daß beide Seiten die Präsenz Christi hier und jetzt in voller Realität bekennen, sich hingegen in der theologischen Aussage unterscheiden, wie ihr Zustandekommen zu denken und wie sie exakt für den Glaubenden auszudrücken ist.

3. Das dritte Kennzeichen der neuen Situation besteht in der Auswirkung des Konzils auf die nichtkatholischen Kirchen, die ihrerseits zu einer Erneuerung aufgerufen sind. Es wird ein schwieriger und langer Weg werden, ehe diese so weit sind, daß sie das Werk einer Neuwerdung an sich werden vornehmen können, das so dringend notwendig ist, wenn man an die ständig in der Gefahr der Selbstzersetzung lebenden evangelischen Kirchen denkt, die einer solchen Bedrohung heute mehr denn je ausgesetzt sind.

Im Blick auf diese Wandlungen gilt es zu erkennen, daß die ökumenische Bewegung von ihren Anfängen an eine Sammlungs- und Erneuerungsbewegung für die nichtkatholischen Kirchen gewesen ist, und daß diese auch heute keineswegs die beiden Momente für ihr eigenes Zusammenkommen und für ihr Verhältnis zur katholischen Kirche vernachlässigen dürfen, nachdem diese in eine so mächtige innere Bewegung geraten ist, daß sie noch längst nicht den Endzustand dieses Prozesses erreicht hat. Das zu erkennen, ist gerade für die nichtkatholischen Kirchen deshalb so wichtig, weil diese daraus die entscheidende Frage an sich selbst vernehmen müssen, was sie denn angesichts der veränderten zwischenkirchlichen Situation und in Erwägung der sich völlig und grundsätzlich in wenigen Jahren verändert habenden inneren Lage bei sich selbst zu tun gedenken.

* *
*

Es ist nötig, die neue nachkonziliare Lage durch diese drei Momente zu charakterisieren, weil die Fülle der nach dem Konzil erschienenen und auf seine Resultate eingehenden Literatur auch durch diese Situation und ihre Kennzeichen mit geprägt ist. So zeichnet sich auch in der nachkonziliaren theologischen Literatur eine neue gesamtkirchliche Situation ab. Wir besprechen in zwangloser Folge, zum Teil nach dem Datum des Erscheinens, zum Teil nach sachlichen Zusammenhängen, die uns zugegangene, jetzt schon auf das Konzil zurückblickende Literatur.

Das Werk von *Augustinus Kardinal Bea*, „Der Weg zur Einheit nach dem Konzil"[1], stellt eine Sammlung von Aufsätzen dar, die Kardinal Bea in den letzten Jahren an verschiedener Stelle zu den Konzilsdokumenten veröffentlicht hat. Sie werden durch einen Aufsatz über die neue Situation eingeleitet, der teils die Lage bespricht, in der die verschiedenen Konzilsdokumente, die im folgenden behandelt werden, veröffentlicht worden sind, teils die nachkonziliare Lage ins Auge faßt, wie sie gerade durch die vom Konzil veröffentlichten Dokumente geschaffen worden ist. Kardinal Bea bringt diese auf einen dreifachen Nenner, nämlich: 1. „Tatsachen und Erfahrungen", 2. „die ökumenisch bedeutungsvollen, vom Konzil promulgierten Dokumente", sowie 3. in „Kontakten und Einrichtungen", die durch die vom Konzil eingeleitete ökumenische Tätigkeit herbeigeführt wurden. Aus dem unmittelbaren Beteiligtsein an allen, besonders aber den ökumenischen Dokumenten des Konzils und aus der direkten Teilnahme an den lebendigen Beziehungen der Kirche nach dem Konzil vermag Kardinal Bea einen Überblick zu geben über das, was an Erneuerung von zwischenkirchlicher Atmosphäre geschehen ist und was tatsächlich durch die Aufnahme von Kontakten auch an Neugestaltung der Zukunft, ohne daß man es schon als abgeschlossen bezeichnen dürfte, wirklich erfolgt ist. Hier hat man eine Kennzeichnung der gegenwärtigen Lage von hoher Warte aus, die ebenso nüchtern wie zugleich hoffnungsvoll in bezug auf den Fortgang des ökumenischen Dialogs ist.

Der Hauptteil des Werkes behandelt die für die ökumenischen Beziehungen der katholischen Kirche wichtigen Dokumente, die in ihrem vollen Wortlaut wiedergegeben und nach ihrer sachlichen und ökumenischen Bedeutung kommentiert werden. Da steht das „Dekret über den Ökumenismus" voran, dessen Wortlaut mit einem direkten „Kommentar" versehen ist. Hier bildet den längsten Abschnitt das Kapitel über „Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus". Es wird gezeigt, welche Fülle praktischer Anregungen im Ökumenismus-Dekret beschlossen sind, wobei entsprechend den konziliaren Ausführungen betont wird, daß die äußere Verwirklichung des Ökumenismus in „Klugheit und Geduld" zu geschehen habe, wobei keineswegs die Möglichkeit einer optimistischen Betrachtung der zukünftigen Entwicklung in Richtung auf die Einheit ausgeschlossen sein soll, aber es wird doch wieder im Anschluß an den Schlußabsatz des Dekretes betont, daß diese einzig durch Gott selbst herbeigeführt werden müsse,

[1] Erschienen im Verlag Herder, Freiburg i. B. 1966, 340 Seiten.

während auf unserer Seite das Gebet dasjenige Mittel ist, das wir ganz und unter Hingabe von uns selbst einzusetzen haben.

Von ebenso großer Bedeutung ist sodann die Besprechung der „dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung", wobei besonders die Bedeutung dieses Dokumentes für den Ökumenismus hervorgehoben wird. Hier hat der Kardinal zwar nicht einen besonderen Kommentar geboten, der dem Text des Dokumentes folgt, sondern diejenigen Momente herausgestellt, die gerade für die nichtkatholischen Christen von besonderem Wert sind. Es wird die absolut christozentrische Auffassung dieses Konzilsdokumentes unterstrichen, sodann die Tatsache hervorgehoben, daß der konziliare Text bestrebt ist, seinen Lehrgehalt in möglichst enger Verbundenheit mit dem geschriebenen Worte Gottes auszusagen. Schließlich wird die zentrale Bedeutung des Dokumentes darin gesehen, daß es das Verhältnis von Heiliger Schrift und Überlieferung in lehrhafter Weise darlegt, die beide eine untrennbare Einheit bilden. Es wird betont, daß die kirchliche Überlieferung wie die Schrift selbst vom Heiligen Geist durchdrungen und geleitet ist.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist mit der Behandlung der besonderen Beziehungen des kirchlichen Lehramtes zum Worte Gottes gegeben. Dem nichtkatholischen Leser fallen in diesem Zusammenhang die beiden Momente auf, die der Kardinal aus der Konstitution zur näheren Präzisierung des Lehramtes hervorhebt. Neben dem äußeren Lehramt, das in der Nachfolgeschaft der Apostel ausgeübt wird, wird das „innere Lehramt des Heiligen Geistes" hervorgehoben. Hier klingt auf katholischer Seite in der Formulierung über das Wirken des Heiligen Geistes das an, was die protestantische Dogmatik als das „innere Zeugnis des Heiligen Geistes", als das „testimonium spiritus sancti internum" bezeichnet hat. Kardinal Bea hat damit eine Einsicht ausgesprochen, die gerade die protestantische Theologie besonders beachten sollte, weil man es bemängelt hat, daß in den Konzilsdekreten zu wenig die „Pneumatologie" berücksichtigt werde. Der eben besprochene Zusammenhang zeigt, daß dies hinsichtlich des Schriftverständnisses nicht der Fall ist.

Die zweite Präzisierung hinsichtlich des Lehramtes findet Kardinal Bea in dem von der Konstitution über die göttliche Offenbarung betonten Wachstum und Fortschreiten im Verständnis des Wortes Gottes. Kardinal Bea weist darauf hin, daß diese Fortentwicklung keinesfalls den Verlust der Identität der Kirche mit sich selbst bedeuten kann, denn in jedem Lebensvorgang verändert sich doch das Sein, das wächst, nicht so, daß es die Identität mit sich selbst einbüßt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Wachstum der Erkenntnis in geistlichen Dingen. Auch in diesem kann die Kirche, wenn sie zu neuen Einsichten kommt, niemals die Identität mit sich selbst verlieren. Diese Feststellung des Entwicklungsgedankens im Sinn einer fortschreitenden Explikation der Glaubenseinsichten ist wiederum für die evangelische Seite von Bedeutung, berührt sie sich doch mit den ähnlichen Formulierungen, die man 1961 auf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi für die Erklärung getroffen hat, warum die Basis des Ökumenischen Rates der Kirche durch eine vollere und inhaltlich weitergehende zu ersetzen sei. Auch hier wurde ausdrücklich gesagt, daß man jetzt „expliziere", was in der ersten Fassung der Basis bereits mit enthalten gewesen ist.

Auch die dogmatische Konstitution von der Kirche wird ausführlich mit ihrer Problematik in dem Buche von Kardinal Bea besprochen. Der volle Wortlaut der Konstitution konnte als zu umfangreich leider nicht wiedergegeben werden. Aber die entscheidenden Probleme über die Eucharistie und die Einheit der Christen, sowie über das Verhältnis von der Einheit der Kirche und der Vielheit der Gaben werden doch nach allen Seiten hin sorgsam behandelt.

Das gleiche gilt in bezug auf die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Auch diese ist zu umfangreich, als daß sie in einem Buche wiedergegeben werden könnte, stellt sie doch selbst ein Buch für sich dar. Hingegen werden ausführlich die Erklärung über die religiöse Freiheit — letztere wieder vollständig mitge-

teilt — und die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen besprochen, um dann zum Schluß noch einmal auf das Dekret über den Ökumenismus und seinen Beitrag für die Einheit der Menschheitsfamilie überhaupt zu sprechen zu kommen.
In dem Buche von Kardinal Bea liegt ein höchst bedeutsames Werk vor, das die Situation nach dem Konzil umschreibt und das doch gleichzeitig Möglichkeiten für die weitere ökumenische Arbeit aufzeigt. Wir konnten nur an einzelnen Punkten auf die vielseitige Thematik, die mit diesem Werke angeschlagen ist, aufmerksam machen, aber das eingehende Studium dieses Buches von katholischer und nichtkatholischer Seite müßte die beiden Partner nicht nur die sie bewegenden Fragen neu erkennen lassen, sondern ihnen auch ganz konkrete Themen für die weitere theologische Bearbeitung und das gemeinsame Leben an die Hand geben. Gerade dieses Buch ist dazu angetan, uns zu zeigen, daß der Weg zur Einheit umständlich und kompliziert ist, weil von vielen Problemen umgeben. Zugleich aber lehrt dieses Buch, daß die Einheit selbst nur so zu gewinnen ist, daß man in sie hineinwächst, d. h. daß sowohl menschliche Arbeit wie auch die göttliche Führung und Auswertung derselben erforderlich sind, um die Menschheit dem von Gott gesetzten Ziele entgegenzuleiten.

Wir können in diesem Zusammenhang noch einige weitere dem gleichen Studium und den Reflexionen über das Konzil, seinem Verlauf und seiner Erträgnisse dienende Bücher besprechen.

Das Werk „Konzil als Prozeß"[2] von *Leo Waltermann* hat fast schon historischen Wert, denn hier sind diejenigen Sendungen vereinigt, die der Westdeutsche Rundfunk vor Eröffnung des Konzils unter dem Titel „Erwartungen", während der vier Sitzungsperioden und ihrer Pausen, schließlich nach dem Ende des Konzils unter dem Titel „Abläufe und Erwartungen" ausgestrahlt hat. Sehr gut kommen in diesem Werke die verschiedenen Seiten auf dem Konzil selbst, die Theologen und die Laien, Katholiken, Orthodoxe und Protestanten zu Wort. Gerade weil das Werk dem Verlauf des Konzils folgt, ist es zugleich ein Dokument über die Haltung, die dem Konzil von vielen Seiten entgegengebracht worden ist, ja, eine Dokumentation über die Stimmungen, die das Konzil begleiteten, und über die Reaktionen, die es in katholischen und nichtkatholischen Kreisen ausgelöst hat. In dem Maße als die moderne Berichterstattung im Rundfunk ja nicht nur meinungsbildend, sondern auch Wiedergabe von bestehenden Meinungen ist, wird gerade ein solches Buch seinen bleibenden Wert für die spätere Berichterstattung behalten.

Das gleiche muß von dem von *Josef Schmitz van Vorst* verfaßten Werke „Kirche gestern — Kirche morgen"[3] gesagt werden. Der Verfasser ist seit vielen Jahren der römische Korrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in Rom. Er hatte Gelegenheit, aus allernächster Nähe Personen und Vorgänge um das Konzil kennenzulernen. Wie er selbst bekennt, hat er aber nicht nur als Publizist, sondern zugleich als Historiker seine Beobachtungen getrieben und über sie berichtet. Schmitz van Vorst weiß, daß die Geschichtsschreibung auch durch das Detail lebendig gemacht werden muß, daß jeder Vorgang und die handelnden Personen in den geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet werden müssen. Deshalb stellt sein Werk ein äußerst lebendiges, durch die Anekdote oft humorvoll gehaltenes, charakteristisch beleuchtetes historisches Resümee von Vorgängen um das Konzil und während desselben dar, das den Übergang der katholischen Kirche von ihrer vor- zur nachkonziliaren Gestalt treffend beleuchtet.

---

[2] Berichte im Westdeutschen Rundfunk über des Zweite Vatikanum. Eine Dokumentation. Verlag Bachem, Köln 1966.
[3] Aufzeichnungen 1962 bis 1966. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien. Verlag Kepplerhaus, Stuttgart 1966.

Otto Karrer hat in seinem Buche „Das Zweite Vatikanische Konzil"[4] den Verlauf des Konzils unter eine Deutung gestellt, die gerade im Hinblick auf das Verstehen insbesondere auch der nichtkatholischen Christen Rücksicht nimmt, um diesen ebenfalls den Weg zur Einheit durch seine Überlegungen mit zu zeigen, wie ihn das Konzil erstrebt hat. Ein erster Abschnitt behandelt die Vorbereitungszeit als eine Epoche „Zwischen zwei Konzilien", wobei dann ausführlich die Resultate des Ersten Vatikanums mit ihrem torsohaften Charakter hinsichtlich der Definitionen über die Kirche und ihren Konsequenzen für das ökumenische Gespräch herausgestellt werden. Die vier Sessionen des Konzils werden dann unter der Thematik „Der Aufbruch" (Die erste Session), „Das Gespräch" (Die zweite Session), „Die Krise" (Die dritte Session) und „Der Abschluß" (Die vierte Session) behandelt, wobei auch heikle Fragen des Konzils, die jedenfalls die Protestanten als solche empfunden haben, z. B. Textveränderungen, die Nota prävia, die Frage nach den Grenzen des Konzils, behandelt werden, stets der geistlichen und tieferen Deutung verpflichtet und in großer Wahrhaftigkeit ohne Beschönigung ausgesprochen.

Unter dem Titel „Die Einheit hat schon begonnen" hat Abt *Laurentius Klein* von der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier einen Kommentar zum Ökumenismus-Dekret für Laien veröffentlicht[5]. Hier wird der amtliche Text fortlaufend mit Erläuterungen versehen, die besonders die einzelnen Abschnitte, die das Verhältnis zu den nichtkatholischen Kirchen betreffen, ausführlich erklären. Dem Werk liegen drei Vorträge zugrunde, die Abt Klein auf einer Tagung der Katholischen Akademie des Bistums Augsburg gehalten hat. Die Hörer waren hauptsächlich Laien. Man begrüßt es deshalb, daß das mündliche Wort durch diese Veröffentlichung in weitere Kreise der katholischen Laienschaft hineinwirken und in diesen den Geist des Ökumenismus-Dekretes einpflanzen kann. Besonders ausführlich ist das Kapitel über die praktische Verwirklichung des Ökumenismus und das über die von der römischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gehalten. Wiederholt nimmt Abt Klein auch auf die Stellungnahmen evangelischer Kreise Bezug, insbesondere auf die Entschließung der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

Bekanntlich hatte diese Entschließung bemerkt, daß man bedauern müsse, „daß das grundsätzliche Verhältnis von Heiliger Schrift, Tradition und Lehramt nicht so bestimmt worden ist, daß die vorgegebene normative und kritische Funktion der Heiligen Schrift gegenüber Tradition und Lehramt deutlich anerkannt wird". Abt Klein bemerkt dazu, daß es ja in der Konstitution über die göttliche Offenbarung ausdrücklich heißt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern es dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört . . ." (Nr. 10).

Abt Klein macht ferner geltend, daß gerade diese Frage mit aller Gründlichkeit neu disputiert werden müsse und daß hier beide Konfessionen die Erkenntnisse der neueren Bibelwissenschaft auswerten müssen, um voneinander zu lernen. Seinem Urteil: „Mit der Wiederholung älterer Formulierungen (einer solchen bedient sich auch die Synode der EKD) wird man nicht weiterkommen", können wir nur zustimmen. Es muß anerkannt werden, daß das Urteil jener Entschließung gerade an diesem Punkte vorschnell abgegeben worden ist, ohne wirklich die ganz neue Stellung der Heiligen Schrift gegenüber Tradition und Lehramt zu berücksichtigen, wie sie gerade von der Konstitution über die göttliche Offenbarung formuliert worden ist. Es ist das Verdienst dieses Kommentars, daß er gerade die offizielle Stellungnahme der Evangelischen berücksichtigt, um das Gespräch von ihr ausgehend weiterzuführen.

Einen förderlichen Beitrag zum ökumenischen Gespräch stellt das Werk von *Heinrich*

---

[4] Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. (267.) Kösel-Verlag, München 1966.

[5] Im Kyrios-Verlag Meitingen, Freising 1967.

Fries, „Wir und die andern"[6] dar. Die einzelnen Kapitel dieses Werkes verdanken jeweils konkreten Anlässen ihre Entstehung. In aller Bescheidenheit bemerkt der Verfasser, daß er mit seinem Buch nicht den ganzen Umkreis des Themas „Wir und die andern" erschöpfen wollte. Tatsächlich aber greifen seine Beiträge sehr weit; sie beziehen sich sowohl auf innerkatholische Fragen wie auf die zwischen den getrennten Kirchen stehenden Probleme. Auch das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nichtchristen und zu den fremden Religionen wird in Betracht gezogen. Klar sieht der Verfasser, daß das Gespräch nach allen Seiten hin heute auf dem Hintergrunde einer allgemeinen Religionslosigkeit und eines sich verschieden einkleidenden Atheismus geführt werden müsse. Es gibt eben auch eine Reihe von Fragen, die die Welt von heute an die Kirche stellt. Fries ist immer bestrebt, die Antwort vom Glaubensverständnis der katholischen Kirche her zu geben, dessen Aussprache natürlich durch die gegenwärtige Situation geprägt ist. Vor allem will er auch „konkrete Möglichkeiten des Tuns" in jedem Beitrag aufzeigen. Dieses Buch nimmt deshalb in dem gegenwärtigen ökumenischen Gespräch, darüber hinaus aber auch in dem Dialog mit der Welt einen einmaligen Platz ein. Reich an Anregungen ist es immer bestrebt, den Partner des Gesprächs zu verstehen, dessen Positionen der eigenen Seite zu Verständnis zu bringen, andererseits aber auch die grundsätzliche Haltung der eigenen Seite dem Partner verständlich zu machen. Gerade durch seine weitgespannten Beiträge reicht die Tendenz dieses Werkes schon über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus, wie es andererseits aber erst durch dieses selbst möglich geworden ist.

Zum Schluß dieses Überblicks sei auf zwei Werke hingewiesen, die zwar nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Konzil stehen und sich auf dasselbe beziehen, aber doch schon eine theologische Verwirklichung des Gesprächs darstellen, das auf dem Konzil durch die Einladung der nichtkatholischen Beobachter begonnen und dann durch das Ökumenismus-Dekret selbst gefördert worden ist. Beide Werke stellen die notwendigen theologischen Vorarbeiten für ein jetzt fälliges, weitergreifendes Gespräch dar.

In seinen umfangreichen Studien ist *Wolfdieter Theurer* einem für das ökumenische Gespräch wesentlichen Problem nachgegangen. Er untersucht „Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen"[7]. Hier wird in einem neuen Stil der theologische Gehalt der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der Fassung von 1961 behandelt. Ein erster Teil untersucht den „christologischen Kern der Basis", wobei die Entwicklung des christologischen Teiles von der Pariser Basis von 1855 bis zur Basis von „Faith und Order" von 1910 und der schließlichen Basis von 1948 und den Bemühungen um die Erweiterung derselben bis 1961 gerechnet wird. Der zweite Hauptteil untersucht sodann die „trinitarische Entfaltung" der Basis, in dem auch die verschiedenen Kritiken, vor allem die Haltung der orthodoxen Kirchen zu der bisherigen Fassung der Basis, behandelt werden. Auch die sog. „fundamentalistische" Tendenz wird erörtert, um dann zum Schluß auf die eigentlichen missionarischen Zielsetzungen, die in der Basis selbst mit enthalten sind, einzugehen. Der dritte Hauptteil untersucht das „doxologische Selbstverständnis der Basis", wobei insbesondere das Verhältnis zur „alten" Basis besprochen wird, damit sodann die über die alte Fassung hinausgehenden Tendenzen in der „neuen" Basis behandelt werden können. Hier werden auch die einzelnen Termini durchgesprochen und auf ihr theologisches Schwergewicht hin befragt. Dieser Abschnitt endet mit der berechtigten kritischen Frage: „Trinitarische Basis — was nun?". Theurer kommt zu dem Schluß, daß eine neue Gestalt der Basis in Zukunft durchaus denkbar sei und von der gegenwärtigen Fassung der Basis aus

[6] Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. (357.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966.
[7] Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1967.

entwickelt werden müsse, in der Weise, daß das bisher Geglaubte oder im Glauben mit Enthaltene nun auch explizit ausgedrückt wird.
Vielleicht hätte das Werk noch stärker den ekklesiologischen Gehalt der Basis ausschöpfen sollen, der darin liegt, daß es verschiedene Kirchen gibt, die, wiewohl getrennt, doch die eine Aufgabe der Kirche Jesu Christi an ihrem Teile einlösen. Das Buch ist eine Fundgrube theologischer Einsichten und eine fast lückenlose Erfassung der einschlägigen Literatur. Leider hat Vf. meine schon 1962 erschienene „Ökumenische Kirchenkunde" übersehen, sonst wäre er von den dort entwickelten Thesen aus sicher darauf geführt worden, auch die ekklesiologische Bedeutung der Basis, die in den protestantischen Kreisen viel zu wenig herausgestellt wird, zu beachten.

Das Werk von *Heinz Schütte*, „Protestantismus"[8], ist ebenfalls ein wesentlicher Beitrag zu dem ökumenischen Gespräch von heute, weil es das Selbstverständnis des Protestantismus untersucht, d. h. näherhin das Selbstverständnis im Hinblick auf die Kirchenanschauung und das bewußte Kirchesein in der protestantischen Theologie. Schütte hat ein immenses Material an protestantischer Literatur durchgearbeitet, geordnet und systematisch zusammengefaßt. Vor allem handelt es sich hier um das protestantische Selbstverständnis der Gegenwart, das einmal nach seiner positiven Seite hin als das „Ja" zu Glaubensbezeugung und Glaubensverwirklichung verstanden wird, während das protestantische „Nein" als Abgrenzung vom römisch-katholischen Kirchenverständnis dargestellt wird. Hier kommen auch die eigentümlichen Verzeichnungen und Mißdeutungen zwar klar und deutlich, aber doch in der stets durchscheinenden Verständigungsbereitschaft und Brüderlichkeit zur Sprache. Verschiedene evangelische Theologen werden nach dem gewürdigt, was sie positiv über evangelisches Kirchenverständnis und über die von diesem ausgehenden Beurteilungen katholischer Kirchenlehre gesagt haben. Sie haben dem Verfasser in persönlichen Briefen nach dem Erscheinen seines Buches zum Ausdruck gebracht, daß sie sich von ihm in durchaus gerechter Weise dargestellt fühlen. In der Tat verbindet Schütte ein seltenes Maß an Objektivität und Sachlichkeit mit der kritischen Frage an die protestantische Theologie. So ist das Buch nicht nur eine Bestandsaufnahme gegenwärtigen protestantischen Selbstverständnisses, sondern darüber hinaus eine wertvolle Hilfe für den protestantischen Theologen selbst, der sich einmal im Spiegel des katholischen Gegenüber sieht. Auch das ist ja ein wesentliches Erfordernis für die Verständigung im ökumenischen Gespräch. Schütte hat dieses Erfordernis in geradezu vorbildlicher Weise erfüllt.

Die im Vorstehenden besprochenen Werke erfüllen in der Tat die Erfordernisse, die wir zur Kennzeichnung der gegenwärtigen zwischenkirchlichen Situation herausgestellt haben. Schon ist es schwer, die noch regelmäßig im Erscheinen begriffene Literatur zu überblicken, die sich auf das Konzil bezieht. Wir haben in dieser notwendigerweise gedrängten Übersicht deshalb vornehmlich diejenigen Werke genannt, die, ein jedes in seiner Art, die drei von uns eingangs genannten Kennzeichen der jetzigen nachkonziliaren Zeit entweder an sich tragen oder an ihrem Teile verwirklichen.

[8] Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. (573.) Verlag Fredebeul & Koenen, Essen-Werden 1967,[2] 1968.

KASSIUS HALLINGER

Bischof Ketteler

Herbstliche Fülle bekunden die beiden stattlichen Kettelerbände des Hase- und Koehler-verlags zu Mainz[1]. Ein Forscherleben hat da reiche Ernte gehalten. *Ludwig Lenhart*, Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, gibt mit dieser neuen Veröffentlichung nicht nur (wie er bescheiden sagt) eine Einführung in die geistige Welt des kämpferischen Mainzer Sozialbischofs — der bekannte Promotor der Kettelerstudien bietet gleichzeitig einen Querschnitt durch seine eigene langjährige Gelehrtenarbeit, die seit 1932 auf jene außerordentliche Bischofsgestalt mit besonderer Hingabe ausgerichtet gewesen war[2].
Als nächsten Anlaß des Doppelbandes bezeichnet Verf. den Entschluß der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur, eine Gesamtausgabe der heute kaum mehr erreichbaren Ketteler-Schriften und -Briefe in Angriff zu nehmen. Diese voraussichtlich langjährige Planung wird zweifellos vor allem der gutheißen, der von den Ketteler'schen Ideen und deren Echo eine leise Ahnung hat. Schon der bibliographische Überblick (1, 55—70 und 1, 205—220) enthüllt die erstaunliche akademische Breitenwirkung jener bischöflichen Verlautbarungen, die wie Verfasser ehrlich unterstreicht (1, 69—70), trotz ihres soliden gedanklichen Unterbaues formalwissenschaftliche Ansprüche nie erhoben haben. Kettelers gesellschaftskritische Analysen wollten über den akademischen Rahmen hinaus vor allem die Gewissen formen. Inwieweit das gesteckte Ziel, das weit über die Köpfe der meisten Zeitgenossen hinausging, tatsächlich erreicht wurde, darüber kann es heute nur *eine* Meinung geben: Leo XIII., der Verfasser der ersten Sozialenzyklika (1891), hat Bischof Ketteler als „son grand prédécesseur" bezeichnet. Der Papst erklärte unumwunden: „Von ihm habe ich viel gelernt" (1, 47). Ein gewiß unverdächtiger anderer Gewährsmann weiß noch Größeres an Ketteler zu rühmen. Der in staatskirchlichen Kategorien befangene *Fritz Vigener* hat im Jahre 1924 dem großen Bischof das Zeugnis ausgestellt, daß er „die Gewissen geschärft habe" (1, 69). Was an diesem Urteil in den zwanziger Jahren Fernstehenden vielleicht noch als schriftstellerische Übertreibung hätte erscheinen mögen, ist in unseren Tagen zur klaren Tatsache geworden: Nicht nur die weltweiten Aktionen des *Misereor* und des *Adveniat*, sondern auch die mitunter überbordende private Spendefreudigkeit der Gläubigen[3] verraten in beiden christlichen Konfessionen ein gegenüber früheren Tagen ungemein verfeinertes soziales Empfinden. All das bezeugt doch den Anstieg eines Erziehungsvorganges, dessen *erste* Anfänge fraglos vor allem von Ketteler in die Wege geleitet worden sind.

Im biographischen Abriß (1, 19—51), den Lenhart dankenswerterweise seinem ersten Band vorausschickt, wie erst recht in der darauf folgenden Einzelbesprechung der Ketteler-Schriften (1, 55—190) dominiert naturgemäß der *soziale* Aspekt. Dies mag zunächst den überraschen, der von den feudalen Ursprüngen des Bischofs eine solche Haltung kaum je erwartet hätte. Noch überraschter, wenn nicht verlegener, müssen

---

[1] *Ludwig Lenhart*, Bischof Ketteler, I. Bd., Staatspolitiker — Sozialpolitiker — Kirchenpolitiker. Eine literargeschichtliche Studie zu seinem Schrifttum. (220.) 1966. II. Bd., Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vatikanums. (184.) 1967. Verlag Hase u. Koehler, Mainz.

[2] *L. Lenhart*, Lebensraum und Sittlichkeit nach Bischof W. E. von Ketteler. Freiburger Dissertation 1932. — Weitere Studien des gelehrten Verfassers in: B. Ketteler, Staatspolitiker . . ., Band 1, 212 ff. Vgl. ebenfalls die dichte Übersicht in LThK 6 (1961) 128—130.

[3] Die private Spendetätigkeit sollte die von der Ratio fidei gezogenen Grenzen nicht leichthin außer acht lassen. Sonst tritt gerade jener Zustand ein (der inzwischen vielfach zu beobachten ist), den der Spender an sich gerade *nicht* fördern wollte: daß nämlich farbige Studenten die blinde *Gebefreudigkeit* mit einer ebenso blinden *Ausgebefreudigkeit* beantworten.

freilich diejenigen sein, nach denen die Religion wegen ihrer angeblichen „Überbaufunktion" die von ihr bestimmten Reformer an den Grund der Dinge, an die eigentlichen sozialen Probleme, überhaupt nicht herankommen läßt[4]. All dieses Gerede zerrinnt vor der Wirklichkeit. Schon seit 1848 — d. h. also, genau neunzehn Jahre bevor Karl Marx sein folgenschweres Werk über das Kapital veröffentlichen sollte — begann Ketteler zur sozialen Verantwortung aufzurufen (1, 32 ff.). Sein Programm griff übrigens rasch über die Grenzen der herkömmlichen Liebestätigkeit hinaus. Ketteler verlangte keine Liebesgaben, er insistierte auf einer gesetzlich durchzuführenden Änderung der Zustände (1, 35). Dieser Forderung waren allerdings nur die wenigsten Zeitgenossen gewachsen. So ereiferte sich 1864 die Bauhütte gegen die kommunistischen Kanzelreden des Mainzer Bischofs (1, 96). Als der Neffe Kettelers, Graf Galen, 1877 im Reichstag das erste Sozialgesetz beantragte, fiel der Antrag glatt durch. Doch die Sozialarbeit des Bischofs begann schnell ihre Früchte zu tragen. Beim zweiten Anlauf erhielt das Arbeiterschutzgesetz 1891 endlich die vorgeschriebene Mehrheit. Im Geiste Kettelers war damit der Grundstein zur sozialen Gesetzgebung gelegt worden, an deren weiterem Ausbau die Gefolgsleute Kettelers, die Sozialpolitiker Franz Brands (1834 bis 1914), Karl Trimborn (1854—1921) und die Sozialpioniere Franz Hitze (1851 bis 1921), August Pieper (1866—1942) und Arbeitsminister August Brauns (1868—1939) maßgeblich sich beteiligt haben. Man wird Lenhart zustimmen, wenn er im sozialen Impuls Kettelers eine der Voraussetzungen erblickt, die Deutschland späterhin vor „uferloser Radikalisierung" bewahrt haben (1, 46). Interesse verdient der Hinweis, daß Kettelers Regens Christoph Moufang für das Vatikanum I ein vorbereitendes Gutachten über die soziale Frage erarbeitet hat (1, 47). Späteren Forschungen muß es überlassen bleiben festzustellen, inwieweit dieses Mainzer Gutachten auf die Gedankenwelt der Sozialenzykliken von 1891, 1931 und 1961 eingewirkt hat.

Wie energisch übrigens Ketteler die sozialen Nöte im eigenen Bereich anzupacken suchte, zeigt seine 1851 getätigte Gründung der Vorsehungsschwestern, mit deren Hilfe er Kranke, Schulen und Kliniken zu versorgen trachtete. Ketteler scheute nicht vor dem Katastropheneinsatz zurück. Mit seinen Schwestern (um nur einige konkrete Fälle zu nennen) bekämpfte er beispielsweise die Typhus- und Cholera-Epidemien zu Finthen 1856, zu Gonsenheim und Finthen 1866, zu Abenheim 1867 und die Blattern zu Weisenau 1871. In Lazaretteinsatz ging der Bischof persönlich mit seinen Schwestern 1866 nach Aschaffenburg und Tauberbischofsheim, wofür Kaiser Franz I. in einem eigenhändigen Reskript seinen Dank aussprach. Während des deutsch-französischen Krieges 1871 setzte er seine Schwestern in mindestens fünf Lazaretten ein. Als die Schwestern zum Dank für die geleisteten Dienste von den Kulturkämpfern aus Schulen und Kliniken verwiesen wurden, als sogar die Aufnahme von Nachwuchskräften in blindem Kirchenhaß untersagt wurde, verpflanzte Ketteler einen Zweig seiner Gründung in die Neue Welt (Pittsburg, USA), wo die Schwestern den sozialen Impuls ihres Gründers in Schulen, Kliniken und in der Mission noch heute segensreich weitertragen[5].

Die beiden weiteren Kapitel, die über Kettelers staats- und kirchenpolitische Schriften handeln (1, 71—92 und 1, 119—143), können hier ihrer Natur nach zusammengefaßt erörtert werden. In beiden Kapiteln ist von dem zweiten tiefen Anliegen des Mainzer Kirchenfürsten, der *Freiheitsforderung*, die Rede. Seit 1789 stand dieses Wunschziel vor aller Augen. Zur Verwirklichung dieses Zieles beschritt man freilich recht unter-

---

[4] Siehe etwa *K. Marx*, Klassenkämpfe . . ., hg. von *Friedrich Engels* und *August Bebel*, Berlin 1920, 8 ff., sowie *K. Kautsky*, Vorläufer des neueren Sozialismus 2 (Neudr.), Berlin 1947, 196, und *E. Werner*, Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert, Berlin 1953, 3—4 und passim.

[5] *Phil. K. Preller*, Hundert Jahre Mainzer Schwestern von der Göttlichen Vorsehung, Mainz 1951, 43 ff.

schiedliche Wege. Während die nordamerikanischen Staaten den geistigen Reifungsprozeß schon früh soweit vorangetrieben hatten, daß wenigstens allen Konfessionen die gleichen freiheitlichen Rechte garantiert wurden, konnten sich die Altliberalen in der europäischen Heimat entgegen ihren eigenen Grundsätzen nicht so rasch von altererbten Zwangsvorstellungen lösen. Die späteren Kirchenkämpfe in Frankreich wie auch der Knebelungsversuch des katholischen Volksteils im sogenannten Kulturkampf beweisen das. Hält man sich die (nicht gerade rühmliche) Tatsache nüchtern vor Augen, daß die Altliberalen in Deutschland nach 1848 durchaus nicht bereit zu sein schienen, ihre eigenen Freiheiten mit Andersdenkenden zu teilen, so wird man die ungemein scharfe Sprache Kettelers verstehen, dem es seine liberalen Partner geradezu aufgezwungen hatten, nach zwei Richtungen hin zu fechten. Lenhart stellt mit Recht fest, daß Ketteler zeitlebens damit beschäftigt erscheint, den Freiheitsbegriff zu klären (1, 71). Was Ketteler an seinen Partnern zutiefst verurteilte, war deren planlose Auflösung sämtlicher Bindungen. Seiner Meinung nach mußte die Streichung des ewigen Rechtsgrundes als Ersatz zur Bindung an den Staat führen. Seine klare Prognose sah in naher Zukunft das Ungeheuer einer Staatsallmacht heraufkommen, die alle Einzelfreiheiten wieder aufsaugen wird. Aus dieser Sicht kam Ketteler zu dem unerhört scharfen Urteil über seine ahnungslosen Partner: „Dieser moderne Liberalismus ist Absolutismus, der diametrale Gegensatz zu jeder Freiheit" (1, 75).

Den einzigen Ausweg, um dem staatlichen Aufsaugungsprozeß in seiner individualistischen oder kollektiven Spielart zu entkommen, sah Ketteler letztlich im Religiösen gewährleistet. In seiner Mainzer Schloßrede (4. Oktober 1848) hatte er das ihn bedrängende Anliegen auf die knappe Formel gebracht: „Wie die Religion der Freiheit bedarf, so bedarf auch die Freiheit der Religion" (1, 122). Alle seine Lebenserfahrungen müssen sich zu dieser Überzeugung verdichtet haben. Als der Kölner Erzbischof 1837 in der Mischehenfrage mit der preußischen Regierung zusammenstieß und gefangen nach Minden abgeführt wurde, kündigte Ketteler seine staatlichen Dienste als Referendar in Münster mit der Begründung, daß er sein Gewissen dem Staat nicht opfern könne (1, 24). Noch deutlicher wurden seine Worte in der Paulskirche zu Frankfurt, als er die Ermordeten des 19. September 1848 als Opfer der liberalistischen Auflösung aller Bindungen bezeichnete (1, 29). Er meinte damals, daß seine Zeit, die so sehr nach Erfüllung der Ideen von Freiheit und Humanität ringe, doch noch weit davon entfernt sei (1, 31). Die kirchenfeindlichen Maigesetze (1871/74) ließen ihn vollends an der ethischen Sauberkeit der ihm gegenüberstehenden Liberalen irre werden, welche die Freiheit andauernd im Munde führten, Andersdenkende aber gewissenlos unterdrückten. Sein flammender Aufruf „Deutschland nach dem Kriege 1866" zeigte unmißverständlich den Zeitgenossen, wie sehr Kettelers Freiheitsgedanke im ewigen Recht verankert war. Aus diesem Rechtsdenken heraus lehnte der Bischof das rein machtmäßige Vorgehen Preußens gegen Österreich ab (1, 40). Aus dem gleichen rechtlichen Denken heraus hatte Ketteler bereits als Abgeordneter in der Frankfurter Paulskirche im Jahre 1848 die Ellenbogenpolitik der sogenannten Kleindeutschen verworfen, die zugunsten einer künftigen preußischen Hegemonie Österreich aus dem gewachsenen Deutschen Bund zu verdrängen begannen (1, 27). Der Dichter Ludwig Uhland hat noch in seiner am 22. Jänner 1849 in der Paulskirche gehaltenen Rede versucht, jenes Unglück von Deutschland abzuwenden. Seine geschichtlichen und kulturellen Argumente vermögen noch heute jeden Einsichtigen nachdenklich zu stimmen[6]. Sie lesen sich wie eine dichterische Verklärung der Ketteler'schen Grundsatzforderung, die 1866 in aller Härte noch einmal das alte Reichsrecht betont hat[7].

---

[6] Uhlands Rede findet sich abgedruckt in: Reden, die die Welt bewegten, hg. von *Karl Heinrich Peter* (Stuttgart 1959), 87—91.

[7] Zur großdeutschen Einstellung Kettelers und der Mainzer Kreise im letzten Drittel des 19. Jhs. vgl. *A. K. Huber*, Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte. Königstein 1966 (passim).

Die beiden folgenden Abschnitte des ersten Bandes, die Kettelers kirchlich-religiöses Schrifttum (1, 144–168) und seine Briefe (1, 169–189) besprechen, verraten uns immer von neuem, daß viele Stücke heute leider als verloren anzusehen sind. Persönliche Briefe, Aufzeichnungen, ja selbst Predigten pflegte der Bischof mitsamt etwaigen Konzepten von Zeit zu Zeit zu vernichten. Ein Aktenbündel, das die Aufschrift trug: „Nach meinem Tod zu vernichten", wurde 1877 auftragsgemäß verbrannt (1, 173). Was sonstwie noch an Predigten und Briefen faßbar geblieben war, hat der langjährige Sekretär Johann Michael Raich in drei Bänden 1878/79 veröffentlicht. E. Jarno steuerte 1950 die bedeutsame Korrespondenz Kettelers mit Dupanloup bei (1, 175). Lenhart selbst glückte der Fund der Korrespondenz des Bischofs mit Moufang und Domdekan Johann Bapt. Heinrich (1, 179). Weitere glückliche Funde wünscht man den künftigen Herausgebern der Ketteler-Schriften.

Der zweite Einführungsband trägt den Titel: Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vatikanums. Prof. Lenhart, der an die fünfundsechzig Studien über Ketteler geschrieben hat, hat sich für diese wichtige Aufgabe zweifellos genügend ausgewiesen. In klarer Gliederung behandelt er zunächst die *Voraussetzungen*, die Kettelers Haltung auf dem Vatikanum I bestimmt haben. Da ist einmal der Münchener Görres-Kreis, in dem der junge Student 1841/43 heranreifte (2, 23). Hinzu kamen die Schriften I. Döllingers und Johann Bapt. Möhlers, die den jungen Mann geistig formten. Der Verfasser nennt außerdem den Exegeten Friedr. Windischmann, den sich damals Ketteler als Seelenführer erwählt hatte, und den Kanonisten Georg Phillips. An geistigem Einfluß überwog indes damals die vierbändige Mystik des Josef von Görres, die das frömmigkeitsbestimmte theologische Weltbild dem jungen Ketteler vermittelt hat (2, 26).

Was Ketteler in den darauffolgenden Jahren seiner Seelsorge studiert hat, wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Aus dem ersten Band erfährt man indessen, daß der strebsame junge Geistliche in jenen Wachstumsjahren sich vor allem zu Fénélon, Bourdaloue, Franz von Sales hingezogen fühlte. Er habe dabei aber auch Augustinus, Tertullian, Bernhard und Thomas von Aquin nicht vernachlässigt (1, 144–154). Einigermaßen ist man überrascht zu hören, daß Ketteler als Reiselektüre nach Rom das kurz vorher erschienene „Kapital" von Karl Marx mitgeführt hat (2, 5). Die geistige Aufgeschlossenheit des Mainzer Bischofs verraten die in dreiundzwanzig Bänden zusammengefaßten Schriften über das Vatikanische Konzil, die Lenhart deswegen im einzelnen bespricht, weil die Marginalnoten eine intensive Auseinandersetzung Kettelers mit diesem Material verraten (2, 31–109).

Auf dieser breiten Grundlage stehend kann der Verfasser endlich zum Hauptteil seines zweiten Bandes, zur Darstellung der Tätigkeit Kettelers auf dem Vatikanum I übergehen, die von Fr. Vigener u. a. verzeichnet worden ist (2, 113–155). Wichtige Vorarbeiten zu diesem Kapitel haben U. Ried und E. Stumm mit ihren Studien zu Kettelers Stellung zum Infallibilitätsdogma (1927 und 1947) geleistet. Die von Lenhart selbst aufgefundene Korrespondenz des Bischofs mit Moufang und Heinrich haben darüber hinaus ursprüngliche Einblicke in den geistigen Reifeprozeß vermittelt, in den Ketteler auf dem Konzil geraten war. In dieser neuen Umgebung lagen die Dinge nun einmal ein klein wenig anders als in dem gewohnten Kampfgelände, in dem der bischöfliche Alltag daheim sich abzuspielen pflegte. Hier schien es zunächst gar nicht um die sozialen Nöte, sondern einzig und allein um diffizile theologische Überlegungen zu gehen. Hier fehlte obendrein praktisch der Gegner, den man packen konnte. Hier ging es überdies (im allgemeinen) leise zu. Hier kam es weniger auf lautstarke Worte, als auf die Kraft der Argumente an. Auf diesem samtenen Parkett mußte Ketteler sich zuerst einmal zurechtfinden. Lenhart kann zeigen, wie sehr der Bischof sich bemüht hat, in seine theologischen Aufgaben hineinzuwachsen. Er kann überzeugend aufweisen, daß Ketteler das Infallibilitätsdogma von Anfang an bejaht hat. Sein eigentliches

Problem war einmal das Verhältnis des sakramentalen Bischofsamtes zum Primat – und diesem Problem wurde nachträglich im Vatikanum II Rechnung getragen (2, 136). Das andere Problem war die Frage der Opportunität einer dogmatischen Erklärung, gegen die beinahe von allen Seiten Sturm gelaufen wurde. Unter diesem letzten Gesichtspunkt glaubte der aufrechte Mann der Vorlage nicht zustimmen zu können. Einen Tag vor der entscheidenden Abstimmung, am 17. Juli 1870, reiste darum der Bischof ab. In seinem Abschiedsschreiben an Pius IX. betonte Ketteler, daß er sich den Entscheidungen des Konzils ebenso unterwerfe, „als wenn ich mit Placet hätte stimmen können" (2, 138).
Fr. Vigener hat von der „fast krankhaften Sehnsucht (Kettelers) nach Rettung der alten Bischofsgeltung" gesprochen (2, 147). Der liberale Autor verzeichnete mit diesen Worten völlig das eigentliche Anliegen des Mainzer Bischofs, der mit beinahe prophetischer Vorschau vorausgesagt hat, daß das Konzil seine Arbeit vollenden und die *ganze* Lehre von der Kirche verkünden wird. Das Vatikanum II hat tatsächlich die Primatlehre von 1870 durch die Lehre von der Bischofskollegialität ergänzt. Beide höchste Gewalten stehen nicht im Gegensatz, sondern in organischer Verbindung. Auch wenn der Papst allein handelt, handelt er jeweils als Haupt des Bischofskollegiums, dessen Garant er nach einem Wort Pauls VI. ist. Man wird Lenhart gerne zustimmen, daß durch diese Feststellung eines der Desiderate Kettelers seine Erfüllung gefunden hat (2, 148). Die überaus zahlreichen Anmerkungen zeigen, welcher Mühe sich der Verfasser mit beiden Bänden unterzogen hat. Dieser Einführung, die das Bild Kettelers in neuem Glanz aufleuchten läßt, möchte man in allen theologischen Studienhäusern und Priesterseminaren die gebührende Verbreitung wünschen.

EGON GOLOMB

Kirchensoziologie als Religionssoziologie[1]

Nachdem die niederländischen Brüder Hans und Walter Goddijn bereits 1963 eine „Einführung in die Religionssoziologie"[2] unter dem Haupttitel „Kirche als Institution" in deutscher Übersetzung veröffentlicht hatten, erschien nun 1967 auch ihr im vorhergehenden Jahr in den Niederlanden herausgekommenes Buch „Sociologie van kerk en godsdienst" in deutscher Sprache. Auch diese Übersetzung führt neben dem etwas unklaren, wenn nicht irreführenden Haupttitel „Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral" den Untertitel „Einführung in die Religionssoziologie", der den religionssoziologischen Aspekt hervorhebt.
Die Herausgabe von zwei „Einführungen in die Religionssoziologie" durch dieselben Autoren innerhalb einer so kurzen Zeitspanne könnte zunnächst skeptisch stimmen, ob nicht der gleiche Inhalt neugefaßt, gewissermaßen als zweite veränderte Auflage geboten wird, da außerdem die beiden niederländischen Originalfassungen auch vom gleichen Verlag betreut werden. Dem Leser beider Bücher wird jedoch bald deutlich, daß es sich um zwei verschiedene Werke handelt, zumal bei der neuen Veröffentlichung im Gegensatz zum holländischen Original die Länderübersicht zum Entwicklungsstand der Religionssoziologie nicht mitübernommen wurde.
Damit stellt sich aber die Frage, ob sich in den vier bzw. sechs Jahren zwischen beiden Veröffentlichungen die Situation der Religionssoziologie so grundsätzlich geändert hat, daß sie nur in einem neuen Text einzufangen war. Dem Leser wird beim Ver-

[1] Besprechung des Buches von Hans und Walter Goddijn, „Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral". Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Niederländischen übertragen von Maria Hahn-Hahn. (313.) Verlag Herder, Wien 1967.
[2] Originaltitel: Godsdienstsociologie het groepsleven van de christenen. Utrecht 1960.

gleich aber klar, daß es sich mehr um einen Wechsel im angesprochenen Leserkreis handelt und daß sich damit in gewissem Sinn die Blickrichtung und Intention geändert hat. Die beiden Texte stellen deshalb auch nicht einen Widerspruch dar, sondern verhalten sich mehr als Ergänzung zueinander. Wobei für den Aspektwechsel dann noch die tatsächlichen Schwerpunktänderungen in der aktuellen religionssoziologischen Diskussion den Anlaß gaben.
Die Richtung des Wechsels deutet sich wahrscheinlich schon in der unterschiedlichen Reihenfolge an, in der bei beiden Veröffentlichungen die Autorenbrüder genannt werden. 1960 bzw. 1963 trat der Priester und Soziologe P. Walter Goddijn, Leiter des Pastoralinstituts der niederländischen Kirchenprovinz, als Seniorautor auf und 1966/67 wird der Leidener Universitätssoziologe Hans Goddijn entsprechend der alphabetischen Ordnung zuerst angeführt.
So ließ auch die erste Veröffentlichung erkennen, daß es ihr stark um eine Anerkennung der Religionssoziologie als selbständigen Wissenschaft im kirchlichen, katholischen wie protestantischen Bereich ging. Dieses Anliegen ist zwar nicht inzwischen voll erfüllt, doch ist das kirchliche Verständnis von der Religionssoziologie zumindest in den Niederlanden offensichtlich ein Stück weitergekommen.
Darüber hinaus wurde der gesellschaftliche Wandel auch allgemein in seinen Konsequenzen deutlich. In verschiedenen Konzilsäußerungen wird inzwischen auch der Wert sozialwissenschaftlicher Empirie betont und besonders auch auf die Notwendigkeit pastoralsoziologischer Studien hingewiesen[3]. Den Bischöfen wird dabei das Mittel der soziologischen Untersuchung direkt empfohlen, um für das Wohl der Gläubigen besser sorgen zu können. Die Verteidigung und Begründung der kirchlichen sozialwissenschaftlichen Forschung, hat damit gegenüber 1960 innerhalb der Kirche im zunehmenden Problembewußtsein eine kräftige Stütze erhalten.

Dafür ergaben sich nun neue Schwierigkeiten in einer anderen Richtung. Neben der Entwicklung im kirchlichen Bereich, teilweise auch mit der Entwicklung der Religionssoziologie im kirchlichen Rahmen, erhielten seitdem gerade auf wissenschaftlichem Gebiet die Fragen der Religionssoziologie immer größere Aktualität. Die Religionssoziologie im Dienst der Kirchen in der Form der Kirchen- oder Pastoralsoziologie wurde dabei zuweilen als eine gefährliche Verirrung der Religionssoziologie angesehen. Weil von einem historisch aus einer bestimmten Phase des Christentums gegebenen Religionsbegriff ausgegangen wurde, befürchtete man eine gewisse Einseitigkeit sowie ein bestimmtes Vorverständnis des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft.
Dazu kam noch die zwar nicht ausgesprochene, aber implizit vorhandene Vorstellung, daß eine so eingesetzte Religionssoziologie zu einer Stabilisierung des Status quo entgegen den gesellschaftlichen Gegebenheiten führen könne. Wer jedoch eine solche Entwicklung trotz zunehmender soziologischer Theorienbildung und sauberer empirischer Arbeit in der kirchlich eingesetzten Religionssoziologie befürchtet, beweist als Soziologe im Grunde ein geringes Vertrauen in die Möglichkeiten soziologischer Analyse, durch die soziologische Denkweise und durch empirische Sozialforschung die Kraft dessen, was ist, ins Bewußtsein zu erheben und so auch zu Wandlungen in den Formen der expliziten Religion zu führen, oder er geht mit metaempirischen Prämissen über die Berechtigung christlicher Religion in institutioneller Form in unseren Tagen an seine Betrachtung.
In ihrer vorliegenden Arbeit suchen die Autoren dagegen darzulegen, daß auch die in den Kirchen bzw. für die Kirchen betriebene soziologische Forschung ganz normale Religionssoziologie sei. Sie führen dazu die Religionssoziologie auf einen engeren Begriff zurück, indem sie deren Blickrichtung dahingehend umreißen, daß sie ihre Aufmerksamkeit auf die Frage richtet, wie Religion „als Kulturwert in Gruppen und Grup-

[3] Vgl. Pastoralkonstitution, Nr. 62, und Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 16 und 17.

penerscheinungen Gestalt annimmt, je nach ihrer Struktur und Funktion" (18). Diese Konzentration in der Definition ermöglicht die eindeutige Einordnung der Kirchensoziologie als Religionssoziologie, die auch durch weitere Fassungen der Definition bei anderen Autoren nicht rückgängig gemacht werden kann. Die enge Fassung des Begriffs der Religionssoziologie ergibt sich allerdings aus dem bestimmten Verständnis von Soziologie bei den Autoren, das dann wiederum eine Reihe weiterer sozialer Aspekte der Religion außerhalb der Religionssoziologie belassen muß.
Der zweite Teil sucht bestimmte Gegebenheiten des kirchlich-religiösen Lebens, wie Fragen der Zugehörigkeit zur Kirche und der Säkularisierung, der Ökumene und des geistlichen Amtes durch Einordnung in den Rahmen soziologischer Theorie zu erhellen und so dem kirchlichen und pastoralen Handeln Hinweise zur strukturellen Erneuerung zu bieten.
Gerade für die Auseinandersetzung mit den Kritikern einer kirchlich eingesetzten Soziologie wird dabei deutlich, in welchem Maße die Kirchensoziologie ausgesprochen Soziologie sein kann, wenn sie die im kirchlichen Bereich vorfindbaren sozialreligiösen Gegebenheiten mit den Begriffen und Generalisierungen der allgemeinen Soziologie oder bestimmter Spezialsoziologien zu erschließen sucht. An den Beispielen dieses zweiten Teils wird damit auch der wissenschaftliche Fortschritt in der Kirchensoziologie erkennbar.
Jedes dieser Themen des zweiten Teils könnte Anlaß zu einer eingehenden Beschäftigung und Auseinandersetzung wie auch einer weitergehenden Behandlung in Einzelstudien sein. Insgesamt werden aber bereits die soziologischen Hilfen bei der Klärung und Bewältigung der Fragen deutlich. Die theoretisch fundierte Darstellung führt in dem praktischen Teil des vorliegenden Buches stärker zum Verstehen der Ursachen als die ebenfalls praktischen, jedoch mehr deskriptiven Beispiele der früheren Veröffentlichung, die besonders über die Tatsache und das Ausmaß der gesellschaftlichen Bedingungskonstellation informierten. Das neue Buch stellt also auch hier eine weiterführende Ergänzung des früheren Werkes dar.

Um so bedauerlicher ist es daher, daß die Übersetzung dem Text auf weite Strecken nicht gerecht wird, weil die soziologischen Voraussetzungen fehlen oder sogar ein Unbehagen an der Soziologie zu bestehen scheint. Nur so kann abwertend distanziert übersetzt werden, daß der Soziologe den Prozeß ständiger Verflechtung religiöser Werte mit sozialer Interaktion „hochtrabend"[4] Institutionalisierung nennt (14), oder wenige Zeilen vorher auf der gleichen Seite sozial mit soziologisch verwechselt werden. Stilistisch unsinnige Zeitenwechsel, weil das niederländische Präsens dem deutschen Imperfekt lautlich gleicht[5], gehören dann aber ebenso zu den kleineren Schnitzern, wie daß aus „sozialer" Bilanz „nationale" Bilanz wird, daß bei den Gründern der Soziologie das „soziale" statt sozialpolitische Denken als natürliches Element des soziologischen Denkens gegolten habe, daß der Einfluß des sozialen Darwinismus statt des festen Begriffs des Sozialdarwinismus (sociaal darwinisme) genannt wird, daß aus dem holländischen „en = und" ein deutsches „ein" wird und somit das Wort „bewußt" eine völlig andere Zuordnung im Satz erhält[6], daß von einem „Übergang der Kriegszeit in die Friedenszeit" statt vom „Übergang von der Kriegszeit zur Friedenszeit" gesprochen wird, oder daß „gedurend = während" mit „durch" (126) und „vrome provincie" mit „fromme Herde" (132) übersetzt wird.
Zu den leichteren Fehlern mag auch gehören, daß Satzteile ausgelassen oder falsch zugeordnet werden wie im Satz von der Konkurrenz verschiedener Stellen bei der Beschäftigung von Soziologen (127) oder in der dritten Zeile der gleichen Seite, wo

[4] Das niederländische „plechtig" = feierlich wird hier mehr im Sinne von offiziell gebraucht.
[5] Z. B. „Die Soziologie entstand in einer Gesellschaft, die in Bewegung ist, ins Gleiten geriet . . ." (124.)
[6] Alle Beispiele sind zu finden auf Seite 125.

neben der überpersönlichen Struktur der Gesellschaft im Original auch die überpersönliche Funktionsweise angesprochen wird. Ein gewisser Höhepunkt des Lächelns wird erreicht, wenn aus der „Autonomisierung" die „Automatisierung" der Soziologie als Wissenschaft wird (126), oder wenn ein Satz (16) erklärt: „Man braucht weder Soldat noch General zu sein, um die Soziologie der sozialen Anomie und des sozial abwegigen Verhaltens darzulegen." Hier wurden einfach zwei Sätze sinnlos zu einem neuen zusammengezogen und zudem wurde noch, wie bereits früher auf der gleichen Seite abweichendes Verhalten mit abwegigem Verhalten übersetzt.
Unverzeihlich werden solche Fehler jedoch, wenn sie den Sinn des Originals völlig verkehren. Nach der Übersetzung sollen die Moraltheologen und die Kirchenrechtler die Soziologen überprüfen, ob diese nicht zu sehr die Sensibilität für die heutige Gesellschaft verloren und nicht zu stark dasjenige als unveränderliches Postulat sakralisiert haben, was zeitliche Erscheinungsformen waren (122). Nach dem Original muß es natürlich heißen, daß umgekehrt der Soziologe den Vertretern der theologischen Disziplinen diese Frage vorlegen muß.
Eine zentrale Aussage wird schließlich berührt, wenn es heißt: „Auch wir sind der Meinung, daß die kirchliche Soziologie — formal betrachtet — einfach Religionswissenschaft ist" (114), während die Autoren davon sprechen, daß auch die Kirchensoziologie formal gesehen nichts weiter als Religionssoziologie selbst ist. Das Anliegen der Autoren wird damit völlig verkehrt. Kurioserweise wird einige Zeilen später behauptet: „Die Religionswissenschaft ist eine Teildisziplin der allgemeinen Soziologie."
Bei so vielen sinnentstellenden Fehlern wird man es bald müde, die Aufmerksamkeit weiter auf Unstimmigkeiten zu richten, da man nicht wissen kann, daß die Übersetzung sich im zweiten Teil bessert, und greift lieber — so man kann — zum Original. Wer es allerdings nicht kann, wird bedauerlicherweise all die Unklarheit den Autoren zurechnen und verwirrt oder verärgert sein. Da auch die Anmerkungen schlecht bzw. zeilenweise nicht übersetzt wurden, die herangezogenen deutschen Originale in der niederländischen Übersetzung ohne Hinweis auf das deutsche Original zitiert werden, bei Titel- wie Seitenangaben Druckfehler zu finden sind und das kapitelweise gefaßte Literaturverzeichnis des Originals nicht übernommen wurde, bleibt leider nur festzustellen, daß mit diesem verdeutschten Buch die Autoren unter ihrem Wert behandelt und gehandelt werden.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Unruhe und Ratlosigkeit

Allgemein standen auch die vergangenen Monate im Zeichen des jetzt schon normalen nachkonziliaren Entwicklungsprozesses, der, soweit uns entsprechende Nachrichten zur Einsicht vorliegen, alle Teile der Weltkirche in dieser oder jener Form erfaßt hat. Er macht letzten Endes vor keiner Frage der Lehre und der Pastoral, der Moral und der Disziplin halt, sondern zieht alles in seinen Sog. Mal geschieht es lautloser, mal mit überstarkem Widerhall in der Öffentlichkeit; hier scheint eine ganze Lokalkirche die Bewegung zu tragen, dort dürfte es eher das Werk einer kleinen Minderheit sein. Aber das Phänomen ist universell, höchstens wären hypothetisch die eigentlichen Missionsgebiete auszunehmen, aus denen wir über weniger diesbezügliche Informationen verfügen. Das Bild von der Kirche, die alle Richtlinien ausschließlich von Rom erwartet und in der wichtige Entscheidungen eigentlich auch nur in Rom getroffen werden, gehört seit dem II. Vaticanum wohl der Vergangenheit an.

Konnte nun der bisherige nachkonziliare Aufbruch je nach persönlicher Einstellung und Überzeugung allgemein als dynamische, erneuerungsträchtige Unruhe begrüßt oder als auflösende und zerstörende Unruhe verdammt werden, so läßt sich der tatsächliche kirchliche Zustand heute nicht mehr ausschließlich mit dem Begriff der heilsamen oder der verwerflichen Unruhe umschreiben. Wenn wir uns nämlich auf den Standpunkt stellen, es sei der vom Konzil ausgehende kirchliche Erneuerungsprozeß unbedingt notwendig und unersetzlich, weil von ihm Leben oder Verkümmern der Kirche abhängt; wenn wir weiter das allgemeine Phänomen der Unruhe als erste und notwendige Phase dieser Entwicklung positiv bewerten möchten, so wird jetzt doch immer deutlicher, wie sich überall zum Zustand der Unruhe eine gewisse Rat- und Ausweglosigkeit hinzugesellt. Immediat beschwört sie die Gefahr eines nicht genau faßbaren, möglicherweise lähmenden Unbehagens, auf lange Sicht jene einer zur Kapitulation, zum Aufgeben neigenden Ohnmacht herauf.

Vor dieser latent vielleicht immer schon vorhandenen, in den letzten Monaten jedenfalls überall deutlicher gewordenen und auch bewußter wahrgenommenen Erscheinung dürfen wir wohl die Augen nicht verschließen. Denn wenn auch Gottes Kraft in der Kirche wirkt, so bedeutet das dennoch keine Garantie dafür, daß nicht zu bestimmten Zeiten oder hier und dort die konkrete, von Menschen getragene Entwicklung in eine Sackgasse führen könnte. Die Erklärung, wie es zu dieser immer offenkundiger werdenden Ratlosigkeit kommen konnte, ist eher leicht zu finden; das Heilmittel zur Überwindung dieser Krise hingegen läßt sich nicht so ohne weiteres aufweisen. Die Infragestellung des Alten, das sich oft genug als unwirksam, überholt oder auch direkt als Barriere und Hemmschuh erwies, war unschwer zu vollziehen; die Suche nach gültigem Neuen, zu dem eben noch keine erprobten Formen vorliegen und in einer wahren Mutationen unterworfenen Zeit auch kaum vorgefunden werden können, ist von der Sache her weit schwieriger. Die Gefahr liegt nun nahe, daß aus wohlbegründeter und sehr berechtigter Unruhe, die aber plötzlich oder allmählich in Ratlosigkeit mündet, ein Teufelskreis entsteht, aus dem kein Ausweg mehr zu entdecken ist.

Die weitere Gefahr liegt nahe, daß der Graben zwischen den Verfechtern des konziliaren und nachkonziliaren Gedankengutes, einerseits, und den Anhängern der nur aus einem bestimmten Gesichtswinkel gesehenen kirchlichen Tradition, anderseits, immer breiter und tiefer wird. Was Unruhe, Rat- und Ausweglosigkeit nur steigern könnte!

Schließlich ist die Gefahr nicht zu verkennen, daß auf einem derartigen Hintergrund das ganze Konzilswerk in Mißkredit kommen und das doch unumgängliche „Heutigwerden" der Kirche wiederum in Frage gestellt oder in falsche Richtungen abgedrängt werden könnte.

Demgegenüber wäre wohl grundsätzlich folgendes festzustellen: Nicht erst das Konzil hat die heutige Unruhe, das Suchen und Fragen ausgelöst; zumindest unterschwellig bestanden sie auch schon vorher. Das Konzil hat wohl die Schleusen geöffnet, damit aber auch einen Dammbruch vermieden, der ohne Vaticanum II möglicherweise eingetreten wäre. Im übrigen ist es wohl richtiger, die kirchlichen Ereignisse der letzten Jahre in diesem Zusammenhang zu sehen: Am Ausgangspunkt steht nicht das Konzil, wohl aber der ganze epochale Umbruch, den unsere Zeit auf allen Ebenen erlebt. Er hat selbstverständlich nicht an den Toren der Kirche haltgemacht und vorerst zu Vaticanum II geführt, das seinerseits neue Impulse lieferte.

Zudem konnte auch das Konzil nicht alle Fragen beantworten, einerseits, weil es damit überfordert gewesen wäre, anderseits, weil der am Ursprung stehende gesellschaftliche Mutationsprozeß immer noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Weil letzteres zutrifft, wird die heutige Unruhe und Unsicherheit eben nicht bloß aus Vaticanum II genährt und kann anderseits das Konzil nicht von vornherein als definitive Antwort auf alle Fragen, jedenfalls nicht auf jene, die erst in nachkonziliarer Zeit auftauchen oder konkrete Konturen annehmen, angesehen werden.

In gewissem Sinne ist deshalb auch die Unruhe, das Suchen und Fragen etwas durchaus Normales und Positives, ein Zeugnis lebendiger evangelischer und pastoraler Sorge, und weit weniger gefährlich als ein starres und letztlich tödliches Beharrenwollen in wirkungslosen Bahnen. Aber im Endeffekt darf auch nicht alles in Anarchie und Willkür, in totale Verwirrung und ausweglose Verhedderung münden. Die nachkonziliare Entwicklung darf sich nicht in einer Sackgasse totlaufen.

Wie könnte dem vorgebaut werden? Einen ernsthaften und deutlichen Fingerzeig dürfte in dieser Hinsicht Karl Rahner gegeben haben, als er sich für eine „offensive" Theologie aussprach und für die Kirche eine „bessere Strategie" forderte, „in der Bischöfe und Theologen deutlicher als zur Zeit eine einzige Gemeinschaft bilden, anstatt daß die Theologen immer die kritischen und die Bischöfe immer die konservativen Elemente in der Kirche darstellen"[1]. In der Tat genügt es in den heutigen Auseinandersetzungen nicht mehr — jedenfalls erweist es sich als wirkungslos —, daß die hierarchische Lehrautorität die traditionelle Lehre, Norm oder Disziplin in Erinnerung ruft, um die gestellten Fragen zu beantworten und die Diskussionen zu beenden. Den ernstzunehmenden Gesprächspartnern fehlt es ja gar nicht an einem Wissen um diese Tradition, und ihre Probleme wurden anderseits nicht grundlos aufgeworfen. Was nun Rahner in bezug auf Theologen und Bischöfe bedauert resp. wünscht, gilt weithin für unsere Gesamtproblematik, für die Theologen aller Fachrichtungen, für Dogmatiker, Exegeten, Moralisten, Kirchenrechtler, Pastoraltheologen ... bis zu den Lehrern der Aszetik und der Spiritualität, ja über sie hinaus bis zu den Predigern und Katecheten, die über die praktische Seelsorge das Volk Gottes erreichen.

Es gilt aber nicht allein für sie als Gesamtheit. Die einzelnen Disziplinen der theologischen Wissenschaft gehen heute vielfach ganz individuelle Wege, ohne auf die notwendigen Querverbindungen untereinander zu achten. Man denke nur an das Verhältnis, oder besser das Mißverhältnis, zwischen heutiger Dogmatik und heutiger Exegese, wo es weithin keine sicheren Brücken mehr gibt, während anderseits ohne weiteres einleuchtet, wie sehr gerade sie beide einander verpflichtet sind. Das Endresultat schafft hier nicht bloß heilsame Unruhe, sondern führt überall da, wo schließlich die Synthese doch hergestellt werden müßte, zu manchmal kopfloser Ratlosigkeit.

Mehr noch: es fehlt heute nicht bloß die Gemeinschaft zwischen Lehrhierarchie und Theologen, es mangelt nicht allein an Geschlossenheit im Gesamt der theologischen Wissenschaften, auch innerhalb der einzelnen Disziplinen treten, und zwar nicht nur in nebensächlichen Fragen, die oft widersprechendsten Meinungen und Thesen gegeneinander auf, die insgesamt alle daran leiden, daß sie nicht alle gleichzeitig wahr sein können. Wo liegt dann die Wahrheit, besonders für den, der die Frage nicht bloß wissenschaftlich zu untersuchen, sondern in der kirchlichen Verkündigung verbindlich zu entscheiden, resp. in seinem Leben für die Wahrheit Zeugnis zu geben hat? Am Ende steht offen zugegebene oder recht und schlecht verhüllte, möglicherweise aber innerlich zutiefst erlebte und erlittene Ratlosigkeit.

Man denke nur, um ein überall klassisches Beispiel zu zitieren, an die Fragen der Ehemoral. Es kann nicht zugleich wahr sein, was die alten Moralbücher und die neuen Thesen darüber lehren. Auch eine „Mittellösung" ist nicht notwendigerweise die richtige; ebensowenig kann der Hinweis auf die Lehrtradition eine Frage entscheiden, von der ehrlicherweise zugegeben werden muß, daß sie aus ernsten wissenschaftlichen Gründen neu gestellt wird. Deshalb wäre es auch in den seltensten Fällen, auf gleich welchen Gebieten der theologischen Disziplinen, mit einem bloßen Machtwort der Hierarchie getan. Statt die Ratlosigkeit zu beheben, könnte der bloße Autoritätsentscheid sie sehr wohl nur verschlimmern. Die Lösung kann nur in der von Rahner gewünschten intensiven Kooperation aller untereinander und aller zusammen mit den

[1] Aus einer Ansprache Rahners in der Jesuitenuniversität Marquette in Milwaukee (USA), im Oktober 1967.

Bischöfen gefunden werden. Zu lange dürfte dieser Zustand der Igelstellungen nicht mehr dauern, sonst riskiert die Ratlosigkeit zum System resp. zu einem Dauerphänomen zu werden. Denn leben und handeln, uns entscheiden und bezeugen müssen wir immerfort, hic et nunc!

Die so umschriebene Unruhe, gepaart mit immer offensichtlicher Ratlosigkeit, scheint uns ein dominierender Aspekt der letzten Monate zu sein. Soweit uns Berichte und Stellungnahmen aus den verschiedensten Ländern und Erdteilen vorliegen und soweit wir dieselben überblicken können, ist die Lage überall gleich; Unterschiede gibt es höchstens in der Intensität, mit der das Phänomen zutage tritt oder wahrgenommen wird. Der geographischen Ausdehnung aber entspricht ebenfalls die sachliche: es werden überall die gleichen Fragen auf sozusagen allen Gebieten gestellt, von der Liturgie bis zur Moral, über die Exegese, die Dogmatik, das Kirchenrecht und die kirchliche Disziplin. Die immer besorgteren Ansprachen und Warnungen des Papstes[2] bezeugen die Existenz unseres Problems auf ihre Weise, ohne es indes beheben zu können. Das gleiche gilt, aus der Optik der Beobachter, also der öffentlichen Reaktionen, gesehen, von allen wichtigen Ereignissen unserer Berichtsperiode[3].

Wohl hat die Bischofssynode im vergangenen Herbst viele Hoffnungen neu geweckt und auch ein weltweites Echo gefunden. Ihre positiven Leistungen wurden ebenfalls gebührend anerkannt. Leugnen läßt sich jedoch nicht, daß sich die internationale Öffentlichkeit im Gefolge unerfüllter oder auch unberechtigter, aber tatsächlicher Erwartungen schließlich enttäuscht gab über das, am Aufwand gemessene, karge Endergebnis. Vielfach sah es so aus, als hätte die Synode — im Rahmen der ihr sowieso autoritativ gesteckten Grenzen — nicht recht gewußt, was sie denn nun positiv wolle, als drehe sie sich selbst im Kreise und gebe sich, um überhaupt herauszukommen, mit uneindeutigen und niemanden recht begeisternden Kompromißlösungen zufrieden. Der gleichfalls mit vielen Hoffnungen und kräftigen öffentlichen Fanfarenstößen gestartete Laienkongreß hat schließlich doch nicht gehalten, was er anfangs versprach. Die weithin, wenn nicht überall verwirklichte Liturgiereform mit dem massiven Einbruch der Volkssprache in das bis dahin streng gehütete Ausschließlichkeitsgebiet des Lateins scheint heute den Verfechtern der Reform selbst zu denken zu geben, weil allmählich jedermann klar wird, daß nicht hier der entscheidende Punkt kirchlichen „Heutigwerdens" liegt, daß die Liturgiereform jedenfalls nicht den Einfluß ausübt und den Erfolg zeitigt, um die es letztlich geht, und daß sie auch nicht die vordergründigen Fragen zu beantworten weiß, die heute die allermeisten Glieder der Kirche belasten oder die von der Welt an diese Kirche gestellt werden.

Ähnliches gilt von der römischen Kurienreform. Alle Beobachter sprechen sich belobigend über Papst Paul VI. aus, der mit Mut und Konsequenz diese Reform vorantreibt. Aber alle sind sich wohl auch darin einig, daß es hier, gemessen an dem, was über die Zukunft der Kirche und des Christentums entscheidet, doch nur um eine, wiewohl wichtige, Randfrage geht.

Auch das mit vielen Hoffnungen und einer Menge Vorschußlorbeeren inszenierte holländische Pastoralkonzil scheint weithin auf der Stelle zu treten und hat zumindest während seiner zweiten Tagung eher seine eigene Ratlosigkeit als eine klare, entschlossene Zielstrebigkeit bekundet. Es ist eben auch in den Niederlanden leichter zu wissen, was man nicht will, als das heute und morgen Gültige herauszustellen und die Geister verbindlich darauf zu verpflichten.

Im Zusammenhang mit den Niederlanden muß unbedingt auf die in unsere Berichtsperiode fallende neue Krise um den holländischen Katechismus verwiesen werden, die bis zur Stunde nicht behoben ist, wohl aber zu neuen öffentlichen Unstimmigkeiten und

---

[2] Wir denken besonders an die ungemein eindringliche Stellungnahme des Papstes am 26. April 1968.

[3] Diese Berichtsperiode reicht von Oktober 1967 bis Ende April 1968.

bisweilen scharfen Polemiken zwischen Holland und Rom resp. der vom Papst ad hoc eingesetzten Kommission, aber auch zwischen einzelnen Kreisen der Niederlande selbst, führte.
In minderem Maße ist ebenfalls ein Streit um den ersten Teil des neuen französischen Katechismus entbrannt, was alles unweigerlich zu neuer Unruhe führt und die schon vorhandene Ratlosigkeit nur noch akzentuiert.
Trotz der Enzyklika „Sacerdotalis coelibatus" und trotz der unverkennbar eindeutig konservativen Haltung nicht nur Roms, sondern auch der einzelnen Bischofskonferenzen, kommt die Diskussion um die vom lateinischen Kirchenrecht geforderte Ehelosigkeit der Priester nicht zur Ruhe. Über die Frage des Zölibates hinaus weitet sie sich, sozusagen überall, zu einer Frage nach dem heute und morgen gültigen Priesterbild und Priestertyp aus. Abgesehen von den oft sensationell aufgemachten Berichten über ihre Laisierung beantragende, austretende und heiratende Priester oder Ordensleute weisen alle Diskussionen — sie werden sozusagen überall geführt — in die gleiche Richtung. Vor allem aber haben sich in den letzten Wochen die diesbezüglichen öffentlichen Stellungnahmen in Frankreich[4] gehäuft. Sie wurden z. T. ausgelöst durch eine wissenschaftliche Meinungserforschung, der gemäß die Laienwelt sich mehrheitlich für den in einem profanen Beruf stehenden und verheirateten Priestertyp aussprach. Marc Oraison, der bekannte Priester-Mediziner, befürwortete in der Zeitung „Le Monde" eine „déclergification", eine Entklerisierung des Priestertums, das vom Ballast des historisch gewordenen „kirchlichen Systems" befreit werden müsse, um die Krise im Klerus zu beheben und den Nachwuchs für morgen zu garantieren. Zur Krise im Klerus aber gesellt sich vielerorts eine kaum weniger schwere Erschütterung der Orden und Kongregationen. Auch in dieser Beziehung ist das Stadium der bloßen Unruhe zweifellos überschritten; das Ausmaß der Ratlosigkeit aber läßt sich wohl nur entfernt an der steigenden Zahl der Austritte berechnen.
Schließlich lassen sich die vielerorts bedenkliche Konturen annehmenden Studentenunruhen, so in Deutschland, Italien, Frankreich, Spanien und anderswo, nicht übersehen. Wohl sind sie nicht immer in erster Linie ein Aufbegehren gegen kirchliche Institutionen. Doch in dem Maße, wie sie sich gegen das „establishment" der heutigen Gesellschaft wenden, wird die Institution Kirche ohne weiteres mitgemeint. Haben wir nun dieser zu Unruhen ausartenden studentischen Unruhe etwas anderes entgegenzustellen als unsere Ratlosigkeit?
Diesem Versuch einer Synthese der augenblicklichen „Stimmung" in der Kirche seien für unsere Berichtsperiode die wichtigsten Ereignisse aus den verschiedenen Teilen der Welt in Kurzform hinzugefügt.

Die wichtigsten Ereignisse kurz notiert

Rom und Italien

Vom 29. September bis zum 29. Oktober 1967 währte die erste Bischofssynode, die sich mit folgenden Themen befaßte: Revision des kirchlichen Gesetzbuches; gefährliche nachkonziliare Lehrtendenzen und Atheismus; Priesterausbildung und Seminarien; Mischehenproblem; Liturgiereform. Am 28. Oktober richteten die mehr als hundert versammelten Bischöfe, als Vertreter des Gesamtepiskopats der Kirche, eine Friedensbotschaft an die Welt. Leider kam es nicht zu den erhofften besonderen Kontakten zwischen der Bischofssynode und dem Laienweltkongreß, der vom 11. bis zum 18. Oktober gleichfalls in der Ewigen Stadt tagte und an dem erstmalig alle christlichen Gemeinschaften vertreten waren.
Ein ganz außergewöhnliches historisches Ereignis bildete der während der Synode erfolgte Besuch des Patriarchen Athenagoras bei Papst Paul VI. (26. bis 28. Oktober),

[4] Allein während der letzten acht Jahre sind dieser Frage in Frankreich etwa hundert Bücher gewidmet worden.

wenngleich ein solcher Schritt, ebenso wie der voraufgegangene Besuch des Papstes in Konstantinopel oder ihr Zusammentreffen in Jerusalem, den jahrhundertealten Zwist zwischen Ost- und Westkirche beizulegen außerstande ist.
Zum Tag der UNO, im Oktober, sandte Paul VI., eine Botschaft an Generalsekretär U Thant. Am 31. Oktober richtete der Papst eine besondere Botschaft an Afrika, nachdem er drei Tage zuvor dem jugoslawischen Marschall Tito ein Antwortschreiben hatte zukommen lassen auf dessen Brief zum Nahostkonflikt zwischen Israel und den Araberstaaten.
Am 4. November mußte sich der Papst im Vatikanischen Palast einer Prostataoperation unterziehen. Noch vom Krankenlager aus ließ er durch Staatssekretär Kardinal Amleto Cicognani dem Patriarchen Alexis von Moskau anläßlich dessen 90. Geburtstages seine „brüderlichen Grüße und innigsten Glückwünsche" übermitteln. In seiner Antwort dankte der Moskauer Patriarch „mit der Liebe im Herrn dem geliebten Papst", dem er in Liebe einen „brüderlichen Kuß" übersandte. Erinnern wir in diesem Zusammenhang auch daran, daß eine vatikanische Delegation unter Leitung von Bischof Willebrand sich nach Moskau, Leningrad und Zagorsk begeben hat, um daselbst mit Vertretern der russischen Kirche Gespräche zu führen. Zu Kontakten mit der Sowjetregierung ist es allerdings nicht gekommen.
In einer besonderen Friedensbotschaft an alle Menschen guten Willens wünschte der Papst am 8. Dezember, daß künftig der Neujahrstag überall als Internationaler Tag des Friedens gefeiert werde, eine Anregung, die von vielen Seiten günstig beantwortet wurde, ohne deshalb unsere Welt dem Frieden tatsächlich näherzubringen. Auch die Privataudienz, die Paul VI. dem amerikanischen Präsidenten Johnson am 23. Dezember gewährte, war dem Friedensproblem, besonders in Vietnam, gewidmet. Für den Frieden allgemein warb einmal mehr die Weihnachtsansprache wie auch die Osterbotschaft des Papstes.
Ende Dezember wurde aus dem Vatikan mitgeteilt, die für den 1. Januar vorgesehene Kurienreform werde erst zum 1. März verwirklicht werden. Von den im Januar erfolgten personellen Veränderungen sei hier die Ersetzung der Kardinäle Ottaviani, Pizzardo, Lercaro, Larraona, Testa und Masella durch die Kardinäle Seper, Garrone, Gut, de Fürstenberg und Brennan festgehalten. Nachfolger Traglias als Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom wurde Dell'Acqua, während Traglia zum Kanzler der Römischen Kirche aufrückte.
Nach der Johnson am 23. Dezember gewährten Privataudienz empfing der Papst am 10. Januar den Ministerpräsidenten der föderativen sozialistischen Republik Jugoslawien und am 24. Januar den rumänischen Ministerpräsidenten Maurer in Begleitung von Außenminister Manescu. Halten wir ebenfalls fest, daß Mitte Oktober vergangenen Jahres die Seligsprechungsprozesse für Pius XII. und Johannes XXIII. eröffnet wurden.
In Italien selbst ist im Laufe dieser Berichtsperiode die Diskussion um die Ehescheidung und um eine Konkordatsrevision verschiedentlich aufgeflammt. Studentenunruhen, namentlich in Mailand, wo die Herz-Jesu-Universität besetzt wurde, machten gerade auch den kirchlichen Behörden zu schaffen. Die Entbindung Kardinal Lercaros von seinem Bischofssitz Bologna hat im Februar nicht nur in der italienischen, sondern auch in der ausländischen Presse manchen Staub aufgewirbelt. Vermerken wir schließlich den am 18. Oktober erfolgten Tod des Grafen Dalla Torre, im Alter von 82 Jahren. Dalla Torre war vierzig Jahre hindurch Leiter des „Osservatore Romano" gewesen.

Frankreich

Die im November in Lourdes tagende Vollversammlung des französischen Episkopates befaßte sich mit einem ernsten Referat über die aktuelle religiöse Lage. Darüber hinaus wurde das Problem des Laienapostolates behandelt, die Reform der Seminarausbildung verabschiedet, die Erneuerung des Diakonates gutgeheißen — die ersten

Diakone werden nächstes Jahr ihre Weihe erhalten — und die Aussendung einer neuen Gruppe von Arbeiterpriestern — augenblicklich gibt es ihrer insgesamt 48 — vorgesehen.
Die vom Rektor des Institut Catholique in Paris, Mgr. Haubtmann, im Einverständnis mit dem Episkopat vorgesehene und in Angriff genommene Reform der katholischen Pariser Universität stieß bei den daselbst immatrikulierten Studenten auf offenen Widerstand.
Nach längerem Krebsleiden verstarb am 14. Februar in Paris der dortige Erzbischof Kardinal Veuillot. Zu seinem Nachfolger bestimmte der Papst am 26. März den Erzbischof von Reims, Marty. Am 5. Februar hatte Frankreich bereits den Tod von Kardinal Richaud, Bordeaux, zu beklagen.
In die Auseinandersetzung zwischen „Traditionalisten" und „Progressisten" um den neuen französischen Kinderkatechismus mußte der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal Lefebvre aus Bourges, höchstpersönlich eingreifen, um den neuen Katechismus zu verteidigen.
Ab Mitte April hat die Frage um das heute und morgen gültige Priesterbild, vornehmlich im Hinblick auf eine Verbindung zwischen priesterlichen Funktionen und regelrechtem profanen Beruf sowie eine mögliche Lockerung der kirchlichen Zölibatsvorschriften, tagelang in der französischen Presse ihren Niederschlag gefunden.

Deutschland

Auf ihrer Herbsttagung im September in Fulda hatte die Deutsche Bischofskonferenz ein Lehrschreiben verabschiedet, das sich mit der heutigen Glaubenssituation, der Verkündigung, der Eucharistie und der Stellung der Gläubigen in der modernen Welt befaßt und zu Ende des Jahres veröffentlicht wurde. Wie von der Bischofskonferenz beschlossen wurde, soll in Zukunft die Erstbeichte erst rund zwei Jahre nach der Erstkommunion (im 2. Schuljahr) abgelegt werden.
Die Ende Oktober abgehaltenen Feiern zum 450. Jahrestag des Lutherischen Thesenanschlages in Wittenberg zeigten einmal mehr, wie tief heute der politische Riß durch Ost- und Westdeutschland geht.
Besondere Aufmerksamkeit rief die im Dezember erfolgte Berufung des derzeitigen Verkehrsministers und SPD-Mitgliedes Georg Leber ins Zentralkomitee der deutschen Katholiken hervor. Heiße Polemiken entbrannten Anfang März um das sogenannte „Bensberger Memorandum" einer Gruppe von Katholiken, die sich in diesem Dokument um eine Aussöhnung mit Polen bemühen. Besondere Diskussionsthemen in Deutschland bleiben die Mischehe, die Ehe- und Sexualmoral, die freie Schule, die neue Studienordnung für Theologen, zum Teil auch das Zölibatsproblem.
Am 28. April wurden in Köln die ersten verheirateten Diakone geweiht. Zu Ostern erschien die Null-Nummer der neuen katholischen Wochenzeitung „Publik".
In der zweiten Hälfte April tagte in Berlin der Weltkongreß der katholischen Jugend, der sich hauptsächlich mit der Friedensarbeit, unter besonderer Betonung dessen, was die Laien hierbei leisten können, beschäftigte.

Niederlande

Die wohl wichtigsten Ereignisse dieser Berichtsperiode waren die beiden ersten Sessionen des niederländischen Pastoralkonzils vom 3. bis 5. Januar, und vom 8. bis 11. April. Kardinal Alfrink bezeichnete die Eröffnung dieser Synode im Januar als das „Ende der Ära absoluter bischöflicher Macht". Zur Debatte stand das Problem der Autorität; das darüber vorgelegte Schema fand selbst in seiner verbesserten Fassung während der zweiten Tagung keine Gnade und wurde verworfen. Außer verschiedenen anderen Anregungen wurde im Jänner auch das Problem des Zölibates besprochen, wobei u. a. folgende Desiderata zur Sprache kamen: verheiratete Männer in kirchliche Ämter zu berufen, verheiratete Priester in ihren Funktionen zu belassen und Frauen den Zugang

zu liturgischen Ämtern zu gestatten. Anläßlich der zweiten Session, die praktisch auf der Stelle trat und zu keinem greifbaren Ergebnis führte, warnte Kardinal Alfrink vor Kompetenzüberschreitungen. Zum Abschluß dieser Tagung begnügte er sich mit einem einfachen Wort des Dankes, und die Delegierten verließen, diesbezüglichen Berichten zufolge, den Sitzungsort Nordwijkerhout mit gemischten Gefühlen.
Zu besonderen, auch intern holländischen Polemiken kam es im Zusammenhang mit der von Rom gewünschten Neuformulierung verschiedener Punkte des neuen Erwachsenenkatechismus. Besondere Diskussionsthemata bleiben verschiedene liturgische Experimente, u. a. auch die Bußfeiern, zu denen die Bischöfe erklärten, es könne dabei keine automatische Generalabsolution geben, die Ehelosigkeitsvorschrift des Kirchenrechts für Priester, das Verhältnis zu den übrigen christlichen Gemeinschaften sowie neuere Publikationen, wie beispielsweise „Wird die Kirche zum Grab Gottes?" von Augustinerpater Robert Adolfs, und „Das Ende des konventionellen Christentums" von van de Pol.

Österreich

Hier hat die nachkonziliare Entwicklung, auf räumliche Distanz gesehen, nirgendwo in der internationalen Öffentlichkeit Schlagzeilen geliefert.
Den verschiedenen und jetzt schon beinahe traditionellen Reisen Kardinal Königs in die osteuropäischen Länder, so im Oktober zweimal kurz nacheinander nach Budapest – das letzte Mal während der Bischofssynode von Rom aus –, wurde allerdings immer eine ganz besondere Aufmerksamkeit, meist mit ungerechtfertigten Spekulationen verbunden, geschenkt. Außer den genannten Ungarn-Reisen zu Kardinal Mindszenty begab sich Kardinal König im Laufe unserer Berichtsperiode nach Rumänien.
Vielerorts in Österreich scheint sich ein besonderes Interesse den künftig zu erwartenden Diözesansynoden zuzuwenden, deren Vorbereitung auf möglichst breiter Grundlage, unter massiver Befragung gerade auch der Laienkreise, aufgebaut wird. So beispielsweise in Wien, wo die erste Session für Jänner 1969 vorgesehen ist. Zu ihrer Vorbereitung wurden nicht weniger als 1 Million Fragebögen zusammen mit einem diesbezüglichen Schreiben Kardinal Königs verschickt. Eine im Jänner letzthin erstellte Zwischenbilanz zeigt, daß das Interesse der Öffentlichkeit ganz unzweideutig um das Problem der Geburtenregelung kreist, das denn auch mit Abstand als Synodalthema Nr. 1 gefordert wird. An zweiter Stelle figuriert die Liturgiereform, an dritter der Zölibat.

Spanien

Im Spanien der nachkonziliaren Zeit stoßen unverkennbar die konservativen und progressiven Kreise hart aufeinander. Letztere werden hauptsächlich vom jüngeren Klerus getragen, sodann von einzelnen Orden. Allerdings spielen hierbei auch traditionelle innerpolitische Auseinandersetzungen eine nicht unerhebliche Rolle (Katalonier und Basken in ihrer traditionellen Opposition zur Madrider Zentralgewalt). Die Diskussionen um das Protestantenstatut, die Religionsfreiheit im allgemeinen, sodann die Pressefreiheit leben immer wieder neu auf. Gerade in letzter Zeit scheint es, als habe die staatliche Zensur und Justiz es besonders auf katholische Presseprodukte abgesehen. Auch die Spannungen zwischen Episkopat und Katholischer Aktion sind immer noch nicht definitiv beigelegt.

Nordamerika

Die wichtigsten Meldungen aus Nordamerika betreffen ebenfalls Spannungen zwischen dem Episkopat und den verschiedensten Teilen der Kirchenglieder, Klerus, Orden und Laien. So beispielsweise in Washington selbst, wo es Ende September vergangenen Jahres zu regelrechten Protestkundgebungen gegen Kardinal O'Boyle kam. Stein des Anstoßes bilden meist Fragen der Konzilsverwirklichung, eine oft ins Extreme ten-

dierende Liturgiereform, die Frage nach dem heute gültigen Priesterbild unter Einschluß des Zölibatsproblems (es hat im letzten Jahr in den USA über 700 Austritte gegeben), schließlich die Rassenintegration und der Vietnamkrieg.
Während im November Kardinal Léger von Montreal auf seinen Bischofssitz verzichtete, um sich in Afrika den Leprosen zu widmen — „Mein Entschluß muß eingeordnet werden in eine Logik des Glaubens und des Lebens" —, verlor New York am 4. Dezember seinen Oberhirten, Kardinal Spellman, durch Gehirnschlag. Zu dessen Nachfolger bestimmte der Papst am 8. März den bisherigen New Yorker Weihbischof Ference James Cook.

Lateinamerika

Nicht nur des südländischen Temperamentes wegen, sondern bedingt auch durch die zusätzlichen ungeheuren sozialen Unterschiede und Spannungen, die ebenso viele Fragen an das christliche Gewissen bedeuten, stellen sich all diese Probleme in Lateinamerika mit noch größerer Schärfe, wobei allerdings einzelne Bischöfe zu direkten Wortführern der Reformkreise werden. Weltweites Aufsehen hat namentlich der (unfreiwillige) Rücktritt des Bischofs von Avellaneda (Argentinien), Mgr. Podesta, hervorgerufen.

*

In *Beirut* verstarb am 6. November vergangenen Jahres, im Alter von 89 Jahren, das Oberhaupt der melkitisch-katholischen Kirche, Patriarch Maximos Saigh IV., eine der bedeutendsten Persönlichkeiten vom Vaticanum II. Zu seinem Nachfolger wurde der Erzbischof von Galiläa, Hakim, gewählt.
In Beirut tagte im April die von der katholischen Kirche und dem Weltkirchenrat organisierte interkonfessionelle Konferenz, die sich mit Fragen der internationalen wirtschaftlichen und sozialen Gerechtigkeit befaßte.

*

Was die *volksdemokratischen Länder* Osteuropas betrifft, wird weiterhin bedauert, daß der polnische Episkopat an den internationalen Zusammenkünften außerhalb Polens nicht teilnehmen kann, während der rezente Demokratisierungsprozeß in der Tschechoslowakei eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche erhoffen läßt.

*

Zum Schluß sei ebenfalls an den internen Sprachenzwist in *Belgien* erinnert, der nicht nur die Katholiken gegeneinandergestellt, sondern auch den Episkopat entzweit hat. Insofern es hierbei um die Universität Löwen geht, handelt es sich um ein Problem, das, der Bedeutung dieser ältesten und größten katholischen Universität entsprechend, weit über die Grenzen Belgiens hinaus Beachtung verdient.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Reform der römischen Kurie und des päpstlichen Hofstaates

Nach einer durch die Erkrankung des Papstes bedingten Verzögerung trat am 1. März 1968 mit der Veröffentlichung der neuen Geschäftsordnung („Regolamento generale") die mit der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" vom 15. August 1967 eingeleitete Reform der römischen Kurie in Kraft. Der Sekretär der Kardinalskommission für die Kurienreform, Prälat Giovanni M. Pinna, bemerkte gleich eingangs in einer zu diesem Anlaß einberufenen Pressekonferenz, daß die neue Geschäftsordnung keine umwälzenden Neuerungen bringe, diese seien ja schon in der Konstitution enthalten; es gehe jetzt um „eine Anpassung an die immer größeren Anforderungen des Dienstes". Von den 130 Artikeln dieses Dokumentes befassen sich allein 104 mit dem Personal der Kurie und nicht mit den Strukturen und mit der Verfahrensordnung.

Bei Personaleinstellungen wird in Hinkunft weder das Dienstalter noch die Nationalität des Betreffenden, sondern seine fachliche Eignung ausschlaggebend sein. Bei der Besetzung von Planstellen werden für Beamte niederen Ranges Eignungswettbewerbe veranstaltet, für mittlere und höhere Beamte soll vor allem den Kandidatenlisten der Bischofskonferenzen Rechnung getragen werden. Für das Verhältnis der Nationalitäten, aus denen die Kurienbeamten kommen, gibt es, wie schon bemerkt, keine bindenden Richtlinien. Die vielbesprochene Internationalisierung der Kurie wird also nun ausschließlich nach den Bedürfnissen der katholischen Kirche bzw. der Kurie erfolgen und nicht nach einem Schlüssel, der alle Nationen prozentuell berücksichtigt.

Als Altersgrenze gilt für alle „Prelati Superiori", d. h. für alle Sekretäre, Untersekretäre und Abteilungsleiter, die Vollendung des 74. Lebensjahres. Dazu wird erklärt: Praktisch werden die meisten jedoch früher ausscheiden, weil dem Fünfjahreszyklus, der für alle leitenden Kurienämter eingeführt worden ist und ebenfalls mit dem 1. März 1968 beginnt, Rechnung getragen werden muß. Das heißt, daß für die Kardinal-Präfekten bzw. Präsidenten von Kurialämtern keine Altersgrenze verpflichtend vorgeschrieben ist. Für die mittleren und niederen Beamten ist das Ausscheiden aus dem Dienst mit der Vollendung des 70. Lebensjahres obligatorisch; in diesem Fall sind Verlängerungen nicht möglich. Das weltliche Hilfspersonal geht mit 65 Jahren in Pension. Als Mindestalter für den Eintritt in den Kuriendienst sind 24 Jahre festgesetzt. Mit dem Tod des jeweiligen Papstes erlischt automatisch das Amt der Kardinalpräfekten, es kann jedoch innerhalb der ersten drei Monate nach Amtsantritt des neu gewählten Papstes bestätigt werden.

Bei dieser Regelung der Altersgrenze und Staffelung nach der Höhe des Amtes fällt der Unterschied auf zu der im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" für die Residentialbischöfe einschließlich der Kardinäle festgesetzten Altersgrenze von 75 Jahren.

Schon bei der Einstellung der geistlichen Kandidaten wird darauf geachtet, daß sie Seelsorgeerfahrung besitzen, die freilich nicht nur durch Arbeit in einer Pfarre, sondern auch schon durch Theologiestudium erworben werden kann. Die an der Kurie tätigen Geistlichen werden überhaupt von der Geschäftsordnung in erster Linie nicht als Angestellte oder Beamte betrachtet, sondern als Priester. Art. 44 empfiehlt daher, daß jeder Priester neben seinem Amt an der Kurie auch seelsorglich tätig ist. Um diesen die nötige Zeit für ihr persönliches geistliches Leben und die gewünschte pastorale Tätigkeit zu geben, wird ihre wöchentliche Arbeitszeit auf 33 Stunden reduziert; dazu erhält jeder Priester pro Jahr weitere sechs freie Tage zur Teilnahme an geistlichen Übungen. Art. 50 behandelt die Ferienordnung: Alle Angestellten und Beamten der römischen Kurie erhalten, unabhängig von ihrem Lebensalter, ihrem Rang und ihrer Dienstzeit, den gleichen Jahresurlaub von 30 Tagen. Den nichtitalienischen Beamten kann der

jeweilige Kardinalpräfekt für die lange Reise in ihre Heimat einige zusätzliche Urlaubstage gewähren.

In Zukunft können die einzelnen Dikasterien keine neuen Planstellen schaffen, sie brauchen vielmehr für jede Erweiterung des Personals die ausdrückliche Zustimmung des Papstes. Auch die Entlassung von Beamten oder Angestellten bei Vergehen steht künftig nicht mehr im Ermessen des Leiters eines Dikasteriums; dazu muß vielmehr das Urteil einer fünfköpfigen Kommission gehört werden, vor der sich der Betreffende verteidigen kann; außerdem hat dieser das Recht der Berufung an die 2. Sektion der Apostolischen Signatur. Prälat Pinna kündigte in der Pressekonferenz an, daß die Beamten und Angestellten der Kurie in Kürze eine interne Instruktion über das Amtsgeheimnis der Kurie erhalten. Darin werden die Angelegenheiten bezeichnet, die unter besonderer Geheimhaltung zu behandeln sind, und die Wahrung des Amtsgeheimnisses erläutert. Die Instruktion enthält auch den bis zur Entlassung reichenden Strafkatalog für Vergehen gegen die Geheimhaltungspflicht. Ebenso wurde damals versichert, daß die im Anhang der Konstitution über die Kurienreform angekündigte Reform des päpstlichen Hofstaates unmittelbar bevorstehe. Diese wurde Wirklichkeit durch die Veröffentlichung des Motuproprio „Pontificalis Domus" am 29. März 1968.

Das sogenannte „Päpstliche Haus" wird weiterhin Geistliche und Laien umfassen, die der Kirche auf den verschiedenen Gebieten des Apostolates, der Kultur und der Wissenschaft bestimmte Dienste leisten. Es gliedert sich in die „Cappella pontificia" und die „Familia pontificia". Die „Cappella" umfaßt Angehörige der verschiedenen Stände des Volkes Gottes (Bischöfe, Priester, Laien) und eine Vertretung all derer, die dem Papst bei der Ausübung seiner legislativen, richterlichen und administrativen Gewalt in der Kirche unterstützen. Dazu gehören also u. a. das Kardinalskollegium, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe des lateinischen und orientalischen Ritus, die den Titel „Thronassistent" tragen, die Sekretäre bzw. Auditoren und Regenten der Kurienkongregationen, der Gerichtshöfe und der Sekretariate, der Abt von Monte Cassino, die Generaläbte der Mönchsorden und der Regularkleriker, die Generaloberen der Mendikantenorden, die Kapitulare der Patriarchalbasiliken, die Pfarrer von Rom und die Verwandten des Papstes. Diese Genannten scharen sich, so wird betont, besonders bei feierlichen Zeremonien, zum Gebet um den Papst. Damit soll der pastorale Akzent der „Cappella" besonders hervorgehoben werden. Aus ihr verschwinden zahlreiche Ehrenämter, die zum Teil kuriose Namen hatten, wie „Prälaten des Schleifchens", die „Komtur-Ritter des Hl. Geistes" und die „Wächter der Tiara". Es gibt keine fürstlichen Thronassistenten mehr; ihre Ämter sind zwar erhalten, aber nicht an den Adelsstand gebunden und nicht erblich, ihre Dauer ist auf fünf Jahre begrenzt. Aus der „Cappella" scheiden die Nobelgarde und andere Körperschaften, die nicht streng religiösen Charakter tragen.

Zur „Päpstlichen Familie" gehören sowohl Geistliche als auch katholische Laien, sie umfaßt zwei Gruppen: zur Päpstlichen Familie im geistlichen Stand, die den Papst bei der Ausübung seiner geistlichen Sendung unterstützt, zählen u. a. der Substitut des Staatssekretariates, der Sekretär für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, der Prälat der karitativen Werke des Papstes, der Generalvikar für die Vatikanstadt, der Apostolische Prediger und der Theologe des päpstlichen Hauses sowie die Zeremonienmeister. Zur Päpstlichen Familie im Laienstand, die dem Papst in seiner Eigenschaft als Souverän des Vatikanstaates dient, gehören u. a. die beiden Thronassistenten, der Generalbevollmächtigte für den Vatikanstaat, die Kommandanten der päpstlichen Garden, die Mitglieder der „Consulta des Vatikanstaates", die Prokuratoren der Apostolischen Paläste und die Verwandten des Papstes. Abgeschafft sind Ämter und Titel wie Palatinkardinäle, Palatinprälaten (Majordomus usw.), Magister des hl. Hospizes, Großfurier, Träger der Goldenen Rose, Generalsuperintendent der Post, alle Arten von Ehren- und Geheimkämmerern und -kaplänen und eine Reihe höfischer

Titel. Die kirchlichen Ehrentitel, die eine Anerkennung für besonders verdiente Priester bilden, bleiben jedoch; allerdings werden sie nur noch in drei Kategorien vergeben: Apostolischer Protonotar, Ehrenprälat Sr. Heiligkeit, Kaplan Sr. Heiligkeit.
Den Ordnungsdienst im Vatikan werden weiterhin die Schweizer Garde und die päpstliche Gendarmerie ausüben. Was den Ehrendienst angeht, wollte man nicht völlig mit der Vergangenheit brechen, sondern nur eine Anpassung an die moderne Zeit vornehmen, dies um so mehr, als es sich um eine ruhmreiche Vergangenheit handle, die von absoluter Hingabe und einer nicht selten bis zum Heroismus reichenden Treue gekennzeichnet sei, wie Prälat Pinna erklärte. Aus diesem Grunde werden auch weiterhin Exponenten des Adels in der Nobelgarde und Vertreter anderer sozialer Schichten in der Palatingarde für den Papst Dienst tun. Das gesamte „Päpstliche Haus" steht unter der Leitung des Präfekten des Apostolischen Palastes.
Gleichzeitig wurde eine neue beratende Kommission mit dem Namen „Consulta" geschaffen. Sie besteht aus 24 in Rom lebenden Laien und sechs „Ehrenmitgliedern" im Ausland. Sie soll den Vatikanstaat bei der Lösung rein praktischer Fragen (Bauarbeiten, Rundfunk und Fernsehen, Kunst, Medizin, Recht usw.) beraten.
(„Regolamento generale della Curia Romana" vom 22. Februar 1968: AAS, LX, 1968, 129–176; Motuproprio „Pontificalis Domus" vom 28. März 1968, und Motuproprio für die Errichtung der „Consulta" „L'Osservatore Romano" Nr. 74 vom 30. März 1968.)

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.

ABT RAIMUND VON EINSIEDELN, *Singe mit mir Alleluja.* (Sammlung Sigma) (32).) Verlag Ars sacra, München 1967. Geschenkausstattung DM 3.—.

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia* V (1967). (372.) Desclée & Socii, Roma. Kart.

ANALECTA OSBM, *Miscellanea in honorem S. Josaphat* primo saeculo a canonizatione vertente 1867–1967. (XV u. 608.) Romae 1967. Kart.

ASTRATH WILLI, *Die Vita Communis der Weltpriester.* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 22) (262.) Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1967. Leinen, hfl. 30.—.

BAUER JOHANNES B., *Die neutestamentlichen Apokryphen.* (Die Welt der Bibel, 21) (111.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Kart. DM 6.80.

BETZ OTTO (Hg.), *Sakrament der Mündigkeit.* Ein Symposion über die Firmung. (213.) Verlag J. Pfeiffer, München 1968. Kart. lam. DM 10.80.

BONT WALTER DE, *Faustregeln für das Seelsorgegespräch.* (80.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 6.80.

BUSCH GABRIEL, *Zu betteln schäme ich mich nicht.* (461.) Verlag Reckinger & Co., Siegburg 1967. Kart. DM 11.80, Plastik DM 15.80.

CZAPIEWSKI WINFRIED / SCHERER GEORG, *Der Aggressionstrieb und das Böse.* (264.) Verlag Hans Driewer, Essen 1967. Brosch. DM 12.80.

DANIEL WILLIAM, *The Purely Penal Law Theory* in the Spanish Theologians from Vitoria to Suarez. (Analecta Gregoriana, Vol. 164) (218.) Gregorian University Press, Roma 1968. Brosch. L 3000.

DESSAUER PHILIPP, *Meditation im christlichen Dasein.* (230.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 16.50.

DEUSSEN GISELBERT, *Die neue liturgische Gemeinde.* (126.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

DIRKS WALTER/HANSSLER BERNHARD, *Der neue Humanismus und das Christentum.* (Kleine Schriften zur Theologie) (152.) Kösel-Verlag, München 1968. Kart. DM 9.80.

DIRKS WALTER (Hg.), *Konkurrenz der Bildungsangebote.* Erwachsenenbildung in der

pluralen Gesellschaft. (130.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968. Paperback DM 9.80.

DOCTOR COMMUNIS, *Quaestiones de origine hominis* (Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. Vol. XXI/I) (111.) Officium libri catholici, Roma 1968.

DREHER BRUNO (Hg.), *Festliche Tage.* Alttestamentliche Predigten zu Festen des Kirchenjahres. (Biblische Predigten) (154.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1968. Brosch. DM 9.60.

ECKART MARTIN, *Das Schulgebet in Hauptschule, Realschule und Gymnasium.* Mit einem Gebetsanhang. (103.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Kart. lam.

EXELER ADOLF (Hg.), *Die neue Gemeinde.* (Festschrift für Theodor Filthaut) (268.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Leinen DM 25.—.

FILTHAUT THEODOR, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen.* Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik) (192.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 14.80.

FORTMANN HAN, *Geistige Gesundheit und religiöses Leben.* Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie. (124.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 67.—, DM/sfr 10.80.

FRIES HEINRICH, *Herausgeforderter Glaube.* (233.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 22.50.

GANNE PIERRE, *Die Freude ist die Wahrheit.* Ein Rundgang durch das Werk Claudels. (Kriterien 9) Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (104.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968. Brosch. DM/sfr 8.50.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus.* Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF Bd. 4) (XXII u. 160.) Verlag Aschendorff, Münster 1968. Leinen DM 28.—, kart. DM 24.—.

GRASS FRANZ, *Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs.* (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, Bd. 2) (XX u. 298.) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1967. Geb. S 335.—, brosch. S 314.—.

GRASS NIKOLAUS, *Der Wiener Dom, die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol.* (XII u. 135.) Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1968. Geb. S 125.—, DM 19.80, sfr 21.—.

HALBFAS HUBERTUS, *Fundamentalkatechetik.* Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. (384.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 24.—.

HASLER AUGUST, *Luther in der katholischen Dogmatik.* Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hg. von H. Fries, Bd. 2) (357.) Max-Hueber-Verlag, München 1968. Brosch. DM 34.—.

HELFMEYER FRANZ JOSEF, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament.* (Bonner Biblische Beiträge, 29) (XXII u. 222.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1968. Brosch. DM 38.50.

HOPHAN OTTO, *Wer ist Gott?* (167.) Ars-sacra-Verlag, J. Müller, München 1968. Kunstleder DM 14.80.

KARG IRMTRAUD (Hg.), *Gott ist ein Gott der Berge.* (Sammlung Sigma) (32. S. zweifarbig, 14 Fotos) Verlag Ars sacra, München 1968. Geschenkausstattung DM 3.—.

KARRER OTTO (Hg.), *Neues Testament.* (819.) Ars-sacra-Verlag, J. Müller, München 1967. Kunstleder DM 13.80.

KASSING ALTFRID, *Erlösung unter Menschen.* Biblische Besinnungen. (94.) Matthias-Gründewald-Verlag, Mainz 1968. Kart. lam. DM 5.80.

KNOCH OTTO, *Der zweite Petrusbrief/ Der Judasbrief.* (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare 8) (170.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 8.80.

KÖNIG KARDINAL FRANZ, *Worte zur Zeit.* Reden und Aufsätze. (392.) Verlag Herder, Wien 1968. Leinen S 135.—, DM/sfr 21.80.

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie.* Bd. I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. (379.) Verlag Regensberg, Münster 1968. Leinen. DM 36.—.

KRINETZKI LEO, *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Bd. III. Psalmen, Klagelieder, Hohes Lied und Weisheitsbücher. (283.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 16.80.

LEEB HELMUT, *Volksantiphonar.* Eine Sammlung von Kurzantiphonen. (16.) S 4.—; *Jugendantiphonar.* Psalmentexte. (32.) S 7.—; *Orgelbegleitung zum Volksantiphonar.* (15.) S 28.—. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare.* Teil II. Dekret ü. d. Ökumenismus — ü. d. Hirtenaufgabe d. Bischöfe — ü. d. zeitgemäße Erneuerung d. Ordenslebens — ü. d. Ausbildung d. Priester, Erklärung ü. d. christliche Erziehung — ü. d. Verhältnis d. Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Dogmatische Konstitution ü. d. göttliche Offenbarung, Dekret ü. d. Apostolat der Laien, Erklärung ü. d. Religionsfreiheit. (748.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 105.—, Halbleder DM 115.—. (Vorzugspreis DM 95.—, bzw. 105.—.)

LUBAC HENRI DE, *Die Kirche.* Eine Betrachtung. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (342.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968. Leinen DM/sfr 35.—.

MEMLING HANS, *Die Passion.* 24 vielfarbige Darstellungen mit Texten aus der Heiligen Schrift. (26.) Verlag Ars sacra, München o. J. Geb. DM 6.40.

MÜLLER OTFRIED (Hg.), *Vaticanum secundum* Bd. III/1: Die dritte Konzilsperiode. Dokumente. (180.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Leinen.

MYNAREK HUBERTUS, *Der Mensch — Das Wesen der Zukunft.* Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. (123.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 11.80.

OSTERMANN RUDOLF, *Deinen Willen tun.* Meditationen. (178.) Verlag Butzon & Berkker, Kevelaer 1967. Plastik DM 7.80.

PAVIC IVAN, Knjiga o bozjem narodu. Biblijsko-katehetski prirucnik za mladez. (232.) Pazin 1967. Geb.

RAHNER KARL, *Glaubst du an Gott?* (Reihe „leben und glauben") (127.) Verlag Ars sacra, München 1967. Geb. DM 12.80.

RAHNER KARL/VORGRIMLER HERBERT (Hg.), *Internationale Dialog-Zeitschrift.* I. Jg. 1968, 1. Heft (128. S. u. 4 Rezensionskarten) Verlag Herder, Freiburg. DM 9.—, Abonnement 7.80.

RAMSEY ARTHUR MICHAEL, *Geistlich und weltlich.* Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums. (108.)Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

REINHARDT RUDOLF, *Im Zeichen der Tübinger Schule.* (Attempto, Heft 25/26, 1968, 40—58) Tübingen 1968.

RENNHOFER FRIEDRICH, *Bücherkunde des katholischen Lebens.* Bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur der Gegenwart. 1. Nachtrag (1960—1965). (XI u. 243.) Verlag Brüder Hollinek, Wien 1967. Kart. S 330.—.

ROMITA FLORENTIO (Hg.), *Concilii Oecumenici Vaticani II Constitutiones - Decreta - Declarationes.* Appendix: Normae exsequutivae. Editio definitiva iuxta textum latinum officialem Titulis, Capitulis, Rubricis ac XVIII Indicibus instructa ad usum scientificum, asceticum et pastoralem Clericorum et Laicorum. (VIII u. 726.) Desclée & C. Romae 1967. Linson L 6000.

SCHARBERT JOSEF, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre.* (Quaestiones disputatae 37) (128.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 13.80.

SCHEFFCZYK L. / DETTLOFF W. / HEINZMANN R. (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung.* Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd. 1 und 2. (XLIV u. 1960.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Leinen DM 180.—.

SCHELBERT GEORG, *Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils.* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft XXI) (57.) Brosch.

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments.* I. Bd. Schöpfung. Welt - Zeit -Mensch. (172.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 21.—.

SCHLIER HEINRICH, *Über die Auferstehung Jesu Christi.* (Kriterien 10) (71.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968. Brosch. DM/sfr 6.50.

SCHÖNFELD HANS VON, *Das tägliche Schriftwort.* Zweites Jahr. (215.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1967. Plastik DM 7.80.

SCHREINER JOSEF, *Von Gottes Wort gefordert.* Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias. (Die Welt der Bibel, 20) (125.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Kart. DM 6.80.

STIER FRIDOLIN, *Das Vaterunser.* Illustrationen von Paul König. (20.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1967. Geb. DM 9.80.

STREUER SEVERIN RUDOLF, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli* auf Grund seines Skriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. (Franziskanische Forschungen, 20. Heft) (172.) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1968. Kart. DM 22.—.

STROBEL ALBERT, *Das Buch Prediger (Kohelet).* (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare 9) (191.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 9.80.

SVOBODA ROBERT, *Werkbuch für die Altenseelsorge.* (276.) Don-Bosco-Verlag, München 1968. Kart. lam. DM 12.80.

THOMA CLEMENS (Hg.), *Auf den Trümmern des Tempels.* Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden. (127.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 67.—, DM/sfr 10.80.

THOMÉ JOSEF, *Der mündige Christ.* Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. 2. Aufl. (156.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 10.80, sfr 12.80, S 79.90.

UHRMANN JOHANN, *Das Geständnis im kanonischen Prozeß.* (162.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 14.—.

VARGAS-MACHUCA ANTONIO, *Escritura, Tradicion e Iglesia como reglas de Fe segun Francisco Suarez.* (XIL u. 388.) (Biblioteca Teologica Granadina 12). Granada, Facultad de Teologia 1967. Kart.

WELZIG WERNER (Hg.), *Erasmus von Rotterdam.* Ausgewählte Schriften. Bd. III. (In Novum Testamentum praefationes; Ratio) (XL u. 495.) Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967. Leinen DM 53.—.

WILLEMS BONIFAC A., *Erlösung in Kirche und Welt.* (Quaestiones disputatae 35) (118.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 12.80.

KLEINSCHRIFTEN

BATZILL HARTMANN, *Die Geistesgaben.* (24.) Selbstverlag Abtei Seckau. S 10.—.

HOPHAN OTTO, *Franz von Assisi,* der evangelische und katholische Mann. (31.)

BRANDSMA TITUS, *Meine Zelle.* (32.) Verlag Ars sacra, München. Je DM 0.80.

HENGL JOSEF, *Schulgebete für die Grundschule.* (32.) *Schulgebete für die Hauptschule.* (32.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SEILER JULIUS, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe.* Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise. (328.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Leinen DM/sfr 28.—.

Der Philosophieprofessor am Missionsseminar SMB von Schöneck (Schweiz) versucht mit diesem Werk die Inflationserscheinungen auf dem Gebiete der Theologik aufzufangen durch naturwissenschaftlichen Sukkurs. Das Ende des konventionellen Christentums — prophetisch verkündet und mit Inbrunst ersehnt — bedeutet auch das Ende der herkömmlichen rationalen Gottesbeweise. Was an ihre Stelle treten soll, etwa ein religiöser Atheismus, eine Gott-ist-tot-Lehre, ist reichlich dubios und nebulos, fasziniert aber den modernen Menschen, der sich nicht schnell und gründlich genug vom griechisch-abendländischen Denken befreien kann, um sich seines neuen Geistes bewußt zu werden.

Das gründlich gearbeitete Werk bringt im 1. Abschnitt Vorbemerkungen zu den Gottesbeweisen (Gbw): Gottesbegriff, Gedankengang der Gbw, ihre Voraussetzungen (Kausalprinzip, Bewegungssatz, Ursachenverknüpfung), Zahl und Einteilung. Im 2. Abschnitt werden die wichtigsten Gbw vorgelegt (aus der Daseinskontingenz, aus der Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge, aus der Entstehung und Entwicklung des Lebens, aus gewissen Heilungswundern, aus dem Dasein sittlich verantwortlicher Wesen) und Einwände dagegen widerlegt. Den 3. Abschnitt füllen umstrittene, anfechtbare und verfehlte Formen der Gbw (aus der Zielstrebigkeit in der unbelebten Natur, aus dem Beginn der Welt in der Zeit, aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen, aus der allgemeinen Menschheitsüberzeugung . . .) Im wichtigen 4. Abschnitt erfolgt die grundsätzliche Bewertung der Gbw. Seiler zeigt die Bedeutung der Logik für die Gbw, taxiert deren Gewißheit und Beweiskraft, stellt Sinn und Aufgabe der Gbw klar. Der 5. Abschnitt konfrontiert die Naturwissenschaft mit der Gotteserkenntnis. Zur Lösung persönlicher Zweifel, zur Lenkung eines fruchtbringenden Dialogs mit Nicht-Gottgläubigen und zu Vorträgen in Bildungsseminarien wird dieses Buch gute Dienste leisten.

Linz/Donau *Josef Häupl*

WANKE OTTO, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus.* Inaugural-Dissertation. (330.) Bonn 1965. Kart.

Der englische Franziskaner Wilhelm von Alnwick († 1333) war der größte Schüler des Doctor subtilis. Sein Werk verdient darum besonderes Interesse, weil er sich ständig kritisch mit der Lehre seines Meisters auseinandersetzte, wodurch die Lehre des Scotus klarer hervortritt. Die vorliegende Dissertation führt zuerst in die scotistische Ideenlehre ein, bringt im Hauptteil Alnwicks Kritik an ihr und vergleicht im Schlußteil die Lehre des Scotus und Wilhelms mit den Lehren anderer zeitgenössischer Lehrer. Der Verf. hat mit seiner exakten Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der spätmittelalterlichen Franziskanerschule geleistet. In der Bibliographie vermißt man das so bedeutsame Werk Reinhold Meßners, Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus (Herder 1942).

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

CHAUCHARD PAUL, *Christentum und Menschenhirn.* Aus dem Französischen übersetzt von Hubert Greifeneder. (149.) Verlag Herold, Wien 1966. Pappband S 98.—.

Der für die deutsche Übersetzung gewählte Titel klingt etwas gewaltsam; der französische Originaltitel „Moral des Gehirns" übrigens kaum weniger. Auf einen Leser, der von der geisteswissenschaftlichen Psychologie herkommt, muß es aufs erste verwirrend wirken, wie eng in diesem Buche alles Denken, Fühlen und Wollen, und zwar auch in sittlicher Hinsicht, an das Funktionieren des äußerst komplizierten Gehirnsystems mit seinen rund 14 Milliarden Zellen gebunden wird. Von Seite zu Seite aber wird deutlicher, wie tief begründet das alles ist. Denn der Mensch ist nun einmal ein Geist-Leib-Wesen. Auch alle vom Evangelium verkündeten Normen sind nicht etwas dem Menschen von außen Aufgenötigtes, sondern haben in der geist-leiblichen Ganzheit des Menschen ihre inneren Voraussetzungen. Chauchard, ein bedeutender Neurologe und zugleich gläubiger Christ, versteht es hervorragend, in einer auch pädagogisch geschickten Weise eine Fülle von Ratschlägen zu geben, wie man sittliche Fehlhaltungen vermeiden und unentbehrliche gute Gewohnheiten gewinnen kann, um so wirklich frei zu werden für die Freiheit des Willens und offen für den Einfluß der Gnade. Das kleine Buch möchte man in die Hände vieler Seelsorger und Erzieher wünschen. Es hat einen aufklärenden Wert im besten Sinne des Wortes.

Linz/Donau *Josef Knopp*

HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.* (296.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1967. Leinen DM 22.—.

Napoleon pflegte zu sagen: „Hinter den Pyrenäen beginnt Afrika". Irgendwie gilt das auch heute noch. Mag Spanien auch als Reiseland erschlossen sein, vom Geistesleben Spaniens wissen wir recht wenig. Es war darum ein gewiß dankenswertes Unternehmen, daß Höllhuber in deutscher Sprache eine Überschau über die Philosophie Spaniens und Lateinamerikas zu geben sucht. Er gliedert seine Darstellung rein zeitgeschichtlich in folgende Abschnitte:

1. „Von der Antike bis zur Hochscholastik." Beginnend mit Seneca, dem Erzieher des Kaisers Nero, bespricht er die Philosophie des Islams (Averroes) und der Juden (Gabirol, Maimonides), geht auf die „Große Kunst" des R. Lullus ein, würdigt kurz den Begründer des Völkerrechtes Franz de Vittoria und den Pädagogen L. Vives und schließt den Abschnitt mit einer kurzen Darlegung der Metaphysik des Jesuitenphilosophen Suarez.
2. „Die Epoche des Goldenen Zeitalters", die weltpolitisch, literarisch und künstlerisch den absoluten Höhepunkt der spanischen Kultur darstellt. Mit großer Ausführlichkeit wird die Mystik der hl. Theresia von Avila und des hl. Johannes vom Kreuz dargelegt, sowie auch „Cervantes und das Problem des Donquijotismus". Der Verfasser ist der Ansicht, Don Quijote spreche gleichsam für sein spanisches Volk, wenn er sagt: „Es ist meine Aufgabe, in die Welt zu ziehen, um Krummes gerade und Unrecht wieder gut zu machen". „Keusch im Denken, ehrlich im Reden, tapfer im Handeln, erfüllt von Nächstenliebe den Notleidenden gegenüber, und einsatzbereit als Zeuge für die Wahrheit, auch wenn dieser Einsatz das Leben kosten sollte."
3. „Die Aufklärung und ihre Überwindung in Spanien." Weder die Reformation Luthers noch auch die Aufklärung konnten in Spanien richtig Fuß fassen. Wenn Gedanken der Aufklärung in Spanien auftauchten, wurden sie durch Jaime Balmes überwunden, der neben die rein logische Evidenz den „intellektuellen Instinkt" setzt, der an den „gesunden Menschenverstand" bei Thomas Reid erinnert.
4. „Spaniens Denker im frühen XX. Jahrhundert" behandelt jene zwei Denker, die man bei uns gewöhnlich als einzige kennt: Miguel de Unamuno und Ortega y Gasset. Von Unamuno wird besonders sein bekanntestes Werk „Vom tragischen Lebensgefühl" (1913) herausgehoben. Die große Tragik besteht darin, daß unser Herz nach individueller, konkreter, wirklicher Unsterblichkeit schreit, während der Verstand eine Unsterblichkeit leugnet. Spaniens Mission ist es, den tauben Ohren Europas die Unsterblichkeit hineinzuschreien, Europa spanisch zu machen, bevor es amerikanisch wird! Von Ortega ist das Werk „Der Aufstand der Massen" (1929) allein in Deutschland in mehr als einer halben Million Exemplaren verbreitet worden. Aber sowohl der „Ratiovitalismus" Ortegas, der die Vernunft dem Biologischen unterordnet als auch sein „Perspektivismus" sind im Grunde eine sterile Philosophie, weshalb man Ortega nicht ungebührlich überschätzen sollte. Er ist größer als glänzender Journalist denn als tiefgründiger Philosoph.
5. „Die Gegenwartsphilosophie in Spanien." Gerade dieser Abschnitt zeigt uns mit der großen Zahl von Namen, wie wenig wir vom gegenwärtigen Geistesleben Spaniens außer Xavier Zubiri und Adolfo M. Alonso wirklich wissen. Dasselbe gilt auch von der spanischen Philosophie in Latein-Amerika, von der der 6. Abschnitt handelt. Ist es möglich, in der spanischen Philosphie einen typisch spanischen Gesamtcharakter festzustellen? Wenn ja, so liegt er in der „Nützlichkeit des Geistes". Das meint, daß man in Spanien immer mehr Wert legt auf die inneren Werte der Seele, auf Religion und Unsterblichkeit, auf Geistigkeit und Freiheit als auf die äußeren wirtschaftlichen und technischen Vorteile. Die Scholastik lebt vom Mittelalter her über alle Entwicklungen und Umbrüche noch fort. Theologie und Metaphysik, Psychologie und Ethik sind immer noch Hauptgebiete der Philosophie geblieben, mögen sie auch in Zentraleuropa und in den USA durch einen Neupositivismus verschüttet worden sein.

Bei aller Anerkennung für das Buch hätten wir bei einer Neuauflage an den Verfasser doch drei Wünsche: 1. Da nur wenige Leser das Spanische verstehen, sollten alle Fachausdrücke deutsch und nur in Klammer spanisch gebracht und alle spanischen Texte ins Deutsche übersetzt werden. 2. Als Spezialwerk der spanischen Philosophie sollte das Buch darum in jeder Hinsicht mehr bieten als Übersichtswerke und Konversationslexika. Man ist dauernd genötigt, die genauen Geburts- und Sterbedaten im Brockhaus nachzuschlagen, und erfährt von der Biographie fast gar nichts. Mit „baskischer" oder „katalanischer" Herkunft ist wenig gedient. 3. So lobenswert der Versuch ist, den Leser in Originaltexte einzuführen, so unmöglich ist dies bei einem so eng begrenzten Raum. Man wäre dankbarer für eine an Information reichere Darstellung des jeweiligen Systems. Die dialektischen Auseinandersetzungen mit Pfandl, Dempf, Karrer usw. gehören nicht in die Darstellung selbst, sondern in die Anmerkung. Der moderne, wissenschaftlich gebildete Leser wünscht auf engem Raum eine möglichst reiche Information!

Graz *Johannes Fischl*

AGRIPPA AB NETTESHEYM HENRICUS CORNELIUS, *De occulta philosophia.* Faksimile-Neudruck der Würzburger Handschrift

(1510) und der ältesten Ausgabe (Köln) 1533. (926.) Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1967. Leinen S 1280.—.

Lohnt es sich, dieses „merkwürdige Werk des raisoniertesten Unsinns" (Goethe) herauszubringen? Von Seite des Verlages gehörte tatsächlich Mut dazu, ein derart umstrittenes Werk neu zu edieren. Der prachtvolle Folioband bringt das Faksimile des ältesten Druckes, den ausführlichen Kommentar von K. A. Nowotny (Köln), 58 magische Figuren der verschiedensten Kulturkreise und in 29 Appendices, eine wahre Schatzkammer der Magie, darunter das Calendarium naturale magicum, die Archidoxis magica astrologica und den arabischen Text „Über die Planeten" von al-Zarkani. Damit ist ein Instrumentarium geschaffen, mit dessen Hilfe man sich in einer vielfach umstrittenen Epoche der abendländischen Geschichte neu orientieren kann.

Agrippa gilt als Compilator und zugleich als letzter Vertreter des Neuplatonismus der Frührenaissance. Die Renaissance hatte die Antike neu entdeckt; doch kaum hatte die Auseinandersetzung mit der Antike den Höhepunkt erreicht, kam als neuer Faktor der religiöse Streit hinzu, wodurch die ursprünglichen Tendenzen der Renaissance verschüttet wurden. Die deutsche Klassik baute sich ein unwirkliches, idealistisches Bild der Antike, die es in dieser Art nie gegeben hat. Um das volle Erbe der Antike zu erfassen, muß man sich mit dem Werk Agrippas einlassen, in dem das antik-orientalische Weltbild seine letzte Synthese erfährt. Der Mensch steht nicht isoliert im Kosmos: Sonne, Mond und Planeten sind auf ihn bezogen. Daher der Versuch, den Platz des Menschen zu bestimmen auch mit Hilfe astronomischer und astrologischer Berechnungen. In die „Okkulte Philosophie" ist auch die Kabbala eingebaut, die 1913 noch ein Historiker als „einen Chor von hunderttausend Narren" bezeichnete. Die Forschungen G. Scholems (Jerusalem) ergaben, daß der Ursprung der Kabbala in der „Gründerzeit" zwischen den zwei jüdischen Kriegen (70 und 135 n. Chr.) zu suchen ist. Sie stammt also aus der Antike und ist kein mittelalterliches Geistesprodukt. M. E. ist aber der Ansatz Scholems zu jung; viele Züge weisen nach Babylonien auf die religionsgeschichtliche Achsenzeit um 500 v. Chr. Gerade von dieser Sicht her scheint mir diese Neuausgabe der „Okkulten Philosophie" von doppeltem Wert zu sein. Sicher enthält sie viel unbrauchbares Rankenwerk, aber die Tatsache, daß hier antikes Erbe in Erscheinung tritt, lohnt die Auseinandersetzung mit diesem Werk. Dies gilt nicht zuletzt für den Bibliker, da doch das gleiche kosmische Weltbild die Zeit der Bibel und ihrer Umwelt bestimmte.

Graz *Claus Schedl*

BIBELWISSENSCHAFT AT

LEIST FRITZ, *Nicht der Gott der Philosophen.* (220.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 24.80; *Die biblische Sage von Himmel und Erde.* (255.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 26.80.

Was Thorleif Bormann, W. F. Albright und ganz besonders Martin Buber betont haben, daß nämlich beim Verständnis der Bibel nicht unser, an der griechischen Philosophie geschultes Denken, sondern der hebräische Genius sinngebend sein darf, hat Leist in den vorliegenden zwei Bänden mit großer Eindrucksmächtigkeit vorexerziert.

Im ersten weist er nach, daß sich dem der „Gottesgedanke" der Bibel am ehesten öffnet, der bedenkt, daß für den Hebräer der „Name" mehr ist als der „Begriff", der Gottesname wichtiger ist als der Gottesbegriff. In Israel fragt man nicht so sehr: „Was ist Gott?", sondern: „Was tat Gott an uns?" So bedeutet das Wort JHWH (= Jahweh) für Israel: „Ich werde da-sein als der ich dasein werde!" (9) Israel erfuhr seinen Gott nicht durch philosophisches Nachsinnen, etwa im Sinne der griechischen Septuaginta, die Jahweh übersetzt bzw. interpretiert als „ho ōn" = der Seiende. Israel erfuhr seinen Jahweh in der geschichtlichen Erfahrung (im Erlebnis) der rettenden Tat. Jahweh ist der, welcher „zur Stelle" ist, der Retter in der Not, der Israel aus Ägypten, aus dem Sklavenhause herausgeführt hat. Jahweh ist, der da ist in seinem Bund, der zu seinem Bunde steht, auch wenn ihn Israel bricht. Er ist bei den Propheten nicht so sehr der „Seiende", sondern der Handelnde, der vollführt, was er androht, der auch gibt, was er verheißt. Es wird unserm Bibelverständnis und unserm modernen Leben gut tun, im Sinne der Bibel, Gott wieder mehr dynamisch, mitten unter uns wandelnd und handelnd zu begreifen als ihn bloß statisch, im Himmel thronend, erdentrückt, lebensfremd, „transzendent" zu verkünden.

Im Vorwort zum zweiten Band lesen wir: „Diese Arbeit ist die Fortsetzung meines Buches ‚Nicht der Gott der Philosophen'. Beide Bücher gehören zusammen; sie versuchen, die Andersartigkeit und Einzigartigkeit der biblischen Gotteserfahrung darzustellen". (7) Sorge des Verfassers ist auch hier, den Bibelleser aus seinem griechisch-platonisch-thomistischen Denken herauszulösen,damit er einzugehen vermöge in die Gestalten biblischen Sinnens und Trachtens, die mehr das Tun und Geschehen (agere) als das Sein (esse) im Blickpunkt halten. Leist zeigt, wie „Die Sage von Himmel und Erde" eine grandiose Aus-Sage vom geschichtlichen Geschehen, vom Handeln Gottes, vom schöpferischen Tun Jahwehs zum Gegenstand hat. „Sage ‚geschieht'. Sage als Geschehen". (20) Dankenswert sind Leists Differenzierungen zwischen Sage und Poesie, Historie und Ge-

schichte, von Glauben und Wissen. Wenn er in Auseinandersetzung mit Bultmann und Barth der Ansicht ist, daß Entmythologisierung in den ersten drei Genesiskapiteln nicht tunlich sei, wird man ihm bei seiner Auffassung vom (biblischen) Mythus wohl beipflichten müssen. „Nicht den Mythus aufgeben, sondern ihn uns neu aneignen heißt die Aufgabe." (41) Freilich bedeutet diese Aufgabe vertieftes Studium, wozu dem Nichtfachmann vielfach Möglichkeit und Zeit fehlen werden. Die Schwierigkeit mag manchmal noch erhöht werden durch die eigenwillige Sprache, die an Buber und Heidegger gemahnt und die, wäre sie einfacher, für viele verständlicher wäre, auch von der deutschen Grammatik her; z. B. „Weh mir, denn ich werde geschweigt." („Nicht der Gott der Philosophen." 191) klingt doch für einen Nichthebräer ziemlich unmöglich. Im selben Buch muß es auf S. 219 wohl Jeremias heißen anstatt Jesaja. Doch diese Bemerkungen tun der ungeheuren Leistung Leists keinen Eintrag. Sie hat in diesen Tagen einen neuen Zugang zur Hl. Schrift aufgetan.

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.

Beckers Darlegungen „setzen die Ergebnisse der formgeschichtlichen Forschung voraus und versuchen zu zeigen, daß viele Psalmen in der Form, in der sie in den kanonischen Psalter Aufnahme gefunden haben, eine darüber hinausgehende Sinngebung aufweisen." (10) Die überhöhende, redaktionelle Sinngebung, gewöhnlich Neu-Interpretation oder relecture, rereading genannt, wird überall dort angenommen, wo „ein späterer Bearbeiter Quellen verwertet oder auch miteinander verbindet und dabei nicht selten ein Verständnis bekundet oder vielleicht bewußt hineinlegt, das von dem ursprünglichen Sinn der Quellen abweicht". (11) Man könnte etwa den Vergleich ziehen zwischen dem Profan-Inhalt des Volksliedes „In stiller Nacht zur ersten Wacht" und seiner späteren Umdeutung auf die Ölbergszene, in welcher Eigenschaft dieses Lied in unsere geistlichen Liederbücher hineingekommen ist. Arten der Neu-Interpretation sind nach Becker besonders: Die eschatologisierende (24), die Danklieder oder Klagelieder eines einzelnen umdeutet auf die Situation des Volkes im Exil o. ä. Aus dem Einzel-Ich gewisser Psalmen spricht das ganze Volk. Vf. nennt dies auch eine kollektivierende Neu-Interpretation. Im nachexilischen Weisheitsmilieu findet Vf. die frömmigkeitliche Neu-Interpretation. Sie liebt es, neue Dichtungen zu schaffen, in denen aber doch die alten Lieder als kleine Bauteile Verwertung finden. (31) Die historisierende Neu-Interpretation (32) weist manchem, an sich nicht konkret ausgerichteten Psalm einer ganz bestimmten historischen Situation zu, und zwar fast durchwegs dem Leben Davids. Die Psalm-Überschriften sind Musterbeispiele dafür. Seit der Auswertung der Ergebnisse der Funde in Ugarit denkt man im Ernst an die Möglichkeit, daß kanaanäisches Liedgut in die Bibel übernommen worden ist; solche Übernahme war notwendig mit Neu-Interpretation verbunden.
Vf. zeigt dann — und dafür ist ihm besonders zu danken — auf gut 50 Seiten praktisch, wie die Neuinterpretation in concreto aussieht. Freilich gibt es dabei manches Fragezeichen, das der Vf., aber auch öfter der Leser des Buches setzt. Als bestgelungene Beispiele stehen wohl Ps. 102 (43 ff.) und Ps. 22 (49—53) vor uns. Ursprünglich Klagelieder kranker Menschen, sind sie durch Neuredaktion (Neuinterpretation) zu Liedern des verbannten Volkes geworden, zu Sehnsuchtsliedern und Dankliedern. Für alle Psalmenbeter kann diese Darlegung ein Segen sein, wenn sie damit besser die Tiefe des Reichtums und der Weisheit erfahren, die auch im einfachsten Psalmlied verborgen liegt.

L'HOUR JEAN, *Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament.* (Stuttgarter Bibelstudien 14.) (156.) Verlag kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 7.80.

„Die Zeiten sind vorbei, in denen man ohne weiteres die Sittlichkeit des Alten Testamentes und die sittliche Botschaft Jesu als ‚Gesetz' und ‚Geist', als ‚Furcht' und ‚Liebe' gegeneinander stellte. Immer deutlicher zeigen sich innerhalb des Alten Testaments selbst Gesetz und Propheten als die aufeinander bezogenen Wirklichkeitsbereiche des einen Israel." (9.) Das Einmalige an der Sittlichkeit Israels ist das Ethos des Bundes. Die Entdeckung des Bundesformulars wirft eine Reihe historischer, literarischer und theologischer Fragen auf. Ihre Lösung bringt neues Licht zum Verständnis der sittlich-religiösen Haltung Israels, aber auch manch christliche Forderung läßt sie uns besser verstehen, insoferne sie im AT wurzelt. Wenn der Verf. bei den gegenwärtigen Bemühungen der Kirche um ein Aggiornamento darauf hinweist, daß der katholischen Moraltheologie noch weitgehend die Verwurzelung im AT fehle (10), so tut er dies mit dem Bemerken, daß er mit seiner Studie zur Auffüllung dieses Manko beitragen möchte.
Die Bundestradition baut auf dem Bundesformular. Es ist ein hethitisches Formular der damals gebräuchlichen Vasallenverträge. L'Hour legt die Disposition eines solchen Formulars seiner Arbeit zugrunde: Kap. 1 mit dem „Historischen Prolog" (Jahwe ruft, Israel antwortet) betont die Priorität der Heilstaten Jahwes. Diese sind der Rechts-

grund des Bundes. Das Ethos des Bundes ist ein Ethos der Antwort; die Ethik des Bundes eine Ethik des Dialoges.
Kap. 2 (Grundsatzerklärung und Einzelbestimmungen) lenkt die Aufmerksamkeit auf den Geist und den Buchstaben des Gesetzes. Jener liegt im Grundsätzlichen, dieser birgt Gefahren in sich. „Wenn sich die positiven Gesetze übermäßig vermehren, so wird dadurch die ganze Sittlichkeit des Bundes verdrängt, weil die Errichtung einer — im Falle Israels sakralen — Ordnung auf Kosten der Grundsatzerklärung zum letzten Ziel wird. Das ist der Triumph einer Institution über den Geist. Die Religion wird zur ‚Zunft', die Sittlichkeit zum Legalismus." (89 f.)
In Kap. 3 (Segens- und Fluchformeln) wird u. a. offenbar, daß der Segen für den Gehorsam verheißen ist, nicht für die reine Beobachtung.
Im 4. Kapitel (Theozentrische und mitmenschliche Ethik) zeigt der Autor eine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Sinaiprotokoll und den hethitischen Vasallenverträgen auf: Diese wurden zwischen Fürsten geschlossen, nicht zwischen Völkern. Der Bund im AT ist aber unmittelbar gemeinschaftsbezogen, zwischen Gott und seinem Volk. Das Israel Gottes geht dem rein materiellen Israel vor und gibt ihm Sittlichkeit und religiöse Weihe. Eine Tiefenschau in die inneren Dimensionen göttlicher Heilsökonomie, ein Stück biblischer Theologie, neu gesehen und von großer Aktualität ist hier geboten.

LOHFINK NORBERT, *Bibelauslegung im Wandel.* Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. (240.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 16.80.

„Die katholische Bibelauslegung ist im Wandel. Doch wenn man dieses Wort schon ausspricht, wie es der Titel dieses Buches tut, dann ist man auch verpflichtet, genau zu sehen, was sich nun wirklich wandelt und was in all dem Wandel bleibt, ja neu und stärker aufleuchtet." (11.) Dieser Aufgabe, immer aufzuzeigen, wo die Grenzen liegen zwischen Zeitbedingtem und zeitlos Gültigem in der Bibel, weiß sich Lohfink verpflichtet, und ihr dienen die hier gesammelten Vorträge. Dankenswert ist dabei das Bekenntnis, daß das neugewonnene Licht auf der einen Seite oft die Verlagerung des Dunkels auf die andere Seite zur Folge hat. Richtig betont Verf., daß es bei aller historischen und archäologischen Bemühung primär um die Aussage der Bücher gehe. Wird der Horizont des Menschen von damals mit dem eigenen heutigen Horizont verschmolzen, dann hat die Bibelwissenschaft ihren Sinn erfüllt. „Bibelwissenschaft ist Auslegung." (69.) Die historische Frage ist dabei trotz allem sekundär, und das macht „das bleibend Fragmentarische und stets vom Dunkel Durchsetzte der historischen Forschung leichter tragbar". (70.) Zur näheren Kennzeichnung des Anliegens des Buches seien einige Themen bzw. Titel der hier abgedruckten Vorträge genannt: Bibelwissenschaft nach dem Konzil, Erkenntnisfindung und Erkenntnisfortschritt in der Theologie, zur historisch-kritischen Methode, die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft, die 10 Gebote ohne den Berg Sinai, die historische und christliche Auslegung des Alten Testaments u. a.
Wenn Lohfink es hier unternommen hat, seine Wissenschaft (= Bibelauslegung) zu orten, so scheint ihm dies für sich selber und für seine Hörer bzw. Leser gelungen zu sein. Besonders zeitgemäß finden wir den Hinweis: „Das normale Kontrollinstrument der Theologie ist die öffentliche, wissenschaftliche Diskussion. In einer dynamisch gewordenen Wissenschaft ist sie das sicherste Mittel zur Selbstkorrektur. Sie setzt die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung voraus." (9.) Unter anderen Mitteln nennt er die Reflexion jedes Wissenschaftlers über die von ihm angewandten Methoden und die Kommunikation mit einem breiten Publikum. Diese gehört in der Theologie dazu (in anderen Wissenschaftszweigen nicht). Denn die Theologie ist ja nicht nur Auslegung der Bibel, sondern auch Auslegung des Glaubens der Kirche, also des Glaubens aller Gläubigen (10). Eine Menge kostbarer Erkenntnisse leuchtet aus diesem Buch. Wer es im Sinne des Autors nimmt „als Sammlung von Fragen, Vorschlägen und Selbstprüfungen, aus sachgegebener Notwendigkeit vor dem Forum von Nichttheologen ausgesprochen" (11), wird ihm seinen Beifall nicht versagen dürfen.

JUNG CARL GUSTAV, *Antwort auf Hiob.* (143.) 4. revidierte Aufl. Rascher-Verlag, Zürich 1967. Paperback sfr. 7.80.

Antwort auf Hiob. Jung gibt sie nicht als Schrifttheologe, sondern vom Standpunkt der Psychologie und Psychiatrie und bringt dabei Aspekte, mutmaßliche Zusammenhänge, manchmal phantastische Kombinationen von staunenerregender Kühnheit. Wenn er in seinem Jahwebild das Numinose, Unheimliche, Furchtbare verbindet mit dem Bilde vom großen Liebenden, vom Helfergott, „Jahwe ist beides: Verfolger und Helfer in einem" (14), so kann der Theologe strekkenweise mit ihm konform gehen. Aber auch dort, wo der Theologe anders sieht, bleibt die Lektüre des Buches interessant und spannungsgeladen, ja sie führt ebengerade dort manchmal zu vertieftem Verständnis. Und wenn nach Jung das Böse wie das Gute in Jahwe ist (14), wenn sich hier eine complexio oppositorum findet und Hiob „Hilfe von Gott gegen Gott" erwartet (124), so mag das gemäß der Vaterunserbitte „und führe uns nicht in Versuchung" vom Christ-

gläubigen richtig verstanden werden. Aber darum geht es wohl hier dem Autor nicht. Er möchte überhaupt den Eindruck, als hätte er beabsichtigt, eine „ewige Wahrheit" zu verkünden, vermeiden (124). Er wollte das Problem von Gut und Böse (in Gott) aus der Erfahrung des Psychologen angehen und führte dies durch, indem er eine von subjektiven Emotionen begleitete persönliche Erfahrung beschrieb. (Siehe Nachwort 124.) Also soll hier keine Dogmatik, keine „Lehre" gegeben werden. „Das Buch soll nichts anderes sein als die fragende Stimme eines einzelnen, der hofft oder erwartet, der Nachdenklichkeit seiner Leser zu begegnen." (124.) Aber auch introduktorisch gibt Jung beachtenswerte Hinweise aus seinem Fach, wenn er z. B. dazu neigt, „daß Johannes, der Verfasser der Briefe, mit dem Apokalyptiker identisch ist. Der psychologische Befund spricht zugunsten dieser Annahme" (100). Wer zwischen psychologischer und theologischer Betrachtungsweise zu unterscheiden weiß, wird das Buch mit Gewinn lesen.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

KILIAN RUDOLF, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen*, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. (Bonner Biblische Beiträge 24) (XX und 320.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1966. Kart. DM 56.—.

Die Untersuchung zerfällt aus der Natur der Sache in zwei ungleiche Teile. Im ersten (1—282) werden die Abrahamsüberlieferungen der Kapitel 12—22 mit Ausschluß der P-Stücke (Priesterschrift) minutiös auf verschiedene Schichten zergliedert; im zweiten (284—320) die Ergebnisse der Einzelanalyse in Zusammenschau geboten. Das gewonnene Bild der Textgeschichte ist sehr differenziert. In Gen 12 und 13 erarbeitet Kilian folgende Schichten: 1. Vorjahwistische Grundschicht, 2. vorjahwistische Erweiterung der Grundschicht, 3. jahwistische Erweiterung, 4. die P-Redaktion, 5. nicht fixierbare Stücke. — Das neuartige Ergebnis der schwierigen Untersuchungen liegt darin, daß Verf. über den Jahwisten hinaus in die sogenannte vorjahwistische Grundschicht vorstößt, die ihre Formung in der Zeit zwischen Landnahme und Großreich Davids erhalten habe (1200 und 1000 v. Chr.). Das Prädikat des „wundervollen Erzählers", mit dem man vielfach den Jahwisten auszeichnet, gebührt also in Wahrheit dem Verfasser der Grundschicht. Der Jahwist habe vor allem theologische und heilsgeschichtliche Vertiefungen in den Text eingebaut; er müßte daher eher der Theologe genannt werden. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auf die vielen Probleme und Lösungen, die geboten werden, näher einzugehen. Jedenfalls hat Verf. an einem begrenzten Abschnitt des Pentateuchs gezeigt, daß die üblichen Pentateuchquellen noch keine sicheren Thesen, sondern vielmehr eben nur Hypothesen sind, die durch weitere angestrengte Arbeit zu klären sind.

Mit welchen Methoden erreicht Kilian seine Ergebnisse? Der Untertitel sagt es klar: mit literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Kriterien. Denn zuerst muß die Textgeschichte geklärt sein, bevor man eine Geschichte, und erst recht eine biblische Theologie aufbauen kann. Ein wichtiges Kriterium sind „Themata", „Motive", „Aetiologien". Doch gerade bei dieser Arbeitsmethode muß man einige Zweifel anmelden. So wird z. B. zur Ausscheidung der Grundschicht in der Berufung Abrahams das „Landthema" eingeführt. Weil in Gen 12, 2 das in Vs 1 angeschnittene „Landthema" fehle, gehöre Vs 2 nicht zur Grundschicht, sondern zum Jahwisten. Dieses Kriterium wirkt keineswegs überzeugend; denn im Fortgang der Rede können doch neue Gedanken auftauchen. Daher haftet am „Thema" doch wohl sehr viel Subjektives. Das gleiche gilt von den Motiven und erst recht von den Aetiologien. Der Bericht über den Streit der Hirten Abrahams mit denen Lots beziehe sich auf kein historisches Faktum, vielmehr sei er eine theologische Deutung der qualvollen Situation, daß Israel nicht die Jordangegend besetzen konnte. „Situation" ist aber etwas derart Fluktuierendes, daß aus ihr alles und nichts entstehen kann. Das Verdienst vorliegender Arbeit besteht ohne Zweifel in der Aufzeigung der vorjahwistischen Grundschicht. Vieles andere muß aber mit Fragezeichen versehen werden.

Auszeichnung und Nachteil der modernen Pentateuchforschung bestehen darin, daß man so schnell als nur möglich vom jetzigen Text in die Vorstufen und Schichten zurückzustoßen versucht. Je näher den Ursprüngen, desto besser. Nun scheint aber doch die erste Aufgabe der Formungsgeschichte zu sein, jene Gesetzte zu eruieren, die dem jetzigen Text Gestalt und Form geben. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, kann man in die Vorstadien eindringen. Wie selbstverständlich wird der masoretische, hebräische Text zum Ausgangspunkt der Untersuchungen genommen. Die Biblia hebraica bringt aber mehr als den Text. Innerhalb des Textes finden sich die Einteilungen, die sogenannten „Ordnungen" *(sedarim)* und Unterteilungen, am Rande steht ein ausführlicher Apparat, der zum Großteil aus Zahlen besteht. Man kann mit Recht fragen, ob die Zahl nur die Randmasorah nicht auch den Text selber bestimmt. Hebt man z. B. als Leitworte den Gottesnamen JHWH und den Namen Abraham in den Kap 12 und 13 heraus, die die 9. Ordnung der Genesis bilden, so erhält man: a) erste Unterteilung (12, 1—9): siebenmal JHWH plus siebenmal Abraham; — b) zweite Unterteilung (12, 10—13, 18): siebenmal JHWH plus 14mal Abraham. Damit erreicht man eine klare Gliederung des Textes. Untersucht man dann

die einzelnen Sinneinheiten, so treten wieder typische Leitzahlen in Erscheinung. Man muß den Text in Bericht und Rede aufgliedern. Die Gottesrede des ersten Abschnittes zählt 32 Wörter, also die Schöpfungszahl; der Bericht, daß Abraham JHWH Altäre erbaute, zählt 26 Wörter, was dem Zahlenwert des JHWH-Namens entspricht. Die Zahlenstruktur tritt besonders klar im Bericht über Sarahs Entführung hervor (12, 14—20): *Sarahs Entführung* = 24 ... *Abrahams Reichtum* = 12 ... *Pharaos Plage* = 17 ... *Pharaos Rede* = 24 ... *Abr. Entlassung* = 12 ... *Abr. Rückkehr* = 17. Kürzer gefaßt, ergibt dies das Schema von 36 + 17 + 36 + 17 Wörtern, und dies in einem Text, der der jahwistischen Grundschicht zugeteilt wird. Wenn man dazu noch die Randmasorah, die gewöhnlich vernachlässigt wird, in die Untersuchung einbezieht, vervollständigt sich der Eindruck, daß die Zahl zu einem der wichtigsten Aufbauelemente des Textes gehört. Die zahlenkritische Methode könnte daher in vielen Belangen die form-, stilliterar-, traditions- und textkritische Methode ergänzen. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß sich die Zahlensymbolik keineswegs in uferlosen Horizonten verliert, daß vielmehr das Maß der Wörter dem Maß der Zahlen des Bundeszeltes, der Bundeslade und des Tempels entspricht. So scheint es nicht verwunderlich, daß das Maß der sakralen Bauten auch das Maß des sakralen Textes bildet.

Mautern/Graz *Claus Schedl*

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.

Bibelkurse, Diskussionen und die Liturgie mit dem immer mehr ans Licht gehobenen Schatz von Perikopen aus dem Alten Testament lassen stets dringender den Ruf laut werden, daß auch das Brot des Alten Testamentes mit seiner Kraft und Frische für den Alltag gebrochen werde. Trotz vieler allgemeiner Einführungen in die Gedankenwelt und Geschichte des Alten Bundes ist die Erschließung für die tägliche Schriftlesung und Meditation noch kaum begonnen worden. Ein kleiner Anfang sind etwa die Kleinkommentare der Reihe „Welt der Bibel" aus dem Patmosverlag oder auf evangelischer Seite z. B. einige wertvolle Bibelarbeiten zu Oseas, Jonas und Joel von Hans Walter Wolff. Krinetzki, der uns bereits einen kostbaren Kommentar zum Hohen Lied geschenkt hat, gebührt das Verdienst, zum ersten Male einen Kurzkommentar für die fortlaufende Lesung des AT in Angriff genommen zu haben. Der Verf. wendet sich mit seinem Werk, das mit je einem Band über die Propheten (II) und über die Psalmen und die Weisheitsliteratur (III) abgeschlossen werden soll, an „biblisch interessierte Laien, auch an fachexegetisch nicht vorgebildete Theologen und Katecheten". Unter Verzicht auf eine gewisse „Fachsprache" wird zu jedem Abschnitt sachlich und einfach, auf den Ergebnissen der heutigen Exegese gründend, die theologische Aussage vorgelegt, die freilich von höchster Kürze ist und darum auch alle historischen, archäologischen und literarischen Fragen bewußt zurückstellt.

Der erste Band bietet einen theologischen Kommentar zum Pentateuch, zum deuteronomistischen (Jos-Kg) und zum chronistischen (Chr-Esd, Neh) Geschichtswerk, zu 1 u. 2 Makk und den „geschichtsähnlichen" Erzählungen Rut, Tobit, Judit und Ester. Der Text des AT konnte nicht beigegeben werden, um Umfang und Preis nicht allzusehr zu erhöhen. Für den Großteil der geschichtlichen Büchern hat Krinetzki wohl als erster versucht, die theologischen Hauptgedanken für Bibelleser von heute zu erschließen: daß Jahwe mit seinem Heilshandeln immer und überall am Werk ist, in der Geschichte der Patriarchen, Könige und Propheten, aber auch im unscheinbaren Alltag einer Hagar, Rebekka oder Rut. Vielleicht möchte sich der eine oder andere Bibelleser von einer „theologischen Lesehilfe" erwarten, noch unmittelbarer an das „Wort" herangeführt zu werden, hellhörig gemacht zu werden für die Ausdrucks- und Erzählweise der Schrift selber. Kleine Hinweise darauf, wie in der Struktur einer Erzählung, in immer wiederkehrenden „Leitworten" und zentralen Ideen, in Formeln und Bekenntnissen die Theologie verborgen ist, würden Hilfen und Anleitung für das selbständige Lesen und Verstehen des AT sein. Besonders ausführlich geht der Verf. ein auf Judit, Tobit und Ester (215 bis 251). Von großer Dichte sind die Aussagen zu Gen 1—11 (14—27). Etwas zu kurz kommt wohl die Botschaft des Deuteronomiums (86—90). Die Aufteilung der Perikopen der Mosesbücher auf die literarischen Schichten des Pentateuch, die stets angegeben ist, mag für „Fortgeschrittene" manchmal Anregung sein, einen Erzählungsfaden der Überlieferung zu verfolgen.

Jedem Bibelleser, der den Einstieg ins Alte Testament wagen möchte, ist diese „Lesehilfe" zu empfehlen. Sie kann auch dem Seelsorger, der beim Gottesdienst eine atl. Perikope einführen und erklären will, gute Dienste tun. Es ist zu wünschen, daß der Verfasser sein Werk bald zu Ende führt und daß es in recht vielen den Wunsch wecken möge, sich noch mehr zu vertiefen in die große Geschichte Gottes mit uns Menschen.

GAMPER ARNOLD, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament.* Zum Verständnis einer Gebetsbitte. (VIII u. 256.) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966. Kart. S 180.—.

Gamper untersucht die atl. Gebetsbitte „Richte mich" auf dem Hintergrund des altorientalischen Rechtes und der sumerisch-akkadischen Gebetsliteratur. Infolge der ständig wachsenden Fülle von Texten aus der Umwelt des AT ist jede gründliche Studie auf diesem Gebiet dankbar zu begrüßen. Wird doch dabei immer wieder sichtbar, wie tief die Offenbarung in ihrer Umwelt verwurzelt ist, aber auch, wie hoch sie darüber hinauswächst.

Der erste Teil (3—100) ist dem Thema der irdischen Gerichtsbarkeit und dem Richten der Gottheit im Zweistromland gewidmet. Die Quellen, die stets im Urtext zitiert werden, gewähren reichhaltige Einblicke in die Rechtspraxis Mesopotamiens. In fast allen Perioden läßt sich die richterliche Tätigkeit des Königs feststellen. Daneben existiert auch eine „private" Gerichtspraxis zur Erledigung lokaler Rechtsfälle. Aus den Akten der sozial tätigen Herrscher, deren bedeutendster wohl Hammurapi war, geht hervor, daß Rechtsprechen nicht einfach Anwenden von Gesetzen auf einen „Fall" bedeutete, sondern dazu diente, dem einzelnen beizustehen (54). Im Amt des Richters (dajanu) ist auch der persönlichen Initiative breiter Raum gewährt. Er ist vor allem „Rechtshelfer", der den Bedrängten Recht verschafft (55—58). Anschließend stellt Gamper das Einwirken der Gottheit auf das irdische Gericht dar. Schon die Rahmentexte der Gesetzessammlungen sprechen ständig vom Auftrag der Götter zur Rechtspflege. Ausdrücklich wird das Richten der Gottheit erwähnt im Gilgamesch und Eaepos, häufig in den Inschriften Gudeas, Hammurapis, Assurbanipals, vor allem aber in den Hymnen und Gebeten. — Auf Grund zahlreicher untersuchter Beispiele ergibt sich für die mesopotamische Anrufung „Richte mein Gericht", „Entscheide meine Entscheidung" die Bedeutung: Verhilf mir zum Recht! Steh mir bei! (91.) Die Mesopotamier sahen im Walten der Gottheit das Wirken des „dajanu" verwirklicht und übertrugen deshalb die Redensart aus dem Rechtsleben ins Religiöse. Aus der Eigenart des mesopotamischen Richters, der vor allem Anwalt war, ist es zu verstehen, daß selbst der vor den Göttern Schuldige die Hoffnung auf Vergebung in der Gerichtsterminologie zum Ausdruck bringt.

Im zweiten Teil behandelt der Verf. Ursprung und Bedeutung der atl. Bitte: „Richte mich!", „Führe meinen Rechtsstreit!" — Der Wortlaut deutet schon hin auf die Heimat im Rechtsleben Israels, von dem an Hand geschichtlicher Notizen und der Gesetzessammlungen des AT ein wertvoller Querschnitt geboten wird (101—150). Hervorragendes Merkmal des israelitischen Rechtes ist die religiöse Orientierung. Aufgabe der Rechtsinstitutionen und der Rechtspraxis ist die Wiederherstellung von Heil und Wohlfahrt. Die Gesetze des AT sind dabei nicht starre, tote Normen, denen der Mensch unterworfen ist; vielmehr spielt die erste Rolle für den Richter der „Geist Jahwes", später das Geschenk der „Weisheit" (200 bis 201). Gerade in der Herausstellung der Gestalt des „Richters" (199—202), der nicht so sehr einen Beruf als ein „Amt" verwaltet, liegt eine wesentliche Bedeutung dieser Arbeit. Schließlich werden die atl. Aussagen über das Richten Gottes untersucht. Gott hält Gericht über die Völker, auch über einzelne Menschen, um vor allem seinem Volk oder den Armen und Unterdrückten Recht zu schaffen. Das kommt zum Ausdruck in vielen Dank- und Wunschnamen, im hymnischen Lobpreis, in den Sionsliedern und in den Psalmen von der Königsherrschaft Jahwes. Eigentlicher Ort dieses Rufes aber sind die Bittgebete, in denen sich der Beter unschuldig weiß. Von größter Bedeutung sind die Bitten um das Gericht Gottes trotz eigener Schuld. Der Israelit wendet sich an Gott um das „Gericht", weil er in ihm die Eigenschaften des „schofet" in höchstem Maß verwirklicht sieht. So wagt er trotz eigener Schuld und Sünde die Bitte um das „freisprechende Richten" aus dem Wissen um die Treue Jahwes zu seinem Bund und seinen Verheißungen, um seine Langmut und Barmherzigkeit. „Hier geht das AT weit über die Vorstellungen des alten Orients hinaus, ja über menschliche Erwartungen überhaupt. Was der menschliche Richter nicht vermag, kann Jahwe Wirklichkeit werden lassen, nämlich trotz Schuld und Sünde ‚zum Recht verhelfen'!" (237/38.)

Die mühevolle Arbeit der Sammlung und Zitation zahlreicher mesopot. Texte hat sich gelohnt; denn das in die menschliche Geschichte hinein ergangene Wort Gottes erhält erst sein eigenes Profil, wenn es in seine Umwelt hineingestellt wird. So ist diese Untersuchung ein Beitrag dazu, wie im Alltag, im Rechtsleben und Beten der Völker die Sprache der Offenbarung heranwächst, in der Gott selber auf die Worte der Menschen seine Antwort gegeben hat.

Jerusalem *Johann Marböck*

BIBELWISSENSCHAFT NT

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

Dieses Werk ist an der traditionsgeschichtlichen, vor allem an der redaktionsgeschichtlichen Evangelienforschung führend beteiligt. Die redaktionsgeschichtliche Methode untersucht die Verarbeitung des Überlieferungsstoffes durch die Evangelisten und kann dabei aufzeigen, daß durch die Umformung, Neuformulierung und Anordnung des Stoffes besondere theologische Aussagen gemacht werden. Es geht hier um die Theologie des

Matthäus-Evangeliums als Ganzes, vor allem um dessen Kirchenbegriff. Einleitend in die drei Hauptteile — mit jeweils exegetischen und thematischen Kapiteln — bringt Trilling eine Analyse des Manifestes Mt 28, 18—20, in dem bereits die Hauptthemen aufklingen. Als charakteristisch wird die Verschmelzung von christologischem Bekenntnis (Herrentum Christi) und Kirchenordnung (Wirklichkeit der Kirche) angesehen.

Die Wirklichkeit des Volkes Gottes als Kirche Christi erweist der Verf. unter dem heilsgeschichtlichen, dogmatischen und ethischen Gesichtspunkt.

1. *Die Krisis Israels:* An Hand des Winzergleichnisses, in dem Israels Schuld dargestellt wird, sowie des Prozesses vor Pilatus, der Israels Schicksal betrifft, werden heilsgeschichtliche Aussagen (Schuld, Strafe, Verwerfung, Scheidung von Synagoge und Kirche) thematisch behandelt. Daraus ergibt sich die Abgrenzung des „wahren Israels" gegen das falsche, was zur inneren Selbstbegründung der Kirche führt.

2. *Das wahre Israel:* Erörtert zuerst die Sendung an Israel nach 10, 5 b—6 (Anweisung an die Jünger, zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels zu gehen) und 15, 24 (Bekenntnis Jesu, nur zu Israel gesandt zu sein); behandelt die „Gemeindeordnung" von Kap. 18 (wahre Größe im Himmelreich, Sorge um die „Kleinen", Zurechtweisung Fehlender und Vergebung); untersucht die Kirche aus Juden und Heiden sowie den theologischen Ort der Ekklesia, um das eigene Wesensbild der Kirche fragend. Damit ist das innere Selbstverständnis der Kirche als wahres Israel aus dem Wurzelboden des Alten Testamentes aufgewiesen.

3. *Die Tora des wahren Israels:* Beschäftigt sich mit dem Gesetz nach 5, 17—20, und zwar V 18 mit seiner Dauer (die Tora bleibt in Kraft), V 17 mit seiner Erfüllung (durch Jesus vollendet), V 19 mit der Beobachtung (die Tora ist die Zusammenfassung aller Einzelgebote, von deren Ausführung der Rang im Reiche Gottes abhängt) und V 20 mit der größeren Gerechtigkeit. Dann wird gefragt, wie die Kirche als das wahre Israel ihren Beruf verwirklichen soll (durch die Erfüllung des göttlichen Willens, durch Vollkommenheit und Liebe). Das letzte Kapitel „Folgerungen und Ausblick" bringt allgemeine Erwägungen über die „Kirche des Matthäus", Tradition und Redaktion, über die Form des Evangeliums und den „Sitz im Leben", die sehr wertvoll sind.

Ein grundlegendes Werk für jeden, der sich eingehender mit dem Matthäus-Evangelium befassen will. Es läßt Mut schöpfen aus der „Kirche des Matthäus" zur Kirche des Konzils.

ZEHRER FRANZ, *Die Botschaft der Parabeln.* Bd. I. Über Gott. (130.) Bd. II. Über das Reich Gottes. (135.) Bd. III. Über die Endzeit. (144.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1965—1967. Kart. lam. je Band S 49.—.

Um die Gleichnisse der praktischen Verkündigung leichter zugänglich zu machen, hat sich der bekannte Grazer Exeget entschlossen, in drei handlichen Bänddchen eine für die Homilie oder Bibelstunde eingerichtete, leicht faßliche Auslegung der Parabeln auszuarbeiten. Nach einer guten Einführung in das Gleichnis und seine Umdeutung durch die Urgemeinde werden die einzelnen Gleichnisse nach Anlaß, Inhalt und Ziel untersucht. Die Anfügung inhaltsgleicher Stellen aus anderen Teilen des Neuen Testamentes stellt eine wertvolle Verbindung und Vertiefung her. Ausgezeichnet durch klare Darstellung und Verständlichkeit bei aller Wissenschaftlichkeit — wie alle anderen Werke des Verfassers — erfüllen diese drei Bänddchen wirklich die ihnen zugedachte Aufgabe: dienende Hilfen zu sein für Predigt und Bibellesung.

INGO HERMANN, *Das Markusevangelium.* I. Teil (1, 1—8, 26.) (117.) (Kleinkommentar 5/1 in der Reihe „Die Welt der Bibel".) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 6.80.

Aufgabe eines Bibelkommentars ist, zu sagen, was drin-steht und nicht nur, was dasteht. Immer ist nach der geschichtlichen Aussageabsicht der urchristlichen Verkündigung zu fragen, denn nur so kann heute ein Evangelienkommentar hoffen, „der Dynamik des Evangeliums Jesu nicht im Wege zu stehen". Der Text (Übersetzung von Fridolin Stier) läßt aufhorchen. Eine kurze Einführung behandelt die kerygmatische Eigenart des Markusevangeliums und seine literarische Eigenart. Es folgt die Erläuterung von 1, 1—8, 26. Im ersten Abschnitt „Zwischen Zustimmung und Verständnislosigkeit" hören wir die Botschaft in Gleichnissen und Machtzeichen. Der zweite Abschnitt „Zwischen Verständnislosigkeit und Ablehnung" faßt die anderen Stücke zusammen. Die direkte Reflexion auf die „kerygmatische Quintessenz" des Markusevangeliums will weniger der Forschung, vielmehr der Verbreitung des Neuen Testamentes dienen. Dazu sei dieser Kommentar empfohlen.

SAND ALEXANDER, *Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen.* (Biblische Untersuchungen, hg. von O. Kuß, Bd. 2.) (X und 335.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Kart. lam. DM 45.—.

Dieses Buch ist ein Beitrag zum Bild, das Paulus vom Menschen zeichnet, und zur Diskussion über das Menschenbild der Gegenwart. Der erste Teil bringt die Geschichte des Problems und arbeitet die einzelnen Epochen mit ihren anthropologischen Voraussetzungen und theologischen Ergeb-

nissen heraus. Der zweite, exegetische Teil untersucht den Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen. Dabei werden die Ergebnisse der jüngsten Paulusforschung kritisch analysiert und bisweilen auch nicht unbedeutend korrigiert. Der dritte Teil zeichnet den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Begriffes „Fleisch", wie er im AT und im Judentum, in der griechischen Philosophie und im Hellenismus aufscheint. Hier liegen die Anknüpfungspunkte für Paulus, die er theologisch vertieft oder auch überschreitet. Das Schlußkapitel faßt zusammen: „Paulus sieht den Menschen immer als Geschöpf Gottes, das Gott Gehorsam schuldet; sieht den Menschen in einem geschichtlichen Verhalten, das immer auf Gott hin in Beziehung steht; sieht vor allem den Menschen mit den Augen eines an Christus Glaubenden, so daß seine Aussagen ... stets christologische sind." Paulus sieht den Begriff „Fleisch" vor allem in Verbindung und Beziehung zu Tod und Auferstehung Jesu, wodurch die Macht von Sünde und Tod gebrochen wurde. Daher lebt der an Christus Glaubende nicht mehr „nach dem Fleische", d. h. gegen Gott gerichtet, sondern er wandelt „im Pneuma", in dessen Kraft er die Werke des „Fleisches" zu überwinden vermag.

Dieses umfangreiche Werk ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur Paulusforschung um das Menschenbild, sondern zur ganzen Theologie und Christologie des Völkerapostels.

Linz/Donau *Siegfried Stahr*

HOFFMANN PAUL, *Die Toten in Christus.* Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Neutestamentliche Abhandlungen NF 2). (XI und 364.) Verlag Aschendorff, Münster/Wstf. 1966. Leinen DM 42.—, kart. DM 38.—.

Man kann dieser fundierten und gediegenen Studie nur schwer in wenigen Bemerkungen gerecht werden. Das genauere Thema ist das paulinische Verständnis der Christusgemeinschaft im Tod und die damit zusammenhängende Frage nach dem „Zwischenzustand" zwischen Tod und Auferstehung. Zunächst werden die Voraussetzungen geschaffen. Die Umweltvorstellungen über das Jenseits werden von den altgriechischen Grundlagen bis in die hellenistische Zeit einerseits, von altisraelitischen Zeugnissen bis zur nachchristlichen rabbinischen Literatur andererseits mit aller Gründlichkeit zusammengetragen. In abgewogener Weise und mit viel Sorgfalt verfährt sodann die exegetische Analyse der einschlägigen Paulustexte auf dem Hintergrund des ständigen religionsgeschichtlichen Vergleichs. Das Ergebnis ist, daß als einzige klare Aussage über jenen „Zwischenzustand" Phil 1, 23 gelten muß, während ansonsten die Auferstehung und Vollendung selbst zur Frage steht. Die jüdische Vorstellung vom Paradies als dem Ort der Gemeinschaft mit Gott hat zu Phil 1, 23 die Vorstellung geliefert. Neben dieser Vorstellung einer himmlischen Christusgemeinschaft begegnet bei Paulus auch die eines unterirdischen Totenreiches, verbunden mit der altisraelitischen Scheolvorstellung. Innerhalb der mannigfaltigen weltbildbedingten Elemente, die in der Ausgestaltung des paulinischen Denkens nachweislich sind, wird nun auf die Tendenz des Apostels aufmerksam gemacht, diese Elemente zu reduzieren und sie auf die Christusaussage zu konzentrieren.

Neben den historisch aufschlußreichen Ausführungen liegt hier die Hauptstärke der Studie: Die durchgeführte Paulus-Interpretation erschöpft sich nicht in religionsgeschichtlichen Ableitungen, um sich aus ihnen (auf dem Wege einer Subtraktion) das unterscheidend Paulinische bzw. Christliche zu erwarten, sie setzt aber die religionsgeschichtlichen Vergleiche doch auch nicht gering an, sondern sie bestimmt die Denkformen des Paulus in ihrem Verhältnis und Dienstcharakter gegenüber der unaufgebbaren Aussage. Aus der notwendigen Unterscheidung zwischen den weltbildbedingten Vorstellungen und der Glaubensaussage werden auf vorbildliche Art hermeneutische Hinweise für die theologisch-systematische Entfaltung der biblischen Aussagen abgeleitet (340 ff.). Die von Paulus selbst intendierte Konzentration auf die Glaubensaussage wird für die Vorstellung vom „Zwischenzustand", das zentrale Problem der Untersuchung, im Verzicht des Paulus auf Anschaulichkeit in diesem Punkt und im Fehlen der Beschreibung einer Zuständlichkeit gesehen. Die eigentliche Absicht ist, „die eschatologische Verheißung auch im Tode zu behaupten" (341) und somit den Glauben zu fordern — auch und gerade angesichts des Todes. Dem geistesgeschichtlichen Hintergrund (hellenistischer Unsterblichkeitslehre oder jüdisch-apokalyptischer Auferstehungshoffnung) kommt folglich sekundärer Charakter zu. Alle kosmologischen und anthropologischen Ausgestaltungen der apokalyptischen Auffassungen brechen sich im Gedanken der Bundestreue Gottes, die die Wurzel der eschatologischen Hoffnung ist. Von dem Erweis dieser Treue in Jesus Christus her erfährt das Problem des Todes bei Paulus seine Lösung.

Mit der konsequenten Zentrierung aller apokalyptischen Aussagen auf den Tod Jesu hängt es zusammen, daß die individuellen Aussagen zum Todes- und Zukunftsschicksal des Menschen bei Paulus in eine universale und solidarische Eschatologie hinein aufgehoben sind. Der Verfasser weitet die Ausführungen zu seinem Spezialproblem auf die Grundaussagen der paulinischen Theologie aus und stellt die paulinischen Aussagen über den Tod als die spezifische Form paulinischer Eschatologie und Verkündigung dar. Wir haben in diesem Buch eine historisch

wie theologisch außerordentlich reiche und instruktive Untersuchung, deren Ergebnisse für eine christliche Theologie des Todes und der Hoffnung sehr weittragend sind.

Salzburg *Norbert Brox*

VOSS GERHARD, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen.* (Studia Neotestamentica II.) (219.) Verlag Desclée de Brouwer, Brügge 1965. Brosch. bfr 210.—.

Die hier zu besprechende Arbeit stellt eine erste umfassende Christologie eines Evangelisten dar. Für die anderen gibt es zwar viele und gute Einzeluntersuchungen, auch existieren einige Christologien, die das NT insgesamt befragen; doch mangelte es bisher an ähnlichen Arbeiten, wie sie nun für Lukas vorliegt. Damit ist die Bedeutung dieses Werkes schon ausgesprochen. Zunächst sei kurz gesagt, was V. für die Christologie des Lukas an Ergebnissen zusammenfassend vorstellt. In der Einleitung behandelt V. die methodisch wichtige Frage der Legitimität des Themas, zumal auch in seiner Begrenzung (15—24). V. möchte „die einzelnen Fragenkomplexe assoziativ angehen" (18), was ihm für die Zielsetzung seiner Arbeit „der gangbarste Weg" zu sein scheint. Daher beginnt er mit der Frage, „wie sich nach Lukas die irdische Wirksamkeit Jesu zur eschatologischen Gottesherrschaft verhält" (15). So zeigt er im Kapitel I das Wirken Jesu als Offenbarung der Gottesherrschaft auf; die Ausdrücke ‚soter' und ‚kyrios' erweisen sich als herrscherliche Jesusprädikate, die sich im Messias-Titel lukanischen Verständnisses weiter aussprechen und entfalten (Kapitel II). In diesem Titel birgt sich auch die Gottessohnschaft, zu der Jesus „auf Grund seiner Geistsalbung" (18) allen Erlösten den Zugang eröffnet hat und damit auch ein „neues" Gottesverhältnis begründete, eben der in Christus Erlösten. Die „Sohneshaltung Jesu findet ihren Ausdruck in seiner vertrauenden und gehorsamen Hingabe an Gott als den Vater, besonders in der Passionsgeschichte (III. Kapitel)" (19). Durch seine „Erhöhung" wie auch auf Grund der Aussendung des Geistes ist das Selbstverständnis Jesu, ja er selbst Vorbild zur Nachfolge geworden (Kapitel IV). Das Sein Jesu hat schließlich, zumal wegen seiner heil-vollen Taten und Weisungen, prophetischen Charakter für alle Zeiten (Kapitel V). In einem Rückblick (171—175) faßt V. noch einmal „vorherrschende theologische Aspekte der lukanischen Christologie" zusammen.

Wir dürfen dem Autor für seine Arbeit dankbar sein, da er eine gediegene Darstellung der christologischen Grundzüge des Lukas bietet. Ohne diesem guten Gesamturteil irgendwie Abbruch tun zu wollen, seien zwei Dinge berührt, die nicht so sehr dieses Werk, sondern insgesamt viele bibeltheologische Abhandlungen heutiger Zeit angehen. Das erste ist dieses: Sehr oft (wie auch bei Voß) spricht aus Arbeiten dieser Art ein eigenartiger Zwiespalt zwischen dem Willen vorurteilslosen Erarbeitens dessen, „was da tatsächlich steht" einerseits, und dem Verfangensein in bestimmte theologisch-dogmatische „Denk- und Lehrschemata" andererseits. Letztes hat allzu oft einen apologetischen Grund, der meist sogar recht unbewußt wirksam ist. Andernfalls könnte man nicht verstehen, warum immer wieder Sätze wie folgende auftauchen: „Hier wird deutlich, daß die lk Christologie durchaus(!) auf die chalkedonische Zwei-Naturen-Lehre und auf das Trinitätsdogma hin offen ist. Doch liegen metaphysische Reflexionen nicht in der Intention des Lukas..." (174); ähnlich: „Lukas (betont) in auffälliger Vermeidung jeder (!) doketisch mißverständlichen Terminologie die volle Menschheit Jesu, ebenso aber auch gegen jeden (!) Adoptianismus seine ursprüngliche Gottessohnschaft" (173). Könnte man nicht auch einmal „sine ira et studio" *einfach* sagen, *was* nun tatsächlich *da steht*, ohne immer wieder ängstliche Bemerkungen dieser oder jener Art zu machen? An *ihrer* sachlich geforderten und daher berechtigten Stelle haben apologetisch-defensive Bemerkungen wie auch Hinweise auf mögliche (und später gar tatsächlich erfolgte) Weiterführungen bestimmten Gedankengutes ihren Sinn; sie sollten dann aber auch ausreichend beweiskräftig durchgeführt werden (was z. B. für die Rückblicks-Bemerkungen bei V. nicht gesagt werden kann).

Ein Zweites von unmittelbar christologischem Interesse: Bei Voß wie auch sonst vermißt man immer wieder eine exegetisch-bibeltheologische Behandlung dessen, was etwa in Lk 10, 16 (im Gesamtkontext des Kp.!) ausgesprochen ist. Dieser Vers wird nur einmal genannt (151). Wäre es nicht, zumal im Hinblick auf ganz moderne Fragestellungen — die Namen Bonhoeffer und Robinson (Honest to God) seien genügender Hinweis —, wichtig, exegetisch-bibeltheologisch herauszuarbeiten, was es mit dieser ganz eigen-artigen Gegenwart Jesu Christi (also nicht nur des Gottessohnes!) zu tun hat, die Jesus z. B. für die Prediger-Seelsorger (um nicht zu sagen; für das Amt), (vgl. Mt 10, 14; Mc 6, 11; Lc 10, 16; 1 Kor 13, 3; vielleicht auch Jo 10, 3—27) wie auch für die Armen, Kranken, Verlassenen usw. (vgl. Mt 25, 31—46) angesagt hat? Offenbar ist Jesus Christus nicht nur „zur Rechten des Vaters sitzend", sondern eben auch hier auf Erden, und zwar *nicht nur „in"* den soeben genannten Menschen; denn er sagt ja: Ich war krank (also *ist Er* jetzt krank)... Sicher stehen wir hier noch vor schwierigen Fragen; sie können jedoch nicht mehr übersehen werden, wo wir in der Gefahr stehen, in „Mit-Menschlichkeit" und ähnlichen Verhaltungsweisen und theologischen Auffassungen *gänzlich* eingefangen zu werden. Müßten jene Stellen

heute nicht ähnlich sorgfältig erforscht werden, wie etwa die auf die eucharistische Realpräsenz hin beleuchteten Stellen? — Das soll nur eine Anregung sein; es geht allerdings um für die Zukunft wichtige Fragen.

Rom *Raphael Schulte*

HEISING ALKUIN, *Gott wird Mensch.* Eine Einführung in die Aussageabsicht und Darstellungsweise von Mt 1—2; Lk 1—2; 3, 23—38. (Kreuzring-Bücherei, Bd. 45.) (111.) Verlag Johann Josef Zimmer, Trier 1967. Kart. DM 2.40.

Das Bändchen fußt auf Vorträgen, die A. Heising bei der Bibelexegetischen Wanderakademie der Erzdiözese Köln vor Priestern, Lehrern und Erziehern gehalten hat. Da es offensichtlich für ein breiteres Publikum gedacht ist, muß der Verfasser seine Ausgangsposition klären. Es ist ihm ein Grundanliegen, zu zeigen, daß die Wahrheit der biblischen Berichte nicht unbedingt mit historischer Wahrheit gleichgesetzt sein muß. Um diese These zu untermauern, beschäftigt er sich zunächst mit den grundlegenden Fragen nach Offenbarung, Wahrheit und literarische Gestaltung. Da es ihm für die Frage nach der jeweiligen Wahrheitsaussage wesentlich erscheint, festzustellen, in welche literarische Form sie gegossen ist, bringt er auch kirchliche Stellungnahmen bei, um sein Unternehmen vom jeweiligen Genus litterarium her die Aussage zu bestimmen, als legitim und gefordert zu erweisen.

Im besonderen untersucht Heising zunächst die Art und Aussageabsicht des matthäischen wie lukanischen Stammbaums. Sehr klar wird dann die Kindheitsgeschichte nach Mt 2 angegangen. Es werden die engen Zusammenhänge des ntl. Berichts mit dem AT und dem jüdisch-rabbinischen Schrifttum aufgezeigt. Hinsichtlich der literarischen Gattung kommt der Autor zum Resultat, daß es sich hier um „einen auf ein Heilsereignis der Gegenwart bezogenen judenchristlichen Schriftbeweis in erzählerischer Form" handle (54). Von der sich findenden Mosestypologie und der literarischen Struktur des Berichtes her schließt er, daß es vor allem Absicht des Evangelisten gewesen sein dürfte, zu erweisen, daß der aus dem bedeutungslosen Nazareth kommende Jesus den atl. und jüdischen „Messiasbedingungen" voll entspricht. Bezüglich der lukanischen Kindheitsgeschichte ist es, wie der Autor selbst vermerkt, weitaus schwieriger, die literarische Gattung in kurzen Worten zu definieren. Die Aussageabsichten sind vielschichtiger und komplizierter als bei Matthäus. Heising versteht es, in die lukanische Kompositionstechnik einzuführen: Er zeigt, daß die bewußt durchgeführte Parallelgestaltung der Kindheitsgeschichten des Täufers und Jesu und die Überbietung der Täufergeschichte durch die Jesusgeschichte von besonderer Bedeutung ist. Ferner wird gezeigt, daß sich Lk für die Gestaltung seiner Berichte des atl. Verheißungs-Berufungsschemas in abgewandelter Form und vor allem der zeitgenössischen Aktualisierungsmethode bedient hat. Damit sind aber auch die Aufhänger für die theologischen Aussagen der lukanischen Kindheitsgeschichte gefunden. Diesen Aussagen widmet er sich dann im einzelnen.

Auf Grund der Zielsetzung des Büchleins mußte manche Frage offen bleiben, mancher Akzent wurde notwendigerweise überbetont. Bleibt man sich des hypothetischen Charakters vieler Einzelergebnisse bewußt, so ist das kleine Werk eine gute Einführung in die Probleme der Kindheitsgeschichten wie auch ein Wegweiser zu möglichst adäquatem Schriftenverständnis. Es wird dann dem Bibelleser wie dem Verkünder eine gute Hilfe sein.

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. DM 14.80.

Der Verfasser hatte keine leichte Aufgabe. Gilt es doch, die vielfältigen und oft aufs erste schockierenden Aussagen der modernen Exegese über die Kindheitsevangelien dem Praktiker verständlich und brauchbar vorzulesen und überdies Anleitung zur Predigt und Bibelarbeit zu geben. Er hat sein Buch auf dieses Ziel hin glänzend aufgebaut: Zuerst wird klargestellt, daß die sogenannten Kindheitsgeschichten nicht rein historische Berichte sein wollen, sondern wie alle Teile der Evangelien das Christusereignis als frohe Botschaft verkünden. Dann werden redaktionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Perspektiven gezeigt und das Genus litterarium der beiden Berichte bestimmt. Die Bestimmung vom jüdischen Midrasch und der Haggada her als *verkündete* Geschichte auf dem Hintergrund des Alten Testaments gibt die Ausgangsbasis für die weitere Arbeit. Vor allem werden die jeweiligen theologischen Leitlinien der beiden Berichte erarbeitet, darauf aufbauend werden die Texte abschnittweise ausgelegt. Die Auslegung wird nach dem sehr brauchbaren Schema: „Hinführung — Auslegung — Botschaft des Textes" erstellt. Von besonderem Interesse sind dabei die gut gearbeiteten Exkurse zu einzelnen Fragen. Heiße Eisen, wie die Engel der Kindheitsevangelien, Jungfrauengeburt, die Brüder Jesu, der Stern von Bethlehem und die Fragen nach den Magiern und dem Kindermord werden mit erfreulicher Offenheit, aber zugleich mit Ehrfurcht behandelt. Abschließend werden immer wieder praktische Anleitungen für die Bibelarbeit in Form von Fragestellungen geboten. Eine Zusammenstellung neuester Literatur zum Thema wie ein Stellenregister ermöglichen tieferes Eindringen.

Obwohl der Autor profundes wissenschaftliches Können verrät, ist das Werk „allgemein verständlich" geschrieben. Das Werk wird wegen seiner Offenheit und Klarheit und nicht zuletzt wegen seiner praktischen Brauchbarkeit dem Bibelleser wie dem Prediger und Leiter von Bibelrunden eine wertvolle Bereicherung sein.

SINT JOSEF † (Hg.), *Bibel und zeitgemäßer Glaube.* Band II, Neues Testament. (228.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag. Klosterneuburg 1967. Leinen S 180.—, Kart. S 141.—.

Nach dem tragischen Tod von Professor Sint (Innsbruck) redigierte sein Mitarbeiter Professor Kurt Schubert den 2. Band von „Bibel und zeitgemäßer Glaube". Er enthält eine Reihe von Abhandlungen über offene und viel diskutierte Probleme neutestamentlicher Wissenschaft: Die Kindheitsgeschichte Jesu (Karl Hermann Schelkle), die eschatologischen Reden Jesu (Anton Wurzinger), Joh 6 und das johanneische Eucharistieverständnis (Heinrich Schlier), das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat (Kurt Schubert), Gnosis und Neues Testament (Robert Haardt), der historische Jesus und der gegenwärtige Christus im Johannesevangelium (Joachim Gnilka), die hermeneutische Frage (Leo Scheffczyk). Zuletzt wurde noch der unvollendete Beitrag des verstorbenen Herausgebers beigegeben: Messianologie und Eschatologie — Christologie als Eschatologie.
Wie die Einführung Schuberts klarstellt, ist heute das Interesse für die Grundaussagen der Schrift wieder groß geworden. Gerade weil die von vergangenen Zeiten als grundlegend erachtete Historizität der Bibelaussagen in vielen Punkten in Frage gestellt erscheint, richtet sich umso brennender das Augenmerk auf die eigentlichen Aussageabsichten der Hl. Schrift. Hier möchte das Werk, das gerade die neuralgischen Punkte angeht, ein klärendes Wort sagen. Dies gelingt auch im allgemeinen sehr gut. Die Probleme werden jeweils klar umrissen und methodisch durchbehandelt. Ein Musterbeispiel sauberer kritisch-historischer wie religionsgeschichtlicher Untersuchungsweise stellt der Beitrag Schuberts zur Frage nach der Historizität des Prozesses Jesu vor dem Sanhedrin dar. Von grundsätzlicher Bedeutung scheint mir auch der Aufsatz Scheffczyks unter dem Titel „Das Kerygma in der Sprache der Antike und das Problem seiner zeitgemäßen Aussprache heute" zu sein. Wenn auch die Lösungen in concreto nicht völlig eindeutig scheinen, so wird jedenfalls deutlich, daß schon im urkirchlichen Bereich eine Übertragung orientalisch-biblischer Denkschemata ins griechische Denken notwendig war und auch vollzogen wurde, ein Geschehen also, das heute suo modo von neuer brennender Aktualität geworden ist, will das in vergangenen Kategorien verkündete Gotteswort in unserer modernen Welt wieder ankommen.
Man kann das Buch mit all seinen Teilen jedem empfehlen, der sich dem Neuen Testament und seinem Anspruch verpflichtet fühlt.

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.

Die Arbeit umfaßt eine genaue Analyse von Jo 10, 1—18, eine Stellungnahme zu anders gearteten Auffassungen, und bringt schließlich eine ausführliche Exegese des Abschnittes. Abschließend werden die analytischen und exegetischen Ergebnisse übersichtlich und systematisch zusammengestellt. Kiefer unterscheidet zwischen der „Rätselrede" (Vv 1—5) — wie er sie bewußt im Gegensatz zu den synoptischen Gleichnissen nennt —, ferner den „Türworten" (Vv 7—9) und den „Worten vom Guten Hirten" (Vv 11—18). Inhaltlich gliedert er die Abschnitte in drei große Doppelbilder, wobei das jeweils erste mehr in negativer Weise den Guten Hirten auf dem dunklen Hintergrund der Gegenfiguren aufleuchten läßt, das zweite sein vertrautes Verhältnis zu den Schafen bzw. seine Heilsbedeutung für die Seinen zeigt. Die Heilsbedeutung des Guten Hirten wird schließlich in besonderer Weise durch das Thema der Lebenshingabe geklärt. Treffend wird diese Lebenshingabe als Tat Jesu, in der er zugleich den Vater und die Seinen ganz ‚erkennt', charakterisiert.
Die in ihrer Dichte nicht leicht lesbare Untersuchung ist mit wissenschaftlicher Sorgfalt und Genauigkeit gearbeitet. Der Autor nimmt kritisch und selbständig zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten Stellung. Natürlich ließe sich über manche vertretene Ansicht streiten, wie etwa — um nur ein Beispiel zu nennen — über die Bedeutung des Futurs in V 9. Vielleicht sollte auch manche kritische Bemerkung etwas weniger apodiktisch formuliert sein! Doch man erhält einen wirklich guten Einblick in die johanneische Denkweise und die tiefen Offenbarungswahrheiten dieses berühmten Abschnittes. Überdies stellt das Büchlein ein Musterbeispiel exegetischer Arbeitsweise dar. Es ist zu empfehlen.

Mautern/Steiermark *Franz Zeilinger*

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.—.

Angeregt sowohl durch die Ergebnisse moderner Exegese als auch durch die besondere Bedeutung, die die Hl. Schrift im Denken des II. Vatikanischen Konzils einnimmt, ist auch im katholischen Raum eine starke Bewegung zur Bibel hin feststellbar. Allerdings setzt eine fruchtbare Begegnung

des modernen Menschen mit der Hl. Schrift ein den gegenwärtigen Erkenntnissen der Forschung angemessenes Verständnis voraus. Außerdem erheben sich für den ernsthaften Bibelleser auch praktische Fragen, wie man die Bibel am besten in Bibelrunde, in der Familie oder für sich alleine lesen kann. Diese Fragen greift das vorliegende Büchlein auf. Selbstverständlich ist bei einem Umfang von 60 Textseiten keine ausführliche Darstellung zu erwarten. Aber der Zweck einer ersten Einführung und allgemeinen Übersicht über das moderne Bibelverständnis und einiger praktischer Hinweise wird durchaus erfüllt.

Linz/Donau *Margarethe Skoda*

ZIMMERMANN HEINRICH, *Neutestamentliche Methodenlehre.* Darstellung der historisch-kritischen Methode. (281.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Leinen DM 24.80.

Dieses Buch des Bonner Neutestamentlers füllt wahrhaft eine Lücke aus. Es ist das Ergebnis einer mehrjährigen, erfolgreichen Bemühung des Verfassers, seine Studenten in die wissenschaftlichen Methoden der modernen Exegese einzuführen. Von dieser „Vorgeschichte des Buches her ergibt sich, daß es als ein Lehr- und Lernbuch aufgefaßt sein will" (Vorwort). Zimmermann führt nacheinander in vier Kapiteln die Hauptmethoden der heutigen Exegese vor: die textkritische, literarkritische, formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche. Jedes Kapitel gliedert sich in: I. Arbeitsgrundlage, II. Literatur, III. Textgeschichte und Textkritik (bzw. Literarkritik; Formgeschichte; Redaktionsgeschichte), IV. Übungen (an konkreten Beispielen des ntl. Textes). Auf diese Weise lernt jeder, der die Mühe der Durcharbeit nicht scheut, nicht bloß die Grundlagen und das Wesen der vier behandelten Methoden kennen, sondern kann an den ausgeführten Übungsbeispielen auch ihre exakte Anwendung studieren und sich aneignen. So besitzen wir in Zimmermanns Werk ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument und ideales „Studentenbuch", das man jedem empfehlen kann, der sich ernsthaft um die Auslegung des Neuen Testaments bemüht.

Einige Wünsche bleiben: innerhalb der Ausführungen des Verfassers über den biblischen Begriff „Kosmos" (28 f.) wäre ein Hinweis auf das wichtige Buch von J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik (mit dem Untertitel: Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft), deutsch München 1965, am Platz gewesen. Bei der Darstellung der redaktionsgeschichtlichen Methode vermißt man sehr einen Hinweis auf das Johannesevangelium, in dem ja die theologische Redaktion des evangelischen Überlieferungsstoffes am weitesten vorangetrieben ist. Z. kommt zwar auf die „theologische Deutung und Umprägung" des Stoffes durch die Evangelisten zu sprechen (229 f. q), beschränkt sich aber dabei auf die Synoptiker. Am Beispiel der „Tempelreinigung" hätte die theologische Redaktionsarbeit des vierten Evangelisten in idealer Weise vorgeführt werden können (vgl. dazu meine Quaestio disputata: Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg 1965, 38 ff.). Grundsätzlich muß man sich bewußt bleiben, daß Methodenlehre noch nicht das Ganze des hermeneutischen Vollzugs ist. Zimmermann weiß das natürlich auch (vgl. Nachwort), aber vielleicht hätte er es noch deutlicher sagen sollen; vgl. dazu meinen Aufsatz: Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik in: Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (Regensburg 1966, 7—28).

Im übrigen kann man dem Verfasser zu seinem Werk nur aufrichtig gratulieren. Er wünscht sich laut Vorwort „Leser, die das Buch nicht nur lesen, sondern auch erarbeiten". Diesem Wunsch kann sich der Rezensent nur anschließen.

MALY KARL, *Mündige Gemeinde.* Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief. (Stuttgarter Biblische Monographien 2.) (271.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 28.—.

Die christlichen Gemeinden befinden sich, wie jeder Seelsorger weiß, zur Zeit in einer schweren Krisis und in einem großen Umbruch. Aus der „Volkskirche" soll die mündige „Glaubensgemeinde" werden. Bietet für diesen Aufbau einer Glaubensgemeinde der Apostel Paulus in seinen Briefen Hilfe? Was trägt besonders der 1. Korintherbrief dazu bei? Die Gemeinde von Korinth befand sich ja in einer äußerst zugespitzten Krisensituation. Sind die Antworten und Anweisungen des Apostels an diese Gemeinde richtungweisend auch für unsere Gemeinden und ihre Situation? Können von ihnen entscheidende Impulse zur Bewältigung der heutigen Krise ausgehen?

Mit diesen Problemen beschäftigt sich die vorliegende Monographie. Maly konzentrierte sich auf drei Grundthemen des 1. Korintherbriefes: Verkündigung und Verkündiger; die Frage des Fleischgenusses vom Götzenopfer; das geistgewirkte Wort im Gemeindegottesdienst. Zunächst wird immer das Problem verdeutlicht, um das es bei den drei genannten Themen geht; dann wird eine sorgfältige Exegese und anschließend eine theologische Auswertung mit „pastoralen Weisungen" des Apostels vorgelegt. Es zeigt sich, daß derartige Krisen, wie sie sich in der Gemeinde von Korinth zeigten, vom Apostel durch die Besinnung auf die wesentlichen Grundlagen des christlichen Glaubens und der christlichen Verkündigung bewältigt werden, nicht durch „Öffentlichkeitsarbeit". Das Wort, das der Gemeinde verkündigt wird, muß ausschließlich dem geistlichen Aufbau der Gemeinde

dienen. „Was die Gemeinde verbindet, ist der Glaube, der auf der Annahme des Wortes beruht (vgl. Röm 10, 14 f.) und sich im Bekenntnis ausspricht (vgl. 8, 6; 12, 3; Röm 10, 9 f.). Ihr Aufbau wird vorangetrieben, wenn Annahme und Bekenntnis des Glaubens bewußter vollzogen werden, wenn das Glaubensbewußtsein gefestigt wird. Das aber ist nur möglich, wo in Begegnung mit dem Wort das für den Glauben Wesentliche zur Sprache kommt" (249).
So scheint uns das Buch von Maly gerade einem wachsamen Seelsorger, der die Mühe der Durcharbeit nicht scheut, wichtige Impulse geben zu können, weil es die Erkenntnis dessen vermittelt, was in der Krisis dieser Zeit in erster Linie geschehen muß, damit mündige Gemeinden entstehen. Denn auch im Hinblick auf dieses Ziel muß das apostolische Wort maßgebend für uns sein.

Regensburg *Franz Mußner*

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.—.

Es geht um eine Untersuchung des wichtigen christologischen Textes aus Kol 1, hinter dem man recht allgemein einen von Paulus eingearbeiteten Hymnus vermutet. K. will mit seiner Dissertation beweisen, daß der Hymnus wohl von Paulus selbst stamme und sich motivgeschichtlich viel eher aus alttestamentlichen Gegebenheiten als aus gnostischen Gedankengängen erklären lasse.
Zuerst wird summarisch auf die Auslegungsgeschichte verwiesen, dann kurz auf die heute neu aktuelle Frage nach der kosmischen Funktion Christi hingewiesen (Einleitung). Im ersten Kapitel wird versucht, die Struktur des mutmaßlichen Hymnus vor allem durch Silbenzählung u. ä. festzulegen (zweimal erweiterte Grundform). Darauf werden untersucht die Begriffe „Bild Gottes", „Erstgeborener", die „Allmachtsformel", „Pleroma" (120—125 = Geist Gottes), „Versöhnung" (als Umwandlung!). Schließlich dann der Versuch, die einzelnen Motive des Hymnus mit Hilfe einer Untersuchung des Begriffes der „Stoicheia" (die ganze Schöpfung kennzeichnend, *daher* auch die Engel) einzuordnen. Es ergebe sich, daß die Grundform des Hymnus Loblied auf den Auferstandenen im Blick auf die Heidenbekehrung gewesen sei. Nicht die Welt sei anders geworden, sondern der Christ habe andere Beziehung zu ihr gefunden, und zwar gerade in der Kirche. „Die Allversöhnung durch Christus stellt den Menschen immer wieder vor die Entscheidung, in seinem Umgehen mit der ‚Natur' für sich die Erlösung nachzuvollziehen" (165).
Das ist ein sympathisches Resultat. Motivgeschichtlich wird recht einleuchtend aus alttestamentlichem Denken deduziert. Dennoch wird man der Arbeit nicht ganz froh. Es beginnt bei den Silbenzählversuchen. Man liest bisweilen etwas betreten recht magistrale Auslassungen über renommierte Fachkollegen (auch wenn die durchaus nicht immer recht haben müssen; z. B. 79, 59). Zumal das gekoppelt sein kann mit Pannen wie der (90, 21), daß der Ausdruck Kol 1, 18 durch Röm 1, 4 (höchstwahrscheinlich eine vorpaulinische Formel!) und Apg 26, 23 (also auf keinen Fall unmittelbar paulinisch) „sprachlich" als „typisch paulinisch" gesichert sei. Eine bestimmte Schicht von Vereinfachungen in Formulierung und Fragestellung (zum Beispiel 41, 32!). Einige unnötige Unebenheiten in den Aufmachungsusancen (DATD neben ICC, LThK neben ZKT; dem Verlag ist hingegen zu danken für die lektüreerleichternde Beigabe des untersuchten Textes auf der Innenklappe). S. 32 oben muß es natürlich heißen 18 d. Solche Gegebenheiten sind zu bedauern, weil sie die Diskussion der Sachfragen behindern bei einem offenbar engagiert geschriebenen Buch wie diesem. Gerade der (im Nachtrag noch angezeigte) andere Ansatz A. Feuillets regte zur Sachdiskussion an (Schöpfungsbezug Christi durch Schöpfung oder/und Auferstehung, Präexistenzproblem bei Paulus, Weltbetroffenheit oder nur Erlöstenbetroffenheit). Jedenfalls warten wir neugierig auf weitere Arbeiten Kehls. Die hier sich anzeichnende Thematik würde es lohnen.

KERTELGE KARL, *„Rechtfertigung" bei Paulus.* Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 3.) (VII u. 335.) Verlag Aschendorff, Münster 1967. Leinen DM 42.—, kart. DM 38.—.

Im ersten Kapitel dieser Dissertation wird „Gerechtigkeit Gottes" als Strukturbegriff der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft untersucht, und zwar zuerst in seiner Vorgeschichte (nur in einem sehr beschränkten Maß Entwicklung einer spätjüdischen „Rechtfertigungslehre"; vorpaulinisch neutestamentlich wie aus Röm 3, 24—26 zu erschließen zwar Heilswende, aber innerhalb der Bundesgeschichte) und dann in historisch-kritischer Untersuchung des Begriffes an den einzelnen paulinischen Stellen (vorgegebene Wendung, die Paulus zu neuer Deutung des christlichen Heilsgeschehens verwendet, Verbindung des Sühnegedankens mit dem des Glaubens). In vier folgenden Kapiteln des zweiten Teils werden der forensische und eschatologische Sinn der Rechtfertigung (überkommene Begriffskonstituenten, aber forensisch als neuschaffende Verfügung Gottes und eschatologisch als an das „Christusereignis" gebunden und damit eine Geschichte des Heiles), die Bezogenheit von Rechtfertigung und Glauben (die unmittel-

bar erfahrbare Seite der Rechtfertigung ist der Glaube an Jesus Christus, im Glauben wird das an Christus vollzogene Rechtfertigungsgeschehen ergriffen, der Glaube an Christus entwurzelt den Menschen aus seiner Selbstgerechtigkeit), das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung (kein theologisch reflektierter Zusammenhang der Rechtfertigungsbotschaft mit der Taufaussage; Heilswirkung der Taufe setzt aber Gläubigwerden voraus und vollendet es, über den Glauben kann Beziehung zur Rechtfertigung verstanden werden) und das Verhältnis von Rechtfertigung und neuem Leben (christlicher Daseinsvollzug ist in der Rechtfertigung begründet, ganzheitliche Beanspruchung des Gerechtfertigten, der zu leistende Gehorsam ist Sache des einzelnen Gerechtfertigten, heilsentscheidende Bedeutung des Gehorsams innerhalb der Gnade) näher untersucht. Der Schluß bemüht sich um den theologischen Ort der „Rechtfertigung bei Paulus („Gerechtigkeit Gottes" hat bei Paulus kerygmatischen Sinn — anzunehmende Botschaft, nicht Lehre, die Rechtfertigungsbotschaft ist als solche tatsächlich — gegen W. Wrede, A. Schweitzer — Mitte der paulinischen Theologie).

Das Thema ist seit E. Käsemann wieder im Gespräch. Daher ist die Arbeit zu begrüßen. Gründliche Verarbeitung des umfangreichen Stoffes kann bestätigt werden. Manchmal hätte das Werk gestrafft werden können (andererseits informiert es in der jetzigen Form breiter und ist daher dem Lernenden nützlicher). Leider konnte auf die Arbeit P. Stuhlmachers nur mehr im Anhang eingegangen werden. Auszusetzen wäre: die „jüdische Auffassung" (59) gibt es eben nach K. selbst nicht. 59, 205 fehlt ein Eingehen auf das von St. Lyonnet dargelegte paresis-Verständnis. Öfter macht sich störend bemerkbar, daß die paulinische Dialektik als Denkkategorie nicht entsprechend erkannt und aufgearbeitet ist (z. B. 72). Die Ausführungen zu einem doppelten Gesetzesbegriff bei Paulus (204 f.) überzeugen nicht. 244 f. wird mit der Schöpferkraft des deklaratorischen Gotteswortes nicht ernst gemacht. Das sehr grundsätzlich zu verstehende Wort 1 K 1, 17 wird etwas unterspielt. Einige Druckfehler (56 lkj, 312 Barret, 259 Antimonie, 321 sind die Neubearbeiter von Liddell-Scott nicht angeführt).

Alles in allem wird K. zweifellos ersprießliche Arbeit als Neutestamentler leisten.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BOUILLARD HENRI, *Logik des Glaubens.* (Quaestiones disputatae 29.) (136.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 11.80.

Diese Darlegungen sind für einen breiteren Leserkreis gedacht, was man bei einer Quaestio disputata zunächst so nicht erwarten würde. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß nicht wirklich diskutable, ja heute heiß diskutierte theologische Probleme zur Sprache kämen.

Der *erste Teil* bringt „Abhandlungen", die speziell der Problematik heutiger Apologetik bzw. Fundamentaltheologie gewidmet sind, im einzelnen: „Der Sinn der Apologetik" (15—35), „Entwurf einer Apologetik-Vorlesung" (36—40), „Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie" (41—53), „Die Freiheit des Christen" (54—70). Rückblickend auf diese Darlegungen ist man ein wenig erstaunt, daß der Autor auf die Diskussionsbeiträge nicht zu sprechen kommt, die im deutschen Sprachraum schon seit Jahren zur Frage der Apologetik bzw. Fundamentaltheologie vorliegen. Ohne jegliche Schwierigkeit hätte der Autor doch z. B. den 4. Band des LThK (erschienen 1960) einsehen können, in dem K. Rahner Beachtenswertes zu einer „formalen und fundamentalen Theologie" wie auch G. Söhngen ebenso Bedenkenswertes zur „Fundamentaltheologie" ausgeführt haben. Desgleichen sollte man nicht übersehen, was A. Kolping in der MThZ 15 (1964) 62—69 ausführlich zur Frage einer Apologetik und Fundamentaltheologie heute (und für die Zukunft) dargelegt hat. Wenigstens auf diese und ähnliche einschlägigen Diskussionsbeiträge einzugehen, hätte man von einer 1966 erscheinenden *Quaest. disp.* erwartet. Damit soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß B. Beachtenswertes ausspricht; nur sind es eben meist Wiederholungen von längst (und meistens schon tiefer und viel konkreter) gesagten Erwartungen und Forderungen, was nun in den einzelnen Vorträgen dargeboten wird. Vielleicht war das zur Zeit, als die Vorträge tatsächlich gehalten wurden, zumal bei den damals Angesprochenen, noch anders. Denn *jetzt* handelt es sich oft um Forderungen dessen, was zweifellos in nicht wenigen fundamentaltheologischen Vorlesungen verschiedenster Universitäten und Hochschulen schon seit Jahren durchgeführt wird.

Der *zweite Teil* bringt „Untersuchungen": „Das Problem der natürlichen Theologie bei K. Barth und R. Bultmann" (73—96), „Das Geheimnis des Seins im Denken Gabriel Marcels" (97—113), „Philosophie und Christentum im Denken Maurice Blondels" (114—136). Dieser Teil befriedigt weit mehr, man liest ihn mit Frucht, besonders den Beitrag über Blondel, als dessen hervorragender Kenner B. ja bekannt ist. Was in diesem Teil zum Grundthema des Buches, „Logik des Glaubens", ‚Logik' nicht im Sinne von „rationalistischem Durchschauen und Umgreifen', sondern von ‚folgerichtiger Zustimmung und lebendiger Unterwerfung' dem Mysterium des Christentums gegenüber verstanden, ausgesagt wird, kann sicher die noch immer weiter andauernde Diskussion um eine sachgerechte, den heutigen Menschen berücksich-

tigende und ansprechende Fundamentaltheologie befruchten. Gern würde man aber eine tiefergehende und vor allem die tatsächlichen Schwierigkeiten weit konkreter aussprechende und durchdenkende Abhandlung lesen. Vielleicht wird aber B. in dem von ihm angekündigten Werk tatsächlich diesen Wunsch erfüllen, worauf wir gespannt sind.

Rom *Raphael Schulte*

ARENHOEVEL DIEGO, *Was sagt das Konzil über die Offenbarung?* (108.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 8.50.

Eine kurze Einleitung schildert die Entstehung des Konzildokumentes, die zeigt, daß „die Wahrheitsfindung in der Kirche ein geschichtlicher Vorgang ist, der durchaus seine Krisen, ja seine Qual haben kann" (11). Hinweise auf die Textentstehung sind sonst sparsam, aber ausreichend in die Erklärung eingefügt. In der Erklärung des 1. Kap. wird klar gesagt, daß Offenbarung nicht eine Wissensvermittlung (21) ist, sondern eine Tat Gottes, die von der kommentierenden Rede begleitet ist. Ein intellektualistisches Verständnis der Offenbarung ist ein Mißverständnis (22). Daraus ergibt sich ein wesentlicher Aspekt für den Glauben: „Nicht wer mehr weiß als vorher, hat Offenbarung recht verstanden, sondern wer mit Gott lebt" (24). Hinsichtlich der Offenbarung in der Schöpfung ist der Hinweis bedeutsam, daß auch bei der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis der Anstoß von Gott ausgeht (27); damit dürfte eine nicht unwesentliche Voraussetzung für das Gespräch mit der modernen Philosophie geklärt sein.

Der Kommentar zum 2. Kap. bringt den neuen Aspekt des Traditionsbegriffes zur Geltung, insofern Tradition nicht eine Lehrübermittlung (53), ein Nachsagen ist, sondern „das Leben selbst wird übergeben, die Worte machen nur einen Teil aus" (53 f.). Dieses Leben schließt das Mitwirken des Heiligen Geistes (48) und Wachsen des Glaubensverständnisses (49) ein. Von da aus stellt sich das alte kontroverstheologisch belastete Problem von Schrift und Überlieferung neu, und A. nennt mit Recht „die Vorstellung einer neben der Schrift herlaufenden Lehre über wichtige Dinge, die man aus irgendwelchen Gründen nicht aufschrieb, bizarr" (55). Aus der Erklärung zum 3. Kap. ist hervorzuheben: „Gott offenbart sich also nicht eigentlich in der Schrift, sondern die Schrift enthält, was Gott geoffenbart hat" (58). Die Seiten 66–76 bringen einen kurzen Abriß über die schwierige, vom Konzil geforderte, von manchen aber oft fast verhöhnte und falsch verdächtigte Aufgabe der Exegese. Hier scheint allerdings, daß die Erklärung von Nr. 13 der Konstitution, die über die Menschwerdung handelt und damit den theologischen Grund für die Verborgenheit des göttlichen Wortes im menschlichen angibt, etwas zu kurz gekommen ist.

Den Grundgedanken des 4. Kap., das vom Alten Testament handelt, sieht A. in der Einheit der Heilsgeschichte (84). So wie dieses ist auch das 5. Kap. über das Neue Testament noch keine letzte Erkenntnis. Die Geschichtlichkeit der Evangelien versteht A. dahingehend, „daß wir genau genommen in den Evangelien nicht die Predigt Jesu, sondern die Predigt über Jesu Predigt haben; nicht seine Taten, sondern die Verkündigung seiner Taten". Damit ist eine gewisse Differenz zum Historischen nahegelegt (93 f.). Im Kommentar zum 6. Kap. (Die Heilige Schrift im Leben der Kirche) sagt A. u. a.: „Wer gar keinen Kontakt zur neueren Schriftauslegung hat und dennoch die Schrift erklärt, handelt unverantwortlich" (104). Das Buch wird für jeden Leser ein Gewinn sein; der Konzilstext wird gut interpretiert. Insbesondere ist es dem Seelsorgeklerus zu empfehlen. Schade ist allerdings, daß der Text der Konstitution nicht in irgendeiner Form mitaufgenommen wurde.

St. Pölten/NÖ. *Karl Beck*

BECK KARL, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XVII.) (187.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 94.—, DM 15.20.

Diese Dissertation dient der Erforschung der Theologie- und Geistesgeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. Sie wirft ein Licht auf den großen Denker und „letzten Vollanthropologen" Anton Günther, dessen reiches Gedankengut infolge der Indizierung seiner Schriften 1857 leider zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist. In den Günther-Studien nimmt die Arbeit einen besonderen Platz ein. Behandelt sie doch das zentrale und aktuelle Thema „Offenbarung und Glaube" bei einem typischen Vertreter theologischer Spekulation des 19. Jahrhunderts, und dies auch im Hinblick auf das Zweite Vaticanum.

Im ersten Kapitel werden die von Günther ausgesprochenen anthropologischen, christologischen und ekklesiologischen Grundlagen für Offenbarung und Glaube untersucht: Der Mensch erfährt sich als Ich und Ich-nicht und gelangt auf Grund einer bewußtseinsimmanenten Dialektik vom endlichen Ich zum absoluten Du Gottes. In der personalen Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott besteht nun gerade die Möglichkeit von Offenbarung und Glaube. Dem Menschen ist weiters eine existentielle Christusbezogenheit eigen, die ihren Grund in der Tatsache der Menschwerdung Christi und in dessen Stellung als zweiten Stammvater der gesamten Menschheit hat. Die Menschheit existiert durch und in Christus, sie hat in ihm Existenz und Geschichte. Aus dem christologischen Bezug und dem Geschlechtszusammenhang der Menschheitsgattung folgt der ge-

meinschaftliche und ekklesiologische Aspekt. Vom ersten und zweiten Adam ist das Menschengeschlecht zur solidarischen Einheit von natürlichem und übernatürlichem Charakter umfaßt, die in der Kirche ihre Konkretisierung und Form erreicht.

Zu den genannten Grundlagen kommen nach Günther auch erkenntnistheoretische Momente, die sich aus dem Wesen des Menschen als eines Vereinswesens von Natur und Geist ergeben. Während das Naturprinzip über die Sphäre der Erscheinungen nicht hinausreicht und nur abstrahendo zum begrifflichen Kennen gelangt, erfaßt der Geist die Idee, d. h. den Realgrund des Seins und stößt so zum Grund-Denken, zum eigentlichen Erkennen vor. Die höchste Idee, die sich in der menschlichen Ich-Idee zufolge deren Endlichkeit findet, ist die Idee vom absoluten Sein und Dasein als dem Real-Unendlichen. Ferner ist Seinserkenntnis nur von einem personalen Sein aus möglich. Der Geist gelangt nebst dem Ich, das da innehat und innewird, auch zu einem höheren Ich, das da gibt, und von dem er nimmt und dieses selbst vernimmt.

Offenbarung ist nach Günther nicht etwas, was sich aus dem religiösen Bewußtsein des Subjektes entfaltet, sondern die seinshaftfaktische Realisierung einer Idee Gottes. Offenbarung gibt es als Primär- und Sekundäroffenbarung; erste ist die Realisierung der von der Liebe Gottes umfangenen Idee des Geschöpfes als des Nicht-Ichs Gottes. Sie ist als Ur- und Grundoffenbarung in der Schöpfung gegeben, die als göttliche Nicht-Ich-Idee von Gott in Freiheit gesetzt wurde. Nach Günthers irrtümlicher Auffassung spricht sich in der Schöpfung auch schon die Dreifaltigkeit aus. Der Zugang zu dieser primären Offenbarung ist der Mensch selbst als Weltkompendium mit seinem geistigen Selbstbewußtsein. Auf der primären, kosmisch-anthropologischen Offenbarung basiert die sekundäre Offenbarung, die in einem einzelnen, von absolut universalem Charakter, nämlich in der wunderbaren Persönlichkeit Christi, realisiert ist. Während die erste Offenbarung nur gegenbildlich geschah, vollzog sich die zweite Offenbarung in der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem, in der Menschwerdung Gottes in Christo.

Lehre und Wunder sind die beiden Erscheinungsformen der Persönlichkeit Christi, die Lehre ist der Kommentar zum Kontexte der lebendigen Persönlichkeit, die Interpretation für die Erkenntnis des Geschlechtes in Raum und Zeit. Die Wunder sind nicht nur zur Bekräftigung des Wortes geschehen, sondern sind unausbleibliche und deshalb natürliche Selbstbekräftigung der Persönlichkeit, deren Eintritt in die Welt schon ein Sprechen Gottes war. Was das Verhältnis der beiden Offenbarungen, der Weltschöpfung und der Welterlösung angeht, so affirmieren und bezeugen sie sich gegenseitig, für beide ist Gott die letzte Kausalität, und beide haben den Gottmenschen und den Menschen zum Inhalt. Die Vermittlung und Geltendmachung der Christusoffenbarung geschieht durch die Kirche. Die kirchliche Tradition der Offenbarung ist nicht bloß als Weitersage, sondern als Weiterleben, nicht nur als Überlieferung des Wortes, sondern auch als Fortsetzung des Lebens und des Erlösungswerkes Christi zu verstehen. So ist die Kirche eine bleibende Repräsentation Christi, und zwar in ihrem Sein, in ihrer Struktur und in ihrer Aufgabe.

Der Offenbarung entspricht der Glaube. Durch die Kirche wird der einzelne mit der Offenbarung, die Christus ist, konfrontiert. Sie ist deshalb das Glaubensprinzip, das stellvertretend auf Christus zurückweist. Der Glaube allgemein ist nach Günther ein freies Wollen des Sich-Gründens in Gott. Er hat metaphysischen Charakter, insofern durch ihn in das Transzendente, Gott und die göttliche Idee des Menschen in Christus, erfaßt wird. Sein eigentlicher Gegenstand ist nicht schaubar und greifbar, sondern nur auf dem Weg des Kausalprinzips, in dessen streng metaphysischer Fassung erreichbar. Glauben im Sinne des Annehmens auf das Zeugnis eines anderen hin ist ein bereits abgeleiteter Begriff.

Ist nach seiner formalen Seite, d. h. nach seiner erkenntnismetaphysischen Struktur, der christliche Glaube von jedem anderen Glauben im Grunde nicht verschieden, so unterscheidet er sich doch wesentlich nach seiner materialen Seite oder im Gegenstand. Hier geschieht eine Auffüllung in dreifacher Hinsicht: 1. in historischer: weil er auf der historischen Tatsache der Menschwerdung beruht, die nicht unter die normalen Erscheinungen gehört.

2. in personaler: insofern er nicht ein bloßes Annehmen einer Summe von Glaubensaxiomen ist, sondern ein persönliches Verhältnis des menschlichen Ich und des göttlichen Du.
3. in christologischer: da hinter dem christlichen Phänomen als verborgenes Noumenon die Person Jesu Christi, Christus als Gottessohn steht. Der christliche Glaubensakt besteht also im personalen Anerkennen der Gottessohnschaft Christi, wie es im Petrusbekenntnis zum Ausdruck kommt. Auf die Frage, wie der Mensch in seiner konkreten Situation dazu kommt, den Glaubensakt zu setzen, gibt Günther zur Antwort: Durch das Glaubensprinzip der Kirche wird der Mensch mit Christus bekannt und mit ihm konfrontiert. Glaubensgegenstand und Glaubensmotiv fallen in Christus in eins zusammen. Der Glaube wird zwar von außen durch die Kirche angeregt und eingeleitet, aber nicht verursacht. Die Ursache ist die Subjektivität des Menschen selbst, dem Christus, der Gottmensch als Mittelpunkt der ganzen Heilsanstalt, auch von seiner subjek-

tiven Seite klar geworden ist. Der Glaube ist die aus und in dem Selbstbewußtsein vollzogene, persönlich freie Anerkennung der Offenbarung in der Person Jesu Christi. Das vermittelnde Prinzip dieses Aktes ist die Freiheit des Menschen, die nie umgangen werden kann. — Ein abschließender Vergleich zeigt, daß Günther in seiner Lehre von der Offenbarung weitgehend mit den Aussagen des II. Vaticanums übereinstimmt und in der Lehre vom Glauben sich der paulinischen Theologie nähert.

Der Einblick in das inhaltliche Ergebnis der Dissertation läßt erkennen, daß es sich um eine dogmengeschichtlich beachtliche Studie zum Thema „Offenbarung und Glaube" handelt, dem heute besondere Aktualität zukommt.

Wien *Joseph Pritz*

LANG ALBERT, *Fundamentaltheologie.* 1. Band: Die Sendung Christi. 4., neubearb. Aufl. (288.) Max-Hueber-Verlag, München 1967. Linson DM 19.80.

Die christliche Botschaft scheint in ihrer überlieferten Gestalt vielen Menschen unserer Tage keine gültige Antwort mehr zu geben auf die Frage nach Gott, Christus und Kirche und so auch keine ausreichende Möglichkeit mehr, sich christlich und katholisch in der Welt zu verstehen und sein Leben danach einzurichten. Es geht dabei nicht um diese oder jene Teilfrage des christlichen Glaubens, sondern vielmehr um seine Voraussetzung, wie die Heilige Schrift für uns noch Autorität sein kann, ja um die Zentralfrage des Christentums, ob und wie wir Jesus noch Gottes Sohn nennen können, der uns das Heil und die Gemeinschaft mit Gott verbürgt. Die am nächsten an der Front der geistigen Auseinandersetzungen stehende Fundamentaltheologie muß den christlichen Glauben in aller Redlichkeit mit der gewandelten Wirklichkeit und dem damit zugleich betroffenen Dasein des Menschen darin, also mit dem ganzen Wirklichkeits- und Wissenschaftsbewußtsein unserer Zeit konfrontieren.

Es ist offensichtlich ein Wagnis, die hier im ersten Band neu vorliegende Fundamentaltheologie in 4. Auflage herauszubringen, zumal auch in der katholischen Theologie die Systematik und besonders die Fundamentaltheologie nicht ganz zu Unrecht in Mißkredit gekommen sind, weil sie in einer gewissen rationalen Überheblichkeit nicht nur dem modernen geschichts- und naturwissenschaftlichen Bewußtsein, sondern vor allem auch den neuen bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen zuwenig Rechnung trugen. Lang hat aber sein Werk einer tiefgreifenden Neubearbeitung unterzogen. Erkenntnisse der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode, Fragen, die sich aus dem Verhältnis des kerygmatischen Christus zum historischen Jesus ergeben, die Auferstehung Jesu als Zentraldogma christlichen Glaubens und Verkündens, ein durch die ökumenische Pionierarbeit einzelner aufgesprengter Konfessionalismus haben zu manch neuen fundamentaltheologischen Fragestellungen geführt, die auch viele hergebrachte apriorische Thesen und abgeleitete Antworten korrigieren oder doch in einem neuen Licht erscheinen lassen. So ist im dritten Abschnitt nicht mehr der größte Wert auf die historischen Zeugnisse von Jesus Christus gelegt, vielmehr erscheint der Christusglaube des Urchristentums in seiner zentralen Bedeutung. Die umstrittene Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu ist ersetzt durch einen neuen vierten Abschnitt: „Der Anspruch Jesu auf göttliche Sendung." Das Kapitel über die Auferstehung des Herrn erfuhr eine eingehende und wohltuende biblische Neubearbeitung.

Eine grundlegende Neubesinnung auf die fundamentale Disziplin der Theologie (und speziell der Systematik) ist mit dieser Neuauflage freilich noch nicht erfolgt. Die Anregung K. Rahners in seinem Versuch eines Aufrisses der Dogmatik (Schriften zur Theologie, 1. Band, 9—47) sind bisher nicht ernsthaft aufgegriffen worden. Vielleicht ist die Zeit für eine solch umgreifende Neugestaltung noch nicht reif und sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse im Augenblick noch nicht einbaufähig in ein immer noch starres, philosophisch geprägtes theologisches System. Auch sollte man sich davor hüten, Altes über Bord zu werfen, bevor man nicht mit Sicherheit etwas Neues und Besseres schaffen kann. In dieser Situation kann man A. Langs Mut die Anerkennung nicht versagen, daß er es wagt, das Hergebrachte in ansprechendster Weise neu zugänglich gemacht zu haben.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

KIRCHENGESCHICHTE

BEA FERNANDO, *Paul VI.* (190.) Max-Hueber-Verlag, München 1965. Leinen DM 12.80.

Für eine kritische Biographie des regierenden Papstes ist noch nicht die Zeit. Der Wunsch, über seine Herkunft, seinen Studiengang und seine bisherige Wirksamkeit informiert zu werden, ist dagegen legitim und wird mit dem vorliegenden Buch erfüllt. Etwas zu ausführlich hält es sich mit der frühesten Kindheit (Umstände der Geburt, Name und Familienverhältnisse der Amme) des künftigen Papstes auf. Schwerlich überschätzen kann man aber die Bedeutung des Elternhauses und der Wirksamkeit des Vaters, der führend in der katholischen Laienbewegung in Brescia stand, langjähriger Chefredakteur der katholischen Zeitung „Ill Cittadino" und Abgeordneter des „Partito populare" in drei Legislaturperioden war, bis der Faschismus diesem „Grandseigneur des Denkens und des Geistes" diese politische Tätigkeit unmöglich machte.

Mit Recht gibt uns F. Bea einen breiten Einblick in die seelsorgliche Arbeit des jungen Priesters Giovanni Battista Montini, der als Student und Professor der Academia dei Nobili, d. h. der Diplomatenschule des Vatikans und als Mitarbeiter des Staatssekretariates Studentenseelsorger in Rom und von 1925—1933 Generalpräses des katholischen Studentenverbandes Italiens war. Als solcher hat er in Klugheit und Entschlossenheit — letztere Eigenschaft spricht man nach Verf. dem Papst zu Unrecht ab — ernste Schwierigkeiten mit dem faschistischen System durchgestanden. Unter den interessanten Einzelheiten erfahren wir, daß den Studentenseelsorger Montini der Kaplan Don Ameleto Giovanni Cicognani, der heutige Kardinalstaatssekretär, unterstützt hat. Knapp werden wir orientiert über den „Mitarbeiter zweier Päpste". Ausführlicher über die Tätigkeit des Erzbischofes von Mailand, deren Schwerpunkt in der Seelsorge lag, was nach außen im Bau von über siebzig Kirchen allein in der Stadt Mailand und nach innen in der Planung und Durchführung der „großen Volksmission" zum Ausdruck kam.
Das italienische Original des Buches reicht nur bis zum Tag der Papstkrönung. Die deutsche Ausgabe ist durch einen von der Katholischen Nachrichtenagentur (K. N. A.) zusammengestellten Bericht über die bisherige Pontifikatszeit glücklich ergänzt. Wir haben damit zugleich einen Kurzbericht über das Konzil. In weiteren Auflagen sollte man diese ebenso sachliche wie lebendige Chronik fortsetzen, als wohl einzig mögliche Art der Darstellung der Wirksamkeit eines regierenden Papstes.

Münster *Erwin Iserloh*

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.

Der kleine Band bringt sechs Vorträge, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Mai 1965 von je drei katholischen und evangelischen Referenten gehalten wurden, um den Wandel im Verständnis der Person und des theologischen Anliegens Luthers unter historischen wie systematischen Gesichtspunkten eindringlich vor Augen zu stellen. Es sind selbständige, aber nicht isolierte Aussagen, die als *ein* vertiefender Beitrag zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen zu begreifen sind. Die Besprechung kann sinnvollerweise nur eine Skizze dieses Gesprächsbeitrages sein.
Der sehr gestraffte Beitrag von *E. Iserloh* unternimmt es, *„die Stellung Luthers in der theologischen Tradition"* aufzuzeigen. Er weist auf „die Verwurzelung Luthers im Nominalismus seiner Zeit" hin und kennzeichnet in einigen Punkten „seinen scharfen Kampf gegen diese Art von Theologie", der in etwa die These von Lortz bestätigen könnte, daß Luther in seinem Ringen von 1507—1520 einen Katholizismus überwunden habe, „der nicht vollkatholisch war". Wichtiger noch ist es I., zu zeigen, wie der Reformator durch eine „Rückbesinnung auf Augustin" über den Okkamismus hinauswächst, und er exemplifiziert das an der Übernahme des Begriffspaares sacramentum und exemplum. Eben hier wäre ein Hinweis wünschenswert gewesen, wieweit Luther Augustin in „Besinnung auf eine ältere katholische Tradition interpretiert" hat und nicht vielmehr auch in diesem Falle gilt, was I. im Blick auf das nominalistische Gepräge der frühen lutherischen Theologie sagt: „So einmalig und unableitbar von jeder Tradition und Umwelt sie auch ist".
W. von Loewenich gibt einen theologiegeschichtlichen Abriß der *„Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert"*. Es erwächst in den Anfängen der Theologie des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher, C. F. Baur, R. Rothe) „im wesentlichen aus ihrer Gesamtbetrachtung des Geistes und der Kirchengeschichte, nicht aus speziellen, intensiven Lutherstudien". Diese setzen erst mit A. Ritschl ernsthaft ein, dessen Ergebnisse einerseits vom lutherischen Konfessionalismus (Th. Harnack) schroff abgelehnt, andererseits vom „Neuprotestantismus (A. Harnack, Troeltsch) aufgenommen und weitergeführt werden, so daß „um 1900 grob gesprochen zwei evangelische Lutherbilder einander gegenüberstanden". Eine konstruktive Neuorientierung erfolgte mit den Forschungen K. Holls und seiner Schule sowie mit den Anstößen durch die dialektische Theologie, deren Auswirkungen bis in die neuere kerygmatische Theologie spürbar bleiben. Das Ergebnis: „Das evangelische Lutherbild der Gegenwart ist nicht einheitlich". Ob die von Loewenich schematisierend herausgestellten sechs Typen wirklich schlechthin als differente „Lutherbilder" verstanden werden dürfen, erscheint mir recht fraglich.
Mit einer bemerkenswerten Nuancierung der historischen Beiträge stellt *H. Jedin* die *„Wandlungen des Lutherbildes in der Katholischen Kirchengeschichtsschreibung"* dar. In abgewogener Auswertung der Arbeiten von Herte über den bestimmenden Einfluß der Lutherkommentare des Cochläus zeigt er Konstanz und Modifikationen des katholischen Lutherbildes auf bis hin zu dem seit 300 Jahren „erbittertsten und wuchtigsten Pamphlet gegen Luther", der Darstellung Denifles, in der sich trotz allem der Fortschritt historisch-kritischer Quellenarbeit geltend macht. Aber erst das „Verstehenwollen", wie es S. Merkle anstrebte, hat das Tor geöffnet, durch das seitdem eine von „Gerechtigkeit und Liebe" geleitete Forschung weiterführte. Sie erhebt sich zugleich

von der Ebene des Biographisch-Historischen auf eine zweite höhere, am signifikantesten durch Lotz repräsentiert, wo es darum geht, Luthers Anliegen zu erfassen und das Katholische in ihm zu begreifen, ohne sich durch Harmonisierungskünste über das Gegensätzliche hinwegzutäuschen. Sie gibt zugleich den Anstoß zur Weiterarbeit auf einer dritten Ebene, zur theologischen Auseinandersetzung mit Luther durch die systematische Theologie, Offenkundig ist eine vor 50 Jahren „nicht einmal zu ahnende Revision des katholischen Lutherbildes ... im Gange".

F. W. Kantzenbach erörtert *„Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem"*, das als solches nach den Hinweisen K. Barths auf das „Katholische" an Luther erst nach dem zweiten Weltkriege von evangelischer wie katholischer Seite tiefer erkannt und ernsthafter angegangen worden sei. Er will den reichen kontroverstheologischen Ertrag der gegenwärtigen Bemühungen um ein sachgerechtes Verständnis des Reformators nicht ignorieren, mahnt jedoch zu größter Vorsicht, „daß eine Methode oder Richtung in der heutigen protestantischen Lutherforschung nicht überschätzt werde und aus ihr Folgerungen gezogen werden, die das kontroverstheologische Gespräch zwischen den Kirchen belasten könnten". Man muß mit den Einsichten theologischer Reflexion immer auch die bekenntnismäßigen Aussagen Luthers im Blick behalten, muß die Einheit des jungen und des alten Luther in seinem reformatorisch-kirchlichen Gesamtanliegen erfassen, um das Problem nicht in einer falschen Perspektive zu sehen und im Vordergründigen steckenzubleiben. Man darf nicht eine vorschnell konstatierte Harmonie im Urteil über isolierte Themen schon als zukunftsträchtigen Anfang einer Verständigung mit der Kirche der Reformation ansehen, „mag auch einem verschwommenen Irenismus nun das Schwergewicht der Gegensätze ärgerlich in den Weg treten". Ein für Enthusiasten ernüchternder, jedoch dem echten Dialog sicherlich dienlicher Hinweis.

Vorbehaltloser äußert sich *P. Meinhold* über *„das Grundanliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart"*. Ausgehend von der undifferenzierten Geltung des Satzes ecclesia semper reformanda bei Luther und in der heutigen katholischen Theologie will er die zentralen Gedanken des Reformators über „die Kirche, ihre Verkündigung, ihre Heilsgaben, deren Aneignung durch den einzelnen Christen und ihre Stellung zur Welt" mit den Aussagen der Konstitution de ecclesia des II. Vaticanum konfrontieren. Er stellt eine große Übereinstimmung, zumindest eine weitgehende Annäherung fest, nennt allerdings die hierarchische Ordnung der Kirche „einen der bleibenden, für eine Verständigung noch nicht genügend bearbeiteten Differenzierungspunkte" und übergeht den Artikel über Maria ganz. Wenn M. abschließend darauf eingeht, wo „in der Ekklesiologie Luthers das reformatorische Prinzip verankert" sei und ob er in seinem religiösen Eifer „jegliche Autorität für die Kirche und in der Kirche aufgehoben (habe), indem er sein individuelles Schriftverständnis verabsolutierte", so will er seine These unterstreichen, daß „eine zwar zeitlich späte, aber sachlich nahe Antwort auf das Grundanliegen Luthers" gegeben sei, insofern auf dem Konzil „das Selbstverständnis der katholischen Kirche neu ausgesagt" wurde. So sehr in seinem Referat Entsprechungen zwischen Luthers Anliegen und der Kirchenkonstitution erkennbar werden, Meinhold tut beiden Gewalt an und verwirrt die Situation, statt sie zu klären.

Einer der wesentlichsten Beiträge ist das Referat von *H. Fries* über *„die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart"*. Er hebt „einige Strukturelemente und formale Besonderheiten" der Theologie des Reformators hervor, um von da aus auf das Problem des Inhaltlichen einzugehen: Theologie soll als Verständnis des Wortes Gottes wieder uneingeschränkt und unverstellt durch die Philosophie zu Worte kommen, soll ihre eigene, von niemand sonst so zu übernehmende Sache sagen, zur Konzentration auf die Mitte kommen, das Heilsgeschehen als ein Geschehen zwischen Personen, als den Vollzug einer neuen Relation zwischen Gott und Mensch, die ein neues Sein in der ständigen Aktualität begründet. Damit wird das „Gott allein" als die Mitte des Inhaltlichen der Theologie Luthers konstitutiv in der Entfaltung des sola gratia, sola fides, sola scriptura, und daheraus „resultieren die Konsequenzen im einzelnen, in konkreten Fragen der Lehre und des Tuns ...". Problematisch bleibt Fries das Verständnis des „allein" als particula exclusiva, demgegenüber das recht verstandene „und" ernsthafter zu beachten bleibe, das freilich die katholische Theologie „äußerst differenziert auszusprechen sich bemühen" müsse. Unter diesem Gesichtspunkt berührt er noch einige weitere Anliegen der Theologie Luthers, das simul justus et peccator, Wort und Sakrament usf. Das verstehende Eingehen auf Luther hindert Fries jedenfalls nicht, die mehr oder minder differente katholische Position jeweils geltend zu machen und sie der evangelischen Seite zu bedenken zu geben.

Das Ganze gewährt einen aufschlußreichen Einblick in das gegenwärtige Bemühen um eine sachgerechte Wertung der Person und des theologischen Anliegens Luthers. Es läßt deutlich werden, daß die „Wandlungen des Lutherbildes" über eine historisch-biographische Korrektur weit hinausgehen, Folge und Grund eines tieferen gegenseitigen Ver-

stehenwollens der Konfessionen sind und echte Möglichkeiten eines sachlichen Gespräches sich angebahnt haben. Es verdeckt aber auch nicht die Einsicht, daß dieses Gespräch noch in seinen Anfängen steckt und das verstehensbereite Hören seine vornehmste Aufgabe mit ist.

Bochum *Walter Ellinger*

PARPERT FRIEDRICH, *Der monastische Gedanke.* (143.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1966. Kart. DM 11.—, Leinen DM 13.—.

Wollte man dieses Buch charakterisieren — durch den Titel ist noch zuwenig ausgesagt —, so könnte man es einen ideengeschichtlichen Essay nennen. Die Idee, um die es hier geht, ist „das Monastische". M. E. kann man sagen, daß für den protestantischen Verfasser „Monastisch" das ist, was wir auf katholischer Seite allgemein mit Ordensleben bezeichnen (denn Jesuiten verstehen sich wirklich nicht als monastischer Orden; vgl. S.11 f.). Es geht zunächst darum, aufzuzeigen, daß der „Monastische Gedanke" etwas Zeitloses ist. Zur näheren Begriffsbestimmung schreibt der Autor: Das Wort ‚monastisch' faßt alles zusammen, was für sich lebt, was abseitig und weltflüchtig ist, was den Nachdruck auf ein gesondertes Sein legt... auf ein Leben des Verzichtes... auf ein Leben, das nicht den Gleichschritt der Gewohnheit geht, sondern in der Welt über die Welt hinausgeht" (9 f.).

Die einleitenden „Prolegomena" gipfeln in der Aussage, daß Mönchsein und Menschsein dicht zusammenrücken, da „letztlich ein jeder Mensch die Anlage zu einem Mönch mitbekommen hat" (22). Der Verfasser zeigt hier auch schon auf, wie die monastische Existenzweise künstlerische Gestalten hervorbringt und beeinflußt (wobei es natürlich fraglich bleibt, ob es sinnvoll ist, Beethoven, Mozart und Goethe u. a. als „Mönche" zu bezeichnen; siehe Seite 16 ff.; 66 f.). Eine wesentlichere Seite alles „Ordensmäßigen" berührt der Verf. dort, wo er das Monastische als ständige Mahnung an die „Großkirche" sieht, sich nicht im Weltlichen zu verlieren. In diesem Sinn haftet den Sekten etwas Ordensähnliches an und den Orden etwas Sektenhaftes (z. B. Montanisten, Waldenser usw.). Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Teile und zeigt die Entfaltung der monastischen Idee im Lauf der Geschichte:
1. Von der Frühzeit der christlichen Frömmigkeit bis zum Ausgang des Mittelalters.
2. Von der Reformation bis zu den ersten Anfängen des industriellen Zeitalters.
3. Von der letzten Jahrhundertwende bis in die Gegenwart.

Besonders der dritte Teil läßt erkennen, wieviel Verständnis für das Ordensleben nun auch in den Kirchen der Reformation wieder vorhanden ist. Man kann nicht zu Unrecht wenigstens seit dem 1. Weltkrieg von einem monastischen Frühling im Luthertum reden. Ob auch vorher das Verständnis für den monastischen Gedanken im Protestantismus so groß war, wie der Verf. es herausstellt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls hätten wir im 3. Teil irgendeine Berücksichtigung katholischen Ordenslebens erwartet (seit den Zeiten, da Luther mit Recht den Verfall des Ordenslebens geißelte, hat sich doch manches, so möchten wir hoffen, zum Guten gewendet). Außer der positiven Hervorhebung der Einrichtung „Kloster auf Zeit" in Niederaltaich wird weder die monastische Erneuerung im 19. Jahrhundert in Deutschland (Beuron) und Frankreich (Solesmes) noch die nach dem 2. Weltkrieg in den USA erwähnt. Wir hätten es auch wohltuend empfunden, wenn wir etwas gefunden hätten, das die Gemeinsamkeit von katholischem und evangelischem Ordensleben in ökumenischer Zielrichtung herausgestellt hätte; hier gibt es doch schon hoffnungsvolle Berührungspunkte (man denke an Taizé). In einem letzten Abschnitt „Folgerungen und Forderungen" freuten wir uns an der positiven Einstellung des Verf. zu dieser unserer Zeit: er sieht in Masse, Technik und Industrie nicht in erster Linie Gefahren für das Ordensleben, sondern eine neue Chance und geradezu fördernde Tendenzen.

Wir müssen zugeben, daß kein katholischer Verf. positiver über das Ordensleben im allgemeinen hätte schreiben können. Über verschiedene Details, besonders auch geschichtlicher Art, wird man anderer Anschauung sein dürfen.

FRANK SUSO, *Mönche im frühchristlichen Ägypten.* (In der Reihe: Alte Quellen neuer Kraft.) (160.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 14.80.

Die „Historia monachorum in Aegypto" — hier in einer deutschen Übersetzung aus dem griechischen Original (entstanden um 400) — ist die Beschreibung einer Reise durch die Mönchsiedlungen des frühchristlichen Ägypten. Eine Reisegesellschaft aus Jerusalem besucht verschiedene Einsiedler und große Männer, die in der Thebais leben. Sowohl die strenge asketische Lebensweise als auch die Weisheit, die sich in ihren Reden (oder in ihrem Schweigen) äußert, machen großen Eindruck. Man muß sich vergegenwärtigen, daß diese Historia monachorum — die bisher noch in keiner deutschen Übersetzung vorlag — das ganze Mittelalter hindurch eine „Fundgrube asketischer Lebensweise" war. Anderseits ist sie auch als patristisches Dokument beachtenswert und gibt dem Historiker wertvolle Hinweise auf die Entstehung des Mönchtums. Sie kann auch heute noch als Fundgrube geistlicher Weis-

heit gelten für den, der ihre Sprache versteht. Ägyptische Mönchsgeschichten mit den vielen Wunderberichten und manchen Übertreibungen bilden ein eigenes literarisches Genus, das besonders heute erklärt sein will. Dies hat der Herausgeber in sehr guter Weise in seiner Einführung und in den erklärenden Anmerkungen getan. Es wäre schade, wenn nur Mönche diese „Historia monachorum" lesen wollten.

Kremsmünster/OÖ. *Richard Weberberger*

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.

An Büchern über das Konzil besteht wahrlich kein Mangel. Trotzdem darf guten Gewissens dieses Buch des prominenten katholischen Laien und Journalisten, der aus echter Sorge um die Kirche sich 20 Jahre mit deren Problemen in Lateinamerika auseinandergesetzt hat, jedem empfohlen werden, der eine interessante, wohlfundierte und dazu auch kritische und fesselnd geschriebene Darstellung des Konzilsgeschehens sucht. Der Verf. geht dabei nicht chronologisch vor, sondern gliedert das Thema in neun Kapitel auf, deren Überschriften auch schon die großen Themenkreise des Konzils benennen: Das Konzil beginnt, Wer stellt die Regeln auf?, Die Bischöfe entdecken ihre Macht, Der Laie findet seinen Platz, Demut führt zur Einheit, Selig sind die Armen, Die Kirche auf dem Wege zur Partnerschaft, Ein Haupthindernis bleibt, Die eigentliche Arbeit beginnt.

Eine sachliche Unrichtigkeit findet sich auf S. 54: Der Verf. stützt sich auf einen Bericht des hl. Hieronymus, wonach im 6. Jhdt. in Alexandrien ein Priesterkollegium den eigenen Bischof geweiht habe. Dieser Bericht ist durch die Forschung als nicht den Tatsachen entsprechend widerlegt worden. Seite 94 muß es statt „Athanasianisches" Glaubensbekenntnis „Nizänisches" heißen.

HAMPE JOHANN CHRISTOPH (Hg.), *Die Autorität der Freiheit.* Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. I (630), Bd. II (704), Bd. III (733). Kösel Verlag, München 1967. Leinen DM 48.— je Bd. (Subskriptionspreis).

Mit diesem Kompendium kann ein Werk vorgestellt und empfohlen werden, das seinen Wert auch dann noch haben wird, wenn auf anderer Konzilsliteratur schon eine dicke Staubschicht liegt. Zwei Gründe vor allem sind es, die den Vorzug dieses Werkes bilden: seine Anlage und seine Zielsetzung.

Die Anlage des Werkes: Jeder Band besteht aus fünf Kapiteln. Mit Ausnahme des ersten und letzten Kapitels geht jedem der 15 Kapitel eine kurze zusammenfassende Einleitung des Herausgebers voraus. Dann folgt die „Stimme der Bischöfe", wobei die markantesten Vertreter der einzelnen Richtungen zu Wort kommen, so daß der Leser Einblick gewinnt in das Für und Wider zu den Vorlagen und so das Werden des endgültigen Konzilstextes mitverfolgen kann. Dem Konzilstext, der in der von den deutschen Bischöfen autorisierten Übersetzung geboten wird, folgen die Kommentare namhafter katholischer wie auch anderer christlicher Theologen. Durch die beachtliche Anzahl von Konzilsreden und Kommentaren zu den einzelnen Texten ergeben sich eine ungeheure Fülle von Anregungen, Aspekten, Ausblicken, Folgerungen und eine Gesamtschau, die mit zum Wertvollsten dieses Kompendiums gehören und ihm die Bedeutung und Geltung auch für die Zukunft sichern. Band 1 behandelt die Kapitel: Geschichte — Offenbarung — Wesen der Kirche — Das Heil und die Heiligen — Die Ehre Gottes. Band 2 enthält die Kapitel: Das gemeinsame Priestertum: der Dienst der Laien — Das besondere Priestertum: der Dienst der Presbyter und Diakone — Der Dienst der Ordensleute — Der Dienst der Leitung und der Einheit und die Aufgabe des Kirchenrechts — Die Kirche und die Kirchen. Band 3 umfaßt die Kapitel: Menschenwürde und Freiheit — Der Mitmensch als Mann und Frau — Die Gestaltung der Welt — Das Evangelium für die anderen — Zukunft. Der Erschließung und Auswertung der gebotenen Stoffülle dienen die jedem Band eigenen Inhalts- und Autorenverzeichnisse sowie das im 3. Band enthaltene Sachregister besonders bedeutsamer ökumenischer Stichworte.

Die Zielsetzung des Werkes: Die Ökumene war das innerste und wesentlichste Anliegen und Thema des 2. Vatikanischen Konzils, wenn es auch in einzelnen Phasen des Konzilsablaufes nicht immer so deutlichen Ausdruck fand, wie es den Intentionen der Konzilspäpste entsprochen hätte. In diesem Werk nun lebt die ursprüngliche Zielsetzung des Konzils fort, indem neben den katholischen Theologen des Ostens und Westens auch Theologen der verschiedenen christlichen Kirchen zu Worte kommen. Dankbar kann der Leser feststellen, welch ein Reichtum an Erkenntnissen wieder in die Kirche eingebracht wird und sich das Psalmwort erfüllt: „Reges Arabum et Saba dona adducent" (Ps. 71, 10). Dem Herausgeber und seinen namhaften Kommentatoren ist der Dank all jener gewiß, denen die Erneuerung der Kirche aus dem Geiste des Konzils und der Ökumene ein echtes Anliegen ist. Dem Verlag gebührt ein Lob

für die in jeder Hinsicht vollendete Ausstattung des Werkes.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

FLOOD DAVID ETHELBERT, *Die Regula non bullata der Minderbrüder.* (Franziskanische Forschungen, 19.) (168.) Verlag Dietrich Coelde Werl/Westfalen 1967. Brosch. DM 22.—.

Dem Ruf: Zurück zu den Quellen, den die Aggiornamento-Kommission im Franziskanerorden als Leitmotiv gewählt hat, kommt die Arbeit von Flood über die nicht bestätigte Regel der Minderbrüder entgegen. Der Verfasser hat sich ehrlich bemüht, erstmals den handschriftlich gesicherten Urtext dieser Regel zu bieten. Damit sind die früheren Ausgaben von Lemmens und Boehmer überholt. Wer also die ursprüngliche Textgestalt der franziskanischen Frühregel lesen und benützen will, muß in Zukunft zu dieser Ausgabe greifen. Zu diesem Zweck wäre eine gesonderte Textausgabe in Kleinformat sehr wünschenswert. Für die nicht geringe Mühe, die Flood mit dieser kritischen Edition auf sich genommen hat, gebührt ihm aufrichtiger Dank und Anerkennung.

In einem 2. Teil nimmt der Verfasser zur Geschichte und Interpretation dieser Ordensregel kritisch Stellung. Er betont mit Recht: „Man muß den Text zuerst richtig lesen, will man ihn unbefangen als historische Quelle benutzen" (138). Aus der Erkenntnis der Struktur dieses Textes kommt Flood zu Ergebnissen, die teilweise im Gegensatz zu früheren Auffassungen stehen. Damit ist die Grundproblematik der Arbeit berührt. Wieder einmal steht der ganze Fragenkomplex der urfranziskanischen Quellenlage auf. Je nachdem wie einer die Quellen interpretiert, wird er sich für diese oder jene Meinung entscheiden. Flood stellt sich auf die Seite von K. Eßer, dem geistigen Urheber seiner Arbeit. Aufs Ganze gesehen bedeutet Floods Dissertation einen beachtlichen Fortschritt in der Franziskusforschung, weil sie zuerst einen endgültigen Regeltext bietet und dann auf Grund dessen neue Einsichten vermittelt. Somit haben wir allen Grund, dem Verfasser zu seiner gelungenen Arbeit zu gratulieren.

Rom *Luchesius Spätling*

ZINNHOBLER RUDOLF, *700 Jahre Pfarre Fischlham.* (32.) Verlag Pfarramt Fischlham, Oberösterreich 1967. Brosch.

Z. beschäftigt sich schon längere Zeit mit der Erforschung der Geschichte der Kremsmünsterer Pfarren; Studien über Wels und Falkenstein (NÖ.) erschienen im vierten und fünften Jahrbuch des Musealvereins Wels und im 109. Jahrbuch des OÖ. Musealvereins. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit der Geschichte der Parochie Fischlham, die um 1267, jedenfalls zwischen 1266 und 1274, durch „Auspfarrung" pfarrliche Selbständigkeit erlangt hat. Interessant ist die Entstehung dieser Pfarrei. Fischlham war ursprünglich eine Filiale von Steinerkirchen an der Traun, einer dem Kloster Kremsmünster pleno iure inkorporierten Pfarrei. Ein Pfarrer von Steinerkirchen verlieh im 13. Jahrhundert die Filiale Fischlham seinem Kaplan, damit dieser dort die Seelsorge ausübe; dieser Pfarrer bestellte also einen vicarius perpetuus, was vermutlich über Weisung des damals hiefür zuständigen Bischofs von Passau geschah. Damit wurde Fischlham nicht nur von der Mutterpfarrei Steinerkirchen (dismembratio), sondern auch vom Stifte Kremsmünster gelöst. Denn Fischlham wurde sogleich Weltpriesterpfarrei. Der im CIC, can. 1427 § 5 niedergelegte Grundsatz, daß eine aus einer Klosterpfarre neu errichtete Pfarre freier bischöflicher Verleihung sein sollte, wurde also schon damals beachtet, während die Fontes (V, Nr. 3548 und 3551) nur ein Beispiel vom Jahre 1743 (Loslösung der Peterskirche am Weerberg aus dem Bereich der dem Benediktinerkloster St. Georgenberg-Fiecht patronatsrechtlich unterstehenden Urpfarre Kolsaß in Tirol) anzuführen vermögen.

Da sich die Burgvogtei Wels, die die weltliche Schutzherrschaft über Fischlham innehatte, später auch das Patronatsrecht über diese Pfarre anmaßte, gelang es im Zeitalter der Gegenreformation dem Kloster Kremsmünster unter Hinweis auf Papsturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts, die Fischlham als Filiale der Stiftspfarre Steinerkirchen ausweisen, seine Ansprüche auf Fischlham anerkannt zu erhalten. 1584 wurde das Patronatsrecht des Klosters über Fischlham — das jahrhundertelang eine Pfarre freier bischöflicher Verleihung war — bischöflicherseits anerkannt, und schließlich gelang es nach langen Auseinandersetzungen mit der Burgvogtei Wels, auch die Befreiung von der weltlichen Vogtei zu erlangen. Seit 1622 ist Fischlham in temporalibus et spiritualibus dem Kloster Kremsmünster pleno iure unterstellt und wird mindestens seit 1640 von Stiftspriestern seelsorglich betreut. Damit war die Pfarre Fischlham, die seit ihrer Gründung Parochie freier bischöflicher Verleihung war, Klosterpfarre geworden, und zwar nur deshalb, weil sie 300 Jahre vorher Filiale einer Klosterpfarre gewesen war. In der Not der Gegenreformation hatten die Passauer Bischöfe, da sie um die Unterstützung durch das reformeifrige Kloster Kremsmünster froh sein mußten, diese Entwicklung sogar gefördert, während sie wohl zu allen anderen Zeiten einen solchen Vorgang kaum geduldet hätten.

Zinnhoblers Untersuchung stellt einen

dankenswerten, gründlichen Beitrag zur Kirchengeschichte Oberösterreichs dar und ist auch für die Kirchliche Rechtsgeschichte unserer Heimat, die noch weithin primärer Erforschung bedarf, von Belang.

Innsbruck *Nikolaus Grass*

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.

Das Buch kann auf eine Jahrhunderte alte Lokaltradition in den Niederlanden zurückblicken, wenn es den Ordensstand unter der Rücksicht des „gemeinsamen Lebens" sieht. Mit der Neubesinnung auf das Geheimnis der Kirche gibt die Theologie der Gegenwart auch dem Ordensleben mächtige Impulse. Die moderne Fragestellung des flüssig geschriebenen Bänddchens vermeidet gewagte Lehrmeinungen, so daß es sich vorzüglich zur Unterweisung der Ordenskandidaten, als Tischlesung, Betrachtungsbuch und Exerzitienhilfe eignet.

Das erste, von dem Dogmatiker Alexander Gerken verfaßte Kapitel ist, theologisch gesehen, das dichtere und anspruchsvollere. Es wird sehr verdienstvoll vom Neuen Testament her erarbeitet, daß die christliche Berufung und Würde alle Gläubigen erfahren und die „Vollkommenheit" des Ordensstandes einzig im positiven Berufungswillen Christi begründet und an seine Person gebunden ist. Es ist auch klar, daß die besondere Christusnähe nicht einem Stand vorbehalten ist. Wir sollten aber vorsichtiger sein mit der existenzialistischen Versuchung der gegenwärtigen Theologie, daß wir das „Wesen" hinter der „Verwirklichung" zurücksetzen. Der positive Berufungswille Jesu mag sich bei vielen Kandidaten doch im Verlangen nach einer größeren Christusnähe oder „Vollkommenheit" äußern. Ist es da recht, ihn auf Lazarus, Maria und Martha (24) zu verweisen? Ihm zu sagen, daß er in der Welt vielleicht sogar eine größere Christusnähe haben kann? Müssen wir Nominalisten sein und den Stand nur so viel gelten lassen, als er an christlichen Werten hic et nunc verwirklicht? Hieße das nicht die Hoffnung ausklammern, ohne die es kein kirchliches Christentum gibt?

Vielleicht sollte man auch warnen vor einer Überbetonung des Charismatischen an der Ordensberufung. Man müßte sonst fürchten, daß sich nur noch einige wenige Schwarmgeister in die Orden drängen, anderseits das Priestertum zu einem bloßen „job" abgewertet wird, zu einem Beruf wie jedem anderen, und daß man bei Laienchristen nur noch den „bewußten", im Glauben „erweckten" gelten läßt.

NIVARD KONRAD, *Die Entstehung der österreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation* (1849—1869). (Bibliotheca Cisterciensis, 5.) (334.) Editiones Cistercienses, Roma 1967. Brosch. L 6000.

Diese kirchengeschichtliche Dissertation stützt sich erstmalig auf ein umfassendes Aktenmaterial aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, das als Dokumentenanhang fast 200 Seiten umfaßt. Ihr Kern ist die Darstellung der Apostolischen Visitation unter Kardinal Schwarzenberg und Bischof Hille sowie der damit gegebenen Bemühungen der Klöster um einen gemeinsamen Kongregationsverband und Anschluß an den noch bestehenden Rest des Gesamtordens. Bei der Auswertung der vorhandenen Dokumente war sich der Autor der Grenzen bewußt, die seinem Bemühen um Objektivität gezogen waren (78). Er weiß um die Problematik der historischen Brauchbarkeit von Visitationsberichten u. ä. Vielleicht besteht der Vorwurf zu Recht, daß es dem Visitator vorerst eher um eine Ordnung der äußeren Disziplin zu tun war, und er sich durch eine äußerlich bekundete Reformfreudigkeit zu sehr beeindrucken ließ; der Autor müßte aber gerechterweise auch dort Kritik üben, wo ein Ergebnis nicht ganz in seine Pragmatik paßte. Man müßte etwa kritisieren, daß sich der Visitator, wie es scheint, zu sehr von der Person, z. B. des Abtes Ludwig Crophius von Rein, hatte einnehmen lassen. Rein galt damals als eines der observantesten Klöster der Kongregation, war aber einige Jahrzehnte später das Sorgenkind der zuständigen Visitatoren. Der Autor hätte darauf hinweisen können, daß es der Kardinal unterlassen hatte, die eigentliche Wurzel des künftigen Übels zu sehen, daß nämlich die Äbte kaum im Kloster residierten. Hier ergäben sich grundsätzlichere Bedenken gegen manche Schlußfolgerungen der Arbeit. Die Bestrebungen der Visitation von 1852—1856 können erst dann richtig beurteilt werden, wenn man ihre Auswirkungen für die nächsten zwei Generationen studiert. Die Anregungen des Kardinals, das innerklösterliche Leben zu intensivieren, die Zahl der im Kloster tätigen Mönche zu steigern, den geistlichen Nachwuchs etwa auch durch Schulengründung zu fördern, reichere Arbeitsmöglichkeiten für die Patres im Stift selbst zu schaffen, die Verbindung mit den auswärtigen Konventualen zu stärken, die Ausbildung der Novizen und Kleriker zu verbessern, wurden z. B. von Abt Theobald Grasböck, dem Generalvikar der Jahrhundertwende, wörtlich übernommen und eifrig betrieben. So kommt es in einigen Klöstern dieser Zeit zu einer Art Blüte, wenigstens der Zahl der Berufe nach zu einem Höchststand seit ihrem Bestand. Diese Hinwendung zum innerklösterlichen Leben ist nicht zuletzt auch dem religiösen Leben auf den inkorporierten Pfarren zugute gekommen. Daß der Kardinal eine Änderung hinsichtlich der inkorporierten

Pfarreien wünschte, darf man ihm nicht verargen, wenn man sich deren zu hohe Zahl vor Augen hält. Im übrigen besticht der Visitator (z. B. N. 18) durch seinen Weitblick und die Aktualität seiner Ansichten (die auch heute noch lange nicht überholt sind), durch sein taktvolles Maß, sein Festhalten am Grundsätzlichen, gepaart mit dem Blick fürs Mögliche. Er ist Idealist und Realist in glücklicher Mischung. Daher müßten Passagen wie S. 126, letzter und vorletzter Absatz, wo von „formalistischem Traditionalismus" und davon gesprochen wird, daß der Visitator wenig Erfolg gehabt habe, weil er sich über die konkreten Aufgaben der Abteien keine Gedanken gemacht und das „Problem der Arbeit" nicht gelöst habe, neu überdacht werden.

S. 82, Anm. 24, erwähnt der Autor die Notwendigkeit einer historischen Darstellung des Werdens der inkorporierten Pfarreien. In diesem Zusammenhang hätte man den leicht zugänglichen Österreichischen Pfarratlas und wenigstens ein halbes Dutzend Spezialuntersuchungen über Inkorporationsverbände zitieren müssen. Auch über die Auflösung des Filiationsverhältnisses zwischen Mutterabtei und Tochterkloster nach der Reformation gäbe es Arbeiten. Wenn die Studie auch in manchem der Ergänzung und Vertiefung bedarf, ist sie als durchaus wertvoll anzusehen und verdient bei Heimatforschern, Historikern der österreichischen Geschichte, Kirchenhistorikern und allen, denen an der Geschichte der religiösen Orden etwas liegt, wärmste Beachtung.

Dem Autor und seinen Moderatoren gebührt vollstes Lob für den Fleiß, mit dem das Material zusammengetragen wurde, für die saubere Gliederung des Stoffes, die auch eine rasche Orientierung in Einzelfragen ermöglicht, und die guten sprachlichen Qualitäten der Darstellung.

Wilhering/OÖ. *Gerhard Winkler*

SCHULTES GERHARD, *Der Reichsbund der katholischen deutschen Jugend Österreichs, Entstehung und Geschichte.* (Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd. 4.) (398 S., 37 Abb.) Wiener Dom-Verlag 1967. Kart. lam. S. 180.—, DM/sfr. 30.—.

Das Werk bietet ein Stück Kirchengeschichte in der Sicht einer großen Organisation Österreichs. Der Verfasser hat fleißig und eingehend gearbeitet, seine Angaben sind jeweils mit schriftlichen oder mündlichen Quellen reichlich belegt. Die Darstellung ist objektiv und wegen des kurzen zeitlichen Abstandes mutig und offen. Hat man als Altreichsbündler vieles, was Schultes schreibt, selber erlebt, so liest man dieses Buch mit freudigem Stolz, oft aber auch mit stiller Wehmut. Die kurzen Biographien führender Persönlichkeiten am Ende des Buches sind packend geschrieben, Statistiken und eine Dokumentensammlung bilden eine willkommene Ergänzung des Hauptteils.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

PASTORALTHEOLOGIE

KELLER JAMES/ARMSTRONG RICHARD (Hg.), *Apostolic Renewal in the Seminary in the light of Vatican Council II.* (305.) The Christophers, New York 1965. Brosch.

Dieses Buch ist das Ergebnis der 2. Christophers-Studienwoche, die im Juli 1964 vom Laien und Priestern gehalten wurde, um die Auswirkungen des Vatikanischen Konzils und die Formung der künftigen Priester zu erörtern. (Die Christopher-Bewegung geht darauf aus, Laien anzueifern, persönliche Zeugen für Christus und treibende Kräfte der Kirche in dieser modernen Welt zu sein.) Dabei äußerten die anwesenden Laien, sie spürten ein tiefes Bedürfnis nach größerer geistlicher Integration. Sie litten unter einer Kluft zwischen ihrem Glauben und ihrem geistlichen Leben und unter einer Scheidung ihrer religiösen Praxis und ihrer täglichen Geschäfte in der Welt. Dieser unbefriedigenden Situation könnte von Priestern abgeholfen werden, denen ihre Seminarausbildung eine konvergentere Formung in den Bereichen des Studiums, des Gottesdienstes und des praktischen Lebens mitgegeben hat. Alles müßte auf die Bedürfnisse des Apostolats ausgerichtet sein.

Um diesem Bedürfnis entgegenzukommen, müßte man den Seminaristen helfen, in einer *Studiengemeinschaft* zu leben. Aus diesem Grund werde ein vermehrter Dialog zwischen Professoren und Studenten in der Schule und außerhalb die Gemeinschaftsbeziehungen fördern und zu einem tieferen Verständnis der christlichen Botschaft als Ganzes beitragen. Deshalb wird betont, daß Seminarprofessoren eine doppelte Verantwortung haben: Als Wissenschaftler sollten sie zum Fortschritt der Forschung beitragen und auch die neuen Entwicklungen auf anderen Wissensgebieten als ihrem eigenen, im besonderen in der Philosophie, aufmerksam verfolgen. Zweitens sollten sie als Lehrer den Stoff ihres Faches vermitteln und gleichzeitig ihren Studenten Achtung vor der Wissenschaft einprägen. Das letzte ist wesentlich, wenn Priester in Zukunft gebildeten Laien gewachsen sein sollen. Die neue Theologie sollte konvergieren auf die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus und gleichzeitig einen missionarischen Aspekt haben, weil ja das Christentum im Grunde das Geheimnis der Sendung Jesu Christi zur Rettung der Welt ist.

Um künftige Priester für den Seelsorgedienst auszubilden, muß es mehr denn je eine Öffnung zur Welt geben. Deshalb sollten Arbeiten organisiert werden, welche die theologischen Prinzipien auf das Leben der Leute

anwenden, die in dieser „irdischen Stadt" wohnen. Ferner wäre es höchst wünschenswert, den Seminarvorstehungen große Freiheit für Experimente auf den Gebieten der Liturgie, der Sozialarbeit und der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zu geben. Auch aus diesem Grund wird der Gedanke begrüßt, Laienprofessoren im Seminar zu haben. Ein Großteil des Buches befaßt sich mit dem Lehrplan, den Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie, dem Aufbau des theologischen Kurses und mit der Unterrichtsmethode. Hier wird die Bedeutung von echtem Teamwork unter den Angehörigen der Fakultät betont.

Neben der Studiengemeinschaft sollte es auch eine *Gottesdienstgemeinschaft* geben. Hier wird betont, es müsse demonstriert werden, daß Professoren und Studenten eine Gemeinschaft in Christus bilden. Daher sollten beide Gruppen der Gemeinschaftsmesse mitsammen beiwohnen und ihre geistliche Nahrung vom gemeinsamen Anhören des Gotteswortes und von der gemeinsamen Teilnahme an der eucharistischen Liturgie beziehen. Konzelebrationen sind nach allgemeiner Ansicht eines der besten Mittel, den Geist der Einheit auszudrücken. Die Studenten sollten die Möglichkeit erhalten, dieser Gottesdienstgemeinschaft ihre apostolischen Dimensionen zu geben, indem sie mit der Außenwelt Kontakt nehmen und als Christusträger Sozialarbeit leisten.

Am wichtigsten jedoch ist die *Lebensgemeinschaft*. Es sollte echte menschliche, persönliche Beziehungen unter den Studenten geben sowie zwischen den Studenten und allen jenen, die mit ihrer Formung betraut sind. Die Fähigkeit, ein auf eine Gruppe zentriertes Leben zu führen, wird sogar einer der wichtigsten Prüfsteine für die Eignung zum Priester sein.

So zeigt diese Christopher-Studienwoche, die in New York gehalten wurde, so viele neue, fortschrittliche Gedanken über die Formung zum Priestertum, daß wir dieses Buch nur begrüßen können als einen Herold eines kommenden zweiten Frühlings in der Seminarerziehung in den Vereinigten Staaten.

Maastricht *J. J. Dellepoort*

WALTER EUGEN, *Das neue Kana*. Erste Folge. 2. Aufl. (68), 2. Folge. (95.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Kart. lam. je S 50.40, DM/sfr. 7.20.

Die beiden Bändchen sind aus Predigtzyklen hervorgegangen, die der bekannte Autor vor seiner Freiburger Pfarrgemeinde gehalten hat. „Markierungen für den Weg gläubig gelebter Ehe" hatte der Untertitel der ersten Auflage der ersten Folge dieser seelsorglichen Wegweisung für christliche Ehe in dieser Zeit gelautet. Im Vorwort wird das neue Kana als die sakramental ergriffene und im Glauben gelebte Ehe gesehen. Der Evangelist selbst hat das Ereignis von Kana ausdrücklich als ein „Zeichen" verstanden: Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes an einem Geschehen im menschlichen Bereich (I/15). Für den Seelsorger ergibt sich der Anruf, Ehe-runden nicht nur zu dulden, sondern sogar zu fördern; es wird den Ehepaaren Mut zu diesen Runden gemacht, da ungeahnte Kräfte aus ihnen erwachsen können (I/19). In einer Zeit allgemeiner Aufweichung vorehelicher und ehelicher Moral — die tief in den kirchlichen Raum hineinreicht und von manchen Theologen durch „eine Art theologische Demagogie" (Interview mit Kardinal Seper „Mann in der Zeit - F" vom 1. 4. 1968) geradezu gefördert wird — kommt in den beiden Bändchen zum Ausdruck, daß es seit jeher die Taktik des Bösen war, die Guten zuerst im Urteil unsicher zu machen, so daß sie sich als dumm, unreif und rückständig vorkämen (I/31). „Man kann in der Ehe nicht alles leicht machen — sonst wird am allerleichtesten die Ehescheidung!" (I/33). Es wird der Anthropologe zitiert, der von der „staunenswerten Abwesenheit aller asketischen Ideale" in unserer westlichen, einseitig auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft spricht (II/51).

Die beiden Bändchen haben den Mut, Ideale aufzuzeigen, deren bleibenden Wert aufzuweisen und in einer ganzheitlichen Sicht darzutun, daß die recht gesehene Ehe und die der Ganzhingabe an den Herrn geweihte Jungfräulichkeit (II/54) erst gemeinsam den Blick für das ganze Mysterium freigeben. Seelsorger, Eheleute und Brautleute werden in gleicher Weise reichen Gewinn aus den gebotenen Darlegungen schöpfen können.

Vöcklabruck/OÖ. *Josef Rötzer*

PICARD PAUL/EMRICH ERNST, *Priesterbildung in der Diskussion*. (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 3. Festgabe zum 60. Geburtstag von Weihbischof Josef Maria Reuß.) (144.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1967. Kart. lam. DM 10.80.

Wenn es auch ein Novum ist und von manchen bis in die letzte Zeit nicht besonders wohlwollend betrachtet wurde, so entspricht es doch dem Buchstaben und dem Geist des Zweiten Vatikanum, daß sich die ganze christliche Gemeinde, also auch die Laien, für das Priesterbild unserer Zeit und für die von diesem Bild abhängige Priesterbildung mitverantwortlich weiß und sich dazu auch Gedanken macht. So ergreift auch hier auf den ersten 38 Seiten zunächst ein Laie, ein Fernsehredakteur und ehemaliger Jugendführer, Ernst Emrich, dessen Dissertation sich mit einem Grenzproblem der Jugendpsychologie und Kulturphilosophie beschäftigt hat, das Wort. Er schließt seine „Sieben Assoziationen zur Priesterbildung in unserer Zeit" an einen imaginären Tageslauf eines Priesters „von der Morgenwache bis zur Nacht" an. Es handelt sich um An-

regungen zur Verkündigung, zur Katechese, zur Jugendarbeit, zur priesterlichen Einsamkeit und zum priesterlichen Dialog, zum Lebensstil und zur Arbeitsmethode, zur Zusammenarbeit mit den Laien und zur Vorbereitung auf all das in Studium und Werkeinsatz.

Im Hauptteil des Bandes behandelt Paul Picard, seit 1963 Spiritual am Mainzer Priesterseminar, dessen Regens Bischof Reuß ist, das Thema „Priesterberuf und Seminar" in drei Teilen. Er gibt zunächst einen geschichtlichen Überblick über „die priesterliche Ausbildung zwischen Unveränderlichem und Wandelbarem" (41—65), greift dann einige „Fragen um den Priesterberuf heute" auf, wie die Weckung und Pflege von Priesterberufen, die auch theologisch schwierige Frage der Berufung, die Information über den Priesterberuf, aber auch die Standortkrise der Priester heute und die Zölibatsfrage (66—108) und behandelt dann einige alte und neue Probleme der „Ausbildung der Priester im Seminar", vor allem das Internatsproblem als solches, den Wandel der Aufgaben, die Seminarverfassung und die „rechte Sicht des Seminars" für morgen (109—142).

Die Fülle der Probleme und das Gewicht und die Schwierigkeit ihrer Problematik allein zeigen schon, daß es auf 140 Seiten zu keinen fertigen Lösungen kommen kann. Überhaupt ist heute kaum jemand in der Lage, eine endgültige Synthese vorzulegen; es ist einfach noch nicht so weit. In einer solchen Lage ist es schon hilfreich, wenn von verschiedenen Seiten und Standpunkten die Probleme aufgezeigt werden und versucht wird, die Linien in jene Richtungen auszuziehen, die das so erfreuliche Priesterbildungsdekret des Zweiten Vatikanum angedeutet hat, das gleich in seinem ersten Artikel sozusagen eine permanente Reform der Priesterbildung inaugurierte, wenn es „die Ordnung der Priesterausbildung" nicht nur dezentralisiert und den Bischofskonferenzen zuweist, sondern auch anordnet, daß sie „von Zeit zu Zeit zu revidieren" sei. Darin liegt auch der Wert dieser Überlegungen, die eine Fülle wertvoller Anregungen zu den berührten Problemen bringen. Daß dabei einige Dinge verkürzt und vielleicht auch nicht in der ganzen Problematik aufgegriffen wurden, ist angesichts der angedeuteten Lage nicht verwunderlich. Am deutlichsten fiel dies dem Rezensenten beim theologischen Hintergrund auf. Der Autor weiß natürlich, daß es sinnlos ist, von Priesterbildung zu reden, ohne um das Priesterbild zu wissen. Er geht darum auch vom „neutestamentlichen Priestertum" (42—46) aus. Doch wird gerade hier noch nicht klar genug, worin das Eigentliche der neutestamentlichen Gemeindevorsteher (Episkopen, Presbyter) besteht, inwiefern sie sazerdotalen Charakter haben, und wie ihr „mittlerischer" Dienst zu verstehen ist, wenn es nur einen einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen gibt (1 Tim 2, 5). Alles in allem müssen wir dem Verfasser für seinen Beitrag zu einer der für die Kirche brennendsten Fragen danken, vor allem auch für die Grundtendenz, die durch den ganzen Beitrag geht. Bei aller Sorge um das menschlich Erfüllende dieses Berufes, damit er menschlich vertretbar bleibt, darf nicht vergessen werden, daß dieser Beruf, der ganz Heilsdienst ist, von Grund auf aus dem Glauben und aus der persönlichen Hingabe an den Herrn der christlichen Gemeinde lebt und nur so vollziehbar ist. „Aber der Weg zur rückhaltlosen Christusergriffenheit darf nicht durch Formen verlegt werden, die, ohne unveräußerliches Erbe der Kirche zu sein, dem Lebensgefühl der jungen Christen zuwiderlaufen" (143).

Wien *Ferdinand Klostermann*

BOKLER WILLY/FLECKENSTEIN HEINZ, *Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral.* (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 6.) (67.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 6.80.

Die sexualpädagogischen Richtlinien wurden von den bischöflichen Hauptstellen der Jugendseelsorge an der Mannes- und Frauenjugend in der Bundesrepublik Deutschland herausgegeben und von der Plenarkonferenz der deutschen Bischöfe am 8. 11. 1964 in Rom gutgeheißen. Vergleicht man diese Richtlinien — wie es Heinz Fleckenstein in diesem Band in seinem Kommentar unternimmt — mit den im Januar 1925 erlassenen „katholischen Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen" und mit dem dazu erschienenen offiziösen Kommentar „Sitte und Sittlichkeit" (Düsseldorf 1925), so wird der bedeutende Fortschritt ersichtlich, der sich in den vergangenen 40 Jahren gerade auf dem Gebiete der kirchlichen Sexualpädagogik vollzogen hat. Kam damals der jahrtausendalte Manichäismus doch noch relativ stark zum Vorschein, so sind heute die sexualpädagogischen Richtlinien aufs Ganze gesehen doch von einer theologisch richtigen, positiven Sicht von Geschlechtlichkeit, Geschlechtskraft und Ehe durchdrungen. Auch der interessante Beitrag von Willy Bokler über die Vorgeschichte und Entstehung der neuen sexualpädagogischen Richtlinien weist auf diesen Umschwung hin, der sich hier vollzogen hat.

Ist also aufs Ganze gesehen die Grundhaltung dieser Richtung durchaus zu bejahen, so erheben sich an manchen Stellen doch einige Fragen. So heißt es in den Richtlinien: „Allerdings drängt seit der Ursünde das geschlechtliche Begehren jetzt auf das hin, was es erstrebt, und droht so, den Menschen zu überwältigen" (8). Daß ein Begehren auf das hindrängt, was es erstrebt, ist schlicht eine Tautologie, und man fragt sich, ob dies vor

der Ursünde etwa anders war. Warum „so" der Mensch bedroht ist, überwältigt zu werden, ist nicht einsichtig. — Ob man die Ehe und die Jungfräulichkeit mit dem gleichen Begriff „Liebesbund" bezeichnen soll, ist zumindest fraglich; desgleichen die Formulierung, daß der jungfräuliche Mensch „aus Liebe zu Gott und den Menschen Jesus Christus ausschließlich zu eigen" sei (8). Exegetisch nicht einwandfrei ist es, im Hinblick auf Mt 22, 30 zu sagen, daß in der kommenden Welt „Ehe nicht mehr sein wird, weil dann ‚Gott alles in allem' sei (1 Kor 15, 28)" (8). Zunächst besagt Mt 22, 30, daß in der kommenden Welt es kein Freien und kein Gefreitwerden mehr gibt. Das „weil" könnte die Vermutung nahelegen, daß vor Gott alles Menschliche erblassen müsse, daß Gott eben doch der Moloch sei, der alles Nichtgöttliche verschlingt. Solche und andere Formulierungen deuten darauf hin, daß hier manches noch nicht bis ins letzte durchdacht ist. Allerdings ist es auch möglich — Fleckenstein berichtet davon —, daß hier bei einer letzten Bearbeitung durch die Bischofskonferenz noch einige Formulierungen eingeflochten wurden, die nicht den Autoren zur Last gelegt werden dürfen. Indessen sollte man über solche kritischen Anmerkungen nicht den positiven Gesamthorizont und die durchgängigen erfreulichen Gesamttendenzen übersehen, die wirklich einen bedeutenden Fortschritt darstellen.

Münster/Westfalen *Norbert Greinacher*

SVOBODA ROBERT, *Berufsethik der katholischer Krankenpflege.* (312.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1967. Leinen DM 21.—.

Das Buch greift eine wichtige Aufgabe im gesamten Bereich der Heilssorge auf und versucht eine umfassende Darlegung zu geben. Das Buch will nach dem Nachwort des Verfassers den heute stark veränderten Verhältnissen in den Krankenhäusern und in der Krankenseelsorge entsprechen. Es will ein Werkbuch für berufliche Krankenpfleger sein und vor allem die ethischen Leitlinien für ihre Berufsethik zeigen. Es möchte auch andere Sozialberufe zu solcher Arbeit anregen. Die gestellte Aufgabe ist hervorragend gut erfüllt worden. Die berufsethische Pflichtenlehre der katholischen Pflegeorganisationen (CICIAMS, vom Hl. Stuhl am 19. 7. 1954 approbiert) hat damit für den deutschen Sprachraum eine klare, weltoffene und vor allem praktische Deutung erhalten. Die Grundlagen des Krankenpflegeberufs werden klar herausgestellt: Christliche Nächstenliebe, fachliche Leistung, Zeugnis für Christus, apostolische Verantwortung.

Schon in den grundlegenden Fragen: ‚Berufung und Sozialberuf', ‚Die dreifache Aufgabe der Krankenschwester' ist die Heilsbedeutung der Krankheit und die verantwortungsschwere und unentbehrliche Mithilfe der Krankenschwester für die ordentliche Krankenseelsorge — wie bei allen Sparten des Buches — in überzeugender und sehr ansprechender Form dargestellt. Die einschlägigen Aussagen des Konzils werden abschließend zu den einzelnen Kapiteln gebracht. (Gewissensbildung, Seelsorgliche Aufgaben, Berufsaufgaben in ethischer Hinsicht.) Diese bringen zwar in den grundsätzlichen Ausführungen manche Wiederholungen, doch sind sie zwecknotwendig und nicht zu breit. Praktische Beispiele und Literaturhinweise machen das Buch zum gediegenen Ratgeber für jetzt und später. Es sei nur hingewiesen auf die Kapitel: Wegweisung im fünften Gebot — Schweigepflicht und Wahrheitspflicht — Mithilfe zur Krankenbeichte — Dienst am Gebetsleben des Kranken — Dienst am Krankenapostolat — Antworten auf schwierige Fragen — besonders: Dienst am Sterbenden. Gründlichkeit, Klarheit und Zeitaufgeschlossenheit machen das Buch so wertvoll nicht nur für die Krankenschwester und den Seelsorger, sondern für alle, die sich für diese Fragen freiwillig oder notwendigerweise interessieren. Aufschlußreich sind auch die Ausführungen über die ‚Gemeindeschwester' und über ‚persönliche und berufliche Schwesternfragen', die jedem Leser den Ernst, die Bedeutung und die Schönheit dieses Berufes zeigen. Mit einem dokumentarischen Anhang über ‚die katholische Krankenschwesternbewegung' und ‚von den Weltinstituten' schließt das Buch. Interessant sind auch die Zahlen über den gegenwärtigen Stand der Dinge in Deutschland, Österreich und in der Schweiz.

Das Buch ist ein Sammelwerk für die moderne katholische Krankenseelsorge, zugleich aber auch ein herrliches Zeugnis für die Heilsarbeit der Kirche in der Welt der Krankheit und nicht zuletzt in der Hand des Seelsorgers ein lehrreicher und praktischer Behelf.

Linz/Donau *Alois Wagner*

HASTENTEUFEL PAUL, *Selbstand und Widerstand.* Wege und Umwege personaler Jugendseelsorge im 20. Jahrhundert. (Handbuch der Jugendpastoral, Bd. I.) (535.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Leinen DM 35.—.

Von dem auf drei Bände angelegten Handbuch der Jugendpastoral liegt der erste Band vor. Zu seiner Beurteilung muß man auch die beiden folgenden Bände schon im Auge haben: Der zweite Band wird unter dem Blickpunkt „Mündigkeit im Glauben" eine Anthropologie der kirchlichen Jugendarbeit bringen und der dritte Band für die Praxis der kirchlichen Jugendarbeit „Wege in die Welt von morgen" weisen.

Im ersten Band berichtet H. über die Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland vor und nach dem ersten Weltkrieg. Die geistige Mitte dieses Bandes ist das zweite Kapitel über die Entwicklung der modernen anthropologischen Personlehre, die

vielfach Hand in Hand ging mit der Entwicklung der Jugendbewegung und der Jugendverbandsarbeit. In den weit ausholenden Kapiteln 3 und 4 untersucht H., ob und inwieweit die personalen Erkenntnisse in die Theorie und Praxis der Jugendarbeit umgesetzt wurden, und zwar in den zwei Zeiträumen 1928 bis 1933 — „Blütezeit der kirchlichen Jugendarbeit" — und 1933 bis 1936 — „Verfolgungszeit". Eine umfangreiche Dokumentation, eine Zeittafel und verschiedene Register bieten interessante und zeitgeschichtlich bedeutsame Informationen.

Salzburg *Leonhard Lüftenegger*

GOVAART-HALKES TINE, *Frau — Welt — Kirche.* Wandlungen und Forderungen. (Reihe „Mutige Bücher".) (284.) Verlag Styria, Graz 1967. Leinen DM 15.80, sfr. 18.50, S 98.—.

Daß Bücher über die Frau, schon gar, wenn von Frauen selbst geschrieben, immer noch allzuleicht in den Verdacht geraten, voll frauenrechtlerischer Mißtöne zu stecken, ist ein Symptom dafür, daß Wesen und Aufgabe der Frau in Kirche und Gesellschaft heute keineswegs so allgemein und selbstverständlich gewußt werden, wie Wesen und Aufgabe des Mannes. Man schreckt insgeheim vor solchen Büchern zurück, die etwas frischen Wind hineinbringen in altgewohnte Vorstellungen, in denen man sich vielleicht nicht mehr wohl fühlt, die aufzugeben jedoch geistige Anstrengung und innere Umstellung verlangen. Solch ein Buch schenkte uns die Holländerin Govaart-Halkes, Dozentin an einem Lehrerinnenseminar und Redakteurin an einer prominenten Monatszeitschrift. Sie betreibt umfassende „Geländeaufklärung" und behandelt das Thema aus soziologischer, kulturhistorischer, theologischer und psychologischer Sicht. Sie beschreibt die Frau in Kirche, Ehe und Familie, Beruf und Gesellschaft, legt den Finger auf voreilige und leichtfertige Diskriminierungen, zählebige Denkens- und Verhaltensweisen, gerade auch im christlichen Raum, die einer wahrhaften Menschwerdung von Mann und Frau immer noch im Wege stehen. Ein intelligentes und umfassendes Buch, das keineswegs für Frauen allein geschrieben ist.

Linz/Donau *Erika Meditz*

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
Lüftung-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

JLB Gegr. 1853

J. L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

Ein guter

PENEDER

SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

LINZ, HAUPTPLATZ 12

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

ING. WEIXELBAUMER

Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

Das Bibel-Lexikon

von Herbert Haag
ist in 2. Auflage erschienen.

Alle Artikel sind gründlich überarbeitet und erweitert, 200 neue Stichwörter sind aufgenommen. Die genau gefaßten bibliographischen Angaben sind systematisch nachgeführt. Das Karten- und Abbildungsmaterial und die neuen Tafeln berücksichtigen die gesamte archäologische, orientalistische und bibelwissenschaftliche Forschung der letzten Jahre.

1964 Spalten. Leinen. Fr. 158.—

Benziger Verlag

Ein Hauptwerk deutscher spekulativer Theologie in Neuausgabe

HERMAN SCHELL
Katholische Dogmatik

Kritische Ausgabe. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von JOSEF HASENFUSS und PAUL-WERNER SCHEELE

BAND I: VON DEN QUELLEN DER CHRISTLICHEN OFFENBARUNG
VON GOTTES DASEIN UND WESEN
XXV, 470 Seiten, Leinen DM 48.—, Subskr.-Preis DM 42.—

Die neuen Ansätze und Impulse des Konzils haben weithin das Urteil revidiert, das Schells Wirksamkeit zu seinen Lebzeiten beeinträchtigte. Zunehmend wird deutlich, daß Schell zu den geistigen Vätern des gegenwärtigen Umdenkens und zu den Wegbereitern einer besseren Zukunft gehört. Die kritische Ausgabe seiner Dogmatik entspricht somit einer wissenschaftlichen Pflicht gegenüber einem Hauptwerk deutscher biblischer und spekulativer Theologie. Darüber hinaus soll sie der heute und morgen notwendigen christlichen Besinnung und dem weltoffenen Dialog dienen.

Die vorliegende kritische Ausgabe bietet neben dem Originaltext Hinweise auf weiterführende Literatur und versucht, wichtige Ansätze neu zu markieren und entscheidende Entwicklungslinien nachzuziehen. Der ökumenischen Valenz der Theologie Schells wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Von besonderer Bedeutung sind die Ergänzungen aus Schells Briefen, Notizen und Vorlesungsmanuskripten, die in langjährigem Bemühen zusammengetragen wurden und nunmehr erstmals veröffentlicht werden können.

Der Subskriptionspreis gilt bis zum Erscheinen von Band II.

In regelmäßiger Folge erscheinen die weiteren Bände:

Band II: Die Theologie des dreieinigen Gottes
Die Kosmologie der Offenbarung
Ca. 400 Seiten, Subskr.-Preis ca. DM 36.—

Band III/1: Menschwerdung und Erlösung
Heiligung und Vollendung
Ca. 500 Seiten, Subskr.-Preis ca. DM. 48.—

Band III/2: Die Theologie der sieben Sakramente
Die Vollendung des Heiles
Ca. 600 Seiten, Subskr.-Preis DM. 60.—

SCHÖNINGH MÜNCHEN • PADERBORN • WIEN

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957, 1. Bd. 7*—48*, 2. Bd., 6. Bd. 14*f. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten.

An die Redaktion A-4020 Linz, Stockhofstraße, werden erbeten: Manuskripte, Korrekturen, Rezensionswerke und Tauschexemplare.

An den OÖ. Landesverlag A-4010 Linz, Landstraße 41, werden erbeten: Bestellung, Abbestellung, Adressenänderung und Geschäftspost.

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 Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

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

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.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
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)

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 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxembg., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

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.

Oberösterreichische Glocken- u. Metallgießerei
Oberösterreichische Orgelbauanstalt St. Florian
Gesellschaft m. b. H., 4490 St. Florian

Kirchenglocken
aus echter Bronze in allen Größen
Vertrieb von Elektro-Läutemaschinen
Figuralguß und Plaketten aus Kunstbronze

Pfeifenorgeln mit mechanischer und elektrischer Traktur
Alle Umbauten und Reparaturen
4490 St. Florian

Gasfeuerzeuge
Schachspiele und Spielkarten
Krüge und Römer mit Spielwerk
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

SKODA schlägt alles!

43 DIN PS S 31.500.–
Luxusausführung S 36.220.–

125 km/h — autobahnfest
Kindersicherungen an den hinteren Türen
Sicherungen für Ausstellfenster
Stärkere Heizung, bequemere Heizungsbetätigung
Rostfreie Chromzierleisten

Unverbindliche Besichtigung und Probefahrt bei

Fa. F. M. Tarbuk & Co.

Linz, Dametzstraße 44 • Telephon 24 1 71, 23 2 03
Linz, Gruberstraße, Telephon 27 4 67
Linz, Haag, Telephon 51 2 41
Braunau, Laabstraße 26, Telephon 34 15
Ried, Dr.-F.-Berger-Straße 16, Telephon 0 77 52 / 32 69
und 200 Skoda-Händlern in ganz Österreich.

P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

B. Dreher: Verkündigung von den „Letzten Dingen"
J. Bettray: Heidentum — Versuch einer Deutung
K. Zapotoczky: Zusammenarbeit von Priestern und Laien
I. Schlauri: Erziehung zum mündigen Gewissen
O. Schobesberger: Steuergerechtigkeit
J. Rief: Ehe in neuer Sicht?
H. Tüchle: Theologie im Wandel

117. Jahr 1968 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1968

		Seite
	Abhandlungen	
Bruno Dreher:	Verkündigung von den „Letzten Dingen"	297
Johannes Bettray:	Heidentum — Versuch einer Deutung	307
	Pastoralfragen	
Klaus Zapotoczky:	Zusammenarbeit von Priestern und Laien	319
Ignaz Schlauri:	Erziehung zum mündigen Gewissen	330
Otto Schobesberger:	Steuergerechtigkeit	340
	Mitteilungen	
Josef Rief:	Ehe in neuer Sicht?	347
Hermann Tüchle:	Theologie im Wandel	349
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	351
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	357
	Buchbesprechungen	359
	Sachregister des 116. Jahrganges 1968	392
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten	393
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz/Donau, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Bruno Dreher, Univ.-Prof., Wien IX, Boltzmanngasse 9. P. Dr. Johannes Bettray, Professor, Missionspriesterseminar St. Augustin, Siegburg. Dr. Klaus Zapotoczky, Hochschulassistent, Linz/Donau, Dürerstraße 19. P. Ignaz Schlauri, Kapuzinerkloster, Solothurn, Schweiz. Dr. Otto Schobesberger, Oberfinanzrat, Linz/Donau, Zollamtsstraße 7. Dr. Josef Rief, Univ.-Prof., Tübingen/Neckar, Albrechtsstraße 27. Dr. Hermann Tüchle, Univ.-Prof., Gröbenzell bei München, Ascherbachstraße 12. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz/Donau, Herrenstraße 37.

BRUNO DREHER

Die Verkündigung von den „Letzten Dingen"

I. Das Pascha des Herrn als Maßstab der Verkündigung

Eine das ganze „Ende" umfassende Verkündigungstheologie hat seit dem Beginn der dreißiger Jahre bis hin zum II. Vatikanum einer besseren Verkündigung von den „letzten Dingen des Menschen und der Welt" deutlich Bahn gebrochen[1]. In der Liturgiekonstitution[2] verkündet die Kirche nun am prägnantesten das Pascha des Herrn als Zentrum dieser Botschaft und in einfachster Form wird die neue Aufgabe der Predigt und Seelsorge hinsichtlich der „Letzten Dinge" neuestens im „Ordo exsequiarum pro adultis ad experimentum" ausgedrückt[3]. Bei der Bestattung feiert die Kirche das Paschamysterium in gläubiger Zuversicht. In der Taufe mit Christus gestorben und auferstanden, sind die Gläubigen ein Leib mit ihm geworden und sollen durch den Tod zum Leben hinüberschreiten. Der Seele nach sollen sie gereinigt und mit den Heiligen und Auserwählten in den Himmel aufgenommen werden, dem Leib nach aber die selige Hoffnung der Ankunft Christi und die Auferstehung erwarten. Deshalb bringt die Mutter Kirche das eucharistische Paschamahl dar für die Befreiung der Entschlafenen und spricht Gebete und Fürbitten für sie.

Nicht weniger ist die Kirchenkonstitution von der österlichen Eschatologie bestimmt[4]: das ganze Endzeitgeheimnis ist in dieser „verheißenden Wiederherstellung" gegründet, der die Kirche, die ganze Welt und die Menschheit als ihrem Ziele entgegengeht, bis alles vollkommen in Christus erneuert ist (Eph 1, 10; Kol 1, 20; 2 Petr 3 bis 10). Die Erhöhung des Herrn, sein Wirken in den Sakramenten, seine Geistsendung ist Beginn der Vollendung, über die wir, im Glauben belehrt, das aufgetragene Werk der Erlösung in der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (Phil 2, 12). Das Ende der Zeiten hat begonnen (1 Kor 10, 11). Zeichen hierfür ist die Heiligkeit der Kirche. Bis zum neuen Himmel und der neuen Erde verbleibt die Kirche in der Pilgergestalt der Zeitlichkeit und harrt im Seufzen der Offenbarung der Kinder Gottes (Röm 8, 22. 19). Das „Angeld" und die Verborgenheit der Herrlichkeit (Eph 1, 14; Kol 3, 4) drängen zur Liebe, dem Herrn zu leben und bedeuten Gemeinschaft mit ihm bis zur Hochzeit, die mit ihm eint (Mt 25, 26). Die Kirche als Gemeinschaft der irdischen Glieder am Leibe des Herrn mit den in Frieden Entschlafenen ergibt die Fülle der Botschaft: die Gemeinschaft wird befestigt, ihr Kult geadelt, ihr Aufbau vollendet. In großartiger brüderlicher Fürsorge wird der Leib des Herrn vollendet (Kol 1, 20). In lebendigem Austausch stehen diese Glieder vor allem in der Feier der Eucharistie. Immer wieder tritt das Paschageheimnis des Herrn auch in anderen Deklarationen bestimmend hervor[5].

Damit wird dem Verkündiger kundgetan, was heute in katholischer und evangelischer Theologie so mächtig zum Aufbruch kommt: in der Offenbarung Gottes vom Gekreuzigten und Auferstandenen wird wesensnotwendig die Eschatologie des Men-

---

[1] *M. Schmaus*, Von den letzten Dingen, Regensburg-München 1948; *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958; *ders.*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 401 ff.; Das Mysterium des Todes, dt. Limburg 1955 (Orig.: Le mystere de la Mort et sa Celebration Paris 1951); *Th. Maertens-L. Henschen*, Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche, Paderborn 1959; *H. U. v. Balthasar*, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403 ff.; *L. Boros*, Mysterium mortis, Olten/Freiburg 1963; Handbuch Theologischer Grundbegriffe (= HThG), Artikel: Tod *(P. Hofmann-H. Volk)*, 661—679 m. Lit.; *G. Moser*, Die Botschaft von der Vollendung, Düsseldorf 1963.

[2] Nr. 5.

[3] Liturgisches Institut Trier, Deutsches Manuskript 1967, 12.

[4] Nr. 48—51.

[5] Z. B. Pastoralkonstitution Nr. 18; 22.

schen offenbar, seine Zukunft als Teilnahme am siegreichen und erlösenden Kreuz Christi. Die Eschatologie ist keine „antizipierende Reportage" von später folgenden Ereignissen, die zu dem Christus-, Todes- und Auferstehungsereignis zusätzlich von außen hinzukämen, sondern „der Christ, der die Offenbarung annimmt, weiß, ... daß die Vollendung eben die Christi ist, und sonst weiß er von ihr eigentlich nichts"[6]. Von den letzten Dingen weiß der Christ nur, „weil er die Offenbarung Gottes von sich selbst und seiner Erlösung in Christus weiß"[7]. Die schöpferische Tat Gottes in der Identitätsetzung des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen ist das Wort und Werk Gottes, das „die Mitte und das Axiom aller Theologie ist; dieses endgültige Handeln Gottes ist in der Predigt von den letzten Dingen kraftvoll zu verkündigen[8].

Um die Bedeutung dieser neuen kerygmatischen Perspektive zu begreifen, mag es dienlich sein, immer wieder eine Konfrontation mit dem „alten Lied" der Verkündigung von Tod und ewigen Dingen vorzunehmen, um an einer der kostbarsten Partien der „neuen Theologie", nämlich der Eschatologie, wie in einem Modellfall aufzuzeigen, daß die Predigt aller „Artikel" des Credo vom Pascha des Herrn bestimmt sein muß, mag es sich um Gottes-, Gnaden-, Schöpfungs-, Kirchen- und Sakramentenlehre handeln. Die Signa dieser Verkündigung lassen sich unschwer umschreiben.

1. Die Predigt vom Tode, Fegefeuer, Himmel, Hölle und Weltgericht, sind als *Christusbotschaft* darzustellen. Er ist der Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 22), an dem prototypisch sichtbar geworden ist, was mit den Christen im Tod und den Vorgängen danach geschieht. Ja, es muß hörbar werden, daß die Geheimnisse am Ende des Menschen und der Welt selbst konsequente Christusereignisse sind, daß sie nicht in Distanz zu Christus, außerhalb von ihm ablaufende menschliche und kosmische Prozeduren sind, sondern daß sie von ihm in ihrer spezifischen neuen Qualität bewirkt sind, ja in seinen getauften Gliedern und in seinem Eigentum, das der Kosmos ist (Jo 1, 12; Eph 4, 15), ergänzende Ereignisse seiner Person sind. Das, was die christliche Eschatologie uns eröffnet, ist Konsequenz des Christusschicksals, nicht positivistisch gesetztes Sach-, Menschen- und Weltereignis. „Eschatologie ist entfaltete Christologie[9]." Ganz entschieden müssen die Eschata aus der Physik autonomer letzter „Sachbestände" oder „Dinge" gelöst und als Phasen personaler Christusbeziehungen (Begegnungen) interpretiert werden. „Aus den Vorgängen wurden Dinge, aus den Zuständen Orte" (L. Boros). Die Endzeitereignisse sind theologiegeschichtlich am meisten dem Prozeß der verdinglichenden Objektivierung unterworfen worden. Tatsächlich aber sind die Letztereignisse die Transponierung der Christusgemeinschaft (Jo 12, 12, 26; 10, 28), der Tauf- (Röm 6, 1–12) und Eucharistieeinheit mit ihm (Jo 6, 40) bzw. der Christustrennung in das Futurum, „Explikation der Begegnung mit dem Kyrios", den jetzt die versammelte Gemeinde anruft[10].

2. Wenn es der Verkündigung gelingt, die letzten Dinge aus dem Todes- und Auferstehungsgeheimnis Christi heraus darzustellen, wird die *Frohbotschaft der Erlösung* die Atmosphäre bestimmen. Wenn als Richtpunkt der eschatologischen Predigt 1 Kor 15, 54–58 im Kontext mit 1 Kor 11, 26 durchgehalten wird, kann die unlösliche Einheit von Tod und Auferstehung, von Karfreitag und Ostern, die seit Jahrhunderten so unheilvoll gelöst und in zwei Predigten isoliert wurde — offensichtlich unter Abschwächung der Osterbotschaft[11] — den melancholischen, moralkritischen Todeshiatus der Verkündigung des 19. Jahrhunderts und der Vorläuferjahrhunderte bis weit zurück

---

[6] *K. Rahner*, Theologische Prinzipien . . ., a. a. O., 415.
[7] Ebd.
[8] Vgl. *B. Klappert* (Hg.). Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1967, 300.
[9] *M. Schmaus*, a. a. O., 2–4.
[10] *K. Frör*, Biblische Hermeneutik, München ²1964, 371.
[11] Ebd., 349.

aufheben[12]. „Mit der unauflöslichen Einheit von Kreuz und Auferstehung steht und fällt das christliche Osterkerygma[13]."

3. Die Kirchenkonstitution macht deutlich, daß die letzten Dinge des individuellen Menschen in das *Ganze der heilsgeschichtlichen Vollendung* gestellt werden müssen. Die Vollendung im Endgericht ist nicht etwas Zusätzliches, was zum Tode des Menschen hinzukäme, sondern das Primäre, in dem sein Schicksal mit ausgesprochen und verwirklicht wird. Die Wiederkunft des Herrn (1 Thess 4, 14), die Auferstehung der Toten (1 Thess 4, 15), das Endgericht (Apk 6, 10), die Wiedergeburt des Kosmos (Mt 19, 28), das ewige Leben (Jo 6, 68) sind die Zentralthemen der Predigt über Tod und Sterben. Der Einzelne wird sekundär in diesen Rahmen gestellt.

4. Schließlich ist der *inkarnatorische Aspekt* unerläßlich. Bis in den genannten neuen Ritus[14] und die Kirchenkonstitution[15] hinein geistert die Idee vom Fortleben der Seele, gesondert vom Leib. Dieser unbiblische Gedanke ist bis in die Gegenwartstheologie hinein eigentümlich im Schwange[16]. In der Vergangenheit beherrschte er geradezu die Verkündigung: falls man sich „um des einfachen Volkes willen, damit nur um einfache, eingängige Sprache bemühen will, kann man dieses noch hinnehmen", aber es ist im Sinne einer neuen Theologie notwendig[17], um das „Gesamt der Auferstehung der Toten" zu wissen. In dieser Phase der Auferstehung leben wir Christen. Jetzt erfahren wir das Ereignis des gesamtmenschlichen Todes und der gesamtmenschlichen Auferstehung und Vollendung, wie sie sich als wirklich ganzer Tod und volle Erweckung des Menschen in Jesu kundtut. Im Tode stirbt der Mensch, eine Folge der Sünde[18], in Christus wird der Tod überwunden[19].

5. Christi Tod und Auferstehung macht die Predigt vom Tod und Sterben zu einer *Botschaft von Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen.* Die ekklesiologische Dimension der Predigt von den letzten Dingen, näherhin ihr grundsozialer Aspekt wird von der Kirchenkonstitution, ihr kirchlich-kultischer (Taufe und Eucharistie) von der Liturgiekonstitution hervorgekehrt. In diesem kirchlichen Akzent widersteht die Verkündigung bis in die anschaulichsten Konsequenzen (gemeinsamer Friedhof statt Privatmonumente!) dem genialischen Individualismus der romantischen und idealistischen Epoche des 18. bis 19. Jahrhunderts.

6. Die christliche Botschaft vom Tode und der Vollendung des Menschen und der Menschheit erhält heute eine akute Dimension, nämlich die der *aktiven Theologie der Hoffnung.* Die Lehre von der absoluten, im Auferstehungsgeheimnis Jesu gründenden Zukunft des Christen, erhält in der Auseinandersetzung mit der innerweltlichen Zukunftserwartung des Atheismus ihr eigentliches Gewicht. Die humane Zukunftsaktivität löst das Motiv der aktiven Aufgabe in der christlichen Verkündigung aus. Die Predigt wird gewarnt, die Endereignisse so in das Jenseits zu verlegen, daß die beginnende Veränderung der Kirche und der Welt unterschlagen wird. Das evangelische Verbum von der Zukunft steht vielmehr im Dialog mit dem Phänomen des menschlichen Fortschrittes, in dem ein Mysterium futurale angedeutet und in dem für den Christen offenbar wird, daß die Auferstehung Jesu mitten in unserem Leben wirksam ist. Die Einheit zwischen der christlichen Wiederkunftshoffnung auf den Herrn und der aktiven Anbahnung des Reiches Gottes nicht nur in der kirchlichen Evangelisation, sondern auch im Wirken der Berufe, der Politik, der Kultur, der

---

[12] *B. Dreher,* Die Osterpredigt, Freiburg 1951.
[13] *K. Barth,* in: Diskussion um Kreuz und Auferstehung, a. a. O., 298.
[14] Vgl. Nr. 17, 31, 36, 98 (!) u. a.
[15] Nr. 50.
[16] Vgl. *I. Lepp,* Der Tod und seine Geheimnisse, dt. Würzburg 1967.
[17] Vgl. *L. Boros,* a. a. O., und deutsche Ausgabe des holländischen Katechismus. Glaubensverkündigung für Erwachsene. Nijmegen-Utrecht 1968.
[18] HThG, a. a. O., 672—676.
[19] Ebd., 676—679.

gemeinsame Protest von Mensch und Christ gegen den Tod ist ein großes Thema, das an den Gräbern, in den Gottesdiensten und Totenfeiern zum Ausdruck kommen müßte[20].

7. Formal ist unschwer zu erkennen, daß die zeitgemäße Botschaft vom Tod und den letzten Dingen des Menschen und der Welt in einem Rückgriff auf das *ursprüngliche Wort der Schrift* und in einem Regreß auf die *Sprache der Liturgie*, die immer das Wesentliche dieser Vollendungsbotschaft besser gewahrt hat als die zeitakzentuierte Predigt und Katechese (auch als die christliche Kunst), ihren Ausdruck finden muß. Eine biblische Ausrichtung dieser Predigt ist heute fällig. Der Blick auf die gebräuchlichen Texte des Johannesevangeliums in den Totenmessen, noch mehr der Aspekt der neu vorgeschlagenen Perikopen für den Bestattungsritus als Lesungs- oder Predigttexte (Nr. 63–79) zeigen an, daß aus dem Urzeugnis in die Gegenwart hinein gepredigt werden muß.

II. Die kerygmatische Purifizierung

Die Kirchenkonstitution umschreibt im Gesamtzusammenhang[21] die Verbesserung, die uns im Toten- und Heiligengedächtnis des praktischen kirchlichen Lebens heute aufgetragen ist. Die Wendung ins Negative soll nun die Aufgabe verdeutlichen.

In der evangelischen Kirche kommt heute vor allem zum Ausdruck, daß die homiletische Vergegenwärtigung der biblischen Enderwartung besonderer Sorgfalt bedarf, inmitten des unsicheren und hilflosen Schwankens zwischen massiver biblischer Bildsprache und existentialer Bewußtseinstheologie, deren Entmythologisierung nur auf das Jetzt abhebt. Das Sich-heften der Gemeinde an eine individualistische Seelenexistenz im Jenseits aus pietistischer oder mittelalterlicher Neuplatonik wird festgestellt. Die Einheit von Nah- (präsentischer) und Zukunfts- (futuristischer) erwartung müsse durchgehalten werden[22].

1. Der Prediger muß sich von einem *moralischen Negativismus* in der Predigt von den letzten Dingen frei machen. Dieser Verwarnungscharakter stammt aus der Neuzeit, unmittelbar aus dem anthropologischen Ansatz im Geiste Kants, tiefer liegend aus dem Moralismus des mittelalterlich-ethisch-germanischen Denkens der Kirche, schließlich im Verlust des liturgisch-sakramentalen Verständnisses nach den Katechumenatsjahrhunderten[23]. Ohne daß man einer unbiblischen Heilsmanie in der Verkündigung huldigen darf[24] muß die Entmoralisierung, Entanthropologisierung nach dem kantschen Ternar: absolutes Sittengesetz — Unsterblichkeit der Seele — ewige Vergeltung, der die neuzeitliche Glaubensverkündigung weithin blockiert hat, auf Grund der Evangelienbotschaft gelingen. Sonst würde die christliche Erlösungsbotschaft a fundo verdeutet.

2. Ebenso unerläßlich ist die *Ent-Materialisierung* und mit ihr verbunden die Ent-Lokalisierung, Ent-Sachlichung, Ent-Dinglichung und damit die Ent-Mythologisierung und Ent-Magisierung der Botschaft von den letzten Dingen des Menschen und der Welt. Die Christologisierung der Botschaft und damit die Personalisierung der letzten Ereignisse lassen es nicht mehr angebracht erscheinen, Tod und Fegefeuer, Himmel und Hölle als von Christus gleichsam unabhängige Sachprozesse darzustellen (denen Christus nur noch als Beobachter, Richter und Retter gegenübersteht) oder diese Ereignisse in der Predigt präzis und heftig an Orte zu lokalisieren. Immer mehr müßte

---

[20] Vgl. Christentum und Marxismus — heute, Frankfurt 1966, 175 ff., vor allem 218 ff.; vgl. Abschnitt III.
[21] Nr. 51.
[22] *K. Frör*, a. a. O., 373 f.
[23] Vgl. *B. Dreher*, a. a. O., 19 f.
[24] Vgl. der Gerichts- und Glaubensethosaspekt der Endzeit, in: Mt 25, 31–46; 10, 15; Das Gericht der Auferstehung in Jo 5, 29; 1 Kor 11, 29; Jak 2, 13.

z. B. das Fegefeuer, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht, der Himmel, das Reich Gottes, aus der unserem Weltbild nicht mehr verständlichen und unnötigen Verstofflichung herausgenommen werden[25]. Einer umfassenden biblischen Auslegung und liturgischen Interpretation ist eine legitime Entmythologisierung aufgegeben, gegenüber einer unrichtigen Physik der letzten Dinge.

3. Ein fast tragischer Grundzug vergangener Verkündigung liegt in der *Spiritualisierung* des Todesereignisses im Sinne der Leib-Seele-Anthropologie philosophischen Denkens. Die Ent-Philosophierung der genuin christlichen Heilsbotschaft müßte aus dem Paschamysterium einen religiösen Deismus und Naturalismus überwinden, der auf die Unsterblichkeit der Seele abhebt. Sie wird der biblischen Botschaft vom Tod des Menschen und seiner Erweckung nicht gerecht (vgl. Röm 14, 8. 9; Gn 4, 17; 1 Kor 8,5). Mit erregenden Worten hat Gustav Siewerth im Vorwort zu dem Buch des jüdischen Konvertiten A. F. Duquesne[26] auf das Fatale dieses ideologischen Animismus verwiesen. Damit verbunden ist die verhängnisvolle Trennung von Jenseits und Diesseits, das Verdikt über eine leblose Eschatologie der Christen, das Vergessen des Leibes und die Unwirklichkeit des Todes Christi, die nicht weniger verwirrend ist als das Mißverständnis seiner Auferstehung.

4. Gefordert ist heute die *Ent-Individualisierung* unseres Kerygmas von den Eschata. Einmal in dem Sinne, daß sie als Ereignisse der ganzen Gemeinschaft der Heiligen verstanden werden. Die währende Gliedschaft der Getauften mit Christus, ihrem Haupt und untereinander im Prozeß des Todes-, Gerichts- und Auferweckungsereignisses muß zum Tragen kommen. Röm 14, 8 kann nur im Ganzen des Leibes Christi in den Getauften verwirklicht werden. Aber auch in dem Sinne ist eine Ent-Isolierung notwendig, daß Tod, Fegefeuer usw. nur in die Einheit der Glaubensbotschaft von der „Auferstehung der Leiber" (1 Kor 15, 12. 42; Phil 3, 10. 11; Hebr 6, 2; Apk 20, 6) als der grundlegenden Botschaft des Evangeliums überhaupt gestellt werden. Nur so gewinnt das sonst herausparzellierte Einzelereignis Kraft und Zusammenhang in der Verkündigung. Das individuelle Personenschicksal ist dem großen Auferstehungsevangelium vom Herrn, seiner Gemeinde und damit vom Kosmos einzufügen.

5. Schließlich möchte man darauf hinweisen, daß die Verkündigung sich eine *Ent-Intellektualisierung* (und Ent-Dogmatisierung) angelegen sein lasse. Gegenüber der begrifflichen Schulsprache und dem satzhaften Doktrinarismus muß der *Verborgenheitscharakter* so vieler Fragen (Verhältnis von Tod und letztem Gericht), worauf der holländische Erwachsenenkatechismus so glücklich hinweist, gewahrt bleiben[27]. Ein Schelm, wer den absoluten Mysteriumscharakter vertut, indem er mehr weiß, als die Hl. Schrift sagt und die Kirche lehrt! Hier muß auf die Einfachheit der Verkündigung der letzten Dinge hingewiesen werden. In anschaulicher Sprache der Hl. Schrift kündet etwa Röm 14, 8 nicht nur das Mysterium des Lebens und des Sterbens des Christen, sondern setzt sich auch ab von jeder klügelnden, kränklichen Frage nach dem Wie, Wann und Wo.

III. Kerygmatische Aktualisierung

Die Erwachsenengemeinde in ihrem mündigen Weltbild erfordert nach verschiedenen Aspekten eine besondere Aktualisierung der Verkündigung von Tod und Sterben. Einige Grundlinien seien aufgezeigt.

a) Der bleibende Tod

Im Grunde sind alle Bücher gegen den Tod geschrieben. Wir können alle Interessen unserer Erwachsenengesellschaft in die Formel sammeln: der Erwachsene ist ein Mensch,

---

[25] Vgl. *J. Comblin*, Der Auferstandene, Graz 1962, 209–227.
[26] Wenn deine Zeit zu Ende ist, Regensburg 1963, 11.
[27] *K. Rahner*, Theologische Prinzipien, a. a. O., 409 f.

der dem Tod widersteht. Die Auseinandersetzung mit den Todesmächten vollzieht er in letzter Instanz. Der Tod bleibt demgegenüber das geschichtliche Ärgernis des Menschen letzthin. Sämtliche Philosophen, Ideologen und Wissenschaften sind darauf angelegt, die Angst vor dem Tod durch irgendeine Konstruktion oder Manipulation zu überwinden. Seine Realität ist durch nichts zu beheben oder zu beschwören. Erschütternd hat dieses Bleibende des Todes Franz Werfel in seinem Werk „Stern der Ungeborenen" dargestellt. Ja, die Ärgernisquote steigt in dem Maß, als der Elan des Protestes wächst. Hier liegt ein maßgebender, induktiver Ansatzpunkt der Todesverkündigung des christlichen Predigers. Der *ganze Tod* in seiner Ungehörigkeit muß von der Verkündigung ernst genommen werden. Der Tod darf nicht durch Unsterblichkeitsideen neutralisiert oder durch die Gottheit Christi unwirklich gemacht und des Ärgernisses enthoben werden. Der Tod Jesu ist kein Scheintod, sondern ein „wirklicher Tod". Die Entmythologisierung des Todes Jesu von gnostischen Vorstellungen ist nicht weniger wichtig als die „Entmythologisierung der Auferstehung"[28].

b) Der Leib des Menschen

Ohne Frage kreist der Mensch intensiv um das Problem seines Leibes. Die ihn bewahrende Biochemie und Industrie hat der Medizin und Technik eine fast kultische Verehrung eingebracht, auf Grund ihrer Erfolge nicht mit Unrecht, zumindest begreiflicherweise. Das Mysterium des menschlichen Leibes kann nicht aus quantitativen Gleichgewichtsverhältnissen von Aktion und Reaktion gedeutet werden, auch nicht aus den chemisch-biologischen Prozessen der Umwelt. In der Personbezogenheit ruht vielmehr sein Geheimnis. Der Leib des Menschen geht über das Atom, das Molekül, die Zelle oder die physikalische Funktion hinaus. „Einen Leib haben heißt, von Leidenschaften erregt werden, durch Emotion und Affektion hindurch erkennen, heißt, von Bildern und Formen umgeben sein, sie in sich selbst als Nährboden seiner Persönlichkeit hineinnehmen. Es heißt, sich mit den anderen durch Zeichen verständigen. Es bleibt dabei aber unlösbare Frage, was bei der Auferstehung als quantitatives Substrat dient, auf dem die Leiblichkeit beruht. Daß jene Quantität der jetzigen nicht vergleichbar ist, versteht sich von selbst. Was jedoch dabei vor sich geht, können wir nicht begreifen[29]."

Hier liegt eine Ansatzstelle richtiger Auferstehungsverkündigung. In ihr ist der Leib Christi als Materie der Welt entrissen und in die Herrlichkeit Gottes enthoben worden. Eine wunderbare Machttat Gottes! Unsere Auferstehung nimmt nicht von der Materie der Verstorbenen ihren Ausgang. Gott hat einmalig in Jesus Christus die identische Leibesmaterie zum Ausgang der Erweckung genommen. Ganz anders ist das bei der Auferweckung der Toten. Der von Gott erweckte Mensch ist derselbe in „geistiger Gestalt", die Identität der materialen Moleküle ist sinnlos und belanglos. Die Auferweckung der Toten ist nach dem Glauben eine neue Schöpfungstat Gottes wie bei Jesus Christus.

c) Den Tod in Angriff nehmen

Der Elan unserer dynamischen Gesellschaft hat gegenüber der Not, der Grundfrage aller Religion und Moral, ihre typische epochalgemäße Antwort[30]: es dürfte gegenüber Tod und Leid keinerlei magisch-religiöses Mittel eingesetzt werden, darauf vertrauend, daß die „Löcher der Welt" (Bonhoeffer) durch Gott und Religion verstopft werden könnten. Der Atheismus greift das Christentum mit solchem Erfolg an, weil er dieses Flüchten in das Vertrauen auf einen transzendentalen deus ex machina brandmarkt.

Wir leben in einer Phase, in der die Menschen entschlossen sind, der Angst Herr zu werden durch Hingabe in die Verantwortung. Der Tod fordert also zuerst zum größe-

---

[28] *J. Comblin*, a. a. O., 215 f.
[29] *J. Comblin*, a. a. O., 222.
[30] *H. Bergson*, Les deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris 1932.

ren Gott heraus, zum Dienst vor ihm. Die hinreißende Technik, zumal die der Biochemie (Watson und Crick) will der Lebensformel nahekommen, die den Schlüssel zum Erhalt des lebendigen Organismus gibt. Jede christliche Verkündigung, die sich in einer Passivität gegen diesen letztgemeinten Widerstand gegen den Tod schuldig und verdächtig machte, könnte kaum das Wort zum Menschen dieser Zeit finden. Es gibt nicht wenige Theologen, die geradezu einem christlichen Atheismus im Sinne einer legitimen Purifizierung eines falschen Gottvertrauensglaubens das Wort reden. Man könnte sagen, in der Diskussion mit dem Atheismus nimmt die Auferstehung Jesu als der eigentliche Angriff auf den Tod die entscheidende Stelle ein.

Die Predigt vom Pascha Christi muß ein eminenter Protest gegen den Tod sein. Ganz von vornherein wollen die Totenerweckungen Jesu, seine Auferstehung selbst als Opposition und Ansage des Kampfes gegen den Tod interpretiert werden. Die Auferstehung des Herrn bietet keinem quietistisch sich gerierenden Vertrauen in die Rettungstat Christi, als einem magischen Akt Raum, sondern ist Aufstand Gottes gegen das Verhängnis des menschlichen Todes. Alle Phasen der letzen Ereignisse, Tod, Läuterung, Auferstehung, Himmel, Gericht, Vollendung und Wiederherstellung offenbaren unter einem bestimmten Akzent die *Solidarität* des Christen und Christi selbst mit den humanen Unternehmungen gegen den Tod. Dann freilich muß die Predigt die Überholung des menschlichen Angriffes in der Erlösungstat Gottes zeigen.

IV. Bereiche der Verkündigung

Ein Hinweis auf die praktischen Verkündigungsvollzüge kann unter verschiedenem Aspekt das Wirksamwerden der theologischen Grundsätze verdeutlichen.

1. Die Verkündigung in der *Predigt* am Grab, am Totensonntag und Allerseelen, in der Totenmesse, bei nicht wenigen Festen und Hochfesten des Kirchenjahres steht im Vorrang. Darüber darf freilich kein Zweifel bestehen, daß es nicht nur um diese oder jene Predigt geht, sondern daß die ganze gemeindliche Verkündigung an den vielen Sonn- und Festtagen, bei Einzelfällen, in Seelsorgegesprächen usw. unser Thema betreffend, von einem gesunden kerygmatischen Zungenschlag getragen sein muß. In jedem Wort verrät sich das neue theologische Verständnis.

Typisch etwa für die Vergangenheit ist die Themensicht, die bei A. Scherer[31] zur Predigt vom Tode zusammengestellt ist: Bekehrung, Buße, Eifer, Fürbitte, Gerechtigkeit und Gericht, Gnade und Barmherzigkeit, Seele und Seelenheil, Tod und Grab, Vergänglichkeit, Hoffnung, Unsterblichkeit, Wiedersehen, Zeit und Ewigkeit: „Job 14, 1. 2: der Tod zertritt auch ein junges Leben, — Wirken wir solange es noch Zeit ist"; „Alle müssen sterben — Laßt euch warnen"; „Über zwei im Wasser ertrunkene Jünglinge — Gottes Sprache durch Unfälle". Die primär psychologische Auflichtung der Sterbesituationen, die Sammlung möglichst vieler Eventualitäten des Todes, das ganze universale, moralistische Kriterium, die Paränese zum guten Verhalten im Leben ist das Signum der ganzen Predigtsammlung. Die Geheimnisse des Todes Christi und der Christen: Kreuz und Auferstehung, Taufe, Eucharistie werden gar nicht genannt. Bis in unsere Tage lauten die Themen: der Sinn des Todes[32], der Tod ist die Strafe für die Sünde (Röm 5, 12), durch Christus ist der Tod der Menschen gesühnt, so lassen sich die Härten des Lebens und des Todes leichter ertragen, die Schrecken verlieren sich, die Güte Gottes schwebt über allem. Gewiß ist anders als bei Scherer der Tod in die Nähe Christi gerückt, aber der Prediger bleibt in seiner reinen Todestheologie fast ohne Osterlicht. Das „Sakrament der Todesweihe" ist an anderer Stelle unverkennbar als Hilfe und Licht in Sünde und Tod gefaßt[33]: der Tod ist die Stunde der Entscheidung (Prd 11, 3: „Wie der Baum fällt, so bleibt er").

---

[31] Bibliothek für den Prediger, Freiburg 1901, Bd. VIII, 646—654.
[32] Gottes Wort im Kirchenjahr 1954 (Hg. *B. Willenbrink*), Bd. 3, 193 f.
[33] Ebd., 197—198.

Ohne Frage wird die Todespredigt nach dem zweiten Weltkrieg theologisch im Sinne des Paschamysteriums reifer formuliert. Kreuz und Auferstehung werden als unlösliche Einheit gefaßt; so viele der pädagogischen und erbaulichen Elemente auch noch sein mögen, das Todesereignis des Herrn wird nach Phil 2, 5—11 den Gläubigen an den letzten Sonntagen des Jahres in der Einheit mit der Auferstehung dargestellt[34]. Jetzt prägt deutlich das Kommen des Herrn[35] die Forderung der Nachfolge in Wachsamkeit, Bereitschaft, Klugheit und Entschlossenheit. Vom Geist der Wiederkunft des Herrn und dem anbrechenden Gottesreich sind nun die Predigtbetrachtungen in den letzten Sonntagen des Kirchenjahres getragen[36]. Die große neue Thematik drängt sich heute dem Prediger auf: Christus der erste der Entschlafenen (1 Kor 15, 19—28), Die Herrschaft Christi in der Welt (Apk 6), der Tod als Erfüllung der Taufe (Röm 6, 1 bis 11), das Harren der Schöpfung (Röm 8, 2—18), das Sterben und Auferstehen mit Christus (Röm 14, 7—9), Auferstehung der Toten als Sieg der Liebe Christi (1 Kor 15, 12—28), die Eucharistie als Feier des Totengedächtnisses des Herrn (1 Kor 11, 24), der Tod als Gericht der Adamskinder (Röm 5), die Einheit der Glaubenden mit Christus (Jo 17, 24—26), die Erwartung der pilgernden Christen (2 Kor 5, 1—10), die Hoffnung in der Bedrängnis der Zeit (2 Kor 4, 1—5, 1)[37].

Es steht nichts im Wege, daß der Prediger in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn vom ethischen Anspruch des Evangeliums an den Christen handelt (Lk 12, 35 bis 40; 16, 19—31; 23, 39—43; Jo 11, 1—45). Aber es ist notwendig, daß dies alles vom Zentrum, nämlich der öffentlichen Totenerweckung in Christus dargestellt wird. Wir leben verpflichtet schon auf Erden dem Zeitalter der Totenerweckung, und diese Erweckung der Toten ist nicht als unverstehbares, künftiges Magikum zu verkündigen, sondern als solches Ereignis, daß schon am Grabe die Auferstehung der Toten verkündet wird. Der holländische Katechismus ist bemüht, einige katechisch-homiletisch-pastorale Formulierungen darüber zu finden, daß wir im Tode schon „anfangen, bei Gott zu leben"[38].

2. Am besten hat die *katechetische Verkündigung* theologisch Schritt gehalten. In drei Stufen, so könnte man sagen, hat sie sich zu einer Aussage über Tod und Sterben gefunden, die Richtung weisen kann. Auch hier sind noch Aufgaben zu leisten.

a) Für das 19. Jahrhundert, dem Ausläufer und zugleich deutlichen Repräsentanten der vergangenen Epoche steht etwa der *deutsche Einheitskatechismus* (1923) gut, ein Typus der anthropologischen Umdeutung der eschatologischen Geheimnisse. Der Tod als „Trennung von Seele und Leib", das Gericht als moralische Krise, das Fegefeuer als „Ort" der Reinigung, aus „Vernunft und Glaube" begründet, der Himmel als Ort der Freiheit von den Sünden, die Auferstehung des Fleisches als Desiderat und Mittel für volle Belohnung und Bestrafung. („Jetzt bekommt nicht nur die Seele, sondern auch der Leib seinen Teil an dem ewigen Leben oder der ewigen Strafe.") Das Weltgericht als die große universale, moralische Scheidung von Gut und Böse in der Öffentlichkeit usw. ist sein Anliegen. Der Christus- und Erlösungsbezug wird fast ganz ausgeschaltet oder an den Rand gedrängt. Christus ist nicht nur durch seine Auferstehung, sondern nur als moralischer Menschheitsführer und Verkündiger des Kommenden anwesend.

b) Demgegenüber stellt der neue *Katechismus der Bistümer Deutschlands* einen bemerkenswerten theologischen Fortschritt dar. Christus steht in jedem Lehrstück in der Mitte. Der Sinn der Eschata ist als Heilswerk charakterisiert, die Frohbotschaft klingt auf. Das Schicksal des Einzelnen wird in die kosmische Weite der Wiederherstellung

---

[34] *Th. Gunkel*, Brot für die ganze Woche, Freiburg ²1962, 354 f.
[35] *H. Schürmann*, Worte des Herrn, Freiburg 1962, Herder TB 19.
[36] *H. Spaemann*, Die kommende Welt, Düsseldorf 1963, 293—368.
[37] *B. Dreher*, Osterpredigten, Freiburg 1965; und Bestattungsritus.
[38] A. a. O., 524 ff.

der Welt in der Auferstehung der Toten gerückt. Aber dieser Katechismus ist noch auf dem Wege. Vieles Einzelne ist nicht in wünschenswerter Weise zum Durchbruch gekommen. Die Lektion vom Tod und Sterben des Christen hat die biblische Botschaft von der Taufe (Röm 6, 1—11), die Einheit mit Christus (1 Kor 14, 12), den Tod als Vollendung des Lebens im Herrn nicht recht zum Tragen gebracht. Das Fegefeuer ist zu wenig mit Christus und als beginnendes Gericht mit dem Endgericht (1 Kor 3, 10—15; Apk 1, 14) in Verbindung gesetzt. Die letzten Dinge des Kosmos sind zu wenig aus der Verpflichtung einer aktiven Eschatologie der Hoffnung gestaltet. (Die gesamte Diktion des Katechismus steht schon nicht mehr in der Linie des II. Vatikanums und der heutigen Theologie.)

c) In ganz erfreulicher Weise nimmt der *holländische Erwachsenenkatechismus* eine neue Verkündigung aus der Sicht des Weltbildes des heutigen Menschen in Angriff[39]. Der Tod ist das Ende des ganzen Menschen: „Der ganze irdische Mensch verfällt dem Tode" (521); der Tod soll auch vom Christen in seinem unerträglichen Mysterium anerkannt werden. In schöner Induktion wird vom menschlichen Leben ausgegangen und das Verbleiben des Geistes eines Menschen unter den Seinen gewürdigt. Die Auferweckung Jesu, Schlüssel des Mysteriums des Todes, besagt, daß Gott als Gott der Lebenden und Jesus Christus alle Menschen zum Leben Gottes berufen hat. Der ganze Mensch wird auferweckt.

Die Vorstellung des Weiterbestehens einer unleiblichen Seele wird hintangestellt. Die Kernaussage des neuen Testamentes besteht darin, *„daß Gott den Menschen im Tode zu sich ruft"*. (524) „Das Leben nach dem Tode ist also schon so etwas, wie die Auferweckung des neuen Leibes... Als neuer Mensch wacht man auf, man wird erweckt. Über alles andere müssen wir schweigen. Das Wie kennen wir nicht. Auch können wir nicht sagen, in welcher Beziehung diese Auferweckung zu unserer Zeit und zu unserer räumlichen Welt steht." (525) In Lk 22, 43 spricht Christus zu dem Sterbenden: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein." Andere Worte lauten: „Sie sind entschlafen und werden neu leben" (Röm 6, 8). Wir leben im Zeitalter der Auferstehung der Toten. Im Unterschied zum KKBD, Lst. 127 wird in dem Todessieg des Herrn die Einheit der Getauften „mitgerechnet" (Röm 6, 3—9). Auch wir bleiben in ihm (Jo 10, 28) und sind als Entschlafene mit ihm in der Auferstehung (Jo 11, 25—26) eins. Die terminliche Verteilung und sachliche Zerteilung des *einen* Paschageheimnisses des Herrn und seiner Glaubenden weicht hier einer großartigen Einheit, ohne daß also in der Verkündigung *isolierte Partien*, getrennte Etappen, Situationen oder gar Räume statuiert werden. Speziell die neue Schöpfung, die kein Auge gesehen hat (1 Kor 2, 9) wird nicht futuristisch als Jenseitigkeit gefaßt, sie beginnt im Glauben auf Erden. Das Jenseits ist die Offenbarung und Erfüllung dessen, was als Freude schon in diesem Leben aufleuchtet.

3. *Die bildende Kunst und die christliche Haus- und Volkskunst* sind ein ganz maßgebender Ort, wo sich die Unterscheidung einer „neuen Theologie" kundtut, denn die kirchliche Verkündigung ist immer unteilbar. Ein Blick genügt, um deutlich zu machen, daß die Gestaltung der Friedhöfe im Gesamten oder die der einzelnen Grabmäler in der Vergangenheit aus einer zwittrigen, halbchristlichen, „volkskirchlichen" Optik erfolgt ist. Illegitime Sentimentalitäten und Abschiedsmotive wechseln auf den Friedhöfen mit rein bürgerlich statistischen Angaben auf die man sich beschränkt. Am interessantesten ist die humanitäre Deformation des Christlichen: Michael, der Totengeleiter wird zum fraulich üppigen Totenengel. Der Siegeskranz der Zeugen und ihre Krone (Apk 2, 10) zum dekorativen Laubgebinde, das „Requiescat in pace" zum „Ruhe sanft". Die im neuen Ritus vorgesehene „valedictio" wird zum „Auf Wiedersehen". Ungezählte halbbiblische Vers- und Spruchworte des Abschieds, der menschlichen Erinnerung und der Dankbarkeit zieren die Monumente. Das Humanitäre feiert

[39] Ebd,. 517—541.

sich. Ein christliches Emblem selbst ist unverrückt geblieben, das Kreuz oder das Todeszeichen des Herrn (Dornenkrone). Aber an dieser Todesbotschaft, isoliert von der Auferstehung (auch der Nazarenerheiland ist oft humaner Tröster), kann sich der Friedhof nicht als Stadt der Totenerweckung verstehen.

Heute treten auf den Grabmälern Zeichen der Auferstehung, der Auferstandene selbst, die Darstellung der Eucharistie, der Taufe, des Weinstocks, des rufenden Bräutigams, des Lebensquells, der Gottesstadt (Apk 22, 4) in den Vordergrund. Die anrufenden Engel der Apokalypse, der Posaunenbote des 1 Thess und schließlich der Mensch selbst, das Kind mit seinem Reif, der Handwerker, die Jungfrau oder Mutter bekommt Gestalt: Alles ist im Sinne des Pascha des Herrn Zeugnis des Wesentlichen: Das Heil in Christus und der ganze Mensch! Es kann nur angedeutet werden, daß die Devotionalien, die Toten- und Gefallenenmonumente aus biblischen Worten, Gestalten und Zeichen kerygmatisch Kontur bekommen (z. B. Apk 6, 1–6).

Vor allem im *Gotteshaus* erhält die östliche Eschatologie, etwa in den Bildern der Apokalypse, veränderten, kraftvollen Ausdruck. In den Glasfenstern, Kirchenportalen, Taufsteinen, Tabernakeln gewinnt in der endzeitlichen Schau des wiederkehrenden Herrn (Apk 20, 11 ff — St. Cäcilia, Düsseldorf), in der Ernte der reifen Früchte (Apk 14, 14 f — St. Paulus, Wolfsburg), im apokalyptischen Lamm (Apk 5, 6 f — Regina Martyrum, Berlin), in der himmlischen Liturgie (Apk 4, 1 ff — St. Alfons, Würzburg), in der Verherrlichung Gottes (Apk 4 — St. Elisabeth, Köln-Hohenlind), in der apokalyptischen Sicht der Frau (Apk 12, 1ff — Himmelfahrt Mariens, Seckau; Liebfrauen, Würzburg), im richtenden Christus (Apk 14, 12 f — Marktkirche, Hannover), im ewigen Jerusalem (Apk 21 f — St. Josef, Karlsruhe), in den apokalyptischen Reitern (Apk 6, 1–8) das erneuerte Kerygma-Gesicht. In Gotteshaus, Familie, Gemeinde leistet die Apokalypse eine wesentliche Verkündigungsaufgabe[40]. Kirchliche Gebäude, Kommunionbilder, biblische Hochzeitsbilder, sind ein nicht geringes Tableau für das Wort Gottes vom Tod und Leben.

4. Nicht weniger wichtig ist die Verkündigung unseres Kerygmas im *Lied und Gesang* der Gemeinde. Vielleicht am dürftigsten ist es mit den außerliturgischen Volks- und Gemeindeliedern zu Tod und Ewigkeit bestellt: Ewigkeitsgedanken, Fürbittlieder, sehr subjektive Vertrauenslieder; gewiß eingedeutschte liturgische Texte, dann aber eben in einen sehr moralisierenden und erbaulichen Horizont gestellt[41]!

Es wird natürlich nur das gesungen, was die Predigt verkündet oder die Kunst darstellt. Auch die erneuerten Gesangbücher der Diözesen Deutschlands lassen Fortschritt und Bedarf gleichzeitig erkennen. Der Liedschatz „Mitten in dem Leben", „O Ewigkeit, o Ewigkeit", „Wenn mein Stündlein vorhanden ist", hat in den älteren Gesängen gewiß ein anderes Niveau als ein Marienlied der Barockzeit: „Wenn mein Schifflein sich will wenden in den Port der Ewigkeit." Aber man steht vor einer immensen Aufgabe der theologischen Reinigung, Auslese und Neugestaltung. Man sollte sich auch nicht damit zufriedengeben, daß man sich auf liturgische Gesänge und Psalmen beschränkt. Natürlich ist hier zu vermerken, daß die Auswahl eines Osterliedes, eines Vertrauens- und Pilgerliedes, ein solches des Taufereignisses und der Eucharistie oder des Jesusglaubens (O Jesu all mein Leben) in das pastorale Ermessen fällt und hier mitzuzählen ist.

---

[40] Vgl. *H. Henze*, Neue kirchliche Kunst, Recklinghausen 1958; *ders.*, Kirchliche Kunst der Gegenwart, Recklinghausen 1954; *Thomas Merton*, Apokalypse in der neuen Welt, Zürich 1965.

[41] Z. B. Selig sind die Toten:
„Was ist die Lebenszeit?
Eine kurze Prüfungsstunde
Für die lange Ewigkeit,
Die bald folgt nach jener Stunde.
Herr, ach Herr, steh uns bei,
Daß sie nicht verloren sei!
O du unsere Zuversicht!
Unser Heil du, unser Leben!
Einst, wenn unser Auge bricht,
Wollest du uns Stärkung geben.
Frieden gib uns dann und Ruh',
Führ uns deinen Heiligen zu."
(Ave Maria, Würzburg, 931)

Ein Lied der Pilgerschaft, „Wachet auf, ruft uns die Stimme", ein Adventslied, auch ein Osterlied am Grabe, eines aus „Passion" und „Gottvertrauen" könnte die gemüthaften Abschieds-, Schmerz- und Wehmutslieder der Friedhofgesänge langsam ersetzen.

5. Ganz maßgebend sind die *Gebete* der Gemeinde Zeugnis von den letzten Dingen. Es ist durchaus zu erwarten, daß heute der Gebetsschatz der offiziellen Andachtsbücher in der signifikanten Phase der Krankheit und des Sterbens von einer Christusvorstellung, von einem Erlösungsverständnis und einer Todesvorstellung geprägt sind, in der das ganze des Paschamysteriums nicht voll zu Wort kommt: Die Ergebung in Gottes Willen, der gekreuzigte Herr und seine Sühnetat, die Verzeihung der Sünden, die Bitte um Fürsprache, um einen gnädigen Herrn und um barmherzigen Beistand, die Fürbitte für die Verstorbenen, das Mitleid mit den Armen Seelen verkörpern nur einen, gewiß wesentlichen Akzent. Die Bitte um die Teilnahme an der Verklärung als einem künftigen Geschenk, als einer Gnadengabe an die von der Sünde Erlösten kommt den theozentrischen Gebeten mit ihrem konsequenten Blick auf die Erlösungsherrlichkeit, auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf die Friedensverheißung der Heilszeit noch nicht gleich[42].

Ins Volle trifft die herrliche *Psalmensammlung* des geplanten Ritus[43]. Unverkennbar sind dort die neuen Gebete, vor allem wenn sie aus alten Sakramentarien und Liturgien gewählt sind, in den Horizont der Auferstehung, des ewigen Lebens, der Krönung in Herrlichkeit, der Verheißung der „Unsterblichkeit" gestellt.

---

[42] *O. Karer* (Hg.), Liturgisches Gebetbuch, München 1928, 247 u. passim.

[43] Psalm 22 (Nr. 81); Psalm 113, 1—20 (Nr. 86); Psalm 114 (Nr. 19); Psalm 120 (Nr. 90); Psalm 121 (Nr. 95); Psalm 131 (Nr. 95); Psalm 133 (Nr. 96); Psalm 41; 64; 17.

JOHANNES BETTRAY

Heidentum — Versuch einer Deutung!

Es fällt auf, mit welcher Wachheit heute nicht nur Fachgelehrte verschiedener Herkunft, sondern auch, ja fast noch mehr, viele Laien Fragen erörtern, die sich aus dem unmittelbar erlebten religiösen Pluralismus ergeben. Das Aufhören des Kolonialismus, der Beginn der gleichberechtigten Selbständigkeit der jungen Nationen, der internationale Verkehr, die Massenkommunikationsmedien, die Studenten aus Übersee an unsern Universitäten haben jenes schematisierende billige Denken erschüttert: „Hier die Länder des Christentums mit ihrem Licht und ihrem Fortschritt, dort die Länder des Heidentums mit ihrer Armut, ihrer Primitivität, ihrem Götzendienst." Daß sich zwischen Christentum und Fortschritt bei richtigem Verständnis Zusammenhänge aufzeigen lassen, braucht deswegen nicht geleugnet zu werden. Wer aber der Intelligenz aus Übersee in ihrem (allerdings durch den Westen angeregten) dynamischen Streben nach Fortschritt und geistig eigenständiger Entwicklung begegnet, ist schockiert und spürt sofort: hier ist starkes Umdenken erforderlich. Zudem distanziert sich die führende Schicht der jungen Völker entrüstet von den Begriffen „Heide" und „Heidentum"[1]. Man deutet das Reden der Missionare von „Finsternis und Todesschatten" als dunkles Relikt des Kolonialismus und Imperialismus. Diese energische Abwehr zeigt deutlich, daß hier ein Begriff von „Heidentum" supponiert wird, der auch einem Christen untragbar sein sollte, da der Christ sich nicht durch Verlagerung des Begriffes in die Kategorie des Territorialen, erst recht des Persönlich-Qualitativen außerhalb der

---

[1] Des Prêtres noirs s'interrogent, Paris 1956, 41 f.

Diskussion stellen darf. Zweifellos hat die neue Weltsituation, die sich immer mehr mit „jener rationalen Kultur, die von Europa ausgehend den gesamten Globus zu umgreifen im Begriffe ist", identifiziert[2], auch dazu geführt, daß sich nicht wenige Theologen den nichtchristlichen Religionen in einer Weise zuwenden, aus der man deutlich die Dringlichkeit der Neuorientierung um Werte und Unwerte dieser Religionen und ihrer Beziehung zum Christentum herausspürt.

Es ist doch auffallend, daß sich etwa ein *Josef Schmidlin* in immerhin fundamentalen Werken nicht einmal die Frage nach dem Wesen des „Heidentums" stellt[3]. Auch *Thomas Ohm* bietet in einem grundlegenden und zusammenfassenden Werk nicht die wünschenswerte Klarheit[4]. Anderswo[5] sagt er: „Das Wort Heidentum steht für alle polytheistischen, pantheistischen, theopanistischen und auch für die nichtjüdischen und nichtchristlichen monotheistischen Religionen. Das Gemeinsame dabei ist, daß die heidnischen Religionen aus den Völkern selbst, ihrem Blut und Geist entstanden sind und nicht von Gott stammen, daß sie Wege zu Gott und zum Göttlichen hin darstellen, die sich der Mensch selbst ausgesucht hat, während die Offenbarungsreligion ein Weg zu Gott ist, den Gott selbst gezeigt hat und zu gehen befähigt." Ähnlich formuliert es *Karl Prümm*[6]: „Der heidnische Mensch sucht, im allgemeinen gesehen, bis gegen die Spätantike hin mehr aus eigener Kraft von unten nach oben zu Gott emporzusteigen; zum Christen aber neigt sich Gott herab, und der Christ weiß, daß auch ein Aufstieg zu Gott noch einmal Gabe Gottes ist." Was Ohm[7] 1956 sagte, müßte er heute anders formulieren, sonst hätte er von mancher Seite einen Sturm der Entrüstung zu gewärtigen: „Mit dem Wort ‚Heidentum' bringen wir zum Ausdruck, daß in den heidnischen Religionen als solchen keine echte Offenbarung und Selbsterschließung Gottes vorliegt, daß sie keine Gott gezeigten und Gott gebahnten Wege zum Heile darstellen, daß ihnen allen Mängel und Fehler anhaften und daß die Heiden deswegen Gegenstand der Mission sind." *Karl Rahner*[8] läßt alle diese Momente beiseite. Er umschreibt Heidentum oder Heiden einfach als „jene in Volkstümern geschichtlich verfaßten Menschen, die in ihrer völkischen und geschichtlich-kulturellen Verfaßtheit (als „Völker") praktisch noch nicht vom Anspruch des Christentums geschichtlich erreicht sind oder sich ihm noch im Namen ihrer eigenen geschichtlichen Überlieferung verschließen". Er greift den Ausdruck von den „heidnischen Religionen als solchen", den Ohm gebraucht, auf und bekräftigt, daß heidnische Religion als solche kein Heilsweg sei. Aber wo verschließt sich der Inhalt einer heidnischen Religion gegen die wahre Religion so, daß diese Verschließung zur Religion „als solcher" wird? Und wenn es zu einer Verschließung käme, ist damit gesagt, daß diese mala fide geschieht? Kann sie nicht auch bona fide geschehen, solange man wenigstens die volle Wahrheit nicht erkannt hat?

Weil nun das menschliche Dasein, die „Condition humaine", allen Menschen in gleicher Weise eigen ist, muß angenommen werden, daß auch das „Heidentum" vom inneren Wesen des Menschen her in seiner äußeren Verflechtung mit der Welt allen Menschen droht, ständig droht, und in der persönlichen Entscheidung eines jeden Menschen für oder gegen den transzendenten Gott sündhafte Realität oder gnadenhaft transzendiert wird. Die Unterschiede zwischen den „alten" und „neuen" Heidentümern sind nicht kernhaft, wesensmäßig, sondern nur äußerlich bedingt. Sie ergeben sich aus der Stellung des Menschen zu der in der kulturellen Veränderung der Welt bewirkten Hominisation, innerhalb derer zahlreiche Stufen möglich und wirklich sind. Doch lassen sich altes und neues Heidentum mit Fug und Recht gerade von ihrer Stellungnahme zur Welt und damit auch zu Gott in etwa in ein Schema einschließen[9].

Im „alten" Heidentum sehen wir jene Gott negierende, ihn entfernende, abschwächende, ihn manipulierende anthropozentrische Denkform vor uns, die sich in einen Kosmos eingehüllt weiß, der zahllose innerweltliche Divinisierungen, Verabsolutierungen, Tabus in

---

[2] *Franz Steinbacher*, Kultur als Daseinsbewältigung, Bonn 1967, 45.
[3] Einführung in die Missionswissenschaft, Münster i. W. 1925, 17; Katholische Missionslehre im Grundriß, Münster i. W. 1923, 34 f.
[4] Machet zu Jüngern alle Völker, Freiburg i. Br. 1962, 146—151.
[5] In: *König*, W, „Heidentum".
[6] Die Religion des Hellenismus, in: *König*, H, 242.
[7] In: *König*, W, „Heidentum".
[8] „Heidentum", in: LTHK², 5, 74—75.
[9] *H. Maurier*, Theologie des Heidentums, Köln 1967, 39 f.; *J. B. Metz*, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 45 ff.

sich trägt. Weil in diesem Kosmos Gott nie ganz göttlich, ja, weil er das nicht sein darf, darum ist auch die Welt nie ganz „weltlich". Gott darf nicht der absolut transzendente sein, weil das die anthropozentrische idololatrische Grundhaltung des Menschen im Heidentum nicht mehr zuließe. Dann könnte der Mensch nämlich nicht mehr Mittelpunkt der Welt sein. Im „neuen" Heidentum haben wir die grundsätzlich gleiche idololatrische Anthropozentrik vor uns. Während das alte Heidentum Gott durch Ausschluß der Transzendenz zu einem manipulierbaren Teil der Welt macht und so seine Gottheit lahmlegen möchte, erreicht das neue Heidentum sein Ziel durch Entnuminisierung der Welt. Der Mensch bekommt die Welt mehr und mehr als solche in den Griff, daher braucht er Gott oder überweltliche Kräfte nicht mehr. Er hofft, von der Hominisierung der Welt aus den Sprung zum autonomen Humanismus und damit zu einer endzeitlichen Selbsterlösung machen zu können. Eine Haltung, die nicht weniger heidnisch ist als die erste, mit dem Unterschied, daß sie den transzendenten Schöpfergott der christlichen Offenbarung und darin die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bewußt ablehnt. Diese ist die absolute Gipfelhöhe des Menschen, zugleich aber auch jener gottmenschliche Ort, der jede idololatrische Anthropozentrik des Menschen entlarvt und zunichte macht. Wir werden uns im folgenden mehr mit der ersten Form des Heidentums, mit dem „alten" Heidentum, befassen, das sich in einer Welt findet, die weithin dem Zugriff des Menschen, seiner rationalen Entschlüsselung entzogen war, über die er aber gerade in diesem Heidentum absolute Herrschaft mit dem Ziele eigener Selbstverherrlichung, egoistischen Genusses anstrebt. Mit einem Heidentum also, dem Christus noch nicht verkündet wurde. Immer aber muß klar bleiben, daß sich Heidentum auch bei jenen findet, die den christlichen Namen zwar tragen, von ihrem Heidentum jedoch nicht abgerückt sind.

Heidentum kann daher kein geographischer Begriff sein, wenigstens nicht seinem Wesen nach. Es ist vielmehr ein persönlicher, auch sozialer, theologal gefüllter Begriff, der die selbstherrliche Stellung des Menschen zu Gott, zum Mitmenschen, zur Welt beinhaltet. Eine solche Aussage kann aber nur dann berechtigt sein, wenn der Mensch zugleich die Möglichkeit hat, sich in seiner Situation für den transzendenten Gott zu entscheiden. Der Ausgangspunkt dieser Entscheidung ist das menschliche Dasein. Der Mensch fühlt sich darin als ein Angewiesener[10]. Dieses menschliche Dasein, diese Angewiesenheit ist Beginn folgender Überlegungen: „Wenn man versucht, sich in der reichen Literatur über heidnische Religionen zurechtzufinden, bemerkt man bald, daß das menschliche Dasein in all seinen Aspekten als Leitfaden zum Verständnis der Tatsachen dienen kann."

Diesen Ausgangspunkt vorausgesetzt, kann man von der *Hl. Schrift* des Alten und Neuen Bundes ausgehen, um zu verstehen, was Heidentum ist. Das darüber hier Gebotene kann jedoch nur als ein sehr kleiner Ausschnitt der viel umfangreicheren Materialien betrachtet werden, die sich in der Hl. Schrift zu dieser Frage finden. Wir wollen dann sehen, ob die *Religionswissenschaft* uns die Aussagen der Hl. Schrift irgendwie bestätigt oder doch nahelegt, und wollen schließlich zu einem zusammenfassenden *Resultat* zu kommen versuchen.

Wie schwierig die Situation heute diesbezüglich ist, ergibt sich aus der Frage, ob man zu dem ja sagen kann, was ein Wissenschaftler[11] fordert, daß heute von der katholischen Theologie „dem heilsgeschichtlichen Sinn der Religionen Beachtung zu schenken" ist? „Daß die Religionen auf der Ebene der allgemeinen Heilsgeschichte die Wege der Menschheit zu Gott darstellen, daß auch auf diesen Wegen das Heil erlangt werden kann, weil es Gott gefallen hat, die eine Heilsgeschichte in der Spannung allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte ihrem eschatologischen Ziel entgegenzuführen!"

I. Heidentum in Genesis und Römerbrief

1. Die 11 ersten Kapitel der Genesis

Diese Kapitel bieten eine kurz zusammengefaßte Theologie der Geschichte, die wesentlich von Gott her begonnen wird, gegen den der Mensch seine Eigenherrlichkeit aufzu-

---

[10] Kultur als Daseinsbewältigung, a. a. O. 65 + 68.

[11] *H. R. Schlette*, Colloquium Salutis, Christen und Nichtchristen heute, Köln 1965, 61 f. Dazu auch *Bernhard Stoeckle*, Zur Theologie der Religionen, in: Mysterium Salutis, 2, 1071 f.

bauen trachtet. Dadurch stürzt er ins Verderben, in dem Gott ihn aber nicht untergehen läßt, sondern in das er die Heilslinie einmünden läßt, die mit Abraham (12. Kap.) beginnt und die ein fortgesetztes verheißendes Hereinsprechen, Hereinrufen und Hereinwirken Gottes in die Geschichte ist, das im Zusammenschluß aller Geschlechter der Erde um das Heil, um Christus erfüllt wird[12]. Die theologisch wichtige Aussage hier ist, daß Gott mit universaler Schöpfermacht und allbeherrschender Souveränität auftritt. Er ist der ewige, transzendente Schöpfer von allem. Alles steht in seinem Dienst. Zwar hat er die Welt unmittelbar in den Dienst des Menschen gestellt, dieser aber steht mitsamt der Welt im Dienste Gottes[13]. Somit steht nicht der Mensch im Mittelpunkt des Universums, sondern Gott.

Es gibt kein Wort in den Kosmogonien anderer Völker, daß diesem ersten Wort der Bibel von der Schöpfung der Welt durch Gott gleichkäme. Es bestehen wesentliche Unterschiede zwischen dem biblischen und mythologischen Schöpfergott. In der Schöpfung durch das Wort kommt die absolute Macht und Überlegenheit des Schöpfers über seine Schöpfung zum Ausdruck. Die Schöpfung ist ein sinnvoll geplantes Werk des göttlichen Geistes. Der ganze Bericht ist eine religiöse Wahrheitsaussage, die zeitlose Gültigkeit hat[14]. Nimmt man das Universum mit dem Menschen, dem Abbild Gottes an der Spitze der Schöpfung, wird das Wort des Paulus ungeheuer kraftvoll und fordernd zugleich: „Was nämlich unsichtbar ist an ihm, ist seit Erschaffung der Welt an den geschaffenen Dingen mit der Vernunft zu sehen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit." (Röm 1, 20) Die Schöpfung ist also Gottes Werk und als solches eine Offenbarung von Gott. Sie ist das ungeschriebene Buch, in dem die Menschen lesend Gott zu erkennen vermögen. Diese Möglichkeit wurde den Menschen durch die Sünde nicht genommen, wenngleich jede nicht geklärte Sünde die Erkenntnis Gottes aus und in der Schöpfung erschwert. Wenn der Mensch positiv zur Welt als zu einer Offenbarung Gottes steht, lebt er in ihr wie in einem Paradies. Wenngleich die Sünde dem Menschen diese Möglichkeit nicht genommen hat, so wurde sie ihm doch äußerst erschwert.

Wir stehen hier vor dem psychologisch wohl feinsten und prophetisch tiefsten Abschnitt des AT, der uns Fernblicke durch die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte ermöglicht und zugleich Tiefblicke in die letzten Wesenszusammenhänge des Menschentums in seiner Bezogenheit auf Gott, in seiner versuchten Trennung von Gott, in der Vergötzung des Menschen und in dem dadurch unbedingt notwendigen Versuch des Menschen, die Dinge rein für sich zu gebrauchen, und zwar mit allen Folgerungen für letzte Menschennot und Menschenkrankheit[15]. Der Mensch will Herr der Schöpfung sein, aber nicht so, wie Gott es will, sondern wie er selbst es will: Er will die Schöpfung als ihr von Gott gelöster und Gottesherrschaft und -macht usurpierender Herr nach seinem eigenen Belieben gebrauchen. Das bedeutet, daß er den Offenbarungscharakter der Welt, die ihm von Gott kündet, übersehen wird. Daher wird er auch die glänzenden Möglichkeiten, die ihm der Schöpfungsauftrag von Anfang an gab, nur sehr zögernd und immer in der Versuchung der Trennung von Gott gebrauchen. Noch mehr: Er will sein wie Gott! Das ist die ungeheuerlichste Versuchung, die es gibt, die der Mensch aber nie aus dem Auge verliert. Sie ist die Zusammenfassung jeder anderen Versuchung und der Sünde. Der Mensch will sich an die Stelle Gottes setzen, er will Gott gleich sein. Dafür aber muß er Gott ausschalten, es wenigstens versuchen, immer aufs neue und in tausend Weisen. Der Mensch äfft Gottes unendliche Liebe zu sich selbst abgöttisch nach, indem er trachtet, sich auf Gottes Thron zu setzen. Ein Versuch, der alles in der Schöpfung durcheinanderbringen muß. Aus dieser Hoffart des Geistes folgt die Begierlichkeit des Fleisches.

---

[12] *Hellmuth Frey*, Das Buch der Anfänge, Stuttgart 1950, div. loc.; *Gerhard von Rad*, Das erste Buch Moses, Genesis Kapitel 1—12, 9, Göttingen 1953, 34: Die Beziehung des Schöpfungsglaubens zum Heils- und Erwählungsglauben des AT.

[13] *Paul de Haes*, Die Schöpfung als Heilsmysterium, Mainz 1964, 3. Kap.

[14] *Heinisch*, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 96; *Hubert Junker*, Das Zeugnis des Alten Testamentes von der Schöpfung, in: *Fritz Leist*, Seine Rede geschah zu mir, München 1965, 281 ff.

[15] *Frey*, a. a. O., 42.

Die Geschichte der Religionen zeigt den ständig erneuerten Versuch, den gesamten Bereich menschlicher Leidenschaft zu divinisieren, ihn sogar durch religiöse Weihe über seine Unordnung zu erheben, ohne diese selbst zu ändern, oder doch mit ihm Ziele zu erreichen, die, wie die Fortpflanzung der Menschen, in sich selbst als höchstes Ziel, als Erfüllung des Sehnens nach Ewigkeit betrachtet werden. Die Schöpfung sollte Mittel der Gotteserkenntnis werden. Indem der Mensch ihr idololatrisch verfällt, wird sie voll von jenen Geistern und Dämonen, die aus des Menschen Brust in sie hineinprojiziert werden. Der Mensch deutet die Kräfte der Natur nach der Zerrissenheit seines eigenen Wesens. Er trachtet, die von ihm selbst projizierten Geister und Dämonen durch ein klug ersonnenes System aus Zauber, Magie, Wahrsagerei, Traumdeutung usw. zu beherrschen. Es gibt keine heidnische Religionsstufe, auf der diese Dinge nicht vorkämen, selbst wenn sich wie bei den Primitiven recht hohe und reine Gottesvorstellungen finden. Der Mensch ist Sklave seiner selbst geworden. Da er das nicht zugibt, macht er Dämonen, Geister, Ahnen usw. verantwortlich. Sie sind eine getreue vergrößerte Kopie seines eigenen zerrissenen Seelenlebens.

Eine logische Konsequenz dieser menschlichen Verfallenheit ist der Brudermord. Der Übermensch ist nicht eine Erfindung Nietzsches. Wenn der eine Übermensch ist, warum dann nicht auch der andere? Die Haupttriebe des Menschen werden durch die Sünde allerdings nicht abgeschnitten. Er kann sich weiter von der Erde ernähren, aber sie trägt ihm Dornen und Disteln. Einer wird dem andern die Nahrung nicht gönnen. Die einen werden prassen, die andern hungern. Auch wird der Mensch in der Zeugung neuen Lebens nicht gehemmt, aber Leidenschaft und Niedergang brechen in einen Bereich ein, der berufen war, das Gnadenleben weiterzugeben und die Menschen immer aufs neue die höchste Liebe, die Gott ihnen geschenkt, erleben zu lassen[16]. Der Mensch vermag Gott noch zu erkennen, aber je tiefer die Schuldverstrickung, um so schwächer die Gotteserkenntnis, um so näherliegender die Versuchung, sich einen für seine persönliche Letztentscheidung bequemeren Ausweg zu suchen, auf dem er dann nicht mehr sagen muß: *ich* habe gesündigt, sondern: die *Schlange* hat mich verführt. Ob diese Schlange nun Maya heißt oder Schicksal, oder ein Dämon ist; ob man sich auf das Kollektiv des Clans oder den Gemeinnutz des Volksganzen beruft: Das eine liegt all dem zugrunde: Man will auf jeden Fall von der niederschmetternden Erkenntnis frei bleiben, daß man vor Gott ein elender Sünder ist, der Strafe verdient hat. Das Atman, das göttliche Selbst muß erhaben sein über das Maya, die Illusion, die wirkliche Welt. All das sind doch wohl meisterhafte Versuche, ohne Gott mit der Frage der Schuld fertig zu werden. Dem entsprechen die tausend Versuche der Selbsterlösung, die vom primitivsten rein äußerlich mechanischen Reinigungsritus bis zur erhabensten Versenkungsmystik gehen, in der Erkenntnis, Wissen, Verstehen den Menschen erlösen können, wie es im Buddhismus und Hinduismus der Fall ist.
Dennoch betätigen sich die Menschen als große Kulturschöpfer. Aber gerade die Episode des Turmbaues von Babel zeigt, wie sie sich in idololatrischer Verfallenheit und Vermessenheit überschlagen.
Dieses düstere Bild berechtigt indessen nicht dazu, anzunehmen, daß alle Menschen verworfen sind. Es gibt einige, die auf Gott hören. Sie deuten die Zeichen der Natur richtig. Sie erkennen Gott als den Herrn dieser Natur und der Menschen in ihr an[17].

2. *Die Texte (der Apostelgeschichte und) des Römerbriefes*

a) Die Gehalte von den positiven Möglichkeiten des Menschen in diesen Texten entsprechen den ersten Versen der Genesis vor dem Sündenfall. Da Paulus sich in seinen Reden vor Heiden nicht auf den Alten Bund berufen kann, bezieht er sich auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis der Heiden in der Schöpfung. So spricht er in der Rede zu Lystra (Apg 14, 15–17) und in der Rede auf dem Areopag von dem Gott, „der geschaffen hat den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist". Es ist jener Gott, der „sich nicht unbezeugt gelassen hat dadurch, daß er Wohl-

[16] *Pierre Grelot*, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964.
[17] *Jean Daniélou*, Die heiligen Heiden des Alten Testamentes, Stuttgart 1955; *ders.*, Vom Ursprung bis Babel, Frankfurt a. M. 1965; s. a. *von Rad*, a. a. O. 104–107.

taten spendete vom Himmel her, den Regen schenkte und fruchtbare Zeiten und mit Nahrung und Frohsinn euer Herz erfüllte". Gott, „der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde". „Der allem Leben und Odem gibt und alles andere." Der Römerbrief geht noch weiter: „Ist doch das Erkennbare an Gott offenkundig unter ihnen (den Heiden); denn Gott hat es ihnen geoffenbart." Das Unsichtbare an Gott „ist seit Erschaffung der Welt an den geschaffenen Dingen mit der Vernunft zu sehen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit" (Apg 17, 22–31; Röm 1, 19 ff.). Die Heiden können Gott jedoch nicht nur aus der Natur erkennen; sie wissen auch, was des Gesetzes ist, da dieses in ihre Herzen eingeschrieben ist. Sie vermögen also kraft der Gotteserkenntnis und kraft eines in ihre Herzen eingeschriebenen sittlichen Gesetzes motiviert sittlich zu handeln.

Somit ist nach der Hl. Schrift jeder Mensch in der Lage, auch nach dem Sündenfall Gott als den Schöpfer der ganzen Welt, der Dinge, zu erkennen, und zwar mit Hilfe der geschaffenen Welt, die eine Offenbarung Gottes ist[18]. Die Dogmatik kleidet diese Wahrheiten in den Glaubenssatz: „Der Mensch vermag auch im Zustand der gefallenen Natur mit Gottes Hilfe religiöse (und moralische) Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen[19]." Gott kann also mit Hilfe des natürlichen Lichtes der Vernunft auf dem Wege über die sichtbaren Schöpfungswerke wie die Ursache aus der Wirkung nachgewiesen werden[20]. Ähnliches gilt vom Gewissen: Das Naturgesetz ist auch den Heiden eingeschrieben, es ist Offenbarung des Schöpfers, und macht daher auch die Heiden unentschuldbar für ihre Sünden. Kraft des Gewissens ist jeder Mensch des Anrufes Gottes fähig und für das Nein in der Sünde vor Gott verantwortlich[21].

b) Die Aussagen des Paulus über die idololatrische Verwirrung des Menschen.

Der stärkste Text innerhalb von Röm 1,18–32, der das Wesen des Heidentums als Verkehrung der rechten Ordnung überaus treffend charakterisiert, ist 1, 25: sie „verehrten anbetend die Schöpfung an Stelle des Schöpfers". Alle anderen Texte dort illustrieren diese Grundaussage, sie beleuchten das Wesen des Heidentums als Schöpfungsbezogenheit mit dem Menschen im Mittelpunkt. Gott ist darin höchstens eine dienende Randfigur. Der Mensch kann aber nur dann wieder zu Gott kommen, wenn er sich in seiner „Condition humaine" Gott unterwirft und von seiner Ich-Bezogenheit frei wird. Wenn er das nicht tut, nicht will, kommt es zu religiösen und daher auch moralischen Verirrungen der Menschen, die Paulus mit schmerzhafter Klarheit offenkundig macht. Doch bleibt es nicht bei moralischen Fehlhaltungen der Menschen. Ihre Versager wirken sich auch im kulturellen Bereich aus. Die Menschen „wurden eitel in ihren Gedanken, und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz" (Röm 1, 21). Darum überließ Gott sie der Unlauterkeit. Widernatürliche Unzucht von Frauen und Männern ist Folge des Götzendienstes: „Und wie sie die Erkenntnis Gottes verwarfen, überließ sie Gott ihrer verwerflichen Gesinnung, so daß sie taten, was nicht in der Ordnung ist. Sie wurden erfüllt mit jeglicher Frevelhaftigkeit, Schlechtigkeit (Unzucht), Habsucht, Bosheit, voll Neid, Mord, Zank, Arglist, Hinterhältigkeit" (Röm 1, 28–29). Damit rundet sich das Bild heidnischer Verkehrung in seiner Auswirkung auf alle Bereiche des geschaffenen Lebens ab.

Bleibt zu bemerken, welche Art von Offenbarung wir in der Schöpfung vor uns haben. Nicht die Uroffenbarung, auch nicht eine positiv jüdisch-christliche Offenbarung, sondern die „Tatoffenbarung" der Schöpfung selbst[22].

---

[18] *Ferdinand Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1965, 86, Nota 4; *Ulrich Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1961, div. loc.

[19] *Diekamp*, Dogmatik, III, 26 (ed. Desclée, 1935).

[20] *Diekamp*, Dogmatik, I, 115; cf. 2 Makk 7, 28.

[21] *Häring*, Das Gesetz Christi[7] (1963), I, 36. 180. 276.

[22] *Johann Riedl*, Das Heil der Heiden nach R 2, 14–16. 26. 27. (Mödling b. Wien 1965), 186.

II. Religionswissenschaftliche Parallelen zu den Aussagen der Heiligen Schrift

a) Zweifellos können die *Schöpfungsmythen* der einzelnen Völker über deren Stellung zu Gott oder zu einem höchsten Wesen Auskunft geben. Das besagt allerdings nicht, daß die sonstigen Aussagen der betreffenden Religion, selbst wenn es sich im einzelnen um eine sehr reine Auffassung von der Schöpfung handelt, damit konform sein müssen[23]. Es sei daran erinnert, daß die theologische Kraft der Genesis-Aussage von keiner kosmogonischen Mythe übertroffen wird. Trotzdem darf festgestellt werden, daß „der Glaube an ein Höchstes Wesen eine durchgängige Struktur" nicht nur bei den primitiven Völkern ist[24]. Bei ihnen ist die Religion des Himmels-Gottes „die wirksame Mitte und die ursprüngliche Gestalt dieser Kulturen"[25]. Man könnte also sagen: „Zwischen dem Glauben der Primitiven und der christlichen Lehre besteht eine Verwandtschaft[26]." Damit hätten wir einen wichtigen Ausgangspunkt, der Parallelen zum biblischen Gott der Anfänge in mehr als einer Hinsicht aufweist. Diese Parallele ist allerdings verschieden deutlich und stark.

b) Je weniger dieses Höchste Wesen durch intermediäre Wesen und unreligiöse Praktiken verdunkelt wird, um so stärker sind die Parallelen, wie sich aus vielerlei Mythen nachweisen läßt. Um so intensiver ist daher auch der das tägliche Leben bestimmende Einfluß des Höchsten Wesens. Doch gibt es eben eine ganze Reihe von *Verdunkelungen*, wie sie auch der Hl. Schrift nicht unbekannt sind.

1. Als erste nennen wir den *Deismus:* Gott entfernt sich aus irgendeinem Grund, meistens wegen des Ungehorsams der Menschen, der verschiedene Ursachen haben kann, von der Erde, von den Menschen. Wir sprechen vom „Deus otiosus". Gott kümmert sich nicht mehr um die Menschen, und diese ziehen daraus die Konsequenz. Für den täglichen Gebrauch wenden sie sich an Zwischenwesen, die sogar von Gott selbst erschaffen sein können, nur mehr in verzweifelten Fällen wenden sie sich an Gott, dann nämlich, wenn alle anderen Möglichkeiten versagen[27].

Vielleicht darf man den Deismus tiefenpsychologisch so deuten: Der Deismus ist nicht erst eine Erfindung der Aufklärung, sondern eine mit der sündhaften Selbstherrlichkeit eines jeden Menschen ständig gegebene Gefahr: Man kann Gott nicht aus der Welt schaffen, man will ihn aber nicht mitten im selbstherrlichen Tun haben. Man will sich nicht in die Karten schauen lassen. Darum sagt man: „Gott hätte viel zu tun, wenn er sich um alle unsere Sünden kümmern wollte." Gott hat sich darum in eine ferne Welt zurückgezogen. Der zivilisierte Aufklärer sagt: „Natürlich gibt es einen Gott, aber er kümmert sich nicht mehr um die Welt, nachdem sie einmal abzulaufen begonnen hat." Man spricht Gott alle lebendige Einwirkung auf Natur und Geschichte ab[28]. Das ist entscheidend. Es ist dem Menschen gelungen, in sophistischer Wahrnehmung der Erhabenheit Gottes Gott angeblich aus der Nichtigkeit des menschlichen Alltags herauszuhalten. Der Mensch formuliert jedoch so, daß nicht er es ist, der Gott ausschaltet, sondern Gott, der sich selbst zurückzieht. So hat der Mensch Ruhe vor Gott, er kann selbstherrlich schalten und walten und ist keinem Gott mehr verantwortlich[29]. Man kann hier das Wort von *Carl Gustav Jung* anwenden,

---

[23] *Joseph Götz,* Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker, Aschaffenburg 1960, 70.

[24] *Van der Leeuw,* ARW, 1931, 106. Dieser Wissenschaftler ist allerdings an dieser Stelle der Meinung, es handele sich dabei um „Deismus" (ebd. 94). Die Stellungnahme dazu bei *Götz,* a. a. O. 74—75.

[25] *Götz,* a. a. O. 62; s. a. *Éliade:* Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 61.

[26] ebd. *(Götz)* 76.

[27] *Götz,* a. a. O. 63; *Éliade,* a. a. O. 71.

[28] *Bertholet,* Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962, „Deismus".

[29] *Carl Gustav Jung,* „Sobald ein Gott aufhört, ein überwältigender Faktor zu sein, wird er ein bloßer Name. Sein Wesentliches ist tot, und seine Macht ist dahin." (Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich-Stuttgart 1963, 88.) Eine gute Stellungnahme zur Bedeutung C. G. Jungs in *Josef Rudin;* Psychotherapie und Religion, Olten u. Freiburg in Breisgau 1964, passim. Die auf S. 192 dargelegten Ideen von der Neurose durch Verabsolutierung relativer Werte (Caruso) scheinen ein fruchtbarer Ansatzpunkt der Deutung des Heidentums als idololatrische Verfallenheit des Menschen an die Geschöpfe sein zu können.

das zwar nicht ganz auf den Zusammenhang paßt, worin aber das letzte Ziel des deistischen Strebens des Menschen angepeilt erscheint: „Der Platz der Gottheit scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden"[30].

Ist es nicht richtig, wenn der hl. Paulus sagt: daß die Menschen „frevlerisch die Wahrheit niederhalten" von Gott, der einem jeden Menschen nahe ist? Warum sich dann der „Zorn Gottes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Frevelhaftigkeit der Menschen" offenbart (Röm 1, 18). Wir können, wenn wir vom allgemeinen Heilswillen Gottes ausgehen, nicht daran zweifeln, daß es die mit dem unglücklichen Begriff der „anonymen Christen" gemeinten Menschen gibt. Der Ernst jedoch, mit dem die ganze Hl. Schrift über die Situation der Heiden spricht, sollte uns davon zurückhalten, die Frage ihres Heiles „gelassener" aufzugreifen, und statt den Missionseinsatz zu verstärken, in die „Legitimität" der heidnischen Religionen hineinzuflüchten[30a].

In einer Beurteilung des religions-psychologischen Verdienstes von C. G. Jung schreibt *Arthur Jores*[31]: „Die Welt der Mythen und Sagen auf der mythischen und magischen Entwicklungsstufe des Menschen ist nichts weiter als die Vermischung von Objekt- und Subjektwelt, die Projektion der inneren Bildwelt in die Außenwelt." Der Mensch kann nicht dabei stehenbleiben, Gott auszuschalten. Da er ein „Angewiesener" ist *(Steinbacher)* und die Schöpfung nicht absolut im Griff hat, sondern nur beschränkt über sie verfügen kann, wird und muß er versuchen, über mächtige Zwischeninstanzen doch noch sein Ziel, die absolute Weltherrschaft, zu erreichen, auch wenn dieses Ziel nur mühsam oder stümperhaft (scheinbar) gesichert wird, und es nur zu einer Balance der divergierenden Kräfte kommt, die durch keine Verletzung von Tabus und Regeln gestört werden dürfen.

2. Da ist der *Kulturheros*, der den Gottesbegriff im deistischen Sinn geschwächt hat. Er zeigt sehr verschiedene Züge, je nach den Kulturen, in denen er sich findet: Immer dem Schöpfer untergeordnet, sein Widersacher, arbeitet er mit Lüge und Verführung, stets im Zusammenhang mit dem Ursprung des Bösen in der Welt. Er kann auch Beauftragter des Höchsten Wesens sein, Gründer und Organisator des Stammes, Heilbringer. Ja, er kann sogar mit dem Hochgott oder Himmelsgott verschmelzen[32]. Er kann zur Epiphanie der Lebenskraft werden und erfährt so, etwa im Indra-Mythos, eine klassische Ausprägung[33]. Der Indra-Mythos erscheint wie eine gewaltige Projektion des Menschen als Steigerung all seiner Fähigkeiten, besonders aber seiner Sexualität. Der Mensch wird durch den heiligen Göttertrank Soma, den Indra hervorbringt, unsterblich, er gelangt durch ihn zu den Göttern[34]. Wie läßt sich nun der Kulturheros in unserem Sinne deuten? Erhöhung des Menschen, Sicherung übermenschlicher Kraft, ewiges Leben, das als solches vergöttlicht wird? Ewiges Leben durch Vergöttlichung der Lebenskraft, der Zeugungskraft? Es lassen sich dafür viele

---

[30] ebd. 89.

[30a] Hier sei hingewiesen auf den gründlichen Aufsatz von *F.-X. Durrwell*, La salut par l'evangile/Saint Paul, in: Spiritus, Cahiers de Spiritualité missionnaire Nr. 32 (1967), 380—395, der die Hl. Schrift, vor allem den hl. Paulus fragt, ob zwischen dem anonymen Christentum und dem expliziten Christentum nichts stehe als der Unterschied zwischen Unbewußtem und Bewußtem. Durrwell macht den schweren Vorwurf, daß die Hl. Schrift über diesen Punkt nicht oder kaum konsultiert wurde. Seine reichen Darlegungen sollten jene beachten, die aus einigen wenigen theologischen Prinzipien zu Ergebnissen kommen, die sich aus der Hl. Schrift nicht belegen lassen. Auf die Gefahren solcher Spekulationen hat auch jüngst der Jesuitengeneral *Pedro Arrupe* in einem ausgezeichneten Vortrag hingewiesen: Christlicher Glaube und Missionstätigkeit heute. (Internationaler Fides-Dienst, 17. April 1968, ND 224—242.)

[31] Das Außen und das Innen, in: Gott in Welt, II, 586.

[32] *König*, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, a. a. O. 344.

[33] *Eliade*, a. a. O. 115—117.

[34] *Fr. Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1951, 250.

Belege bringen. Ist also auch der Kulturheros ein Versuch des Menschen, sich selbstherrlich im Mittelpunkt des Universums zu behaupten[35]?

3. Eine weitere Verdunkelung des Gottesglaubens haben wir im *Geisterglauben, im Animismus* vor uns. Darin haben wir es mit personenhaften Geistern zu tun. Die ganze Welt ist voll davon. Alle Dinge sind von persönlichen Wesen beseelt, die gut oder böse oder beides sind, denen sich der Animist persönlich gegenübersieht und mit denen er sich auseinandersetzen muß[36]. Nach *C. G. Jung* handelt es sich dabei um Projektionen des menschlichen Geistes[37]. Vielleicht darf man diese Ideen weiterführen und im Animismus einen primitiven Rationalismus erblicken, der in Anbetracht der Schwäche eines lebendigen, alles durchdringenden und erklärenden Gottesglaubens Geister einsetzt, die als persönliche Wesen den Menschen ähnlich sind, zu denen man ein nach Menschenart manipulierbares Verhältnis hat. Ihre Existenz ist eine vom Menschen her verstandene Erklärung der Phänomene der Welt. Durch die Beeinflussung der Geister gelingt es, die von ihnen erfüllten Dinge und deren Kraft zu beherrschen.

4. Auch beim *Ahnenkult* haben wir es mit Wesen — den Geistern der Ahnen — zu tun, die den Theismus verdunkeln, oft sogar praktisch ausschalten. Die Erklärung dafür ist einsichtig: „Die geheimnisvolle Kraft der Ahnen sichert dem Stamm und der Sippe ein glückliches Leben." Die „soziologische Bedeutsamkeit der Ahnen macht es verständlich, daß der Kult das religiöse und soziale Alltagsleben entscheidend bestimmt". Wiederum steht der Mensch im Mittelpunkt, nicht Gott: Das menschliche Leben, das Weiterleben, das durch die Ahnen gesicherte kraftvolle Leben, in dem die Kraft der Ahnen in der Zeugung von neuen Mitgliedern des Stammes weitergegeben wird. Die Ahnen leben in ihren Nachkommen weiter. Das ist das ewige Leben[38].

5. Eine weitere Verdunkelung des Hoch-Gott-Glaubens haben wir im *Polytheismus* vor uns, der auf bestimmten Kulturstufen anzutreffen ist. Daß es ihn gibt, bedarf keines Beweises. Ohne daß wir hier auf seine verschiedenen Quellen eingehen können[39], mag uns der bereits öfter bemühte *C. G. Jung* auch in dieser Manifestation des Anthropozentrismus ein gutes Stück weiterhelfen. Die Lehren der Vergangenheit ergeben als Fazit, daß auf Grund stetiger innerer Erfahrung das geheimnisvoll Wirkende als Götter personifiziert erschaut wurde. Jung spricht hier vom Unbewußten und rät, dies nicht nur negativ als fehlendes Bewußtsein zu erklären. „Die Annahme unsichtbarer Götter oder Dämonen wäre eine psychologisch viel passendere Formulierung des Unbewußten, obschon dies eine anthropomorphistische Projektion wäre[40]." Kann man also sagen, daß der Mensch der höheren Kulturstufen im Polytheismus ein anthropozentrisches Meisterstück geliefert hat, indem er die ihm eigenen Kräfte sowie jene der Natur, die er beherrschen will, zu Gottheiten hypostasiert, die in seinem Dienste stehen, so daß er sich nicht nur übermenschlicher Kräfte, sondern sogar göttlicher Kräfte zur Erreichung seiner Ziele bedienen kann? Liegt hier vielleicht auch die letzte Ursache für die Aufsplitterung des Höchsten Wesens in eine ganze Reihe von Gottheiten? Das schließt nicht aus, daß im einzelnen Menschen mitten im anscheinend reinsten Polytheismus echte Religiosität sein kann, daß es etwa vor einem Vischnu- oder Schiwa-Bild zu einer echten Begegnung mit Gott kommen kann.

Jung spricht ferner von „Neigungen, Gewohnheiten, Trieben, Vorurteilen. Ressentiments und allen möglichen Komplexen". „Alle diese Naturtatsachen funktionieren genau wie ein

---

[35] Zu „Soma" s. a. *Const. Regamey*, Die Religionen Indiens, in: *König*, III, 91.
[36] *Gustav Mensching*, Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Bonn 1959, 87; *Berthold*, a. a. O. 32.
[37] *Jung*, a. a. O. 90; s. a. *Götz*, a. a. O. 84 ff.; *Mensching*, ebd. 156 ff.
[38] *Gustav Mensching*, Soziologie der großen Religionen, Bonn 1966, 34—35; *G. Guariglia*, Mentalità bantu e cristianesimo, in: L'incontro cristiano con le culture, Milano 1966, 104 f.
[39] *König*, W. 662 f.; *Mensching*, Die Religion, a. a. O. 165; *Götz*, a. a. O. 125 ff.; *Eliade*, a. a. O. passim.
[40] *Jung*, a. a. O. 92—93.

ganzer Olymp voll von Göttern, die propitiiert, bedient, gefürchtet und verehrt sein wollen, nicht nur vom individuellen Inhaber dieser Götterkompagnie, sondern auch noch von seiner persönlichen Umgebung[41]." Hierhin passen all die merkwürdigen und skurrilen Tatsachen der persönlichen Götterwahl, Belohnung und Bestrafung der Götter, Drohungen an die Götter. Es gibt im menschlichen Wesen und in der Welt nichts, was der Mensch nicht deifiziert hätte. Ist es nicht genial zu sagen: der Liebesgott hat die Leidenschaft eingegeben? Jedenfalls viel angenehmer als sagen zu müssen: ich bin ein leidenschaftlicher Mensch und lasse mich gehen. In mir ist ein Dämon des Hasses, leichter als: ich selbst hasse diesen Menschen. Der Mensch hält sich auf diese Weise die Herrschaften und Mächte, die nichts anderes sind als Äußerungen seines Selbst, wenigstens einen Schritt vom Leib. Ohne diese Mächte steht er vor der rein persönlichen religiösen und sittlichen Entscheidung, die die Ganzheit des Menschen ohne Möglichkeit einer Ausflucht in die Schranken ruft. Die vom Menschen entnuminisierte Welt zwingt vom menschlichen Wesen her zur Entscheidung für oder wider Gott. Der Mensch ist daraufgekommen, daß es diese Götter, diese Geisterwelt nicht gibt. Er muß seine Projektionen zurücknehmen, er kann sich nicht mehr darauf berufen, er kann sich nichts mehr vormachen. So hat er kein psychologisches Ventil mehr. Was tut er? Er verschafft sich neue Götter: den Fortschritt, die Bildung, den Komfort, die Natur, die Rasse, das Kollektiv, die Macht, das Geld usw. So versucht auch er, das ständig mahnende „Mea culpa" von sich fort zu schieben und das lockende: „Adoro te devote, latens Deitas" zu erwürgen. Ja, er dreht den Spieß um und möchte Gott überhaupt zu einer Projektion des menschlichen Denkens machen, um ihn so endgültig los zu sein. Scheinbar wurde er ihn los. Nun war er in der Lage, seinen Thron immer höher zu bauen, nämlich auf Bergen von Schutt und Leichen, die mit Blut und Tränen zementiert wurden. Das sind die grauenvollen Folgen eines Heidentums, mit dem der hl. Paulus, vergleicht man die Wirklichkeit mit seinen Worten, eher zu milde als zu streng ins Gericht geht.

Angesichts solcher Realitäten begreift man nicht, wie man Heidentum heute so verharmlosen kann! Wohlgemerkt, Heidentum steht als Grundbedrohung in jedem Menschenleben, der jeder Mensch immer dann verfällt, wenn er sich durch seine Sünde von Gott zu lösen sucht und damit theologisch zur Paradiesesversuchung zurückkehrt: „Ihr werdet sein wie Gott". Heidentum ist Anthropozentrik des einzelnen Menschen oder größerer menschlicher Gruppen, die Gott verdrängt und den Menschen selbstherrlich an seine Stelle setzt. Von hierher scheint es kaum mehr möglich zu sein, heidnische Religionen als legitim zu bezeichnen. Es scheint daher auch mehr als der einfache freie Akt des Menschen als Erklärungsursache der Tatsache erfordert zu sein, warum der Mensch sich zur Sünde entschließt. Der Mensch setzt diesen freien Akt um eines Zieles willen. Dieses Ziel kann aber letztlich nicht die Schöpfung sein, losgelöst vom Menschen, sondern im Menschen die Schöpfung. Der Mensch verfällt der Schöpfung und meint sich selbst. Er will sich an die Stelle Gottes setzen. Mag das meist nicht rational formuliert geschehen, de facto aber ist es so[42].

c) Die bis jetzt gemachten Ausführungen lassen sich durch eine kurze Darstellung der *Antwort des Menschen* auf die überirdischen Mächte nur vertiefen.

1. Das *Opfer* gehört zu den bezeichnendsten Kriterien für den Geist einer Religion. Wird Opfer rein abstrakt als „Symbolische Handlung, durch die der Mensch die Oberherrschaft Gottes über alle Dinge, deren sich der Mensch bedienen darf", anerkannt, so wird konkret doch deutlich, daß „die kulturellen Umstände, unter denen dieser Symbolismus vollzogen wird", „seine Wesensstruktur verdecken" können, und zwar bis zu Magie, bis zu absoluter Macht des Opfers und seines Rituals über die Götter. Es muß angenommen werden, daß sich im Opfer sämtliche Stufen und Schattierungen menschlich-religiösen Verhaltens nachweisen lassen, von echter Anbetung, Dank, Bitte und Sühne zu stärkster Ichpervertierung des einzelnen Menschen oder seiner Gruppe.

---

[41] Ebd. 94.

[42] Ein Buch, das „Heidentum" verharmlost, ist „Die vielen Götter und der eine Herr" von *Raimundo Panikkar*, Weilheim 1963; s. a. die Besprechung des Buches „Kultmysterium in Hinduismus und Christentum" vom gleichen Autor, in: Th. Rv. 63 (1967) 6, 369—377. *Bruno Schüller*, Todsünde und läßliche Sünde, in: *Ludwig Bertsch*, Buße und Beichte, Frankfurt a. M. 1967, 12 ff.

2. Neben dem Opfer ist das *Gebet* der wichtigste und am meisten charakteristische Akt der Religion. Gebet ist die innerlichste Bewährung allen religiösen Lebens. Es wird zum Prüfstein für die Höhe, Lebendigkeit und Besonderheit des religiösen Lebens. Es reicht von der Drohung, Beschwörung, vom Glauben an die magische Wirkung gesprochener Worte bis zur totalen Unterwerfung, zur völligen Hingabe, zum reinsten Lob-, Dank-, aber auch Bitt-Gebet[43]. Je reiner die Religiosität gelebt wird, um so höherstehender werden die Gebete. Aus der Qualität der Gebete kann auf die echte Religiosität geschlossen werden. Diese Conclusio wird allerdings dadurch ungemein erschwert, daß wir wohl Gebetsworte, selten aber ihren existentiellen Vollzug vor uns haben und würdigen können.

Wir finden oft erhabene Gebetsformen, in denen doch Irrtümer vorhanden sind, wie z. B. dieser wunderbare Hymnus des ägyptischen Königs Echnaton an die Sonne: „Du erglänzest schön am Himmelshorizont, du lebender Aton, der am Uranfang lebte. Wenn du aufgehst am östlichen Horizont, so erleuchtest du jedes Land durch deine Schönheit. Wenn du herrlich und groß und glänzend und hoch über jedem Lande bist, umarmen deine Strahlen die Länder bis zum Ende alles dessen, was du geschaffen hast[44]." Wir finden aber auch einfache, zudem sehr anthropomorphe Formeln und müssen doch damit rechnen, daß der Gebrauch eines wirklich frommen Menschen ihnen die Härte, ja vielleicht sogar die fordernde Ungeduld nimmt.

Man kann die zahllosen Gebete der Völker nach Adressaten, Inhalt, religiöser Qualität untersuchen. Dabei unterläuft eine neue Gefahr durch die Übersetzung. Wir neigen dazu, die durch die Übersetzung ohnedies abgeschwächte Form noch mit unseren Begriffsinhalten zu füllen und so zu einem falschen Bild zu kommen. Aber selbst wenn alle diese Gefahren ausgeschaltet sind, werden wir feststellen, daß zahllose Gebete sich an Instanzen wenden, die menschliche Spekulation zwischen Gott und Mensch eingeschaltet hat, sehr klug zwischengeschaltet hat, um die Erhörung des Gebetes um so sicherer zu erreichen. Trotzdem wird man auch von einem solchen Gebet nicht ohne weiteres sagen können, daß es religionslos, rein ich-bezogen sein müßte, selbst wenn es sich an eine Instanz wendet, von der wir klar wissen, daß sie nicht Gott ist. Ähnliches ist zu sagen, wenn man den Inhalt der Gebete untersucht. Wahrscheinlich handelt es sich in den meisten Fällen um Bitt-Gebete, die um die Anliegen des täglichen Lebens kreisen. Trotzdem sind die hohen Formen des Gebetes wie Anbetung, Lob und Dank nicht unbekannt[45]. Will man aber erkennen, ob das Gebet bei den Menschen nichtchristlicher Religionen überwiegend anthropozentrisch oder aber theozentrisch ausgerichtet ist, so mag ein wichtiges Kriterium dazu die Untersuchung sein, wie stark Magie und Zauber sowie Divination das tägliche Leben durchdringen, was jedoch auch hier die einzelne Echtheit wahren Gebetes nicht ausschließen muß.

3. *Magie* steht in Gegensatz zu echter Religiosität. Sie geht aus von der Vorstellung der Manipulierbarkeit höherer Kräfte. Sie schließt nicht einmal Gott selbst aus[46]. Magie wird so zu einer vorwissenschaftlichen, Gott ausschließenden oder mißbrauchenden Form menschlicher Weltbeherrschung zum ausschließlichen Vorteil des einzelnen Menschen oder der menschlichen Gruppe. Ähnlich wird man zusehen müssen, ob und wieweit der Mensch versucht, sich durch Orakel, durch *Divination*, der Zeit,

---

[43] *König*, W. 607 ff.; *Fr. Heiler*, a. a. O. 306—332: Das Wort zu Gott; *ders.*, Das Gebet, München 1923; *Paul Werner Scheele*, Opfer des Wortes, Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden, Paderborn 1960.

[44] *Heiler*, a. a. O. 323, nach *Röder*, Urkunde zur Religion des alten Ägypten, 63.

[45] *Alfonso di Nola*, Gebete der Menschheit, Düsseldorf — Köln 1963; *Engelbert Mveng*, Structures fondamentales de la prière Négro-africaine, in: Personnalité africaine et catholicisme, Paris 1963, 153 ff.

[46] *Bertholet*, a. a. O. 336; s. a. *Jung*, a. a. O. 272; *Heiler*, a. a. O. div.: Gerade in diesem großen Werk wird sichtbar, wie Magie als stets lauernde Gefahr allem Religiösen gegenwärtig sein kann und ist.

die auf ihn zukommt oder in der etwas geschehen ist, zu bemächtigen. Das Orakel muß nicht unbedingt unreligiös sein, sicher aber ist, daß dort, wo es geübt wird, der reine religiöse Gottesbegriff mit seiner Hingabe, seinem Vertrauen schwer gelitten hat. Auch hier steht der Mensch in ich-bezogener Weise im Mittelpunkt des Daseins[47].

III. Zusammenfassung

1. Nach der Hl. Schrift tut sich Gott allen Menschen auch ohne positive Offenbarung kund, und zwar durch die Natur und die Stimme des Gewissens. Die Väter reden von angeborener Gotteserkenntnis. Nach dem hl. Thomas besitzt jeder Mensch mindestens eine „Cognitio Dei confusa" und erfassen alle vernunftbegabten Wesen Gott „implicite in quolibet cognito". Diese Lehren werden durch die Forschung bestätigt. Wir kennen kein einziges Volk, das ohne jede Idee von einem Absoluten, von Gott, das ohne Religion wäre.

2. Andererseits sagen Schrift und Tradition aber auch, daß die „Heiden" Gott „nicht kennen". Ihre Gotteserkenntnis ist unvollkommen oder falsch. Die Ursache dafür ist das idololatrische Streben des Menschen, sich zum absoluten Herrn der Schöpfung zu machen und daher Gott beiseite zu schieben, ihn sogar vom menschlichen Manipulieren mit dem Sein nicht auszuschließen.
Diese Versuche schlagen sich in den verschiedenen nichtchristlichen Religionen nieder, die in vielen ihrer Institutionen das anthropozentrische Streben des Menschen deutlich erkennbar machen. Sie sind aber auch im nichtchristlichen Leben der Christen erkennbar und schließen daher die Christen von anthropozentrisch-heidnischer Verfallenheit keineswegs aus.

3. Wir haben in den heidnischen Religionen somit zwei feststellbare Linien vor uns: Einerseits das Mühen Gottes um die Menschen, das in manchen tief religiösen Menschen sichtbar wird, und das auch in Gebeten, Riten, Verhaltensweisen des Menschen offenkundig werden kann. Andererseits die anthropozentrische, idololatrische Linie, die in dem dargestellten Sinn ohne Gott auskommen will oder ihn beiseite schiebt und zum Mittel degradiert. Diese Linie findet sich in besonders vielen „religiösen" Formen klar ausgeprägt. Nicht selten birgt sie sich unter dem Mantel der Religion, wobei sie Formen und Praktiken benützt, die religiös zu sein scheinen, die aber der Intention und dem tieferen Gehalt nach klar unreligiös auf den Menschen allein ausgerichtet sind. Auch von dieser Aussage sind „religiöse" Praktiken vieler Christen nicht ausgenommen.

4. Diese letzte Linie muß als Grundbedrohung jeder echten Religion angesehen werden. Sie ist, weil von Menschen stammend, immer und überall vorhanden. Es muß daher auch die Tatsache des „Heidentums" immer und überall vermutet werden, selbst mitten im Christentum. Heidentum ist somit seinem Wesen nach nicht geographisch und äußerlich zu deuten, sondern als Entscheidung des Menschen und der Gemeinschaft, in der er lebt, für oder gegen Gott, eine Entscheidung, die allerdings in zahllosen Fällen wohl eher existentiell vollzogen als rational durchdacht wird.

5. In der auch sozial verfaßten menschlichen Entscheidung kommt dann allerdings doch wieder das geographische Moment zur Geltung, da der einzelne Mensch einer „heidnischen" Entscheidung um so weniger ausweichen wird (im Durchschnitt), je geringer die religiöse Höhe seiner Umgebung ist. Wir Christen sagen: Je weniger die Wahrheit von Gott, der sich uns historisch in Jesus Christus und seiner Kirche geoffen-

[47] *Maurier*, a. a. O. 128—134; *Jacques Dournes*, Gott liebt die Heiden, Freiburg i. Br. 1965, 142: „Wie der Krebs den Organismus, den er befallen hat, erschöpft, so erschöpft die Magie das religiöse Leben, und indem sie die Religion tötet, vernichtet sie schließlich sich selbst..." Das sinnlich Wahrnehmbare „hat die Tendenz, sich an die Stelle der transzendenten Wirklichkeiten zu setzen, es genügt sich selber und unterwirft sich den ganzen Menschen. Das religiöse Leben hat aufgehört."

bart hat und immer noch offenbart, diesen Menschen in ihrer bedrohten Situation bekannt ist, um so mehr sind sie der stets drohenden Gefährdung des Heidentums ausgesetzt. Damit schließt sich der Ring.
Es ist unbiblisch und untheologisch, dagegen anzugehen, daß die Heiden „in Finsternis und Todesschatten sitzen" (Röm 2, 19). Die Tatsachen lehren es, daß „ihr unverständiges Herz ist verfinstert worden" (Röm 1, 21). Wer die Aussagen der Hl. Schrift und der Religionswissenschaft sieht und sie, vom Glauben erleuchtet, unvoreingenommen auf sich wirken läßt, muß sagen, daß Menschen, die im „Heidentum" leben, in wirklich großer Gefahr sind, den eigentlichen Sinn ihres Lebens, Gott, zu verfehlen, und sich selbst zum sinnlosen Sinn eines Daseins zu machen, das nur von Gott aus für Gott in Jesus Christus sinnvoll zu erklären ist[48].
Sollten die Christen daraus die naheliegende Konsequenz ziehen, sie hätten dann eigentlich Glück gehabt, von Christus und seiner Kirche zu wissen und durch die hl. Taufe das göttliche Leben zu erhalten, so mögen sie wissen, daß ein derartiges Verständnis von Christentum genau so heidnisch, weil anthropozentrisch, sein kann wie das Heidentum der Heiden. Wer das Christentum nur als Besitz und nicht als missionarischen Auftrag versteht, geht gründlich an dessen eigentlichem Wesen vorbei.

[48] *Thomas Ohm*, Machet zu Jüngern alle Völker, a. a. O. 162 ff.

KLAUS ZAPOTOCZKY

Zusammenarbeit von Priestern und Laien

Fragen wir uns zunächst, was wir unter Zusammenarbeit verstehen wollen. Joseph Fichter definiert Zusammenarbeit in folgender Weise: „Zusammenarbeit ist jener soziale Prozeß, bei dem zwei oder mehr Personen oder Gruppen gemeinsam handeln, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen[1]." Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, daß wir von einem gemeinsamen Handeln sprechen können? Wir wollen uns fragen, wie die Menschen aufeinanderzu und miteinander handeln können.

1. Formen des gemeinsamen Handelns nach Max Weber

Um das Zusammenarbeiten als eine der Formen des gemeinsamen Handelns besser verstehen zu können, hat M. Weber zwischen Gemeinschafts-, Einverständnis- und Gesellschaftshandeln unterschieden. Wir wollen dieser Unterscheidung nachgehen und sie auf unser Thema anwenden.
„*Gemeinschaftshandeln*" liegt dann vor, „wenn menschliches Handeln subjektiv sinnvoll auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird"[2]. Die erste grundsätzliche Einsicht Webers ist, daß nur der einzelne, das Individuum, Subjekt des Gemeinschaftshandelns sein kann und nicht eine Gruppe oder die Masse. Nur der einzelne kann sich verhalten und handeln, aber das wichtigste Handeln des einzelnen ist sein Handeln in Bezug auf die anderen. Das Handeln des einzelnen wird wesentlich durch die Gruppen, in denen er lebt, über die er in die Gesellschaft hineinwächst, die seine Sozialisation tragen, geprägt[3].
Gemeinschaftshandeln ereignet sich also, indem ich das Verhalten des anderen als auf mich zustrebend betrachte. Merkt der andere meine „Einstellung" auf ihn nicht, dann könnten wir von „einseitigem Gemeinschaftshandeln" sprechen. „Beiderseitiges

[1] *Fichter Joseph H.:* Grundbegriffe der Soziologie. Wien-New York 1968, 140.
[2] *Weber Max:* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 3. Auflage, 1968, 441.
[3] Vgl. *Fichter Joseph H.:* a. a. O., 23 f.

Gemeinschaftshandeln" würde dann vorliegen, wenn auch der andere in mir einen „Handelnspartner" sieht und sich entsprechend verhält.

Unter Einverständnis versteht M. Weber „den Tatbestand: daß ein an Erwartungen des Verhaltens anderer orientiertes Handeln um deswillen eine empirisch ‚geltende' Chance hat, diese Erwartungen erfüllt zu sehen, weil die Wahrscheinlichkeit objektiv besteht, daß diese anderen jene Erwartungen trotz des Fehlens einer Vereinbarung als sinnhaft ‚gültig' für ihr Verhalten praktisch behandeln werden"[4].

„Einverständnishandeln" ist dann ein Gemeinschaftshandeln, wenn das Auf-den-oder-die-anderen-zu-Handeln deshalb geschieht, weil vom anderen ein bestimmtes Verhalten erwartet wird. Es gibt aber gemeinsames oder gleiches Handeln, das uns nicht Gemeinschafts- oder Einverständnishandeln heißen soll. Dazu gehören z. B. nachahmendes Handeln oder einheitlich befohlenes Handeln wie Marschieren von Soldaten. Das charakteristische Merkmal des Einverständnishandelns ist also nicht das gleichartige Tun zu gleicher Zeit (Massenhandeln) oder zu verschiedenen Zeiten (Nachahmenshandeln), sondern das Sein-Handeln sinnvoll auf für die Zukunft erwartetes Handeln anderer beziehen.

Einverständnishandeln heißt aber nicht unbedingt Handeln aus Zufriedenheit, heißt nicht Einverstandensein. Eine dauernde Unzufriedenheit wird aber das an „Einverständnischancen" orientierte Handeln mehr und mehr untergraben, so daß zuletzt die früher „Einverstandenen" ein „einverständnisgemäßes Handeln" nicht mehr für verbindlich ansehen. In vielen Fällen sind dann Institutionen genötigt, durch Ordnungen und Gesetze explizit jene Verhaltensweisen vorzuschreiben, die vorher von den Menschen auf Grund von implizit für verbindlich angesehenem Sich-Verhalten ohne Ordnungen beobachtet wurden. Da die Wahrscheinlichkeit, daß die Einverstandenen ein „einverständnisgemäßes" Handeln als für sich „verbindlich" ansehen werden, mit dem Steigen des einverständniswidrigen Verhaltens fällt, fördert das einverständniswidrige Verhalten, das aus einem Nicht-Einverstanden-Sein resultiert, die Auflösung des „Sich-gebunden-Erachtens" und damit das Einverständnishandeln[5].

Der Mensch der modernen Gesellschaft ist näher an die anderen Menschen herangerückt, d. h. er ist mannigfaltiger und mit mehr Menschen verbunden als die Menschen früherer Eochen. Mit steigender Zahl der als „gültig" angesehenen Bindungen sinkt aber ihre Intensität; das einverständniswidrige Handeln nimmt zu und untergräbt das Einverständnishandeln immer mehr. Als Mittel gegen eine solche Entwicklung bedient man sich gerne der Institutionalisierung, der „Vergesellschaftung" der menschlichen Beziehungen und vernachlässigt angesichts dieser schwierigen Aufgabe oft andere Möglichkeiten, das gemeinsame Handeln zu fördern, wie die Intensivierung der geistigen Solidarität, gemeinsames Studium auftauchender Probleme, Aufbau eines den geänderten Erwartungen und Anschauungen entsprechenden Lebensstiles etc. Immer wieder wurde Einverständnishandeln auch mit Handeln in Exklusivität oder mit der Bildung einer Solidarität der Einverstandenen gegen davon Ausgeschlossene verwechselt. Es kann Schwierigkeiten bereiten, das Einverständnis, das eine bestimmte Gruppe verbindet, nachzuvollziehen oder — von der Gruppe der einverständnismäßig Handelnden her gesehen — neue Partizipanten, die vielleicht eine latent vorhandene innere Uneinigkeit fördern, „hereinzunehmen", aber von diesen „praktischen" Schwierigkeiten abgesehen, müssen alle am Einverständnishandeln teilnehmen *können*, zum Unterschied zum Gesellschaftshandeln, bei dem Ordnungen Beschränkungen bringen können.

Unter *„Gesellschaftshandeln"* wollen wir mit Weber ein Gemeinschaftshandeln verstehen, das

---

[4] *Weber Max:* a. a. O., 456.
[5] Vgl. *Weber Max:* a. a. O., 457.

„1. sinnhaft orientiert ist an Erwartungen, die gehegt werden auf Grund von Ordnungen, wenn

2. deren ‚Satzung' rein zweckrational erfolgte im Hinblick auf das als Folge erwartete Handeln der Vergesellschafteten und

3. die sinnhafte Orientierung subjektiv zweckrational geschieht"[6].

Voraussetzung des Gesellschaftshandeln ist eine vorher konzipierte Ordnung, deren Sinn darin liegt, daß mit ihrer Hilfe ein bestimmtes Handeln der Vergesellschafteten am besten erreicht wird.

Das ihnen „vorgeschriebene" Verhalten kann von den einzelnen in gleicher Weise erfaßt werden, dann sprechen wir von einem „konvergierenden" Gesellschaftshandeln, es kann aber auch verschieden aufgefaßt werden, dann liegt ein „divergierendes" Gesellschaftshandeln vor. In beiden Fällen aber will der Vergesellschaftete gemäß den von ihm erfaßten Normen handeln, wir können also von positivem Gesellschaftshandeln sprechen. Er kann aber auch gegen die Ordnung handeln wollen, dann sprechen wir von negativem Gesellschaftshandeln.

Nachdem wir nun diese Arten des Gemeinsam-Handelns, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, unterschieden haben, wollen wir uns fragen, was tun die Priester, wie sieht ihr Zeitbudget aus, und was tun die Laien.

2. Zeitbudget der Priester

Man hört immer wieder von Priestern, daß sie überlastet sind, kaum Zeit für sich selbst haben und dringend der Hilfe eines Kaplans oder sonstigen Mitarbeiters bedürften oder wenigstens von gewissen Tätigkeiten entlastet werden sollen. Laien klagen, daß es schwer ist, einen Priester in Ruhe zu sprechen, weil der Betreffende eine Reihe von Verpflichtungen hat und man den Eindruck gewinnt, zu stören. Andere dagegen — meist der Kirche fremd Gegenüberstehende — meinen, daß so ein Priester ja sowieso nichts zu tun habe, nur seine Messe halten und hin und wieder predigen müsse.

Hier scheint es uns nun bedeutungsvoll festzustellen: Was tun die Priester tatsächlich, wie sieht eine durchschnittliche Arbeitswoche eines Priesters aus, wie teilt er sich seine Zeit ein. Leider existiert keine Zeitbudgetstudie die österreichischen Priester betreffend, aber wir haben eine präzise und eingehende Studie über die Arbeitszeit evangelischer Pfarrer in Württemberg von Günther Bormann[7]. Bormann entwickelte Zeitpläne, die „die mit dem Amt gegebenen *zeitlich* von vorneherein *festliegenden Aufgaben* des Pfarrers (Wortverkündigung, Amtshandlungen, Unterricht, kirchliche Gruppen, dienstliche Sitzungen) von den zeitlich *nicht* unbedingt *festliegenden* Aufgaben (Verwaltungsarbeiten, Repräsentationsaufgaben, Seelsorge, Gespräche, Vorbereitungsarbeiten, wissenschaftliche Arbeit) getrennt"[8] behandeln und so den Grad der freien Gestaltungsmöglichkeit bzw. die Funktionalisierung des Pfarrers angeben. Freilich haftet dieser Trennung in zeitlich festliegende und nicht festliegende Aufgaben etwas Willkürliches an, da die Übergänge fließend sind.

Die Tätigkeitsbereiche eines katholischen Priesters unterscheiden sich von denen eines evangelischen Pfarrers, die Zeitpläne sind außerdem auch für die evangelischen Pfarrer nicht repräsentativ, trotzdem scheint mir eine Auseinandersetzung mit diesen Modellfällen Hinweise auf Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer Zusammenarbeit mit Priestern zu erlauben.

Bormann untersuchte 13 verschiedene Typen von Gemeinden; wir wollen beispielhaft das Zeitbudget des Pfarrers einer Gemeinde herausgreifen, die 3460 Einwohner zählt, von denen 2710 evangelisch sind. Es handelt sich um eine ausgesprochene Industrie-

[6] *Weber Max:* a. a. O., 442.

[7] Vgl. *Bormann Günther:* Untersuchungen zur sozialen Organisation der evangelischen Kirche und des evangelischen Pfarramtes in Württemberg. Diss. Clausthal 1967.

[8] *Bormann Günther:* a. a. O., 159 f.

gemeinde, die im unmittelbaren Einzugsgebiet eines größeren Industriezentrums liegt. Die Industrialisierung hat bereits in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eingesetzt; eine Entkirchlichung läßt sich seit dem Ende des ersten Weltkrieges in zunehmendem Maße beobachten, und seit dem zweiten Weltkrieg haben sich auch katholische Flüchtlinge in der Gemeinde angesiedelt. Es gibt kleine gemeinschaftliche Gruppen in der Gemeinde; diese stagnieren aber völlig[9].

Zeitplan der Gemeinde VII[10].

Dienste mit festgelegter Arbeitszeit		Stunden durchschnittlich pro Woche Winter	Sommer
Sonntagsgottesdienste		1	1,5
Feiertags-, Wochen-, Früh-, Festgottesdienste		0,15	0,15
Abendmahlsgottesdienste		0,13	0,13
Kindergottesdienste		1	1
Schülergottesdienste		1	1
Gottesdienste insgesamt		3,28	3,78
Taufen, 1/2 Stunde, jährlich	25		
Trauungen, 1 Stunde, jährlich	20	1	1
Bestattungen, 1 Stunde, jährlich	20		
Kasualien		1	1
Religionsunterricht		8	8
Katechumenenunterricht		2	—
Konfirmandenunterricht		2	—
Christenlehre		1	1
Berufsschulunterricht		—	—
Sonstiger Unterricht		—	—
Kirchliche Unterweisung		13	9
Bibelstunden		1	1
Männliche Jugendkreise		2	2
Mädchenkreise		(Pfarrfrau 2)	(Pfarrfrau 2)
Frauenarbeit, Mütterkreise		2	2
Kirchenchor		—	—
Posaunenchor		—	—
Sonstige Gruppen		(2)	(2)
Kirchliche Gruppen		5	5
Sitzungen des Kirchengemeinderates		0,5	0,5
Dienstbesprechungen		—	—
Pfarrkranz, Kirchl.-Hierat. Arbeitsgemeinschaft		1,5	1,5
Pfarrkonvente usw.		0,6	0,6
Tagungen, Seminare usw.		0,3	0,3
Dienstliche Besprechungen		2,90	2,90
Sonstige feste Dienste (Evangelisationen)		2,60	2,60
Dienste mit festgelegter Arbeitszeit insgesamt		26,78	23,28

Dienste mit n i c h t festgelegter Arbeitszeit	Winter	Sommer
Wegzeiten (Gottesdienste, Kasualien, Unterricht, sonstige)	5	5
Verwaltungsarbeiten (durch Gemeindehaus- und Kirchenbau)	7	7
Behörden, Repräsentation, Öffentlichkeit	—	—

[9] *Bormann Günther:* a. a. O., 162 f.
[10] Vgl. *Bormann Günther:* a. a. O., Tab. VIII, Blatt 2 u. Blatt 2 a.

Verwaltung, Behörden insgesamt	7	7
Seelsorge, Gespräche, Besuche	15	15
Tauf-, Trau-, Sterbegespräche, Gespräche bei Trauerfall	0,76	0,76
Sprechstunden	1	1
Privatkommunionen	0,15	0,15
Seelsorge, Gespräche, Privatkommunionen	16,91	16,91
Vorb. Predigten	4	4
Vorb. Festgottesdienste	0,6	0,6
Vorb. Kindergottesdienste	0,5	0,5
Vorb. Schülergottesdienste	1	1
Vorb. Kasualien	1,53	1,53
Vorb. Religionsunterricht	7	7
Vorb. Katech.-Unterricht	1	—
Vorb. Konfirmandenunterricht	2	—
Vorb. Christenlehre	0,5	0,5
Vorb. sonstiger Unterricht	—	—
Vorb. Bibelstunden	2	2
Vorb. Kreise	2	2
Vorb. Arbeiten insgesamt	22,13	19,13
Wissenschaftliche Arbeit	5	5
Dienste mit nicht festgelegter Arbeitszeit	56,04	53,04
Arbeitszeit insgesamt	81,82	76,32

Im Anschluß an dieses Beispiel, das jeder Priester mit Gewinn auf seine spezifische Situation anwenden könnte, wollen wir mit Bormann erste Folgerungen aus diesem Zeitbudget ziehen[11].

Wir sehen, daß der Pfarrer ein sehr weites und differenziertes Berufsfeld hat. Vergleiche zwischen den Zeitplänen der 13 verschiedenen Gemeinden würden außerdem zeigen, daß es große Strukturverschiedenheiten zwischen den Gemeinden, aber auch zwischen verschiedenen Gemeindebezirken gibt, die zu bewältigen vom Pfarrer besondere persönliche und berufliche Qualitäten erfordern, insbesondere eine ausgebildete Kommunikationsfähigkeit. Ein solcher Zeitplan von fast 82 bzw. mehr als 76 Wochenstunden ist eine Überforderung; er kann auf die Dauer ohne physischen und seelischen Schaden nicht erfüllt werden. Dabei muß aber gesagt werden, daß für manche Tätigkeitsbereiche viel mehr Stunden erforderlich sind, sollen sie sinnvoll gestaltet werden.

„Die Konzentration der pfarramtlichen Funktionen auf den Pfarrer hat zu allen Zeiten eine starke Beanspruchung des Pfarrers verursacht; bei der heute ausgebildeten Fülle der Funktionen führt sie zu einer Überlastung und Veräußerlichung und damit zu einer Gefährdung der Zielverwirklichung[12]." Die Pfarrer sind durch die vorgegebenen gottesdienstlichen, unterrichtlichen, amtlich-seelsorglichen und gemeindeleitenden Aufgaben so sehr ausgelastet, daß sie zu einer spontanen, nicht an bestimmte Funktionen gebundenen Gemeindearbeit, etwa zu einer umfassenden Seelsorgetätigkeit, keine Zeit haben. Geringere Arbeitsbelastung, mehr verfügbare Zeit hatten in den untersuchten Gemeinden nur die Pfarrer, denen es gelungen war, einen fähigen Mitarbeiterstab zu gewinnen[13].

So sehen wir aus dem Zeitbudget der evangelischen Pfarrer in Württemberg, daß nur eine geplante und den jeweiligen Umständen entsprechende „Dezentralisierung" des „Ein-Mann-Betriebes" heute auf Dauer die notwendige Seelsorgetätigkeit des Priesters

[11] Vgl. *Bormann Günther:* a. a. O., 172 ff.
[12] *Bormann Günther:* a. a. O., 180. [13] Vgl. *Bormann Günther:* a. a. O., 309.

ermöglicht. Stellen wir nun dem Zeitbudget des Priesters ein Zeitbudget eines Laien gegenüber.

3. Zeitbudget der Laien und Bereiche einer Zusammenarbeit

Es ist schwierig, anzugeben, wie die Laien ihre Zeit verwenden, da dies nach Berufsgruppen, Bildungsschichten, lokalen Gegebenheiten und Ländern sehr verschieden sein kann. Als Beispiel möge uns eine Untersuchung über berufstätige Mütter dienen, die zeigt, wie unterschiedlich welche Tätigkeitsbereiche auf den gesamten Tag verteilt sind. Obwohl die Verwendung der Zeit am Wochentag völlig anders aussieht als am Sonntag[14], oder auch am Samstag (5-Tage-Woche), benützt nur zirka ein Drittel der Katholiken die am Wochenende in größerem Ausmaß zur Verfügung stehende Freizeit dazu, den Gottesdienst mitzufeiern[15]. Vergleicht man die Zeitverwendung eines Pfarrers mit der eines berufstätigen Laien, so fällt auf, daß in der Regel — die Lehrer bilden hier eine Ausnahme — die frei verfügbare Zeit für den Laien ziemlich klar durch die Berufstätigkeit festgelegt ist und zugleich, bewirkt durch Arbeitszeitverkürzung, mehr wird, während die frei verfügbare Zeit des Pfarrers weniger klar fixiert ist, aber durch ständig neue „Amtspflichten" immer mehr eingeengt wird.
Eine Zusammenarbeit von Priestern und Laien ist daher vor allem unter zwei Aspekten zu sehen:
1. Welche Tätigkeitsbereiche, die zur Zeit der Priester wahrnimmt, könnten zur Entlastung und Freisetzung des Priesters für andere Tätigkeiten von Laien übernommen werden?
2. Was können Laien in der Kirche von heute tun, daß sie sich in der Kirche und für die Kirche sinnvoll engagiert fühlen? Unter diesem Aspekt wäre Mitarbeit der Laien auch eine wesentliche seelsorgliche Maßnahme. Kirche bestünde dann auch — mindestens mehr als bisher — im gemeinsamen Handeln in für die Religion relevanten Bereichen. Hier müßten eingehende Untersuchungen angesetzt werden, um zu erheben, welche Bereiche von den verschiedenen Gruppen von Katholiken als für die Religion wichtig angesehen sind, und eventuell auch herauszufinden, welches Bild Andersdenkende von diesen Bereichen haben; differenzierte Selbst- und Fremdeinschätzungen sollten ermittelt werden. Der ostdeutsche Religionssoziologe Olor Klohr meint, daß „die Soziologie der Religion das Wesen christlichen Denkens und Verhaltens erfassen"[16] müsse und sieht als die wichtigsten Kriterien solchen Denkens und Verhaltens die folgenden an:
- Glaube an Gott.
- Glaube, daß sich Gott in der Gestalt Jesu Christi offenbart hat.
- Glaube, daß der Verlauf unseres Lebens und des Weltgeschehens *letztlich* von Gott abhängig ist.
- Glaube an die Geschöpflichkeit des Menschen.
- Kirchenzugehörigkeit.
- Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft (z. B. Gottesdienste, Gemeindeleben, Taufe, Trauung, Begräbnis).
- Christliche Erziehung der Kinder[17].

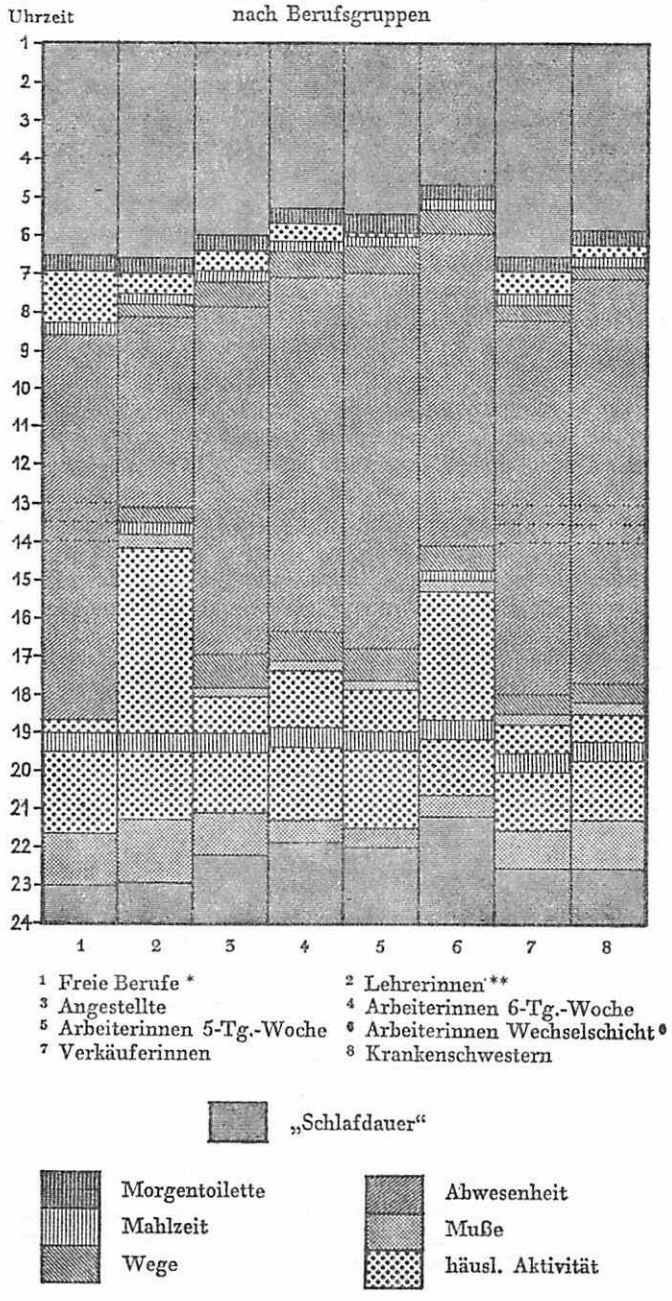
Wichtig für die Erörterung der für den Vollzug des Religiösen wesentlichen Bereiche ist auch die Tatsache, daß nicht alle Laien den gleichen Zugang zur Religion und zur Kirche haben. Vaskovics hat nachgewiesen, daß die Art der Sozialisation religiöser Werte in der Familie von entscheidender Bedeutung für das religiöse Verhalten der

---

[14] Vgl. *Guilbert Madeleine, Lowit Nicole* und *Creusen Joseph:* Enquête comparative de budgets-temps, in: Revue francaise de Sociologie. Vol. 3, 1965, 506 f.
[15] Vgl. *Bodzenta Erich:* Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick. Wien 1962, 73 f.
[16] *Klohr Olor:* Religion und Atheismus heute. Berlin 1966, 17.
[17] Vgl. *Klohr Olor:* a. a. O., 18.

Aus: *E. Pfeil*, Die Berufstätigkeit von Müttern. Tübingen 1961, 300.

Abb. 7: *Der Tageslauf der berufstätigen Mütter*



* Arbeitsdauer wechselnd und z. T. mittags zu Hause.
** in der Zeit der häusl. Aktivität auch Vorbereitung für den Schuldienst.
° hier: Frühschicht.

nachfolgenden Generation ist[18]. Daraus resultiert, daß es verschiedene Ebenen des religiösen Vollzugs geben muß und diese unterschiedlichen Niveaus zugleich möglichst durchlässig sein sollen, damit ein stufenweises Hineinwachsen und Mittun mit der Kirche ermöglicht wird. Die Katholiken, deren religiöses Leben nicht sehr lebendig ist, werden oft durch einen ihnen fremden religiösen Stil und für sie noch zu große Forderungen abgehalten, ihr religiöses Leben zu intensivieren.

4. Hindernisse und Chancen einer Zusammenarbeit von Priestern und Laien

Was ist das Neuartige, Moderne in unserer Gesellschaft, das ein Umdenken und damit Neuformen des Zusammenlebens notwendig macht und daher auch neue Formen der Zusammenarbeit verlangt?

In den letzten zwei Jahrhunderten hat sich die Gesellschaft von einer bäuerlich-bürgerlich-handwerklichen zu einer industriell-technisch-bürokratischen umgewandelt, wofür vor allem drei Faktoren verantwortlich zu sein scheinen: Die Wissenschaft, die Technik, die Tendenz zur Bildung von Groß- und Massengebilden[19].

1. *Die Wissenschaft:*

Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft hatten nach der französischen Revolution, also zu Beginn des 19. Jahrhunderts — in England auch schon früher — immer größere praktische Auswirkungen. Energien, die bis dahin kaum bekannt waren, konnten nun immer besser und *von* immer weiteren Bevölkerungskreisen und *für* solche genützt werden. Kohle, Gas, Elektrizität, Erdöl, ja auch die Atomkraft sollten und konnten für die Menschen nutzbar gemacht werden.

Mitentscheidend für diese Entwicklung und Entfaltung war ein *Prozeß der Entbindung,* während dessen sich der Mensch aus überweltlichen und weltlichen Ordnungen zu befreien suchte. Marksteine dieses Prozesses waren die Reformation vom 31. Oktober 1517; die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten vom 4. Juli 1776 und die Französische Revolution vom 17. Juni 1789. Kirchliche Dogmen, staatliche Autoritäten, feudale Privilegien und Berufsordnungen verlieren ihre institutionelle durch Gott garantierte Verbindlichkeit. Der Mensch beginnt die Welt neu zu gestalten, wie es seiner Vernunft, seinen Zwecken und Interessen zu entsprechen scheint. Er sucht und proklamiert neue „bessere" Ordnungen. Die Maßstäbe für das menschliche Leben werden nicht mehr vorwiegend außerhalb, sondern innerhalb der irdischen Welt gesucht. Die einheitliche und geschlossene Welt- und Gesellschaftsauffassung gehört der Vergangenheit an, wir leben in einer pluralistischen, d. h. unübersehbar komplizierten, vielfältigen Gesellschaft, die für viele nicht mehr Gott, sondern Menschen zum Bezugspunkt hat.

Die Rationalisierung ist eine Begleiterscheinung dieser Säkularisierung, dieser Verweltlichung des gesellschaftlichen Lebens. Der Mensch wird sich seines Verstandes bewußt, er will die Ordnungszusammenhänge erfassen, durchdringen und gestalten. Daraus folgt dann eine einseitige Betonung gewisser menschlicher Fähigkeiten:

Die Tüchtigkeit wird höher bewertet als die Tugend, der Verstand höher als das Gemüt, Wissen höher als Glauben, Berechnung höher als Vertrauen, Freiheit höher als Unterordnung und Gewissen höher als Autorität.

2. *Die Technik:*

Diese *Rationalisierung* ist die wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung der Technik, die die Industrialisierung bewirkte. Der Mensch, der bisher nur mit seinen Händen, mit Werkzeugen, die seine Tätigkeit wirksamer machten, und Tieren, die er führt, gearbeitet hat, bedient nun die Maschine, die ihm die Energien nutzbar macht. Heute sitzen viele Menschen am Schalthebel eines Automaten und leisten vor allem

[18] Vgl. *Vaskovics Laszlo A.:* Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie III., Köln-Opladen 1967.

[19] Vgl. *Beer Ulrich:* Familien- und Jugendsoziologie. Neuwied-Berlin 1963, 11 ff.

Kontrollarbeit. So bewirkt die Industrialisierung, daß die menschliche Arbeit erleichtert wird. Es wird mehr und billiger produziert. Der Sinnakzent des täglichen Lebens wird von der Arbeit auf den Konsum verlagert, von der ARBEIT auf die FREIZEIT. Von daher ist auch die wachsende Bedeutung der Werbung und der Reklame zu verstehen.

3. *Die Tendenz zur Bildung von Groß- und Massengebilden innerhalb der Gesellschaft:*

Die Freude an der Distanz und ihrer Überwindung — denken wir daran, daß das Auto Zeichen unserer Zeit geworden ist — führt dazu, daß die Bindungen der Menschen immer vielfältiger und zugleich auch lockerer werden. Es scheint, daß sich die Menschen so schnell begegnen, daß sie sich nicht mehr genau erkennen können, wie man auch ein Auto oder ein Flugzeug, das mit großer Geschwindigkeit an einem vorbeibraust, nur mehr undeutlich sieht, und zwar je näher um so schlechter.

Oft ist es leichter, uns mit dem Übernächsten zu befassen, als dem Nächsten gerecht zu werden.

Wir können die moderne Gesellschaft eine Gesellschaft der *Großorganisationen* nennen. Diese Organisationen zeichnen sich nicht nur durch eine größere Zahl von Mitgliedern aus, es kommt in ihnen auch zu einer *anderen strukturellen Verfaßtheit.*

a) Es gibt in diesen Organisationen eine neue Form von Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des quantitativen Durchschnitts; auf die besonderen Bedürfnisse des einzelnen kann nicht geachtet werden.

b) Die Führung dieser Großorganisation bedarf eines hauptamtlichen Apparates und kann keine Freizeitaufgabe oder Ehrenaufgabe sein.

c) Es entsteht der Funktionär, der die Interessen einer Gruppe vertritt und dafür ein Gehalt bezieht.

War früher der Zivilisierungsprozeß eine produktive Wechselbeziehung zwischen den primären Anlagen des Menschen und der geschichtlichen Mitwelt, so wird er im industriellen Zeitalter einseitig von der Gesellschaftsverfassung her bestimmt. Es wird mit einem Menschen gerechnet, der nicht anders kann, als auf das System anzusprechen, sich anzupassen[20]. So kann es leicht zur Vereinzelung des Menschen kommen; damit wächst aber zugleich auch die Sehnsucht nach Gemeinschaft. Dies nützen Ideologien aus, die den funktionalisierten Menschen ihr Bild des Ganzen „bescheren". Eine Diskussion zu diesem Bild ist nicht erlaubt, die gläubige Annahme wird erwartet, die Ablehnung fordert zum Kampf, zum „heiligen Krieg" gegen den „Erbfeind" heraus. Dieses Massenphänomen erscheint als eine besondere Form von Entfremdung des Menschen im Industriezeitalter. Die „Masse" wird hier von *Ordnungen* erzeugt, die den Menschen nicht als Gesamtpersönlichkeit, sondern als desintegrierten Rollenträger behandeln[21].

Es geht um die Überwindung des „sekundären Systems" (Freyer), um die Selbstbehauptung, das Menschlich-Werden der Gesellschaft; dies erfordert auch eine nicht funktionelle Ordnung.

Es gilt, in der Gesellschaft Kristallisationskerne zu bilden, die dieses Neuwerden der Gesellschaft ermöglichen. Primärgruppen, die auf dem persönlichen Naheverhältnis ihrer Mitglieder aufbauen, können dies am ehesten leisten. Ein solcher Kern ist die Familie. Hat die Familie viele Funktionen abgegeben, so ist in der Kernfamilie, als der heute dominanten Familienform unserer Gesellschaft, in verstärktem Maße die Möglichkeit zur Entfaltung der Persönlichkeit gegeben. Hier kann das Interesse an der Person des anderen, und nicht nur an seiner Leistung, wachsen.

Besonders in den letzten Jahren finden wir auch in der Kirche — einer anderen gesellschaftlichen Gruppe, die eine Reihe von Aufgaben abgegeben hat — einen Aufbruch

[20] Vgl. *Lersch Philipp:* Der Mensch in der Gegenwart. München, Basel 1964.
[21] Vgl. *Michel Ernst:* Der Prozeß Gesellschaft contra Person. Stuttgart 1959, 135 ff.

zum menschlichen, persönlichen Kontakt, zur größeren Zusammenarbeit zwischen den Gliedern der Kirche. Dieses lang verpönte „Persönlich-Werden" – es wurde ja immer nur negativ gesehen – ist im Zusammenleben von Priestern immer mehr zu spüren. Viele Priesterkreise gehen über die Atmosphäre eines nur Amtstreffens, einer offiziellen Konferenz, hinaus und erreichen dadurch ein anderes Interesse auch für die behandelten Sachfragen.

Dieser neue Geist prägt aber oft nur das *bewußte* Zusammenarbeiten von Priestern und Laien, das zugleich auch von einem – unbewußten – Verhalten beeinflußt ist, das noch aus einer anderen Konzeption und Sicht der Kirche stammt.

Es gibt einen Cultural lag, (Ogburn) ein Nachhinken der Institutionen und Verhaltensweisen in der Gesellschaft hinter dem Leben[22]. Zu Zeiten, da sich die Gesellschaft rasch oder entscheidend wandelt, wie heute, wird dies besonders spürbar. Ein Mißbehagen, Unbefriedigtsein, kann dann Ausdruck dieser Situation sein, weil die alte Sicherheit aufgegeben wird, das neue Denken und Sich-Verhalten erst die entsprechenden Formen finden und das Aufgabengebiet jedes Einzelnen neu geregelt werden muß. Aus Angst, das Richtige nicht finden zu können, am Althergebrachten unbedingt festzuhalten, ist eine ebenso verständliche und unglückliche Haltung wie ein kritikloses Aufnehmen alles Neuen seiner Neuheit und nicht seines Inhaltes wegen.

Wenden wir nun das bisher Gesagte auf die Zusammenarbeit von Priestern und Laien, als zweier eigenverantwortlicher Partner in der Gestaltung der Welt im Geiste Christi an.

Zusammenarbeit kann als Gemeinschaftshandeln geschehen; dafür ist es notwendig, das eigene Handeln subjektiv sinnvoll auf das Verhalten anderer zu beziehen; dies kann ich aber in der Regel nur dann, wenn ich einen Zugang zum Verhalten der anderen habe. Aus einer Befragung von Wiener Mittelschülern, die im Jahre 1962 durchgeführt wurde[23], also bei Leuten, die über den Religionsunterricht regelmäßig die Möglichkeit haben, mit Priestern ohne eigenes Zutun in Kontakt zu kommen, geht hervor, daß Religion als das „Ganz-Andere" empfunden wird und somit auch der Priester als der Ganz-Andere, Über- oder Außermenschliche, gesehen wird[24].

Daß etwas von dieser Weltfremdheit der Priester, wie sie von den Mittelschülern gesehen wurde, tatsächlich der Realität entspricht, erscheint aus der Tatsache verständlich, daß Priester oft keine Möglichkeit hatten, die konkreten Lebensvollzüge mitzuerleben. Die Priester zumindest in Österreich sind in der überwiegenden Mehrzahl Absolventen von kirchlichen Internatsschulen und haben während dieser Zeit meist eine Randstellung in ihrer Familie und werden kaum mit konkreten Fragen des täglichen Lebens konfrontiert. Ihre Sozialisation geschieht somit auf andere Weise wie diejenige des überwiegenden Teiles der Bevölkerung, und nicht selten, aber zu Unrecht, wird dieser Unterschied auf die Polarität geistlich-weltlich zurückgeführt.

Die gesellschaftliche Kluft zwischen Priestern und Laien wird auch durch eine spezifische kirchliche Sprache noch vertieft[25]. Man könnte die Frage stellen, ist es unbedingt nötig, daß Menschen, die eine andere Sprache reden, die in anderen gesellschaftlichen Formen groß geworden sind, die kirchliche Sprache und die kirchlichen Gesellschaftsformen lernen müssen, um ihr religiöses Leben vertiefen zu können? Oder kann man sagen, daß ein direkter Weg gesucht werden muß, wie auch in der Urkirche die Heiden direkt und nicht auf dem „Umweg" über das Judentum Christen wurden?

Die in der Kirche gebrauchte Sprache drückt ein Noch-Bestehen von unbewußtem Verhalten aus, das der „Unterwerfung des ‚gemeinen' Kirchenvolkes unter die Amtsträ-

---

[22] Vgl. *Ogburn William Fielding:* Social Change, Gloucester 1964, 256 ff. *Ogburn William F.* u. *Nimkoff Meyer F.:* A Handbook of Sociology. London 1964, 596 f.

[23] Vgl. *Lindner-Lentner-Holl:* Priesterbild und Berufswahlmotive. Wien 1963.

[24] Vgl. *Lindner-Lentner-Holl:* a. a. O., 10.

[25] Vgl. *Carrouges Michel:* volk gottes-mythos und wirklichkeit. Limburg 1965, 15 ff.

ger" mehr entspricht als der Zusammenarbeit von eigenverantwortlichem Laien und demokratischem Priester. Offizielle Stellungnahmen der Kirche, man denke nur an die Konzilstexte — wobei hier zwischen den einzelnen Übersetzungen zu unterscheiden ist — oder an die Enzykliken, haben einen Stil, der den meisten Menschen, an die sich diese Texte richten, fremd ist und nicht wenige schon durch die Formulierung, ja oft mehr durch die Formulierung als durch den Inhalt, abstößt. Aus diesen Gründen ist Gemeinschaftshandeln, und erst recht Einverständnishandeln, zwischen Priestern und Laien heute noch schwer möglich; es wird vieler Gespräche, die Heilsverkündung und Weltverantwortung zum Gegenstand haben, zwischen Priestern und Laien bedürfen — und für dieses Sprechen muß die geeignete Form gefunden werden — bis das neue Denken den ihm entsprechenden und damit glaubwürdigen Ausdruck gefunden hat.

Es kann vorübergehend eine Lösung sein, an Stelle von noch nicht oder nicht mehr möglichem Gemeinschaftshandeln entsprechendes Gesellschaftshandeln zu setzen, in dem man dafür nötige Normen und Ordnungen aufstellt. Auf Dauer bedarf es jedoch in den einzelnen Lebensbereichen und in der Gesamtgesellschaft eines Ausgleichs zwischen Gemeinschafts-, Einverständnis- und Gesellschaftshandeln, damit dem einzelnen ein Mitleben in der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Teilbereichen ermöglicht wird und die Forderungen an ihn nicht zu groß sind und so die Spannungen nicht mehr lebbar werden.

Bei diesem Wandlungsprozeß der Kirche stellen sich für die Priester viele neue Fragen und Probleme. Von diesen Schwierigkeiten weiß der Laie im Durchschnitt wenig bis gar nichts; eine entsprechende Auseinandersetzung mit diesen Problemen könnte ihn dem Priester und damit der Religion überhaupt näher bringen. Vor allem bei Taufen, Hochzeiten und Begräbnissen, wo dem Priester auch eine wichtige gesellschaftliche Rolle zukommt, können Kontakte zwischen Priestern und Laien entstehen; doch werden diese gegenseitigen Zuwendungen nur dort von Dauer sein können, wo Bereiche des Zusammenwirkens gegeben sind; das heißt, es muß zu einer neuen Aufgabenverteilung zwischen Priestern und Laien kommen. Dies weniger aus der Tatsache, daß die Fülle von Aufgaben von den weniger werdenden Priestern nicht mehr erfüllt werden kann, sondern eher aus dem Bewußtsein, daß von Priestern in erster Linie das getan werden soll, was ihre besondere Aufgabe ist, was nur sie tun können. Damit wird klar, daß über die Stellung der Priester in der Gesellschaft heftig diskutiert wird. Die Meinungen darüber sind durchaus nicht einheitlich[26].

Es bedarf des Bemühens von Priestern und Laien, die historisch und gesellschaftlich bedingten Schwierigkeiten einer partnerschaftlichen Tätigkeit auf der Grundlage der Gleichberechtigung und Mitverantwortung zu überwinden. Diese Zusammenarbeit ist hingeordnet auf die Verchristlichung der Welt, das Einigen des Gottesvolkes, darf also nicht beschränkt werden auf eine kleine, vielleicht nur zufällig mit der Kirche in Kontakt gekommene, Minderheit von Laien.

Die Mehrheit der Christen, deren religiöses Leben nicht lebendig ist, weil sie heute so selbstverständlich und gedankenlos nicht in die Kirche gehen, wie sie früher gegangen sind, gilt es zu entschiedenen Menschen zu formen. Diejenigen, die in unserer verantwortungsarmen Gesellschaft Eigeninitiative ergreifen — wofür immer —, können allein dabei helfen.

Der Wunsch nach Kontakt mit den Gliedern der Kirche, die Ehrfurcht vor der Person des andern und das Sich-verantwortlich-Fühlen für alle Mitmenschen müssen lebendig werden.

---

[26] Vgl. „Der Priester in einer säkularisierten Welt". Akten des 3. internat. Kongresses zu Luzern, 18.—22. 9. 1967, Maastricht 1968. *Jacques Duquesne:* Die Priester. Struktur, Krise und Erneuerung. Wien-München 1965. *Salaün R.* und *Markus É.:* Qu'est-ce qu' un prêtre? Paris 1965.

Wonach zu streben ist, sind nicht primär neue Formen der Zusammenarbeit institutioneller oder organisatorischer Art, sondern Ehrlichkeit und Echtheit im Kontakt mit den Mitmenschen und die Forderung nach Selbständigkeit im Denken und Handeln, als Grundlage des Wählen- und Sich-Entscheiden-Könnens. Der Geist ist es, der lebendig macht, auch durch die noch nicht ganz entsprechende Form hindurch.

IGNAZ SCHLAURI

Erziehung zum mündigen Gewissen

Zielsetzung und Problematik

Das *Ideal des mündigen Christen* ist nicht eine Erfindung der heutigen Zeit. Nach dem Epheserbrief sollen alle Christen herangebildet werden „zur Reife eines vollkommenen Mannes, zum Vollmaß des Alters Christi". Sie sollen nicht mehr „Unmündige" sein, von jedem Wind hin und her getrieben, sondern in der Wahrheit feststehend sollen sie in Liebe hinwachsen auf ihn, der das Haupt ist, Christus (4, 12–15).

Wenn man heute in der Kirche von einem *„Trend zur Mündigkeit"* des Christen spricht, und selbst das Konzil immer wieder darauf insistiert, „daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit"[1] gebrauchen sollen, so wiederholt dies eigentlich nur, was immer christliche Forderung und christliches Ideal war, heute aber ganz besonders dringend nötig ist und als nötig erkannt wird. Nur der mündige Christ kann sich im differenzierten Leben unserer Zeit, wo die Schranken der Sittlichkeit in der Gesellschaft weithin gefallen sind, und er sich auch „in sittlicher Hinsicht in einer Diasporasituation"[2] befindet, seinen Glauben leben und zeugnishaft vorleben[3]. Nur mit mündigen, aus eigener Initiative und Verantwortung handelnden Gliedern vermag die Kirche in der heutigen Welt zu bestehen[4].

Ein mündiger Christ ist aber nur, wer ein *mündiges Gewissen* hat, so daß die Erziehung des mündigen Christen letztlich identisch ist mit der Bildung des mündigen Gewissens. Es ist eine wesentliche Aufgabe heutiger Moral- und Pastoraltheologie, auf den erhöhten Anspruch an das Gewissen des Christen einzugehen und ihm auf seinem Weg zum mündigen Gewissen Beistand zu leisten.

Das *Ziel der Gewissensbildung* ist das reife, „erwachsene" Gewissen, das zur persönlichen Entscheidung fähig ist. Gewissensbildung bedeutet demnach Vorbereitung dieses konkreten, unabnehmbaren und unvertretbaren Gewissensentscheides. Einen mündigen Gewissensentscheid fällen, heißt aber, den Gnadenruf Gottes in der je konkreten Situation vernehmen, sich mit der objektiven Norm, den Umständen und eigenen Möglichkeiten auseinandersetzen und in freier Verantwortung Ja sagen zur daraus sich ergebenden sittlichen Forderung.

An der Komplexität des Gewissensentscheides entzündet sich die *existentielle Problematik* der Gewissensbildung, die ja Vorbereitung und Einübung dieses Entscheides ist. Da es sich beim Gewissensentscheid um einen freien, personalen Akt des Menschen handelt, kann und darf der Einfluß auf sein Gewissen nur indirekt erfolgen. Weil das Gewissen des Menschen selber in der konkreten Situation letzte Norm des

---

[1] Vgl. Vat. II. Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 1.

[2] Vgl. *R. Hauser*, Der erhöhte Anspruch des Gewissens, in: StdZ 177 (1966), 321–332, 326.

[3] „Noch so schöne Zeremonien und noch so blühende Vereine nützen wenig, wenn sie nicht auf die Erziehung des Menschen zu christlicher Reife hingeordnet sind": Vat. II. Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 5.

[4] Über die nötige eigene Initiative der Laien vgl. Vat. II. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 37; Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 9.

Handelns ist, kann es nicht einfach um das Beibringen eines objektiven Sittenkodexes gehen, sondern nur um die Entfaltung der ganz persönlichen Gewissensanlage. Diese Entfaltung spielt sich im Bereich psychologischer Gegebenheiten und Vorgänge ab, wo aber auch Gnade und Sünde am Werk sind. Weil es sich schließlich um eine Erziehung, d. h. ein Wachsen handelt, ist wie bei jedem Wachstum mit Krisen und Versagen zu rechnen.

Im folgenden sollen nun (I) *Prinzipien* aufgezeigt werden, von denen eine christliche Gewissensbildung auszugehen hat, und *Wege* gewiesen werden, auf denen heute der Mensch zum mündigen (II) *Gewissensurteil* und (III) *Gewissensentscheid* hingeführt werden kann.

I. Einübung des Handelns aus dem Prinzip christlicher Sittlichkeit

1. *Wurzel der Sittlichkeit*

Wenn ganzheitliche Gewissensbildung Hinführung des Menschen zur reifen sittlichen Entscheidung bedeutet, dann kann es nicht nur darum gehen, ihn zu irgendwelchen „Verrichtungen" oder „Unterlassungen" zu bewegen, noch ihm bloß ein sittliches Wissen zu vermitteln, oder nur den Willen zu schulen. Das *Organ des sittlichen Handelns* selber, der Quellgrund, aus dem jede Sittlichkeit entspringt, ist zu bilden.

Der eigentliche Träger sittlicher Werte oder Unwerte ist die Person. Bei aller Anerkennung einer objektiven Sittlichkeit gilt, daß nicht der äußere Akt als solcher sittlich entscheidend ist, sondern der innere, personale Freiheitsakt des Menschen, der äußere Akt nur, insofern er Auswirkung der inneren Haltung ist. Was aus seinem „Innern" hervorgeht, verunreinigt den Menschen (vgl. Mk 7, 20–23). Von der Beschaffenheit des sittlichen Grundes im Menschen, biblisch gesprochen des „Herzens", hängt all sein Handeln ab. Denn „der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor, der böse aus dem bösen (Schatz) das Böse" (Lk 6, 45). Die Grundausrichtung des Herzens durchformt alle menschlichen Handlungen, daraus erhalten die einzelnen Akte ihre sittliche Qualität. Durch die Grundausrichtung wird der ganze Mensch geprägt; nicht nur sein Handeln, nicht nur etwas im Menschen, sondern der ganze Mensch wird gut oder schlecht[5].

2. *Christliches Prinzip des Handelns*

Die Gewissensanlage des Menschen wird durch sein Christsein im Tiefsten umgestaltet und überformt: Er erhält durch die Taufe ein *neues Prinzip des sittlichen Verhaltens.* Auf Christi Tod getauft, ist er durch die Taufe mit ihm in seinen Tod hinein begraben und mitauferweckt worden zu einem Wandel im neuen Leben (vgl. Röm 6, 3 f). Er hat den „neuen Menschen angezogen, der sich erneuert auf Erkenntnis hin" (Kol 3, 9 f). Das bedeutet, daß dem Getauften ein neues Prinzip des sittlichen *Erkennens* eingesenkt wird: weil er in der Taufe „Christus angezogen" hat (vgl. Gal 3, 27), besitzt der Gläubige auch das „pneuma", den „Geist Christi" und den „nous", den „Sinn Christi" (Röm 8, 9; 1 Kor 2, 16). Die Stimme des Gewissens wird zum „Mitzeugnis des Heiligen Geistes"[6]. Derselbe Geist wirkt im Getauften als neue *Triebkraft* seines sittlichen Handelns: die Liebe. „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist" (Röm 5, 5). Die Liebe macht das Wesen der christlichen Moral aus, hätte der Christ die Liebe nicht, er wäre nichts (vgl. 1 Kor 13, 2). Nicht als würde die Liebe alle anderen Tugenden aufheben oder überflüssig machen. Als „Form der Tugenden" will sie sich vielmehr in die einzelnen Tugenden inkarnieren. Daß aber die eigentliche sittliche Triebkraft, die Liebe, dem Christen gnadenhaft

---

[5] Vgl. *H. Reiners,* Grundintention und sittliches Tun, Freiburg 1966, 31 f.

[6] „Symmartyrouses syneideseos en pneumati", Röm 9, 1. „Die Gewissensanlage erhält durch das innere Prinzip des Christenlebens, den Heiligen Geist, eine neue Kraft, die uns in alle Wahrheit einführen soll": *J. Rudin,* Das Gewissen in katholischer Sicht, in: Das Gewissen, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich 1958, 139–165, 150.

geschenkt ist, bedeutet nichts Geringeres, als daß christliche Sittlichkeit wesentlich geschenkte Sittlichkeit ist.

3. Entfaltung der sittlichen Grundlage

Christliche Gewissensbildung bedeutet demnach *Entfaltung* dieser sittlichen Grundlage, oder aber *Freilegung* der in der Taufe grundgelegten, jedoch vernachlässigten und durch Sünde verschütteten Wirklichkeit. Es geht um die Erneuerung des ganzen Menschen durch die fortschreitende Wandlung der Gesinnung in die Gesinnung Christi, der in uns wohnt, zur Erkenntnis und zum Vollbringen des Willens Gottes (vgl. Röm 12, 2; Phil 2, 5). Immer mehr sollen wir den „alten Menschen hinsichtlich des früheren Wandels ablegen" und „neu werden in Geist und Gesinnung" zu einem Wandel „in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph 4, 22–24). An Stelle des Gesetzes der Sünde und des Todes soll immer mehr das „Gesetz des lebendigmachenden Geistes in Christus Jesus" treten (Röm 8, 2). Seine einzige und absolute Norm war es, den Willen des Vaters zu erfüllen[7]. Ebenso muß der Christ nach Kol 4, 12 „erfüllt sein in allem vom Willen Gottes". Er soll nicht nur gehorchen, sondern (aus einer inneren Konformität heraus) „verstehen, was der Wille des Herrn ist" (Eph 5, 17). Erste Aufgabe des Gewissens ist es also, sich dem Willen Gottes anzugleichen, sich durch die Gnade und Liebe des Heiligen Geistes nach dem Vorbild Christi angleichen zu lassen.

Der Christ soll wachsen hin zur Freiheit, d. h. zur absoluten Leitung durch den Heiligen Geist, denn freie „Kinder Gottes sind die, welche sich vom Geiste Gottes leiten lassen" (Röm 8, 14). Wo infolge von Sünde und Verbitterung diese Offenheit für die Liebe Gottes und die Führung des Geistes fehlt, ist jede andere Bemühung um Gewissensbildung von vornherein aussichtslos. Ein solcher Mensch muß zuerst wieder zu sich selber finden, sich von Gott eine neue Mitte und einen Liebes- und Entscheidungsraum für das Gute schaffen lassen[8].

4. Handeln aus dem christlichen Prinzip der Sittlichkeit

Bildung des Gewissens besagt sodann, daß der junge Christ angeleitet wird – und daß auch der Erwachsene selber sich bemüht, immer mehr aus diesem christlichen Prinzip heraus zu *handeln*. Motiv des Handelns ist nicht sosehr Angst vor Strafe oder Gehorsam den Geboten gegenüber, sondern Dankbarkeit gegen die Liebe Gottes und Christi. Als Christ leben, bedeutet nichts anderes, als täglich die Konsequenz ziehen aus der bedrängenden Tatsache, daß Christus uns liebt und für uns gestorben ist (Vgl. 2 Kor 5, 14)[9]. Oder, um es mit dem Konzil zu sagen, „aus der Logik von Glaube und Liebe das Leben einrichten"[10]. Es ist daher eines Christen unwürdig, wichtige Entscheide, wie die Berufs- und Partnerwahl, zu treffen, ohne sie am Maßstab seines Gewissens zu messen[11]. Nach dem Römerbrief ist „alles, was nicht aus gläubiger Überzeugung geschieht, Sünde" (14, 23). Die heranwachsenden Christen müssen „allmählich ein tieferes Verantwortungsbewußtsein für ihr eigenes Leben erwerben"[12]. In freier Verantwortung, ohne erst durch Befehle und Vorschriften gedrängt zu werden, soll der

---

[7] Vgl. dazu Mt 26, 42 parr; Jo 4, 34; 5, 30; 6, 38 u. ä.

[8] Vgl. das „neue Herz" bei Ez 11, 19; Jr 24, 7; 31, 33; 32, 39. *O. Betz*, Antwort aus Freiheit, in: LS 9 (1958), 50–54, 53: „Das Herz ist der Ort, an dem der Heilige Geist Wohnung nehmen kann. Diese Heimsuchung des Herzens durch den Heiligen Geist schafft im Menschen eine neue Mitte, aus der er ganz neu handeln und wirken kann. Ein Freiheits- und Entscheidungsraum entsteht, von dem der Glaubenslose und Lieblose (d. h. letztlich der Herzlose) keine Vorstellung hat."

[9] Zur Moral der Dankbarkeit vgl. noch 1 Jo 2, 6; 3, 16; 4, 11; Sünde ist Undankbarkeit.

[10] Vat. II. Erklärung über die christliche Erziehung Nr. 2.

[11] „Die Kinder sollen so erzogen werden, daß sie, wenn sie erwachsen sind, in voller Verantwortung ihrer Berufung, auch einer geistlichen, folgen und den Lebensstand wählen können": Vat. II. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 52.

[12] Vat. II. Erklärung über die christliche Erziehung, Nr. 1.

mündige Christ das in der Situation Beste suchen. Denn die innere Dynamik des Christseins will sich auswirken bis in die kleinsten, anscheinend ganz profanen Entscheidungen[13]. Der Christ darf auch wissen, daß er nicht aus eigener Kraft sittliche Leistungen vollbringen muß im Sinne einer Gesetzesgerechtigkeit, sondern daß er aus der Kraft der Firmung, dem Sakrament der christlichen Mündigkeit, lebt und handelt. So wird er auch angesichts schwerer Forderungen und Schwierigkeiten nicht mutlos werden, sondern zu ganzem Einsatz fähig und bereit sein.

II. Einübung des personalen, norm- und situationsgerechten Gewissensurteils

1. Norm

Das Gewissen ist seinem inneren Wesen nach auf die Norm hingeordnet[14]. Gewissensautonomie im Sinne einer Selbstverfügung über Gut und Bös widerspricht der Wirklichkeit des Gewissens. Ohne objektiv gültige sittliche Ordnung wäre das Gewissen inhaltlos und richtungslos, denn aus den in einer konkreten Situation einmalig gegebenen Verhältnissen allein läßt sich keine genügende Norm für das Handeln entnehmen. Die Gewissensbildung hat nun die Aufgabe, den Menschen anzuleiten, daß er sich für die Norm offenhält, sich mit ihr konfrontiert und sie auf die konkrete Entscheidung anwendet. Es gilt daher, die *sittlichen Werte und Normen zu erlernen*, aber auch zu *erleben*, denn nur als erlebte können sie ihrerseits lebengestaltend fruchtbar werden. Wir sind immer in Gefahr, hinter den Normen, dem Gesetz, den Geboten nicht mehr ihren Sinn, das Gute zu sehen.

Vielfach gilt der Dekalog als Grundlage unserer Sittlichkeit und als Lehrbuch für Gewissensbildung. Christliche Moral und Gewissensbildung dürfen aber nicht nur vom Dekalog her, sondern müssen *von Christus her* gesehen werden[15]. Der neutestamentliche Mensch lebt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, dem „neuen Gebot" (Jo 13, 34) und dem „königlichen Gesetz" (Jak 2, 8) der Gottes- und Nächstenliebe. Gewiß gibt es auch im Neuen Testament Normen, „Grenzgebote", außerhalb derer der Wille Gottes nicht gesucht und das Liebesgebot nicht erfüllt werden kann. Aber die Gewissensbildung hat nicht am Zaun, sondern von der Mitte und vom Ziel her zu geschehen. Im Alten Testament war das knechtliche Gesetz als Zuchtmeister auf Christus hin nötig (Vgl. Gal 3, 24), im Neuen Testament geht der Sohn selber den rechten Weg, weil er sich vom Geiste seines Vaters leiten läßt. Der frei liebende Christ empfindet die Gebote und Verbote nicht als Behinderung, sondern sie sind Leitplanken, die zu seinem Schutze da sind, mit denen er aber möglichst nicht in Berührung kommt. Es gilt daher, hinter und in den einzelnen Geboten und Vorschriften immer die *Einheit aller Normen in Jesus Christus* zu sehen. Die eigentliche sittliche Norm ist nicht ein abstraktes Gesetz, sondern die Person Jesu Christi[16].

Gewissensbildung bedeutet deshalb Anleitung zur personalen Nachfolge Christi. Die ganz persönliche Bindung an ihn bewahrt vor Legalismus und falsch verstandener Kasuistik. Gesetzeschristen und Skrupulanten ist in erster Linie dadurch zu helfen, daß man ihnen ein echt christliches *Gottesbild* aufzeigt und sie zu personaler Gott- und Christusbegegnung führt. Sie sollen lernen, auch in den Geboten den Liebeswillen Gottes zu sehen und nicht die harte und pedantisch genaue Forderung

---

[13] Gegen eine Zweispurigkeit von religiösem und profanem Leben wendet sich Vat. II. Pastoralkonstitution, Nr. 43: „Im selben Grade irren die, welche meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, weil dieses nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in der Erfüllung gewisser moralischer Pflichten besteht. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schwersten Verirrungen unserer Zeit."

[14] Vgl. zum folgenden: *A. Sustar*, Schichten der Gewissensbildung, in: Handbuch der Elternbildung, Einsiedeln 1966, I, 427—450 (mit Literaturangaben).

[15] Vgl. *B. Häring*, Gewissensbildung vom Evangelium her, in: Probleme der Beichterziehung, Graz 1964, 11—47, bes. 11—14.

[16] Vgl. *A. Sustar*, a. a. O. 431.

eines Gesetzgebers. Das Gesetz kann sich bisweilen geradezu zwischen Gott und das Gewissen stellen, indem man sich mit der Erfüllung von Vorschriften absichert gegen eine größere und eigentliche Verpflichtung. Es kann einer sehr wohlanständig leben, ohne „Gebote" zu übertreten — und doch am Wesentlichen der christlichen Sittlichkeit vorbeigehen[17]. Dagegen kann nicht genug betont werden, daß sich das Christsein nicht erschöpft in der Einhaltung gewisser Vorschriften und Verbote, sondern daß der Mensch selber als Ganzer erfaßt und eingefordert ist.

Es ist daher auch der Sinn für die *Hierarchie der sittlichen Werte und Gebote* zu wekken und einzuüben. Neben Geboten, die zentrale und lebenswichtige Bereiche betreffen, und über die man daher nie hinweggehen kann, gibt es mehr oder weniger akzidentelle Vorschriften, die zugunsten eines höheren Wertes gelegentlich zurücktreten können und müssen. Der mündige Christ muß sich frei machen von den manchmal sehr relativen und einseitigen sittlichen Maßstäben der öffentlichen Meinung und der Gesellschaftsmoral.

Bei der starken Betonung der objektiven Norm im katholischen Raum entsteht gelegentlich der Eindruck, als sei die allgemeine Norm in sich und unmittelbar für das Handeln verpflichtend, und nicht das Gewissen des Einzelnen, das sich durch die Norm gebunden weiß. Das Gewissen muß nämlich selber darüber urteilen, ob in der gegebenen Situation eine bestimmte Norm zur Anwendung kommt. Die Norm bindet nur, insoweit sie vom Gewissen als verpflichtend erkannt wird. Die Gewissensbildung hat daher nicht nur die Aufgabe, den Menschen für die Norm zu öffnen und ihm zur Kenntnis der objektiven Norm zu verhelfen. Er muß zugleich angeleitet werden, die *Norm personal zu bewältigen*, d. h. sie in der konkreten Situation anzuwenden und in ihrer Verpflichtung zu erkennen.

2. Situation

Im Menschen muß sodann der Sinn und die Hörigkeit für den konkreten *Anruf Gottes in der Situation* geschärft werden. Gott will ja nicht etwas vom Menschen, sondern ihn selber. Er will sein ganzes Leben formen und gestalten, und das durch die Stimme des Gewissens. Daher muß bereits das Kind erzogen werden — und muß sich der Erwachsene immer neu dazu erziehen, auf das Gewissen zu horchen und durch diese Stimme hindurch den persönlichen Anruf Gottes zu vernehmen, auch dort, wo man ihn nicht erwartet[18]. Nicht erst bei der nachträglichen Gewissenserforschung ist der Heilige Geist anzurufen, sondern schon bei der Gestaltung des Lebens.

Damit der Christ das in der Situation Geforderte tun kann, ist *Wachsamkeit* nötig, nicht nur, um in der Versuchung nicht zu fallen, sondern vor allem auch, um die einmalig gegebene Heilschance, die Forderung der Stunde, nicht zu verpassen. Dazu ist ferner notwendig das kritische und geduldige *Bemühen um die richtige Erkenntnis der Lage*, der Umstände und der eigenen Möglichkeiten und Schwächen. Diese Erkenntnis wird einem nicht in den Schoß gelegt, sondern es gilt nach Eph 5, 10 ff zu „prüfen", zu „erforschen, was der Wille Gottes ist", was in einer bestimmten Situation „gut, wohlgefällig und vollkommen ist" (Röm 12, 12). *Kritisch* sein muß der Christ ebenfalls seinem eigenen Urteil und den Motiven seines Handelns gegenüber, ob sein Entscheid nicht etwa aus „sarkischen", menschlich-sündhaften Überlegungen gefällt wird (Vgl. Gal 3, 15). Immer wieder mahnt die Schrift: „Prüft euch selber!"

---

[17] Vgl. dazu: *K. Rahner*, Der Anspruch Gottes und der Einzelne, in: Schriften VI, 521—536, 532: „Vergessen wir nicht oft, daß man alle angebbaren materiellen Einzelnormen erfüllt haben kann und doch dabei sich selbst, sein ‚Herz' Gott verweigert, weil das Gebot der Liebe ‚aus ganzem Herzen' rechnerisch hinsichtlich der Erfüllung gar nicht nachprüfbar ist?"

[18] „Wenn man erwachsene Christen analysieren würde auf die Frage hin, wie oft in ihrem täglichen Leben der Wille Gottes und sein Gesetz mit einer Forderung an den einzelnen herantritt, würde man genug Leute finden, die außer der freitäglichen Fleischenthaltung und der Sonntagsmesse keinerlei göttliche Willensäußerung erfahren haben": *G. Hansemann*, Beichterziehung in der Katechese, in: Probleme der Beichterziehung, 75—103, 89.

(2 Kor 13, 5), „prüfet die Geister!" (1 Jo 4, 1), „täuscht euch nicht selber!" (1 Kor 3,18). Kritisch müssen wir sogar dem eigenen Gewissen gegenüber sein. Nicht bloß das laxe, sondern auch das skrupulöse und von falschen Schuldgefühlen verfolgte Gewissen kann sehr wohl nicht Stimme Gottes, sondern Satanswerk sein. Aufschlußreich hierzu ist das Verhalten Luthers dem Gewissen gegenüber. Für Luther ist der entscheidende Punkt immer die Beziehung zu Gott. Man könnte in Anwendung eines Wortes, das Luther in anderem Zusammenhang gesprochen hat, sagen: Es gilt das Gewissen in jeder Situation danach zu beurteilen, ob es „Christum treibet" oder nicht[19]. Das heißt, daß wir die Stimme des Gewissens sorgfältig beachten sollen, wenn es unsere Beziehung zu Gott fördert, nicht aber, wenn es sich so zwischen uns und Gott stellt, daß es unser Vertrauen auf ihn stört oder gar vernichtet.

Wenn das Gewissen die konkrete Situation im Lichte der Normen recht beurteilen soll, ist es auf den *Rat anderer* angewiesen. Es widerspricht dem Geist der Offenheit für die objektive sittliche Forderung, nur auf sein eigenes Gewissen, auf eigene Einsicht in das, was gut oder schlecht ist, als die einzige und unfehlbare Instanz zu pochen. In vermehrtem Maß ist vom heutigen Menschen die Bereitschaft gefordert, sich belehren und beraten zu lassen durch Mitmenschen und Mitchristen, durch die Priester und die Verordnungen der Kirche. „Das Gewissen muß sich am göttlichen Gesetz ausrichten, hörend auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Lichte des Evangeliums authentisch auslegt", sagt die Pastoralkonstitution[20].

Die *Rolle der Kirche* selber ist aber mehr denn je die einer Beraterin geworden. So ist das Konzil zurückhaltend in konkreten kasuistischen Vorschriften. Die Eheleute sollen z. B. selber „in gemeinsamer gewissenhafter Überlegung" die Kinderzahl bestimmen[21]. Dem „recht geschulten Gewissen" der Laien „obliegt die Aufgabe, das göttliche Gesetz dem irdisch-bürgerlichen Leben aufzuprägen. Von den Priestern dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen", so fährt die Pastoralkonstitution fort, „daß ihre Hirten immer in dem Grade fachkundig seien, daß diese in jeder, zuweilen auch schwerwiegenden Frage ... eine konkrete Lösung in Bereitschaft haben könnten, oder die Sendung dazu hätten[22].

Mit Karl Rahner werden wir sagen dürfen, daß der *Beichtstuhl* künftig weniger eine „Auskunftei" darüber sein wird, „was hier und jetzt das einzig Richtige und Verantwortbare sei", als vielmehr eine „Stätte grundsätzlicher Bildung des Gewissens". Wenn er aber weiter sagt, das Gewissen solle dann „in seine eigene Verantwortung für die konkrete Entscheidung entlassen"[23] werden, so ist dies nicht dahin zu verstehen, daß sich der Seelsorger leichthin um eine verlangte Antwort drücken und den Fragesteller sich selbst überlassen dürfe. Das Gewissen der Gläubigen ist in vielen Fällen einfach überfordert und vermag allein nicht zu einem verantwortbaren Entschluß zu kommen. In solch schwierigen Situationen muß der Priester versuchen, mit dem Laien zusammen zu einem reifen Entscheid zu gelangen. Die Konkretheit der sittlichen Entscheidung eines Menschen läßt sich aber nicht von außen her fassen. Nur die liebende Einfühlung des Freundes oder Seelenführers vermag annäherungsweise zu einem situationsgerechten Urteil zu gelangen; sie ist die notwendige Voraussetzung geistlicher Führung[24]. Der Seelsorger hat dabei nicht nur den Christen zur Geisthörigkeit

---

[19] Vgl. *H. Schär*, Das Gewissen in protestantischer Sicht, in: Das Gewissen, 119—137, 132.

[20] Vat. II. Pastoralkonstitution, Nr. 50. Vgl. noch: Vat. II. Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 14: „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben."

[21] Vat. II. Pastoralkonstitution, Nr. 50.

[22] Ebd. Nr. 43.

[23] *K. Rahner*, Zur „Situationsethik" aus ökumenischer Sicht, in: Schriften VI, 537—544, 540.

[24] Vgl. *J. Pieper*, Traktat über die Klugheit, München 1960, 57. Dieses Einfühlungsvermögen meint das Dekret über die Erziehung zum Priestertum mit der „Fähigkeit, andere anzuhören und im Geiste der Liebe sich seelisch den verschiedenen Situationen menschlicher Beziehungen zu öffnen" (Nr. 19).

zu erziehen, sondern muß vor allem auch selber betend hinhorchen, was der Geist Gottes mit dem ihm anvertrauten Menschen tun will.

Weil sich das eigene Gewissensurteil weder abnehmen noch kasuistisch vorausnehmen läßt, ist Bildung des Gewissensurteils schließlich *Erziehung zur Klugheit*[25]. Wir können aber der Klugheit des Christen nicht nachhelfen, indem wir ihm gleichsam über seine Einsicht hinweg ein situationsgerechtes Verhalten aufdiktieren wollen. Er soll ja nicht nur das objektiv Gute tun, sondern es aus freier Überzeugung tun. Gewiß müssen dem Kind Weisungen in der Art von Befehlen gegeben werden. Mit zunehmendem Alter aber sollen sich diese Befehle in Ratschläge verwandeln, die den jungen Menschen mit Gründen und Motiven innerlich zu überzeugen — nicht zu überreden — suchen. Christliche Klugheit steht jedoch nicht isoliert neben den theologischen Tugenden. Je mehr im begnadeten Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, um so spürbarer kommt der menschlichen Klugheit die Gabe des Rates zu Hilfe.

Immer besteht aber die Gefahr für das — auch richtige — Gewissensurteil, daß es bei der kritischen Beurteilung stehen bleibt und die Antwort der freien Entscheidung ausbleibt. Dabei hat das Urteil nur eine vorbereitende Funktion im Hinblick auf einen freien, ganzmenschlichen Entschluß und Einsatz. Davon soll im folgenden die Rede sein.

III. Einübung des freien, gehorsam verantworteten Gewissensentscheides

1. Freiheit und Bindung

„Die Würde des Menschen verlangt", sagt die Pastoralkonstitution, daß er „in bewußter und freier Wahl handelt, d. h. personal von innen bewegt und angetrieben, und nicht unter blindem innerem Antrieb oder unter bloßem äußerem Zwang"[26]. Die Freiheit hat ihren Ort an der Wurzel der Sittlichkeit: Nur aus echter Freiheit kann echte sittliche Bindung erwachsen. Bildung des Gewissens heißt demnach Erziehung und Einübung des Handelns aus echter Freiheit und daraus entstehender echter Bindung.

Christliche Freiheit besagt nach Paulus die von Gott in Christus und im Heiligen Geist geschenkte Befreiung von der Macht der Sünde, der Gesetzlichkeit und den welthaften Mächten. Nach 1 Kor 8, 1 ff soll der Christ aus seinem Glaubenswissen heraus „aufgeklärt" sein und sich nicht durch abergläubische Tabus oder gesellschaftliche Konvenienz behindern lassen. Er braucht sein Gewissen von keinem andern richten (vgl. Kol 2, 16), noch sich den unvertretbar eigenen Entscheid abnehmen zu lassen. In dieser Freiheit zeigt sich aber das „Paradox des christlichen Gewissens", wie Josef Rudin es formuliert hat: Die neue, überwältigende Freiheit des Gewissens enthüllt sich als noch mächtigere Gebundenheit des gleichen Gewissens in der Liebe[27]. In der Liebe zum Herrn und in der Liebe zum Glaubensbruder, „dessen Gewissen schwach ist" (1 Kor 8, 12), d. h. der innerlich noch ängstlich und unfrei ist. Dieses wesentliche Thema von der christlichen Freiheit und der freien Bindung des Gewissens in der Liebe nimmt innerhalb der Verkündigung immer noch einen verschwindend kleinen Raum ein im Verhältnis zu der oft einseitig gepredigten Gebots- und Verbotsmoral. Und doch wäre die innere und äußere Unfreiheit, der wir unter Katho-

---

[25] Daß dabei zuerst der Seelenführer selber über ein gewisses Maß an Klugheit, über die „Fähigkeit, durchdachte Entscheidungen zu fällen" und ein „ausgewogenes Urteil über Ereignisse und Menschen" verfügen muß, ist einleuchtend: vgl. Vat. II. Dekret über die Erziehung zum Priestertum, Nr. 11.

[26] Vat. II. Pastoralkonstitution, Nr. 17.

[27] *J. Rudin*, a. a. O. 152.

liken, Priestern wie Laien, so oft begegnen, nicht notwendig mit dem katholischen Glauben gegeben[28].

Der Christ muß aber darüber wachen, daß ihm „die Freiheit nicht zum Anlaß für die menschliche Selbstsucht" werde (Gal 5, 13), sondern auf selbstlose Liebe hingeordnet bleibt. Das verlangt ein dauerndes Bemühen und Beten um die echte Freiheit. Freiheit kann jedoch nur eingeübt werden durch die Betätigung der Freiheit, bei der ein gewisses Risiko, daß sie mißbraucht werde, in Kauf genommen werden muß. Die Gewissensbindung kann nicht durch äußeren Zwang herbeigeführt und eingeübt werden, sondern nur dadurch, daß man die Bindung des Gewissens aufzeigt als Bindung aus dem Glauben in Liebe. Denn der Gewissensgehorsam hat seine Wurzel im Glaubensgehorsam. Von daher ließe sich fragen, ob bei *kirchlichen Vorschriften und Sanktionen* nicht mehr Zurückhaltung geübt werden müßte, besonders was Dinge und Handlungen betrifft, die verboten sind, insofern sie eine Gefahr zur Sünde mit sich bringen. „Was gefährlich ist, soll als gefährlich kundgetan werden, das Gewissen des Christen ist damit bereits genügend gewarnt und gebunden. Eine zusäztliche Disziplinarvorschrift könnte leicht ein Gewissen auch dort binden, wo es in Christus Freiheit hätte, oder eine legalistische Freiheit vortäuschen, wo der Mensch in Christus gebunden ist"[29]. Herrscht nicht bei vielen Christen die Ansicht, wenn die Kirche etwas nicht ausdrücklich verboten habe oder es durch Dispens dulde, sei das eigene Gewissen bereits durchaus frei? Mit der Duldung der Mischehe z. B. oder dem eventuell möglichen Verzicht auf die katholische Kindererziehung ist der einzelne Christ noch keineswegs von der eigenen Gewissensentscheidung und -bindung dispensiert. Das beweist, wie nötig es ist, daß der Gläubige zum *absolut bindenden Gewissensgehorsam* erzogen wird.

Die entscheidende Bedeutung des Gewissensgehorsams für das Heil eines Menschen bedingt auch, daß die Kirche, dem Evangelium entsprechend, „ehrfürchtig vor der Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung" steht, wie die Pastoralkonstitution sagt[30]. Das Gewissen eines Menschen darf nie vergewaltigt werden, und wäre es auch für das objektiv Gute. Liebende *Rücksicht auf das Gewissen des andern* ist gefordert überall, wo Menschen zusammenkommen und eng miteinander zusammenleben, besonders in der Mischehe, aber auch in der Gestaltung jedes Ehe- und Familienlebens, bereits in der Bekanntschaft, und nicht zuletzt in einer klösterlichen Kommunität.

2. Gehorsam

Eine besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das aktuelle Problem von *Autorität und Gehorsam.* Mit Recht wenden wir uns heute gegen eine vereinfachende Gleichsetzung der kirchlichen Vorgesetzten und Ordensobern mit Christus. Gerade weil es von der absoluten Bindung des Gewissensurteils keine Dispens gibt unter Berufung auf Befehle weltlicher oder kirchlicher Obern, ist der christliche Gehorsam nicht leicht zu verstehen und zu üben. Entsprechend seiner moralischen Mündigkeit ist der Mensch nie der Verantwortung für sein Tun im Gehorsam enthoben, obwohl diese Verantwortung durch das Gehorsamsverhältnis modifiziert wird[31]. Höchst bemerkenswert ist die Zurückhaltung und Umsicht, welche die Apostel nach dem

[28] „Seien wir ehrlich, wir sind in den Gemeinden als einzelne, als Träger des Amtes wie als einfache Glieder der Kirche auf das . . . erforderliche Maß von Freiheit und eigener Gewissensverantwortung keineswegs gerüstet und eingeübt. Wir sind noch zuwenig gewohnt, einerseits großzügig und doch mit Festigkeit freien Raum zu lassen, oder selbständig und doch nicht selbstherrlich in Freiheit zu handeln": *R. Hauser,* a. a. O. 312 f. Vgl. dazu: Vat. II. Dekret über die Erziehung zum Priestertum, Nr. 11.

[29] *A. Müller,* Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, Einsiedeln 1964, 293.

[30] Vat. II. Pastoralkonstitution, Nr. 41.

[31] Vgl. *A. Müller,* a. a. O. 155 und 186.

Neuen Testament in ihren Vorschriften an den Tag legen. Der Herr allein hat Macht zu befehlen, sie übermitteln nur seine Anweisungen und wiederholen ohne Unterlaß, daß sie nichts aus sich selbst auferlegen[32]. Wenn sich die Autorität relativiert, wird sie transparent auf den Willen Gottes und kann als solche auch in ihrem eigenen Namen Gehorsam fordern.

Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen Glaubensgehorsam und *kirchlichem Gehorsam*, der in erster Linie Ordnungsgehorsam ist. Er beruht nicht (wie der Führungsgehorsam) auf einer Überlegenheit des Obern, bzw. Unterlegenheit und Unmündigkeit des Untergebenen, sondern mündiger Gehorsam ist freie Unterordnung aus Liebe um der Einheit willen, also letztlich Liebesgehorsam. Nie kann Infantilismus Ziel des Gehorsams sein, sondern nur eine reifere innere Freiheit. Die Erziehung zu „aktivem und verantwortlichem Gehorsam"[33] wird heute in der Form des Dialogs zu geschehen haben. „Unter einem zum Dialog entwickelten Gehorsam" ist nach Paul VI. eine Autoritätsausübung zu verstehen, die „durchdrungen ist vom Bewußtsein, Dienst, Wahrheitsdienst und Liebesdienst zu sein", und eine „Unterordnung unter die Leitung des rechtmäßigen Vorgesetzten, bereitwillig und heiter, wie es freien und liebenden Söhnen ziemt"[34]. Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit sind Bedingungen auf seiten des Befehlenden. Der heutige Mensch verzeiht eher zugegebene Schwächen und Irrtümer als schlecht vertuschte Fehler. Die Untergebenen sollen den Gehorsam, den sie Menschen leisten, als Einübung und zeichenhaften Ausdruck jenes Gehorsams betrachten, den alle Gott schulden.

3. Engagement

Wir haben gesehen, daß das kluge Gewissensurteil aus innerer Notwendigkeit heraus auf den in der Tat fruchtbar werdenden Gewissensentscheid hingeordnet ist. Es besteht aber gerade heute häufig eine gewisse *Hemmung, sich zu engagieren:* Man setzt sich nicht rückhaltlos ein, man wagt den einmal gefaßten Plan doch nicht ins Werk zu setzen. Dies entspringt zum Teil einer *Überreflexion*, in der der moderne Mensch alles immer wieder in Frage stellt und mit anderen, größeren, wechselnden Möglichkeiten konfrontiert und gerade, weil er alles oder das absolut Beste tun will, nichts tut. Wir sind sehr *skeptisch* geworden gegenüber theologischen Positionen, Frömmigkeitsformen, Spiritualitäten usf. Daß damit auch viel echter, ursprünglicher und fruchtbarer Enthusiasmus im Keim erstickt wird, liegt auf der Hand. Dabei liegt es im Wesen der christlichen Sittlichkeit, daß sie sich nicht nur in der Gesinnung, sondern auch in der unwiderruflichen äußeren Tat auswirke. Der Christ muß dazu geführt werden, das konkrete äußere Engagement als Bestätigung und Vollendung seiner inneren Gesamthaltung zu sehen. Wer sich in kleinen Dingen nie engagiert, hat schließlich auch in seiner endgültigen Lebensentscheidung versagt.

4. Verantworteter Gewissensentscheid

Der Gewissensentscheid muß aber, um sittlich gut zu sein, *verantworteter Entscheid* sein, d. h. jeder Akt muß in seiner lebensgeschichtlichen Bedeutung, in seiner Herkunft aus Gesinnung und Motiven, und in seinen Auswirkungen untersucht werden. Kein Entscheid soll ohne das Gewissen gefällt werden. Aber das Engagement des Gewissens und die Bemühung um das sicher richtige Urteil muß in einem vernünftigen Verhältnis zur Wichtigkeit der Sache stehen. Letztlich ist aber *keine absolute Sicherheit* über die Gutheit eines Aktes zu erreichen. Der uns richtet ist der Herr (Vgl. 1 Kor 4, 4). Die *Gewissenserforschung* kann daher nicht Rechtfertigung vor Gott bedeuten, sondern nur demütiges Eingeständnis der eigenen Unzulänglichkeit

---

[32] Vgl. *C. Spicq*, Théologie morale du Nouveau Testament, Paris 1965, II, 579 f. Zum Ganzen das Kapitel: Formation de la conscience et christianisation du sens morale II, 592—612.
[33] Vat. II. Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Nr. 14.
[34] Enzyklika „Ecclesiam Suam", AAS 56 (1964) 658.

und Sündhaftigkeit vor dem Angesicht Gottes. In der Anerkennung, daß uns eine letzte Sicherheit entzogen ist, und im vertrauenden Wagnis des Gewissensentscheides zeigt sich noch einmal die nahe Verwandtschaft von Glaube und Gewissen. Gewissensbildung ist also nicht zu trennen von der Einübung des Glaubenswagnisses.
Die Kraft, aus der der Gewissensentscheid und die Tat wachsen können, ist die Liebe. Um diesen Grund und die Bereitschaft für die Einzelentscheidung zu legen, gibt es die sog. *„Übung der guten Meinung"*. Diese bedeutet aber nicht Verdienstlichmachung der äußeren Akte durch häufige, oft mechanisch wiederholte Formeln. Der eigentliche Ort für die Übung der guten Meinung ist die Meditation. Denn es geht darum, die vielfältigen Motive des Handelns bewußt zu machen, sie mit der Grundintention der Gottesliebe zu konfrontieren und minderwertige Motive auszumerzen, gute zu vertiefen. Das Ja-Wort totaler Verfügbarkeit soll sich im gesamten Tun des Christen auswirken, damit jede äußere Tat immer mehr zum Ausdruck der inneren Haltung werde[35].

Größe und Grenzen der Gewissensbildung

So können wir zusammenfassend sagen: Das Gewissen eines Menschen und Christen bilden heißt, den eigentlichen dynamischen Kern seiner Persönlichkeit zur Entfaltung bringen, ihm einen tieferen Vollzug seiner christlichen Existenz ermöglichen. Darum ist die Bildung des Gewissens immer vom Ziel des vollmenschlichen Glaubensvollzugs her zu sehen und in Richtung auf diesen hin zu üben.
Das macht die Größe der Gewissensbildung aus, weist aber auch auf ihre Grenzen hin. Wenn Glaube und Liebe Gnade sind und sündhaft verweigert werden können, so wird die Bildung ihres Organs im gleichen Spannungsfeld geschehen müssen, im Gebet und Bemühen um die Bekehrung des anvertrauten Menschen und des eigenen Herzens. Eine Grenze ist der Gewissensbildung auferlegt von seiten der möglichen und nötigen Kenntnis der objektiven Norm und der augenblicklichen Situation, die ein Mensch entsprechend seiner intellektuellen Fähigkeit und Bildung haben kann, oder auch von seinen sittlichen und psychologischen Möglichkeiten her. Es gilt daher, den Menschen nicht zu überfordern, seine Gewissensanlage nicht über ihre Tragfähigkeit zu belasten. Christus selbst ist bei der Unterweisung seiner Jünger an die Grenze dessen gelangt, was sie tragen konnten (Vgl. Jo 16, 12). Auch wir dürfen darauf vertrauen, daß die Verheißung des Geistes das jetzt Unmögliche später doch noch möglich machen wird. Wie im Glaubensleben gilt auch bei der Gewissensbildung das Gesetz des Wachstums. Die notwendig damit verbundenen Krisen, Rückschläge und Fehlleistungen sind daher entsprechend ihrer Situierung in der Entwicklung und im Streben eines Menschen strenger oder milder zu beurteilen.
Wenn gesagt wird, das Ziel der Gewissensbildung sei das zur persönlichen Entscheidung fähige Gewissen, so heißt dies nicht, daß der mündige Christ seine Entscheide nun völlig selbständig fällt, sondern daß er in der gegebenen Situation nach der darin aktualisierten christlichen Norm sucht und sich bei dieser Suche beraten läßt. Docilität dem Geiste Gottes, der Kirche und dem erfahrenen Mitchristen gegenüber ist das Kennzeichen des mündigen Gewissens. Wer sich in dieser Offenheit dem Anruf Gottes stellt, wird auch zum sachgerechten sittlichen Urteil gelangen und zum reifen Gewissensentscheid, der in die gehorsam verantwortete Tat ausmündet.

---

[35] Zur „guten Meinung" vgl. *H. Reiners*, a. a. O. 169—188.

OTTO SCHOBESBERGER

Steuergerechtigkeit

In meiner Abhandlung über „Steuermoral" in Heft 1/1966 dieser Zeitschrift wurde abschließend darauf hingewiesen, daß selbst bei erkannter Unvollkommenheit der bestehenden Steuergesetze es dem einzelnen nicht erlaubt sei, sich unter Mißachtung des Gesetzes sein vermeintliches Recht selbst zu nehmen. Es stehe ihm lediglich zu, auf bestehende Mängel hinzuweisen und an den staatlichen Gesetzen Kritik zu üben.
Wenn Thomas v. Aquino zufolge seiner eminenten Hochschätzung des Gemeinwohls selbst dem ungerecht zum Tode Verurteilten aktiven Widerstand gegen die Vollstreckung des Urteils nur dann erlaubt, wenn kein Ärgernis, aus dem schwerere Verwirrung entstehen könnte, zu befürchten wäre[1], so gilt dies in entschiedenerem Maße auch von der Steuerpflicht, mag der einzelne in seinem Fall auch nicht unmittelbar erkennen, daß und inwieweit die von ihm zu leistenden Steuern den vielfachen Verpflichtungen der Gemeinschaft dienen. Immerhin handelt es sich hiebei ja nur um die Hingabe eines materiellen Gutes. Der Steuerpflichtige hat aber das uneingeschränkte Recht, in Anwendung der ihm rechtlich eingeräumten Berufungsmöglichkeiten sein Recht zu erkämpfen. Es wäre aber wieder ungerecht, wollte er in Erkenntnis seines Unrechtes Rechtsmittel einlegen, um etwa nur eine ihm gerade willkommene Verzögerung herbeizuführen. Er tut damit jedenfalls der Obrigkeit Unrecht, die er dadurch an der Ausübung ihrer obrigkeitlichen Gewalt, in concreto an der zügigen Bearbeitung anderer Steuerfälle, hindert[2].

Will man darüber hinaus an den Grundtendenzen der bestehenden Steuergesetze Kritik üben, wozu jeder, der glaubt zu entsprechenden und richtigen Erkenntnissen gekommen zu sein, berechtigt und verpflichtet ist, dann wird man sich allerdings nicht mit Gemeinplätzen zufrieden geben können, sondern wird danach trachten müssen, grundsätzliche Fehlhaltungen aufzudecken. Daß die Steuergesetzgebung nicht frei von emotionalen Bindungen ist, hat bereits Schmölders nachgewiesen[3]. Leider ist auch die österreichische Steuergesetzgebung von Voreingenommenheiten nicht frei geblieben. So trieb schließlich das echte oder vorgegebene Verantwortungsbewußtsein für die Armen im Volke kuriose Blüten, die zu einer bedauerlichen Doppelgeleisigkeit der Einkommensbesteuerung führten, je nachdem ein Steuerpflichtiger zur Gruppe der Arbeitnehmer oder zur Gruppe derer gezählt wurde, die aus selbständiger Arbeit — sei es in der Landwirtschaft, im Gewerbe oder im freien Beruf oder auf sonstige Art — Einkünfte erzielen. Die Wurzel dieser Fehlhaltung geht letztlich auf Adam Smith zurück, der, ausgehend von der damals herrschenden Ansicht, daß der Arbeiter nicht mehr als das zum Lebensunterhalt Nötige verdienen könne, eine Lohnsteuer nur insofern für möglich hielt, als der Arbeitgeber dann etwas mehr als den Arbeitslohn, nämlich das Ausmaß der Lohnsteuer dem Arbeiter bezahlen müsse und nun seinerseits den erhöhten Lohn vom Konsumenten in Form eines erhöhten Preises einfordern würde[4]. Dieser Gedanke wurde von Proudhon (1809—1865) weitergespielt. Seiner Ansicht nach belastet jede Steuer ausschließlich den Verbraucher. Da die große Masse der Verbraucher arm sei, sei jede Steuer ungerecht. Seitdem dann Ferdinand Lassalle die Proudhonschen Gedanken demagogisch dahin umgemünzt hatte, daß die indirekten

---

[1] S. th. II, II, qu 69, 4.
[2] S. th. II, II, qu 69, 2 u. 3.
[3] *Schmölders*, Das Irrationale in der öffentlichen Finanzwissenschaft — Probleme der Finanzpsychologie.
[4] *Adam Smith* (1723—1790), Eine Untersuchung über Natur und Ursachen des Volkswohlstandes (1776) — Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister, Bd. XII, 2. Hälfte, 246. Jena 1923.

Verbrauchsteuern nur die arbeitende Klasse belasten[5], ist der Trugschluß, der die Arbeitnehmer den Konsumenten gleichsetzt, nicht mehr aus der Argumentation sozialistischen Wirtschaftsdenkens auszumerzen[6].

Demgegenüber kann nicht eindringlich genug darauf hingewiesen werden, daß zwar jeder Arbeitnehmer auch Konsument ist, aber Konsument nicht n u r der Arbeitnehmer ist, sondern jeder, der Bedürfnisse zu befriedigen hat. Einschränkend wird man als Konsumenten im wirtschaftlichen Sinn jeden Menschen ansehen müssen, der nicht Selbstversorger ist. In unserer hochentwickelten Volkswirtschaft ist eine Selbstversorgungsmöglichkeit nur noch in geringfügigem Maße gegeben. Andererseits richtet sich der Umfang des Konsums nach den hiefür verfügbaren Mitteln, d. h. je mehr Mittel zur Verfügung stehen, desto größer kann auch der Konsum sein.

Mit der Aufzeigung der Quelle jenes auch heute unvermindert heftig verfochtenen Irrtums wird aber auch jene emotionale Voreingenommenheit offenbar, die den Arbeitnehmer immer als den wirtschaftlich schwächeren, als den „armen" Partner im Wirtschaftsgeschehen ansehen will und aus diesem Gesichtswinkel jede indirekte Besteuerung als ungerechtfertigte Belastung des Arbeitnehmers herauszustellen versucht. Wie sehr diese vorgefaßte Meinung, der Arbeitnehmer sei schlechthin der im Wirtschaftsleben schwächere Partner, zu einer bevorzugten Behandlung der Einkünfte aus nichtselbständiger Arbeit in unserem Einkommensteuergesetz (EStG.) gegenüber anderen Einkunftsarten des § 2 Abs. 3 EStG. geführt hat, soll im folgenden gezeigt werden.

Der Einkommensteuertarif des § 32 EStG. gilt für alle einkommensteuerpflichtigen Einkunftsarten, also auch für die Einkünfte aus nichtselbständiger Arbeit. In dem Bestreben, den vorweg als „hilflos und unterstützungsbedürftig" angesehenen Lohnempfänger jeglicher Arbeit und Sorge um seine Steuerverpflichtungen zu entheben, hat man die mit der Ermittlung und Einhebung der Lohnsteuer verbundene Verwaltungsarbeit, weitgehend aber auch die Haftung für nicht einbehaltene Lohnsteuerabzüge dem Arbeitgeber aufgelastet. Dieses Bestreben führte schließlich trotz der ursprünglich ins Auge gefaßten Einheitlichkeit der Einkommensbesteuerung zu einer besonderen Abgabenart, nämlich der Lohnsteuer, die durch zahlreiche Novellen und Sondervergünstigungen, die mehr aus egoistischer Gefallsucht von interessierten politischen Gruppen erkämpft wurden — so kennt § 3 EStG. nunmehr insgesamt 36 verschiedene steuerfreie Einkünfte der Arbeitnehmer —, zu einem komplizierten Rechtsgebäude wurde, mit dessen zahlreichen Zweifelsfragen und praktischen Schwierigkeiten nicht der tatsächlich Abgabepflichtige, sondern derjenige, der die Einkünfte auszubezahlen hat, belastet wird. Zur Bewältigung dieser zusätzlichen Aufgaben sind versierte Lohnbuchhalter oder umfangreiche Lohnbüros zu unterhalten, die sich ein Kleingewerbetreibender gar nicht leisten kann. Er ist auf Gedeih und Verderb der Lohnsteuerprüfung ausgeliefert und muß dann das an Lohnsteuer nachbezahlen, was er irrtümlich oder in Unwissenheit seinem Arbeitnehmer zu wenig vom Lohn abgezogen hat.

Die unter dem Vorwand sozialer Gerechtigkeit erkämpften Vergünstigungen für die Einkünfte aus nichtselbständiger Arbeit schlagen des weiteren im zunehmenden Maße zum Nachteil jener aus, die in ehrlicher Arbeit alt geworden sind, aber nicht das Glück hatten, von einer vorsorglichen Sozialinstitution auch im Alter geschützt zu werden, und die daher in Eigeninitiative für die kärgliche Sicherung ihres Lebensabends sorgen mußten. Zu dieser Gruppe gehören alle ehemals Erwerbstätigen aus der Landwirtschaft, aus Gewerbe und aus den freiberuflich Tätigen, die Realbesitz erworben hatten und

---

[5] *Ferdinand Lassalle*, Die indirekten Steuern und die Lage der arbeitenden Klassen, in: Reden und Schriften, Berlin 1892, Bd. 2, 241 ff.

[6] *Henrich*, Die Problematik der Sozialversicherung, 148, Wien 1936; *Pfeifer*, Grundsätze und Probleme der österreichischen Sozialversicherung, 20, Wien 1934.

diesen später gegen Ausgedingsleistungen oder Leibrente veräußerten, aber auch jene freiberuflich Tätigen, deren Kammervertretungen zu schwach waren, einen obligatorischen Altersschutz einzuführen und deshalb bestenfalls nur freiwillige Gnadenzuwendungen an ihre Kammerangehörigen oder deren Witwen zu leisten vermögen.

Zur Verdeutlichung ein Beispiel. Eine einst wohlsituierte Geschäftsfrau konnte aus den Kriegswirren nichts als eine Bombenruine retten, die sie schließlich, um ihr Leben zu fristen, gegen eine Leibrente veräußerte. Die Leibrente betrug im Jahre 1964 S 42.057.—. Die Pensionsversicherungsanstalt der Kammer der gewerblichen Wirtschaft zahlte in diesem Jahr außerdem eine selbst für die Erhaltung der nackten Existenz nicht ausreichende Rente von S 3024.—. Als Sonderausgaben wurden die an die Meisterkrankenkasse geleisteten Zahlungen von S 932.— berücksichtigt. Außerdem wurde als außergewöhnliche Belastung gemäß § 33 EStG. bei einer tatsächlichen Belastung von S 4896.— ein Betrag von S 2429.— einkommensteuermindernd anerkannt. Es ergab sich somit ein steuerpflichtiges Einkommen von S 38.696.— (die Sozialrente von S 3024.— wurde steuerfrei belassen) und in der Steuergruppe II eine Einkommensteuer von S 4720.—.

Die steuerliche Belastung verringert sich aber ganz wesentlich, wenn wir unterstellen, daß die gleichen Bezüge einem nichtselbständig Erwerbstätigen bzw. einem Sozialrentner zufließen. Zum Nachteil des Sozialrentners ist der gesamte Bruttobezug von S 45.081.— steuerlich zu berücksichtigen, da beim Bezug von zwei Renten von verschiedenen auszahlenden Stellen ein Jahresausgleich vorzunehmen wäre. Erst auf Grund des EStG. 1967 wurde die Grenze, von der an ein Jahresausgleich durchzuführen ist, von S 36.000.— auf S 50.000.— erhöht. Somit würde in unserem Beispiel die zweite Rente ab 1968 auch beim nichtselbständig Erwerbstätigen steuerfrei bleiben. Nun zurück zu unserem Beispiel: Vom genannten Bruttobezug von S 45.081.— blieben zunächst S 360.— als Wohnungsbeihilfe steuerfrei. Ein weiterer Betrag von S 6388.70 (13. und 14. Monatsbezug) wäre gemäß § 67 EStG. als sonstiger Bezug von der Besteuerungsgrundlage auszuscheiden. Von diesem Betrag wären S 2600.— überhaupt steuerfrei, während der Rest von S 3788.70 einem festen Steuersatz von 5,31 Prozent = S 201.18 unterläge. Vom verbleibenden Rest sind S 932.— als Sozialversicherungsbeiträge (im ersten Beispiel Beiträge zur Meisterkrankenkasse) und ohne weiteren Nachweis S 3276.— als Werbungskosten steuerfrei abzusetzen. Die somit verbleibende Besteuerungsgrundlage beträgt nun nur noch S 34.124.20. Während jedoch im ersten Beispiel die gemäß § 33 EStG. zumutbare Mehrbelastung S 2467.— betrug, beträgt sie hier nur noch S 1706.—, so daß ein weiterer Betrag von S 3190.— als außergewöhnliche Belastung lohnsteuermindernd abgesetzt werden kann. Die endgültige Bemessungsgrundlage betrüge somit nur noch S 30.934.20, wofür eine Lohnsteuer von S 2150.40 zu entrichten wäre. Unter Zurechnung der gemäß § 67 EStG. zu ermittelnden festen Steuersätze von S 201.18 ergibt sich somit bei gleicher Höhe der Einkünfte für den Nichtselbständigen eine Gesamtbelastung von S 2351.58 gegenüber einer Belastung von S 4720.— im ersten Beispiel. Dabei stünde nach der grundsätzlichen Tendenz unseres Einkommensteuerrechtes ein Werbungskostenpauschale Sozialrentnern mit Sicherheit gar nicht zu. In unserem Vergleich wurde ferner nicht berücksichtigt, daß die Leibrente unter Umständen auch einer nicht unerheblichen Vermögensteuer unterworfen wird.

Die Berücksichtigung eines ohne jeden Nachweis zu gewährenden Werbungskostenpauschales von S 3276.— und einer steuerfreien Wohnungsbeihilfe von S 360.— bewirkt, daß die Lohnsteuerpflicht bei nichtselbständiger Arbeit oder Sozialrentenbezug im Jahre 1967 in der Steuergruppe I erst bei S 17.034.—, in der Steuergruppe II bei S 17.834.— (unter Berücksichtigung des § 67 EStG. erst bei 20.534.01 bzw. 21.334.01), im Jahre 1968 in der Steuergruppe I sogar erst bei S 19.062.—, in der Steuergruppe II bei S 19.962.— (unter Berücksichtigung des § 67 EStG. erst bei S 22.562.01 bzw. S 23.462.01) beginnt, während bei den übrigen Einkunftsarten bisher in der Steuer-

gruppe I nur ein Einkommen bis S 13.399.—, in der Steuergruppe II ein solches bis S 14.299, ab 1968 in der Steuergruppe A ein Einkommen bis S 17.375.—, in der Steuergruppe B ein solches bis S 17.775.— nicht besteuert wird. Durch diese ungleiche Behandlung der Steuerpflichtigen werden aber in erster Linie gerade die wirtschaftlich Schwächsten betroffen, wenngleich diese Diskrepanz auch in den höheren Einkommen erhalten bleibt.

Zu welchen Ergebnissen die fortschreitende Durchlöcherung unseres Lohnsteuertarifs selbst bei hohen Einkünften führt, zeigt folgendes Beispiel. Ein Hilfsarbeiter bezog im Jahre 1963 ein Realeinkommen von S 48.495.40 und zahlte davon in der Steuergruppe III/1 nach Berücksichtigung aller steuerfreien Erschwernis-, Schmutz- und Überstundenzuschläge einschließlich der nach festen Steuersätzen zu berechnenden Lohnsteuer S 1661.20. Seine Gattin bezog einen Reallohn von S 27.908.88 und zahlte davon eine Lohnsteuer von S 354.—. Diesem Ehepaar stand somit ein Realeinkommen von S 76.404.28 zur Verfügung, wovon lediglich S 2015.20 an Lohnsteuer bezahlt wurden. Ein selbständig Erwerbstätiger hätte bei dieser Verdienstsumme in der selben Steuergruppe S 14.573.— an Einkommensteuer bezahlen müssen.

Bei dieser Sachlage wird man wohl nicht mehr von einer den Gleichheitsgrundsatz wahrenden Steuergesetzgebung sprechen können. Man ist sich zwar auch an kompetenter Stelle bewußt, daß das Einkommensteuergesetz 1953 und die hiezu ergangenen zahlreichen Novellen eine derartige Ungleichheit verursacht haben, so daß Abhilfe dringend erforderlich schien. Tatsächlich sollte das Einkommensteuergesetz 1967 dieser aufgezeigten Entwicklung entgegenwirken, doch waren diesem Bestreben insoweit Grenzen gesetzt, als der errechnete Abgabenausfall ein bestimmtes Limit nicht überschreiten durfte und andererseits niemand mehr Steuern zahlen sollte als bisher[7].

Dessenungeachtet verlieren die hier aufgeführten Beispiele nichts an Aktualität. Im Gegenteil: Die Einführung eines Sonderausgabenpauschales von S 3276.— jährlich gemäß § 10 Abs. 3 EStG. 1967 wirkt sich infolge des progressiven Steuertarifs bei den unselbständig Erwerbstätigen wesentlich nachhaltiger aus als bei den übrigen Steuerpflichtigen, da bei der ersten Gruppe ein wesentlich höherer Prozentsatz eine zusätzliche Vorsorge für die Wechselfälle des Lebens nicht für erforderlich hält. Diese Neueinführung bringt nicht einmal verwaltungstechnische Erleichterungen, da im allgemeinen diejenigen, die schon bisher Sonderausgaben geltend gemacht haben, erheblich höhere Sonderausgaben geltend machen, als sie der Freibetrag berücksichtigt. Aus diesen und den schon erwähnten allein für nichtselbständig Erwerbstätige geltenden Sondervergünstigungen ergibt sich schließlich eine offensichtliche Bevorzugung der Einkünfte aus nichtselbständiger Arbeit und damit ein Verstoß gegen die austeilende Gerechtigkeit (justitia distributiva). Keineswegs hat ja der nichtselbständige Arbeiter mehr Gefahren, Schmutz und Erschwernis auszustehen als sein Meister. Der Schmiedemeister steht schließlich genauso an der Esse wie sein Geselle. Daß dem Arbeiter ein Entgelt für geleistete Überstunden gebührt, ist heute wohl selbstverständlich. Daß dieses Entgelt aber steuerfrei bleiben soll, ist vom Standpunkt der austeilenden Gerechtigkeit her nicht zu rechtfertigen. Wenn der Kaufmann oder Handwerksmeister abends seinen Betrieb schließt, dann wartet auf ihn noch der vielfältige zermürbende und zeitraubende Kleinkram an schriftlichen und organisatorischen Arbeiten, die heute von den Steuergesetzen, den Krankenkassen, Kammern und Gewerbebehörden zusätzlich verlangt werden. Gerade dann aber, wenn er zu wenig verdient, um für diese Arbeiten eine eigene Kraft beschäftigen zu können, muß er ohne jede steuerliche Erleichterung Raubbau an seiner Gesundheit treiben. Von seiten der Steuergesetzgebung hat man sich über die Möglichkeiten eines Nachweises oder einer Glaubhaftmachung dieser zusätzlichen Belastung zwar noch keine Gedanken gemacht. Aber zum Beispiel bei einem Kassenarzt, der von leichtfertigen Patienten nachts rücksichtslos aus

[7] *Jiresch-Zapletal*, Einkommensteuergesetz 1967, Österr. Steuerzeitung v. 15. 8. 1967, 172 ff.

dem Schlaf gerissen wird, wäre ein solcher Nachweis auch dem Finanzamt gegenüber einfach und lückenlos im Rahmen der Kassenabrechnung zu erbringen[8]. Hier der austeilenden Gerechtigkeit also mehr Geltung zu verschaffen, läge durchaus im Rahmen des Möglichen und Zumutbaren.

Es ist aber noch auf eine weitere Möglichkeit der nichtselbständig Erwerbstätigen, ihrer Einkommensteuerpflicht zu entgehen, hinzuweisen. Gemäß § 93 EStG. findet beim Zufließen von Einkünften aus nichtselbständiger Arbeit im Falle eines Nebeneinkommens etwa aus gewerblicher oder selbständiger Tätigkeit eine Veranlagung zur Einkommensteuer nur statt, wenn und soweit diese Einkünfte den Betrag von S 5000.— übersteigen. Damit wird es dem nichtselbständig Erwerbstätigen allzu leicht gemacht, sich als selbständiger Pfuscher ein steuerfreies Einkommen zu verschaffen, denn es ist in der Praxis kaum möglich, einem Pfuscher ein nebenberufliches Einkommen von mehr als S 5000.— nachzuweisen.

Forscht man nach dem Grund der aufgezeigten Bevorzugung, so wird man feststellen, daß wirtschaftspolitisch lebensnotwendige Erleichterungen für die Wirtschaft in den gesetzgebenden Körperschaften jeweils nur um den Preis weiterer Vergünstigungen für den nichtselbständig Erwerbstätigen ausgehandelt werden konnten. Man neigt nämlich nach wie vor zu sehr dazu, im nichtselbständig Erwerbstätigen, ohne seine tatsächliche wirtschaftliche Stellung zur Kenntnis zu nehmen, den hilf- und schutzlos dem Arbeitgeber ausgelieferten Habenichts zu erblicken, der nichts anderes als seine Arbeitskraft am großen Markt der Gesamtwirtschaft anzubieten vermag. Unter diesem Blickwinkel wurden die für die Erhaltung der Arbeitsplätze und der Konkurrenzfähigkeit der heimischen Wirtschaft erforderlichen Investitionserleichterungen immer wieder mit mißtrauischem Blick verfolgt, als ob es sich hier um Steuergeschenke an die Klasse der „Expropriateure" handeln würde.

Sicher gab es und gibt es noch immer viele steuerliche Vorteile, derer in erster Linie die übrigen Einkunftsarten teilhaftig wurden, wie z. B. die bis Ende 1967 mögliche Art der steuerbegünstigten Anschaffung von Wertpapieren. Hier hat das Einkommensteuergesetz 1967 eine erfreuliche Gleichschaltung gebracht. Man wird aber nicht gegen eine Revision der zur Tatsache gewordenen Ungleichheit zwischen Selbständigen und Unselbständigen damit argumentieren können, daß der Selbständige die Möglichkeit habe, Steuern zu hinterziehen. Die unleugbar gegebene Möglichkeit strafbaren Verhaltens kann nicht schon im Steuertarif vorweggenommen werden. Andererseits wurde bereits oben auf die auch dem Unselbständigen eingeräumte Möglichkeit hingewiesen, die mit jeder Arbeitszeitverkürzung sogar zunimmt. Im Interesse der gleichmäßigen Verteilung aller Lasten wäre aber auch hier zu fordern, daß der Unselbständige genauso verfolgt und bestraft werden kann wie der Selbständige. Diese theoretisch bestehende Möglichkeit macht jedoch unser gegenwärtiges Einkommensteuergesetz praktisch nahezu unmöglich.

Da aber die Zeit allmählich für tiefergreifende Steuerreformen reif wird, sollte man sich auch darüber Gedanken machen, wie einerseits eine gleichmäßige Verteilung der Steuerlast und andererseits eine echte Verwaltungsreform und eine gemeinverständliche Steuergesetzgebung erreicht werden könnte.

Wenn, wie eingangs dargelegt, die Umsatzbesteuerung zu Unrecht in Mißkredit gefallen ist, liegt es nahe, in ihr wieder den Schlüssel zur Lösung einer Reihe heute akuter Probleme zu suchen. Zugegeben: Die Umsatzbesteuerung oder, besser gesagt, jede Art von Verbrauchsbesteuerung wurde bisher nicht nur von den Nichtselbständigen argwöhnisch betrachtet, sie war auch denen, die diese Steuer abführen mußten, ein Dorn im Auge. Auch sie wurde im Laufe der Zeit durch einen Kasuistikwald über-

[8] Vgl. *Walter Schobesberger*, Nochmals: Besteuerung der Ärzte, Österr. Ärztezeitung, 12. Jg., 543; *derselbe*, Realität und Utopie — Zum Thema: Steuergerechtigkeit, Österr. Ärztezeitung, 16. Jg., 891.

wuchert. Man sollte sich aber trotzdem darüber klarwerden, daß nur die Verbrauchsbesteuerung, in welcher Form auch immer sie sich anbietet, eine reale Besteuerung bewirkt. Wer sich je nach Lebensgewohnheit, Stellung und Vermögen am Konsum beteiligt, hat dafür auch eine im Preis enthaltene Steuerleistung zu erbringen. Wer viel verdient oder über größere Ersparnisse verfügt, kann viel verbrauchen. Wer sich eines Kraftfahrzeuges bedient und deshalb den Ausbau guter Straßen wünscht, sollte entsprechend seinem Treibstoffverbrauch sein Schärflein zum Ausbau der Straßen beitragen. Freilich müßten auch gewisse bisher umsatzsteuerfreie Dienstleistungen, etwa der Banken oder Versicherungen, der Umsatzsteuer unterworfen werden, wodurch indirekt auch der Konsum im Ausland steuerlich erfaßt werden könnte. Eine Besteuerung der Spitzeneinkünfte — etwa ab einer Million Schilling — in Form einer Einkommen- und Körperschaftsteuer, die verwaltungstechnisch keine Schwierigkeiten bereiten würde, könnte daneben fortbestehen. Bei Verlagerung des Steueraufkommens auf die Verbrauchsteuern wäre es dann auch belanglos, in welcher Form Einkünfte erzielt werden, weil nur noch der effektive Verbrauch besteuert wird. Insbesondere würde auch die Hinterziehungsmöglichkeit weitgehend ausgeschaltet werden. Sie könnte praktisch nur noch durch eine Umsatzverkürzung erfolgen. Durch Einführung einer Verbuchungspflicht der Umsätze über Registerkassen könnte die Hinterziehung energisch und zweifellos wirksamer als bisher verhindert werden.
Eine Morgendämmerung in dieser Richtung scheint sich nun sogar auch im sozialistischen Wirtschaftsdenken anzubahnen. So forderte Klenner[9] eine Revision des die Verbrauchsteuern ablehnenden traditionellen Standpunktes und ein weitgehendes Übergreifen des Steuersystems auf die Verbrauchsbesteuerung. Nur schwebt ihm im Hinblick auf das derzeit fast nur noch aus Ausnahmebestimmungen bestehende komplizierte Umsatzsteuergesetz ein ebenso kompliziertes Ausnahmesystem vor, um Härten möglichst ausschalten zu können.
Vom Standpunkt der Steuergerechtigkeit könnte man wohl auch durch Einführung und Erhöhung gewisser Steuerfreibeträge zu einem ähnlichen Effekt kommen. Ein Steuersystem, das mit vielen Ausnahmeregelungen arbeitet, wird aber kompliziert und unübersichtlich und bietet auch zuwenig ausreichende Kontrollmöglichkeiten, ohne die nun eben gerade die Steuergesetzgebung nicht auskommen kann. Das hier vorschwebende Verbrauchsbesteuerungssystem könnte sowohl einfach als auch optimal kontrollorientiert sein durch die Einführung eines weitgehenden Registerkassenzwanges.

Die Steuergesetzgebung hat auch erzieherische und lenkende Funktionen zu erfüllen und greift insofern unmittelbar auf das Gebiet der Moral über. In einer konsumorientierten Wirtschaft kann es nicht gleichgültig bleiben, was konsumiert wird, wer konsumiert und welche Altersklasse der Bevölkerung konsumiert. Ungehemmter Konsum im zartesten Jugendalter führt unaufhaltsam auch zum sittlichen Verfall. Heute sind allerdings Sparsamkeit, Enthaltsamkeit und Verzicht leere, wenn nicht verpönte Begriffe geworden. Ohne sie wird jedoch keine Volkswirtschaft auf lange Sicht gesund bleiben können. So scheinen heute auch die Tage der Keynes'schen Theorien und der damit propagierten Konsumausweitung gezählt zu sein[10]. Durch die Einführung eines sogenannten Investitionslohnes oder durch den Ausbau des Prämiensparens könnte der Spargedanke gefördert und bei Gründung eines eigenen Hausstandes oder bei beruflicher Fortbildung die Umsatzsteuer durch die Sparprämien indirekt zum Teil rückerstattet werden. Dadurch ergäben sich auch fruchtbare Ansätze für eine Reform des derzeit bestehenden Stipendienwesens, das zu absurden Konsequenzen, hier allerdings zum Nachteil der unselbständig Erwerbstätigen, führen kann.
Dieser Hinweis möge auch zeigen, daß die Verbrauchsbesteuerung keineswegs familien-

[9] *Klenner*, Steuern — die Gretchenfrage, Arbeit und Wirtschaft, April 1967.
[10] Vgl. hiezu: *Albert Hahn*, Ende der Aera Keynes? in: Kyklos, Bd. XX, 270 ff.

feindlich ist. In der Familie als der Keimzelle jeder Gemeinschaft gelten Sparsamkeit und Genügsamkeit als lebenserhaltende Tugenden, ja in ihr muß der junge Mensch zu allererst Zucht und Maß erlernen und den richtigen Abstand von den irdischen Gütern finden, der ihn unabhängig von ihnen macht und davor bewahrt, Sklave der Dinge zu werden. Sparsamkeit und Genügsamkeit sollen nicht durch Not erzwungen werden. Aber in einer Wohlstandsgesellschaft, in der die Eltern selbst sich der schrankenlosen Hemmungslosigkeit verschrieben haben, werden die Kinder nichts anderes lernen. Sie werden von den Erwachsenen vielfach als Hemmschuh in der eigenen Freizeitgestaltung empfunden und dann mit allem, was das noch ungeordnete Begehren eines Kindes erstrebt, abgespeist und so ebenfalls zur Hemmungslosigkeit erzogen. Unter diesem Gesichtswinkel wird man auch die Konsumbesteuerung innerhalb der Familie nicht als ungerecht bezeichnen können. Denn nur eine Familie, die über große Mittel verfügt, kann viel verbrauchen. Sie soll daher ebenfalls entsprechend besteuert werden. Was sie hingegen zu ihrer gesunden Entfaltung benötigt, könnte indes von der Umsatzsteuer befreit werden, so die Grundnahrungsmittel, wie Brot, Mehl, Milch und Milchprodukte, Zucker (aber nicht Zuckerwaren), Gemüse u. dgl. Ebenso könnten Lehrbücher und Unterrichtsartikel von der Umsatzbesteuerung befreit werden. Um dem familiengerechten Lohn in gerechter Weise näherzukommen, wäre auch an den Ausbau der schon bestehenden Familienbeihilfe zu denken. In diesem Fall müßten jedoch auch wirksame Vorkehrungen dafür getroffen werden, daß Kinder, die nicht in den Genuß der ihretwegen ausbezahlten Kinderbeihilfe gelangen und in der elterlichen Obhut verwahrlosen, unter Einstellung der Kinderbeihilfe in Fürsorgeerziehung genommen werden können.

Es kann hier nur die Vielfalt jener Möglichkeiten angedeutet werden, die eine echte Entlastung der Familie herbeiführen könnten und trotzdem die Besteuerung eines schädlichen Konsums ermöglichen würden. Jedenfalls würde durch eine echte und erweiterte Verbrauchsbesteuerung immer derjenige, der mehr verbraucht, über seine Verhältnisse lebt oder über bisher hinterzogene Einkünfte verfügt, endlich einer seinem tatsächlichen Konsumvermögen angemessenen Besteuerung unterworfen werden. Die Steuergesetzgebung könnte klarer und allgemein verständlicher werden, und sie würde einen beachtlichen Schritt zu einem größeren Maß an Gerechtigkeit tun.

JOSEF RIEF

Ehe in neuer Sicht?

Der Wunsch nach Aufklärung über das Liebesleben ist offensichtlich so weit verbreitet, daß das Angebot auf dem Büchermarkt der Nachfrage noch längst nicht zu genügen vermag. Zweifellos ist der Bedarf an Ehebüchern, die für einen weiten Leserkreis nicht nur gedacht sind, sondern diesen tatsächlich auch zu erreichen und zu informieren imstande sind, besonders groß, eine Beobachtung und Feststellung, von der her das Buch „Gemeinschaft in Liebe", Ehe in neuer Sicht (hg. von *F. J. Heggen* und *J. J. C. Marlet*, aus dem Niederländischen übersetzt von *Heinrich A. Mertens* [189 S.], Butzon und Bercker, Kevelaer, 1967), seine Rechtfertigung erhalten soll. In ihm kommen nacheinander zu Wort: *Der Soziologe J. M. L. Jonker*, der, ausgehend vom Gestaltwandel, den die Familie in unserer Gesellschaft durchgemacht hat, die Ansätze für ein neues Familienideal (nicht Familienidyll) sichtbar zu machen sucht; *der Psychologe L. A. J. M. Maas*, der der Dynamik der Geschlechter, der Gestalt ihrer Begegnung und der Konsequenz ihrer Vereinigung nachspürt, um an Hand psychologischer Erkenntnisse die Aufgabe der Familie und Ehe in der menschlichen Gemeinschaft zu umreißen; *der Pädagoge W. De Heij*, der die für ein gesundes Verhältnis des Menschen zum Phänomen des Geschlechtlichen ebenso notwendige wie selbstverständliche sexuelle Erziehung des Kleinkindes zum Gegenstand seiner Darlegungen gemacht hat; *der Arzt L. A. G. J. Timmermans*, der mit seiner wohltuenden Selbstverständlichkeit, die alles sagt und nirgends trivial wird, den jungen Leser mit den wichtigsten medizinisch-biologischen Fakten der Sexualität konfrontiert und ihm wertvolle Hilfeleistungen für die Gestaltung der ehelichen Gemeinschaft und ihre Vollendung in der Familie bietet; *der Nervenarzt J. J. C. Marlet*, der „einige häufiger auftretende Schwierigkeiten, Spannungen und Probleme, also Konfliktsituationen der Verlobungszeit und Ehe beleuchtet" (120); *der Moraltheologe F. J. Heggen*, der dem ehelichen Leben einen theologischen Rahmen zu geben beabsichtigt, und schließlich *der Rechtsanwalt Otto Gritschneder*, der in seinem eigens für die deutsche Ausgabe des hier angezeigten Ehebuches verfaßten Beitrag auf jene Fragen hinweist, bei deren Beantwortung es nicht gleichgültig ist, was der Gesetzgeber dazu gesagt hat.

Zwangsläufig drängt sich bei der Lektüre des von einem Moraltheologen und dem Chefarzt einer psychiatrischen Klinik herausgegebenen Ehebuches die Frage auf, worin die neue Sicht der Ehe bestehe, die dem Buch in seinem Untertitel nachgesagt wird. Da diese neue Sicht der Ehe von keinem der sieben Autoren ausdrücklich genannt oder zum Gegenstand seiner Darlegungen gemacht wird, bleibt nur die Möglichkeit, nach der Tendenz des Buches und dem Gesamttenor seiner Aussagen zu fragen. Man ist versucht, auf die Selbstverständlichkeit hinzuweisen, mit der alle Ehefragen angegangen werden. Freilich nach der gründlichen Lektüre des Buches muß man feststellen, daß das klärende und wegweisende Wort nur insoweit gewagt wird, als es den Anstrich des Interessanten hat und im Bereich des Praktikablen bleibt, als ob die Ehe des Christen auf der Basis einiger Praktiken und einiger sentimental verpackter theologischer Motive realisierbar wäre.

Vom moraltheologischen Beitrag vor allem muß gesagt werden, daß er weder der Intention des Buches noch der Sache der Christenehe gerecht wird. Was soll das Gerede in dem Abschnitt „Neue Welt – neue Wahrheit" (142–145)? Soll damit auch die Begründung dafür geliefert werden, warum der Moraltheologe auf die Frage nach der „Pille" mit Abortivwirkung überhaupt nicht mehr eingeht? Ist es wirklich damit getan, daß man an die Stelle des Argwohns gegen die Begegnung der Geschlechter einen unkritischen und alle Probleme verschleiernden Optimismus setzt? Wer gibt dem Autor, der als Moraltheologe von den Problemen der

Ehe als einer sittlichen Gemeinschaft zu sprechen vorgibt, das Recht, den Optimismus des Paulus gegen seinen Pessimismus in Fragen der Ehe auszuspielen (vgl. 141 f)? Sind die optimistischen Äußerungen des Apostels eher Wort Gottes als die pessimistischen? Oder was soll die folgende Formulierung, die sich einerseits des Wortes „Gott" bedient, es anderseits aber im Bereich des Mitmenschlichen sich verflüchtigen läßt? Der Abschnitt lautet so: „Die Frage nach der Kinderzahl muß „vor Gottes Angesicht" gestellt und beantwortet werden. Das heißt: Die Eheleute müssen in gemeinsamer Überlegung und unter Berücksichtigung der Wünsche und Bedenken des anderen zu einem verantwortlichen Entschluß kommen" (162). Ist die Tatsache, daß zwei dasselbe wollen, auch schon die Garantie dafür, daß sich in ihrem Wollen der Wille Gottes gnadenhaft durchsetzt? Freilich, wenn man mit dem subtilen theologischen Begriff der Gnade so unbekümmert umgeht, wie F. J. Heggen das tut (vgl. 152 ff), dann bleibt auch für die christlichen Ehegatten nur die Möglichkeit, ihren Stimmungen, Interessen und ihrem Wollen mehr zu vertrauen als der Gnade eines Gottes, der mit seiner Liebe nicht selten andere Wege geht als die Liebe der Menschen. Aber solche Fragen werden in dem moraltheologischen Beitrag nicht einmal von ferne angerührt.

Natürlich kommt eine Moraltheologie nicht aus ohne den Kompromiß, den Interessenausgleich und ohne das kleinere Übel. Dieser Charakter des Politischen, der der Moraltheologie anhaftet, beweist nur, daß die allgemein verbindliche Norm höchstens eine Annäherung an die ethische Forderung bzw. an den Willen Gottes darstellt, mit dem der einzelne im Akt der sittlichen Entscheidung konfrontiert wird. Die moraltheologische Norm ist, augustinisch ausgedrückt, eine Verhaltensregel, aber sie ist nicht der den Menschen fordernde Wille Gottes. Ihn zu erkennen, ist Sache des einzelnen, seines hellhörigen Gewissens und seines vertrauenden Glaubens. Der Gehorsam gegen diesen Willen Gottes ist nicht das Ergebnis eines Kompromisses und eines rechnenden Interessenausgleichs, wie er zwischen zwei gleichberechtigten Partnern ausgehandelt wird. Wäre er das Ergebnis eines Kompromisses, dann wäre er nicht mehr Gehorsam.

In der Vermengung dieser beiden Größen, des Gehorsams im Sinn des biblischen ὑπακούειν mit der „interessenhaft" bestimmten sittlichen Entscheidung, die immer darauf bedacht ist, sich ihrer Vernünftigkeit zu rühmen, besteht das moraltheologische Husarenstück, das sich F. J. Heggen leistet. Auf der einen Seite operiert er mit dem Gedanken vom Ruf Gottes und der individuellen Lebensaufgabe der einzelnen Ehegatten, lehnt also die sittliche Normierung des ehelichen Lebens etwa bezüglich der Frage der Geburtenregelung durch ein (allgemeines) Gesetz ab (vgl. 162 f), auf der anderen Seite aber ist es für ihn eine ausgemachte Sache, daß die verschiedenen Methoden der Geburtenregelung, auch wenn sie als sittlich unzureichend bezeichnet werden müssen, ausnahmslos als Möglichkeiten eines vom Ruf Gottes geforderten Verhaltens in Frage kommen können – mit Ausnahme der Enthaltsamkeit! Wer freilich der Meinung ist, daß „der Mensch sich erst in der Verbundenheit von Mann und Frau ganz entfaltet" (30), für den verengt sich das Problem der Geburtenregelung zur bloßen Methodenfrage (vgl. 165). F. J. Heggen bemerkt zwar dazu, daß sich die Methode von der jedem persönlich anvertrauten Aufgabe der Liebe her ergebe, aber er begibt sich damit gleichwohl in die Region jenseits von Gut und Bös; denn letztlich gilt nur noch der Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel. Von welcher Handlung wäre der Mensch auch bereit zu sagen, daß sie nicht Ausdruck seiner Liebe und seines guten Willens sein könne (vgl. 165)? Dies gilt um so mehr, als angeblich damit gerechnet werden muß, „daß die eigentliche Absicht Gottes entweder nicht klar ausgesprochen oder nicht ganz verstanden worden ist" (163). Man fragt sich angesichts solcher Äußerungen, warum ein Moraltheologe zur ehelichen Gemeinschaft überhaupt noch das Wort ergreift, wenn er nichts dazu zu sagen hat. Daß F. J. Heggen seine exponierten Thesen mit bischöflichen Worten drapiert, bedeutet durchaus noch keine Stärkung seiner Position. Denn erfahrungsgemäß sind auch die Bischöfe nicht gegen

die Gefahr gefeit, dem Zeitgeist, der sog. Modernität und der jeweiligen politischen Strömung ihren Tribut zu zollen.
Angesichts der Dürftigkeit des moraltheologischen Beitrags bedeutet das vorliegende Buch letztlich keine Stütze für die mannigfachsten Belastungen ausgesetzte Ehe der Christen in der Gegenwart. Es setzt alle Hoffnung auf die ungebrochene Inbesitznahme der Sexualität durch den Menschen, es versteht dementsprechend – ganz und gar untheologisch – Liebe vornehmlich als eine mit der Verschiedenheit der Geschlechter und ihrer Dynamik gegebene Größe, und es hört an dem Punkt auf, Klarheit zu schaffen, wo auch die Ehegatten als Geschlechtspartner einander nichts mehr zu bieten haben.

HERMANN TÜCHLE

Theologie im Wandel

Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967.

Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen feierte im Dezember 1967 ihr 150jähriges Bestehen. Während Festschriften aus derartigen Anlässen gerne die Ereignisse und Leistungen zusammenstellen und sich der großen „Vorfahren" rühmen – die Tübinger hätten dazu zweifellos jegliche Berechtigung –, verzichtet die heutige Fakultät auf die Erstellung einer solchen Ruhmesgalerie. Sie glaubt, das theologische Erbe einer berühmten Vergangenheit durch eine Standortbestimmung in der nachkonziliaren Zeit zu wahren, wobei sich einzelne Beiträge mit der Feststellung des kritischen Abstandes von der Vergangenheit begnügen, ohne jedesmal auch die als Ergänzung erforderliche Selbstkritik über Ansätze hinaus durchzuführen.
Das verpflichtende theologische Erbe sieht die Festschrift (erschienen im Verlag E. Wewel, München) in dem Ansatz der theologischen Arbeit bei der jeweils vorgefundenen geistigen Situation und in dem Wissen um die geschichtliche Bestimmtheit alles menschlichen Denkens und Redens und die daraus notwendig folgende Zuwendung zur historischen Forschung.
Die geistige Situation stellt sich nach *Küng* (449) so dar, daß „in der Theologie heute *alle* Fronten neu in Bewegung geraten" sind. Von da aus erscheint der Titel der Festschrift als Bekenntnis zum neuen Aufbruch; von solcher Sicht her begreift man auch die allseitig gefächerte Weite des opus, an dem 35 Forscher, jetzt oder einst Lehrer an der Fakultät oder aus dem Kreis der dort wissenschaftlich Großgewordenen, mitgearbeitet haben. Allerdings vermißt man Namen wie Geiselmann und Arnold, und kein Aufsatz handelt von der Liturgie, einer Disziplin, die gewiß auch im Wandel steht. Mit dieser Einschränkung aber gibt der 760 Seiten starke Band (leider ohne Register) ein eindrucksvolles und anregendes, manchmal erregendes Bild vom Stande eines modernen theologischen Selbstverständnisses, auch wenn die Gewichte der einzelnen Fächer ungleichmäßig verteilt sind. So erscheint etwa das Neue Testament mit einem Aufsatz von *K. H. Schelkle* von gerade 4 Seiten doch etwas stiefmütterlich behandelt, auch wenn „Von der Predigt zur Predigt" recht bedeutsame Gedanken über die Entstehung des Neuen Testaments aus der Verkündigung und seine Tendenz zur Verkündigung enthält.
Es ist hier natürlich nicht möglich, auf alle Aufsätze im einzelnen einzugehen, und eine bloße Aufzählung sei dem Inhaltsverzeichnis des ausführlichen Verlagsprospektes überlassen. Hingewiesen sei etwa im Jubiläumsjahr von Karl Marx auf die Fortführung von Gedanken und Anregungen Steinbüchels bei *M. Reding*, Christliches Marx-Ver-

ständnis; auf die Einordnung des Beitrags aus dem Kirchenrecht an erster Stelle im Teil „Christliche Existenz". *J. Neumann* meint darin: „Theologisches Bemühen um eine *neue* Einstellung zum Recht der Kirche wie um seinen Inhalt und seine Gestalt ist ... dringlicher als eine rasche Kodifikation." In seiner „Katholischen Besinnung auf Luthers Rechtfertigung heute" stellt *H. Küng* fest, der bisherigen katholischen, insbesondere kirchenhistorischen Beurteilung von Luthers Rechtfertigungslehre habe vor allem „der rechte, entscheidende Maßstab" gefehlt (463). Es komme nicht auf die Übereinstimmung einer Aussage Luthers mit Thomas, Bernhard oder Augustinus, sondern mit der ursprünglichen christlichen Botschaft an. Ob Luther in seinem Grundansatz das Neue Testament hinter sich habe, „diese Frage können wir hier natürlich nicht beantworten". Wohl aber habe Luther mit den Grundaussagen über die Rechtfertigung Paulus hinter sich. Und Küng schließt daraus, daß nach den heutigen Diskussionen die Rechtfertigungslehre keine kirchenspaltenden Unterschiede mehr aufweise. Bei einem richtigen Ansatz Luthers lägen die Schwierigkeiten in den ekklesiologischen Konsequenzen.

In dem Abschnitt „Kirchengeschichte" — es sei mir vergönnt, mich diesem noch zuzuwenden — würdigt *P. Stockmeier* erneut die Entscheidung der Tübinger, beim Streit zwischen einer historischen und dogmatischen Methode innerhalb der Patrologie trotz aller Schwierigkeiten für die geschichtliche Sehweise eingetreten zu sein. *R. Reinhardt* sucht das in seine Habilitationsschrift an einem Beispiel aufgezeigte neue Verständnis des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat (z. B. Josephinismus als „Reaktion") zu skizzieren und von da aus zu einem neuen Inhalt unseres Geschichtsbildes heranzuführen. *K. Ganzer* berichtet ausführlich über die mit der Errichtung der Tübinger Fakultät im Zusammenhang stehende Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817.

In seiner immer interessanten, neue Fragen anschneidenden, sehr offenen Schreibweise übt *K. A. Fink* recht scharfe Kritik an Hefeles „Conciliengeschichte" („offenbar mehr kirchliche als wissenschaftliche Grundhaltung"). Im Anschluß an einen Artikel von V. Peri greift er hier Hefeles Übernahme der Zählung der allgemeinen Konzilien durch Bellarmin an. Bekanntlich ist die Bellarminliste, die heute noch maßgeblich ist, wenn man vom 2. Vatikanum als dem 21. Konzil spricht, erst 1577 bzw. 1586 zusammengestellt worden. Sie wurde 1595 für die geplante Editio Romana übernommen (186). Vorher gab es amtliche Aufzählungen der Konzilien nur bei der Professio fidei des Papstes. Dabei wurden nur je ein Lateranense und Lugdunense genannt. Daraus schließen zu wollen, daß die anderen drei Lateransynoden oder das 1. Lyoner Konzil nicht als allgemeine Konzilien galten, erscheint ungerechtfertigt. In der Professio fidei hatten die Päpste nur jene Konzilien ausdrücklich anzuerkennen, die Glaubenslehren, dogmatische Dekrete usw. erließen. Daß daneben Konzilien sich auch nur mit disziplinären Anliegen beschäftigen konnten und allgemeine Anerkennung fanden, erklärt sich aus dem Konzilsverständnis überhaupt — es sei übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß es keine kirchenamtliche Definition des Konzils gibt, sie ist als die Definition eines stets wandelnden Kirchenverständnisses wohl auch unmöglich. Es gibt nur wissenschaftliche Bestimmungsversuche und kirchenrechtliche Anordnungen und Normen. Daß im 16. Jahrhundert apologetische Interessen — müssen sie deshalb unwissenschaftlich sein? — bei der Herausgabe von Konzilssammlungen eine Rolle spielten, ist unbestritten. Aber muß ein Crabbe 1538 unbedingt apologetisch schreiben, weil er ein Franziskaner ist, oder Bini, der eben 1606, als seine Concilia generalia et provincialia gedruckt wurden, noch nicht „Domherr und Generalvikar in Köln" war? Der damals 33jährige Bini hatte wohl keine Ahnung von dem römischen Kongregationsbeschluß von 1595. Dies scheint sich daraus zu ergeben, daß er nach dem Erscheinen der Editio Romana von 1608/12 1618 die zweite Auflage seines Werkes wesentlich veränderte. Man könnte auch den Kreis der untersuchten Konzilssammlungen noch erweitern. So schreibt etwa Petrus Ales vom Collège Montaigu in Paris 1558 einen

für diese Frage noch nicht durchgesehenen Catalogus et ordo conciliorum Ecclesiae Christi (Paris, Bibl. nat. msc. lat. 3370 f. 350–370 bis v). Da das kirchliche Lehramt trotz der zitierten Äußerung Johannes' XXIII. „junior" (188) keine verbindliche Erklärung über eine bestimmte Zahl der Konzilien gefällt hat, bleibt die Frage auch weiterhin für die wissenschaftliche Forschung und Kritik offen. Doch wird man auch bei klar ersichtlichen Irrtümern nicht unter Vertauschung der wissenschaftlichen und moralischen Ebene von einem „Skandal" zu sprechen brauchen.

Theologie im Wandel zeigt die Lebendigkeit und Offenheit der Theologie heute. Über das Problem des Wandels selbst bringt *M. Seckler*, „Der Fortschrittsgedanke in der Theologie" beachtenswerte Gedanken. Wer nach dem Beständigen in der Theologie sucht, findet in seinem Aufsatz die große negative Antwort des Aquinaten, daß kein Wort irgendeiner Zeit das gemeinte Ewige eindeutig konkretisiert. Damit ist Fortschritt in der Theologie nur ein relativer Begriff. Er besteht darin, daß inadäquate Formen immerfort als inadäquat erkannt und zurückgelassen werden. Es geht also nicht um einen eigentlichen Fortschritt im wissensoptimistischen Sinn, sondern immer nur um Erneuerung, stets neu interpretierende Rezeption, deren Einheitsprinzip das Wort Gottes ist. Wenn dieses Wissen um den stets provisorischen und fragmentarischen Charakter der Reflexion über die von der Kirche vorgelegte Offenbarung auch für die Theologie im Wandel mitvollzogen wird, darf die Tübinger Schule auch in den kommenden Generationen hoffen, weiterhin ihren Teil zur „Geistesgeschichte am Evangelium" beizutragen.

Der Geschichte der Tübinger Schule und Fakultät ist u. a. Heft 25/26 von *Attempto*, der Zeitschrift des Tübinger Universitätsbundes gewidmet. Vor allem *R. Auberts* Festrede „Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration" wird allgemeines Interesse finden.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Abwechslung im Canon Missae

Neben dem bisher allein gebrauchten römischen Canon werden seit dem 15. August 1968 in der lateinischen Fassung und seit dem von der zuständigen Bischofskonferenz bestimmten Zeitpunkt in der approbierten muttersprachlichen Fassung drei weitere „Canones Missae" verwendet. In den amtlichen römischen Dokumenten wird übrigens seither der Ausdruck „Canon Missae", der auch mißverstanden werden kann, vermieden und an dessen Stelle der Ausdruck „eucharistisches Hochgebet" („Eucharistiegebet" — prex eucharistica) oder der aus den östlichen Liturgien geläufige Ausdruck „Anaphora" verwendet. Gemeint ist damit das große Gebet des zentralen Teiles der Meßfeier, das mit dem Dialog vor der Präfation beginnt und mit der Doxologie „Per Ipsum . . ." schließt. Als wesentliche Elemente finden sich in jedem Eucharistiegebet: ein Dank- und Lobeshymnus an Gott Vater für die in Christus erfolgte Erlösung und für alle uns erwiesenen Wohltaten (im römischen Canon: die Präfation); der Einsetzungsbericht mit den in den Evangelien überlieferten Worten Jesu („Qui pridie . . ."); die Epiklese, d. i. die an Gott Vater gerichtete Bitte, die Worte wirksam zu machen und Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu wandeln („Quam oblationem . . ."); ein Gebet, in dem das Opfer Christi dem Vater angeboten wird („Unde et memores . . . offerimus"); jedes Eucharistiegebet schließt mit einer großen Doxologie („Per Ipsum . . ."), auf die das ganze Volk zustimmend mit „Amen" antwortet. An diesen zentralen Kern der Anaphora schließen sich zwei weitere Elemente späterer

Entwicklung an, nämlich das „Sanctus" als Abschluß der Präfation, des Hymnus der freudigen Danksagung, an dem das ganze Volk teilnimmt, sowie die Gebete der Fürbitte für jene, für die das Opfer dargebracht wird, also das Memento der Lebenden und der Toten, mit dem Gedächtnis der Heiligen.
Wie der bisher übliche römische Canon (Hochgebet I) weisen auch die neuen Eucharistiegebete alle diese Merkmale auf. Das Hochgebet II ist kurz, durch sehr einfache Begriffe gekennzeichnet, im Stil und in einigen Ausdrücken von der Anaphora Hippolyts aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts beeinflußt. Es eignet sich besonders für Gottesdienste an Wochentagen, bei Kindern, Jugendlichen und kleineren Gruppen; seine Einfachheit bildet auch einen guten Ausgangspunkt für eine Katechese über das Eucharistiegebet. Dieses Hochgebet II hat eine eigene Präfation, die aber durch eine andere passende ersetzt werden kann.
Das Hochgebet III ist von mittlerer Länge, hat eine klare Struktur, ein deutlich von der westlichen Tradition geprägtes Profil. Es ist für Sonntage gut geeignet; denn es kann seiner Struktur und seinem Stil nach mit allen klassischen römischen Präfationen, den bisher gebräuchlichen wie den neuen, verwendet werden. Zu den schon vorhandenen Präfationen kommen nun noch zwei für den Advent, eine für die Sonntage der Fastenzeit, zwei für die Sonntage das Jahr hindurch, eine für Gründonnerstag und Fronleichnam und zwei Praefationes communes. Das Hochgebet IV stellt im wesentlichen die leicht adaptierte alexandrinische Basilius-Anaphora dar und weist als Besonderheit im Abschnitt v o r dem Einsetzungsbericht eine ausführliche Zusammenfassung der gesamten Heilgeschichte auf; schon in der Präfation werden die Themen der Schöpfung, besonders der Engel, gebracht; die weiteren Stufen, beginnend von der Erschaffung des Menschen, werden im Gebet zwischen Sanctus und Epiklese genannt. Daher muß in diesem Hochgebet IV die Präfation gleichbleiben; durch einen Wechsel bei Festen, durch Hereinnahme anderer Themen, würde die klare Zusammenfassung der Heilsgeschichte leiden. Da diese Anaphora ein tieferes Verständnis der Hl. Schrift voraussetzt, ist sie besonders für biblisch vorgebildete Gemeinschaften geeignet; die Verwendung ist jedoch auf die Tage beschränkt, die keine eigene Präfation oder Eigentexte im Canon aufweisen.
Der Hauptunterschied zwischen der Struktur der neuen Hochgebete und der des römischen Canons besteht darin, daß in den drei neuen Anaphoren das Gedächtnis der Heiligen und die Fürbitten nach dem Einsetzungsbericht v e r e i n t sind, während sie im römischen Canon teils vor, teils nach dem Einsetzungsbericht stehen. Die Anordnung der einzelnen Elemente entspricht dem Beispiel der antiochenischen Tradition und gibt den neuen Texten größere Klarheit, da die einzelnen Teile unmittelbar verständlich aufeinanderfolgen; die neuen Hochgebete haben aber trotzdem römischen Charakter, vor allem wegen der Konsekrationsepiklese, die dem Einsetzungsbericht vorausgeht, während sie in der orientalischen Tradition nach diesem steht. Bei den neuen Eucharistiegebeten ist auch ein besonderer Embolismus vorgesehen, der bei einer Messe für Verstorbene in die Fürbitten (Interzessionen) eingefügt werden kann. (Dies gilt für die Hochgebete II und III, nicht aber für IV, das eine geschlossene, einheitliche Struktur hat.) — Wie der Benediktiner P. Cipriano Vagaggini, Professor an der theologischen Fakultät in Mailand, bei der Pressekonferenz anläßlich der Veröffentlichung bekanntgab, werden gegenwärtig auch die Opferungsgebete von einer Gruppe von Theologen und Liturgikern überarbeitet. (Dekret der Ritenkongregation vom 14. Juni 1968; vgl. Österr. Klerus-Blatt, 1968, Nr. 13, 191 ff.)

Neuer Ritus für die Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe

Das II. Vatikanische Konzil hat in der Liturgie-Konstitution (Nr. 25 und 76) die Forderung nach einer Revision der liturgischen Bücher, damit auch des „Pontificale Romanum", erhoben. Dieser Forderung wurde jetzt einstweilen durch die Neufassung der Riten für die drei sakramentalen Weihen des Diakonats, Presbyterats und

Episkopats entsprochen. Die neuen Zeremonien sind gegenüber den bisher gültigen einfacher, klarer, gestraffter und leichter verständlich, trotzdem aber reicher an theologischem Gehalt. Sie ermöglichen vor allem eine intensivere Mitfeier der Gläubigen an der Weihehandlung, wie dies ja vom Konzil gewünscht worden war. Die Straffung des Weiheritus zeigt sich vor allem darin, daß er nun nicht mehr aufgeteilt an verschiedenen Stellen der Weihemesse eingebaut ist, sondern in seiner Gesamtheit nach dem Evangelium vorgenommen wird, und zwar nach folgendem Schema: Aufruf der Weihekandidaten und Frage nach ihrer Würdigkeit, Ansprache des Bischofs, Befragung der Weihekandidaten und deren Versprechen, Allerheiligenlitanei; dann folgt der wesentliche Weiheritus, nämlich die Handauflegung unter Stillschweigen, und hierauf das Weihegebet. Es schließt sich bei den Neupriestern die Salbung der Hände bzw. die Salbung des Hauptes bei der Bischofsweihe an. Die dabei verwendeten Texte machen diese Riten besser als bisher als erklärende Zeremonien deutlich. Dasselbe gilt für die anschließende „Traditio instrumentorum", d. h. die Übergabe von Patene mit Brot sowie Kelch mit Wein an die Neupriester bzw. von Ring, Stab und Mitra bei der Bischofsweihe. Nach Abschluß der Weihe folgt die Eucharistiefeier in Konzelebration. Die Forderung nach Klarheit des Weiheritus wurde dadurch erfüllt, daß einige Handlungen und zweitrangige Texte, die gar nicht selten zu Mißverständnissen hinsichtlich Materie und Form des Sakramentes Anlaß gaben, in den neuen Ritus nicht mehr aufgenommen wurden; dies trifft z. B. auf die Worte „Accipe Spiritum Sanctum" zu, die manchmal als für die Gültigkeit der Weihe notwendig angesehen wurden. Bereits Pius XII. hat in seiner Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" vom 30. November 1947 hierin Klarheit geschaffen: Die Materie des Sacramentum Ordinis ist in allen drei sakramentalen Weihen die unter Stillschweigen erfolgende Auflegung der Hände des weihenden Bischofs auf das Haupt des Weihekandidaten. Forma sacramenti ist das auf die Handauflegung folgende, vom weihenden Bischof gesprochene Weihegebet (precatio consecratoria), das nun nicht mehr die Gestalt einer Präfation hat. Bei der Priesterweihe bleibt es beim bisher schon gebrauchten Text, für die Diakonatsweihe wurde der bestehende Text entsprechend den Lehraussagen des II. Vaticanums erweitert und verbessert; für die Bischofsweihe wurde im wesentlichen das Gebet übernommen, das in der „Apostolischen Tradition" Hippolyts von Rom (Anfang 3. Jahrhundert) vorkommt und zum Großteil auch bei den großen orientalischen Kirchen der Kopten und Westsyrer in Gebrauch ist. Bei der Diakonatsweihe wird kein Unterschied gemacht, ob diese Weihe auf Lebenszeit oder als Durchgangsstadium zum Priestertum gespendet wird. Natürlich darf für die Erteilung der Weihen im neuen Ritus auch die Muttersprache verwendet werden, sobald approbierte Übersetzungen vorliegen. — Wie der Sekretär des Liturgie-Consiliums, Annibale Bugnini CM, bekanntgab, werden gegenwärtig auch Möglichkeiten für eine Revision der sogenannten „niederen Weihen" studiert.
(Constitutio Apostolica „Pontificalis Romani recognitio" vom 18. Juni 1968; vgl. Österr. Klerus-Blatt, 1968, Nr. 4, 55–56; Nr. 14, 201; Nr. 15, 212–213.)

Die Bischofsinsignien und ihr Gebrauch, Vereinfachung von Pontifikalriten

Wiederum bildet die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums die Grundlage für eine Neuregelung. In Artikel 130 hatte das Konzil beschlossen: Es ist angemessen, den Gebrauch der Pontifikalien jenen kirchlichen Personen vorzubehalten, die Bischöfe sind oder irgendeine besondere Jurisdiktionsgewalt besitzen. Diesem Artikel entsprechend erließ Paul VI. am 21. Juni 1968 das Motuproprio „Pontificalia insignia" und bestimmte:

1. Das Recht zum Gebrauch aller Pontifikalien haben außer den Bischöfen nur folgende Prälaten (ohne bischöfliche Würde): die Legaten des Papstes, Äbte und Prälaten „nullius" (cc. 319 § 1; 325), die für dauernd bestellten Apostolischen Administratoren (c. 315 § 1), regierende Regularäbte nach Empfang der Benediktion (c. 625);

2. Das Recht auf die Pontifikalien, aber ohne Cathedra und Hirtenstab, steht noch folgenden Prälaten zu: den auf Zeit bestellten Apostolischen Administratoren (c. 315 § 2), den Apostolischen Vikaren und Präfekten (c. 308).

3. Die genannten Prälaten erfreuen sich des Rechtes auf die Pontifikalien nur „in proprio territorio et durante munere". Der Abtprimas oder Generalabt einer monastischen Kongregation darf die Pontifikalien „durante munere" in allen Klöstern seines Ordens bzw. seiner Kongregation tragen, die anderen regierenden Regularäbte in jedem Kloster ihres Ordens, jedoch nur mit Zustimmung des Abtes oder Priors des betreffenden Klosters.

4. Die geweihten regierenden Regularäbte, die ihr Amt abgegeben haben, und die Titularäbte dürfen die Pontifikalien in jedem Kloster ihres Ordens bzw. ihrer Kongregation tragen — wieder mit Zustimmung des Abtes oder Priors des betreffenden Klosters.

5. Alle anderen Prälaten ohne bischöfliche Würde, die vor dieser neuen Regelung ernannt worden sind, erfreuen sich weiter der ihnen gewährten Privilegien, sie können aber auf diese „sponte — ad normam iuris" verzichten.

6. Jenen Prälaten, die künftig ernannt werden, steht — außer den in Nr. 1 und 2 genannten — das Recht zum Gebrauch der Pontifikalien nicht mehr zu. Das gilt praktisch z. B. für die Inhaber der Stelle eines Dompropstes, Domdechants, des Propstes eines insignen Kapitularkanonikerstiftes u. ä.

7. Was hier von den Prälaten gesagt wurde, gilt auch für alle jene Kleriker, die „quovis titulo" die Pontifikalien gebrauchten.

Zusätzlich zu diesem Motuproprio wurde unter dem gleichen Datum vom 21. Juni 1968 auch eine Instruktion der Ritenkongregation über die Vereinfachung einiger Pontifikalriten veröffentlicht:

1. Die Assistenz um den zelebrierenden Bischof: ihre Zahl soll reduziert und die Wahrheit der hierarchischen Grade wieder zur Geltung gebracht werden. Darum braucht es fortan bei einer vom Bischof geleiteten Konzelebration keine eigene Assistenz mehr für den Bischof; diese Aufgabe können zwei Konzelebranten übernehmen; der Presbyter assistens (beim Missale) kann durch einen einfachen Kleriker ersetzt werden; wenn Diakone und Subdiakone vorhanden sind, geziemt es sich, daß diese den Dienst um den Bischof verrichten, nicht aber Priester in Levitenkleidung; die niedrige Assistenz um den Bischof braucht ihren Dienst nicht mehr im Pluviale zu tun.

2. Der bischöfliche Sitz heißt fortan nicht mehr Thron, sondern der Tradition entsprechend Cathedra; der Baldachin darüber soll entfernt werden, sofern es sich dabei nicht um ein besonderes Kunstwerk handelt; die Zahl der Stufen hinauf zur bischöflichen Cathedra ist nicht mehr genau vorgeschrieben, sondern soll bedingt sein durch die Notwendigkeit, daß der Bischof als der Vorsitzende der Versammlung wirklich sichtbar wird.

3. Vereinfachung der Kleidung und der Pontifikal-Insignien: Der Gebrauch von Pontifikal-Strümpfen, -Schuhen und -Handschuhen ist fortan dem Belieben des Bischofs überlassen; abgeschafft sind die Tunizella und das Gremiale (mit Ausnahme des weißen für Salbungen), der Handleuchter und der Kniepolster. Es bleibt bei der Pontifikalkleidung nur noch die Dalmatika unter dem Meßkleid, aber auch diese darf der Bischof aus einem vernünftigen Grunde weglassen. Bei jeder liturgischen Handlung wird fortan nur noch *eine* Mitra verwendet. Das Pastorale kann fortan mit Zustimmung des Ordinarius loci von jedem pontifizierenden Bischof verwendet werden. Prozessionskreuz gibt es nur noch eines, das dann „laudabiliter" als Altarkreuz verwendet werden soll.

4. Vereinfachung der bischöflichen Riten: Der Bischof kann fortan die Paramente in der Sakristei oder an seiner Cathedra oder auch am Altar anziehen, die Paramente werden aber nicht mehr auf den Altar gelegt. Wenn der Bischof mit den Kanonikern zusammen die Terz betet, legt er sofort das Meßkleid an. Das Evangeliar, das vom Epistolar verschieden sein soll, soll beim Einzug mitgetragen werden und während des ganzen Wortgottesdienstes auf dem Altar liegen. Von dort holt es der Diakon zum Singen des Evangeliums. Die Kniebeugen vor dem Bischof sind abgeschafft. Die Meßdiener reichen das Lavabo stehend, nicht kniend. Die Gebete der „Praeparatio ad missam" entfallen, wenn die Kanoniker die der Messe vorausgehende Hore singen. Der Bischof kann Mitra und Stab weglassen, wenn er sich von einer Stelle zur anderen begibt, sofern der Weg kurz ist; er nimmt die Mitra nicht mehr zum Lavabo und zu seiner Inzensierung. Was hier von den Bischöfen gesagt wurde, gilt in gleicher Weise auch für jene Prälaten, die weiterhin das Recht des Gebrauches der Pontifikalien haben. Die Verordnungen beider Dokumente treten mit 8. September 1968 in Kraft.
(Vgl. Österr. Klerus-Blatt, 1968, Nr. 14, 201–202.)

Zur Neuregelung des Ablaßwesens

Mit einem unter dem 29. Juni 1968 datierten Dekret hat die Apostolische Pönitentiarie das neue Ablaß-Handbuch („Enchiridion indulgentiarum") veröffentlicht. Es versieht nach den Normen der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum doctrina" vom 1. Jänner 1967 nur noch die „wichtigsten Gebete und Werke der Frömmigkeit, der Liebe und der Buße" mit Ablässen. Alle bisherigen Ablaß-Verleihungen und diesbezüglichen Anordnungen sind aufgehoben, soweit sie nicht im neuen Handbuch ausdrücklich bestätigt werden. Die Zahl der Ablässe ist im neuen Handbuch beträchtlich verringert. Wie der Regens der Apostolischen Pönitentiarie, Mons. Sessolo, vor der Presse erklärte, ist das neue Ablaß-Handbuch „eine Einladung und eine Führung zur christlichen Vollkommenheit im Alltagsleben". Es stelle die Ablaßpraxis in ihr wahres Licht: Mit den Ablässen wolle die Kirche – nach den Worten des Papstes – die Gläubigen in erster Linie zu größerer christlicher Liebe anleiten.
(Vgl. Österr. Klerus-Blatt, 1968, Nr. 14, 206.)

Geburtenregelung

Auf die in letzter Zeit oft gestellte Frage nach einer katholischen Stellungnahme zur Geburtenregelung hat Papst Paul VI. am 29. Juli eine klare Antwort gegeben in der Enzyklika „Humanae vitae", die an alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe sowie an alle Priester und Gläubigen des katholischen Erdkreises und an alle Menschen guten Willens gerichtet ist. Grundsätzlich wird darin die Möglichkeit sittlich gerechtfertigter Geburtenregelung bejaht: „Wenn ernsthafte Beweggründe, die der körperlichen oder seelischen Verfassung der Ehegatten oder äußeren Umständen entspringen, dafür vorliegen, zwischen den Geburten der einzelnen Kinder Abstand eintreten zu lassen, ist es nach kirchlicher Lehre erlaubt, sich für den Gebrauch der Ehe in den unfruchtbaren Perioden an die natürliche, den Zeugungsfunktionen innewohnende Gesetzmäßigkeit zu halten und so eine Geburtenregelung vorzunehmen, ohne dabei die sittlichen Grundsätze zu verletzen"; denn in diesem Fall benützen die Eheleute die Anlage der Natur, hingegen verhindern die anderen Geburtenregelungsmethoden den Ablauf der natürlichen Vorgänge; außerdem würde sich „eine bequeme und breite Straße der ehelichen Untreue und einer allgemeinen Verflachung der Sittlichkeit auftun". Es sei zu befürchten, daß der Mann, wenn er sich an die Anwendung empfängnisverhütender Mittel gewöhnt habe, schließlich die Achtung vor der Frau verliere und, ohne sich weiter um ihr physisches und psychologisches Gleichgewicht Sorge zu machen, dahin verirre, die Frau einfach als Werkzeug selbstsüchtiger Befriedigung und nicht mehr als eine Gefährtin zu betrachten, der er Achtung und Liebe zu schulden habe. Deshalb

sei sehr zu wünschen, daß es der medizinischen Wissenschaft gelinge, der Geburtenregelung eine hinreichend sichere Grundlage zu geben, die sich auf die Beobachtung der natürlichen periodischen Gesetzmäßigkeit stützt. Sollte dies den Wissenschaftlern gelingen, würden sie einen großen Beitrag für das Gut der Ehe und der Familie sowie für den Frieden des Herzens leisten. Jede gewollte antikonzeptionelle Sterilisation wird abgelehnt; wenn jedoch durch Krankheiten zur Therapie die Anwendung eines antikonzeptionellen Mittels notwendig werde, sehe die Kirche die Anwendung durchaus nicht als unerlaubt an; dies gelte auch dann, wenn sich daraus ein Hindernis für die Fortpflanzung ergeben sollte. Die verantwortete Elternschaft wird bejaht; diese schließe aber mit ein, daß die Ehegatten ihre Pflichten gegenüber Gott, sich selbst, ihrer Familie und der Gesellschaft voll und ganz in einer richtigen Rangordnung der Werte anerkennen. Daher hätten die Eheleute auch nicht die Freiheit, nach eigenem Gutdünken vorzugehen. Da der Mensch kein unbeschränktes Verfügungsrecht über seinen Körper habe, habe er dieses aus besonderen Gründen auch nicht über die Zeugungsfähigkeit. „Die direkte Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorganges und vor allem die direkt gewollte Abtreibung, auch wenn sie aus therapeutischen Gründen geschieht, sind als erlaubte Wege der Geburtenregelung absolut auszuschließen", ebenso die direkte, dauernde oder zeitlich begrenzte Sterilisation des Mannes und der Frau und auch jede Handlung, die im Zusammenhang mit dem ehelichen Akt eine Verhinderung der Fortpflanzung anstrebt. — Diese Enzyklika steht wie kaum eine andere bisher im Kreuzfeuer der Meinungen zwischen zustimmender Bejahung und schärfster Ablehnung, nicht zuletzt aus Gründen einer befürchteten „Bevölkerungsexplosion" auf der Erde. (Vgl. Kathpreß vom 29. Juli 1968.)

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

BECKER JOACHIM, *Isaias — der Prophet und sein Buch.* (Stuttgarter Bibelstudien 30) (81.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. Lam. DM 5.80.

BENGSCH ALFRED / SCHMAUS MICHAEL / GÖSSMANN ELISABETH, *Haben wir noch Grundsätze?* (Theologische Fragen heute, Bd. 12) (103.) Max-Hueber-Verlag, München 1968. Kart. lam. DM 5.80.

BORNEMANN FRITZ, *Der Pfarrer von Neuwerk* Dr. Ludwig von Essen († 1886) und seine Missionspläne. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 8) (232.) Steyler-Verlag, St. Augustin 1967. Kart. DM 17.80.

CONCILIUM, *Internationale Zeitschrift für Theologie.* 4. Jg. Heft 6/7 Juni/Juli 1968. Der Glaube und die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit. Benziger-Verlag, Einsiedeln; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz; Fährmann-Verlag, Wien. Kart. DM/sfr 10.—, S 68.—.

DOM LE SAUX, *Indische Weisheit — Christliche Mystik.* Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit. (272.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Leinen DM/sfr 23.80, S 166.60.

EDMAIER ALOIS, *Horizonte der Hoffnung.* Eine philosophische Studie. (247.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 21.—.

ENZLER FRANZ (Hg.), *Priester-Presbyter.* Beiträge zu einem neuen Priesterbild. (138.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Kart. lam. DM/sfr 9.80, S 68.60.

ESSER KAJETAN / GRAU ENGELBERT (Hg.) *Franziskanisches Leben.* Gesammelte Dokumente. (Bücher franziskanischer Geistigkeit, Bd. XIII.) (324.) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1968. Brosch. DM 13.20.

FILSON FLOYD V., *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit.* (461 S., 4 Karten.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 44.—.

GANOCZY ALEXANDRE, *Ecclesia ministrans.* Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. (Ökumenische Forschungen I. Ekklesiologische Abteilung, Band III.) (439.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 56.—.

GNILKA JOACHIM, *Der Philipperbrief.* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/3.) (XXI u. 226.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 33.—.

GRASS NIKOLAUS, *Königskirche und Staatssymbolik.* Begegnungen zwischen Griechischem Osten und Lateinischem Westen im Bereich von Staatsrepräsentation und Sakralkultur. (Sonderdruck aus Gedächtnisschrift Hans Peters.) Springer-Verlag, Berlin 1967.

GRASS NIKOLAUS, *Zur Rechtsgeschichte des Allerheiligen-Pfalzkapitals,* des Vorgängers des Metropolitankapitels zu St. Stephan in Wien. (Aus Studia Gratiana XIV, 1967, 459—494.)

HÄRING BERNHARD, *Personalismus in der Philosophie und Theologie.* (115.) Verlag Erich Wewel, München 1968. Paperback DM 9.50.

HEGGELBACHER OTHMAR, *Kirchenrecht und Fragen der Psychiatrie.* (Kirche und Recht, Bd. 7. Beihefte zum österr. Archiv für Kirchenrecht.) (44.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 22.—, DM/sfr 3.60.

HÖFER ALBERT, *Predigt und heutige Exegese.* Eine Handreichung für den Seelsorger. (221.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 14.—.

HOLL ADOLF / FISCHER GERHARD H., *Kirche auf Distanz.* Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion. (114.) Wilhelm Braumüller, Wien 1968. Kart. lam. S 78.—.

JAEGER LORENZ, *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus".* Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIII.) 2. erw. Aufl. (389.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1968. Leinen DM 24.—.

LEHNER MAX / HASLER AUGUST B., *Neues Denken in der Kirche.* Standpunkte. (259.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Brosch. lam. DM/sfr 12.80, S 89.60.

LEIST FRITZ, *Zölibat — Gesetz oder Freiheit.* Kann man ein Charisma gesetzlich regeln? (Eheseminar in dieser Zeit.) (214.) Rex-Verlag, München 1968. Leinen DM/sfr 13.80, S 96.60.

LORETZ OSWALD, *Schöpfung und Mythos.* Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. (Stuttgarter Bibelstudien 32.) (149.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 8.80.

MAYR FRANZ KARL, *Geschichte der Philosophie.* I. Antike. (Berckers Theologische Grundrisse Bd. V.) (351.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1966. Leinen DM 19.80, kart. DM 16.80.

McKENCIE JOHN L., *Die Botschaft des Neuen Testamentes.* Neu damals und neu heute. (366.) Räber-Verlag, Luzern 1968. Leinen DM/sfr 29.50.

MOLITOR JOSEPH, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte.* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) (112.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Kart. lam. DM 24.—.

MÜLLER MICHAEL, *Grundlagen der katholischen Sexualethik.* (195.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 16.80.

MUSCHALEK GEORG, *Glaubensgewißheit in Freiheit.* (Quaestiones disputatae, Bd. 40.) (104.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 12.80.

MYNAREK HUBERTUS, *Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?* Christozentrik als Versöhnung von Theozentrik und Anthropozentrik. (64.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Kart. lam. DM 3.80.

NEUMÜLLER WILLIBRORD, *Sie gaben Zeugnis.* Lorch — Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten. (96.) Verlag Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 33.—, DM 5.40.

O'CONNOR-JEROME MURPHY, *Neubelebung der Predigt.* Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder. (351.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Kart. lam. DM/sfr 18.80, S 142.90.

OESTERREICHER JOHANNES, *Der Baum und die Wurzel.* Israels Erbe — Anspruch an die Christen. (198.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 20.—.

ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT IN ROM (Hg.), *Römische historische Mitteilungen.* 10. Heft, 1966/67. (248.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1968. Brosch. S 280.—.

ÖSTERREICHISCHES SEELSORGEINSTITUT (Hg.), *Kirche in der Stadt.* II. Probleme, Experimente, Imperative. (Beiträge des Österr. Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes.) (304.) Verlag Herder, Wien 1968. Kar. lam. S 156.—, DM/sfr 25.20.

OTTO GERT (Hg.), *Grundwissen zur Theologie.* (285 S., 4 Karten.) Furche-Verlag, Hamburg 1968. Leinen DM 14.80.

PESCH RUDOLF, *Naherwartungen.* Tradition und Redaktion in Mk 13. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) (275.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 32.—.

PFEIFFER ARTHUR, *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode.* Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. (Studia Friburgensia NF 47.) (XXII u. 221.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1968. Brosch. sfr 25.—.

PRIMETSHOFER BRUNO, *Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn* (1781—1841). Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. (Kirche und Recht, Bd. 6. Beihefte zum österr. Archiv für Kirchenrecht.) (XVII u. 184.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

RABUT OLIVIER A., *Redlichkeit im Glauben.* Auf der Suche nach einer Spiritualität für die Zeit der Ungewißheit. (96.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 7.80.

RAHNER KARL / HÄRING BERNHARD (Hg.), *Wort in Welt.* Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr. (395.) Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1968. Leinen DM 36.—.

RATHGEBER A. M., *Wissen Sie Bescheid?* Ein Lexikon religiöser und weltanschaulicher Fragen, neubearbeitet von Rudolf Fischer-Wollpert. 15. Aufl. (751.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1968. Leinen DM 15.50.

RESCH ANDREAS (Hg.), *Im Kraftfeld des christlichen Weltbildes.* (Imago mundi Bd. I.) (197.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. Lam. DM 14.—.

SCHILLEBEECKX E. / WILLEBRANDS J. / VISSER'T HOOFT W. / DE LANGE D./ TRIMBOS C. / SCHUYT W., *Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten.* (155.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 75.—, DM/sfr 12.—.

SCHIWY GÜNTHER, *Weg ins Neue Testament.* Kommentar und Material. Bd. 3 Paulusbriefe. (417.) Echter-Verlag, Würzburg 1968. Brosch. DM 34.—, Leinen DM 39.50.

SCHÜRMANN HEINZ, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Beiträge. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) (367.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 44.—.

STEFFENS HANS, *Fürbittenbuch.* Taschenausgabe. (298.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1968. Plastik DM 11.—.

SUENENS LÉON-JOSEPH, *Die Mitverantwortung in der Kirche.* (187.) Verlag Otto Müller, Salzburg 1968. Kart. lam. S 88.—.

TOMKO JOSEF, *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn.* (Kirche und Recht, Bd. 8. Beihefte zum österr. Archiv für Kirchenrecht. Slowakisches Institut Rom-Cleveland, Bd. VI der Slowakischen Studien.) (XVI u. 159.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 76.—, DM/sfr 12.30.

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG, *Beihefte zu „Evangelische Theologie", 1968/1,* Zur Kirchengeschichte. (136.) Chr.-Kaiser-Verlag, München 1968. Kart. DM 7.—.

WIEDERKEHR DIETRICH (Hg.) *Die Situation des Bruderberufs heute.* Mitarbeiter und Partner. (213.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Kart. lam. DM/sfr 12.80, S 89.60.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Ludwig Auer, Donauwörth

BAUER JOHANNES, *Zum Vater.* Kleinkindermesse. (31.) Kart. lam. DM 1.—, sfr 1.20, S 7.60.

HUBER HANS, *Du bist besser, als du meinst.* Eine Beicht- und Lebenshilfe für junge Menschen. (63.) Kart. lam. DM 2.—, sfr 2.40, S 15.20.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT N. T.

VÖGTLE ANTON, *Das Neue Testament und die neue katholische Exegese.* I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des N. T. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, 8.) (179.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 13.80.

Die Aufsätze, die der Autor 1963 bis 1966 im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit" veröffentlicht hat, liegen nun überarbeitet und ergänzt in Buchform vor. Der Verfasser behandelt im ersten Teil grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Schriften und zur Kanonbildung, die sich bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts hingezogen hat. Ein komplizierter Vorgang in der Gesamtkirche unter dem Einfluß des Hl. Geistes. Im zweiten Teil, dem „Erscheinungsbild des neutestamentlichen Kanonverzeichnisses", kommt Vögtle über das Tridentinische Kanondekret hinaus auf Grund innerer und äußerer Kriterien zu neuen Ergebnissen (Verfasserfrage). Das ändert allerdings nichts an dem inspirativen Charakter des N. T. Im dritten, umfangreichsten Teil bringt der Verfasser eine kritische Gesamtdarstellung über die Bücher des Neuen Testamentes.

Bedeutende Tatsachen, darunter eine Unmenge von begründeten Details, werden zu den Fragen der Evangelien gebracht, z. B. der Parusiegedanke in der ersten Generation, die Eigenart der Jesus-Überlieferung, u. a. So wird nach einer kritischen Sondierung der Evangelien, der Apostelgeschichte, der Briefe, der apokalyptischen Grunderkenntnisse die neutestamentliche Offenbarung kritisch-exegetisch zusammengeschaut. Freilich, auf den vielbeanspruchten Bibelpädagogen wirkt dieses Buch mit den allzu vielen begründeten Details fast erdrückend. Zusammenfassende Konzipierung mit weniger begründeten Details hätte zu dieser gründlichen, wissenschaftlichen Einsicht für den Praktiker, der mit ernsten Fragen konfrontiert wird, befreiend gewirkt. Dafür wird sein Bemühen belohnt durch ein wirkliches, vertieftes Verständnis für die Schriften des Neuen Testamentes.

Freising *Alois Gruber*

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

Der Autor umreißt sein Ziel im Vorwort folgendermaßen: „Die moderne historisch-kritische Exegese hat die früher so selbstverständlich scheinende Einheit und Homogenität zwischen der Heiligen Schrift und den Dogmen ernsthaft in Frage gestellt. Diese Tatsache hat auch das Verhältnis von Exegese und Dogmatik erheblich belastet. Obwohl die hiermit zusammenhängenden Fragen und Probleme in der gegenwärtigen theologischen Diskussion einen beachtlichen Raum einnehmen, ist eine allseits zufriedenstellende Antwort darauf wohl noch nicht möglich. Die hier vorliegende Untersuchung möchte aber durch ein Sammeln und kritisches Sichten des schon Erarbeiteten diese Antwort mit vorbereiten."

Nach der *Einleitung* (1—10) handelt das *erste Kapitel* (12—67) über „Exegese als theologische Disziplin". Nach Vorlage des Problems wird gesprochen über Berechtigung und Möglichkeit einer historisch-philologischen Interpretation, über Glaube und historische Auslegung, über Autonomie der historisch-kritischen Methode, über historische und theologisch-dogmatische Auslegung der Heiligen Schrift, über Dogma als „Arbeitshypothese", Glaube als „Vorverständnis" und schließlich eine Zusammenfassung und

Würdigung der damit dargestellten Auffassungen verschiedener Autoren versucht. Im *zweiten Kapitel* (70—91) werden „einige Konzeptionen der biblischen Theologie" vorgelegt und ihr theologischer Charakter nach den jeweiligen Auffassungen herausgearbeitet. Das *dritte Kapitel* (94—160) behandelt „die dogmatische Relevanz des biblischen Literalsinnes" und spricht über „Offenbarung und Schriftwort", über „Schrift und Tradition" und über „die dogmatische Bedeutung der Ergebnisse der Exegese und der biblischen Theologie". Mit dem *vierten Kapitel* (162—190) wendet sich Petri sodann den „Aufgaben und (dem) Wesen der Dogmatik" zu, um dann im *fünften Kapitel* (192—248) „das Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik" zu beleuchten. Dabei bestimmt er zunächst das Verhältnis von Dogmatik und Heiliger Schrift, von Dogmatik und Exegese, um dann einen „Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen Exegese und Dogmatik" zu wagen, soweit das auf Grund der Untersuchung schon möglich ist (vgl. 236 f.).

Der Autor macht selbst darauf aufmerksam, daß eine allseitig befriedigende Lösung des im Thema gestellten Problems wohl heute noch nicht möglich sei. So wollte er das bisher Erarbeitete sammeln und kritisch sichten, um so die Lösung vorbereiten zu helfen. Die verschiedenen Ansichten werden dazu ausführlich vorgelegt. Eine entschiedene Straffung der Darstellung hätte nicht nur die Seitenzahl des Buches sehr reduziert (was ja keine Simplifizierung zu bedeuten hat), sondern wäre auch der Klarheit zugute gekommen. Wichtiger scheint aber zu sein, daß von einer wirklich *kritischen* Sichtung nicht gut die Rede sein kann. Das mag u. a. gerade daran liegen, daß Petri (wenigstens) einen Begriff von Dogmatik voraussetzt, den es sicher bisher ziemlich unbehelligt gab, der auch noch häufig angetroffen wird, den man aber eben doch nicht als *den* Begriff bezeichnen kann für das, was Dogmatik heute und in nächster Zukunft sein soll. Zwar kann man sich auf den Terminus als solchen berufen und folglich streng und diskusionslos an „Wissenschaft der (kirchenamtlich definierten) Dogmen" als Wesensdefinition und folglich als Arbeitsgebiet der Dogmatik festhalten. Doch scheint es, daß auch im katholischen Bereich sich faktisch für das konkrete Verständnis von Dogmatik immer mehr das durchsetzt, was im evangelischen Bereich als „Systematische Theologie" angesprochen zu werden pflegt. Ein Blick auf die konkreten (Einzel)Arbeiten heutiger „Dogmatiker" kann das unmittelbar und unmißverständlich aufzeigen. Und so scheint es gut zu sein, bei Untersuchungen dieser Art doch auch deutlicher zu beachten, ob man nun mehr an die „Schuldogmatik", also daran denkt, wie in den Vorlesungen und im Studium zur Priesterausbildung Dogmatik (und andere theologischen Disziplinen) faktisch „getrieben" wird, und wie, auf der anderen Seite, *wissenschaftlich*-dogmatisch (also forschend weiterschreitend) gearbeitet zu werden pflegt. Diese Frage hängt ja eng mit der vorhin herausgestellten zusammen. Unter Zugrundelegung also solcher größeren Differenziertheit der Fragestellung und eines weiteren bzw. tieferen und vorausschauenden Fragehorizontes hätte das Ergebnis der Untersuchung, bei aller Anerkennung einer noch nicht möglichen *endgültigen* Lösung des Problems, sicher deutlicher, differenzierter und weiterführend sein können. Das sei nicht als ungerechte oder harte Kritik gesagt, sondern eher darum, daß man wegen dieser so wichtigen Untersuchung nicht vorschnell das faktisch Gebotene als die heute tatsächlich vorhandene Position des Problems und seiner schon in konkreten Arbeiten zutage liegenden Lösung ansieht.

Rom *Raphael Schulte*

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

B. stellt in diesem Büchlein im Gefolge seiner seinerzeitigen (1961) Münchener Dissertation „Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie" einen wesentlichen Aspekt christlichen Glaubens, eben seinen Zeugnis-Charakter, heraus. Biblischer Glaube ist im A. T. wie N. T. Zeugnis von Geschehenem, von geschehener Offenbarung, aber vor allem Zeugnis auf Zeugnis hin (11—23). Christliches Zeugnis ist Osterzeugnis, fällt aber als Wortverkündigung nicht mit Augen- und Ohrenzeugenschaft zusammen. Die Bezeugung von Kreuz und Auferstehung ist ausdrückliche Beauftragung. Das wird vor allem bei Lukas durchgehalten (25—34). Bei Johannes wird es vom Bezeugen des Ereignisses zum Zeugnis für eine Person, also Jesus. Das Zeugnis aber ist an das Dabeisein im Glauben gebunden, und es ergeht vor der Welt, die zur Stellungnahme aufgefordert ist. Zeugnis ist nicht vom Bekenntnis zu unterscheiden (34—55). Dem Zeugnis des Glaubens im bekennenden, preisenden und verkündenden Wort geht aber das im Wandel des Christen voraus. Wenn dieser auch selten ausdrücklich Zeugnis genannt wird, so ist der gelebte Glaube doch deutlich genug Zeichen und Zeugnis, da er sich eben auffällig genug abhebt (57). So schon durch die Existenz der Kirche (57—63). Besonders durch die Liebe (64—68). In der legitimen liturgischen Feier (69—73). In der „Schwachheit" (freilich nicht der sündhaften Schwäche) (73—79). In der Einheit (80—82). Ganz einfach durch den Wandel im Glauben, im Leben „als-ob-nicht" „im anders" wirklich christlichen Lebens (82—102). Die erfahrene

Wirklichkeit des Glaubens (103—105). Freilich ist das Zeugnis gefährdet durch Unzulänglichkeit und Unglaube. Das Zeugnis muß das Empfangen bezeugen, darf nicht in Aktivismus statt rechtverstandener Aktivität ausarten (105—112). Außerordentliche Form des aufgetragenen Zeugnisses ist das Blutzeugnis, weil es den erniedrigten und gekreuzigten Sohn Gottes zeigt (113—125). B. will hier ohne viel Prätentionen einige bezeichnende biblische und altkirchliche Texte erklärend zusammentragen (9). Das kann als gut gelungen bescheinigt werden. Man wird in zusammenhängender Weise an einen wesentlichen Aspekt des Glaubens erinnert, nicht ohne Bereicherung. Einige kleinere Einwände, z. B. die Überinterpretation von Apg 10, 41 (62 f.) oder die Überpointierung der Liebe (62 f.) tun dabei nicht viel zur Sache und können hier außer Debatte bleiben.

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG, *Zur Wissenschaft vom Neuen Testament.* (Beihefte zu „Evangelische Theologie", Heft 2/1967.) Chr.-Kaiser-Verlag, München. DM 6.—.

Es handelt sich um in fünf Gruppen geordnete kritische Literaturberichte über insgesamt 35 Titel (darunter auch einige Aufsätze). G. Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung (1 bis 11); H.-O. Metzger, Neuere Johannes-Forschung (12—29); M. Rese, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft (29—38); E. Güttgemanns, Literatur zur Neutestamentlichen Theologie (38—87, u. zw. in 5 Abschnitten: 1. Das neutestamentliche Zeitverständnis 41—49, 2. Die „Realität" der Auferweckung Jesu und der futurischen Eschatologie 50—52, 3. Die christologische Problematik im Neuen Testament 52—61, 4. Mission, Verkündigung und Apostolat 61—79, 5. Das Phänomen des Dualismus in der religiösen Umwelt des Neuen Testaments 79—87); M. Rese, Die Rolle des Alten Testaments im Neuen Testament (87—97).

In der heutigen Überflut an Gedrucktem ist es immer wünschenswert und des Dankes gewiß, mit verläßlichen Berichten, Übersichten und Wertungen zu dienen. Das vorliegende Heft gibt einen guten Überblick über einen bestimmten Ausschnitt neutestamentlicher Arbeit (fast nur deutscher protestantischer — unter 35 Titeln 2 katholischer Autoren — Arbeiten aus der ersten Hälfte unseres jetzigen Jahrzehnts). Selbstverständlich kann hier weder der „letzte Schrei" erwartet werden, noch ein umfassendes Referieren über alles Erschienene.

Mit etwas Verwunderung hat der Rezensent den manchmal fast mokanten Ton in der Wertung von R. Schnackenburgs so respektablem Kommentar zu Johannes wahrgenommen. Nicht so verwundert war er darüber, daß dem N. T. recht kritisch gegenüberstehende Beurteiler (manchen!) heutigen Wissenschaftlern selbstverständliche Autorität in großem Respekt zubilligen.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

BLINZLER JOSEF, *Die Brüder und Schwestern Jesu.* (158.) (Stuttgarter Bibelstudien, 21.) Verlag Kath. Bibelwerk, Suttgart 1967. Kart. lam. DM 8.80.

Der durch sein Buch „Der Prozeß Jesu" bekannte Passauer Exeget legt wiederum ein Werk vor, das auf großes Interesse stoßen dürfte, zumal die Frage, ob die im Neuen Testament als Brüder und Schwestern Jesu bezeichneten Personen als leibliche Geschwister Jesu oder bloß als entfernte Verwandte Jesu zu verstehen seien, bekanntlich ein viel traktiertes Objekt der interkonfessionellen Auseinandersetzung wie der ökumenischen Bemühungen war und ist. Blinzler unternimmt es in der vorliegende Studie, die verschiedenen Thesen und Lehrmeinungen zur Frage kritisch zu sichten und zu beurteilen. Es geschieht dies mit außerordentlicher Gründlichkeit: Er geht von den neutestamentlichen Texten aus, klärt die Begriffe, zeigt Gründe und Gegengründe und setzt sich mit ihnen auseinander. Schließlich unternimmt er es, die Verwandtschaftsverhältnisse der als Herrenbrüder und -schwestern Bezeichneten untereinander und in Beziehung zu Jesus mit Umsicht und in geduldiger Kleinarbeit zu klären. Abschließend wird noch ein Überblick über die Ansichten der Kirchenväter gegeben. Die einzelnen Kapitel sind mit vielfältigen Exkursen versehen; die reichen Belege und Anmerkungen bezeugen intensives Studium. Als Ergebnis zeigt die Arbeit, daß es durchaus mit den Aussagen des Neuen Testaments vereinbar ist, wenn man die als Brüder und Schwestern Jesu bezeichneten Personen als entferntere Verwandte Jesu versteht. Im Gegenteil: Es wird gezeigt, daß dies der Weg ist, den vielfältigen Schwierigkeiten, welche die Evangelien zu dieser Frage aufgeben, gerecht zu werden.

Blinzler hat keineswegs eine Apologetik der traditionell-katholischen Auffassung geschrieben. Er läßt die Gegenargumente zu Wort kommen und würdigt sie. Er versucht die Schriftaussagen möglichst unvoreingenommen und objektiv zu behandeln. Hinsichtlich der Einzelargumentation ist man allerdings da und dort versucht, ein Fragezeichen anzubringen, so z. B. wenn der Autor mit der Hegesippnotiz argumentiert, der Herrenbruder Simon sei im Alter von 120(!) Jahren unter Trajan gekreuzigt worden und müsse daher, wenn man seinen Tod um ca. 107 n. Chr. ansetzt, ca. 14 v. Chr. geboren worden, und daher älter als Jesus gewesen sein! (99 f.) Die Möglichkeit, daß es sich um eine Symbolzahl handeln könne,

wird gar nicht in Erwägung gezogen. Auch vermißt man form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen. In seiner Art und Methode ist aber das Buch eine Meisterleistung geduldiger Kleinarbeit, ein Buch, das von allen Seiten die Frage angeht und um Objektivität bemüht ist.

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.

Die Osterberichte des Neuen Testaments stehen heute im Zentrum der Diskussion um die Historizität der Evangelien. Die Positionen reichen von der Verteidigung wörtlich zu nehmender Tatsachenberichte bis zur Auffassung, die Osterverkündigung sei nichts als ein Interpretament des Kreuzesskandals. Insofern es dabei um die Grundlage aller Glaubensverkündigung geht, schneidet die Frage ins Fleisch. Kremers Buch stellt sich offen diesen Fragen.

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich eingehend und streng exegetisch mit dem ältesten Osterzeugnis, das wir besitzen, mit 1 Kor 15, 1—11. In der üblichen Form folgt einer Analyse der Perikope eine genaue Exegese. Sie beschäftigt sich mit den paulinischen Aussagen über den Tod Christi für unsere Sünden, dem Begräbnis, der Auferweckung und Erscheinung „gemäß den Schriften". Im besonderen wird sodann auf die bei Paulus aufgezählten Erscheinungen eingegangen. Ein Exkurs stellt die Aussagen des 1. Korintherbriefes denen der Evangelien gegenüber, wobei vor allem das genus litterarium und der Sitz im Leben der evangelischen Berichte behandelt wird. Der zweite Teil beschäftigt sich mit den so schwierigen Fragen der „Übersetzung" der Osterbotschaft der Schrift in die Denk- und Vorstellungskategorien des modernen Menschen. Dabei wird eine im allgemeinen überzeugende Auseinandersetzung mit den Vertretern radikaler Entmythologisierung, Rudolf Bultmann und Willi Marxsen, geführt. Kremer versucht dabei soweit als möglich, alle eigenen „a priori" auszuschalten und sich sachlich auf die Positiva wie Negativa seiner Partner einzulassen. Im Zug der Auseinandersetzung wird geklärt, inwieweit man in Hinblick auf die bezeugte Tatsächlichkeit der Auferstehung von einem „geschichtlichen Ereignis" sprechen darf, und inwiefern man eben mit einem „übergeschichtlichen", dem Zugriff des Historikers entzogenen Geschehen zu tun hat. Das Schlußkapitel gibt Anregungen zu einer dem heutigen Menschen zumutbaren Verkündigung der Osterbotschaft.

Das Buch will klären, zusammentragen und auch die eigene Position richtigstellen. Es stellt einen wertvollen Beitrag zum rechten Verstehen der Osterbotschaft dar und sollte in keiner Bibliothek theologisch interessierter und engagierter Christen fehlen.

ORTKEMPER FRANZ-JOSEF, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus.* (Stuttgarter Bibelstudien, 24.) (109.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 6.80.

Diese Lizentiatsarbeit befaßt sich mit einem Hauptthema paulinischer Verkündigung. Wie J. Gnilka im Vorwort betont, will die Arbeit keine eigenständigen und neuen Forschungsergebnisse bieten, sondern schon anderwärts erarbeitete Erkenntnisse kritisch sichten und in die Einheit der thematischen Arbeit bringen. Der Verfasser gliedert das Material nach den Aussagen der großen Paulinen, Galaterbrief, Korintherbriefe und Römerbrief. Dabei ergeben sich markante Gesichtspunkte: Christi Kreuz — das Ende des Gesetzes; Weisheit der Welt — Torheit des Kreuzes; Das Kreuz als Grundlage des Heilsgeschehens in der Taufe. Das Abschlußkapitel befaßt sich mit dem Kreuz in der Verkündigung des Apostels, es stellt Querverbindungen her und ordnet das Material nach theologisch-praktischen Gesichtspunkten. Ein gutes Literaturverzeichnis informiert über die technische Leistung des Verfassers und gibt Anstoß und Möglichkeit zu weiterem Studium.

Ortkemper hat es verstanden, die dem „Laien" zunächst unergiebig und anachronistisch erscheinende Auseinandersetzung des Apostels mit Gesetz und Gesetzlichkeit mit Sinn für das Wesentliche und gut formuliert vorzulegen und dabei zu zeigen, daß Paulus dadurch einen über aller Zeit- und Situationsgebundenheit stehenden Zugang zum Verständnis des Kreuzesgeschehens eröffnet, der seinesgleichen sucht. Besonders bemerkenswert scheint die Frage gelöst zu sein, was das Gesetz nun *nach* der Erlösung noch zu bedeuten und zu sagen hat. Ebenso wird das, menschlich gesprochen, Unsinn zu nennende Wort vom Kreuz, das Paulus in Auseinandersetzung mit korinthischen Irrlehrern als „Weisheit Gottes" erweist, vom Verfasser gründlich durchleuchtet und klargemacht. Die Behandlung von Röm 6 ist dabei vielleicht etwas zu kurz gekommen. Aber Ortkemper bringt wirkliche Exegese, d. h. er verhilft zu möglichst adäquatem Schriftverständnis. Das Kreuz erscheint als Zentrum jeden Heiles.

Die Arbeit ist methodisch einwandfrei und sauber gearbeitet. Die exegetischen Ergebnisse werden regelmäßig in gut lesbaren Übersichten zusammengefaßt. Außerdem werden besonders im Schlußkapitel Ausblicke und Anregungen zur persönlichen An-

eignung und Verkündigung gegeben. Eine brauchbare Studie.

Mautern/Steiermark *Franz Zeilinger*

SCHREIBER JOHANNES, *Theologie des Vertrauens.* Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums. (272.) Furche-Verlag, Hamburg 1967. Leinen DM 32.—.

Der Ordinarius für Praktische Theologie an der ev. theol. Abt. der Ruhr-Universität Bochum legt eine in langjährigen Studien gereifte redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Mk vor mit der hochaktuellen Fragestellung: Wie und mit welcher Absicht *redigierte* der Evangelist die ihm vorgegebenen Verkündigungstraditionen seiner Gemeinden? Keineswegs war er ein naiv kompilierender Redaktor. Sorgfältig-kritische Textanalysen, historische, synoptische und innermarkinische Vergleiche ergeben, daß Mk scharfsinnig und zielbewußt die divergierenden Glaubensstoffe aus der Überlieferung so anordnete und auslegte, daß immer das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn Jesus verkündigt wird.

Im ersten Abschnitt (22—82) analysiert und interpretiert Schreiber den Kreuzigungsbericht Mk 15, 20 b—41: Mk hat zwei Traditionen zusammengefügt und mit Zusätzen versehen. Mk 15, 20 b—22 a. 24. 27 „enthält die älteste historische Nachricht von der Kreuzigung Jesu" (33). Die zweite Überlieferung 15, 25. 26. 29 a. 32c. 33. 34 a. 37. 38 verkünde Jesu Tod mit Hilfe alttestamentlicher, jüdisch-apokalyptischer Vorstellungen. Diese beiden Kreuzigungstraditionen des Mk seien Grundlage aller „historischen" Berichterstattung über Jesu Kreuzigung (71). „Der Tod Jesu wird unter Verwendung apokalyptischer Motive in Form einer hellenistischen Epiphaniegeschichte verkündet" (72). Nach einer kurzen Sichtung der Seitenreferenten Mt und Lk zum Kreuzigungsbericht, versucht der Vf. die Herkunft der beiden markinischen Kreuzigungstraditionen näher zu bestimmen. Hinter ihnen stünden Spannungen zwischen Judenchristen und Hellenisten. Die zweite Tradition gehe auf ein hellenistisch-gnostisches Judenchristentum zurück, „das seine Ursprünge in jenem Kreis der Jerusalemer „Hellenisten" haben dürfte, der von den „Sieben" geleitet wurde" (82). Die Darstellung in Form eines „Geschichtsberichtes" (71 f.) werde verständlich aus dem religionsgeschichtlichen Bereich, in dem die θεῖος ἀνήρ = Viten entstanden seien. Trotz des aufgewandten Scharfsinnes wird die Erklärung nicht in allen Stücken überzeugen.

In einem zweiten Abschnitt (83—217) geht es um „Historiographie und Eschatologie" bei Mk. Mit großer Exaktheit und methodischer Konsequenz werden die Zeitangaben (jüdische Festbezeichnungen, Stundenangaben, Tagesangaben, Zeitpunkt der Parusie Mk 13 und Seitenreferenten) und Ortsangaben (allgemeine Ortsbezeichnungen, Galiläa und Jerusalem, Leidensweg, das Meer und die Seereisen) im Mk-Ev auf ihre theologische Aussage hin befragt. In paradoxen Formulierungen bezeugt Mk, daß Jesus als „der Gekreuzigte der erhöhte Auferstandene ist, der im Sieg über die dämonischen Gewalten das Eschaton vollzieht, zum Heil für die Heiden" (210).

Der dritte, resümierende Abschnitt „Glaube und Vorstellung" (218—243) behandelt das Mk-Ev als religionsgeschichtliches Problem, faßt die Grundgedanken markinischer Redaktionsarbeit in sechs Punkten zusammen, um schließlich das Zentrum der markinischen Theologie zu umschreiben als eine „theologia crucis", die als „Theologie des Vertrauens" näher bestimmt ist: „Der reine Glaube vertraut auf die unbegründbare, alles Leben tragende, göttliche Liebe" (243).

Neben einigen Druckfehlern (98, 141) wäre auf die dem Griechischen und Hebräischen nicht entsprechende Schreibweise „Kapernaum" (163, 167, 189, 211 u. ö.) hinzuweisen. Erfreulich für das ökumenische Gespräch ist es, daß endlich auch einige katholische Autoren im sehr umfangreichen Literaturverzeichnis aufscheinen. In nächster Zeit werden redaktionsgeschichtliche Arbeiten zum Markusevangelium kaum über diese gründliche und wirklich weiterführende Studie hinwegsehen können.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

PATROLOGIE

BROX NORBERT, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.* (Salzburger patristische Studien, Bd. I.) (232.) Verlag A. Pustet, Salzburg 1966. Kart. DM 25.20.

Die „fälschlich so genannte Erkenntnis" ist für Irenäus „Häresie". Er hat sein Gegenüber durchschaut, insofern er alle Variationen desselben auf wenige grundsätzliche Irrtümer und Fehlhaltungen zurückführt. Wohin lokalisiert nun Irenäus diese dritte Gruppe (der Gnosis neben Juden und Heiden)? In welchem Verhältnis stehen die gnostischen Kreise zur Kirche, und was unterscheidet die Erfindungen der Gnostiker von den Mythen der Heiden? Das sind die (in einander verklammerten) Themen, um die die Arbeit sich müht.

Gnosis und heidnischer Mythos: Die Universalität der exklusiven Offenbarung Gottes duldet keinen selbständigen Heilsweg der Erkenntnis. Das trifft Heiden und Gnostiker. Die Häresie (der Gnosis) ist zunächst mit der gleichen Ausweglosigkeit belastet, die das Heidentum kennzeichnet. Da aber Irenäus viel an der Vernünftigkeit, Sachgemäßheit und Angemessenheit des Denkens liegt, sind nach ihm die Heiden den

Häretikern noch vorzuziehen: die Häretiker sind verblendeter in ihrer Auflehnung gegen Gott als die Giganten der griechischen Mythen; Platon ist in seinem Gottesbild frömmer als die Häretiker. Die Gnosis ist als Epigone des Heidentums anzusehen, dessen Mythen und Philosophie sie aufgreift und zu absurden Spekulationen über unbekannte Jenseitsregionen ausbaut. Gnosis ist selbst Mythos. Sehr sorgfältig differenziert B. daraufhin die vielfältige konkrete Ausstrahlung dieses Mythos.

Gnosis und Kirche: Die Gnosis ist nach Irenäus Abspaltung von der Kirche, die sich noch vollzieht (woher die Aktualität der Polemik kommt). Andrerseits ist sie auch Gebilde der häretischen Phantasie. Ihre Begründer sind jünger als die Apostel. Eine vorchristliche Gnosis erwähnt Irenäus nicht, er kennt die Gnostiker nur als Häretiker. B. geht eingehend den Bestrebungen der Gnosis nach, mit Absicht kirchliches Gebaren und kirchliches Denken an den Tag zu legen. Irenäus versteht das alles als Köder, den die Häresie auslegt, um die echten Christen einzufangen. Von der Sache her muß der Autor hier Irenäus korrigieren. Irenäus kennt keine Gemeinsamkeit der Kirche mit der Gnosis und besteht auf der Eindeutigkeit der Schriftaussagen gegenüber einer von den Gnostikern behaupteten Vieldeutigkeit der Texte (in Allegorese!).

Mit S. 39 beginnt der Hauptteil der Arbeit: *„Der Streit um die Schrift" — „Die Kontinuität mit dem Ursprung" — „Pseudonyme Gnosis und wahre Gnosis"* lauten die Überschriften der drei Kapitel, in die er gegliedert ist, und zwar in sehr sinnvoller, von der Sache vorgegebener Weise. Der Schriftgebrauch der Häretiker ist nicht unernste Farce, darum will Irenäus mit Recht den Disput an der Schrift entscheiden. Mit einer eindrucksvollen Dokumentation erläutert B. die Stellung der Gnosis zur Schrift des A. T. und des N. T., die ja je sehr unterschiedlich ist, da die Gnosis, wie bekannt, ihr ganzes angesammeltes Ressentiment an dem jüdischen Weltgott ausgelassen hat. Irenäus muß sich demgemäß bemühen, die Überlegenheit dieses jüdischen Weltgottes über den gnostischen Gott darzutun. Irenäus zeigt ein gutes Gespür für die hermeneutischen Prinzipien der Gnosis. S. 69 ff. entwickelt B. die hermeneutischen Prinzipien des Irenäus, die ganz aus dem Gegensatz zur Gnosis entworfen sind, wie denn die frühe Christenheit ihre eigenen Formalprinzipien in der Polemik reflektiert und formuliert hat. Irenäus trägt eine vollkommene Suffizienz der Schrift vor. Es läßt sich auch zeigen, wie bei Irenäus die Ausschließlichkeit der Deutung der Schrift nicht philologisch erwiesen wird, sondern dogmatisch bedingt ist. S. 88 ff. werden die Urteile des Irenäus gewürdigt, nach denen die Schrift doch nicht das in seiner Grundidee formulierte Maß an Klarheit und inhaltlich erschöpfender Redeweise hat. Irenäus kennt ein Element „neben" der Schrift, nämlich die kirchliche Glaubensüberlieferung, die regula veritatis. Diesen einhelligen und geordneten Komplex des Glaubens und der Lehre, aus dem die Kirche lebt, gilt es als unverfälschte Kontinuität vom Anfang her zu erweisen. Auch die Gnostiker suchen ihrerseits eine Kontinuität mit Jesus und seinen Aposteln herzustellen, geben sich aber immer wieder als vollkommener und wahrhaftiger als die Apostel aus. Sie kennen Sonderüberlieferungen, die sich jeder Nachprüfbarkeit entziehen. Die tiefschürfende Diskussion der irenäischen Gedanken über die Traditio Apostolica und die Presbytertradition (133 ff.) verdient alle Anerkennung. Sie kann hier nicht resümiert werden. So gelangt man zu einer richtigen Einsicht in die eigentliche Struktur der von Irenäus übernommenen und ausformulierten kirchlichen Denkart. Der dritte Abschnitt „Pseudonyme Gnosis und wahre Gnosis" (169 ff.) zeigt schließlich, wie Irenäus in genialer Weise mit Hilfe der in der Häresie üblichen Terminologie unter den entscheidenden inhaltlichen Modifizierungen das kirchliche Dogma herausstellt. Für Irenäus, der diesen Weg nicht nur gelegentlich betritt, kann so der Zentralbegriff des gnostischen Selbstverständnisses, die Gnosis, zum Schlüsselbegriff der umfassenden Widerlegung werden, die nicht mehr in die Diskussion einzelner Sachfragen einzutreten braucht: Die beiden von Irenäus gemachten grundlegenden Einsprüche gegen dieses gnostische Selbstverständnis fassen nämlich alle Einzelwiderlegungen zusammen. Erstens, die gnostische Heilslehre ist menschliche Erfindung, nicht göttliche Offenbarung, und zweitens, was die Gnostiker als ihre vollkommene Erkenntnis rühmen, erweist sich in Wahrheit als unheilvolle Unkenntnis. Ablesbar ist das für Irenäus an ihrem nicht schriftgemäßen Inhalt. Die beiden genannten Thesen sind Ausgang und Ziel der antignostischen Apologetik. Am Begriff der „gnosis" vollzieht Irenäus die Scheidung zwischen Kirche und Häresie, indem er den Streit auf die grundsätzliche, vorausliegende Einstellung des Menschen zur Offenbarung und zu Gott zurückführt.

Diese kurze Zusammenfassung läßt die umfassende und grundlegende Art der Behandlung des ganzen Problems erkennen. *Formal* präsentiert sich die Schrift von Brox in einem gewandten, klaren Stil geschrieben. Es findet sich nichts, was nicht zur Sache gehört, so gut wie alles, was zur Sache gehört. Der wissenschaftliche Anmerkungsapparat ist vorbildlich. Hier verfolgt man immer wieder eine saubere Auseinandersetzung mit der älteren, neueren und neuesten Literatur. Das der Arbeit vorangestellte

Literaturverzeichnis zählt nicht, wie das oft geschieht, alles Erdenkliche und irgendwie Erreichbare auf, sondern in der methodisch einzig richtigen Erkenntnis nur das wirklich zum Thema gehörige Schrifttum, dieses aber mit Vollständigkeit.

Graz *Johannes B. Bauer*

HAMMAN ADALBERT, *Die Kirchenväter.* Kleine Einführung in Leben und Werk. (Herder-Bücherei Bd. 268.) (176.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

Auf evangelischer Seite veröffentlichte vor mehreren Jahren H. v. Campenhausen in der Reihe der Urban-Bücher zwei Bändchen, in denen er griechische und lateinische Kirchenväter in blutvoller Darstellung dem heutigen Menschen zugänglich machen wollte. A. Hamman, der Patrologe von Québec, lehnte sich an dieses Vorbild an und schuf ein attraktives katholisches Gegenstück dazu in dem vorliegenden Bändchen der Herder-Bücherei. Hamman versteht es, die Kirchenväter dem modernen Leser als menschliche Persönlichkeiten nahezubringen. Auch das jeweilige Milieu schildert er sehr anschaulich. Das französische Manuskript übertrug M. Otto in ein gutes Deutsch, in dem der Esprit der Vorlage transparent bleibt. So wird die Lektüre zum Genuß.

Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß die biblische und liturgische Erneuerung unvollständig bliebe, „ginge sie nicht mit einer Rückkehr zu den Kirchenvätern einher" (10 f.). Mit umfassender Kenntnis und liebevoller Hingabe zeichnet er 19 Porträts, angefangen von Ignatius von Antiochien bis zu Augustinus. Vorausgeschickt werden Einführungen zu den einzelnen Jahrhunderten. Besonders gelungen ist etwa die Charakteristik Tertullians oder die psychologische Zeichnung von Athanasius („Ägypten liefert uns kaum einmal ein Muster der Sanftmut": 78). Ein besonderes Anliegen von Hamman ist die Herausstellung der pastoralen und sozialen Leistungen der Kirchenväter, ihr Dienst an den Menschen. Man muß dem Verfasser beipflichten, wenn er zu Hilarius von Poitiers bemerkt, dieser würde es verdienen, besser gekannt und gewürdigt zu werden. Andrerseits hätte man von der charakteristischen Theologie einzelner Väter gerne etwas mehr gehört, etwa bei Basilius oder auch Augustinus. Für Alexandrien wäre nach der neueren Forschung zwischen der Katechetenschule und den dortigen Didascaleia zu unterscheiden (37). Daß die Zahl der Gläubigen schon im 3. Jahrhundert die römische Gesellschaft „überflutete" (35), ist eine gelinde Übertreibung. Von einem Mailänder „Edikt" des Jahres 313 sollte man nicht mehr sprechen. Doch das sind Kleinigkeiten. Karte, Anmerkungen, Bibliographie und Zeittafel vervollständigen das Bändchen, das man in die Hände aller wünschen möchte, denen an echter postkonziliarer Erneuerung der Kirche unter gebührender Berücksichtigung der Tradition gelegen ist.

Freising *Joseph A. Fischer*

DOGMATIK

FEINER JOHANNES / LÖHRER MAGNUS (Hg.), *Mysterium Salutis,* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II: Die Heilsgeschichte vor Christus. (XIX u. 1196.) Verlag Benziger, Einsiedeln 1967. Leinen DM/sfr 78.—, S 530.40.

Während der erste Band dieses auf fünf Bände geplanten großen Werkes die Grundlagen der heilsgeschichtlichen Dogmatik darstellte, findet sich im zweiten Band die konkrete Heilsgeschichte bis zum Christusereignis, also jener Teil der materialen Dogmatik, der sich herkömmlich in die Traktate „De Deo uno et trino" und „de Deo creante et elevante" auffächert.

Der gewaltige Stoff ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste befaßt sich mit dem dreieinigen „Gott als Grund der Heilsgeschichte", wobei aus berechtigten Gründen die übliche Zweiteilung in einen Traktat „De Deo uno" und in einen Traktat „De Deo trino" fallengelassen wurde. Der zweite Abschnitt bringt den „Anfang der Heilsgeschichte", das heißt eine umfassende Schöpfungstheologie mit einer ebenso gründlichen theologischen Anthropologie, der neben der Lehre vom Urstand, dem Sündenfall und der Erbsünde, von den Engeln und Dämonen auch eine Sozialtheologie, eine Theologie der Geschlechtlichkeit, der Arbeit und Technik enthält. Der dritte Abschnitt behandelt die „Heilsgeschichte vor Christus". Hier kommen die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und das Vorauswirken der Erlösung, die theologische Relevanz der Weltreligionen sowie die Heilsgeschichte und Heilsordnung des Alten Testamentes zur Sprache.

Verglichen mit den traditionellen Dogmatiklehrbüchern, zeichnet sich in diesem Werk das Gesicht einer wahrhaft neuen Theologie ab, die vom konkreten Heilsereignis ausgeht und das spekulative Denken der Gegenwart mit theologischer Tradition klug zu verbinden weiß. Auf einzelne Fragen einzugehen, ist aus Raumgründen nicht möglich. Die Leistung der achtundzwanzig Wissenschaftler, die an diesem Band mitgearbeitet haben, ist bewundernswert. Der Verlag tätigt mit der Herausgabe dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik wahre Pionierarbeit, für die ihm aufrichtiger Dank gebührt.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

MÜLLER OTFRIED (Hg.), *Vaticanum secundum.* Bd. III/1: Die dritte Konzilsperiode. Dokumente. (180.) Bd. III/2: Die

dritte Konzilsperiode. Die Verhandlungen. (960.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965, 1967. Leinen.

Das monumentale Werk, dessen Bd. I in dieser Zeitschrift Jg. 115 (1967) 277 f. besprochen wurde, sucht unter seinem verdienstvollen Herausgeber mit großer Sorgfalt sowohl die Geschichte der Konzilstexte in ihrem theologischen Konnex als auch deren Bedeutung für die Erneuerung der Kirche möglichst vollständig zu erfassen. Es ist einem ostdeutschen Verlag nicht hoch genug anzurechnen, daß er die umfangreichste Darstellung der Konzilsthemen im deutschen Sprachraum herausgebracht hat. Schon Band II konnte statt nur verallgemeinernder Berichte, wie sie im ersten Band noch überwogen, weitgehend Publikationen von „Akten" vorlegen, ermöglicht durch die publizistische Öffnung des Konzils seit der zweiten Sitzungsperiode. Alle Relationen zu den Konzilsvorlagen und viele Reden mußten hier erstmals übersetzt werden. — Band III/1 enthält die auf der dritten Konzilsperiode beschlossenen Dokumente im lateinischen Wortlaut und in der offiziösen, von den deutschen Bischöfen beauftragten Übersetzung: über die Kirche, über die katholischen Ostkirchen und über den Ökumenismus. Band III/2 stellt die Verhandlungen der dritten Sitzungsperiode vollständig dar. Es werden sowohl die mündlich in der Aula vorgetragenen Relationen der Berichterstatter als auch die schriftlich den Vätern ausgehändigten Relationen der Kommissionen und deren Antworten auf die Änderungswünsche der Konzilsmitglieder herangezogen. Auf diese Weise treten die Intentionen der einzelnen Formulierungen in den Konzilsdokumenten sehr deutlich hervor.

Der Aufbau des Bandes III/2 ist folgender: Die Zeit zwischen der zweiten und dritten Konzilsperiode (Pilgerreise des Papstes in das Heilige Land u. a.) und Verlauf der dritten Session; Auszüge aus theologischen Vorträgen über die Konzilstexte, gehalten in verschiedenen Pressezentren des Konzils (J. Ratzinger, Kard. Bea u. a.); als Hauptstück: aus der Arbeit des Konzils an den Entwürfen (Kirche, Religionsfreiheit, Offenbarung, Ökumenismus u. a.), jeweils mit Väterreden und Auswahl aus den Kommuniqués des Presseamtes. Ein Kapitel „Rückblick und Ausblick" faßt das Urteil prominenter Zeugen des Konzilsgeschehens zusammen, das mit seiner dritten Session ohne Zweifel die entscheidende Leistung erbracht hat.

HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator.* Skizzen zur Theologie III. (480.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1967. Leinen. DM/sfr 38.—.

„Entscheidend wäre, daß wir nicht verlernten, mit pneumatischen statt mit ausschließlich logischen (und philo-logischen) Augen auf den Logos zu blicken" (S. 104). Der vorliegende dritte Band der „Skizzen zur Theologie", in denen einer der tiefsten Theologen unserer Zeit seinen Reichtum vermittelt, ist für diese Sichtweise die denkbar beste Einführung. Eine Zeit wie die unsere „im Zeichen des Heiligen Geistes" ist dadurch charakterisiert, daß sich die Kirche auch und gerade zur nicht-christlichen Welt hin öffnet. Sollen aber dabei nicht alle Dämme zum Schaden des Ganzen brechen, so ist eine Konzentration der christlichen Botschaft auf das unaufgebbare Zentrum unerläßlich.

So handelt ein erster Abschnitt von der Weise, wie der Geist die Menschen zu Gott führt: vom *Glauben* und bietet in drei aus jüngster Zeit stammenden Aufsätzen eine personalistische Interpretation der „Bewegung zu Gott". Alle Arbeiten H. U. v. Balthasars zeichnen sich durch ihren hohen bibeltheologischen Gehalt aus, fern von aller rein modischen Anthropozentrik und so frei für eine Erneuerung der Theologie im Geiste der Schrift. Der Wert solchen Vorgehens für die Verkündigung liegt auf der Hand. Im zweiten Abschnitt werden wichtige „Fragmente einer Geistlehre" geboten, die offenbar machen können, wie sehr wir „fleischlichen Christen" an den Buchstaben geklammert bleiben, „früher in Legalismus, heute in Überschätzung philologischer Exegese" (98) und in Geistvergessenheit nicht jene christliche und kirchliche Freiheit gewinnen, nach der wir heute so drängen. Hier setzen sehr konkrete Überlegungen an: Die Messe, ein Opfer der Kirche? Das Konzil des Heiligen Geistes u. a. Im dritten Abschnitt „Krisis" zeigt sich der Geist, wie er die Geister der Zeit unterscheidet. Themen wie: Gott begegnen in der heutigen Welt; die Gottvergessenheit und die Christen; weltliche Frömmigkeit? zeigen die notwendig gewordene Reduktion auf, die Balthasar in den lapidaren Satz faßt: „Wir müssen mit unserem Christentum vorne beginnen" (322), d. h. zurück zur einen Wahrheit, in deren Glanz sich die vielen Teilwahrheiten und Dogmen zeigen. Der vierte Abschnitt weist darauf hin, wie der Geist in das Geheimnis des Menschgewordenen einweiht, dargestellt an Gestalten der dichtenden Kunst, und schließlich bringt ein fünfter Abschnitt einige Interpretationen künstlerischer Aussagen und will den Geist als den „Odem" spüren lassen, der durch die endlichen Strukturen des Menschenlebens weht. Hier erinnert man sich mit einem ehrlichen Schuldgefühl, wie selten Theologie die Aussagen der Kunst ernst nimmt. Geht das nicht bis an die „Sünde wider den Heiligen Geist" heran?

Das Schwergewicht der in diesem Buch zusammengefaßten Ernte ruht im „Gebet um den Geist", einer Auslegung der Kollekte vom 5. Sonntag nach Pfingsten. Es macht

deutlich, wie der Geist von uns im Strömen des Lebens immer schon erfahren wird, er selbst, ein Strömender für uns. Eine zeitgemäße Pneuma-Theologie hat in diesen an innerer Dichte reichen Aufsätzen überzeugenden Ausdruck gefunden.

Graz *Winfried Gruber*

CRAGHAN JOHN F., *Mary.* The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity. (XXIV u. 274.) Rome 1967. Kart.

Nach einer sprachlichen und exegetischen Untersuchung des Textes, wobei besonders auf die Interpretationen von Audet, Gewiess und Munoz-Iglesias eingegangen wird, zeigt der Verfasser die Entwicklung dieser Frage in der Geschichte. Die Meinung, daß Maria vor der Verkündigung durch den Engel kein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt hat, ist ein Spezifikum der Theologie des 20. Jahrhunderts. Der Autor stellt die Frage nach der Bedeutung der Tradition in diesem Punkt; diese ist aber keineswegs dogmatischer Art, weswegen die Frage weiterhin frei diskutiert werden kann. Die Dissertation ist bemüht, den gegenwärtigen Standpunkt klarzustellen. Ob freilich die Frage nach einem Jungfräulichkeitsgelübde oder besser gesagt nach einem Jungfräulichkeitsvorsatz Mariens rein aus den Gedankengängen des damaligen jüdischen Milieus negativ oder positiv entschieden werden kann, oder ob man nicht doch dem Wirken des Geistes Gottes, der später der Kirche zweifellos das Jungfräulichkeitsideal geschenkt hat, im Falle Mariens Raum gewähren soll, bleibt die Frage aller Fragen.

Graz *Mirjam Griesmayr*

PASTORALTHEOLOGIE

KLAUSENER ERICH (Hg.), *Katholik in Freiheit und Verantwortung.* Beiträge zu Zeitfragen. (174.) Morus-Verlag, Berlin 1966. Kart.

Der kleine Band enthält sieben Vorträge, mit einer Ausnahme auf Tagungen der jungen Berliner Katholischen Akademie im Jahr 1965 gehalten. Als durchgehendes Thema könnte man die Überwindung des katholischen Getto-Denkens bezeichnen. Der Jurist *Willi Geiger* behandelt die Grundfragen „Gebot, Gewissen, Freiheit", wobei er betont, daß es dazu keine spezifisch katholische Einstellung geben könne, und die Deklaration des Konzils über die religiöse Freiheit. Der Unterschied zwischen sittlicher und rechtlicher Ordnung wird geklärt und die Konsequenz z. B. für das Strafdenken evident gemacht. Zur persönlichen Freiheit rechnet G. neben dem Recht auf Irrtum auch das Recht, die Freiheit mißbrauchen zu können, „versteht sich in gewissen Grenzen!" (45); leider sagt er uns nicht, wo diese Grenzen liegen; wie überhaupt der Verzicht auf jegliche Kasuistik vom Leser als Mangel empfunden wird. Auffällig optimistisch ist die Beurteilung des Gewissens (23 und 42). *Bernhard Hanssler* steuert brillante Sentenzen bei zur Frage „Wie gebrauchen die Katholiken heute ihre Freiheit?" Was die staats- und sozialpolitische Verantwortung angeht, so bekommen sie eine gute Zensur; dagegen werden auf dem kulturpolitischen Sektor große Versäumnisse festgestellt. Nach dem nun erfolgten „Friedensschluß der Kirche mit den Prinzipien von 1789" müssen eine Menge wichtiger Aufgaben gesehen und erfüllt werden, und H. begnügt sich hier nicht mit Allgemeinplätzen. Seine These freilich, wir seien bereits im „nachideologischen Zeitalter" angekommen (72), was die Arbeit erleichtere, scheint durch die Ereignisse dieses Jahres neu in Frage gestellt. Spannend lesen sich auch die Beiträge der Historiker *Karl Buchheim* („Wie kam es zum Jahre 1933?") und *Ernst Deuerling* („Was geschah zwischen Machtergreifung und Konkordatsabschluß?"). Daß der gegenüber diesen Fragen bestehende Minderwertigkeits- bzw. Schuldkomplex der Katholiken zum großen Teil auf Vorurteilen und Halbwissen beruht, wird auf Grund der Quellen nachgewiesen: das Zentrum hat bis zuletzt eine durchaus honnete Rolle gespielt; die Bedeutung des Ermächtigungsgesetzes wird meist überschätzt; die Hierarchie geriet in ein bedenkliches Schwanken im Urteil über die NSDAP erst nach dem 5. März 1933 und fing sich wieder am Ende des gleichen Jahres; diese Episode hängt vor allem mit der Konkordatsfrage zusammen, doch auch mit der politischen Instinktlosigkeit führender katholischer Persönlichkeiten; ein scharfes Urteil trifft Papen und Kaas. Der ganz im exegetischen Rahmen bleibende Vortrag „Friede im Verständnis des N. T." von *Heinrich Zimmermann* und die Kommentierung der Papstrede vor der UNO durch *Franz-Martin Schmölz* geben für heutige Problematik nicht viel her; wieder einmal zeigt sich, daß jemand, je allgemeiner er spricht, desto unverbindlicher bleibt. Den Satz, die Wiedervereinigung der Christenheit sei eine „unerläßliche Vorbedingung für den Frieden unter den Völkern" (152), hat der Exeget m. E. aus den biblischen Texten nicht belegen können. Auch wird man Zweifel äußern an der Meinung, nur die allgemeine Anerkennung des transzendenten Bereichs und des von ihm abgeleiteten Menschenbilds könne zur ersehnten Bildung einer Weltregierung führen (170 f.); zum mindesten reichen die vorgebrachten Argumente nicht. Die Reihe wird geschlossen mit einem Nachruf auf den Paläontologen Josef Kälin.

ÖSTERREICHISCHES SEELSORGEINSTITUT (Hg.), *Kirche in der Stadt.* I. Grund-

lagen und Analysen. (294.) Verlag Herder, Wien 1967. Paperback, S 156.—.

Diese 15 Beiträge „zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes", gedacht als „Bausteine einer neuen Stadtpastoral" (12), dürfen schon aus dem Grund auf großes Interesse zählen, weil das als Herausgeber genannte Institut, gegründet 1952, auf einer reichen Erfahrung aufbaut, was die Beobachtung und Durchforschung der kirchlichen Lage in Österreich angeht; schon 1909 erschien das Standardwerk „Großstadtseelsorge" von H. Svoboda. Die meisten hier vorgelegten Arbeiten ziehen ausländische Untersuchungen bei, und darum können die Resultate internationale, zum mindesten europäische Geltung beanspruchen. Ziel des Ganzen ist die Herausarbeitung einer „Realutopie" von „Gemeindekirche" (73 ff.), deren Charakteristika regelmäßiges Zusammenkommen, Freiwilligkeit, Kollegialität (Mitverantwortung) und Dienst an den Außenstehenden sind. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Besonderheit der städtischen Lebensweise und Mentalität, die mit den Stichworten Dynamik, Differenzierung, Mobilität, Desintegration, Rationalisierung und Verbraucherhaltung näher gekennzeichnet werden (91 ff.). Dem Vorurteil, der Großstädter sei nicht gemeinschafts- und gemeindefähig, wird widersprochen; die Verwandtschaft spielt auch für ihn immer noch eine zentrale Rolle; auf höherem sozialem Niveau rangieren allerdings Bekannte vor Verwandten; aufs Ganze gesehen ist die Zahl der sozialen Beziehungen in der Stadt weit größer als auf dem Land (125). Daß das Territorialprinzip der Pfarrgemeinde nicht mehr ausreicht, hat sich inzwischen schon herumgesprochen; bemerkenswert sind die Vorschläge, in welcher Richtung Strukturen funktionaler Prägung entwickelt werden könnten. Wir erfahren auch etwas über die Resultate von Umfragen mit dem Thema: „In welchem Umfang ist heute Glaubenszustimmung im Sinne einer doktrinalen Orthodoxie bei den ‚formal' der Kirche Zugehörigen gegeben?" (219 ff.); für jeden Seelsorger dürften die hier erarbeiteten Erkenntnisse wichtig sein, z. B. daß 61 Prozent der befragten Katholiken Religion ohne eine Beziehung auf Kirche definieren, 26 Prozent sogar ohne Beziehung auf Gott. Diese wenigen Hinweise machen hoffentlich viele in der praktischen Seelsorge stehenden Priester und Laien auf das Werk neugierig, dem inzwischen schon der 2. Band (Probleme, Experimente, Imperative) gefolgt ist.

THOMÉ JOSEF, *Der mündige Christ.* Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. 2. Aufl. (156.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 10.80, sfr 12.80, S 79.90.

Der Reiz dieser (erweiterten) Neuauflage eines 1940 geschriebenen, 1948 veröffentlichten und 1956 indizierten Buches besteht vor allem darin, daß es erweist, wie stark „postkonziliares" Denken in den Kreisen der katholischen Jugendbewegung vorgeformt war; ihr weiß sich der Verf. nicht weniger verpflichtet als etwa Newman oder dem Psychologen Fritz Künkel, dessen Werken er sein Grundschema entnahm. Das Buch bietet auch ein Exempel dafür, wie unberaten und mit was für Methoden (98!) der Index noch bis vor kurzem gehandhabt worden ist. Heute will es unbegreiflich erscheinen, wie bei so ausdrücklicher Betonung des „schützenden Daches einer lebendigen Autorität" (96 u. ö.) der Verdacht unkirchlicher Gesinnung, wie bei der korrekten Akzentuierung der Gewissensinstanz der Verdacht des Libertinismus aufkommen konnte. Alle Überlegungen folgen dem Dreischritt „Von der Urgemeinschaft über den Individualismus zur reifenden Gemeinschaft" (15), m. a. W. über die Stufe eines naiven, kollektiven Bewußtseins zur Emanzipierung des Selbst zur Integrierung in die Gemeinschaft aus persönlicher Entscheidung und in persönlicher Verantwortung. Daß dies einen wichtigen, allerdings nur einen Aspekt des heutigen Wandlungsprozesses darstellt, wird einem bei der Lektüre klar; die nur gestreiften Themen moderne Bibelwissenschaft, Ökumenismus, neue Moral u. a. lassen sich hier kaum unterbringen. Besonders die erste Stufe der „Ur-Wirhaftigkeit" (56) kirchlichen Bewußtseins, auf knappen 3 Seiten skizziert, bietet eine Fülle von Fragen, die unbeantwortet bleiben; der Verf. deutet sie selber an, wenn er einerseits die Überwindung dieses Zustands energisch fordert, anderseits jedoch sagt, es sei „etwas Köstliches um den naiven Menschen" (16 u. Anm. 10), „ursprüngliche Naivität" sei ein „Jungbrunnen" der Frömmigkeit (47 f.) und ihm insbesondere die Fähigkeit zum Symboldenken zuspricht. Auch wird auf die Frage, was denn getan werden könne, um den Einzelnen zu ihrer Reifung zu verhelfen, lediglich gesagt, das Ziel sei im Grunde unerreichbar und man müsse sich „darauf beschränken, um diesen Heiligen Geist zu beten und zu ringen ... alles andere könnten wir ihm vertrauensvoll überlassen" (119). Eine uns heute bedrängende Frage ist, was konkret zur unaufgebbaren Glaubenssubstanz und was zur Peripherie gehört, eine weitere, wieweit sich sprachliche Fassung und Denkinhalt („Kern" und „Hülle", S. 73, nach Schmaus) säuberlich trennen lassen. Der Hinweis darauf, daß man in dieser Richtung Unterscheidungen treffen müsse, ist im Blick auf den zustimmend zitierten Karl Jaspers, der schon 1932 schrieb, die „Substanz" des Religiösen sei am Zerbröckeln (64 f.), wenig hilfreich. Doch soll über derartigen kritischen Gedanken, die einem Leser in dieser postkonziliaren Ära

kommen, der Dank nicht vergessen sein, der einem Mann der praktischen Seelsorge gebührt dafür, daß er sich zum mutigen Sprecher vieler gemacht hat in den Jahren, die noch durch unermeßliche Zeiträume entfernt schienen vom 2. Vatikanischen Konzil.

Frankfurt a. M. *Alfons Kirchgässner*

LEHMEIER LUDWIG, *The ecclesial dimension of the sacrament of penance from a catechetical point of view.* (XII u. 277.) (San Carlos Publications, Series C: Religion, No. 1.) — Cebu City, Philippines: The University of San Carlos, 1967. Kart.

Die ersten vier Kapitel des Buches (1—124) sind eine theologisch-spekulative Studie zum Thema des kirchlichen (oder sozialen) Aspektes des Bußsakramentes. In der Vergangenheit ist das Bußsakrament zu einseitig unter individualistischem Blickwinkel betrachtet worden. Sünde, Vergebung und Buße sind fast nur als Angelegenheiten zwischen dem einzelnen Gläubigen und Gott in Erscheinung getreten. Die Sünde bedeutet aber stets auch eine Beeinträchtigung und Verletzung der Gemeinschaft, der der Sünder angehört. Über die Gemeinschaft der Kirche gelangt darum die Vergebung zu ihm und die Sühne hat nicht nur die Wiederherstellung eines gestörten Verhältnisses zu Gott, sondern auch zur Gemeinschaft zum Gegenstand. Das ist gemeint, wenn vom kirchlichen Aspekt des Bußsakramentes die Rede ist. Kapitel V bis VII (125—215) sind praktischer Natur. Sie befassen sich mit den Möglichkeiten einer Neugestaltung der Bußpraxis. Insbesondere kommen die gemeinsamen Bußfeiern zur Sprache. Hier gibt der Autor viele praktische Hinweise, wie sich solche Feiern für Kinder in den verschiedenen Altersstufen und für Erwachsene gestalten lassen. Ein Anhang von 36 Seiten enthält mehrere ausgearbeitete Beispiele für Bußfeiern aus Frankreich, Belgien, den Niederlanden und den Vereinigten Staaten. Hinzu kommen im Haupttext des Buches vier Feiern für Kinder mit Entwürfen für Ansprachen aus den Niederlanden (181—197). Die kritischen Anmerkungen des Verfassers zu diesen Texten (167—172) weisen auf einige Mängel hin und geben gute Verbesserungsvorschläge.

Der pastoral-katechetische, zweite Teil des Buches ist der interessantere und anregendere. In ihm dürfte wohl auch das Hauptanliegen des Verfassers zur Darstellung kommen: dem Seelsorger einige praktische Handreichungen zur Belebung und vertiefenden Neugestaltung der Bußpraxis zu geben. Der erste Teil wird den Seelsorger weniger interessieren. Es möchte scheinen, daß es für das Buch von Gewinn gewesen wäre, wenn sich der Verfasser hier mit einer kurzen Zusammenfassung begnügt hätte. Die beiden Teile stehen auch insofern etwas lose nebeneinander, als nicht überzeugend dargelegt werden kann, daß die pastorale Erneuerung der Bußpraxis das Ergebnis des wiederentdeckten kirchlichen Aspektes des Bußsakramentes ist. Andere Gründe spielen eine gewichtige Rolle, so vor allem das Bemühen um eine religiöse Vertiefung der Bußpraxis, und zwar nicht nur unter sozialem Aspekt, sondern unter jeder Rücksicht, und das Bestreben, den Geistlichen in seiner Arbeit zu entlasten, ganz besonders in priesterarmen Gegenden. Unter den Gefahren, die mit Generalabsolutionen im Rahmen von Bußfeiern verbunden sind (213 f.), könnte auch auf die größere Versuchung der Pönitenten hingewiesen werden, in der Gewissenserforschung unachtsam und oberflächlich zu sein, da sie nicht genötigt sind, die Fehler in einer Anklage klar aufzuführen und zu formulieren.

Ungeachtet aber des etwas ausführlich geratenen theoretischen Teiles ist das Buch geeignet, dem Seelsorger fruchtbare Anregungen zu geben. Es bietet nicht nur einen guten Überblick über die neuen Bestrebungen in der Bußpraxis, sondern darüber hinaus auch konkrete Vorschläge und eine dankenswerte Sammlung von Texten für Bußkatechesen und Bußfeiern.

London *Karlheinz Peschke*

BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Buße und Beichte.* Theologische und seelsorgliche Überlegungen. (21.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1967. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

Ziel aller liturgischen Erneuerungsbestrebungen ist es, das Heil den Menschen unsrer Tage in einer zeitgemäßen und ansprechenden Form zu vermitteln. Diese Bestrebungen hat das II. Vatik. Konzil gebilligt. Bedingt durch den in allen katholischen Gemeinden konstatierbaren Rückgang der sakramentalen Einzelbeichte wird seit einigen Jahren auch das Sakrament der Buße immer drängender in die Erneuerungsbestrebungen hineingezogen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß prominente Theologen der Kirche dieses Sakrament neu zu überdenken beginnen. Mit Interesse greift man nach dem vom Frankfurter Pastoraltheologen L. Bertsch in Zusammenarbeit mit anderen Professoren der Jesuiten-Hochschule St. Georgen vorgelegten Buch. Es enthält vier Beiträge, die eine Orientierungshilfe für all jene sein sollen, die an einer Neugestaltung der Spendung des Bußsakramentes interessiert sind.

Der Moraltheologe *Bruno Schüller* überprüft die herkömmliche Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde einerseits sowie zwischen Todsünde, schwerer und läßlicher Sünde andrerseits. Es ist richtig, wenn er dabei zu dem Ergebnis kommt, daß beide Unterscheidungen nicht befriedigen. Eine richtungweisende Klärung sowie die For-

mulierung zeitgemäßer Worte für das, was heute von namhaften Theologen läßliche, schwere, bzw. Todsünde genannt wird, scheint jedoch auch ihm nicht gelungen zu sein. Die Sprache seines Beitrags ist nur für scholastisch geschulte Christen verständlich und erinnert an eine Theologie, die man in den herkömmlichen Moralbüchern findet. Der Dogmatiker *Otto Semmelroth* durchleuchtet die vielschichtigen Bezüge der Buße, indem er die ekklesiologischen, eschatologischen und trinitarischen Strukturelemente der kirchlich-sakramentalen Buße herausarbeitet. Wenn auch tatsächlich solche Bezüge nachgewiesen werden können, so scheint doch nur der ekklesiologische Bezug, der gut herausgearbeitet wird, für eine zeitgemäße Erneuerung des Bußsakramentes von unmittelbarer Bedeutung zu sein.

Ludwig Bertsch überdenkt die seelsorglichen Probleme, die heute in der Diskussion über Buße und Beichte im Leben der Gemeinde erörtert werden. Er versucht den Hintergründen nachzugehen, die zum heute unübersehbaren Rückgang der Beichthäufigkeit führen. Bei klarer Sicht der Dinge wird leider vor den letzten Konsequenzen, nämlich Ausweitung der Möglichkeiten zur sakramentalen Sündenvergebung, gewarnt. Es klingt zu sehr die Sorge um etwaige Verwirrung der Gläubigen durch. Ängstliche Sorge scheint jedoch nicht der beste pastorale Ratgeber zu sein. *Herbert Roth* stellt schließlich aus der Erfahrung des geistlichen Beraters die Frage nach dem Verhältnis von Bußsakrament und Seelenführung und zieht dabei für die von ihm überhaupt nicht in Diskussion gestellte herkömmliche Beichtpraxis eine untere und eine obere Grenze. Ob jedoch tatsächlich die Beichte für die meisten Christen „der einzige Ort ist, wo sie über den Innenbereich ihres religiösen Lebens sprechen" — und in Zukunft sprechen werden, ist zu bezweifeln.

Man nimmt das vorliegende Büchlein mit Interesse in die Hand, legt es jedoch am Ende etwas unbefriedigt wieder weg. Was vorgelegt wird, ist wohl zu bejahen, doch wird es nicht viel weiterhelfen. Was fehlt, das ist der richtungweisende Beitrag des Kairologen, an dem sich die vorgelegten Studien orientieren hätten müssen. Eine der vornehmsten und dringendsten Aufgaben der Theologie ist es nämlich, die Zeichen der Zeit im Lichte der Offenbarung christlich zu interpretieren. Wer dies jedoch nicht erwartet, sondern im Rahmen der bisher geübten Beichtpraxis zu einem tieferen Verständnis ihres Vollzugs gelangen will, dem sei dieses Buch empfohlen.

BOROS LADISLAUS, *Im Menschen Gott begegnen.* (162.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 9.80.

Wenn es heute jemand wagt, Gedanken über die durch die herkömmlichen Aszetiklehrbücher etwas belasteten Tugenden zu veröffentlichen, dann darf mit Recht erwartet werden, daß er Neues vorzulegen hat. Und wenn der Autor dieser Gedanken noch dazu Ladislaus Boros heißt, dann wird jeder, der dessen bisher erschienenen Werke gelesen hat, unwillkürlich nach dem wiederum in der Reihe „Erlöstes Dasein" im Matthias-Grünewald-Verlag erschienenen Buch greifen. Boros, in weiten Kreisen bekannt durch seine beiden Veröffentlichungen „Mysterium mortis" und „Erlöstes Dasein", hat den Mut, ein derzeit nicht sehr populäres Thema neu zu überdenken und zur Meditation anzubieten. Im Mittelpunkt der vorgelegten Meditationen steht eines der Zentralgeheimnisse des Christentums, das Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Gott, der Unendliche und Unaussprechliche, ist schlicht und einfach Mensch geworden. Gott ist der Bruder aller Menschen geworden. Wer daher heute Gott finden will, der muß den Weg zum Bruder gehen. Wer den Weg zum Bruder findet, der findet den Weg zu echt menschlicher, ja echt christlicher Existenz und gelangt über den Bruder zugleich zu sich selbst und zu Gott.

Diese gedrängte Zusammenschau der von Boros vorgelegten Gedanken könnte das Bedenken aufkommen lassen, der Verfasser sei der berüchtigten Gefahr erlegen, Gott in reine Mitmenschlichkeit aufzulösen. Dies ist nicht der Fall. Durch jede einzelne Meditation wird der Mensch nicht nur zum Bruder geführt, sondern durch den Bruder weiterverwiesen zum je größeren Gott. Boros ist es mit seinen Meditationen gelungen, den Tugenden einen ihnen weithin anhaftenden unaktuellen Beigeschmack zu nehmen und sie in neuem Lichte aufscheinen zu lassen. Was vorgelegt wird, gibt tatsächlich tieferen Einblick in die menschlichen Wirklichkeiten und erschließt neue Dimensionen christlicher Existenz. Die neue Schau echt menschlicher und echt christlicher Grundhaltungen (Wahrhaftigkeit, Achtung, Ehre, Freude, Freundschaft, Liebe, Großmut, Gelassenheit, Aufrichtigkeit, Demut) bereichert und fordert. Manchmal mag vielleicht der nicht ganz unberechtigte Eindruck entstehen, der Verfasser gleite von der nüchternen Wirklichkeit in die Welt des Mystizismus ab. Dies muß jedoch keinesfalls negativ gewertet werden, da ja diese Meditationen Anrufe an die je einmalige Personalität des Menschen sein sollen. Jedem, der für eine ehrliche Selbstkritik zugänglich ist, werden sie zu einer etwas ungewohnten und unbequemen Gewissenserforschung.

Es wird heute nach einem zeitgemäßen Meditationsbuch gerufen. Boros ist es gelungen, ein solches vorzulegen. Wenn auch die graphische Umschlaggestaltung des Buches nicht jeden anspricht, so erfüllt doch der Inhalt

voll und ganz die Wünsche, die heute an ein ansprechendes Meditationsbuch gestellt werden.

Bad Ischl *Herbert Anzengruber*

SACRAMENTUM MUNDI, *Theologisches Lexikon für die Praxis*, I. Bd. Abendland bis Existenz. (XLVIII u. 1312 Sp.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 98.—.

Das auf vier Bände berechnete Werk möchte das Konzil für die praktische Seelsorge fruchtbar machen, es möchte helfen, daß die Pläne, die „am grünen Tisch" in der Konzilsaula entworfen wurden, greifbare Gestalt gewinnen; Lehre soll in Praxis übergeführt werden. Lehre muß aber zu allererst verstanden werden, d. h. den Weg in die Hirne und Herzen der Christen finden. Dazu dienen all die aktuellen Themen, die in großformatigen Bänden mit etwa 700 Stichwörtern von Fachleuten behandelt werden. Die deutsche Ausgabe (das Werk erscheint auch holländisch, französisch, spanisch, englisch, italienisch) wird von Karl Rahner und Adolf Darlapp betreut und gibt wohl verläßliche Führung auf dem in der Gegenwart unwegsamen Gelände der gesamten Theologie. Wenn es von diesem Riesenwerk einer Summa moderna heißt, hier finde sich ein Konzentrat des gegenwärtigen theologischen Wissens, so stimmt dies; nur fällt die Auflösung des Konzentrats zu einer verdaulichen Geistesnahrung und deren Assimilation dem Mann in der Praxis hie und da nicht leicht. Manche Dinge könnten in einer einfacheren Ausdruckweise und in kürzeren, weniger fremdwortgeladenen Sätzen leichter „an den Mann" gebracht werden. Im Artikel „Ablaß" ist der Hinweis nicht zu übersehen, daß die neue, allgemeine Ablaßregelung durch die Apostolische Konstitution „Indulgentiarum Doctrina" in ihrem eigenen Text nachgelesen werden müsse, weil sie erst nach Abfassung dieses Artikels erschienen sei. Wie schnell doch unsere besten Druckwerke heutzutage oft einer Ergänzung bedürftig werden. Vgl. auch dazu den Artikel Curia Romana; auch er ist bereits überholt. Ungemein notwendig für unsere verwirrte Glaubenssituation sind die Themen Angelologie, Engel, Anthropologie, Anthropozentrik, Antichrist, Apokalypsen, Apokryphen sowie Apologetik und Apostolische Sukzession. Der Begriff Arbeit und seine Konsequenzen, der Begriff Armut in seiner ganzen Tragweite werden neu und zeitgemäß erläutert. Armut wird stark in Verbindung gebracht mit der Heiligkeit des Christen, für die die „geistliche" Armut von entscheidender Gestaltungskraft ist. Über die Auferstehung des Fleisches, Auferstehung Jesu wird zeitnahe und auch für den einfachen Leser verständlich abgehandelt. Besonders wichtig erscheint das Thema Begierdetaufe. Der Terminus sollte wohl bald durch einen besseren ersetzt werden, wodurch zum Ausdruck käme, daß „diese Begierdetaufe für die meisten Menschen der Weg zum Heile ist". (Sp. 481) Alle Artikel unter dem Stichwort „Bibel" (98 Spalten) geben eine einmalig gute Einführung in den gesamten Fragenkreis der Hl. Schrift. Wer den Artikel „Das Böse" liest, wird sich mit dem neuen Abschluß des ökumenischen Vaterunser leichter abfinden. Es folgen u. a. dann die wichtigen Stichworte Bund, Bußsakrament, Caritas(wesen), Christentum, Christologie, Dekalog, Diakonat, Dialektischer Materialismus, Diözese, Dogma, Ehe, Ehre Gottes, Eigenschaften Gottes, Eigentum, Ekklesiologie, Eltern, Episkopat, Erbsünde, Erkenntnismetaphysik, Erlösung, Ethik, Eucharistie, Ewigkeit, Exegese, Existenz. Bei der Unmöglichkeit, auf allen seelsorglichen Wissensgebieten „auf Draht", d. i. orientiert zu sein und bei dem Bewußtsein, daß man es doch so weit wie möglich sein müßte, ist ein solches theologisches Lexikon „für die Praxis" ein großer Trost und eine unschätzbare Hilfe. Man möchte es am liebsten gleich in einem Zug verschlingen, um bei dem rasenden Tempo der wissenschaftlichen Forschung nicht allzu weit hinter den neuen Erkenntnissen nachzuhinken.

Linz *Max Hollnsteiner*

LORENZ WILLY, *Der Gentleman und der Christ.* Über die Versuchungen des abendländischen Menschen. (72.) Verlag Herold, Wien 1967. Ppb. S 52.—.

Seit Newmans klassischer Abhandlung zur Wesensbestimmung des Gentleman läßt die Idee des Gentleman und ihr Verhältnis zum Bild des Christenmenschen die Humanisten unserer Tage nicht mehr zur Ruhe kommen. Das ist verständlich. Wenn die Idee der Humanitas eine der großen Leitideen des Abendlandes darstellt, dann verkörpert sich in solchen Essays der Versuch, die Leitidee des Abendlandes wiederzugewinnen. Lorenz versucht in seinem Büchlein, dem abendländischen Menschen die Einsicht zu vermitteln, wo bei ihm die Einbruchsstellen der Dämonen sind. In vier essayartigen Kapiteln werden die wesentlichsten Versuchungen geschildert. Der Autor bedient sich dabei naturgemäß einer Gedankenführung, die ihre Argumente aus geschichtlichen Tatsachen schöpft.

Das Buch bezieht seinen Titel von der ersten Versuchung, der „Versuchung zur Häßlichkeit", zu der der Christ vor allem zu neigen scheint. Die These des Verfassers lautet: Wie zwischen Noblesse und Katholizität so besteht auch zwischen dem Gentleman und dem Christen kein Gegensatz. Der Christ ist der geborene Gentleman (14), definiert sich der Gentleman doch als der Barmherzige, der Tolerante und der Dienende. Gnade setzt eben die Natur voraus und vervollkommnet

sie. U. E. geht dem Verfasser die Rechnung hier zu glatt auf. Es kommt nicht zum Ausdruck, daß die Gnade nicht einfach nur zur Natur addiert wird, gleichsam wie das reich ornamentierte erste Stockwerk zu einem edel einfachen Erdgeschoß, sondern die Natur vielfach auch anfechten muß. Außerdem vermißt man den Hinweis auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles, in der wohl zum ersten Male die Gentleman-Ethik niedergelegt wurde.

Der wohl interessanteste Essay handelt von der „Versuchung zur Gnosis". Lorenz ist Historiker und Ideengeschichtler zugleich. Bemerkenswert ist seine Fähigkeit, die Geistesgeschichte synthetisch zu schauen und mit einer an die Exerzitien des hl. Ignatius erinnernden „ignatianischen Klarheit" der Gedankenführung darzustellen. Er setzt sich hier mit allen jenen Bewegungen auseinander, die christlich bleiben, aber aus der katholischen Kirche hinausführen. Protestantismus, Wiclif, Hus, franziskanischer Armutsstreit — sie alle lassen sich auf den Generalnenner einigen, daß sie die Materie und damit das Leiblich-Menschliche ablehnen und eine Spiritualisierung als das eigentlich Christliche ansehen. Alle diese Bewegungen berufen sich auf Augustinus, aber das ist nur ein Vorwand. Der abendländische Mensch — so lautet hier die These des Verfassers — hat eine Disposition für diese Versuchung. Sie charakterisiert sich als gnostischer Dualismus. Lorenz schält den Kern verblüffend klar heraus. Uns scheint nur, daß man gleich bis zum dualistischen Menschenbild Platons und der Neoplatoniker durchstoßen müßte, da dieses die letzte Ursache besagter Versuchung darstellt.

Die Abhandlung über „Das Ende des Lesezeitalters oder die Versuchung der Gedankenlosigkeit" zeigt sehr deutlich, daß der Verfasser in eigener Sache, also gewissermaßen als Engagierter spricht. Seine Überlegungen zu dem, was man als „Ökonomie des Buches" oder als „Buchpolitik" bezeichnen könnte, sind bedenkenswert und stellen eine Analyse des Buchgeschäfts wie eine Apologie des Buches dar. Die Grundthese ist hier einigermaßen aggressiv: Die Intelligenz des deutschen Sprachraumes, vorab der junge Klerus, betrachte das Lesen außerfachlicher Bücher nicht mehr als wesentlichen Teil des kulturellen Lebens. „Die Versuchung des Lärmens" endlich stellt so etwas wie eine Analyse der Angst des modernen Menschen dar. Angst manifestiert sich als Flucht vor der Stille und beruht letztlich auf dem Verlust Gottes. Das „ora et labora", diese prägnante Formulierung der modernen Aszese, tut not.

Ein bemerkenswertes Büchlein, das zur Selbstbesinnung führen will. Allen, denen das abendländische Menschentum als Idee und Wirklichkeit ein Anliegen ist, werden es mit Gewinn lesen.

Linz *Georg Wildmann*

VAN DE POL, *Das Ende des konventionellen Christentums.* (480.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 172.—, DM/sfr 27.80.

Die eigentliche Frage, mit der das Buch sich befaßt, lautet: Wie konnte es dazu kommen, daß wir als Christen der verschiedensten Kirchen in eine Situation geraten sind, die von den Zeichen der Auflösung, Veränderlichkeit, Unsicherheit und Unruhe gekennzeichnet ist? Des näheren: Was ist es eigentlich, das in diesen allgemeinen Auflösungsprozeß hineingezogen ist? Die Antwort bietet das Buch schon in seinem Titel an: das konventionelle Christentum. Die Bezeichnung „konventionell" ist insofern leicht mißverständlich, als damit eine bestimmte Bewertung des Christentums gemeint zu sein scheint. Hier wird aber nicht bewertet, hier wird nur festgestellt. Konventionalität, das erfahren wir im 1. Kapitel, ist auf dem Gebiet der Religion ein deutlich analysierbares Phänomen, das durch Selbstverständlichkeit, Unanfechtbarkeit, Sicherheit und Geborgenheit, Unmündigkeit u. a. gekennzeichnet ist. Die Methode, mit der der Verfasser zu Werke geht, ist nämlich nicht die theologisch reflektierende, sondern die „phänomenologische", über die wir aber eigentlich nirgendwo im Buch etwas Näheres erfahren, nur daß sie eben angewandt wird: beschreibend, konstatierend, resümierend — kein Wunder, wenn da vieles ausgesprochen an der Oberfläche bleiben muß. Konventionelles Christentum ist nach der Ansicht des Verfassers jenes, wie es seit dem Beginn der Christianisierung Westeuropas vom christlichen Volk verstanden und in die Praxis umgesetzt wurde (53). Man fragt sich, was wohl übrigbleibt, wenn man das Leben des christlichen Volkes vom Christentum abzieht. Ist Christentum nicht konkret eben dieses Volk mit seiner geschichtlich variablen Praxis?

Den Hauptinhalt des Buches macht die Beschreibung der verschiedensten Gruppen von Ursachen der Aushöhlung des konventionellen Christentums aus, die sich wie eine weitgespannte Ideengeschichte liest, ohne daß der Zusammenhang mit dem, was „Aushöhlung" genannt wird, immer recht klar wird: der Fortschritt der Wissenschaften, im besonderen auch der Bibelwissenschaften, Säkularisierung, Philosophie, Theologie in ihrer modernen Zuspitzung auf die Gottesfrage, schließlich der modifizierte Einfluß der nichtchristlichen Religionen. Was aber davon ausgehöhlt wird und konventionelles Christentum heißen soll, ist nach der Beschreibung, wie sie im 2. Kapitel geboten wird, so primitiv, daß man sich wundert, daß hier überhaupt noch etwas auszuhöhlen ist, was nicht von selbst abstirbt. Vollends

unverständlich ist aber die Behauptung, daß „dieser Glaube des konventionellen Christentums" im Spätmittelalter seinen intellektuellen Ausdruck in den großen theologischen Systemen, seinen künstlerischen Ausdruck in der Bildhauerei und Malkunst und den Kathedralen gefunden habe (63). Kommt hier nicht — trotz der phänomenologischen Methode — alles auf eine unverzeihliche Mißdeutung hinaus?

Dem Buch kann der Verdacht nicht erspart werden, daß es die Kategorie der „Geschichte" und Geschichtlichkeit, die zur Struktur des Christentums gehört, nicht genügend erkennt. So werden dann Veränderungen als mechanische Auswirkungen äußerlicher Anstöße verstanden und nicht als innere Vollzüge, die mit dem Leben der Kirche gegeben sind. Die phänomenologische Methode kann ein interessantes Panoptikum historischer Fakten zeigen — und hier müßten noch andere, wichtigere hinzukommen —, nicht aber den Zusammenhang im Ganzen einer Kirchen-Geschichte. So kann es auch nicht überraschen, daß die Aussichten auf einen „neu fundierten Gottesglauben" (10. Kapitel) von der Frage nach Christus kaum mehr Notiz nehmen. — Die vorgetragenen Bedenken wollen nicht „Mängel" im gewöhnlichen Sinn aufzeigen, sondern zur Auseinandersetzung mit dem Buch anregen, das besonders in Holland, wo der Verf. als katholischer Professor für Phänomenologie des Protestantismus an der Universität Nijmegen wirkt, Aufsehen erregt hat.

Graz *Winfried Gruber*

EXELER ADOLF (Hg.), *Die neue Gemeinde.* (268.), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Leinen DM 25.—.

Diese Festgabe, die Freunde, Kollegen und Schüler dem 60jährigen Ordinarius für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster, Theodor *Filthaut*, zum 27. Oktober 1967 auf den Geburtstagstisch legten, ist zum Gedächtnisband geworden. Vier Tage nach der Überreichung der Festschrift brach der Gefeierte tot zusammen. Bewegt liest man die rückblickende „Widmung" Franz Xaver Arnolds am Schluß des Bandes und die abgeschlossene, wenn auch ursprünglich nicht so gemeinte „Bibliographie Theodor Filthauts".

Der erfreuliche Band ist um das Leben der Gemeinde Christi in der Welt von heute in drei Schritten bemüht. Die Beiträge Karl Rahners „Über die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde", Walter Dirks' „Wo zwei oder drei...", Walter Rests „Priester und Laie in der Gemeinde" und Norbert Greinachers „Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche" bilden die „Grundlagen". Unter „Lebensvollzug" finden wir die Aufsätze von Franz Böckle und Adolf Exeler über Sünde und Umkehr, von Walter Kasper „Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie", von Emil Lengerling über „Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde" und von Franz Kamphaus über „Predigt und Gemeinde". Den letzten Schritt „Öffnung zur Welt" beginnt Wolfgang Offele mit einer „Pathologie der Gemeinde"; ihm folgen Peter Lengsfeld, „Die Katholiken und ihre evangelischen Mitchristen" (nicht: „getrennten Brüder"), Ferdinand Kolbe, „Aufgaben der Gemeinde im Blick auf die Zukunft der Gesellschaft" und Johann Baptist Metz, „Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft".

Auch wenn wichtige Lebensfunktionen der Gemeinde nicht behandelt wurden, wie Adolf Exeler im Vorwort selbst bemerkt, so werden doch sehr beachtenswerte „Anstöße" zur Erneuerung einiger wesentlicher Weisen des Lebensvollzugs der Gemeinde Christi und für ihre Öffnung zur Welt gegeben.

Wien *Ferdinand Klostermann*

KIRCHENRECHT

GERHARTZ JOHANNES GÜNTER, *„Insuper promitto..." Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden.* (XXXI u. 331.) (Analecta Gregoriana Vol. 153.) Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom 1966. Kart. Lit. 4000.

Nach einer einleitenden Darstellung der Grundlagen wendet sich die Studie den sogenannten *Sicherungsgelübden* zu, insbesondere dem Gelübde der Beharrlichkeit, wobei der Verfasser richtig zwischen dem *reinen* und *gemischten* Beharrlichkeitsgelübde unterscheidet. Erstes verpflichtet seinem Inhalt nach zum Verbleib in einer bestimmten Genossenschaft, letztes hat darüber hinaus eine Bindung an einen besonderen Ordenszweck zum Gegenstand. Der These des Verfassers, daß ein reines Beharrlichkeitsgelübde in einer Kongregation mit öffentlichen Gelübden juridisch keinerlei zusätzliches Gewicht zu den übrigen drei Gelübden hat, ist vollinhaltlich zuzustimmen. Denn mit der Leistung öffentlicher Gelübde ist bereits die rechtliche Bindung an den Verband inbegriffen, der dieses Gelübde entgegennimmt. Hingegen kommt der Verfasser zu der Überzeugung, daß ein reines Beharrlichkeitsgelübde bei Gesellschaften mit gemeinschaftlichem Leben ohne öffentliche Gelübde (vgl. can. 673 ff.) einen Sinn habe, da es hier die von den Privatgelübden her fehlende Bindung des einzelnen an das Institut bewirken soll. Gegen diese Ansicht könnten meines Erachtens insofern Bedenken angemeldet werden, als die fraglichen Gelübde zwar de iure nicht als öffentlich angesehen werden, jedoch de facto keineswegs auf dem Status reiner Privatgelübde stehen. Es hat den An-

schein, als sei zumindest die nachkodikarische Gesetzgebung und die authentische Interpretation mehr und mehr dazu übergegangen, diese Verbände wie „religiones" zu behandeln und ihren Gelübden öffentlich-rechtlichen Charakter zuzuerkennen. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist das Selbstverständnis eines solchen Verbandes in bezug auf die in ihm abgelegten Gelübde. Der neue Entwurf der Konstitutionen der Lazaristen enthält darüber folgendes: „Haec tamen vota, ad norman iuris particularis in Congregatione emissa, nemo acceptat nomine sive Ecclesiae sive ipsius Congregationis, quamvis emittantur praesente Superiore vel eius delegato; *et per ea sodales definitive vinculantur Congregationi Missionis* (Hervorhebung vom Rezensenten. Vgl. Schemata Constitutionum ac Statutorum Congregationis Missionis, Romae, 1968, „De Professione in Congregatione Missionis", Nr. 14). — Somit scheint auch bei solchen Verbänden der Sinn eines reinen Beharrlichkeitsgelübdes in Frage gestellt.

Der dritte Teil des Buches befaßt sich mit den eigentlichen *Sondergelübden* als Ausdruck des Sonderzieles eines bestimmten Verbandes. Eingehend wird in diesem Zusammenhang die Frage des besonderen Papstgehorsams der Jesuiten untersucht. Der Verfasser tritt für die Eigenständigkeit des ignatianischen Sondergelübdes ein, und stellt eine Abhängigkeit Ignatius' von Franz von Assisi entschieden in Abrede, ohne allerdings restlos überzeugen zu können. Der Verfasser tritt allgemein für die Berechtigung eines vierten Gelübdes ein, da gerade darin das Eigentümliche eines Verbandes am stärksten zum Ausdruck komme. Er warnt jedoch gleichzeitig vor einer Inflation von vierten Gelübden. Darin ist ihm durchaus beizupflichten, denn das Charakteristische eines Verbandes kann auch ohne ein eigenes Sondergelübde hinreichend zum Ausdruck kommen; umgekehrt garantiert ein Sondergelübde nicht, daß der ihm zugrundeliegende Geist für alle Zeiten erhalten bleibt.

Das Buch schließt in sehr erfreulicher Weise eine seit langem in der Literatur bestehende Lücke.

OUVRAGE ECRIT 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.—.

Unter dem sehr allgemein gefaßten Titel verbirgt sich ein kleines Vade-mecum von Eherechtsfragen, die sowohl von der Sicht des kanonischen als auch von der des bürgerlichen Rechts behandelt werden. Die Tatsache, daß es sich um eine Gemeinschaftsarbeit von insgesamt zehn Autoren handelt, bedingt einen eher lockeren Zusammenhang der einzelnen Kapitel. So findet man, wie etwa im einleitenden Kapitel „Quelques principes fondamentaux" Fragen, die über das Kanonistische hinaus einen eindeutig moraltheologisch-pastoralen Schwerpunkt aufweisen, während in anderen Abschnitten die kanonistische bzw. bürgerlich-rechtliche Seite im Vordergrund steht. Das Buch zielt ganz offensichtlich auf einen breiten Leserkreis ab, es will daher möglichst allgemeinverständlich sein, welchem Zweck u. a. der relativ reichhaltig angelegte analytische Index mit ausführlichen Erklärungen der im Text aufscheinenden Fachausdrücke dient. Für eine Einführung in die *heutige* eherechtliche Problematik würde man freilich die eine oder andere Frage noch gerne behandelt finden. Dies namentlich im kanonischen Rechtsbereich, in dem sich das Büchlein mit einer mehr oder minder knappen Zusammenfassung der kodikarischen Bestimmungen begnügt. Für ein einleitendes Studium in die angeschnittenen Fragen wird es indes gute Dienste leisten können.

Linz-Mautern *Bruno Primetshofer*

POSPISCHIL VIKTOR, *Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche.* (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente Wien.) (271.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart.

Der 1. Teil (24—58) dieses wissenschaftlich fundierten Werkes behandelt geschichtlich das Erzbistum des hl. Sava, das erste und zweite Serbische Patriarchat, die Serbischen Teilkirchen und das dritte Serbische Patriarchat. Der 2. Teil (61—197) befaßt sich mit der rechtlichen Stellung des Patriarchen nach der Kirchenverfassung von 1931—1947: sein Verhältnis zu den obersten Regierungsorganen der Serbisch-Orthodoxen Kirche, zu den Bischöfen, zu den Klöstern; sein Visitationsrecht, seine Gewalt außerhalb der Eparchien und als Residenzialbichof; seine Weihegewalt und sein Lehramt; die Stellvertreter des Patriarchen, seine Ehrenrechte und Besoldung, seine Vertretung der Kirche nach außen. Besprochen wird der Rang des Serbischen Patriarchen wie der Serbisch-Orthodoxen Kirche innerhalb der Gesamt-Orthodoxie; das Recht zur Verleihung von Auszeichnungen und Ernennung von Kirchenbediensteten; die rechtliche Regelung der Wahl des Patriarchen und seines Ausscheidens vom Amte. Im Anhang (203—263) steht die Verfassung der Serbisch-Orthodoxen Kirche vom 12. Mai 1947.

Diese erste nach 1922 erschienene Monographie über die Serbisch-Orthodoxe Kirche (1922 erschien in Graz „Die Serbisch-Orthodoxe Nationalkirche" von Alois Hudal) ist gekennzeichnet durch reiche literarische Dokumentation. Leider mangelt es an Hinweisen auf die Kanones der Orthodoxen-Katholischen Kirche. Der Autor hat römische

Rechtssammlungen vor Augen und unterschätzt manchmal, sich auf die Meinungen Dritter stützend, die Rechtsquellen der Orthodoxen Kirche wie die von Rhallis und Potlis (171). Er verwendet auch für die Serbisch-Orthodoxe Kirche den Begriff „Teilkirche", der in der Orthodoxie nicht bekannt ist. — Abgesehen von diesen Bemerkungen orthodoxerseits ist das Buch von großer Bedeutung in unserer Zeit der regen ökumenischen Bemühungen. Möge es nicht nur bei den Fachtheologen, sondern auch bei den ökumenisch interessierten Laien die gebührende Beachtung finden.

Genf *Timiadis Emilianos*

LITURGIK

EGLOFF EUGEN, *Erneuerung der Messe.* Prinzipien und Anregungen. (108.) NZN-Buchverlag, Zürich 1965. Kart. lam. sfr 9.40.

Nach Literaturhinweisen und Einführung behandeln die Kapitel: Das Mysterium Paschale, Die Liturgie des Wortes und die Eucharistische Liturgie, Die Kirchen-Funktion der Eucharistie-Gemeinde, Die Christus-Funktion des Priesters, Die Konzelebration und die private Zelebration, Die Anbetung der eucharistischen Gaben, Der Mahl- und Opfercharakter der Messe, Meß-Katechese. Sie wollen einerseits „zum rechten Verständnis" und anderseits „zur rechten Durchführung der Liturgie-Konstitution und der Verlautbarungen des römischen Liturgierates" (8) führen. In diesem Sinn werden die konziliaren und nachkonziliaren kirchenamtlichen Äußerungen zur Liturgie verwertet, die Prinzipien erstellt und sich ergebende praktische Folgerungen abgeleitet. Die vom Verfasser erhoffte vernehmliche und volkssprachliche Prex eucharistica (65) ist uns inzwischen geschenkt worden. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen zur Kanonbildung (33—36). Gute Anregungen werden für die Kinderkatechese zur Meßfeier gegeben. Beim Kapitel „Christus-Funktion des Priesters" (64, 66, 70, 82, 84) kann man nicht jede Formulierung unterstreichen. Die Fülle von Zitaten scheint nicht immer notwendig zu sein. Das mindert aber nicht den Wert dieses anregenden Büchleins.

HAGEN ROCHUS, *Jazz in der Kirche?* Zur Erneuerung der Kirchenmusik. (148.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1967. Kart. lam.

Es geht im Grunde um die *europäische* Kirchenmusik. Finden hier Negro Spiritual, Jazz und Schlager einen legalen Platz? Im Kapitel „Fünfzehn Jahre Diskussion um Jazz in der Kirche" wird eine Theologie des Jazz zitiert, werden Ergebnisse von Preisausschreiben, Reaktionen des Publikums und die verschiedenen Kontroversen und Klärungsversuche zu diesem Problemkreis vorgelegt und schließlich im Kapitel „Die Kontinuität im Negro Spiritual und Jazz" das Material analysiert, Zusammenhang von Sprache im Negro Spiritual geprüft.

Unter dem Titel „Die Spezifität in der europäischen Kirchenmusik" arbeitet sich der Verf. im zweiten Teil an die Beantwortung der gestellten Fragen heran. „Haben wir im Erleben des Jazz und des Spirituals die Kontinuität als wesentlichen Zug erkannt, so gilt es bei der europäischen Kirchenmusik herauszustellen, daß ihr nicht die Kontinuität eignet, sondern die differenzierte Gegliedertheit der Spezifität" (74). „War dem Mittelalter noch bewußt, was ‚sakral' war, so begann mit der Säkularisierung der Neuzeit das Bewußtsein der Heiligkeit der Musik zu schwinden" (76/77). Hier beginnt das Unbehagen beim Leser. „Der Gläubige spürt, wie das Musikstück, das er in der Kirche hört oder singt, an einem anderen Ort seine Heiligkeit verliert. Sobald sakrale Musik außerhalb des Gottesdienstes aufgeführt wird, verliert sie auch in der Kirche ihren besonderen Sakralcharakter" (81). Diese These beruht einerseits auf der grundsätzlichen Zweiteilung „profan-sakral" und anderseits der Nichtunterscheidung der einzelnen Gesänge nach ihrer spezifischen Funktion. Man könnte — extrem formuliert — die folgende Behauptung aufstellen: Ein Gebet außerhalb des Gottesdienstes, z. B. im Wohnzimmer gesprochen, verliert seinen Sakralcharakter.

Mit dem Abschnitt „Das Kriterium der Feierlichkeit" wird die theologische und liturgische Schwäche des Buches sichtbar: „Das Feierliche will das Martyrium von seiner göttlichen, nicht von seiner menschlichen Seite her Wirklichkeit werden lassen... Ist die Eucharistiefeier so vor der Wandlung ein Ablauf statischer Symbole, so beginnt mit der Wandlung das eigentliche Geschehen. Es ist das Mysterium der Liturgie und letztlich des Feierlichen, daß es etwas zu bewegen und zu verwandeln vermag. Hier beginnen sich Symbol und Sinn, Martyria und Liturgia zu etwas Neuem zu vereinigen: dem Mysterium. In der katholischen Liturgie sind die Früchte der Feierlichkeit die Heiligung und die ihr vorangehende und sie fördernde Erbauung. Diese beiden Eigenschaften sind für die Liturgie Gradmesser der Feierlichkeit" (88). „Heiligung und Erbauung sind so weiterhin stillschweigende Kriterien der Liturgie, an denen sie die Unerläßlichkeit und Zulässigkeit eines liturgischen Ritus mißt" (88/89). Weitere Beispiele ließen sich anführen. Zu diesen „Definitionen" stehen in Gegensatz Jazz und Spiritual: „Jazz und Spiritual sind mit ihrem Grundzug der Kontinuität entfeierlichende Elemente in jeglicher Art von christlichem Gottesdienst" (96) und sind daher abzulehnen.

Was sagt nun der Verfasser über den Choral? „Aber der gregorianische Gesang war selbst nicht zeitgemäß. Pius X. glaubte diesen Mangel an Zeitgemäßheit aufheben zu können, indem er den gregorianischen Choral zum ‚Gesang der Kirche' erklärte und ihm Zeitlosigkeit zuschrieb" (102). „Erst das Konzil scheint diese im Grunde unaufrichtige Selbsttäuschung der Reformatoren unterbrochen zu haben, indem sie die Volkssprache und den ‚Schatz der Kirchenmusik' neben den Choral stellte und nicht mehr ausdrücklich die feierliche Form des Hochamtes (wahrscheinlich Choralhochamtes) als liturgische Höchstform ansah. So blieb die Choralinstauration bis heute ein Mißgriff ..." (103). Das Schlußkapitel „Möglichkeiten der Erneuerung und Belebung der Kirchenmusik" läßt sich mit folgendem Zitat erschöpfend darstellen: „Man wird daher zur Belebung des Gemeindegesanges den streng metrischen Gesang fordern müssen. Aus dem säkularen Musikbereich wissen wir, daß keine größere Volksmusikvereinigung und kein Chor auf einen Dirigenten verzichten kann. Einzig dem gottesdienstlichen Gemeindegesang sollten wir ohne Grund einen Dirigenten versagen?" (135) und „Ein Grund für manches Unbehagen und Langeweile bei den Gläubigen ist ein von vornherein zu hoch intoniertes Lied" (139). Ein dürftiges Ergebnis.

Linz *Franz Schmutz*

KRONSTEINER HERMANN, *Kirchenmusik heute.* Texte und Aussagen der Kirche. Kommentar. (208.) Veritas-Verlag, Linz 1967. Kart. lam. S 66.—, DM 11.—.

Die Liturgiereform, veranlaßt durch das II. Vaticanum, schließt notwendigerweise wichtige Belange der Kirchenmusik mit ein. Mehrere Dokumente nehmen darauf Bezug und formulieren grundsätzliche und reale Weisungen. Die kirchenmusikalische Praxis hat sich seither einer neuen Lage anzupassen. Daß dieser Prozeß Momente der Unsicherheit in sich birgt, bezeugt die tägliche Erfahrung. H. Kronsteiner hat es unternommen, von der jüngsten Dokumentation her über die Kirchenmusik von heute zu orientieren. Nach einer Mitteilung der kirchlichen Texte werden die Bestimmungen in übersichtlicher Themenanlage ausgelegt.

Das Werk ist in erster Linie für die Praxis bestimmt und wendet sich an Kirchenmusiker und Priester. Genau besehen steckt hinter den Interpretationen und einer Fülle tauglicher Anregungen eine lange und in weiten Gebieten fundierte Erfahrung, die auch und gerade um mittlere und einfache Verhältnisse bekümmert ist. Im Grunde ist eine Haltung zu verspüren, die auf einem Wege der Mitte einen Ausgleich versucht zwischen liturgischen und künstlerischen Anliegen sowie traditionalistischen und avantgardistischen Stilwertungen. („Der echte Kirchenmusiker erweist sich also in Wirklichkeit als der konservativste und fortschrittlichste zugleich.") Die Absicht, in einem Zeitpunkt offenbarer Unruhe eher versöhnend zu wirken, ist evident. Das bedingt andererseits, daß eine vorhandene tiefgreifende Not in der gegenwärtigen Kirchenmusiksituation zuwenig in Erscheinung tritt. Diese Not ist eine wesenhaft künstlerische. Dabei richtet sich unsere Sorge nicht zuerst auf die Erhaltung älterer Musikschätze, sondern konzentriert sich auf das Problem, wie innerhalb der Liturgie das genuin künstlerische Ereignis (von Thomas v. Aquino im Werte der Schönheit als Widerschein Gottes verstanden) in neuer Weise statthaben kann. Einer Gefahr, solche Fragen und nötige Konsequenzen zu simplifizieren, ist der Verfasser nicht immer entgangen.

Linz *Hans Winterberger*

NOCENT ADRIEN, *Das Heilige Jahr,* Bd. III. *Karwoche.* (288.) Schwaben-Verlag, Stuttgart 1966. Kart. lam. DM 21.—.

Ein Grundanliegen des Autors, das sich schon in den ersten Bänden deutlich dokumentiert hat, tritt hier mit leidenschaftlicher Eindringlichkeit zutage: Bei aller im Lauf der Liturgiegeschichte feststellbaren Auseinanderfaltung des Heilsereignisses in seine einzelnen Phasen, die in der zunehmenden Zahl von Herrenfesten im Kirchenjahr und vor allem in der Entstehung und Entfaltung der differenzierten Riten des Palmsonntags, des Gründonnerstags und des triduum sacrum in Erscheinung tritt, ist es doch immer das geschlossene Ganze des *mysterium paschale,* das der feiernden Kirche im Gedächtnis gegenwärtig wird; es verschieben sich nur die Akzente und es ändern sich die Aspekte.

Immer wieder wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das *triduum sacrum* nicht Gründonnerstag — Karfreitag — Karsamstag umspannt, wie es die liturgischen Dokumente seit dem späten Mittelalter und bis heute darstellen, sondern Karfreitag — Karsamstag — Ostersonntag! Die entsprechende Korrektur wird nicht nur von der Liturgiegeschichte, sondern auch von der Theologie des mysterium paschale gefordert. (Diese auch pastoral notwendige Korrektur wird aber im Bewußtsein der Gläubigen solange nicht möglich sein, als die Osternachtfeier als Abendgottesdienst des Karsamstag angekündigt und begangen wird; die Aufhebung des Fastens für den Karsamstag erschwert diese Korrektur ebenfalls beträchtlich.)

Erfreulich ist die immer wieder feststellbare Berücksichtigung der pastoralen Gegebenheiten und Erfordernisse für den konkreten Vollzug der Karwochenliturgie heute. So ist aus der Feder eines Liturgie-Historikers der Wunsch beachtlich, „daß bei einer künftigen

Reform die Archaismen, die keinerlei Theologie enthalten und Befremden hervorrufen, ohne irgendeinen pastoralen Nutzen zu erbringen, verschwinden" (227). Dabei entgeht der Verfasser selbst allerdings nicht immer der Gefahr, in historizistischen Reformvorschlägen Erfordernisse der Gegenwart zu übersehen. Die umfassenden Kenntnisse des Autors sowohl in der abendländischen Liturgiegeschichte wie auch in den östlichen Liturgien ermöglichen ihm eine lebendige, oft geradezu fesselnde Darstellung, der es gelingt, trotz Beachtung einer Vielzahl von Einzelheiten sich niemals in Nebensächlichkeiten zu verlieren, sondern alle diese Einzelheiten zu einer überzeugenden Gesamtschau des kirchlichen Karwochenverständnisses zu integrieren.

So kommen zum Gründonnerstag (81—153) u. a. folgende Einzelfragen zur Erörterung: Abschluß der Quadragese durch die Rekonziliation der Büßer — hier darf bezweifelt werden, ob „die Schaffung von Bußzeremonien, wie man sie gern für den Gründonnerstag eingesetzt sehen möchte" (108), den heutigen Pastoral-Erfordernissen entspricht; die wiederhergestellte Missa chrismatis, für die Nocent die Kommunionspendung an die Gläubigen fordert (116) — ob es ausgerechnet dem Gründonnerstag entspricht, in den Kathedralen *zwei* konzelebrierte Eucharistiefeiern zu halten, darf auch in Frage gestellt werden; die abendliche Eucharistiefeier, für die mit Recht eine treffendere Oration gewünscht wird (126), mit einem vorzüglichen Exkurs über das Wesen der *anamnesis* im A. T. und in der Kirche (130 ff.); kritische Erwägungen zur Konzelebration, an deren Stelle Nocent in der Regel lieber den bloßen Kommunionempfang der anwesenden Priester sub utraque sehen möchte (149 f.). In der Darstellung und Erläuterung des Offiziums steht irrtümlich „Matutin des Karmittwoch" (86).

Im Zusammenhang mit der Darstellung der Karfreitagsliturgie (155—207) finden wir einen knappen und vortrefflichen Exkurs über Fürbitten (163) sowie vorzügliche theologische Erwägungen über „Blut" und „Lamm" im A. T. und in der Liturgie der Kirche (186 ff.). Unrichtig ist der Hinweis, daß es seit dem 13. Jhdt. am Karfreitag in der abendländischen Liturgie keine Kommunion der Gläubigen gäbe (170); diese ist in allen vortridentischen Ritualien Deutschlands bezeugt; über die Richtigkeit ihrer Neueinführung durch die Reform von 1955 werden sich Liturgiker und Seelsorger noch lange uneinig bleiben.

Für die Osternacht (219—277) wünscht Nocent „zwar mit Bedauern", aber aus nüchternen pastoralen Motiven eine Kürzung des *Exsultet*, denn „die Mannigfaltigkeit von Bildern, ... ein in ungenügender Weise unseren heutigen Reaktionen angepaßter Lyrismus, machen aus diesem Paradestück, das vom Vortragenden eine feste Stimme verlangt, ein retardierendes Moment, das die Gläubigen nach dem Schwung, in den sie das Lumen Christi versetzt hatte ... Gefahr laufen läßt zu ermüden, während man noch bei den allerersten Zeilen der Feier des Ostergeheimnisses ist ... Hier müßten autorisierte Kirchenmänner den Mut aufbringen, etwas, was an sich theologisch aufgebaut und kunstvoll zusammengestellt ist, einer Überarbeitung zu opfern, die umso schöner sein kann, je mehr sie einem neuen Lied in geläufiger Sprache einen wirklich pastoralen Wert verleiht" (237); und das schreibt ein Benediktiner! Der Wunsch nach Kürzung wäre freilich auch bei der Taufwasserweihe anzumelden. Weiter schlägt der Autor zur Verdeutlichung der Strukturen eine Streichung des Wortgottesdienstes der Osternachtmesse vor, deren Perikopen den Lesungen vor der Taufwasserweihe hinzuzufügen wären (227) — auch bezüglich der speziellen Wortliturgie gäbe es noch einige Wünsche anzumelden: Bessere Auswahl der Lesungen und Straffung.

Einige Ungenauigkeiten sind wohl dem Übersetzer zuzuschreiben: es ist wiederholt vom „geweihten" (statt „konsekrierten") Brot und Wein die Rede (152, 169 u. ö.); heikel ist die Verwechslung der Begriffe „Wiederholung" und „Erneuerung" (146) im Zusammenhang mit der Gegenwart des Erlösungsopfers in der Eucharistiefeier; einmal steht irreführend das Wort „Liturgien" statt „Litaneien" (246); manche Druckfehler wären bei gründlicher Korrektur vermeidbar gewesen. Trotz dieser kleinen Schönheitsfehler muß aber gesagt werden: ein hervorragendes Werk, und mehr als „eine sehr bescheidene Hilfe für die Gläubigen, ... um das Mysterium, das ihnen die Kirche vorlegt, intensiver mitzuerleben" (12). Es gehört wohl zum Besten, was derzeit auf diesem Gebiet vorliegt.

Graz *Philipp Harnoncourt*

DUESBERG HILAIRE, *Die Messe — biblisch betrachtet.* (123.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 10.80.

Der französische Benediktiner und Mitarbeiter an der bekannten „Bible de Jérusalem", gibt uns in diesem Buch ein wertvolles Geschenk biblischer Meditation. Wenn die Liturgiekonstitution als Ziel und Zweck aller liturgiepastoralen Bemühungen angibt, die tiefere Einsicht der Gläubigen in das Wesen der Meßfeier zu vermitteln und die tätige Anteilnahme von innen her zu ermöglichen, so ist hier ein Weg begangen, der gut zu solchen Zielen führen kann. Wer redlich bemüht ist, den Gläubigen die historisch bedingten Riten der Meßfeier zu erschließen, wird sich bedrückt fragen, warum er sich soviel Mühe geben muß, um diese zu

interpretieren, dem heutigen Menschen schmackhaft zu machen und als noch gangbar zu erweisen, wo es doch viel einfacher und zutreffender wäre, das Tun Christi selbst aus der reichen Fülle der biblischen Welt zu beleuchten und zu erhellen und daraus wesentliche Anregungen für echte Religiösität und die Selbsthingabe an den Vater in der Eucharistiefeier zu finden.

Es ist erstaunlich, wie Duesberg gelegentlich ohne alle Aggressivität Positionen der Kasuisten (19—21) und Institutionalisten (86 bis 87) aus den Angeln hebt und an deren Stelle ganz schlicht mit den Worten und Beispielen der Schrift das Terrain bereitet für einen wesensgerechten Mitvollzug des Meßopfers. Urphänomene des Menschlichen und Kultischen werden da aufgezeigt und in einfühlsamer Sprache beschrieben: das Mahl, die Familienhaftigkeit, die Gastfreundschaft, die kultische Tischgemeinschaft mit Gott und im Hause Gottes, das Leben aus dem Tode, die Freude aus dem Schmerz, das Warten und die Verhaltenheit der Vorfreude, die Würde des Armen und das Walten Gottes in seiner Schöpfung. Solche Paradigmen menschlicher Erfahrungen, wie sie in der Schrift — besonders auch des alten Bundes — ihren Niederschlag gefunden haben, werden immer wieder herangezogen, um den Bericht des Tuns Christi beim Abendmahl zu verlebendigen und auch die Gestimmtheit des Gläubigen zu beschreiben, die für die Feier der Eucharistie notwendige Voraussetzung ist, wenn sie nicht in Formeln des Legalismus oder der Verkultung verkrusten oder gar ersticken soll. Das Buch ist ein wertvolles Korrektiv, sicher eine notwendige Ergänzung mancher bloß liturgiehistorischer Bemühungen um die Erschließung des Wesens der Meßfeier.

WAGNER GEORG, *Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen* (Forschungen zur Volkskunde, Heft 42/43.) (338 S., 229 Abbildungen.) Verlag Regensberg, Münster 1967. Leinen DM 49.—.

Der Verfasser der wichtigen volkskundlichen Arbeit über „Volksfromme Kreuzverehrung in Westfalen von den Anfängen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit" (Münster 1960) setzt in diesem Band seine Forschungen bis in die Barockzeit fort. Er hat dazu gewissenhaft alle nur irgendwie in kleinsten Dörfern wie in Archiven und Museen greifbaren Monumente und Dokumente, Passionsheiligtümer, Denkmäler und Devotionalien, aber auch alle Gebetbuch-, Erbauungs- und Predigtliteratur zusammengetragen und zu einem eindrucksvollen Corpus vereinigt. Durch die gleichmäßig gute Beherrschung der kunst- wie geistesgeschichtlichen und volkskundlichen Methoden kommt er zu einer erstaunlich eindrucksvollen und vielseitigen Synthese, vielfältigster und differenzierter religiöser Strömungen und Aspekte, die z. T. noch in Brauchtum und paraliturgischer Frömmigkeit bis in die Gegenwart hinein wirken, nun freilich absterben, ohne daß Neues — wenigstens einstweilen — an ihre Stelle träte. So wird ein Niveau der Darstellung erreicht, das man sonst oft in volkskundlichen Darstellungen peinlich vermißt, wenn man nur ein Sammelsurium von kuriosen Merkwürdigkeiten und naiven Zeugnissen abgesunkener Kunst in Händen hält, die eben nur rührend sind, aber den Zusammenhang mit den großen Zeitströmungen vermissen lassen. Das Buch, könnte ein Paradigma abgeben für ähnliche Untersuchungen in anderen Landschaften. Gerade Süddeutschland und Österreich verdienten eine Bearbeitung des noch längst nicht ausreichend aufgearbeiteten Materials. Ich bin sicher, daß gerade von hier bedeutende Anregungen nach Westfalen gegangen sind.

Das Buch ist methodisch sauber gearbeitet, hat eine gute Bibliographie und sorgfältige Register. Mich persönlich schmerzt ein wenig, daß meine eigenen Forschungen in einer phil. Dissertation, die damals unmittelbar nach dem Kriege nicht gedruckt wurde, nun nur nach Werken zitiert werden, die mich knapp zitiert und weidlich ausgeschrieben haben! Der Bildanhang von 229 Nummern ist opulent und höchst verdienstlich, da er gut illustriert, was dargelegt ist. Die Abb. 66 muß entweder falsch datiert oder lokalisiert sein. Die deutsche Beischrift machte mich stutzig, da ich sicher bin, daß die Freckenhoster Bildfelder lateinische Inschriften haben. Ich möchte vermuten, daß das Bild gar nicht barock, sondern 19. Jh. ist. Das sind aber auch schon alle Einwände, die ich gegen dieses schöne, fleißige und vorbildliche Werk anzubringen wüßte! Ich wünsche ihm viele bereitwillige Leser und — noch dringender! —, daß es viele Parallelveröffentlichungen anregt.

JUNGMANN JOSEF A., *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen.* (287.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1967. Leinen DM/sfr 26.—.

Das Werk ist hervorgegangen aus Vorlesungen an der University of Notre Dame in den USA (1959). Entsprechend der ursprünglichen Bestimmung als Vorlesung ist das schöne Werk in erster Linie ein leichtfaßlicher Überblick und verzichtet auf eingehende bibliographische Nachweise, die man ja leicht im Standardwerk des Autors, Missarum solemnia, und nach dessen vorzüglichen Registern nachschlagen kann. Es will auch keine Einführung in die wissenschaftliche Arbeit an aktuellen Problemen der frühchristlichen Liturgiegeschichte geben. Aber auch ohne den — bei weniger Bedeutenden als Jungmann — notwendigen „Appa-

rat" zur Demonstration der Belesenheit und Gelehrsamkeit zeigt das Werk aufgrund souveräner Kenntnis der Probleme der Frühzeit und erstaunlicher synthetischer Kraft eine solche Geschlossenheit und Lesbarkeit, daß man es wie ein großes Geschenk betrachtet und seine Lektüre allen Interessierten — d. h. sowohl denen, die es sind, wie denen, die es sein müßten! — nur angelegentlich empfehlen kann. Jungmann beschränkt sich in diesem Werk nicht auf die Geschichte der Meßfeier allein, sondern er bezieht auch die Sakramente und das private wie öffentliche Gebet, das Kirchenjahr und seine Entwicklung, den Martyrerkult und Kirchenbau und alle angrenzenden Fragen mit ein. Dazu werden alle diese Fragen in ihre großen geschichtlichen Zusammenhänge gestellt, profan- wie kirchengeschichtliche.

Dem Kenner der Materie wird an vielen Punkten des Buches deutlich, in wie vieler Hinsicht der nunmehr bald 80jährige Altmeister zu entscheidenden Klärungen erstmalig und selbständig beigetragen hat: er ist nicht bloß der gescheite und kluge Lehrer und Autor, sondern auch der eindringliche Forscher, ohne daß die sonst bei solchen Überblicken feststellbare Hervorkehrung des Selbstgefundenen unangenehm akzentuiert oder ausgeweitet wäre. Alles hat seine von der Sache geforderte Proportionalität. Den Jüngeren wird kaum mehr aufgehen, wie sehr Jungmanns Beiträge zur Liturgiewissenschaft die gegenwärtige liturgische Erneuerung haben mit heraufführen helfen. So kann man seinem Buche nur wünschen, was er ihm selbst im Vorwort wünscht und wozu er in seinem Lebenswerk bereits kräftig beigetragen hat: „So möge das Buch in einer Zeit weitgehender liturgischer Neuordnung und kühner Ausschau in die Zukunft manchem eine Hilfe sein, um das Neue im Rückblick auf das Alte besser zu verstehen und im Wechsel des Vergänglichen die überzeitlichen Wesensgesetze christlichen Gottesdienstes nicht aus dem Auge zu verlieren."

SCHNITZLER THEODOR, *Der Römische Meßkanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet.* (96.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 6.80.

Th. Schnitzler gibt dem Theologen wie dem Laien, also dem Beter allgemein, in diesem schönen Bänddchen eine gute Hilfe für das tiefere Eindringen in das Verständnis des römischen Kanons. Er führt damit eine Arbeit fort, die er in den beiden Bänden „Die Messe in der Betrachtung" schon vor Jahren begonnen und umsichtig fortgeführt hat. Er ist dazu besonders befähigt, weil er praxisbezogene Theorie — er ist Prof. für Liturgik im Seminar in Essen-Werden — mit wohlerwogener Praxis — er ist zugleich Pfarrer der mustergültig wiedererrichteten romanischen Apostelkirche in Köln — zu verbinden weiß. So entstand eine Handreichung, die gleicherweise Predigern, Katecheten und Betern nützlich ist.

Schnitzler weiß sehr wohl um manche Schwäche des Kanons in Aufbau und Sprache, um die Verstellung des ursprünglichen Gebetsflusses, dessen weiter Atem etwa in der Eucharistie der apostolischen Überlieferung Hippolyts noch erkennbar ist. Aber er wehrt sich aus gut begründeter Verehrung des Überkommenen leidenschaftlich dagegen, den Kanon als bloßes „Trümmerfeld" bezeichnen zu lassen. Er nimmt den Kanon so, wie wir ihn heute und schon seit Damasus und Gregor vorfinden, und versucht, ihm als einem kostbaren, wenn auch etwas spröden historischen Erbstück gerecht zu werden. Ob dieses Formular freilich noch auf die Zeit der Martyrer zurückgeht, sei dahingestellt: sicher nicht in dieser Form, sondern nur in Grundzügen; und eben diese zurückzugewinnen, ist ja auch das Bemühen derer, die ihn — freilich gelegentlich in etwas scharfen Worten — als reformbedürftig bezeichnen. Nun, die Entwicklung ist über diesen Streit schon hinweggeschritten. Wir werden diesen Kanon — im großen und ganzen — auch in Zukunft behalten, aber daneben noch andere zur Verfügung haben. Vorzüge und Nachteile werden dann deutlicher zu spüren sein. Da mag die Zukunft entscheiden, ob dieser alte Schatz charismatischer Beter und Liturgen weiterhin den Vorrang behält oder ob neue Formen stärker und besser die Seele des Gläubigen anrühren.

In den ersten Kapitelchen werden die Stil- und Formgesetze aufgezeigt und dann kultgeschichtlich und theologisch gedeutet. Es ist verdienstlich, die einzelnen Strophen (er zählt deren 18; ich weiß nicht, ob in Parallelität zum Achtzehngebet der Synagoge, dem Schemone Esre, doch wäre sie zweifellos sehr künstlich) deutlicher auf den Danksagungscharakter hin zu apostrophieren. Ob es freilich glücklich ist, durch einen Kommentator die — zwar didaktisch eindringlichen — Überschriften jeweils unter dem Kanon sprechen zu lassen, müßten Versuche und Erfahrungen lehren. Schnitzler liebt bekanntlich selche commentationes (vgl. etwa zur Taufe: Kölner Pastoralblatt 10 [1958], 252 u. a.). Mir schiene es besser, Ritus und Wort so zu ändern, daß sie sich aus sich selbst begreifen. Daß er die Strophen sich spiegelbildlich um die Doppelkonsekration anordnen läßt, ist von der jüngeren Redaktion der Texte her selbstverständlich. Ich würde aber Gabengebet und Pater noster nicht, auch wenn Gregor es tut, zum Kanon rechnen; denn man sollte heute das Gabengebet als *das* Gebet der Opferbereitung und das Vater unser als das Tischgebet vor der Kommunion eindeutig bezeichnen und unterstreichen.

Mit besonderer Freude habe ich den zweiten Teil des Buches benutzt, wo Inhalt und Text des Hochgebetes für die Betrachtung gedeutet sind. Es ist das ein Musterbeispiel liturgischer Meditation und liebevollen Eindringens in die Worte des Textes, weit entfernt von allen „Andemonstrieren" von Imaginationen und Assoziationen, was uns Heutigen beim „Betrachten" so schwerfallen will. Dafür sei dem Verfasser herzlich gedankt! Er hat uns ein recht schönes Buch geschenkt.

Wien *Johannes E. Emminghaus*

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Die heilige Osternacht.* (Am Tisch des Wortes, Heft 16.) (80.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. DM 4.80.

Zu den wichtigsten Aufgaben liturgischer Lehre und Praxis gehört das rechte Verständnis der „Mutter aller Vigilien" ebenso wie ihre wesensgemäße Feier. Die lange Vernachlässigung dieser bedeutsamsten Liturgie des Kirchenjahres hat allerdings die Kenntnis ihrer Höhe und Tiefe zum Schwinden gebracht wie die entsprechende äußere Begehung und ihre rechte Stunde, so daß eine Einführung in die Fülle des Mysterium paschale mit besonderem Hinblick auf die Osternacht auch nach den Jahren der Erprobung eines neuen, dem Anliegen besser dienenden Ritus der Ostervigil noch immer ein Bedürfnis ist. Mit diesem Bändchen bietet die Erzabtei Beuron eine wertvolle Hilfe für jeden betrachtenden Christen und insbesondere für den Prediger und Katecheten, der dem Volk und der Jugend die österlichen Mysterien aus den authentischen Quellen erschließen will. Heilige Schrift und liturgische Tradition seit den ersten Anfängen der Kirche, ja seit dem Alten Testament, bieten gerade für diese heiligste Nacht eine solche Fülle von geistlichem Gedankengut, daß eine aus ihr schöpfende, aber dabei doch knappe Handreichung immer erforderlich bleiben wird.

Einem einleitenden Artikel von *Walter Dürig* über Geschichte und Deutung der Osternacht folgen Betrachtungen über die vier Lesungen der Vigilfeier von *Johannes Schildenberger, Anselm Urban* bietet eine exegetisch fundierte Erklärung der Epistel unter dem Leitsatz „Suchet, was droben ist!", *Wolfgang Trilling* behandelt exakt textkritisch und theologisch die Fragen um das leere Grab des Osternacht-Evangeliums. Mehr meditativ entfaltet den Gedanken des Auszugs eine biblisch-liturgische Besinnung „Österlicher Exodus" von *Theophora Schneider,* die auch eine Blütenlese von Väterzitaten ausgewählt hat. Den Abschluß bilden eine Homilie von Abt *Urbanus Bomm* über „Abend und Morgen — ein Tag" und Überlegungen zur Pastoral der Osternacht von *Eugen Egloff.* Man kann das Büchlein jedem empfehlen, der in der Osternacht etwas von der Größe des in ihr gefeierten Heilsgeschehens erleben will, besonders aber dem, der die Osterbotschaft in Predigt oder Unterricht anderen zu verkünden hat.

Graz *Karl Amon*

MAERTENS THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung.* 3. Bd. (304.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 17.80.

Im Anschluß an die zwei früheren Teile folgen im Band 3 mit dem Untertitel „Der Heilige Geist im sittlichen Leben" als Abschnitt E des Gesamtwerkes 97 Stichworte, im F-Zyklus „Die menschlichen Wirklichkeiten" noch 65 Stichwörter. Gerade der letzte Abschnitt wird durch auch dem modernen Menschen geläufige Begriffe (z. B.: Sprache, Tier, Kleidung) vielen den Einstieg zu biblischem Denken erleichtern, den damit Vertrauten immer wieder die Übersetzung ins Leben nahelegen. In der Anlage und Ausführung fügt sich der Schlußband des Werkes dem bewährten Schema der vorhergegangenen Teile. Nicht unerwähnt bleiben die beiden für die Praxis überaus wertvollen Indices (295—304): „Alphabetisches Sachregister" und „Biblisch-liturgisches Register". Die in kleinerem Druck als das übrige Buch ausgeführten zwei Verzeichnisse bieten eine Fülle von Anregungen und Hilfen und erleichtern so die Verwendung. Der Aufriß im ersten Index erfolgt von den Begriffen her, der des zweiten von der Liturgie aus (Advent bis Nachpfingstzeit; Höhere Feste; Votivmessen). Es ist zu hoffen, daß durch eifrige Benutzung auch dieses umfangreichsten der drei Bände die Mühe des Verf. belohnt werde.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

HENRICHS NORBERT, *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.* Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. (224.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Linson DM 16.—.

Die Auswirkungen der weitreichenden Konzilsbeschlüsse sind viel umfassender, als sich dies die meisten vorstellen. Eine Ahnung davon erhält auch der Laie aus der Standortbestimmung für die neue Sinngebung der Feste des Kirchenjahres, die der gelehrte Verfasser hier vornimmt. Um das Ausmaß der Veränderungen anzudeuten, wird gleich eingangs darauf hingewiesen, daß „manche Traditionsgeschichte zumindest vorläufig aus dem Blickfeld geraten darf, weil sie uns heute nichts mehr gibt". Die vorgesehene Neuordnung erfolgt nach pastoralen und pädagogischen Überlegungen. Es kann nicht Aufgabe einer kurzen Buchanzeige sein, auf die Fülle der neuen Bewertungen im einzelnen einzugehen, deren Hauptgewicht in Teil II „Die Feier der Wiederkunft Christi" in den Abschnitten Epiphanie, Weihnachten,

Advent, Allerheiligen und Allerseelen liegt und erkennen läßt, daß man sich bald grundlegenden Umwertungen in fundamentalen Fragen gegenübersehen wird. Organisiert sind die Kapitel des Buches nach der Entstehungsgeschichte der einzelnen Feste. Innerhalb der einzelnen Abschnitte ist die Untersuchung nach der Entwicklungsgeschichte der betr. Feiern gruppiert. Die nachdrückliche Heranziehung der volkstümlichen Überlieferungen, die sich mit den diversen Festen verbinden, macht das Werk nicht nur für jeden Volksforscher, sondern durch das grundsätzliche Abgehen von der bisherigen Gepflogenheit, durch die Aufteilung der einzelnen Kapitel der Lebens- und Leidensgeschichte Christi in den Abschnitten des Kirchenjahres die Heilsgeschichte ab initio in Permanenz zu erhalten, auch für jeden Religionsethnologen zu einem der wichtigsten Werke der jüngsten theologischen Literatur, die den Weg „zurück zu den kulttheologischen Ansätzen der Urkirche" zu weisen suchen.

Linz *Ernst Burgstaller*

GRASS FRANZ, *Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs.* (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, Bd. 2.) (XX u. 298.) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1967. Geb. S 335.—, brosch. S 314.—.

Der Verf. hat uns mit seinen Studien ein überaus interessantes Werk geschenkt, das sich in loser Abfolge vor allem mit dem frommen Brauchtum und der Geschichte der Versehgänge, der Sakramentsprozessionen und sonstiger Umgänge befaßt. Auch das Spitalswesen und das Gebiet der Volksmedizin kommen zur Sprache. Vollständigkeit ist weder angestrebt noch möglich. Auch weiß der Verf. selbst am besten, daß „manches Problem gewissermaßen nur angeschnitten" wurde. Dennoch freut man sich aufrichtig über das Erscheinen des Buches, das voller Anregungen steckt und mit seinen fast 100 Abb. auch bestes Anschauungsmaterial bietet.

Gelegentlich empfindet man den Wunsch nach einer Erklärung seltener Termini wie „Corporalschüler" (32), „Kilcher" (53) oder „Desen-Bäumer" (81) und hin und wieder scheinen die Fußnoten etwas zu weit vom Thema abzuführen (z. B. S. 107, Anm. 1). Ob man die beigegebenen „Beiträge zur Geistesgeschichte Tirols", die den Brixener Geschichtsforscher Joseph Resch und die „Vorfahren und Sippegenossen" des Verfassers behandeln, nicht eher gesondert hätte publizieren sollen, will der Rezensent nicht entscheiden. Sehr dankbar ist man für den reichen urkundlichen Anhang, der eine unmittelbare Begegnung mit der behandelten Materie erlaubt. Alles in allem ein interessantes Buch, das vor allem Volkskundler und Liturgiewissenschafter nicht übersehen dürfen!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ASZETIK

WALTER EUGEN, *Die zweifache Geburt.* Beginn und Vollendung christlicher Existenz. (Herderbücherei Bd. 198.) (126.) Verlag Herder, Freiburg 1965. DM 2.80.

Unter diesem Titel werden — mit ganz unwesentlichen Änderungen im Text — die vor fast 30 Jahren erschienenen Büchlein „Zu den Herrlichkeiten der Taufe" und „Die Herrlichkeit christlichen Sterbens" neu aufgelegt. Beide Werke bilden eine Einheit, wie dies auch im Untertitel zum Ausdruck gebracht wird. Daß sie fast unverändert wieder aufgelegt werden konnten, beweist allein schon, daß Walter es versteht, Bedeutung und Reichtum sakramentalen Lebens lebensnah zu entfalten. Dem Prediger und Katecheten leistet der Band heute wie damals wertvollen Dienst.

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

Dieses Werk des bekannten französischen Dominikaners weist ihn als engagierten Verkünder der Gewaltlosigkeit aus. Aber kann man in unserer Welt des Hasses, brutaler Gewalt und unvorstellbarer Kriegsgreuel der Bergpredigt noch Gehör verschaffen? So fragt sich nicht nur der nüchterne Realist, sondern auch Regamey selbst. Weil ihm die Geschichte zwei Beispiele völlig gewaltloser Revolutionen liefert, nämlich die Ausbreitung des Christentums in seiner Frühzeit und die Befreiung Indiens unter Gandhi, darum glaubt der Verfasser auch heute noch an die Macht und den Erfolg der evangelischen Sanftmut und Gewaltlosigkeit und deshalb sein Bemühen, das christliche Gewissen wachzurütteln, aller Gewaltanwendung zu entsagen und sich ganz der Macht der Liebe zu überlassen.

Der Verf. hat sich alle Mühe genommen, um seinen Gedanken eine feste Grundlage zu geben; er holte Informationen ein, stellte Reflexionen an, befaßte sich mit kritischen Meinungen Andersdenkender. In der Einleitung wird der Begriff der Gewaltlosigkeit genau dargelegt. Der 1. Teil des Buches handelt von der Sanftmut Christi; im 2. Teil wird gezeigt, was in einem Menschen vorgeht, der sich mit der von Christus in der Bergpredigt gepriesenen Sanftmut einläßt; im 3. Teil wird am Beispiel Gandhis und Indiens der Erfolg der Gewaltlosigkeit auch in unserer Zeit als durchaus möglich *und* wirklich aufgezeigt. Bei allem persönlichen Engagement des Verfassers ist der Stil des Buches nüchtern. Man vermißt ein wenig den französischen Esprit.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

THILS GUSTAVE / TRUHLAR KARL VLADIMIR (Hg.), *Laien und christliche Vollkommenheit.* (256.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 24.80.

Das II. Vaticanum hat in der Konstitution De ecclesia Art. 11 und 32 die Berufung aller Christen zur christlichen Vollkommenheit und im Dekret über das Laienapostolat Art. 4 eine den Laien eigenständige Spiritualität proklamiert. In der immer umfänglicher werdenden Literatur über Stellung, Auftrag und Aktivierung der Laien in der Kirche wird allerdings diese Frage kaum oder gar nicht berührt. Insofern ist die genannte Studie eine begrüßenswerte Hilfe für eine grundlegende pastorale Aufgabe unserer Zeit.

Im Geleitwort zu dieser Sammelarbeit weist *Kardinal Döpfner* auf die Gefahren für das geistliche Leben der Laien hin. Einmal zehrt der Säkularisierungsprozeß und die negative Tendenz des Milieus an Haltung und Gewissen der Laien. Zum anderen belastet das Erbe der Vergangenheit mit ihrer häufig vereinfachten Zweiklassen-Spiritualität, wobei im Grunde für „die Leute in der Welt" nur eine durch Subtraktion gewonnene Miniaturausgabe der monastischen Spiritualität übrigblieb.

Zwei Zentralthemen sucht das Sammelwerk zu umreißen: Den Ruf zur Vollkommenheit an alle und die Realisierung dieses Rufes in den sogenannten evangelischen Räten. Die Berufung des Christen zur Vollkommenheit untersucht nach den paulinischen Briefen *S. Lyonnet.* Formal steht Vollkommenheit im Gegensatz zum unreifen „Kindsein". Inhaltlich geht es um jene aus dem Glauben erwachsende Liebe, die in der Nachfolge Christi (der Verfasser zieht den Terminus „Nachahmung" vor, wehrt aber alles „kopieren" mit Nachdruck ab) alle zum Höchsten und Letzten verpflichtet. Gleichwohl kennt Paulus — als Paradigma gilt Ehe und Jungfräulichkeit — auch das, was wir heute „Gebot" und „Rat" nennen. I. *Hausherr* wendet sich in seiner patristischen Untersuchung über christliche Berufung und Berufung zum Mönchtum energisch gegen die allzu scharfe Unterscheidung von zwei Kategorien von Menschen, die das „Heil" erlangen und jenen die „vollkommen" werden wollen. An zahlreichen Texten zeigt der Autor, daß die Mönche der Väterzeit nur ihre christliche Berufung ernst nehmen wollten und dabei den Weg der Gelübde und den der Gemeinschaft als Mittel wählten. Seine These lautet: In der klassischen Patristik gibt es nur eine einzige christliche Spiritualität; das Monastische ist nichts als Weg, um diese Spiritualität zu leben. Dem Leser drängt sich die Frage auf, wo und wann denn die vom Verf. beklagte Zwei-Kategorien-Lehre entstanden ist. Ob nicht doch in den Mönchsviten sich bereits praktisch die mittelalterliche Klassifizierung anbahnt, die die „Vollkommenheit" der militia Christi einzig im Mönchtum gegeben sah?

Seitens der Moraltheologie erhärtet *B. Häring* die Grundaussage des Buches, daß alle ausnahmslos zur Vollkommenheit berufen sind. Außerhalb des Christentums haben wir — angefangen von den Kasten Indiens bis zum Buddhismus, von den Mysterienreligionen bis zur philosophischen Ethik der Antike (S. 116 ist sicher *diese* und nicht die christliche Ethik gemeint!) — eine doppelte Ethik; eine für elitäre Kreise und eine andere für das einfache Volk. Im Gefolge der Ausbildung des Zölibates und der monastischen Bewegung ist aber faktisch teilweise eine Verdunkelung der Einheit der christlichen Sittenlehre eingetreten. Besonders der Jansenismus, den Häring stark soziologisch zu deuten sucht, hat innerkirchlich dahin geführt, daß die Kirche „in zwei völlig disparate Klassen auseinanderzufallen" schien „mit einer völlig verschiedenen Spiritualität" (119). Von der lex nova, dem Gesetz der Gnade, des Glaubens und der Freiheit her versucht der Moraltheologe die legalistische Leistungshaltung zu überwinden. Ein weiterer grundlegender Akzent ist die eschatologische Hoffnung der gesamten Kirche, aus der dann als Konsequenz für alle die Heiligkeit und Heilssolidarität sich ergibt. Der zweite Teil des Buches mit seinen Beiträgen zu den evangelischen Räten aus der Feder von *K. Vl. Truhlar, J. Giblet, C. Colombo* versucht das exegetisch und theologisch so schwierige Problem der Räte vom Biblischen her für das konkrete Leben der Laien als fruchtbar und verbindlich aufzuzeigen. Der *Geist* der Räte ist nicht nur allen Christen zugänglich, sondern für alle notwendig, wenn sie auf Dauer eine christliche Ernsthaftigkeit realisieren wollen. Gemeint ist das Gesetz der Hochherzigkeit, das über das rein Gebotene hinaus dem Heiligen Geiste und seinen Anregungen bereitwillig folgt.

Die nachkonziliare Situation der Kirche verlangt mehr als Bestandsaufnahmen und soziologische Analysen. Entscheidend für die Zukunft der Kirche wird die Tiefe und die Kraft christlicher Spiritualität im ganzen Gottesvolk sein. Im Dienste einer solchen spirituellen Vertiefung steht dieses begrüßenswerte Buch.

Bochum *Rudolf Padberg*

SCHULZ ANSELM, *Unter dem Anspruch Gottes.* Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung. (106.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 7.80.

Die Nachahmung Gottes oder Christi — allzu konkret gefaßt — ist heute vielleicht etwas in Verruf geraten. Diese Studie versucht vom Biblischen her zu klären und Hilfe für das konkrete Christenleben zu leisten. Es

werden nacheinander die vielfältigen neutestamentlichen Aussagen über den christlichen Lebensvollzug nach dem Beispiel Gottes bzw. Christi untersucht. Vor allem wird klargestellt, daß christliches Leben bewußte und freie *Antwort* auf die Erlösungstat Gottes bedeutet. In Christus hat Gott Verzeihung und Liebe erwiesen, das neue Leben der Freiheit und Sohnschaft geschenkt. Was dem Christen primär als Gabe geschenkt ist, hat er als Aufgabe durchzuführen. Die Sohnestat Christi ist Dienst bis zur Preisgabe des Lebens, die freie Annahme des Leidens, die Haltung restlosen Gehorsams, die Heiligkeit. Die Antwort des Christen besagt das gleiche: Die Tat Christi und Gottes läßt sich als freie Tat schenkender Liebe zusammenfassen — die sittliche Antwort des Christen kulminiert daher ebenfalls in der Liebe. Diese umfaßt den selbstlosen Dienst, die Annahme des Leidens, den restlosen Gehorsam, die Heiligkeit. Nachahmung Gottes oder Nachfolge Christi bedeutet also, dem selbstlosen Heilshandeln Gottes bzw. Christi sittlich zu entsprechen. Da die in Christus geschenkte Liebe Gottes aber eine heilschaffende Liebe ist, ist sie natürlich der menschlich-mechanischen Nachahmung entzogen. Als selbstlose Haltung besitzt sie beispielhaften Wert. Schulz folgert schließlich, daß nicht durch mechanische Nachahmung die Imitatio Christi sinnvoll vollzogen werden kann, sie wird dadurch nur pervertiert, sondern daß der Christ in seinem je eigenen Leben, in seiner jeweiligen Situation, der Gabe Gottes zu entsprechen hat. (Vgl. S. 102.) Der Autor schlägt daher abschließend auch als Sprachregelung vor, das mißverständliche Wort „Nachahmung" durch das sinnvollere „Entsprechen" zu ersetzen. Es ist das Schlüsselwort christlichen Lebensvollzugs.

Das Büchlein ist gut gearbeitet und wird zu einem tieferen Erfassen des christlichen Lebens Wertvolles beisteuern.

Mautern/Steiermark *Franz Zeilinger*

CONGAR YVES, *Jesus Christus* — Unser Mittler, Unser Herr. (232.) Schwabenverlag, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 19.80.

Congar behandelt hier ein immer junges Thema der christlichen Theologie. Jesus Christus steht ja unserem Herzen nahe. „Wes Herz aber voll ist, des Mund geht über." Wenn wir von Christus schweigen wollten, würde wohl auch unser Herz veröden. Mund und Herz stehen hier besonders im gegenseitigen Austausch. Weil das so ist, hat ein Theologe wie Congar, dessen Name populär geworden ist, eine verantwortungsvolle Aufgabe. Wir erwarten viel, vielleicht zuviel von ihm. Damit die Spannung zwischen Erwartung und Erfüllung andere Leser nicht zur Enttäuschung führe, liegt mir daran, in dieser Besprechung nicht ein paar liebedienerische Phrasen, sondern sachliche Eigenschaften des Werkes zu vermerken. Der Titel beinhaltet schon die drei Hauptteile des Buches. Im ersten wird Christus unter dem Aspekt des Offenbarers, näherhin als „Bild des unsichtbaren Gottes" dargestellt, dann als Mittler und Herr. Absolut begrüßenswert ist die Klarheit der Gliederung und die Zusammenfassung der Untertitel am Beginn jedes Kapitels. Die geistige Eigenart der Theologie Congars erscheint mir flächenhaft. Christus schreitet wie auf dem See, der sich aus den Glaubensquellen (Hl. Schrift, Väter, liturgischer Vollzug) gebildet hat, auf uns zu. Durch überraschende Deutungen beweist aber der Verf., daß die Begegnung im Heute und mit uns geschieht. In den einzelnen Kapiteln zum Bildsein, Mittlertum und zur Herrschaft Christi entsteht manchmal der Eindruck, daß aus Schrift, überkommener Theologie, Liturgie und Reflexion ein Gewebe gesponnen wird, dessen Maschen nicht immer wünschenswert ineinandergreifen. Wer Congar verstehen will, muß wohl ein ursprüngliches Verhältnis zum Gegebenen aus Schrift und Tradition haben oder zu gewinnen suchen. Im Vordergrund stehen bei ihm die Aussagen der Schrift und der anerkannten kirchlichen Theologie, die Interpretation übertönt sie nicht. Sie sucht vielmehr fortzusetzen, in ihnen zu leben, mit dem aufgefundenen Schatz mitten in unsere Zeit zu treten.

Dieses Buch von Congar zu lesen bedeutet kein geistiges Abenteuer; eher ist es wie ein Fertigmachen zum Gottesdienst, zur Messe, ohne Hast und ohne ständigen Blick in den Spiegel, ob man wohl nach der allerletzten Mode gekleidet sei.

Graz *Ernst Stranzinger*

SUNDÉN HJALMAR, *Die Christusmeditationen Dag Hammarskjölds in Zeichen am Weg.* (104.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

Wer unvorbereitet zu diesem Buch greift, wird vorerst überrascht, wenn nicht sogar enttäuscht sein. Es geht nämlich Sundén zunächst nicht darum, den Text der Christusmeditationen wiederzugeben, wie sie in den geistigen Tagebüchern des verstorbenen Generalsekretärs der UNO enthalten sind; er will vielmehr einen Beitrag leisten in der Diskussion, die die posthum herausgegebenen Tagebücher ‚Zeichen am Weg' (‚Vägmärken') ausgelöst haben.

In der Einleitung setzt sich Sundén mit Ansichten auseinander, die in diesen Meditationen eine mehr oder weniger krankhafte Identifikation Hammarskjölds mit Christus sehen wollen, indem er sich ähnlich wie Christus zum Opferlamm für die Menschheit berufen fühlt. Nach allgemeinen Gedanken über den Sinn dieses geistigen Tagebuches

im Leben des Generalsekretärs untersucht Sundén speziell die Christusmeditationen. Eine Analyse zeigt die tiefe Verwandtschaft zur christlichen Mystik, zu Meister Eckehart, zu Johannes v. Kreuz, zur Nachfolge Christi. Trotz seiner Beziehung zu Peguy, Bloy, Claudel und besonders Bergson bleibt Hammarskjöld jedoch insofern Protestant, als er seine eigenen ‚Wegzeichen' aufstellt. Dieser Teil erhebt sich über den Streit der Meinungen. Es wird den Quellen nachgespürt, denen Hammarskjöld verpflichtet war, die geistige Welt aufgezeigt, in der Hammarskjöld lebte. Daraus wird dann auch die innere Entwicklung Hammarskjölds sichtbar. So bekommt dieser letzte Teil den Wert eines Kommentars. Wer ihn gelesen hat, erkennt, daß der bekannte Politiker in die Reihen der Mystiker zu zählen ist; oder umgekehrt, er erfährt, daß Mystiker nicht unbedingt der Vergangenheit angehören, sondern daß sie auch in der Gegenwart unter Persönlichkeiten des öffentlichen, politischen Lebens zu finden sind.

Linz *Josef Janda*

RAHNER KARL, *Knechte Christi.* Meditationen zum Priestertum. (272.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 22.—.

Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Klage laut, daß man in der Fülle der Dekrete und Dokumente Amt und Sendung der Priester zu kurz kommen lasse. Mittlerweile dürfte es allen klargeworden sein, daß sich in diesem „Versäumnis" auf seine Weise die Krise des Priestertums und Priesterstandes in der Welt von heute bezeugt hat. Von dieser Krise ist neuestens so viel und so lautstark die Rede, daß man beglückt aufhorcht, wenn ein Theologe vom Rang eines K. Rahner sich in das Gespräch einschaltet und mit wissender Unbekümmertheit von der bleibenden Würde des priesterlichen Dienstes in der Kirche von heute und morgen Zeugnis gibt. Denn so will dieses Buch aufgenommen sein.

Die darin gesammelten Beiträge wollen keine geschlossene Theologie des Priesterlichen und auch nicht eine abgerundete Priesterspiritualität bieten. Dafür sind die einzelnen Themen viel zu disparat und sie tragen viel zu sehr den Stempel der jeweiligen Situation an sich, in der sie entstanden sind: als Ansprachen zur Primiz und zum Priesterjubiläum, als Studien zu diesen oder jenen aktuellen Fragen priesterlicher Frömmigkeit, als Stellungnahme zu mehr oder minder zeitgebundenen Diskussionen (etwa über den Zölibat des Weltpriesters oder über die Andachtsbeichte usf.). Aber selbst dort, wo R. das ganze Rüstzeug dogmatischer und exegetischer Erudition ins Spiel bringt, bleibt der Grundton doch immer der eines brüderlichen Zeugnisses. Das gilt vom einleitenden Beitrag über den Glauben des Priesters heute — für viele vermutlich der aktuellste Beitrag in dem ganzen Buch —; das gilt ebenso von dem, was er über „Priesterliches Amt und persönliche Heiligkeit" und über die „Priesterbeichte" sagt, ganz zu schweigen von dem „Gebet um den rechten Geist des Priestertums Christi", mit dem das Buch schließt. Das ganze Buch ist ein einzigartiges Dokument geistlicher Theologie, in dem die nur zu häufige Zerspaltung von Dogmatik und Frömmigkeit überwunden ist. Manche Seiten — wie etwa jene über den Priester von morgen (123—128) — sind von solch aufrüttelnder Kraft, daß sich schon um ihretwillen die meditierende Lesung des Buches lohnt. Eine kostbare Gabe, für die alle Christen und Priester dem Verf. Dank schulden.

Frankfurt am Main *Heinrich Bacht*

VANDENBROUCKE FRANÇOIS, *Moines: Pourquoi?* Théologie critique du monachisme. (252.) Editions J. Duculot — Lethielleux, Gembloux/Paris 1967. Kart. lam. FB 120.—.

Mit großer Kompetenz behandelt der Verf. — Mönch der Abtei Mont César in Löwen — fast alle einschlägigen theologischen Fragen, die mit dem Mönchs- oder auch Ordensleben im allgemeinen zusammenhängen. Vor allem geht es ihm darum, klar den Standort und die Funktion des Mönchtums in der Kirche aufzuzeigen. Ich möchte das Buch fast eine „Summe des monastischen Lebens" bezeichnen. Dabei ist es unbedeutend, ob man in jedem einzelnen Punkt mit dem Autor übereinstimmen kann. Nur einige Themen aus der großen Vielfalt seien hier willkürlich herausgegriffen: Weltflucht und Aufgabe in der Welt, das Verhältnis von Taufe und Mönchsgelübden, Mönchtum und Sakrament der Weihe (Presbyterat und Diakonat), die Notwendigkeit des kontemplativen Lebens, die „miterlösende" Funktion des Ordenslebens, das Glaubenszeugnis dieser Lebensform usw.

Verf. sieht m. E. das Ideal in einer Rückkehr zur ursprünglichen Form des reinen Mönchslebens, das nicht (notwendig) mit dem Priestertum verbunden ist. Es läßt sich hier sicher manches Für und Wider anbringen. Er legt auch Wert darauf, zu betonen, daß durchaus neue Wege gesucht werden sollten, was insbesondere für die Missionsländer gilt. Mit Recht bemerkt er in diesem Zusammenhang, daß die großen Ordensgründer und Erneuerer der Kirche nicht selten außerhalb des konventionellen Rahmens ihrer Zeit standen (235).

Einen großen „Nachteil" hat dieses Buch: es ist französisch geschrieben. Werke, die sich theologisch mit dem Mönchtum befassen, gibt es leider in deutscher Sprache nur wenige. Dessen wird man sich besonders auch bewußt, wenn man die zahlreichen Literaturhinweise beachtet, die der Verf. im-

mer wieder zu den einzelnen Fragen angibt. Das Buch könnte dazu beitragen, das wesentliche Anliegen des Mönchslebens, die spezifische Art der Christusnachfolge im klösterlichen Leben auch vielen „engagierten" Christen verständlich zu machen. Nicht ein Hobby — sondern eine in der Kirche unbedingt notwendige Form des Christseins und des Zeugnisses für Christus ist das Mönchsleben.

Kremsmünster *Richard Weberberger*

SEYBOLD MICHAEL, *Im Menschen aber ist mehr.* Gebete und Meditationen. (144.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1966. Leinen DM 8.80.

Es ist ein großes Anliegen der Seelsorge und der Erziehung, daß wir die uns Anvertrauten vom mündlichen Formelgebet zum innerlichen, meditierenden Beten führen. Wir werden deshalb jedem dankbar sein, der — wie der Verfasser es versucht — gerade viel gebrauchte Gebete wie Kreuzweg und Rosenkranz durch kurze Ausdeutungen der Betrachtung erschließt. Auch einige liturgische Texte werden in dem Abschnitt „Das Jahr hindurch" in ausführlicheren Betrachtungen dargeboten. So kann das kleine Buch sehr wohl als Anregung zum eigenen inneren Beten dienen. Mancher Seelsorger wird vielleicht Mut bekommen, in der eigenen Gemeinde in ähnlicher Weise das so wichtige persönliche, besinnliche Beten anzuregen. Ob die Gebete, so wie sie lauten, im Gemeinschaftsgottesdienst zu verwenden sind, müßte ein Versuch zeigen.

ZELLER HERMANN, *Mit der Wirklichkeit leben.* (80.) Verlag Ars sacra, München 1967. Kart. lam. DM 6.20.

Nicht wenige unserer Zeitgenossen sind bloß deshalb krank, weil sie es nicht fertigbringen, „mit der Wirklichkeit zu leben". Manches Magengeschwür hat darin seinen Grund, daß sich der Patient nicht zu irgend einem notwendigen Ja entschließen kann. Das wird zuerst das Ja zum eigenen Ich sein. Ich habe es mir nicht ausgesucht, das ist richtig. Aber es ist mir als meine Aufgabe und als meine einmalige Chance geschenkt. Ich selber und kein anderer soll und kann daraus etwas Schönes machen. P. Zeller gibt uns in jedem der kurzen Kapitel, mit seelsorglichem Ernst, mit viel menschlicher Güte und manchmal auch mit schelmischem Augenzwinkern jeweils den Wink, den wir brauchen, um mit einem bestimmten Stück Wirklichkeit fertig zu werden. Wir können es, wenn wir als echte Realisten hinter den Dingen des Alltags die letzte Wirklichkeit, den großen, gütigen Gott, nicht übersehen. Das schöne Buch macht den besinnlichen Leser froh und stark, weil es ihn um ein Stück weiser macht.

Linz *Igo Mayr*

DESSAUER PHILIPP, *Erwartung der Ewigkeit.* Ansprachen und Meditationen. 2. Aufl. (278.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1967. Leinen DM 18.80, sfr 21.70, S 139.10.

Hinter dem Titel verbirgt sich eine christliche Philosophie des Leidens. Das Leid ist ein Wesensmerkmal des irdischen Lebens. — Es gibt zwei Möglichkeiten, dem Leid zu begegnen: Man kann es verneinen, sich dagegen auflehnen und es als sinnlos verfluchen. Dann zerbricht man an ihm. — Man kann es aber auch demutsvoll und opferwillig hinnehmen, als von Gott gesandt, wie Christus sein Kreuz angenommen hat aus den Händen des Vaters. Dann wird es dem, der es also bejahend sich aufladet, zur Quelle reichsten Segens. Unerhörte Kraft wird in seiner Seele aufbrechen, die von Gott kommt und ihn tragsam macht. Das Leid wird ihn formen, wird die Abgründe seiner Seele öffnen für Gott, der in sie Ströme heiligender Gnade hineinleiten wird. Dann wird sich in der Seele des Leiderfüllten eine geheimnisvolle Metamorphose vollziehen: Sie wird umgestaltet zum Ebenbild der anima Christi.

Wer das Leid seines Lebens als Auftrag auffaßt, den er im Gehorsam gegen Gott zu erfüllen sucht, wird notwendig sich dem Leid seiner Mitgeschöpfe öffnen: Er wird zum Mitleidenden werden. Was ist „Mitleid"? Ist es selbstlose Hilfsbereitschaft? Ist es Wissen um das Leid des Nächsten? Mitleid heißt mehr. Mitleiden heißt, sich hineinversenken können in das Leid des Bruders. Auf dem Ackergrund des Mitleides entfaltet sich das Kostbarste, das der Mensch zu bieten vermag, die selbstlose, dienende Liebe. Das liebevolle Mitleid hat zarte, gütige Hände. Aus ihm fließt tröstende Kraft in die Seele des duldenden Nächsten. Es gründet im Leidenden das Wissen, daß er nicht allein und verlassen ist.

Der Traktat über den Tod: Der Tod gehört zum Leid des Lebens. Das Phänomen des Todes kann man nur begreifen „vom Unsichtbaren, vom Ewigen her". Der Tod ist nichts Absolutes, kein Abreißen des Seins. Er ist nur ein Übergang. Alles ungestillte Sehnen nach Glück ist Leid. Aber alles Leid wird sich zur Ruhe betten, wenn die Stunde der Erfüllung kommen wird im Reiche des Vaters. Dort wird Gott alle Tränen trocknen. Er wird die Traurigen trösten wie eine Mutter ihr Kind und ihren Frieden machen abgrundtief wie das Meer.

Manche Abschnitte des Werkes sind von einer Weisheit durchstrahlt, die nicht von dieser Erde stammt, die geschöpft ist aus dem Wissen um die Ewigkeit. Mit diesem Werk hat der verewigte Verfasser die große Sendung erfüllt, alle die zu trösten, die das Leid des Lebens zu zerbrechen droht.

DESSAUER PHILIPP, *Meditation im christlichen Dasein.* (230.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 16.50.

Meditation ist das Bemühen, sich auf sich selbst zu besinnen. Sie quillt aus dem Urbedürfnis, sich Rechenschaft über das Ganze des Lebens zu geben. Sie ist im tiefsten Wesen ein Suchen. Jedes Suchen bedingt ein Ziel. Das Ziel, auf das der Meditierende sein Suchen richtet, ist sein Ich. Man kann sich selbst erfahren als Teil der Welt. Ist doch der Geist des Menschen mit dem All verwandt.

„Die Tendenz des heutigen Menschen ist auf eine radikale Entlastung vom Gottesgedanken gerichtet." Der moderne Mensch glaubt nur an die Welt. „Der weltgläubige Mensch hat in seinem Denken eine sonderbare Ersatzbildung (für den Gottesgedanken) vorgenommen: Die Endlosigkeit, das Indefinite, das im Vertrauen auf den menschlichen Geist und die Zukunft dieses Geistes entworfen wurde." Diese Gedankengänge haben ihre Entsprechung im Nirvana-Denken Gautama Buddhas. Sie sind eingehüllt in eine unerhörte, einmalige Schweigsamkeit. In ihnen hat die Frage nach einem persönlichen, vorsehenden Gott keinen Raum.

Die Meditation, das Suchen nach dem verborgenen Ich, kann aber auch über die Welt hinausweisen. Die Gestalten werden dann als wesenhaft veränderlich erkannt. Sie werden in ihrer Vorläufigkeit erfahren. „In diesem Augenblicke beginnt dem Meditierenden der Name Gottes aufzuleuchten. In diesem Vorgang wird der Denkende ernster, innerlicher; er wird mehr noch er selbst." Aber da, wo der Mensch am meisten er selbst sein will, ist er von Gott her er selbst. Die Meditation, in der Gott gefunden wurde, führt notwendig zur Metánoia, zum Umdenken, zum Gesinnungswandel, zur geistigen Gottesebenbildlichkeit und zur Neuordnung des Lebens.

Dessauers Werk (von J. Wild herausgegeben) will dem modernen Menschen den Weg zeigen, der ihn aus der Zerrissenheit und Lebensangst herausführt in den großen Frieden, den Christus den Seinen verheißen hat. Allerdings muß noch bemerkt werden, daß es wie alle seine Werke nicht für oberflächliche Leser geschrieben wurde. Es stellt an den, der es zur Hand nimmt, Anforderungen, die nur der im Denken Geübte zu erfüllen vermag. Wer aber ausharrt bis ans Ende, wird es beglückt und dankbar zu seinen besten geistigen Schätzen zählen.

Kremsmünster *Johannes Brik*

KNOWLES DAVID, *Englische Mystik.* (190.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 28.—.

Über christliche Mystik wird heute nicht viel geschrieben. Das überrascht bei dem Interesse für indische Mystik, das im Westen herrscht. Umso aktueller und notwendiger erscheint darum dieses Buch, das ein Benediktiner, emeritierter Professor von Cambridge, einer der besten Historiker Englands, geschrieben hat. Es stellt das Wesen der christlichen Mystik klar heraus und erklärt, warum sie gerade im 14. Jahrhundert in England zur Vollblüte kam. Damals wurden sechs von neun Kartäuserklöstern Englands gegründet. Nachdem im 13. Jahrhundert der Rationalismus in Thomas v. Aquino seinen Höhepunkt erreicht hatte, begann eine Abkehr von der Metaphysik im Dienste des Glaubens, die den Boden bereitete für das Wachsen der Mystik.

Das Buch hat mehr als lokale Bedeutung, weil Knowles die englische Mystik auf dem Hintergrund der Gesamtkirche darstellt und mit der Entwicklung der nationalen Literaturen in Deutschland, Frankreich und Italien in Beziehung bringt. In England war das mystische Schrifttum des späten 14. Jahrhunderts die erste Frucht einer entstehenden englischen Literatur; es war stark persönlich gehalten und zum Großteil an unbekannte Einzelpersonen oder an die niederen Schichten des gebildeten Publikums gerichtet. „Eine gewisse Parallele dazu läßt sich am Rhein feststellen, wo die früheste volkssprachliche Prosa in der umfangreichen Predigtliteratur und den biographischen Sammlungen der deutschen Mystiker zu finden ist" (53).

Die Mystik war aber keine bloß mittelalterliche Erscheinung. Knowles findet sie wiederum im 17. Jahrhundert beim Benediktiner Augustine Baker, dessen Werk „Sancta Sophia" den mystischen Schriften des 14. Jahrhunderts gleichwertig ist. Die hl. Theresia v. Avila und Johannes vom Kreuz bleiben außer Sicht, da es sich um englische Mystik handelt.

Cambridge *Reginald Fuller*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

BROX NORBERT, *Paulus und seine Verkündigung.* (Schriften zur Katechetik, hg. v. P. Neuenzeit, Bd. VI.) (137.) Verlag Kösel, München 1966. Brosch. DM 9.80.

Dem Katecheten soll durch dieses Büchlein ein Überblick über die paulinische Lehre vermittelt werden. In einem ersten Kapitel (13—44) wird die Stellung des Paulus innerhalb der Urkirche gezeigt, weil eben seine Botschaft erst von seiner ganz eigenen Situation her deutlich wird. Der Hauptteil dient der Darlegung einiger wichtiger Gegebenheiten seiner Theologie. Im Kapitel 2 geht es um die Frage nach der Mitte und der Entfaltung der Theologie des Paulus (45—75). Die Mitte ist das schon vor Paulus geformte Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn u. ä. Die christologische Aussage wird aber immer bewußt soteriologisch verwendet. Zur

Mitte gehört unbedingt der Glaube. Entscheidend ist, daß das Jetzt als Heilszeit verstanden ist. Das dritte Kapitel hebt einige wichtige Aspekte des paulinischen Glaubensbegriffes hervor (77—109). Er ist an jenes bestimmte geschichtliche Geschehen gebundener Glaube, der sich als Gehorsam, daher Entscheidung qualifiziert. Er tut sich kund im Bekenntnis, besteht wesentlich im Glauben an die Auferstehung, verlangt das Sichöffnen, ist Wagnis. Der Glaube ist Handeln Gottes und verlangt sehr wohl die gefährdete Bewährung. Kurz auch einiges über das „sola fide". Glaube ist untrennbar von der Hoffnung, ist nur innerhalb der Kirche zu leben. Das vierte Kapitel geht der Frage von Freiheit und Gesetz nach (111—136). Freiheit ist für Paulus eine erst durch Christus dem Menschen gebrachte Möglichkeit. Sie ist nicht Ungebundenheit, steht aber im Gegensatz zum Legalismus, der meint, Gottes Anspruch in Geboten endgültig fixiert zu haben. Die Freiheit ist begrenzt (und gerade hier nur möglich) durch die Rücksicht der Liebe und des Glaubens.

Man kann durch dieses schmale Bändchen sehr wohl einen legitimen Zugang zum so schwierigen — und fruchtbaren — Denken des hl. Paulus finden. Freilich ist (wegen der Knappheit der Ausführungen?) nicht immer die Gefahr der Vereinseitigung vermieden. Die entscheidende dialektische Denkstruktur des Apostels kommt doch zuwenig zum Tragen. Daß Paulus vom Leben und Wirken Jesu nichts wußte (30), ist äußerst unglaubwürdig. Paulus weiß sich sehr wohl auch und gerade zu den Juden gesandt (40). Der Römerbrief ist *nicht* so etwas wie ein umfassender Entwurf des paulinischen Evangeliums (67). Die Darstellung der Freiheit des Christen vom Gesetz nach dem Beispiel Christi ist zumindest simplifiziert und daher leicht irreführend (134). Die Einwände stellen freilich nicht den Wert des Büchleins in Frage.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

BAUR ANDREAS, *Apostelgeschichte und Apokalypse nach der Reich-Gottes-Bibel.* (151.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Leinen DM 12.80.

Das Buch ergänzt den vorausgehenden Band „Christusverkündigung nach der Reich Gottes-Bibel" und stellt mit ihm zusammen einen Kurzkommentar zum ntl. Teil der deutschen Schulauswahlbibel „Reich-Gottes" dar. Behandelt werden die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe und die katholischen Briefe — beide allerdings in äußerst knapper Form — und schließlich die Apokalypse. Es soll dem Religionslehrer Hilfe zum persönlichen Eindringen in die vorgegebenen Perikopen geboten werden. Das Werk nimmt ihm also keineswegs die Erarbeitung der situationsbedingten Katechese ab, sondern es will ihm nur den Weg dahin erleichtern, indem es die wesentlichen Aussagen der Bibeltexte herausarbeitet. Die in der Schulbibel vorgegebenen Abschnitte werden zunächst klar gegliedert und damit übersichtlich gemacht. Weiter werden die für das Verständnis jeweils wichtigen Einleitungsfragen kurz behandelt, zeitgeschichtliche Hintergründe, wenn nötig, aufgezeigt, ferner die theologischen Aussagen erörtert und geklärt und zwischendurch Applikationsmöglichkeiten für das konkrete Leben herausgestellt. Sehr gut scheinen die aufs erste Lesen so schwierigen Texte der Apokalypse „entschlüsselt" zu sein. Von dem hier gebotenen Verständnis der Apokalypse her müßte es möglich sein, auch die Schüler für dieses Buch des Neuen Testaments zu begeistern.

Eine für die Praxis bestimmte Aufarbeitung der oft recht schwierigen exegetischen Probleme des N. T.s bringt wohl notwendig die Gefahr mit sich, daß der Leser schließlich vor Bäumen den Wald nicht mehr sieht, oder daß die Ergebnisse und Problemstellungen der kritischen Wissenschaft versimplifiziert und damit verfälscht vorgelegt werden. Beidem scheint der Autor im wesentlichen entgangen zu sein. Er sagt offen, was an Kritischem zu sagen ist (vgl. z. B. die Autorenfrage des Hebräerbriefes), aber auch nicht mehr. Vor allem aber stellt er die großen und beglückenden Aussagen der ntl. Texte positiv heraus und gibt so dem Katecheten ein brauchbares Werkzeug in die Hand, sich zunächst selbst am Offenbarungswort zu formen, um dann andere formen zu können.

Mautern/Steiermark *Franz Zeilinger*

SCHMIED JOSEF, *Die heutige Familie und ihr Erziehungsauftrag.* (48.) 2. Aufl. Oberösterreichischer Landesverlag, Wels 1967. Kart.

Das Anliegen des äußerst lesenswerten Büchleins ist: die geschichtlich bedingte Lage der heutigen Familie, ihre Gefahren, aber auch ihre positiven Möglichkeiten für die Erziehung aufzuzeigen und vor allem praktische pädagogische Anregungen zu vermitteln.

Die heutige Situation der Familie ergab sich nach den Ausführungen des Vf. aus der Auflösung der Jahrtausende alten „Großfamilie", in der bis zu vier Generationen, aber auch Knechte, Mägde oder Lehrlinge zu einer Lebens-, Produktions- und Kultgemeinschaft um einen gemeinsamen Herd zusammengeschlossen waren und deren festes geistiges Fundament eine auf das Absolute bezogene und allgemein anerkannte Wertordnung bildete. Die durch das Heraufkommen von Naturwissenschaft und Technik seit dem 17. und 18. Jh. bedingte moderne Industriegesellschaft riß den Menschen aus dem Schutz und der Geborgenheit der Großfamilie heraus; Arbeits- und Vergnügungs-

stätte liegen außerhalb der Familie, die alte Generation ist in die Altersheime evakuiert, eine gemeinsame geistige Wertordnung bildet nur noch in seltenen Fällen die Grundlage der Familienzusammengehörigkeit. Die so charakterisierte moderne Kleinfamilie ist an Reichtum und Intensität der inneren Beziehungen dürftig und der Schwund der inneren Lebensgemeinschaft geht mit einer Veräußerlichung des Lebensinteresses im Sinne des bloßen Wohlstandsdenkens Hand in Hand. Als Folge des Rückgangs der religiösen und familiären Bindungen erscheint eine innere Unsicherheit und Kraftlosigkeit der Familienerziehung, die den heranwachsenden Menschen immer mehr der orientierungslosen Willkür und den anonymen Mächten der Gesellschaft ausliefert.

Doch liegt in der Emanzipation von den tradierten Bindungen auch eine Chance zu echter Mündigkeit, aus der heraus in frei übernommener Verantwortung und gegenseitiger Ergänzungsbereitschaft eine neue familiäre Bindung eingegangen werden kann: die sog. moderne Partnerschaftsfamilie, die die alte Form der zwangsbeladenen Großfamilie an personalem Wert und pädagogischer Fruchtbarkeit übertrifft. Der Einzelne hat nicht mehr eine feste, durch die Tradition bestimmte Rolle innerhalb des hierarchischen Familiengefüges zu spielen (z. B. als Vater den göttlich sanktionierten Beherrscher der Familie), sondern jeder ergänzt den andern im Maße seiner individuellen Möglichkeiten und fühlt sich darin von ihm angefordert und als Gesprächs- und Lebenspartner ernstgenommen (z. B. die Kinder als mitverantwortliche Berater bei familiären Anschaffungen). Freilich wird eine Kleinfamilie isoliert für sich niemals ihre Erziehungsgrundsätze in einem pädagogisch labilen oder weltanschaulich konträren gesellschaftlichen Milieu durchhalten oder durchsetzen können. Deshalb empfiehlt der Vf. zur Schaffung eines entsprechenden positiven gesellschaftlichen Konsonanzraumes den freien Zusammenschluß mehrerer gleichgesinnter Kleinfamilien zu einer modernen „Großfamilie", die in gemeinsamer Freizeitgestaltung, gegenseitiger Beratung und Hilfe in beruflichen, pädagogischen, religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Belangen eine Lebens-, Kultur- und Glaubensgemeinschaft (möglichst auch Wohngemeinschaft in Siedlung oder Eigenheim) mit gemeinsamem Lebensstil bildet. „Die gesamte Erziehung verläuft in einem erweiterten Familienraum unkompliziert und natürlich, weil ein Gesellschaftsraum vorhanden ist, der hinter den pädagogischen Maßnahmen verbindlich steht und ihre Befolgung erwartet." (41) Im Unterschied zu der urtümlichen Form der Großfamilie sollen „nicht die Geburts-, sondern die Wahlfamilien" „die Zellen in der modernen Großfamilie bilden". (40)

Die reichen praktisch-pädagogischen Hinweise und Ratschläge, z. B. auch in der Frage der geschlechtlichen Aufklärung in der Familie, oder der Schaffung einer freudigen und humorvollen Familienatmosphäre, sowie die angefügte Literaturzusammenstellung über Erziehungsfragen für die Eltern, entspringen folgerichtig dem Grundmotiv des Vf.: „Es genügt nun einmal nicht, über die Familie, ihre Notlage und eventuelle Genesung nur zu theoretisieren. Die Theorie hat auch hier nur die exakten Unterlagen zu liefern, aus denen ein persönliches Engagement in der Tat abzuleiten ist." (44) Das Büchlein, das in kritischer Mitte zwischen einer einseitig pessimistischen oder einer übertrieben optimistischen Beurteilung der Situation und in spürbarem geistigem und persönlichem Engagement neuen Gesichtspunkten und Wegen aufgeschlossen ist, gehört in erster Linie in die Hand aller Eltern; aber auch Seelsorger, Berufspädagogen, Jugendpsychologen und Kulturpolitiker werden viele Anregungen daraus schöpfen.

Bamberg *Heinrich Beck*

DREISSEN JOSEF (Hg.), *Grundlinien heutiger Katechese.* (286.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Kart. DM 10.80.

In der Erneuerung der Katechese geht es heute nicht mehr um eine rein äußerliche Anpassung der Didaktik und Methodik des Religionsunterrichtes an die Erkenntnisse neuer Pädagogik, sondern darum, durch grundlegende Neubesinnung den Standort und die Funktion der Katechese zu finden und von dort her die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Unter den vielen diesbezüglichen Veröffentlichungen sollte diese Arbeit aus Holland, die Josef Dreißen übersetzt und herausgegeben hat, nicht übersehen werden.

Den Grundlinien geht es in erster Linie um die Glaubenserziehung, die als Führung und Hinführung zum Glauben, verbunden mit einer Einübung in den Glauben, verstanden wird. Ihr hat auch die schulische Katechese als Glaubensunterweisung zu dienen. Da diese Glaubenserziehung nicht isoliert in einer Religionsstunde geschehen kann, wird größter Wert auf die Zusammenarbeit mit dem Elternhaus und der gesamten Erziehung der in Holland weithin konfessionell ausgerichteten Schule verlangt. Eine Glaubensunterweisung, die den Schüler in die Entscheidung aufrufen soll, muß in der Welt des Kindes existenziellen Ansatz haben. Eine psychologische Skizzierung der einzelnen Altersstufen soll eine phasengerechte Verkündigung ermöglichen, die dem Schüler Antwort auf ausgesprochene und unausgesprochene Fragen gibt. Der Hinweis auf Aktivitäten verschiedenster Art soll aufzeigen, wie das Kind das Dargebotene verarbeiten und so zu tieferem Verstehen brin-

gen kann. Die Folgerungen, die sich aus dieser personalen Katechese für den Katecheten ergeben, werden in einem eigenen Absatz behandelt.

Im zweiten und dritten Teil werden die katechetischen Programme für die Volksschule und die höhere Schule vorgelegt. Programm ist hier zu verstehen als Rahmenplan, in dem die verschiedenen Aspekte der Glaubenserziehung mitgesehen werden. Der Behandlung von spontan vorgelegten Themen wird sehr stark das Wort geredet. Besonders interessant sind auch die Ausführungen über die Form und den Zeitpunkt der Erstbeichte.

Das Grundkonzept der hier geforderten pastoralen Katechese ist wohl anzunehmen und ist auch in der katechetischen Praxis unserer Schulen zu beachten. Es melden sich allerdings auch verschiedene Fragen an, ob diese Verkündigungskatechese den schulischen Religionsunterricht nicht überfordert, ob wirklich das „ganz andere" der Religionsstunde so unterstrichen werden muß, ob nicht doch auch das Auswendiglernen von bestimmten Formulierungen einen Wert für das Glaubensverständnis des Kindes haben und in der Benotung gewertet werden kann, und anderes mehr. Es ist zu wünschen, daß diese Fragen nicht nur von den Fachprofessoren beachtet, sondern auch von vielen Katecheten durchdacht werden, damit in ehrlicher Diskussion zwischen Theoretikern und Praktikern das Bild der neuen Katechese erstehen kann.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Kinderalltag und Sonntagsbotschaft.* Ein Jahreszyklus Ein-Punkt- und Zwei-Kinder-Predigten. (259.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Kart. DM 10.80.

Nastainczyk unternimmt es in diesem neuen Jahreszyklus von Kinderpredigten seinen kleinen Zuhörern — gedacht ist an 8- bis 12jährige Besucher von eigenständigen Kindermessen —, die Botschaft des Sonntags- bzw. Feiertagsevangeliums nahezubringen. Zu bewundern ist sein Geschick, von oft ganz alltäglichen Ereignissen aus dem Leben von „Michael" und „Annette", den beiden „Trägerfiguren", hinzuführen zum Geschehen und zum Kerygma der Perikope. In dieser Bindung an Michael und Annette liegt aber auch eine große Schwierigkeit. Zunächst ist es die Einschränkung auf den verhältnismäßig engen Erlebnisraum des Lebens dieser beiden Kinder. Dann muß die Entwicklung und Herausschälung der eigentlichen Botschaft in den Dialog dieser beiden verlegt werden. Das führt zu zum Teil sehr lehrhaften Passagen und zu — vom Verfasser auch zugegebenen — altklugen Äußerungen von Michael und Annette. Es fragt sich auch, ob es angezeigt ist, in fast jedem Fall das Ereignis der Perikope im Gespräch nacherzählen zu lassen. Positiv vermerkt sei aber auch vor allem das Bemühen des Autors, die Auslegung der Perikopen dem Stand der heutigen Exegese anzupassen und der gattungs- und redaktionsgeschichtlichen Eigenart der Texte gerecht zu werden.

Für die Zeit, in der wir auf eine neue, dem Kinde mehr verständliche Perikopenordnung nur hoffen können, werden die Kinderprediger dem Autor für seine Arbeit danken und im vorliegenden Buche manchen Anstoß für eigene Gedanken finden können.

Linz *Georg Scherrer*

MÄRZ FRITZ, *Humor in der Erziehung.* Bemerkungen über eine pädagogische Rarität. (140.) Kösel-Verlag, München. Leinen DM 12.50.

Um es gleich zu sagen, es ist das Beste, was ich bisher über Humor gelesen habe. Der noch jugendliche Verfasser (Jahrgang 1934), Dozent an einer Pädagogischen Hochschule, schränkt seine Untersuchung im Titel des Buches auf den Humor des Erziehers ein und ist ehrlich genug, den Humor in diesem Raum als eine Rarität zu bezeichnen — „warum gibt es so wenige humorvolle Erzieher", fragt er sich. Aber (ich darf wohl sagen: glücklicherweise) sieht er sich gezwungen, auch nach dem Wesen des Humors zu fragen und ihn abzugrenzen gegen seine Zerrbilder, gegen seine näheren und entfernteren Verwandten, unter denen sich allerdings auch Stiefgeschwister befinden, mit denen der wirkliche Humor nichts mehr zu tun hat. Für mich war es von besonderem Interesse, daß März eine Frage, die ich in meinem Büchlein über den „Humor des Christen" aufgeworfen habe, wiederum, unabhängig von mir, aufgreift, ob nämlich Humor nur dem Christen, dem Erlösten, dem Menschen in der Gnade möglich ist — auch März weist die These vom Humor der Antike ab — „Humor gelingt erst seit dem Einbruch der Gnade in die Welt. Im Zusammenspiel von Gnade und Freiheit, im Dialog zwischen Gott und Mensch findet er seinen eigentlichen Raum" (51) und so wird er „letztlich zur erworbenen und von der Gnade geformten Tugend, einer Tugend freilich, von der nicht sehr viel in moraltheologischen Lehrbüchern zu lesen steht". Leider! Sollten wir den Humor in diesem Sinn nicht zur fünften Kardinaltugend ernennen?

Es bedarf keines Wortes, daß die Untersuchung von März sich bester Literaturkenntnis erfreut. Seine Zitate aus Kerschensteiner und Eduard Spranger darf ich vielleicht noch ergänzen durch ein Wort, das Spranger in seinem Nachruf auf Kerschensteiner geprägt hat: „Humor steigt aus siegreichen Überwindungen."

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

GROSS HEINRICH, *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament.* (Schriften zur Katechetik,

hg. v. P. Neuenzeit, Bd. IX.) (131.) Verlag Kösel, München 1967. Kart. DM 8.50.

Dem Verfasser ist aus ganzem Herzen zu gratulieren, da er mit seinem Bändchen einem wirklich akuten Bedürfnis der Religionslehrer aller Schultypen nachkommt, indem er knapp, aber zuverläßlich in die Theologie des A. T. einführt und damit die eigentlichen theologischen Aussagen verständlich macht. Es wird auf längere grundsätzliche Erwägungen über Sinn, Aufgabe und Methode der neuen Bibelwissenschaft verzichtet, weil dies im neutestamentlichen Gegenstück dieses Bandes von Neuenzeit 1966 behandelt wurde. Nach einer allgemeinen Einführung (Wachstum der atl. Offenbarung, Geschichte Israels unter der Leitidee der Heilsgeschichte hin zur ntl. Erfüllung = „bleibendes Jetzt der Ewigkeit", Einteilung und Geschichte des Kanons, Abfassungszeit, Sprache und Text des A. T.) bringt der Verfasser neben einigen notwendigen Bemerkungen über Inhalt und literarkritische Beurteilung vor allem das theologische Anliegen jedes der 45 Bücher des A. T. (25—111).
Als Illustration mögen hier nur einige Beispiele angeführt werden: Gn (Entscheidung gegen Gott hat schwere Folgen für die Zukunft, Geduld und Zuwarten Gottes, neuer Heilsweg ist Gottesherrschaft im auserwählten Volk, Wandern und Pilgerschaft vor Gott als offenbarungsgemäßes Existential, Abraham als Modell des mit Gott im Glauben verbundenen Menschen); Ex (Offenbarung als ansteigendes Kontinuum trotz aller vom Menschen hineingetragenen Diskontinuität, Dekalog zeigt bundesgemäßes Verhalten und ist nicht bloß Kodifikation des Naturrechts); Dt (Bundesverhältnis auf der Basis der Liebe zu Gott muß jede Generation neu realisieren); deuteronomistisches Geschichtswerk (= Jos, Ri, 1.2 Sam, 1.2 Kg) sieht Geschichte im Lichte der Treue bzw. Untreue des Volkes (vgl. Sanktionen Dt 28 und Lv 26, es bleibt ein ganzes Israel trotz der Reichsteilung); 1.2 Chr (Gottes Heilshandeln und Offenbarung gehen weiter, letzte ist intensiv und extensiv so umfassend, daß eine einzige literarische Darstellung nicht genügt); Tob (auch hier gemäß Dt-Darstellung Sorge Gottes um Getreue in Heimat und Fremde); Jdt (hinter den historischen Kämpfen steht eigentlich ein „Gegengott" = Antichrist, der an der Macht des wahren Glaubens scheitert); Lehrschriften (Neu- oder Erstinterpretation von Problemen, die erst durch Geschichtsablauf fragwürdig wurden); Pss (Dialogaufnahme des Volkes, das auf Gotteswort antwortet, als Ordnungsprinzip dient die Zuordnung von Pentateuch- und Pss-Perikopen für den synagogalen Wortgottesdienst); Proph (Gegenwart und kommendes Gottesreich, die Dynamik der Gottesherrschaft, die lineare Geschichtsauffassung und zyklisches Denken des alten Orients machen Gegensatz zwischen Offenbarung und Naturreligion deutlich.
Im letzten Teil (113—130) bringt der Verfasser wesentliche und wichtige Gedanken zur Auslegung des A. T. Mit Textkritik, Form-, Redaktions- und Traditionsgeschichte sind erst Anfänge gemacht. Es geht um den Zusammenhang der ganzen Schrift und das A. T. muß in bezug auf Jesus gesehen und verstanden werden. Die bibeltheologische Auslegung darf weder den systematischen noch den praktischen Theologen überlassen werden. Man muß die Aussageabsicht des biblischen Autors finden, die in der Theologie allein Beweiskraft besitzt. Dabei sind frühere Texte offen nach der Zukunft, dies aber nur, wenn A. T. und N. T. eine Einheit bilden. Auf diese Weise geht heute der Weg vom philologischen zum theologischen Schriftverständnis, wozu zwar die historisch-kritische Methode nötig, die Einsicht aber nur bei Offenbarungsgläubigkeit möglich ist. Das Büchlein, das im Autorenregister viele Literaturhinweise bringt und so dem Leser ein weiteres Eindringen in die biblische Theologie ermöglicht, muß allen zur Lektüre wärmstens empfohlen werden.

Wien *Walter Kornfeld*

MADINGER HERBERT, *Die Fundamente des Glaubens.* (216.) *Lebenskunde.* (272.) *Sein Wort an uns.* (235.) Wiener Dom-Verlag 1965, 1966, 1967. Kart. lam. S 48.—, 54.—, 50.—.

Der Katechismus, wie wir ihn seit den Zeiten des Petrus Canisius gewohnt waren, gehört vorläufig einmal der Vergangenheit an; in seiner scholastischen Systematik und philosophischen Denkstruktur entspricht er dem heutigen Menschen nicht. Nichtsdestoweniger bleibt das dringende Bedürfnis nach einer übersichtlichen Zusammenfassung des depositum fidei bestehen. Der holländische Katechismus stellt einen sehr interessanten und beachtlichen Versuch dar, den neuen Typus einer mehr oder weniger offiziellen und verbindlichen Zusammenstellung im Sinne einer Summa theologica zu schaffen. Etwas Ähnliches sind auch die drei Bücher von H. Madinger, deren großer Wert darin liegt, daß sie in großen Zügen das ganze Glaubensgebäude übersichtlich darstellen, und zwar je ein Buch für Fundamentaltheologie, für Dogmatik und für Moral. Das unleugbare Verdienst des Autors liegt darin, daß er diese Summa des katholischen Glaubens auf das Wesentliche beschränkt und sie in einer Aussageform bietet, die unmittelbar aus dem heutigen geistigen Leben genommen ist. Man hört fast bei jedem Satz, wie er dem Gespräch von Mensch zu Mensch unmittelbar abgelauscht ist. Dieser Erwachsenen-Katechismus eignet sich als Lesebuch für den Laien, der sich theologisch informieren und

vertiefen will, wie als Handbuch für den Seelsorger, der in Predigt, Vortrag oder Diskussion Erwachsenenkatechese betreibt. Auch die Verwendbarkeit für den Religionsunterricht an höheren Schulen kann nicht bestritten werden, wenn man von einzelnen Partien absieht, die das Fassungsvermögen von Jugendlichen überfordern. Anderseits aber sind für die Schule besonders brauchbar die zusammenfassenden Merksätze und Fragen am Ende eines jeden Abschnittes.

Der schwächste Punkt in Madingers Werk ist das theologische Konzept. Zweifellos ist es notwendig, daß man sich ganz bewußt vom theologischen Modernismus distanziert, doch dürfte das nicht dahingehend mißverstanden werden, daß man die in unserer Zeit vor sich gehende Dogmenentwicklung und Neuformung der Glaubensgestalt ignoriert. Trotz vieler Schriftzitate finden sich in den Büchern kaum Ansätze einer biblischen Theologie oder einer Glaubensschau des II. Vaticanums. Als Beispiel dafür seien etwa genannt die Ekklesiologie im ersten Band, die Eschatologie im zweiten Band sowie die ganze Moral (3. Band), die nur eine Ausweitung des Dekalog, aber keineswegs eine Darstellung des Gesetzes Christi bietet. Dessen ungeachtet sind die Bücher von Madinger ein echter und großer Fortschritt. Sie repräsentieren einen neuen Typus des Religionsbuches, das wir für die Jugend- und Erwachsenenkatechese so dringend brauchen. Man sollte sie für die verschiedensten Formen der Glaubensverkündigung eifrigst gebrauchen, um durch Erfahrung der Idealform des Religionsbuches näherzukommen, dessen Konturen sich gerade durch Madingers Werk allmählich abzuzeichnen beginnen.

Graz *Georg Hansemann*

Kirchenheizung ist Vertrauenssache!

Nur Fachleute können feststellen, welche Kirchenheizung für Ihre Kirche die richtige ist. Es gibt kein Heizungssystem, das sich gleich gut für alle Kirchen eignet. Darum wenden Sie sich vertrauensvoll um kostenlose Beratung an die

VERITAS **Linz, Harrachstraße 5; Wien I, Singerstraße 26.**

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

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 116. Jahr, 1.—4. Heft 1968.

Abhandlungen Seite

Die Letzten Dinge (Winfried Gruber) . . . . . 3— 15
Neubesinnung zur Firmung (Joseph Schoiswohl) . . . . . 16— 20
Säkularisiertes Denken — Präambel des Glaubens (Josef Pritz) . . . . . 113—120
Zusammensetzung und Bedeutung der Synode bei den Orthodoxen (Emilianos Timiadis) . . . . . 120—130
Vollzug liturgischer Formen heute (Johannes Emminghaus) . . . . . 131—142
Das Recht auf Recht (Hans Heimerl) . . . . . 217—222
Tiefenpsychologie und Religion (Gottfried Griesl) . . . . . 222—228
Die 32 wunderbaren Wege der Weisheit und das Buch Deuteronomium (Claus Schedl) . . . . . 229—237
Verkündigung von den Letzten Dingen (Bruno Dreher) . . . . . 297—307
Heidentum — Versuch einer Deutung (Johannes Bettray) . . . . . 307—319

Pastoralfragen

Verändert sich die katholische Moral? (Heinrich Klomps) . . . . . 21— 25
Krankenseelsorge im Umbruch (Robert Svoboda) . . . . . 26— 32
Der Bischofbrief. Ein Fastenhirtenbrief in neuer Form (Bruno Regner) . . . . 32— 37
Zur Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit (Marc Oraison) . . . . . 142—147
Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage (Georg May) . . . . . 148—165
Die Feier der hl. Messe am Vorabend der Sonn- und Feiertage in pastoraler Hinsicht (Walther Kampe) . . . . . 166—170
Zur Notwendigkeit der Kindertaufe (Alois Winklhofer) . . . . . 237—242
Zusammenarbeit von Priestern und Laien (Klaus Zapotoczky) . . . . . 319—330
Erziehung zum mündigen Gewissen (Ignaz Schlauri) . . . . . 330—339
Steuergerechtigkeit (Otto Schobesberger) . . . . . 340—346

Mitteilungen

Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige (Theodor Schieffer) . . . . . 37— 43
Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete (Remigius Bäumer) . . . . . 44— 53
Fronleichnamsfeier 1967 in Graz — statio urbis (Johann Trummer) . . . . . 171—174
Pius III. und Österreich (Alfred A. Strnad) . . . . . 175—189
Kirchliche Schichten und ihre religionssoziologische Problematik (Jakobus Wössner) . . . . . 189—192
Die nachkonziliare Situation (Peter Meinhold) . . . . . 243—249
Bischof Ketteler (Kassius Hallinger) . . . . . 250—254
Kirchensoziologie als Religionssoziologie (Egon Golomb) . . . . . 254—257
Ehe in neuer Sicht? (Josef Rief) . . . . . 347—349
Theologie im Wandel (Hermann Tüchle) . . . . . 349—351

Berichte

Die Kirche im zweiten Jahr nach dem Konzil (André Heiderscheid) . . . . . 53— 58
Moraltheologie oder christliche Ethik? (Josef Rief) . . . . . 59— 80
Aus der Weltkirche (André Heiderscheid) . . . . . 257—265
Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . . 81 ff., 193 ff., 266 ff., 351 ff.

Eingesandte Bücher . . . . . 86 ff., 195 ff., 268 ff., 357 ff.

Buchbesprechungen . . . . . 88—118*, 198—218*, 271—300*, 359—391

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 116. Jahrganges.

Allendorf, Dr. Johannes, Stadtpfarrer i. R. (Berlin); Amon, Dr. Karl, Univ.-Prof (Graz); Anzengruber, Dr. Herbert, Prof. (Bad Ischl); Bacht, Dr. Heinrich S. J., Prof. (Frankfurt a. M.); Bauer, Dr. Johannes B., Univ.-Prof. (Graz); Bäumer, Dr. Remigius, Prof. (Paderborn); Beck, Dr. Heinrich, Hochschulprof. (Bamberg); Beck, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Beilner, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); Bettray, P. Dr. Johannes S. V. D., Theol.-Prof. (St. Augustin, Siegburg); Böcklinger, Dr. Karl, Domkapitular (Linz); Braun, P. Dr. Suso O. F. M. Cap. (Innsbruck); Brik, P. Dr. Johannes O. S. B., Prof. (Kremsmünster); Brox, Dr. Norbert, Univ.-Dozent (Salzburg); Burgstaller, Dr. Ernst, Direktor (Linz); Dellepoort, Dr. J. J., Direktor (Maastricht); Dreher, Dr. Bruno, Univ.-Prof. (Wien); Dreißen, Dr. Joseph, Prof. (Aachen); Elliger, Dr. Walter, Univ.-Prof. (Bochum); Timiadis, Emilianos, Metropolit (Genf); Emminghaus, Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); Fischer, Dr. Joseph A., Univ.-Prof. (Würzburg); Fischl, DDr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Fleckenstein, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); Fuller, Dr. Reginald, Prof. (Cambridge); Gastgeber, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Golomb, Dr. Egon, Leiter des Sozialinstitutes (Essen); Graber-Haider, Dr. Anton (Graz); Gradauer, DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); Grass, DDr. Nikolaus, Univ.-Prof. (Innsbruck); Grawehr, P. Dr. Karl, Univ.-Assistent (Bochum); Greinacher, Dr. Norbert, Privatdozent (Münster); Griesl, Dr. Gottfried, Regens (Innsbruck); Griesmayr, Mirjam (Graz); Gruber, DDr. Alois, Hochschulprof. (Freising); Gruber, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Gusenbauer, Dr. Leopold, Prof. (Linz); Haider Anton, Stadtpfarrer (Linz); Hallinger, P. Dr. Kassius, Univ.-Prof. (Rom); Hametner, Dr. Herbert, Prof. (Linz); Hansemann, Dr. Georg, Univ.-Prof. (Graz); Harnoncourt, Dr. Philipp, Prof. (Graz); Hasenfuß, DDr. Josef, Univ.-Prof. (Würzburg); Heiderscheid, Dr. André, Chefredakteur (Luxembourg); Heimerl, DDr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); Hörmann, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); Janda, Dr. Josef, Prof. (Linz); Iserloh, Dr. Erwin, Univ.-Prof. (Münster); Kirchgässner, Dr. Alfons, Stadtpfarrer (Frankfurt a. M.); Klomps, Dr. Heinrich, Prof. (Köln); Klostermann, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); Knopp Josef, Theol.-Prof. (Linz); Kornfeld, Dr. Walter, Univ.-Prof. (Wien); Krenn, Dr. Kurt, Univ.-Assistent (München); Lüftenegger Leonhard, Regens (Salzburg); Marböck, Dr. Johann, Univ.-Assistent (Graz); Mayr, P. Igo S. J., (Innsbruck); Meditz, Dr. Erika, Redakteurin (Linz); Meinhold, Dr. Peter, Univ.-Prof. (Kiel); Michl, Dr. Johann, Hochschulprof. (Freising); Mußner, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Regensburg); Mynarek, Dr. Hubertus, Univ.-Prof. (Würzburg); Padberg, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Bochum); Peschke, P. Dr. Karlheinz S. V. D., Prof. (Tagaytay City, Philippines); Petri, Dr. Heinrich, Univ.-Prof. (Würzburg); Pfaffenbichler, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Primetshofer, P. Dr. Bruno C. Ss. R., Hochschulprof. (Linz); Pritz, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); Prothmann, P. Leo O. S. F. S., Diözesanseelsorger (Salzburg); Redl, Dr. Erwin, Prof. (Linz); Regner Bruno, Domkapitular (Salzburg); Reifenberg, Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); Rief, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); Rötzer Josef, Obersanitätsrat (Vöcklabruck); Schedl, P. DDr. Claus C. Ss. R., Univ.-Prof. (Graz); Scheele, Dr. Paul-Werner, Univ.-Prof. (Bochum); Scherrer Georg, Religionsinspektor (Linz); Schieffer, Dr. Theodor, Univ.-Prof. (Bonn); Schilling, Dr. Bruno S. M., Prof. (Linz); Schlauri, P. Ignaz O. F. M. Cap. (Solothurn); Schlette, DDr. Heinz Robert, Prof. (Bonn); Schmutz Franz, Seelsorgereferent (Linz); Schneider Oda (Sr. Maria Cordis) O. C. D. (Steinbach, NÖ.); Schobesberger, Dr. Otto, Oberfinanzrat (Linz); Schoiswohl, Dr. Josef, Diözesanbischof (Graz); Schoonenberg, Dr. Piet J. A. M., S. J., Univ.-Prof. (Nijmegen); Schulte, P. Dr. Raphael O. S. B., Univ.-Prof. (Rom); Schwaiger, Dr. Georg, Univ.-Prof. (München); Siedl, P. Dr. Suitbert O. C. D., Univ.-Prof. (Salzburg); Singer, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz); Skoda Margarethe (Linz); Spätling, P. DDr. Luchesius O. F. M., Univ.-Prof. (Rom); Suk, Dr. Walter, Seelsorgereferent (Linz); Svoboda, P. Dr. Robert M. I. (Freiburg/Breisgau); Stahr, Dr. Siegfried, Theol.-Prof. (Linz); Staudinger, Dr. Ferdinand, Theol.-Prof. (St. Pölten); Steindl, P. Dr. Josef O. F. M., Studienpräfekt (Schwaz); Stranzinger, Dr. Ernst (Graz); Teichtweier, Dr. Georg, Univ.-Prof. (Bochum); Tüchle, Dr. Hermann, Univ.-Prof. (München); Wagner Alois, Theol.-Prof. (Linz); Walkenbach, P. Dr. Albert Peter S. A. C. (Vallendar/Rhein); Weberberger, P. Dr. Richard O. S. B., Prof. (Kremsmünster); Weinzierl, Dr. Erika, Univ.-Prof. (Salzburg); Wildmann, Dr. Georg, Prof. (Linz); Wild Karl, Rektor (Puchberg/Wels); Winkler, P. DDr. Gerhard O. Cist., Prof. (Wilhering); Winklhofer, Dr. Alois, Hochschulprof. (Passau); Winterberger, Dr. Hans, Prof. (Linz); Wössner, Dr. Jakobus, Hochschulprof. (Linz); Zapotoczky, Dr. Klaus, Hochschulassistent (Linz); Zellinger, P. Doktor Franz C. Ss. R., Theol.-Prof. (Mautern); Zielasko, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Lublin); Zinnhobler, Dr. Rudolf, Univ.-Doz. (Linz).

DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

ING. WEIXELBAUMER

Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23535

Josef Feneberger

Fleischhauer
und Selcher

4020 Linz/Donau
Bischofstraße 9
Telefon 25116

Beste Referenzen
Lieferant des
Priesterseminars
und anderer
kirchlicher Anstalten

ERICH WIDDER

Zeichen des Heils - Kirchenkunst der Gegenwart in Österreich

110 Schwarzweißabbildungen, 7 Vierfarbentafeln, Grund- und Aufrisse für 11 Objekte, 96 Seiten Text, Ganzleinenband, S 276.—; DM 44.50.

„... Ein nach vorne weisendes, konstruktives Werk."
Evang. Akademie Loccum

Oberösterreichischer Landesverlag
Linz

Christliche Kunstblätter

Seit dem II. Vatikanum ist diese Zeitschrift zum wichtigsten Forum für Fragen des Kirchenbaues im deutschen Sprachgebiet geworden. Die Diskussion wird von Theologen, Soziologen, Architekten und Künstlern geführt. Einzelne Hefte werden auch der modernen Malerei und Plastik sowie der abendländischen Kunst der christlichen Ära gewidmet. Ausführliche Buch- und Ausstellungsbesprechungen dienen der Information des Lesers.

Die Thematik der Hefte des Jahrganges 1968:

Heft 1/1968: Kirchenbau in der Krise
Heft 2/1968: Moderne Kunst in Österreich
Heft 3/1968: Neuordnung alter Kirchen
Heft 4/1968: Kirchenbau als Prozeß

Ottokar Uhl, Kirchenbau als Prozeß
Ottokar Uhl, Pfarrkirche Rodaun
Lothar Kallmeyer, Variable Kirchen
Peter Paul Šmrha, Evangelisches Gemeindezentrum Hochdahl
Hanns Brütsch, St. Michael in Luzern
Rainer Senn, Zwei französische Kirchen
Justus Dahinden, Die Martyrerkirche in Mityana, Uganda
W. G. Overbosch, Zur Situation des Kirchenbaues in Holland
Günter Rombold, Holländische Impressionen

Vorschau auf den Jahrgang 1969:

Heft 1/1969: Kunst und Architektur in den USA
Heft 2/1969: Die Passion Christi
Heft 3/1969: Kirchen und Akademien in Österreich

Schriftleitung DDr. Günter Rombold

Jahresabonnement S 98.—; DM 16.—

Einzelheft S 28.—; DM 4.60

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

GRÜNEWALD-NEUERSCHEINUNGEN • HERBST 1968

Biermann, Benno M.: Las Casas und seine Sendung
XV + 89 Seiten · Leinen DM 12.80

Böckle, Franz (Hrsg.): Der Zölibat. Erfahrungen — Meinungen — Vorschläge
190 Seiten. Paperback DM 12.80. Grünewald-Reihe

d'Arc, Soeur Jeanne: Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe?
160 Seiten · Kartoniert DM 9.80

50 JAHRE GRÜNEWALD BÜCHER
50 JAHRE
ERNEUERUNG DER THEOLOGIE

Filthaut, Theodor (Hrsg.): Umkehr und Erneuerung
407 Seiten · Leinen · Jubiläumspreis DM 18.—

Frisch, Jean: Die Krise der menschlichen Evolution
79 Seiten · Kartoniert DM 6.80

Fuchs, Konstantin: Glauben — aber wie?
120 Seiten · Kartoniert DM 6.80

Haggenmüller / Rusche (Hrsg.): Wort für den Tag
Band 1—3 in Geschenkkassette · Jubiläumsausgabe DM 35.—

Harenberg, Werner (Hrsg.): Was glauben die Deutschen?
230 Seiten · Kartoniert ca. DM 12.50 · In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag

Hörl, Reinfried (Hrsg.): Die Politik und das Heil
96 Seiten · Paperback DM 7.80 · Grünewald-Reihe

Ein Almanach
50 Jahre Grünewald-Bücher — 50 Jahre Erneuerung der Theologie 1918—1968
142 Seiten · Kartoniert · Schutzgebühr DM 2.50

Manns, Peter (Hrsg.): Die Heiligen in ihrer Zeit
Zwei Bände in Geschenkkassette · Jubiläumspreis DM 39.—

Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie
ca. 316 Seiten · Leinen ca. DM 26.— · In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag

Pastoraltheologische Informationen 1968
herausgegeben von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
62 Seiten · Kartoniert DM 7.—

Rabut, Olivier: Christsein als Weltverantwortung
120 Seiten · Paperback DM 8.80 · Grünewald-Reihe

Riesenhuber, Klaus: Existenzerfahrung und Religion
126 Seiten · Kartoniert DM 12.80 · Subs.-Preis DM 10.80

Schlösser, Felix: Kirche für die Welt
142 Seiten · Kartoniert DM 12.80 · Subs.-Preis DM 10.80

Stasiewski, Bernhard (Hrsg.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche
Band I · 1933—1934
ca. XXII und 898 Seiten · Leinen DM 98.—

Volk, Hermann / Wetter, Friedrich: Geheimnis des Glaubens
85 Seiten · Kartoniert mit Glanzkaschierung DM 7.80

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ/RHEIN

NEUERSCHEINUNG

ERICH WIDDER

Europäische Kirchenkunst der Gegenwart

140 Seiten Text, 218 Schwarzweiß- und 7 Vierfarbentafeln, 57 Planskizzen und Zeichnungen im Text, Format 21 × 28 cm, Ganzleinenband mit Schutzumschlag, vierfarbiges Titelbild, S 396.—; DM 69.—.

Dieses Buch umfaßt einen Querschnitt durch die Fülle der schöpferischen Leistungen der Architektur, der Malerei und der Plastik für die Kirche des 20. Jahrhunderts im ökumenischen Bereich. Die strenge Auswahl der Objekte aus dreizehn europäischen Ländern zeigt nicht nur den Status quo der Kirchenkunst im Gefolge des Zweiten Vatikanums, sondern auch seine geschichtlichen Bedingungen. Die Ordnung nach Nationen bringt auch Sonderleistungen zur Geltung, die in der um sich greifenden Uniformität der Weltkultur einen lebensvollen Ausgleich schaffen. Die geistige Gleichgewichtigkeit der Architektur und der Bildkünste ist ein Grundanliegen des Werkes, das zum erstenmal auch Beispiele aus den östlichen Ländern miteinbezieht.

Durch jede Buchhandlung.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

A-4010 Linz/Donau, Landstraße 41, Postfach 50.

Verlag Aschendorff Münster

Bruno Decker: Die Gotteslehre des Jacob von Metz

Mit einem Vorwort herausgegeben von Rudolf Haubst. Der Mainzer Dogmatikprofessor († 1961) eröffnet einen präzisen Einblick in das geistige Geben und Nehmen innerhalb der Dominikanerschule um 1300: die philosophisch-theologische Lehre des Thomas v. Aquin ist in der Diskussion. Das Bemühen um vertieftes Verständnis und kritische Reflexion überschneiden sich auf vielfache Weise. Auch Jakob von Metz kann auf den ersten Blick als Thomasanhänger erscheinen. Näherhin bereiten sich jedoch in seiner immanenten Thomaskritik schon vor Durandus de S. Porciano eine Aktpsychologie mit Leugnung der aristotelischen Spezieslehre und eine trinitarische Gotteslehre vor, die prinzipiell auf das augustinische Seelengleichnis mens, verbum, amor verzichtet. Beides wird in den „Nominalismus" des Wilhelm Ockham mit eingehen. Was Decker an literarischen Abhängigkeiten zwischen den beiden Sentenzenvorlesungen des Jakob von Metz sowie z. B. den Kommentaren des Johann von Paris, des Guilelmus Petri de Godino, des Anonymus in Cod. Brügge 491, dem Schrifttum des Herveus Natalis sowie dem ersten Kommentar des Durandus feststellt und zu deren Datierung beiträgt, konsolidiert ein neues Kapitel der philosophisch-theologischen Literaturgeschichte. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLII, Heft 1) 639 Seiten, kart. 98 DM.

Franz-Josef Nocke: Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus

Zur gegenwärtigen theologischen Diskussion gehört das Problem von „Sakramentalismus" und „Personalismus". Diese Studie liefert dazu einen dogmengeschichtlichen Beitrag. Sie fragt nach dem subjektiven Faktor im Sakrament: ob und bis zu welchem Grade man sagen kann, daß das Sakrament Tat des „Empfängers" ist.
Da Albertus Magnus sich in ungewöhnlich reichem Maße mit dem Gedankengut der Frühscholastik auseinandersetzt und andererseits als Schrittmacher einer aristotelisch orientierten Theologie entscheidend auf die Weiterentwicklung der Sakramentenlehre in der Hochscholastik einwirkt, kommt dabei ein wesentlicher Ausschnitt aus der theologischen Diskussion jener Zeit in den Blick, in der die Sakramentenlehre als geschlossener Traktat und in der bis heute geläufigen Begrifflichkeit erstellt wurde. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 4) 259 Seiten, kart. 32 DM.

Jan Pinborg: Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter

Seit den Forschungen von M. Grabmann und H. Roos hat man die geistesgeschichtliche Bedeutung der scholastischen Gattung De modis significandi immer höher eingeschätzt. Jan Pinborg hat an Hand von meistens unedierten Texten die innere Entwicklung dieser Gattung nachgezeichnet und sie in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLII, Heft 2) 367 Seiten, kart. 42 DM.

Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Tibor Horvath: Caritas est in ratione

Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. — Auf Grund des Satzes der Summa theologiae: „Die Gottesliebe ist im Verstand auf Grund der Zusammengehörigkeit des Willens und des Verstandes" stellt der Verfasser die ganze Gedankenwelt des hl. Thomas in einem neuen, zeitgemäßen Lichte dar. Die Einheit der menschlichen Person, die gegenseitige Beziehung der natürlichen und der übernatürlichen Seligkeit des Menschen, die Einheit der Gnade, die biblische Gedankenwelt in der scholastischen Theologie, die Transzendenz-Erfahrung der Liebe Gottes zu uns, die Synthesis der physischen und der extatischen Liebe, Christus als Urbild und Urgrund der Einheit von Gnade und Seligkeit sind nach dem Gedanken des hl. Thomas analysiert. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 3) 304 Seiten, kart. 38 DM.

Heinz Wipfler: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und des Richard von St. Viktor

Heinz Wipfler versucht, das theologische Ringen zweier bedeutender Vertreter der Trinitätsspekulation des 12. Jahrhunderts darzustellen, die mit bewundernswürdiger, geistiger Energie und oft staunenswerter Kühnheit die Spekulation um das tiefste und fundamentalste Geheimnis des christlichen Glaubens voranzutreiben und zum Teil sogar in neue Bahnen zu lenken suchten. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 1) 256 Seiten, kart. 38 DM.

Friedrich Wetter: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus

Eine Gesamtdarstellung, die auf Ergebnissen der historischen Forschung und den Quellen (Lectura prima, Pariser Vorlesung, Ordinatio, einschlägige Quästionen des Quodlibet) aufbaut. Wetter berücksichtigt die Sonderlehren der einzelnen Werke sowie deren zeitliche Abfolge bei jeder Frage und verfolgt Lehrentwicklungen bzw. Lehrentfaltungen. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA, XLI, Heft 5) 494 Seiten, kart. 68 DM.

Siegfried Neumann: Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin

auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate. — Diese Monographie zu den Quästionen 5 und 6 der Expositio super librum Boethii De Trinitate stellt die Auffassung des Aquinaten zur Konstitution der theoretischen Wissenschaften heraus und legt dabei Ansätze zu einer Metaphysik des Seins frei, die aufzeigen, daß Thomas noch längst nicht zu Ende gedacht ist. Eine historische Grundlegung (I. Teil, Kap. 1—3) dient der sachgerechten Interpretation der Thomas-Texte (II. Teil, Kap. 1—8). — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 2) 200 Seiten, kart. 28 DM.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957, 1. Bd. 7*—48*, 2. Bd., 6. Bd. 14*f. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten.

An die Redaktion A-4020 Linz, Stockhofstraße, werden erbeten: Manuskripte, Korrekturen, Rezensionswerke und Tauschexemplare.

An den OÖ. Landesverlag A-4010 Linz, Landstraße 41, werden erbeten: Bestellung, Abbestellung, Adressenänderung und Geschäftspost.

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 Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

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

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.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
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)

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 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

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.

Oberösterreichische Glocken- u. Metallgießerei
Oberösterreichische Orgelbauanstalt St. Florian
Gesellschaft m. b. H., 4490 St. Florian

Kirchenglocken
aus echter Bronze in allen Größen
Vertrieb von Elektro-Läutemaschinen
Figuralguß und Plaketten aus Kunstbronze

Pfeifenorgeln mit mechanischer und elektrischer Traktur
Alle Umbauten und Reparaturen
4490 St. Florian

Gasfeuerzeuge
Schachspiele und Spielkarten
Krüge und Römer mit Spielwerk
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

Ein guter
PENEDER
SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

LINZ, HAUPTPLATZ 12

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz