Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. A. Jungmann:	Das Heilige
A. Himmelsbach:	Christsein in einer evolutiven Welt
N. Schiffers:	Diskutiertes Lehramt
A. Müller:	Das moderne Priesterbild
E. Iserloh:	Antisemitismus
F. M. Willam:	Aggiornamento-Begriff Johannes' XXIII.
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche

117. Jahr 1969 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1969

	Abhandlungen	**Seite**
Josef A. Jungmann:	Das Heilige. Überlegungen über dessen Reichweite und Begrenzung	3
Arthur Himmelsbach:	Christsein in einer evolutiven Welt	11
Norbert Schiffers:	Diskutiertes Lehramt: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen	22
	Pastoralfragen	
Alois Müller:	Das moderne Priesterbild	38
	Mitteilungen	
Erwin Iserloh:	Antisemitismus — eine Konsequenz des Christusglaubens?	46
Franz Michel Willam:	Über den Aggiornamento-Begriff Johannes' XXIII.	52
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	56
Josef Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	60
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	64
	Buchbesprechungen	66
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Andreas Jungmann, Univ.-Prof., Innsbruck, Sillgasse 6. P. Dr. Arthur Himmelsbach O. C. D., Würzburg, Sanderstraße 12. Dr. Norbert Schiffers, Univ.-Prof., Regensburg, Am Ölberg 6. Dr. Alois Müller, Univ.-Prof., Freiburg/Schweiz, Route Henri Dunant 11. Dr. Erwin Iserloh, Univ.-Prof., Münster/Westf., Krumme Straße 46. Dr. Franz Michel Willam, Andelsbuch/Vorarlberg. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue J. Origer 6—8. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz, 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

117. Jahrgang / 1969

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

JOSEF ANDREAS JUNGMANN

Das Heilige

Überlegungen über dessen Reichweite und Begrenzung

Vor mehr als drei Jahrzehnten haben Freunde von Romano Guardini eine Anzahl von damals vorhandenen Schriften des Meisters unter dem Buchtitel herausgegeben: „Unterscheidung des Christlichen". Darin sollte sichtbar werden, wie christliche Grundbegriffe, aus ihrem Wesen heraus verstanden, sich abheben von Anschauungen aus anderer Richtung. Eine solche Unterscheidung des Christlichen scheint heute in weiten Kreisen nicht mehr beliebt zu sein, soweit es sich um Ausdrucksformen, Gestaltungen und Institutionen handelt. Besonders wo es um das Sakrale geht, fordert man Schleifung der Bastionen; denn Kirche ist Welt und Welt ist schon beinahe Kirche. Dabei begegnen zwei Begründungen, die einander entgegengesetzt scheinen. Das eine Mal erhält man den Eindruck, eine Unterscheidung sei unwichtig, weil die Welt ja christlich geprägt ist; denn „dank der Inkarnation hat sich das menschliche Dasein in den Stoff und in den konkreten Raum der geschichtlichen Manifestation Gottes verwandelt"[1]. Das andere Mal heißt es, die Unterscheidung von sakralen Regionen sei zu verwerfen, weil die Welt Welt bleiben müsse und es nach dem Neuen Testament abgegrenzte Bereiche des Heiligen mit heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Gegenständen nicht mehr geben könne und das Profane an seinem Ort zu bleiben habe: irdisch, weltlich, diesseitig, alltäglich[2].

Mit besonderer Schärfe wurden solche Gedanken auf protestantischer Seite vertreten. Im Gefolge von Dietrich Bonhoeffer († 1945 als Opfer des Terrors) wird gefordert: Die Botschaft von Christus muß auf alle überlieferten religiösen Vorstellungen und Formen verzichten; sie darf keinen Anspruch erheben, überhaupt Religion zu sein und religiöse Formen zu haben; sie muß in eine weltliche Welt hinausgerufen werden und einfach den Glauben fordern. Dabei ist allerdings ein Begriff von Religion vorausgesetzt, wie ihn etwa Harnack vertreten hat: Religion als das im Menschen angelegte Gefühl für das Göttliche, dem das Christentum in seinen Festen und Feiern Nahrung gegeben und Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen hat, Religion also als Menschenwerk und insofern Verfälschung des Christentums[3].

Aber immer, und selbst bei Bonhoeffer, geht es darum, die christliche Heilsbotschaft zur Geltung zu bringen. In Christus hat Gott in das Weltgeschehen eingegriffen. Damit hat das Heilige schlechthin in diese Welt hereingewirkt. Es läßt sich nicht mehr hinausdrängen oder hinweginterpretieren; das Christentum, die Kirche, das Heilige ist da, inmitten der Welt. Mag es die Welt auch als Störung und als Ärgernis empfinden, mag sie sich noch so weltlich gebärden: es ist nur die Frage, *in welchem Ausmaß das Heilige sich ausbreiten und ob es sich auch in festen Gestaltungen ansiedeln kann.*

I.

Es ist ohne Zweifel nötig, daß die Kirche, will sie ihrem Auftrag treu bleiben, sich der Welt verständlich mache. Damit ist ein Grundanliegen bezeichnet, das zur Berufung des Zweiten Vatikanischen Konzils geführt und das dem Konzil von Anfang bis zu Ende vor Augen gestanden hat, das in der abschließenden Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute einen so beredten, ja ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Es muß der Zustand überwunden werden, in dem man christlicherseits

[1] *L. Maldonado*, Die Weiterführung der Liturgiereform: Concilium 4 (1968), 113.

[2] Vgl. den kritischen Literaturbericht von *E. Syndicus*, Entsakralisierung: Theologie und Philosophie 42 (1967), 577—590, und noch umfassender von *E. J. Lengeling*, Sakral-profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion: LJ 18 (1968), 164—188.

[3] Vgl. dazu die Stellungnahme von *H. Fries*, Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott: Verkündigung und Glaube (Festgabe F. X. Arnold), Freiburg 1958, 100—122.

nicht nur den Gegensatz gegen eine ausgesprochen gottlose und gottfeindliche Welt betont, sondern auch alles Weltliche als solches mit Mißtrauen betrachtet hat. Es hat in manchen Kreisen die Neigung bestanden, Naturwissenschaft, Technik, Sport, Körperkultur, schließlich auch politisches Leben und Bestrebungen der Sozialreform als fragwürdig zu betrachten, sofern sie nicht den kirchlichen Stempel trugen. Diese im neunzehnten Jahrhundert — und nicht nur in diesem — weitverbreitete Haltung ist verständlich aus alten Erinnerungen an eine mütterlich alles verwaltende Kirche und aus den Erfahrungen der eben vorausgegangenen Epoche der radikalen Aufklärung und Revolution; ihre Haltlosigkeit und Unhaltbarkeit ist uns aber heute klar. Und nicht erst heute. In den Jahren nach dem ersten Weltkrieg war oft die Rede von der Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete. Es gibt eine solche Eigengesetzlichkeit. Sie kann freilich nicht so verstanden werden, als ob das einzelne Sachgebiet sich aus dem Ganzen der gottgegebenen Weltordnung herauslösen und nur seinen eigenen Antrieben folgen dürfe; wir wissen heute, daß dies zur Zerstörung unseres Planeten führen müßte. Aber es gibt eine rechtmäßige innere Gesetzlichkeit, der die Wissenschaft, die Volkswirtschaft, das Staatsleben folgen müssen, wenn sie gesund bleiben sollen. Es gibt eine Ordnung des Seins, von der wir die Ordnungen des Sollens ablesen müssen.

Aufgabe der Boten des Christentums ist es von Anfang an gewesen, den Menschen dieser irdischen Welt die Botschaft von Christus zunächst in einer ihnen verständlichen Sprache zu verkünden, dann aber mit ihnen als Kirche sich betend vor Gott zu beugen und auf den Wegen dieser irdischen Welt über alle Welt hinaus als Erstes und Höchstes das Reich Gottes zu suchen. Das Wort Gottes kann nur der Anfang sein. Es kann, wenigstens für katholisches Verständnis, nicht den vollen Inhalt des kirchlichen Wirkens darstellen. Christus will nicht nur durch das Wort unter uns sein, das verkündet wird; „wir Christen haben den Kyrios selbst in unserer Mitte"[4]. Er will unter uns sein im Zeichen der Eucharistie, in dem sein erlösender Opfertod unter uns gegenwärtig wird. Er will unter uns sein in seinen Geheiligten, in deren Herzen er durch den Glauben Wohnung genommen hat (Eph 3, 17) und aus denen die heilige Gemeinde sich aufbaut. Schon seit dem zweiten Jahrhundert wird die Kirche „heilig" genannt; es ist das älteste Prädikat, das ihr im Glaubensbekenntnis gegeben wird[5]. Christus will auch unter uns sein in jenen, denen er das Amt übergeben hat, gleichviel ob man dabei von Weihe, Amtseinsetzung oder Ordinierung spricht. Gewiß haben die neutestamentlichen Schriften und noch die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, wenn sie von den kirchlichen Amtsträgern sprachen, es vermieden, die entsprechenden Bezeichnungen aus Judentum und Heidentum zu verwenden. Sie haben nicht von hiereis, sacerdotes, pontifices gesprochen, sondern schlicht von ihren Ältesten, presbyteri — damit freilich doch eben von „Priestern"; sie haben das Wort geschaffen, mit dem sie das christlich Neue bezeichnen wollten, und dies offensichtlich als einen Stand, der sich in ihrer Mitte abhob. Sie haben sehr gut gewußt, daß die eigentliche und entscheidende Weihe jene ist, durch die wir in der Taufe Gott anheimgegeben wurden und Glieder des Leibes Christi sind. Aber es war nur der Ausdruck einer Selbstverständlichkeit, wenn dann gelegentlich aus der „plebs sancta" die „servi tui" herausgehoben wurden.

Die Apologeten haben den Heiden in kühner Antithese auch das Wort hingeworfen: „Wir haben keine Tempel und keine Altäre"[6] — wie ihr sie nämlich habt! Aber sie haben, sobald sie nur konnten, zwar keine „Tempel" gebaut, wohl aber ihr „Haus der Kirche", und sie haben dieses Gebäude, wie die ältesten erhaltenen Reste in

---

[4] *H. Schürmann*, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung" II: Der Seelsorger 38 (1968), 96—98. Vgl. *J. Pascher*, Das Sakrale in der „Neuen Schöpfung": LJ 18 (1968), 148—163.

[5] *F. Kattenbusch*, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1900, 681—691.

[6] *Minucius Felix*, Octavius c. 32: delubra et aras non habemus.

Dura-Europos (um 235) zeigen, durch religiöse Wandbilder vor profanen Räumen ausgezeichnet. Sie haben das Gebäude bald auch schlechthin ecclesia genannt, oder kyriakon, „Kirche", Haus, das dem Kyrios gehört. Und sie haben darin zwar keinen „bomôs" und keine „ara" angelegt; wohl aber gab es darin einen „Tisch des Herrn". Wie Franz Joseph Dölger, der nüchterne Archäologe, feststellt: „Um die Mitte des dritten Jahrhunderts sind die Christen von dem Gedanken durchdrungen, daß das heidnische Götterbild mit seinem Altar den strengsten Gegensatz darstelle zum christlichen Altar, so feindlich, wie sich Kirche und Kapitol einander gegenüberstehen[7]."

Niemand sollte sich darüber wundern, daß das Christentum an seinem Ausgangspunkt keine anderen sakralen Formen besessen hat als jene, die mit der Person des Gottmenschen und mit seinen eigenen Verfügungen gegeben waren. Das Senfkorn ist freilich weiter nichts als ein nacktes Samenkorn; es weist weder Wurzel noch Stamm und Zweige auf. Aber es hat die Kraft, Wurzeln zur Tiefe, Stamm und Zweige in die Höhe zu treiben. Ein Minimum von sakralen Formen begleitet darum schon die ersten Schritte des Christentums. Das Eucharistiegebet war nicht der Willkür des einzelnen anheimgestellt, es blieb an die Umrisse der Berachâh gebunden. Der einleitende Dialog mit vorangehendem Gruß und dem Aufruf zur Danksagung ist noch heute jener des ersten Jahrhunderts. Daß die Regelung nach Konstantin, als der Enthusiasmus zurücktritt und die Kirche zur Massenkirche wird, festere Formen annahm, entsprach der Situation. Es entstehen überall die schriftlich festgelegten Liturgien. Sie sind nichts anderes als die für eine breitere Gemeinschaft geltende Verleiblichung und Gestaltung dessen, was immer schon auf Gestalt angelegt war und auf Gestalt gedrängt hat.

Freilich stellen wir fest, daß frühzeitig Verholzungen und Wucherungen eingetreten sind. Geist und Körper decken sich nicht mehr. Das Verlangen nach größerer Feierlichkeit, das Aufgebot an irdischem Reichtum, das Bedürfnis nach großer Repräsentation, das Beharren beim einmal Festgelegten läßt eine glänzende Kruste entstehen, die nicht mehr vom Geist durchseelt ist. In den großen Stationsgottesdiensten des achten Jahrhunderts schweigt das römische Volk. Auch die Homilie scheint verstummt zu sein. Im fränkischen Land übernimmt man die römischen Formen, wie sie sind: die Auswahl der Lesungen mit ihren Anspielungen an lokale römische Verhältnisse, den Heiligenkalender mit den unbekannten Namen, die biblischen Gesangstexte mit der Zufälligkeit ihrer Zuteilung und — die fremde Sprache. Aber die fremde Sprache wird zur heiligen Sprache. Schon das frühe Mittelalter steht vor Sakralformen, die von ihrem Mutterboden gelöst, erstarrt, verdinglicht sind. Zur Verholzung kommt die Wucherung. Der Altar wird bald von Aufbauten erdrückt. Das liturgische Kleid erstarrt zu einer Bilderwand. Eine große Kirchenmusik überdeckt das Beten des Priesters und verdrängt die letzten Reste aktiven Mittuns des Volkes. Die Liturgie wird zum Reservat des Klerus und wird fast nur noch unter dem Gesichtspunkt des Klerus weitergebildet. Die Frömmigkeit der Gläubigen sieht sich abgedrängt auf Nebenpfade. Akzente wurden gesetzt, die das Verständnis noch mehr erschwerten. Der Sinn der Eucharistie schien sich in der Realpräsenz zu erschöpfen. Schließlich gehörte der Tabernakel so sehr zum Altar, daß in manchen Ländern selbst Seitenaltäre einen Scheintabernakel haben mußten.

II.

Es war der Sinn der Liturgischen Bewegung, mißverstandenes Sakralwesen auf seinen echten Kern und auf seine wahren Gesetze zurückzuverweisen. Vielleicht ist dafür nichts bezeichnender als die schlichten Hefte von Romano Guardini „Von heiligen Zeichen" (seit 1922), die wieder zum ursprünglichen Sinn solcher Urgebärden wie Knien, Stehen, Kreuzzeichen, Weihwassernehmen hinführen wollten. Es wurde wieder

[7] *F. J. Dölger*, Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum: Antike und Christentum 2 (1930), 161.

auf den entscheidenden personalen Faktor aller echten Liturgie hingewiesen. Der Benediktiner Christian Panfoeder schrieb das Büchlein „Das Persönliche in der Liturgie" (1925). Von Dietrich von Hildebrand erschien das Werk „Liturgie und Persönlichkeit" (1933). Der Kirchenbau begann sich abzulösen vom fertigen Schema überlieferter Vorlagen und fragte wieder: Was ist eine Kirche? Was ist ein Altar? Ein breites, vor allem historisches Schrifttum war darauf gerichtet, verborgene Schätze freizulegen und verschüttete Quellen wieder zum Fließen zu bringen: die Kommunion innerhalb der Messe, die Homilie nach den Lesungen, die Fürbitten, das Verstehen der Texte, das Antworten des Volkes, kurz die liturgische Gemeinschaft einer betenden Kirche. Erst die Liturgiekonstitution des Konzils hat es gewagt, an die Liturgie selbst Hand anzulegen und eine Reform zu fordern, die zurückgeht „ad pristinam sanctorum Patrum normam" (Art. 50) und die der Aufgabe entspricht, daß die Gläubigen nicht mehr nur auf Grund der Katechese, sondern durch Hergang und Wortgestalt der Messe selbst (per ritus et preces) das Mysterium der Eucharistie verstehen und würdig mitfeiern können (Art. 48). Es hat auf dem Konzil nicht an Widerständen gefehlt. So wiesen Missionsbischöfe auf das Gesetz der toten Sprache hin, das etwa in indischen Kulten beobachtet werde. Darauf gab Kardinal König, zugleich Fachmann der Religionswissenschaft, die treffende Antwort, die für alle Beurteilung erstarrter Sakralformen Geltung hat: „Nicht selten wird die Parallele zwischen dem Latein und den toten Sprachen in heidnischen Kulten übertrieben. In diesen Kulten wird die tote Sprache gebraucht, weil der belebende Geist fehlt. Die katholische Kirche, die vom Heiligen Geiste geleitet und belebt wird, kann sich diesem Gesetze nicht beugen. Wenn sie die Sprache den Zeitbedürfnissen anpaßt, so ist das nichts anderes als ein Zeichen, daß sie lebt."

Es liegt also nicht nur im Zuge der Zeit, sondern ist eine Forderung des Konzils, daß erstarrte Sakralformen aufgelöst werden. Vieles ist schon geschehen. Das Eucharistiegebet kommt wieder als solches zur Geltung. Die auf Zelebrant und Chor oder auf den Zelebranten allein eingeebneten Rollen kehren wieder zurück zu ihren richtigen Trägern und werden zu lebendigen Gestalten. Die Lesungen werden wieder verkündet und vernommen. Das Credo ist wieder ein wirkliches Bekenntnis des Glaubens, das im Normalfall vom Volke gesprochen wird. Aber vieles wird noch zu leisten sein. Das Consilium in Rom und die Studiengruppen, die in seinem Dienst an der Arbeit sind, stehen noch vor großen Aufgaben, aber auch die Bischofskonferenzen und ihre Berater, der Bischof und sein Gremium und schließlich, im Rahmen der gegebenen Normen, der Pfarrer mit seinen Helfern. Das Ziel, das nie erreicht werden wird, an das aber die größtmögliche Annäherung gesucht werden muß, besteht darin, daß Inhalt und Form sich wieder entsprechen, daß die Formen nur das zum Ausdruck bringen, was die Feiernden in sich tragen oder in sich tragen sollten und möchten.

Bedeutet das die Auflösung aller Formen? Das scheinen heute manche anzunehmen und, wenigstens theoretisch, zu fordern, und zwar im Namen des heutigen Menschen. Wer ist dieser heutige Mensch? Sind es diejenigen, die in Romanen und auf der Bühne stolz verkünden, daß sie eingewilligt haben, „auf Gott und auf die Hoffnung zu verzichten", die die „Gottesfinsternis" gewählt haben und nun tastend ihre eigenen Wege suchen, die Welt und Leben absurd finden, weil der Tod jede Lebensfreude verhöhnt, die aber das Absurde preisen, die den Stein des irdischen Daseins weiterwälzen und dabei versuchen, Sisyphus „sich als einen glücklichen Menschen" vorzustellen[8]? Es mögen viele sein, die dieses Evangelium des Absurden mit Wohlgefallen anhören und ihr Leben darin widergespiegelt finden. Auch für sie ist die Botschaft von Christus da. Wer kann sie ihnen verkünden? Die kirchlichen Einrichtungen haben es zunächst nicht mit ihnen zu tun, sondern mit denen, die wenigstens einen Rest des Glaubens fest-

[8] *P. Wegenaer*, Das Absurde bei Camus, Beckett und Jonescu: Das Sakrale im Widerspruch, Maria Laach 1967, 126—147.

gehalten haben und insofern innerhalb der Kirche sind. Sakrale Formen kommen nur dort in Betracht, wo Glaube ist. Theodor Bogler hat recht: „Im letzten ist das Sakrale eine Frage des Glaubens[9]."

Aber es gibt den heutigen Menschen gewiß ebenso innerhalb der Gemarkungen kirchlicher Wirksamkeit, und wir alle gehören ihm an. Doch ist eine Unterscheidung am Platze. Wahrscheinlich denkt man beim „heutigen Menschen" meist allzu einseitig an den Menschen der großstädtischen Oberschicht, der von allen Strömungen der Zeit berührt wird und mit ihnen mitschwingt. Aber es gibt auch das Volk, und nicht nur eine breite Grundschicht im Landvolk, für die Überlieferung noch eine Lebensmacht ist, sondern auch die Masse schlichter Arbeiterfamilien in der Industrielandschaft, deren Interessen als heutige Menschen über ihre wirtschaftlichen Sorgen und ein wenig Lebensgenuß nicht hinausgehen. Es ist richtig, daß sie und daß wir alle in einem andern Klima leben, als es noch vor wenigen Jahrzehnten gegeben war. Die Technik hat unser Leben umgestaltet. Naturwissenschaftliches Denken hat den letzten Bauernhof und die letzte Werkstatt erreicht, und wir haben keinen Grund, es zu bedauern. Wir wissen, daß die Abläufe in der Natur durch feste Gesetze geregelt sind, die ebenso den Gang der Gestirne beherrschen wie die Vorgänge des Wachstums in den Organismen. Wir wissen, daß wir in Krankheitsfällen nicht zu den Nothelfern, sondern zum Arzt gehen und die Regeln der Hygiene beachten müssen. Wir wissen, daß wir die eigenen Kräfte rühren müssen, um uns im Leben zu behaupten, und daß wir jene Härten, die der Zusammenstoß der Naturkräfte mit sich bringt, eben ertragen müssen, ohne sogleich ein Eingreifen Gottes zu erwarten oder zu erbitten.

Das hat in unser Denken und in unser Verhalten, wenn wir es mit dem eines früheren Jahrhunderts vergleichen, eine weitgehende Ernüchterung gebracht. Wir wundern uns nicht, wenn ein altüberlieferter Bittgang vor dem Fest des heiligen Sebastian, um die Hilfe des heiligen Märtyrers für die körperliche Gesundheit zu erlangen, zum Untergang verurteilt ist. Wenn am Feste von Mariä Aufnahme in den Himmel Kräuter geweiht werden, wird sie der Bauer von heute nicht mehr dem Vieh ins Futter mischen. Das empirische Denken, das überall den natürlichen Zusammenhängen nachspürt und nur das Nützliche gelten läßt, hat auch im Kirchenraum die Einschätzung von Sakralformen verändert. Unverständliche Gebräuche, mögen sie auch altüberliefert sein, finden keine Gnade mehr. Auch bloß schmückendes Beiwerk erscheint überflüssig. Wozu die vielen Kreuzzeichen und Altarküsse während der Messe? Sie sind bereits bis auf wenige Überreste verschwunden. Müßten auch diese letzten Reste verschwinden? Haben symbolische Handlungen, haben heilige Zeichen noch ein Daseinsrecht in einer entzauberten Welt? Müssen geregelte Gebärde, fester Wortlaut, liturgische Gewandung der freien Inspiration das Feld räumen?

III.

Damit stehen wir noch einmal vor der eigentlichen Kernfrage. Wir müssen nun versuchen, sie aus dem Grundsätzlichen heraus zu verstehen und zu beantworten. Wie soll das Christentum dieser Welt gegenübertreten? Wie soll es in ihr seine Aufgabe erfüllen? Ist die Welt schon dadurch genug geheiligt, daß sie von Anfang an auf Christus hingeordnet, mit einem christlichen „Existential" ausgestattet ist? Ist eine weitere Heiligung unwichtig, weil jeder Mensch in seinem dunklen Drang schon ein „anonymer Christ" genannt werden kann? So daß es nun genügen müßte, das Wort des Glaubens auszusprechen, damit es in der Innerlichkeit des Hörers wirke? Aber Christus hat uns nicht nur sein Wort, sondern auch seinen Leib hinterlassen. In seiner Kirche steht von Anfang an neben dem Tisch des Wortes der Tisch des Sakramentes, der nicht in reines Wort aufgelöst werden kann. Christus ist Hoherpriester nicht nur vor dem Thron des Vaters, sondern auch in seiner Kirche; auch in seiner Kirche und

[9] *Th. Bogler*, Erwägungen über das Sakrale: Das Sakrale im Widerspruch (vorige Anm.) 76.

mit ihr will er sein Opfer darbringen. Neben seinem Auftrag: Verkündet das Evangelium!, steht der andere: Tut dies! Sowenig wir also Christi leibhafte Menschennatur monophysitisch auflösen können, so wenig dürfen wir seine Kirche auf reinen Geist oder auf das reine Wort zurückführen und sie ihrer Sichtbarkeit entkleiden wollen. Die *radikale Entsakralisierung, die von manchen gefordert wird, ist von radikaler Entchristlichung nicht weit entfernt.*

Eine gewisse Bereitschaft zum Sakralen ist übrigens schon eine Voraussetzung dafür, daß die christliche Botschaft überhaupt vernommen werden kann; sie gehört zur urmenschlichen Antwort auf die Schöpfungsordnung. Wenn Bonhoeffer ein „religionsloses Christentum" fordert und den Menschen ohne „Religion", also ohne religiöse Begriffe und religiöse Formen, als den eigentlichen Empfänger der christlichen Botschaft voraussetzt, so hält dem Heinrich Fries entgegen, daß „Religion genauso zum Menschen als solchem (gehört) wie seine Geistigkeit, seine Leiblichkeit und seine Personalität"[10], einfach weil er Gottes Geschöpf ist und seine Bedingtheit anerkennen muß. Erst so kann ihm die Botschaft verkündet werden. Die Gnade setzt die Natur voraus[11]. Aber auch vom Menschen her ist religiöse Form unentbehrlich. Irenäus Underberger verweist auf das Wort eines seelenkundigen Arztes, es sei heute „dem von der Technik umgebenen Menschen nichts so vonnöten wie das Tabu und die Tradition", jenes verstanden als „die den Menschen entlastende Institutionalisierung, die einfach eine biologische Notwendigkeit" darstelle[12], und er fügt mit Paul Tillich hinzu: Wir brauchen „Gestalten der Gnade"; ohne sie wäre eine Rückgewinnung der Massen unmöglich. Der Untergang der Symbole würde die Religion ihrer Sprache berauben[13].

Das durch keinen Ritus gebundene freie Gebet, jedesmal aus innerem Erlebnis geboren, mag eindrucksvoller, ja auch wertvoller sein. Aber wo ist die Gewähr, daß dieses Erleben stets zur Verfügung steht? Wem könnte man die geistige Anstrengung zumuten, die dazu notwendig wäre? Und wie lange würde es dauern, bis doch wieder das Klischee an die Stelle der Inspiration träte? Wenn das Christentum für alle da ist, dann sind auch feste Formen unentbehrlich. Dann sind heilige Räume und heilige Zeiten notwendig, die dem religiösen Tun Halt gewähren. Dann ist das geformte Wort notwendig, das den heiligen Inhalt schützt und zugleich offenbart. Dann ist auch die ehrfürchtige Gebärde vor Gott notwendig, ebenso notwendig, wie es feste Regeln der Höflichkeit im Umgang mit Menschen geben muß. Dann sind Riten notwendig. Erst im Ritus nimmt das Heilige sozialen Charakter an. Die heilige Versammlung, die vor dem unsichtbaren Gott erscheinen soll, braucht sichtbare und greifbare Formen, in denen sie sich trifft, Formen, die schon vor der Versammlung da sind, die ihr vorgegeben sind, die eine Stütze bilden für den religiösen Aufstieg.

Diese Formen werden zunächst aus den Begriffen der christlichen Offenbarung erwachsen. Aber sie werden zugleich Gestaltungen des Naturhaft-Religiösen in sich aufnehmen, so wie diese schon natürlicher Gotteserfahrung aus der Schöpfung entsprechen[14]: Licht, Weihrauch und edle Gewandung, Ausdrucksformen der Huldigung und Ehrerbietung, Formen gemeinsamer Feier und Festfreude. Aber es ist klar, daß diese Formen heute so einfach und so durchsichtig sein müssen, daß sie als echter Ausdruck der Innerlichkeit wirken können.

Von zwei Seiten droht dieser Einfachheit und Durchsichtigkeit Gefahr. Einmal von einer erstarrten Überlieferung, in der zeitbedingte oder unorganisch zugewachsene

---

[10] *H. Fries*, Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott (oben Anm. 3) 117.
[11] Ebd. 121.
[12] *Irenäus Underberger*, Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft: Das Sakrale im Widerspruch (Anm. 8) 124.
[13] Ebd. 125.
[14] Vgl. die Ausführungen von *H. Schürmann*, a. a. O. 100 f., über das geöffnete Tor und den „Haftpunkt" des Heiligen in der neutestamentlichen Offenbarung.

Elemente mitgehütet werden. Religiöse Überlieferungen neigen als solche dazu, als unantastbar weiterzuleben. Das hat sich gerade in der Geschichte der Meßliturgie bestätigt. Darum forderte im Konzil Bischof Isnard von Nova Friburgo in Brasilien, man solle bei der Reform der Messe auf das achte Jahrhundert zurückgehen. Die Liturgiekonstitution verlangt denn auch im gleichen Sinn den Wegfall dessen, „was im Lauf der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt wurde" (Art. 50). Tatsächlich ist die gegenwärtige Reform, gewiß im Geist dieser Bestimmung, daran, weit hinter das achte Jahrhundert zurückzugehen. Alte Entwürfe werden wieder freigelegt, nicht um in archäologischem Eifer das Alte wiederherzustellen, sondern um auf den noch klaren Grundlinien des Alten das Neue aufzubauen. Man soll nicht verlangen, daß auch noch die alten Fundamente herausgerissen werden. Wenn an den Fruchtbäumen leere Schosse und wucherndes Gezweig weggeschnitten werden, so geschieht es doch, damit Stamm und Äste sich neu entfalten können. Außerdem wird man auch später gewordene Formen nicht unbesehen beiseite werfen. Dem Altüberlieferten gebührt gegenüber dem ebenso guten Neuen immer der Vorzug, einfach weil man dem Gewachsenen mehr vertrauen muß als dem Gemachten.

Auch im Kirchenbau sind unsere Baumeister schon längst hinter das achte Jahrhundert zurückgegangen. Unsere kirchlichen Neubauten gleichen viel mehr einer Basilika des vierten Jahrhunderts als den reichen Bauwerken der Gotik und des Barocks. Aber man soll aus dem Gotteshaus nicht einen reinen Versammlungssaal machen wollen. Ebenso ist es nicht nötig, daß sich das Straßenpflaster im Fußboden der Kirche fortsetzt. Das Gotteshaus braucht nicht in der Häusermasse zu verschwinden. Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet. Schon Tertullian rühmt von den damaligen Kirchenbauten der katholischen Kirche — um 200, unter den Augen einer feindseligen Staatsgewalt — im Gegensatz zu den „Schlangenlöchern" der Häretiker: „Das Haus unserer Taube ist einfach, immer in erhöhter und offener Lage und zum Lichte hin"[15]. So darf man mit Eduard Syndicus auch heute fragen: „Soll nicht in einer Großstadtpfarrei zwischen Banken und Bordellen, zwischen Kaufhäusern und Kinos als Orten der Zerstreuung die Kirche sich als Ort der Sammlung, als ‚sakraler' Raum, ja als ‚Haus Gottes' deutlich von Turn- und Kleinmarkthalle abheben?"[16]

Eine zweite Gefahr, die der geforderten Einfachheit und Durchsichtigkeit der Sakralformen droht, ist zu allen Zeiten und auch heute die Verfeierlichung, das Übergewicht des ästhetischen Interesses. Die Liturgiekonstitution fordert die nobilis simplicitas, den Glanz edler Einfachheit (Art. 34). Diese Einfachheit läßt verschiedene Grade zu; im Grenzfall kann sie sogar zur „erhabenen Leere" werden, von der Heinz Schürmann spricht[17]. Es hat in der Kirche mehrere Jahrhunderte gedauert, bis in der Liturgie von eigentlicher Musik, und weitere Jahrhunderte, bis von Musikinstrumenten die Rede war[18]. Es war doch wohl verfrühter Eifer, wenn schon zu einer Zeit, als die Liturgiekonstitution mit ihrer Ermöglichung der Volkssprache in den Lesungen noch kaum verkündet war, von Musikern eine Auswahl reichgeschmückter Lektionstöne angeboten wurde, und es lag schwerlich auf der Linie weltoffener Durchsichtigkeit, wenn zur selben Zeit Umfragen veranstaltet wurden, wie eine deutsche „Sakralsprache" geschaffen werden könne, anstatt festzuhalten, daß das Wort von Gott und zu Gott das Kleid jener Sprache tragen soll, in das auch das Wort von Mensch zu Mensch bei gehobener Gelegenheit gekleidet ist.

Das Gesetz der Einfachheit wird um so strenger gelten, je näher wir dem innersten Mittelpunkt des Heiligtums sind. Wir könnten ein Eucharistiegebet nicht ertragen, das in klingenden Versen abgefaßt wäre. Die festliche Rede ist die angemessene Sprache

---

[15] Adv. Valent. c. 3. [16] *Syndicus*, a. a. O. (oben Anm. 2) 586.
[17] *H. Schürmann*, a. a. O. 100.
[18] *J. Quasten*, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit, Münster 1930.

vor Gott. Im weiteren Ring werden Poesie und Kirchenlied ihre Stelle haben. Mit wachsendem Abstand werden alle Künste zur Feier beitragen wollen; es soll sich das weiße Licht des Göttlichen in das reiche Spektrum seiner Farben entfalten. So hat Matthias Grünewald den Glanz des Auferstandenen gesehen. Um den heiligen Kern wird sich die umgebende Zone der kirchlichen Kunst immer wieder neu gestalten, einer kirchlichen Kunst, die dann übergeht in die weiteren Bereiche der christlichen Kunst[19] und die im Leben des christlichen Volkes weiterwächst als echtes christliches Brauchtum. Es wäre unnatürlich, wenn das Heilige, das für den gläubigen Christen den höchsten aller Werte darstellt, nicht auch hinausstrahlen dürfte ins profane Leben. Die Christen der Frühzeit, obwohl umgeben von mißtrauischen Blicken, haben sich nicht gescheut, auch auf profanen Gegenständen ihre christlichen Symbole anzubringen; die Goldgläser sind das bekannteste Beispiel.

Gewiß können und wollen wir nicht zurück zu jener naiven Frömmigkeit des Mittelalters, die alles von der mütterlichen Sorge der Kirche erwartete und die das Christliche und das Weltliche so verquickte, daß das eigene Gesetz des Weltlichen kaum mehr zur Geltung kam. Für jede Krankheit gab es Patrone; jedes Spital mußte ein Heilig-Geist-Spital sein. Jedes Gasthaus führte im Schilde ein Symbol aus den vier Evangelisten oder aus dem Zug der heiligen Drei Könige. Für jedes Nahrungsmittel, für jeden Gebrauchsgegenstand verlangte man einen besonderen Segen. Für jeden Schritt, für jede Begegnung gab es im Kloster besondere Gebete. Aber ebensowenig werden wir diesen Eifer, die heiligenden Kräfte des Christentums auf alles auszudehnen, verurteilen. Fremd bleibt uns freilich jener Teil der Begründung, kraft dessen man immer wieder glaubte, dämonische Kräfte abwehren zu müssen. Überwunden ist auch jene Notlage, die irdische Heilmittel kaum kannte und darum in den kleinsten Verlegenheiten nach Hilfe von oben ausschaute; überwunden auch der mannigfache Aberglaube, der etwa meinte, an gewissen Tagen nichts unternehmen zu dürfen, oder durch den Anblick der übergroßen Christophorusfigur an der Kirchenwand von Unheil behütet zu bleiben.

Bestehen bleibt das gesunde Verlangen, die Beziehung zu Gott und den Segen, der von Christus ausgeht, auch in den Alltag hineinzunehmen. Wenn der Christ am Palmsonntag ein Zweiglein oder in der Osternacht die am „Lumen Christi" entzündete Kerze mit nach Hause nimmt, so ist das ein neues Band zwischen Kirche und Heim, zwischen Religion und Leben. Wenn das religiöse Bild die Wohnung schmückt, ja auch das Weihwassergefäß nicht fehlt, so ist auch das Teilnahme am Leben und Beten der Kirche. Wenn schließlich die Frömmigkeit unserer Vorfahren unseren deutschen Süden mit großen und kleinen Heiligtümern, mit Bildstöcken und Wegkreuzen übersät hat, so daß von sakraler Landschaft die Rede sein kann, so möchten wir auch davon nichts zurücknehmen, möchten daran nicht nur im Sinne geschichtsbewußter Archäologie oder pietätvoller Volkstumspflege festhalten, sondern uns der geweihten Landschaft freuen — und zugleich hoffen, daß die Welle der Entsakralisierung an ihrer wetterfesten Oberfläche abfließen wird. Denn auch weiterhin behält das Psalmenwort (23, 1) seine Geltung: „Des Herrn ist die Erde und alles, was sie erfüllt".

---

[19] Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 118, über religiösen Volksgesang, im Unterschied zu liturgischer Kirchenmusik.

ARTHUR HIMMELSBACH

Christsein in einer evolutiven Welt

Zdeněk Trtík, Professor für evangelische systematische Theologie an der Hus-Fakultät in Prag, veröffentlichte in der ersten Nummer der Zeitschrift Dialog (Internationale Dialog-Zeitschrift, I 1968, 28—37) einen Artikel zur Frage der atheistischen Theologie. Nach einer kurzen Besprechung der heute radikalsten und am meisten diskutierten Richtung in der amerikanischen Theologie, der Theologie des Todes Gottes (Th. J. Altizer, P. v. Buren, W. Hamilton, G. Vahanian) geht Trtík näher auf die Theologie ohne Theismus ein (D. Bonhoeffer, P. Tillich, R. Bultmann, H. Braun, J. A. T. Robinson); solche Theologie (hauptsächlich in den europäischen Ländern vertreten) hat bei allem Richtigen doch ihre Fragwürdigkeit. Prof. Trtík schreibt: „Das anfechtbare Zentrum dieser Theologie liegt nicht darin, daß sie den traditionellen Theismus mit Gott als Objekt abgeschafft hat. Ihre Fraglichkeit besteht eher darin, daß sie bisher keine gründliche Strukturanalyse der gläubigen Existenz vollzogen hat, welche zeigte, daß auch innerhalb deren das Subjekt auf eine transzendente Grenze stößt, an der es sich um die wirkliche Begegnung mit der Transzendenz handelt, und welcher Art diese Transzendenz ist, wenn nicht die Grenze zwischen Subjekt und Objekt in Frage steht."
Zu einer solchen Strukturanalyse der gläubigen Existenz will die hier vorgelegte Arbeit einen Beitrag leisten. Wir werden zunächst den Fragenkomplex umreißen; daran anschließend in einem analytischen Verfahren die personale Mitte des Menschen untersuchen, ob sie etwa offen sei für einen ungegenständlichen (a-theistischen) transzendenten Gott. Im ganzen soll gefragt werden, wie der Weltchrist von heute und morgen leben kann, ohne Gott oder Welt zu verraten.

I. Umrisse

„Weil der Glaube sich zu sehr auf das Jenseits und die Innerlichkeit, auf das Heil der Seele konzentriert hat, hat er die Wissenschaft mit der Sorge um die weltliche und kosmische Zukunft allein gelassen. Das weltlose Heil des Glaubens aber hat als notwendiges Gegenstück eine heillose Welt der Wissenschaft. Denn ‚Wissenschaft und technische Weltgestaltung (werden) blind, ziel- und grundlos, wenn sie nicht mehr im Horizont der Einheit, der Wahrheit und des Guten betrieben werden'. Das heißt: ‚Dem modernen Bewußtsein einer fast schöpfer-göttlichen Macht der Planung und Steuerung der Prozesse fehlt das Wissen um das Wozu und Wohin'[1]." Trifft dieses Urteil eines deutschen evangelischen Theologen zu? In der Theorie möchte man das bezweifeln. Denn erst recht die katholische Theologie hat sich (wenn auch nicht immer gleichmäßig) bemüht, die Zusammenhänge zwischen dem Glauben und der Wissenschaft aufzuspüren und begrifflich zu festigen. In der Praxis sieht die Sache anders aus. Hier war seit der großartigen Konzeption der Hochscholastik und seit dem Aufblühen der deutschen Mystik (mit wenigen Ausnahmen) kaum noch ein neuer Ansatz zu erkennen, Welt und Gott in Denken und Erfahren zu einen. Allzuweit schienen Gott und Welt auseinanderzudriften. So kam es in unserem Jahrhundert zu Formulierungen wie Weltlosigkeit Gottes und Gottlosigkeit der Welt — Worte, die eine abgründige Ratlosigkeit des Menschen offenbaren. Im letzten Grund ist es die tiefe Not des personalen Geschöpfes, nicht mehr die gesamte Wirklichkeit, Gott und Welt, in einer sowohl ungetrennten als auch unvermischten Einheit denken und erfahren zu können[2].
Inzwischen zeigen sich aber dem aufmerksamen Beobachter die noch schüchternen Andeutungen auf allen Gebieten des Lebens, daß es zu einer neuen Begegnung von Glauben und Wissen, von weltlosem Heil und heilloser Welt kommen will, und zwar — radikaler denn je — in der Mitte der menschlichen Person selbst. Denn diese Person tritt immer deutlicher in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Wohin man auch blickt, alles scheint sich auf sie zu konzentrieren. Zwei solcher auf den Menschen zugehender Bahnen von überragender Bedeutung seien genannt: Die Evolution und

[1] *J. Moltmann*, Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften, zitiert in: *Sigurd Martin Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, 347.
[2] Vgl. aber *Daecke*, a. a. O. 407 f.

die Offenbarung. Werden sich diese beiden so grundverschiedenen Mächte in der Mitte des Menschen finden und vereinigen können? Könnte also der Mensch von heute und morgen Gott und Welt, ohne sie zu vermischen, in sich vereinen? Wäre das dann die Mystik von morgen, die Erfahrung Gottes in einer evolutiven Welt? „Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist und im Wissen um die Belastung des Begriffes ‚Mystik' (der, recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein[3]."

Außerdem muß man noch folgendes beachten. Für die meisten Menschen bleibt die „Abwesenheit" Gottes weiterhin das Grundempfinden ihrer Existenz. „Gott ist tot" — dieses Wort Nietzsches, so oft zitiert und fast zum Schlagwort geworden, ist nichtsdestoweniger für viele bittere Erfahrung. Sie nimmt ständig an Schärfe zu. Denn einmal dringt die Erkenntnis von einer umfassenden und dynamischen Evolution der Welt und des Menschen in ihr aus den Köpfen der Forscher mehr und mehr in die Massen (vielfach darauf unvorbereitet) und öffnet vor ihnen eine schwindelerregende oder faszinierende Zukunft, in der Gott überhaupt keine Rolle mehr zu spielen scheint. Andrerseits führt gerade diese Entwicklung just auf den Menschen zu und häuft Verantwortungen auf seine Schultern, die ihn entweder zu überheben oder zu erdrükken drohen. Der Mensch muß also in sich selbst die Kraft haben, Freiheit und Liebe inmitten solcher Bedrohung und Faszination zu leben, wenn er diese Zukunft bestehen will. Kann er das ohne Gott? Er versucht es, solange ihm Gott und Welt zu weit auseinanderliegen. Darum darf ihm Gott nicht als der Gegensatz zur Welt erscheinen, sondern als ihre Tiefe (Paul Tillich) und ihre Zukunft (Teilhard de Chardin). Wo jedoch ließe sich dieser schon gegenwärtige und erst kommende Gott erfahren, wenn nicht in jener geheimnisvollen Mitte der menschlichen Natur (Teresa de Jesús), in der „Gott wohnt" und in der sich Gegenwart zur Zukunft wendet, weil sie überhaupt nur in Hoffnung leben kann?

Zu alledem hat das Zweite Vatikanische Konzil den Weltchristen eine Aufgabe gestellt, die deren Kräfte auf jeden Fall zu übersteigen scheint: sie „müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen und dabei, vom Licht des Evangeliums und vom Geist der Kirche geleitet sowie von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln[4]". Jedoch: „Alles, was die zeitliche Ordnung ausmacht, die Güter des Lebens und der Familie, Kultur, Wirtschaft, Kunst, berufliches Schaffen, die Einrichtungen der politischen Gemeinschaft, die internationalen Beziehungen und ähnliches mehr, sowie die Entwicklung und der Fortschritt von alldem sind nicht nur Hilfsmittel zur Erreichung des letzten Zieles des Menschen, sondern haben ihren Eigenwert, den Gott in sie gelegt hat, . . .[5]". Freilich gilt: Es hat „Gott gefallen, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen, ‚so daß er selbst in allem den ersten Rang hat' " (Kol 1, 18). Und trotzdem „nimmt diese Bestimmung der zeitlichen Ordnung in keiner Weise ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie auf die volle Berufung des Menschen auf Erden aus." Das Konzil weiß, daß erst die Menschen gebildet werden müssen, die dieser Aufgabe gewachsen sind, und erklärt: „Aufgabe der ganzen Kirche ist es, daran zu arbeiten, daß die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen." Was die Säkularinstitute vorbildlich darleben (sollten)[6], müßte also in die Breite gehen und allmählich

[3] *Karl Rahner*, Frömmigkeit heute, in: GuL 39 (1966), 335.
[4] Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat, Art. 7.
[5] Ebd.; desgl. alle folg. Stellen.
[6] *Friedrich Wulf*, Wesen und Aufgaben der Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: GuL 40 (1967), 442—458.

die Massen des Christenvolkes erfassen, die als Sauerteig in der Menschheit wirken. Denn „sie leben in der Welt... Dort sind sie von Gott gerufen, ... zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen"[7]. Wie muß die gläubige Existenz beschaffen sein, um dieser Sendung zu genügen? Läßt ihre innere Struktur die Möglichkeit erkennen, Gott und Welt zugleich gerecht zu werden?

Damit sind die Horizonte und auch die Grenzen dieser Arbeit abgesteckt; man möge sie sehen als einen Versuch, das „Herz" des Menschen daraufhin zu prüfen, ob es in seiner Mitte für den Ansatz einer Gotteserfahrung, für eine Spiritualität gebaut ist, die Zukunft hat; als einen Beitrag zur Lösung der unübersehbaren Aufgabe für den Menschen von morgen (der heute schon lebt), als personales Geschöpf, als Glaubender, als Christ christlich, das heißt menschlich zu leben; als eine Mitarbeit an der Befähigung des Menschen, seine Weltsendung besser zu erkennen und mutiger anzugehen.

II. Strukturanalyse der gläubigen Existenz

1. Ein personales Unbekanntes

Ein wissenschaftlicher „Aufriß der humanen Struktur"[8] zeigt zunächst zwei Pole im Inneren des Menschen, die sich in Spannung unauflösbar gegenüberstehen: Gewissen und Gemüt. Jeder dieser Pole ist Mitte-Instanz für einen Wesensbereich der menschlichen Natur; das Gewissen für den Geistbereich, das Gemüt für den Lebensgrund. Die beiden Instanzen sind nicht aufeinander rückführbar; vielmehr hängt von ihrem Intaktsein die Gesundheit der menschlichen Psyche ab. „Eine Möglichkeit seelischer Kernstörung liegt in der Überentwicklung des Gewissens, durch die es die Unmittelbarkeit der Gefühlsregungen gewaltsam unterdrückt, statt sie personal zu formen und auszurichten... Umgekehrt kann aber auch das Gewissen vom Gefühl überschwemmt werden, so daß sein innerer Anruf gar nicht mehr vernehmbar ist und sich besten Falles zur sozialen Forderung veräußerlicht. Diese Bedrohung nimmt zu, wo das Lebensgefühl übermächtig wird oder wo man im Gemüt die einzige Zentralinstanz erblickt[9]." Jeder aufmerksame Leser erkennt in diesen Alternativen sofort jene schwere Störung zahlreicher Menschen der Gegenwart und die Not ihres Inneren, der sie nicht mehr beikommen. Wir müssen aber fragen: Ist es denn wirklich so, daß Gott von oben herunter in unser Gewissen tritt und die Welt von unten herauf in unser Gemüt? Solche Ansicht ist offenkundig Mythologie. Gott ist nicht „oben" und die Welt „unten", sondern: das Oben (des Gewissens) und das Unten (des Gemüts) sind Bilder für die beiden Bereiche, in denen der ganze Mensch die Welt als ein Ganzes aufnimmt und in sich zentriert. Materiell und spirituell in einem sammelt die menschliche Natur in ihre einmalige und einende Mitte herein die sie umgebende Welt. Daß dabei das Gewissen als Steuerung wirkt und das Gemüt als Impuls, läßt den Sprachgebrauch verstehen, der dem Gewissen das Oben und letztlich das Göttliche zuweist und dem Gemüt das Unten bis tief in das Erdhafte hinab.

Aber wir befassen uns hier nicht mit den (berechtigten) mythologischen Bildern, sondern suchen die Wirklichkeit. Stellen wir also unsere Frage noch einmal anders: Gibt es in uns selber eine letzte Zentrale, eine letzte Instanz von punktueller Einfachheit, die alles innert, was wir überhaupt sind? „Um den hierarchischen Spannungsbezug im Gefühlskern zu sichern, darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Berührungsschwelle zwischen Gewissen und Gemüt sprachlich nicht mehr faßbar ist. Sie läßt sich mit dem ‚blinden Fleck' im Auge vergleichen, ohne den das Sehen unmög-

---

[7] Kirchenkonstitution, Art. 31.

[8] *August Vetter*, Personale Anthropologie, Freiburg-München 1966. Wichtig für unser Vorhaben ist vor allem Kapitel 8 des zweiten Teils (Die Bindungsmitte): Rangordnung im Strukturkern, a. a. O. 117 ff.

[9] Ebd. 122.

lich wäre und der daher keinen behebbaren Mangel darstellt. In entsprechender Weise ist das eigentliche Personzentrum unaussagbar[10]." Das ist es. „Berührungsschwelle zwischen Gewissen und Gemüt", Ort, an dem sich diese beiden zentralen Pole unseres Innen ineinandersenken, eine Mitte, ein unaussagbares Dazwischen — hier ist das eigentlich Geistige des Menschen gleichsam lokalisiert; und hier, und hier allein ist eine Gotteserfahrung real. Denn wenn Gott nach unserem Glauben „Geist" ist und sein Ebenbild, der Mensch, seiner innersten Natur nach in das Geistige ragt[11], dann wird die Erfahrung Gottes, wenn je, an dieser Stelle geschehen. Deswegen muß diese so schwer faßbare Mitte genauestens erforscht werden, um dem modernen Menschen inmitten seiner evolutiven Welt einen Zugang zu Gott zu erschließen.

2. Erforschung der personalen Mitte

Machen wir uns nochmals die Architektonik des personalen Gefüges klar[12]. Nach dem Symbol der Pflanze in Wurzel und Lichtsproß umfaßt die menschliche Struktur den (nach „unten" gerichteten) Lebensgrund und den (nach „oben" strebenden) Geistbereich. Das reicht von der (unbewußten) Vegetabilität bis zur (uneigentlichen) Transzendenz, von den Affekten bis zur Imagination, vom Gemüt bis zum Gewissen. Diese drei Paare stehen je mehr dem Innen nahe; sie bewirken in Gewissen und Gemüt die letzte, tiefe Spannung der Person. Dort nun, wo diese Mitte-Instanzen ineinandersinken, existiert ein Einziges, das wir den Personkern nennen wollen. Wir haben bereits eine Eigenschaft kennengelernt: er ist unaussagbar. Denn alles, was wir aussagen, hat eine Grenze; es ist dies und nicht jenes. Hier jedoch liegt das Ausgesagte jenseits der innersten Grenzen (Gemüt und Gewissen) und innerhalb ihrer. Für so etwas haben wir keinen Namen mehr, der es direkt träfe; wir können es nicht mehr objektivieren (und Gott als höchstes Subjekt noch viel weniger); wir müssen uns wieder mit Bildern helfen (und da ist der Mythos wieder — wir kommen ohne ihn nicht aus). Nennen wir es also: Tiefe, Mitte, Zentrum, Seelenspitze. Es ist das Inkognito unserer Existenz. Als solches „bleibt es nicht nur der Fremdbeobachtung, sondern sogar der Selbstbesinnung entzogen"[13]. Das ist seine zweite Eigenschaft: es kann nicht nur nicht genannt, es kann auch nicht gefaßt werden, weder vom Fremden noch vom Eigenen. Das ist schon ein bestürzender Umstand. Sind wir wirklich uns selbst nicht faßbar? Sind wir uns selber entrissen? Und dies genau dort, wo wir am ehesten wir selbst sind? Wir existieren (ek-sistieren); wir sind, indem wir außer-uns-stehen. Das müßte uns nicht verwirren. Verwirrend ist nur, daß wir nicht wissen, wohin. Wir wissen nicht einmal um uns selber in diesen Tiefen, „wie sollten wir da den Weg kennen?" (Jo 14, 5). Und in uns selbst nimmt doch die Tiefe ihren Weg der Eksistenz. Sie verläßt sich im wörtlichen Sinn — doch auf wen? Hier liegt m. E. die wunde Stelle. Es hilft nichts, sich in die Welt zurückzustürzen. Denn diese Welt (gewiß nur in einem kleinen Radius ihrer Unermeßlichkeit) hat uns gerade mühsam evoluiert und will uns personale Menschen als ihre freie Tiefe haben[14]. In uns, den Menschen, hat dieses Universum ein Zentrum hervorgebracht, diese unsagbare personale Mitte, der wir keinen Namen geben können und die sich unserem Griff entwindet. Wohin also sollen wir uns lassen? Mit wem sich einlassen? Gibt uns der Mitmensch

[10] Ebd. 122 f.
[11] Vgl. *Bernward Dietsche*, Die feine Spitze der Seele, in: Rundbrief der Gesellsch. Teilhard de Chardin e. V., als Manuskript gedruckt, München, Dez. 1965, 1—8.
[12] Vgl. zum Folgenden die Graphik bei Vetter, a. a. O. 159.
[13] Ebd. 123.
[14] Eine Grunderkenntnis bei Teilhard de Chardin. Ich bemühe mich zu zeigen, daß die Evolutionsachse im Menschen an der Stelle des „Inkognito unserer Existenz" aktiv ist in personaler Freiheit und hier weiterdrängt. Vgl. auch Pastoralkonstitution, Art. 14: „In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers."

einen Halt? Aber „auf dem Mysterium seiner (des Personzentrums) schlechthin gewissen Verborgenheit beruht auch die Unaufhebbarkeit personaler Distanz in der zwischenmenschlichen Begegnung"[15].

Nicht einmal sich selbst faßbar, geschweige denn dem Nebenmenschen, ist der Mensch auf sich selbst verzweifelt zurückgeworfen: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien? Dank sei Gott, daß Jesus Christus, unser Herr, uns gerettet hat!" (Röm 7, 24 f). Paulus gibt hier, wenn ich es recht sehe, die gültige Antwort auf unsere Fragen. Es ist die frohe Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus. Diese Rettung ist die endgültige Entbindung der kosmischen Evolution. Ihre Achse ging in den Menschen und in ihm in das personale Zentrum höchster Konvergenz. Hier erblühte sie zur Freiheit. Frei soll sich der Mensch nun für den Willen der Evolution (und das ist letztlich und transzendent der Wille Gottes) entscheiden; er will und will doch nicht, er ist gespalten, unheil. Nennen wir diesen Zustand Erbsünde[16]. Sie hemmt und verdirbt die evolutive Welt. Denn ihre zarte Spitze[17] versagt immer aufs neue gegenüber der großen kosmischen Erwartung. Dem hat Christus abgeholfen. Sein eigener Geist, das Pneuma Gottes, durchdringt den innersten Geist des im Glauben offenen Menschen und erlöst ihn aus den ausweglosen Fragen.

3. Ein neues Zentrum?

Soeben habe ich das Pneuma Gottes genannt. In dem Brief an die Epheser (1, 16 ff) wird der Gott unseres Herrn Jesus Christus gepriesen und gebeten, er möge den Christen einen Geist der Weisheit und Offenbarung verleihen, damit sie die Hoffnung seines Rufes erkennen, den Reichtum seiner Herrlichkeit, die überschwengliche Größe seiner Kraft an uns, den Glaubenden. Diese Kraft entspricht der Energie, die er in Christus entfaltete, indem er ihn von den Toten erweckte — Κατὰ τὴν ἐνέργειαν! Hier wird der Geist Gottes, das Heilige Pneuma, die Energie genannt, die den toten Christus wieder lebendig machte, eine Energie also, die jeder irdischen Energie überlegen ist. Bedenken wir zudem, daß jene göttliche „Energie" den ganzen Christus zum Leben erweckt und daß dieser ganze Christus (Christus totus) sich über seine Kirche (Corpus Christi Mysticum) auf das gesamte All ausdehnt und es in sich begreift[18]. Beachten wir all dies, dann erkennen wir im Pneuma Gottes die verborgene Triebkraft einer Evolution, die auf den Menschen hinzielte und nun im Menschen (und in der Menschheit) auf Christus Jesus hinzielt und in Christus auf Gott: „Alles gehört euch. Aber ihr gehört Christus. Und Christus gehört Gott" (1 Kor 3, 22 f)[19]. Dieses Pneuma strömt in den Menschen ein, der sich Christus zuwendet. Die Einlaßstelle haben wir bereits entdeckt. Es ist die Stelle des Geistigsten im Geistigen des Menschen, die personale Mitte. In ihr haben wir das Zentrum der menschlichen Person

---

[15] *Vetter*, a. a. O. 123.

[16] Ohne auf die Problematik der Erbsünde hinsichtlich der Tatsache einer Evolution näher eingehen zu wollen, möchte ich doch hinweisen auf *K. Rahner*, Artikel Erbsünde, in: Sakramentum Mundi, Freiburg 1967, 1112, und Artikel Evolution, ebd. 1257.

[17] „La fine pointe de nous-mêmes": Le Milieu Divin, Paris 1957, 73. Vgl. *Dietsche*, a. a. O.

[18] „Jetzt, Herr, gewinnen, durch die Konsekration der Welt, der im Universum schwebende Schein und Duft für mich Leib und Gesicht in Dir. Was mein zauderndes Denken erahnte, was mein Herz in einem unwahrscheinlichen Verlangen forderte, gibst Du mir großartig: daß nämlich die Geschöpfe nicht nur derart untereinander solidarisch seien, daß keines existieren könnte ohne alle die anderen, die es umgeben — daß sie vielmehr derart von ein und demselben wirklichen Zentrum abhängen, daß ein wahrhaftes Leben, dem sie gemeinsam unterworfen sind, ihnen endgültig ihre Konsistenz und ihre Vereinigung gibt." Teilhard de Chardin, Messe über die Welt.

[19] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. 1257: „Die Natur- und Weltgeschichte wird dort Heils- und Offenbarungsgeschichte, wo sie zu dem Menschen kommt, der, seiner übernatürlichen Finalität sich bewußt, diese Bestimmung geschichtlich objektiviert. Ihr Punkt ‚Omega' ist tatsächlich Christus, in dem geschaffene Materie, endlicher Geist und der göttliche Logos, in dem alles seinen Bestand hat, einer werden und diese Einheit geschichtlich erscheint."

erkannt; jetzt zeigt sich unserem forschenden Blick eine neue „Energie" am Werk. Nennen wir sie (mit Teilhard) Christische Energie (énergie christique). Denn sie hat in Christus ihren natürlichen Ort. Von ihm her greift sie auf uns über, die wir glauben. Sie durchdringt unser Inneres von einem absoluten Innen her. Die Tiefe unserer Person ist in die transzendente Tiefe Gottes aufgebrochen. Wir gründen erstmals in aller Wahrheit in Gott. Weil jedoch die psychische Mitte unseres Wesens den gesamten Menschen durchherrscht (wenigstens prinzipiell, wenn auch noch nicht vollkommen), formt und eint, sie selbst aber ihrerseits von der Christischen Energie erfaßt ist, durchdringt diese den ganzen Menschen[20] und wird ihn auch als ganzen in die Auferstehung Christi hineinziehen: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist" (Röm 8, 11).

Umreißen wir sofort drei Folgerungen:

1. Wegen des unlösbaren Zusammenhanges von Christus und Christ, Christ und Menschheit, Menschheit und Erde, Erde und Universum (in den personalen Bereichen immer die Freiheit eingeschlossen), bleibt die Christische Energie nirgends eingedämmt, sondern überflutet alles. Darum, „wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt, dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden"[21].
2. Eine neue Einheit aller Menschen zeichnet sich ab: „Ihr alle seid Gottes Kinder, weil ihr an Jesus Christus glaubt. Denn wenn ihr auf Christus getauft seid, seid ihr mit ihm verbunden. Jetzt gibt es keine Juden und keine Griechen mehr, keine Diener und keine Herren, auch nicht mehr Mann und Frau. Denn verbunden mit Jesus Christus, seid ihr alle eins" (Gal 3, 26–29). Damit ist die Bildung der Noosphäre endgültig gerettet.
3. Die Menschheit wird endlich frei, die Evolution der Erde selber energisch in die Hand zu nehmen: „Als wir unmündig waren, unterstanden wir den elementaren Naturmächten völlig. Aber dann kam diese Zeit an ihr Ende. Gott sandte seinen Sohn, als Mensch von einer Frau geboren und dem Gesetz unterstellt, damit er uns dem Gesetz unterworfene Menschen freikaufte, denn wir sollten die Stellung von Kindern Gottes erhalten. Jetzt seid ihr Kinder. Darum hat Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz gesandt, und der ruft: ‚Lieber Vater!' " (Gal 4, 1–6).

4. Gott erfahren

Aber gibt es eine personale Erfahrung Gottes heute, und wenn ja, wie kommt sie zustande? Diese beiden Fragen und ihre Beantwortung haben eine große Vergangenheit. Sie müssen neu gestellt werden in einer neuen Welt.
Im Verlauf der Untersuchung an der Mitte der menschlichen Person mußten wir zugeben, daß diese sich begrifflich nicht scharf benennen lasse. Sie war für uns unaussagbar. Sie entzog sich dem Zugriff unserer Reflexion. Sie erwies sich selber als die unbegreifliche Voraussetzung aller unserer Begriffe. Unser innerstes Eigen war nicht unser Eigen, sondern entglitt fortwährend in das Dunkel einer tiefen Fraglichkeit[22]. Was aber geschieht nunmehr nach dem Einströmen der Christischen Energie? Es wird hell in der Mitte unserer Existenz. Denn da diese Energie des Auferstandenen unseren inneren Tod unwirksam macht, kommt das uns eigene personale Zentrum selbst ganz bei sich an und atmet frei in einem unzerstörbaren Leben. Wir erfahren uns als solche,

[20] „. . . inchoative his in terris, plene in ultimo die." Vatic. II. Dekret über das Laienapostolat, Art. 5.
[21] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 48.
[22] Vgl. *Teilhard de Chardin*, Le Milieu Divin, 75 ff.

die endlich sein dürfen, was sie sind. Wir erfahren, daß wir Kinder sind. Wir sagen: Lieber Vater! „Darum dürfen wir, wenn wir beten, Gott unsern Vater nennen. Denn Gottes Geist selbst bestätigt uns, daß wir seine Kinder sind" (Röm 8, 15 f). Die Gotteserfahrung besteht demnach darin, daß wir erkennen, wer wir sind und zutiefst darum wissen. Wir sind uns selbst kein Geheimnis mehr, weil das Pneuma Gottes das wahre Geheimnis erschlossen, Gott, das absolute Geheimnis. Wir aber erkennen uns und erfahren uns als von diesem Geheimnis Geliebte. Solche Erfahrung ist gewiß eine höchst persönliche und einmalige; jeder macht sie auf seine Weise. Auch kommt sie anders zustande als das Erkennen unseres Verstandes. Denn die personale Mitte, in der sie sich vollzieht, bleibt weiterhin unaussagbar, jedoch nicht mehr unerkennbar, weil ein neues Erkenntnislicht in ihr aktiv ist nach Paulus 1 Kor 2, 15 f: „Der vom Geist geprägte Mensch (πνευματικός) kann alles beurteilen, während er selbst von keinem Menschen recht beurteilt zu werden vermag. Denn wer erkannte den Sinn des Herrn, daß er ihn beraten könnte? Wir, denn wir besitzen den Sinn des Christus." Der Sinn des Christus ist das Pneuma Gottes. Es läßt uns alles erkennen (nicht begreifen), „auch die Tiefen Gottes" (1 Kor 2, 10)[23].

Gott erfahren bedeutet also keineswegs, die Erfahrung eines Objektes neben anderen machen[24]. Gott wird erfahren, weil die eigene personale Tiefe als erfüllte Liebe erfahren wird[25]. Gott ist jetzt für den Menschen Wirklichkeit, weil er zutiefst erkennt, daß er in letzter Wahrheit liebt, weil er erkennt, daß er erkannt ist, so daß sich hier bereits (im Vorgriff auf die eschatologische Zukunft) erfüllt, was nach dem Apostel in der Vollendung restlos geschehen wird: „Jetzt erkenne ich nur teilweise. Aber später ganz. So wie ich ganz erkannt bin" (1 Kor 13, 12). Auf diese Weise sind wir schon „im Himmel" (Phil 3, 20), ist unser Leben „mit Christus in Gott geborgen" (Kol 3, 3). Das Pneuma Christi hat die Evolution, die in die Sackgasse der menschlichen Psyche geraten war, befreit und gelöst, gerufen und gerettet; jetzt kann sie sich ungehindert zu ihrem letzten Ziel erheben, das ist Christus, Alpha und Omega. Die ganze Welt zieht mit, im Milieu des Menschen. Es ist zum Milieu Divin geworden. Gewaltige Anstrengungen wird es kosten, bis wir diesem Ziele näherkommen, Anstrengungen einer ganzen Menschheit, einer ganz neuen Mühe um die Humanisierung der Erde. Aber was jetzt sofort geschehen muß, das ist die Anstrengung des einzelnen, in sich, in der Mitte seiner Person zum (in Christus) schon gegenwärtigen Ziel vorzustoßen und sich ihm zu einen: ein Matrimonium spirituale also in einer evolutiven Welt? Stellen wir diese Frage noch genauer: Ist heute (und erst recht morgen) das, was die klassische Lehre der Spiritualität Matrimonium spirituale nennt[26], überhaupt noch denkbar oder gar vollziehbar? Und das nicht nur für den Christen monastischer Prägung, sondern für den Weltchristen selbst?

5. Matrimonio espiritual[27]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Artikel 39 seiner Pastoralkonstitution überschrieben: Die eheliche Liebe. Von ihr heißt es dann an verschiedenen Stellen: „Diese

---

[23] Vgl. *Teresa de Jesús*, Moradas, in: Obras II., B. A. C. Madrid 1954, 475, Abschn. 6 u. 7 (deutsch: Die innere Burg, Stuttgart 1966, 191).

[24] Vgl. *Zdeněk Trtík*, Zur Frage der atheistischen Theologie, in: Dialog 1 (1968), 28—37, vor allem 31 f.

[25] Vgl. hierzu *Trtík*, a. a. O. 35: „Seine (des Glaubens) Wesensstruktur besteht in der Beziehung Ich-Du. Als solcher ist er die Rettung aller durch die Entfremdung der menschlichen Existenz bedrohten und gebrochenen persönlichen Beziehungen. Sein Geheimnis ist mit dem des echten Menschseins und der echten Menschenfreiheit identisch. Darin, nicht in den religiösen mythologischen Vorstellungen oder in der theistischen Weltanschauung, besteht das Wesen des durch das Evangelium geschenkten Glaubens." Vgl. auch im selben Heft *Karl Rahner*, Zur Theologie der Hoffnung, 72, Z. 10—16.

[26] Matrimonio espiritual bei Teresa de Jesús.

[27] In diesem Abschnitt wird das persönliche Gottesverhältnis des Menschen stark betont. Solche Betonung der personalen Gemeinschaft mit Gott darf aber nicht dazu verleiten,

eigentümliche menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person . . ." „Eine solche Liebe führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst . .." „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht." „Diese Liebe, die auf gegenseitige Treue gegründet und in besonderer Weise durch Christi Sakrament geheiligt ist, bedeutet unlösliche Treue . . ." „Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht." Mit Recht können wir uns nach diesen herrlichen Worten über die Ehe fragen, ob es für den Menschen konkret und existentiell noch eine tiefere Verbindung geben könne? Doch unsere Forschungen an der Mitte der Person hatten zum Ergebnis die Einsicht in eine letzte Unmitteilbarkeit, eine letzte Entzogenheit des personalen Zentrums dort, wo Gewissen und Gemüt, die innersten Instanzen unserer Natur, sich in einem Unsagbaren einen, das nicht mehr reflex eingeholt werden kann[28]. Wir erkannten zudem, daß eine neue Kraft in diese ungreifbare und unangreifbare Mitte unseres Seins aus einer tieferen Mitte eindringt und sie zu letzter Liebe (und Freiheit bzw. Liebe, weil Freiheit) ermächtigt: Christische Energie — Heiliges Pneuma. Was also selbst in der intimsten menschlichen Begegnung der ehelichen Vereinigung nicht möglich ist, hier wird es Ereignis: der ganze Mensch in seiner personalen Tiefe ist weggegeben in ein Geheimnis absoluter Liebe, das wir Gott nennen, der allein mächtig ist, solche Weggabe zu ermöglichen, weil er gerade diese Mitte des freien Menschen trägt als ihr Schöpfer und Erlöser. Was demnach an Großem und Schönem in der ehelichen Liebe lebt, das erfährt in dieser neuen und restlosen „ehelichen" Gemeinschaft (matrimonio espiritual) seine radikale Steigerung. Umgekehrt wird die Ehe Zeichen (als res et sacramentum) für diese höchste Möglichkeit und Wirklichkeit des Christlichen. Und sie ist durch die Energie des Pneuma (sakramental) dazu begnadet, jene göttliche Vereinigung einzugehen: „In den sich nicht verschließenden Gatten (wird) das Geheimnis der inkarnierten göttlichen Liebe jetzt so wirksam, daß sie übernatürlich in Christus mit Gott und untereinander so verbunden sind wie Christus mit der Kirche[29]." Fügen wir hinzu, daß in solcher Sicht der Dinge von einer geteilten Liebe keine Rede mehr sein kann (vgl. 1 Kor 7, 33)[30]. Denn die eheliche Liebe ist der Ausdruck und zugleich der Zugang zu einem Matrimonium geworden, das in dieser Innigkeit zwischen geschaffenen Personen überhaupt nicht möglich ist. Man wird aber auch

---

die Bedeutung der Gemeinschaft mit der Kirche und in der Kirche abgewertet zu sehen. Ohne sie ist die Vereinigung mit Gott überhaupt nicht denkbar. Man vergleiche dazu den Kommentar von *F. Wulf* zum 5. Kap. der Kirchenkonstitution, in: LThK, Konzilsband I, 290. Zum folgenden Thema des matrimonio espiritual erwäge man auch, was ein Kreis von Priestern und Laien der Würzburger Diözese über die „Ehe als Heilsgemeinschaft, die Ehe als Sakrament" sagt: „Das ist das Höchste und Tiefste jeder Ehe, daß in ihr die Liebe zum Menschen Liebe zu Gott sein kann. Der Mann, der seine Frau liebt, liebt auch schon Gott. Die Frau, die ihren Mann liebt, liebt auch schon Gott. Gott ist *in* der menschlichen Liebe der Gatten." (Belehrung über das hl. Sakrament der Ehe, Würzburger Diözesanblatt vom 1. Jänner 1968, 2.)

[28] Bekanntlich hat *K. Rahner* in seinen „Schriften zur Theologie" verbreitet von dieser letzten Nichteinholbarkeit des Personalen durch die Reflexion gehandelt; hier liegt der Transzendenzbezug im eigentlichen Sinn. Vgl. auch *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 182: „Das ‚Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig."

[29] *W. Molinski*, Artikel Ehe, in: Sakramentum Mundi, 972.

[30] Vgl. Kirchenkonstitution, Art. 42 c; dazu Kommentar (Wulf): „Es folgt ‚die kostbare göttliche Gnadengabe der Jungfräulichkeit oder des Zölibates', die unter den ‚vielfachen Räten, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorlegt, hervorragt'. Sie erleichtert die ungeteilte Liebe zu Gott (die angeführte Stelle 1 Kor 7, 32—34 handelt formell von der ungeteilten Liebe zu *Christus*, der der unmittelbare Grund christlicher Jungfräulichkeit ist), was einschlußweise besagt, daß die Gottesliebe *aller* Christen eine ungeteilte . . . sein muß." LThK, Konzilsbd. I, 300.

begreifen, daß es für diese unsagbare „eheliche" Liebe des matrimonio espiritual noch andere Ausdrucksformen im weltlichen Bereich geben kann und geben muß, vor allem die ehelose Keuschheit in ihren verschiedenen Konkretionen. Lassen wir eine Frau aus diesen Kreisen sprechen.

Teresa de Jesús häuft in einem kurzen Kapitel der Septimas Moradas ihrer Inneren Burg so ziemlich alles zusammen, was sie über ein matrimonio espiritual zu sagen weiß (nachdem sie, wohlgemerkt, seine Herrlichkeit selber erfahren hat und nun darin lebt). Sie hält es für wichtig, zunächst die Quelle dieser Gnade anzugeben: „Wir wollen nun von der göttlichen oder geistlichen Vermählung (del divino y espiritual matrimonio) sprechen. Diese große Gnade wird sich freilich nicht vollkommen erfüllen, solange wir leben; denn trennen wir uns je von Gott, so wird uns dieses große Gut verlorengehen. Erweist Gott zum ersten Male diese Gunst, so ist es der Wunsch Seiner Majestät, sich der Seele in einer bildhaften Vision seiner heiligsten Menschheit zu zeigen, damit sie es genau erfaßt und wissend erfährt, von wem sie eine so erhabene Gabe empfängt[31]. Andere Personen werden es vielleicht in anderer Form erleben; derjenigen aber, von der wir sprachen, erschien der Herr, als sie eben das Abendmahl genommen hatte, in einer Gestalt von großem Glanz, voll Schönheit und Majestät, wie nach der Auferstehung, und er sprach zu ihr, es sei nun an der Zeit, daß sie seine Dinge als die ihrigen betrachte und er für die ihrigen sorge, und dazu noch andere Worte, die man besser fühlt als ausspricht[32]."

Die Quelle ist Christus, genauer, der Auferstandene. Die Kraft, die es vollbringt, jenes Pneuma, das ihn von den Toten erweckte. Wie solches Einsehen der Zusammenhänge zustande kommt, ist (Teresa deutet es an) in jedem Fall verschieden, vielfach auch ohne jede „visionäre" Schau. Darauf brauchen wir hier nicht zu reflektieren. Aber den Unterschied dieses Ereignisses einer „Vermählung" zu allen anderen (früheren) inneren Erfahrungen müssen wir achten. Teresa fährt fort: „Es war so anders, daß es sie ganz verwirrte und bestürzte" (sie redet ja von sich selbst, wie wir sehen); „einmal, weil diese Vision mit großer Gewalt eintrat, und zum anderen, weil die Worte, die der Herr zu ihr sagte, sie erschreckten. Auch hatte sie im Inneren der Seele, wo sich ihr dies zeigte, noch keine Vision erlebt, außer der eben erwähnten. Wir müssen nämlich wissen, daß ein riesiger Unterschied zwischen allen vorhergegangenen Visionen und dem besteht, was wir in dieser Wohnung schauen; ein Unterschied, der so groß ist wie der zwischen der geistlichen Verlobung und der geistlichen Ehe, oder wie der zwischen einem verlobten Paar und zweien, die sich nicht mehr trennen können[33]."

Mit diesen Worten ist der entscheidende Punkt erreicht. Abschluß und Vollzug jeder Ehe sind endgültig; alles Vorhergehende versinkt davor in den zweiten und dritten Rang; ein radikal Neues ist eingetreten, ein letzter Ernst der Liebe, irgendwie noch relativ in der menschlichen Ehe wegen der bleibenden Distanz der personalen Partner, absolut in der göttlichen Ehe wegen des auch die innerste Distanz und Instanz umfassenden Geistes Christi. Er führte diesen Menschen zu einer Vereinigung von restloser Innigkeit. Das wird von Teresa eingehend beschrieben: „Ich habe es schon einmal gesagt, daß trotz dieser Vergleiche — die ich gebrauche, weil es keine geeigneteren gibt — man sich darüber im klaren sein muß, daß hier so wenig an Körperliches gedacht wird, als weilte die Seele nicht mehr im Leibe. Hier ist nur noch Geist. Und viel weniger noch hat Körperliches mit der geistlichen Vermählung zu tun; *denn diese geheime Vereinigung vollzieht sich in der allerinnersten Mitte der Seele*, also an dem Ort, wo Gott selber weilt ... Es läßt sich nichts weiter davon sagen, als daß die Seele, ich meine, der Geist der Seele — soweit man dies verstehen kann, — eins geworden ist mit Gott ... So innig hat er sich mit der Kreatur verbinden

---

[31] Vgl. *Daecke*, a. a. O. 315 ff.: „Bereits 1916 schildert Teilhard eine ‚innere Vision', die sein ‚Leben erleuchtete'. ‚Das mächtige und vielfältige Universum' nahm für ihn ‚die Gestalt Christi an'. Er schaut in dieser Vision die Welt in Gestalt einer Hostie. Hier erscheint der ursprünglich biologische Gedanke der Evolution im Bild der ‚geheimnisvollen Ausweitung der Hostie', die das ‚Aufblühen der Aktivitäten des Kosmos' darstellt . . . Teilhards ‚einheitliche Konzeption der Welt und Christi', seine ‚Synthese des Wirklichen', ist eine religiöse ‚Vision'." Wenn dieses Urteil zutrifft, dann liegt es nahe, das oben angemerkte Zitat aus Teresas innerer Burg als eine Schlüsselstelle auch für das Verständnis Teilhards und seines Lebenswerkes anzusehen und geradezu von einer „Berufungsvision" zu sprechen. Dann könnte aber auch deutlicher werden, warum bei Teilhard das Matrimonium spirituale im Gewand einer „Weltliebe" erscheint, die manche unvorbereitete Leser schwindeln macht.

[32] *Teresa von Avila*, Die innere Burg, 194.

[33] Ebd.

wollen, daß er — genau wie die Vermählten, die sich nicht mehr trennen können — nicht mehr von der Seele weichen will[34]."

Ich habe die zentrale Aussage hervorgehoben; sie ist die Bestätigung für die Ergebnisse unserer Forschung an der personalen Mitte des Menschen; die Vereinigung mit der aus einer absoluten, transzendenten Tiefe kommenden Christischen Energie in dieser personalen Tiefe (in Geist, also in Freiheit und Liebe) ist jene erhabene Vermählung, von der Teresa spricht. Sie führt dazu (ein nicht gerade häufiger Fall bei der Nonne von Avila) eine Schriftstelle an: „Vielleicht ist es dies, was der heilige Paulus mit den Worten meint: ‚Wer sich dem Herrn nähert und an ihn sich hängt, der wird eines Geistes mit ihm'. Damit spielt er wohl auf diese erhabene Vermählung an, die voraussetzt, daß Seine Majestät durch eine Vereinigung zur Seele gekommen ist[35]." Es ist gut, den Kontext der Paulusstelle zu beachten: „Gott hat ja den Herrn auferweckt und wird uns durch seine Kraft ebenso auferwecken. Denkt ihr nicht daran, daß eure Körper Glieder Christi sind? Kann ich denn die Glieder des Christus nehmen und sie zu Gliedern der Hure machen? Niemals. Oder wißt ihr nicht, daß der, der sich mit der Hure verbindet, *ein* Körper mit ihr ist? Es heißt doch: ‚Die zwei werden eins'. Wer sich jedoch mit dem Herrn verbindet, wird zu *einem* Geist mit ihm (ἓν πνεῦμά ἐστιν)" (1 Kor 6, 17)[36]. Obwohl der Apostel hier nicht von der Ehe, sondern von der unrechtmäßigen Verbindung ausgeht und damit der Vergleichspunkt nicht völlig erreicht ist, zielt er doch die tiefere Verbindung im Pneuma Christi an, in der Christischen Energie, wie wir sagen. Sie macht Gott und Mensch zu einer Einheit: *ein* Geist. Schärfer ließe sich nicht mehr kennzeichnen, was wir bisher immer enger einkreisten und nicht zu sagen wagten. Paulus weiß, daß es beglückende Wirklichkeit ist. Der Mensch ist fortan „im Geist"[37], „göttlicher Natur teilhaft", „Kind Gottes".

Wir sind zu einer ersten Quelle christlicher Spiritualität vorgestoßen. Und siehe da, sie quillt jung und frisch, als wäre nichts geschehen. Als hätten wir nicht zu Anfang Grund gehabt, von Glaubensnot und Abwesenheit Gottes zu sprechen. Da ist Gott wieder in unserer eigenen Tiefe. Ja wirklich, „in der Tiefe ist Wahrheit", eine Wahrheit, die die Tiefe unserer eigenen personalen Tiefe ist. „Der Name dieser unendlichen Tiefe und dieses unerschöpflichen Grundes alles Seins ist Gott. Jene Tiefe ist es, die mit dem Wort Gott gemeint ist. Und wenn das Wort für euch nicht viel Bedeutung besitzt, so übersetzt es und sprecht von der Tiefe in eurem Leben, vom Ursprung eures Seins, von dem, was euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt. Wenn ihr das tut, werdet ihr vielleicht einiges, was ihr über Gott gelernt habt, vergessen müssen, vielleicht sogar das Wort selbst. Denn wenn ihr erkannt habt, daß Gott Tiefe bedeutet, so wißt ihr viel von ihm. Ihr könnt euch dann nicht mehr Atheisten oder Ungläubige nennen, denn ihr könnt nicht mehr denken oder sagen: Das Leben hat keine Tiefe, das Leben ist seicht, das Sein selbst ist nur Oberfläche. Nur wenn ihr das in voller Ernsthaftigkeit sagen könnt, wäret ihr Atheisten, sonst seid ihr es nicht. Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott[38]."

„Und nun, was nun[39]?"

Dürfen wir sagen, daß die Struktur der gläubigen Existenz gebaut ist, der „Frage auf Leben und Tod" von morgen Antwort zu stehen? Der Frage nämlich, wie sich authen-

---

[34] Im Original ist an der soeben zitierten Stelle ein Satz ausradiert; es scheint, daß die Heilige geschrieben hatte: „wie die, welche sich verheiraten und in der Ehe leben" — man sieht, wie realistisch die Sache gemeint ist. [35] Ebd. 196.

[36] Hier und von hier aus der Anfang einer Vollendung der Evolution nach dem Zielwort Teilhards: ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor 15, 28). Und in diesem (genuin christlichen) Sinn und *nur* in diesem „Pantheismus".

[37] Vgl. 1 Kor 2, 14 f. Hier der Gegensatz: ψυχικός - πνευματικός

[38] *Paul Tillich*, In der Tiefe ist Wahrheit, Stuttgart 1952, 55 f.

[39] *K. Rahner*, Das Konzil — ein neuer Beginn. Festvortrag zum Abschluß des Konzils 1965, in: Klerusblatt 46 (1966) 4 ff.; die zitierte Frage leitet den zweiten Teil („Wo stehen wir") ein.

tisches weltliches Leben und ebensolches religiöses Leben zugleich im einen Menschen verbinden, ohne einander aufzusaugen? Wie also eine (plurale) Spiritualität des Weltchristen denkbar sei, die Gott in Welt und Welt in Gott in eines fügt in der eigenen personalen Mitte, ohne jedoch der Autonomie beider Gewalt anzutun?
Das eingangs zitierte Buch von S. M. Daecke enthält einen Abschnitt, der für diese Fragen nochmals den Blick schärft. Der evangelische Theologe schreibt: „Bei der neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Weltgestaltung, -veränderung und -beherrschung geht es nicht nur um das Ganze der Weltwirklichkeit, also um rein innerweltliche Zukunft. Vielmehr geht es dabei um das Ganze der Wirklichkeit überhaupt ... Darum ist die Wissenschaft heute mit ihrer Aufgabe, die Welt zu gestalten, einfach überfordert. Schon die Zukunft der Welt, an der sie arbeitet, kann sie nicht in den Blick bekommen, weil das Ganze der Welt nur vom weltlichen Glauben ‚geschaut' werden kann. Und das Heil der Welt, die absolute Zukunft der universalen Wirklichkeit, kann selbst der Glaube an die Welt nur erfassen, wenn er eine Einheit wird mit dem Glauben an Gott. Darum ist die Wissenschaft ihrer Aufgabe heute nur dann noch gewachsen, wenn sie keine Angst mehr vor der ‚Weltanschauung' hat und — vermittelt durch den weltlichen Glauben — mit dem Christusglauben gemeinsam an ihre gemeinsame Aufgaben herangeht[40]." Teilhard de Chardin wußte um diese Zusammenhänge; doch verschiedene Umstände hinderten ihn daran, sie auszubauen.
Wir sind nach dem Zweiten Vatikanum in einer glücklicheren Lage, freilich auch erst am Anfang: „Anfang des Anfangs — wozu? Natürlich zum Anfang, der immer schon gesetzt und immer schon gehabt wurde, zu Jesus Christus, gestern, heute und in Ewigkeit, zu seiner Gnade, die allein erlöst und den Zugang zum lebendigen Gott eröffnet. Aber Anfang des Anfangs so, daß Jesus Christus und seine Kirche dieser Zeit von heute und morgen wirklich begegnen[41]." Eine solche Begegnung muß sich zuerst in diesem Menschen von heute und morgen vollziehen, sonst bauen wir wiederum vergebens. Die Zukunft öffnet sich heimlich, aber deutlich erkennbar, für eine neue personale Mystik[42]. Ihr Ansatzpunkt ist jene unaussagbare, aber reale Mitte des freien Menschen. Ihre Energie das Heilige Pneuma Gottes. Ihr Vollzug sein Eindringen in das menschliche Personzentrum. Und ihre Vollendung der eheliche Bund mit dem in der letzten Tiefe geliebten Gott.

---

[40] *Daecke*, a. a. O. 348.
[41] *Rahner*, a. a. O. 6; im Vortrag selbst hieß es: „und immer schon gelebt wurde".
[42] Vgl. *Teilhard de Chardin*, Um klar zu sehen, Ineditum, Paris 1950, veröffentl. in: Teilhard de Chardin, Auswahl, Olten 1964; 271 f.: „Es ist gewiß die Stunde gekommen, da endlich an den Antipoden eines überholten Orientalismus eine neue, zugleich vollmenschliche und christliche Mystik herausgearbeitet werden kann und muß: die Straße des Westens — die Straße der Welt von morgen." Dieser Satz Teilhards läßt allerdings mehr als eine Frage offen.

NORBERT SCHIFFERS

Diskutiertes Lehramt: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen

1. *Vom Vertrauen in Anpassung und Dialog*

Das Zweite Vatikanische Konzil definierte kein neues Dogma. Bewußt verzichtete es auf ein Recht, das ihm als Konzil ebenso zugestanden hätte, wie es dem Papst zusteht, um in einem die Katholiken verpflichtenden Urteil eine Zusage aus Gottes Offenbarung als definierte Aussage vorzulegen (CIC c. 1323). Auf dieses Recht verzichtete gerade jenes Konzil, das von vielen in der Kirche mit Hoffnung und Sorge erwartet und mit wachsender Zuversicht in seinem Gang verfolgt wurde im Vertrauen darauf, daß hier eine offenbarungs- und zeitgemäße Darstellung der Kirche für Menschen von heute in eine innerkirchliche Wirklichkeit umgesetzt werde, die den missionarischen Dialog mit nichtkatholischen Gläubigen und mit der Welt effektiver machen könnte als bisher. Solch zuversichtliche Hoffnung für den Dialog wird, das muß noch nach Abschluß des Konzils den Traditionalisten in der Kirche ins Stammbuch geschrieben werden, vom Konzil und von den Päpsten dieses Konzils ermuntert: jeder, der zum Gottesvolk gehört — sagt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums mit 1 Kor 12, 11 — hat seinen Teil am prophetischen Geist Christi, der ihn zur Erneuerung und zum vollen Aufbau der Kirche nicht nur ruft, sondern auch fähig macht[1] und zum Dialog über die Einheit aller Menschen sendet[2].

Wird im Konzilstext die Selbständigkeit als eine Voraussetzung für den partnerschaftlichen Dialog betont, so ist auch die Erstlingsenzyklika Pauls VI. bestimmt von diesem Impuls zum Dialog mit der Welt, mit den Religionen, mit den nichtkatholischen Christen und bereit zum „Gespräch von Bischöfen und Gläubigen in der Kirche"[3].

Vor allem aber hat Johannes XXIII. die Richtung dieses Dialogs gesehen und den Menschen in der Kirche vorgetragen, als er in konzentrierter Reduktion erfuhr, daß „aggiornamento" heißt, „il succo vitale — den lebendigen Saft", die Substanz der Offenbarung Gottes und nicht die Akzidentien der Offenbarungsannahme, die in der Kirche Lehramt wie in der Kirche Heiligen je zeit- und persongerecht sich darstellen, „den uns eigenen Veranlagungen anzupassen"[4].

Daß es im Gespräch gelinge, neu und konzentrierter die unverstellte Offenbarung zu vernehmen, dies ist die Hoffnung des Konzils, die von der Mehrheit im Vaticanum II und von den vielen in der Kirche, die sich für eine Erneuerung aus dem Geist des Konzils einsetzen, als prophetischer Geist Christi in der Kirche für die Zeit dieser Welt durchgetragen wird. Eine Hoffnung, die für jeden, der nicht mitträgt, wie eine Neuauflage von Triumphalismus aussehen mag, die indessen Hoffnung bleibt, wenn sie als Hoffnung, das heißt, auch als Noch-nicht-Haben der Wahrheit, ertragen wird im Hinblick auf Jesus und im Bekenntnis zu ihm, dem Begründer und Vollender des Glaubens[5].

Es ist hier nicht der Raum, um von der Not dieses Tragens in allen existenziellen und existentialen Dimensionen des Christen zu sprechen, wenngleich dies wichtig wäre, weil die Last des Mittragens manchesmal mehr als Gericht denn als Evangelium anmuten mag und doch nur als Evangelium und Gericht ertragbar ist. Ohne auf alle Nöte des Gewissens von kirchlichen Christen in den Lebensbereichen von Ehe, Wissenschaft, Wirtschaft, Staat und Friedenssuche, welche die Glaubenssituation in der

---

[1] „Lumen gentium", Art. 12.
[2] Ebda. Art 13.
[3] *Augustinus*, De Praed. Sanct. 14, 27: PL 44, 980 mit Paul VI. „Ecclesiam suam".
[4] *F. M. Willam*, Vom jungen Roncalli zum Papst Johannes XXIII. 1967. 32 f.
[5] Hebr. 10, 23; 12, 1 f., vgl. Vatic. I, sess. III: DS 3014.

Kirche heute bestimmen, eingehen zu können, soll indessen von jener Belastung die Rede sein, die im Spannungsfeld von Autorität und Eigenverantwortung nicht erst heute, aber eben doch auch heute, in der Kirche auferlegt ist.

Direkt angesprochen werden soll jene Last, die als konzentrierte Reduktion auf den lebendigen Inhalt der Offenbarung immer dann gegeben ist, wenn Offenbarung nicht nur gehört, sondern in verantwortetem Gehorsam angenommen und aus der Annahme heraus aggiornamento-gerecht verkündigt werden will. Dieser Anspruch auf verantwortete Annahme und Verkündigung gehört so wesentlich zur Offenbarung, daß er — biblisch gesehen — geradezu das ausmacht, was Wahrheit der Offenbarung genannt werden kann. Über die Wahrheit muß gesprochen werden, soll sie unsere Offenbarung sein. Gespräch aber ist nur da möglich, wo das Risiko des Nichtverstandenwerdens zwar einkalkuliert, aber das Vertrauen in das gegenseitige Verstehen größer ist als die Angst vor dem Mißverständnis. Verhält es sich aber so mit dem Gespräch auch über den Glaubensinhalt, dann ist auch das kirchliche Lehramt im Dienst der Offenbarung genötigt, den zu belehrenden Gläubigen Vertrauen und nicht Mißtrauen entgegenzubringen. Ein mißtrauisches Lehramt in der Kirche hätte selbst keine kirchliche Gesinnung, weil aus Mißtrauen Arroganz entsteht. Mißtrauen verführt zur Anmaßung, die lieblos gegen andere und unkritisch gegen eigene Aussagen wird. Da dies auch im Glaubensbereich gilt, ist nach einem Maßstab für die Selbstkritik des Lehramtes zu suchen, der sich anbietet, wo erkannt wird, daß die definierten Dogmen nur Stücke aus der Offenbarung sind und als Ausschnitte aus der gesamten Wahrheit Gottes gerade für den, der das in den Dogmen vorgelegte Glaubensgut glaubt, zum Risiko werden, Hilfreiches aus der Offenbarung, das nicht definiert ist, zu übersehen. Dieses Risiko der Gläubigen ist eine Kritik des Lehramtes.

2. *Offenbarungsgeschehen und Akzentuierung der Offenbarungswahrheit in den Dogmen als Risiko der Gläubigen*

Ist im Offenbarungsgeschehen die Wahrheit der Offenbarung geschichtlich, dann ist mehr noch die Offenbarung in ihrer jeweiligen Aufnahme so akzentgebunden, daß diese gebrochene Perspektivität als Stückwerk Belastung des Glaubenden ist. Dogmen werden zwar aus der Offenbarung genommen, sind aber nicht einmal — falls dies möglich wäre — im System die ganze Offenbarung, sondern offenbarungsverpflichtete und offenbarungsverpflichtende Ansätze. Eben diese Verpflichtung gegenüber der Fülle der Offenbarung entläßt aus sich jene Belastung, die die Gemeinschaft der Glaubenden nicht einfach ertragen darf, sondern unter dem Beistand von Gottes Geist verringern muß durch eine Lehrentfaltung, die unter der Leitung des kirchlichen Lehramtes festhält, was die apostolische Kirche als Wort Gottes empfangen (1 Thess 2, 13; Jud 3), aber so, daß sie wegen des Überschusses an Empfangenem nicht nur das „für-wahr-hält", was satzhaft schon definiert wurde. Die Last der nicht in ihrer Fülle definierbaren Offenbarung drängt die Kirche vorwärts zu erweiterter und vertiefter Einsicht in Gottes Wort und Werk[6]. Die Belastung vom Mysterium her, das als Geheimnis Anruf ist und also Glauben und Verstehen fordert[7], heißt die Kirche tiefer eindringen in jenem Experiment mit dem Glauben, das die angenommene Offenbarung auf Anwendbarkeit im zum Heil bestimmten Leben der Menschen prüft[8].

Gibt es aber keine Offenbarung und also auch kein Dogma ohne Geschichte, so ist zu prüfen, was diese noch allgemeine Auskunft konkret bedeutet im Spannungsfeld von Autorität und Verantwortung der Gewissenhaften in der Kirche.

---

[6] Vatic. I. sess. III: DS 3020; *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium primum C. 23: PL 50, 668 A.
[7] DS 3027.
[8] Vatic. II „Lumen gentium", Art. 12 Abs. 1 in fine.

3. *Neuformulierung und Maßstab der Dogmen zwischen Verheißung und Erfüllung*

Seit den klärenden Worten von Kardinal Bea zur Dogmenform und der Interpretation von Kanon 1323 durch Johannes XXIII. ist nicht die Wortform eines Dogmas, sondern der mit diesen Worten gemeinte Sinn unveränderlich. Die hier eingeräumte Möglichkeit, vorliegende Wortformulierungen von Dogmen als Modelle anzusehen, die auf Grund ökumenischer und exegetischer Erfordernisse oder aus Gründen, die ein inzwischen entwickelter wissenschaftlicher Sprachgebrauch nahelegt, auch anders formuliert werden können, ist sicherlich um der Verkündigung willen zu bejahen[9]. Doch hat sie auch eine „Unruhe um das Dogma" aufkommen lassen, die fürchtet, eine Neuinterpretation von Dogmen, die erst zur Neuformulierung führen kann, könne abgleiten in eine tatsächliche Änderung des Dogmensinnes, also in ein Aufgeben von dem, was aus dem überkommenen Offenbarungsschatz schon definiert wurde[10]. Soll einem derartigen Abgleiten ins Aufgeben der schon vorgelegten Dogmen gesteuert und doch die Kirche ihrer Verkündigungsaufgabe gerecht werden, dann werden die Gewissenhaften in der Kirche die entscheidende Frage nach dem Maßstab für die Artikulation der Wahrheit, die die Offenbarung ist, stellen. Als Antwortversuche auf diese kanonische Frage bieten sich beim derzeitigen Diskussionsstand eine Handvoll Auskünfte an, die es kritisch auf ihre der Wahrheit entsprechende Aussage zu prüfen gilt, um die Unruhe wieder ins Vertrauen zur geistgeleiteten Lebendigkeit von Gottes Wort bei den Menschen hinzuführen:

„Wahr" im Sinne der Schrift ist das, was sich bewährt, was in der Geschichte sich als das herausstellt, was es zu sein vorgibt[11]. Als sich bewährende Wahrheit ist indessen Offenbarung nach der Schrift nicht einfach Geschichte — und Geschichte also auch nicht schon Offenbarung. Vielmehr kommt Gottes Wahrheit als Offenbarung den Menschen nach dem Apostel Paulus zu in einer Bewegung, die von Gott-Vater ausgeht, den Menschen trifft durch Christus und ihn betrifft als Zugang zur Gottesgemeinschaft im Heiligen Geist[12]. Gottes Wahrheit steht demnach in einem trinitarischen Überlieferungszusammenhang, der als geschichtlicher Bogen von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt, für den Menschen also aussteht in eine ihm in der Zeit stets unbekannte Zukunft, die als absolute Zukunft seines Heils Gott selbst ist, der sich offenbart. Weil also „Gott selbst" sich offenbart, wie das Vaticanum I sagt[13], ist gemäß biblischem und kirchlichem Offenbarungsverständnis Geschichte auf Gott hin ausgerichtet und damit alles menschliche Verstehen von Geschichte, wenn es Gottes Heil zubringen soll, ein Verstehen aus dem Glauben an das „noch sicherere Prophetenwort", auf das es zu achten gilt wie auf ein Licht, das an dunklem Orte leuchtet[14]. Die Zusage des Vater-Gottes zu Jesus, dem Bruder der Menschen, die die Apostel auf dem Verklärungsberge hörten, wird als deren prophetisches Wort vom Heiligen Geist getrieben (2 Petr 1, 16–21) und macht im Widerspruch der Auferstehung zum Kreuz menschliche Geschichte endgültig zur Eschatologie, weil wir nicht nur für dieses Leben auf Christus hoffen dürfen, da Jesus der „Erstgeborene von allen Toten" (1 Kor 15, 19 f), Gottes „Ja" zur Welt (2 Kor 1, 20), also unsere beständige Hoffnung (Kol 1, 27) ist. Die Wahrheit der Offenbarung Gottes ist so geschichtsnah wie das ihr entsprechende Glaubensverständnis der Menschen und demnach so sehr Verheißung einer schon in der Zeit erschienenen Fülle, daß sie zwar in den Aussagen über Christus

---

[9] *A. Bea*, StdZt. 92 (1967), Heft 7, 1–7.
[10] *H. Fortmann*, Onrust rondom het dogma: Nederlandse Katholieke Stemmen 60 (1964), 297–306.
[11] ThW I. 233–251; *J. de la Potterie:* Verbum Domini 27 (1949), 336–354; *H. von Soden*, Urchristentum und Geschichte. 1951. 1–24; *W. Kasper*, Dogma unter dem Wort Gottes. 1965, 65–98.
[12] Gal 3, 26 ff.; Röm 8, 9–11, 29; 2 Kor 3, 17 f. — *W. Thüsing*, Per Christum in Deum. 1965 — Vatic. II „Dei Verbum", Art. 2.
[13] DS 1785. [14] 2 Petr 1, 19 — Vatic. I, sess. III cap 3: DS 3009.

die Zukunft zur Sprache bringt, das Ausstehende indessen nicht in ein umfassendes Lehrsystem zwingen kann. Gnostiker allein meinten und vermeinen, mit der Geschichte auch deren zukünftige Erfüllung, in der wir Christus gehören und dieser Gott (1 Kor 3, 18–23), zu wissen. Gläubige aber wissen sich im Volk Gottes auf dem Wege der zuversichtlich Hoffenden, auf dem Weg der Kirche, die zwischen Last und Trost Christi Kreuz zur beständigen Erneuerung verkündigt, bis er wiederkommt[15]. Die trinitarische Konzeption der Offenbarung als Heilsgeschichte ist notwendig eschatologisch, ist Evangelium und Gericht[16] und verfügt als Modell von Gottes Wahrheit auch die Dogmen in jene perspektivische Gebrochenheit, die zwischen Verheißung und Erfüllung allein möglich ist: „Stückwerk bleibt unser Erkennen[17]."

Es erweisen sich demnach die Dogmen, gerade weil sie aus der Offenbarung[18] genommen werden, im Raum von Gottes Wahrheit nur dann als wahrhaftige Aussagen, wenn sie über sich hinausweisen. Dogmen sind nicht Ziel, sondern Wegstationen des Glaubens. Diese Aussage über die Dogmen ist auch eine Aussage über die Autoritäten Konzil und Papst, die Dogmen definit vorzulegen befugt sind[19]. Der eigentlich dogmatische Autoritätsbereich für Konzil und Papst bleibt produktiv beschränkt auf die Stücke der Dogmen, die Brücke zur ganzen Offenbarung sind, die das Lehramt nur zu bewahren hat, also nicht produziert. Diese Einschränkung hebt das Unbehagen am außerordentlichen Lehramt in das Bewußtwerden derer, die wissen, daß das Lehramt vom Schatz der Gesamtoffenbarung nur Aspekte definiert und damit Akzente setzt[20], die negativ gegen überbordende, aber sich produktiv darstellende philosophische Ideologien abgegrenzt werden[21]. Daß dieses Unbehagen zwischen Bewahren und Produktivität nicht nur eine Anmutung kritischer Katholiken ist, die unter einem marxistischen Impuls stehen, der die Welt weder nur betrachten noch auch nur korrigieren, sondern eben verändern will, zeigt ein Wort Johannes' XXIII. im Vergleich mit der Konzilsbestimmung von Grasser beim Ersten Vaticanum. Meinte Grasser noch sagen zu müssen, „nicht fürs Erkennen der Wahrheit seien Konzile notwendig, sondern um Irrtümer zurückzuweisen"[22], so wies weit ausgewogener der menschliche Papst des II. Vaticanum dem außerordentlichen Lehramt Weg und Aufgabe zu: „Mehr als zum Verdammen, muß die überschäumend sich auslegende Kraft der kirchlichen Lehrsätze zugeschnitten werden auf einen Rat für heute Notwendiges[23]." Bejaht man gegen das jurisdiktionelle Autoritätsdenken Grassers mit unserem pastoralen Papst wieder die heilssorgerliche Aufgabe des Lehramtes, dann ist der Weg zu einer Verkündigung für heute eröffnet, und zugleich die Unruhe um das Dogma zu einer Bewegung geworden[24], in der es gelingen kann, die spirituelle Mitte dieser Lebendigkeit wegweisend wieder einzubringen – auch als Maß für die Dogmen.

4. *Biblisches Bekenntnis gegen Revolution*

Es geht nach dem bisher Gesagten nicht darum, die Dogmen als Wegweiser der Hoffenden und Stützen der Glaubenden abzuschaffen. Wer die Unruhe um das Dogma auf eine Revolution zugunsten einer aufgeklärt autonomen Vernunft oder eines neuzeitlichen Individualismus dirigiert, muß sich fragen lassen, woher er den Mut zu solchem Optimismus des Aufbruchs nimmt angesichts der konkreten Menschheits-Geschichte, in der niemand aus der Geschichte zu lernen bereit ist. Wer schließlich

---

[15] 1 Kor 11, 26 – Vatic. II „Lumen gentium", Art. 8 Schluß; Art. 9.
[16] *N. Schiffers*, Offenbarung: Sacramentum mundi III. 1968.
[17] 1 Kor 13, 9. 12 – *W. Kasper*, Das Verhältnis von Evangelium und Dogma: Concilium 3 (1967), 69–75.
[18] DS 1507; 3018; 3070. [19] DS 3001; CIC c. 1323 § 2, 3.
[20] *W. Kasper*, Geschichtlichkeit der Dogmen? StdZt. 179 (1967), 401–416, 404–406.
[21] DS 2860 f.; 2911. [22] *Mansi* 52, 1211 C.
[23] AAS 54 (1962), 792 – vgl. *O. A. Rabut*, La verification religieuse. 1964.
[24] Vatic. II „Gaudium et spes", Art. 5.

Dogmen als Bekenntnissätze, an denen sich Gemeinschaft formiert, auch nur in ihrer kirchlichen Rechtskonsequenz aufheben wollte, müßte sich sagen lassen, daß er mit seinem Affront gegen ein kirchliches Establishment keinen Protest zugunsten des Evangeliums einlegt, weil er aufgeben würde, was in der schriftlichen Botschaft vom Evangelium zwar nicht systematisiert, aber doch an nicht unwichtigen Stellen angezeigt wird. An Kulminationspunkten biblischer Verheißung finden sich schon im Alten Testament in Erkenntnisformeln Selbstvorstellungsformeln Gottes, die als Erweisworte den spirituell ausgelegten Dogmen sehr nahestehen[25]. Gegen die Revolution wissender Gnostiker bindet das Neue Testament die Evangeliumsbotschaft an Bekenntnisformeln[26], formuliert gegen autonomistisches Nichtdienenwollen wortgeprägt das Bekenntnis zu Jesus (Phil 2, 6 ff) und bringt in Summarien und Christusprädikaten die Hoffnung all derer ein, die für sich, die Kirche und die Welt das Heil suchen[27]. Beachtet man zu alledem noch die Ansätze zur Gemeindeordnung in Mk 18[28] und die Anathematismen[29] aus der Abendmahlsliturgie[30], dann hat man nicht nur quasidogmatische Verweise gegen liberale Revolutionsansätze[31], sondern positiv den Ort für Bekenntnisformeln in der Gemeindeliturgie erhoben.

5. *Artikuliertes Glaubensbewußtsein und Diskussionsfreiheit in der Kirche*

Dieser neutestamentlichen Ortsbestimmung für Bekenntnisformeln entspricht bis heute am besten jene Auffassung der Ostkirche, dergemäß Dogma immer Doxologie als gedachte Liturgie und Liturgie stets gebetetes Dogma ist[32]. Selbstredend soll mit diesem Hinweis auf Ostkirche, Liturgie und Dogma nicht einem ökumenischen oder liturgischen Romantizismus das Wort geredet werden. Wer nur mit solchen Verweisen arbeiten würde, könnte von der Problematik von Dogma und Lehramt nur ablenken, ohne die anstehende Frage einer Lösung zuzuführen. Vielmehr wird diese Tradition, die rudimentär auch noch in westlicher Liturgie vorhanden ist[33], hier nur angezogen, um darauf hinzuweisen, daß Bekenntnisformeln noch nicht Dogma, nicht Lehrsatz sind, wohl aber personale Glaubensaussage, in der der Glaubensakt nicht auf einen Satz oder eine Formel zielt, sondern spirituell auf die im Satz gemeinte Sache. Genau dies intendiert noch im Mittelalter die westliche Scholastik, wenn sie vom Glaubensartikel sagt, er sei „ein wirkliches Erfassen der göttlichen Wahrheit, das diese selbst intendiere"[34]. Faßt man dies scharf mit Thomas, dann wird für jede theologische, auch die lehramtliche Aussage, als Verständnis der Glaubensartikel zugebracht, daß es sich hier nicht nur um eine Chiffre handelt, sondern — und darauf ist nach den Einseitigkeiten der Neuscholastik wieder neu Wert zu legen — um eine an den Menschen und nicht ans System gebundene Erkenntnis, die auslangt in das über jede Aussage hinaus stets größere Geheimnis Gottes. Also bleibt die Aussage — auch die des Dogmas — „analog", das heißt, in geschichtlicher Defizienz[35]. Ist aber die Aussage zwar Brücke zur Wirklichkeit des sich gebenden Gottes und dennoch nur Brücke als Stückwerk, dann kann man nicht an das Dogma glauben, sondern nur an die in ihm gemeinte Sache: „Der Glaubensakt" — sagt Thomas — „ist nicht terminiert auf die Aussage-

[25] Dt 7, 8 f.; 1 Kg 20, 28; 2 Sam 7, 12 — *Zimmerli*, Gottes Offenbarung. 1961. 14, 41—121.
[26] 1 Kor 15, 3—5; Röm 1, 3 f.; 10, 9; Kol 1, 15 ff.; 1 Tim 3, 16.
[27] 1 Kor 16, 22; Apg 4, 10; Kol 1, 17. 3. 16; Eph 5, 19; Hebr 1, 1 f. *E. Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments. 1947³, 212 ff.; *C. H. Dodd*, The Apostolic Preaching and its Developments. 1944; *H. Schlier*, Die Zeit der Kirche. 1958², 206—232.
[28] *W. Trilling*, Das wahre Israel. 1964³, 106—123.
[29] *E. Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen II. 1964, 69—82.
[30] 1 Kor 16, 22 — *G. Bornkamm*, Ges. Aufsätze I. 1963, 123—132.
[31] *E. Käsemann*, a. a. O. 84 f.; *R. Bultmann*, ThW I. 245.
[32] *E. Schlink:* Kerygma und Dogma 3 (1957), 251—306; *W. Kasper:* StdZt. 179 (1967), 407.
[33] *J. Kasper:* Die Messe in der Glaubensverkündigung (Festschrift Jungmann) 1953², 165—205.
[34] *Thomas*, S th II/II qu 1 a 6; *J. M. Parent*, La notion de dogme au XIII^e siècle. 1932, 141—163.
[35] DS 806.

weise, sondern auf die Sache"[36]. Mit Thomas ist Bonaventura und die mittelalterliche Scholastik überzeugt, daß der Glaubensakt umfassend Gott selbst als das sich schenkende Heil nicht bloß intendieren soll, sondern im Glaubensartikel auch aussagen kann[37], während das Dogma als strenge Definition inhaltlich weniger als der Glaubensartikel von der Offenbarung sagt, allerdings unter besonderer Akzentsetzung.

Ist also bei den mittelalterlichen Aussagen zu den Glaubensartikeln der umfassendere Horizont des Erfaßten der Vorteil gegenüber der Dogmendefinition, die nur das als Schwerpunkte im Glauben deklariert, was eindeutig im Dogma festgestellt wird[38], so muß als Mangel der mittelalterlichen Sicht doch angemerkt werden, daß mit zunehmender Theologisierung der Glaubensartikel die Grenzen der strengen Verpflichtung verwischt wurden und der Raum innerkirchlicher Freiheit nicht immer gewahrt wurde und wird. Der Streit zwischen Dominikanern und Jesuiten über das Wirksamwerden der Gnade blieb bekanntlich nicht frei von Verketzerungen und wird trotz des Eingreifens mehrerer Päpste zugunsten einer freien theologischen Meinungsbildung[39] heute noch nicht überall — wie Verdächtigungen zu Karl Rahners Theologie der Gnade ausweisen — in fairer Diskussion einer Lösung zugeführt. Fügt man diesem Schulbeispiel für die Schwäche in der „articulus-fidei"-Auffassung als weiteres noch den Theologenstreit über das Einstehen der Katholiken in Kirche und Gesellschaft hinzu, der schon das christliche Altertum zu zerreißen drohte[40], dann in der Neuzeit zu Verketzerungen des Acton-Kreises in England und zu Kulturkampffronten in Italien und Deutschland führte oder neuestens als Utopieverdächtigung der Überlegungen von Johannes B. Metz nicht gerade der Wahrheitsfindung aufhilft, dann wird in diesen beiden Themenkreisen brennend, was viele Liturgieerneuerer und katholische Exegeten brannte, bis sie rehabilitiert wurden durch Pius XII. und die Konstitutionen des II. Vaticanum.

Auf diesem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen, die nicht selten einem bitteren Erleiden des allgemein kirchlichen Glaubensbewußtseins gleichkommen, wird ein kritischer Satz von Joseph Ratzinger zur horizontalen „articulus-fidei"-Theologie zum Hinweis auf die vom außerordentlichen wie ordentlichen Lehramt erwartete Hilfe für die Freiheit der Kirche: Kriterien für die Wahrheitsfindung, „die sich praktisch rein auf der soziologischen Ebene bewegen, reichen nicht aus. Mit solchen Maßstäben würde man sich entweder dem Vitalismus der jeweiligen Empfindungen einer Epoche aussetzen oder aber — das ist die andere Möglichkeit — sich dem totalen Juridismus eines sich selbst absolut setzenden Systems ausliefern, das sich selbst alleiniger Maßstab ist"[41].

6. *Vom dogmatischen Risiko des Gläubigen*

Weite und Enge der mittelalterlichen „articulus-fidei"-Theologie zeigen, daß Dogmen durchaus notwendende Orientierungshilfen für den konkreten Stand der Artikulationsfähigkeit zugunsten der freien Meinungsäußerung im weiten Horizont gläubiger Offenbarungserfassung sein können. Daß Dogmen diese erwartete Hilfe zur Orientierung und für die Freiheit in der Kirche einbringen unter bestimmten Bedingungen, mag eine weitere Überlegung zeigen, die auslangt zu der durch „Humani generis" und „Humanae vitae" aktuellen Einschätzung von Enzykliken und zum Verpflichtungsgrad auch der sogenannten „theologischen Qualifikationen", wenngleich diese bei den meisten Seelsorgepriestern zur Zeit nur als papierene Logik traditionsgebundener Dogmatiken erachtet werden. Wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Dogmen im Glaubenshorizont Akzente setzen, die aus der Offenbarung Gottes genommen werden, aber definitionsgemäß diese nicht ganz erfassen, dann ist hier auf das Risiko

---

[36] *Thomas*, Sth II/II qu 1, 1, a 2 ad 2. [37] *Bonaventura* III d 25 a 1 q 3 c.
[38] CIC c 1323 § 3. [39] DS 1997; 2008.
[40] *K. Rahner*, Abendländische Kirchenfreiheit, 1943.
[41] *J. Ratzinger / H. Jedin*, Vaticanum II und Tridentinum. 1968, 57.

für den Gläubigen einzugehen, der Dogmen als Wegweiser zur Offenbarung annimmt. Bezeichnet man — wie dies seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts üblich ist[42] — das von der Kirche aus dem Glaubensschatz definit Vorgelegte als formelle Glaubensregel, an die sich der Gläubige für den Zugang zum Offenbarungssinn zu halten hat, dann ist damit zutreffend die ekklesiologische Funktion des Dogmas angegeben, noch nicht aber jene neutestamentliche (Röm 1, 16; Mk 11, 23 par) und patristische Komponente[43], die von einer Regel weiß, die der Glaube sich selbst setzt. „Glaubensregel" ist, soll nicht deren alte und neue Interpretation in Konkurrenz stehen bleiben, zu verstehen sowohl als Regel, die das kirchliche Lehramt aufstellt („regula fidei": genitivus objectivus), wie als Regel, die der Glaube selbst ist (genitivus subjectivus). Soll nun diese doppelte Auffassung der Glaubensregel nicht zum Pochen auf erworbene Rechte zwischen dem mündigen Gläubigen (Röm 12, 2) und dem Lehramt entarten, dann muß das kirchliche Lehramt zugunsten des seinen Glaubensweg suchenden Kirchengliedes diesem in pastoraler Hirtensorge verdeutlichen, inwiefern die Dogmen nicht nur beliebige Akzente des umfassenden Glaubensschatzes setzen, sondern die Sinnmitte der Offenbarung treffen. Das aber ist als Frage nach dem Inhalt vordringlich ein materialkerygmatisches Problem und erst abkünftig davon eine Frage nach formellen Bedingungen der Antwort. Zwar haben die Formalbedingungen der Dogmen ihren eigenen Sinn, weil sie die Äußerungen des Lehramtes einordnen in das sie ermöglichende Lehrzeugnis der apostolischen Kirche[44] und damit angeben, warum Lehramtserklärungen konstitutionell für die Kirche sind. Auch bleibt noch jede Aussage zum Lehramt, die nur sagt, daß es dieses Lehramt gibt und daß es unter den bekannten Bedingungen des Kanon 1323 im Kirchenrecht unfehlbare Äußerungen vorlegen kann, hilfreich für die Glaubens- und Bekenntnisdisziplin in der Kirche, die Ausdruck der von Christus gewollten Einheit in Freiheit ist[45]. Doch würden diese Hinweise nicht umfassend dem vom II. Vaticanum wieder neu geforderten Heilsdienst des Lehramtes für die einzelnen Gläubigen dienen[46], weil das Recht in der Kirche das Verstehen, warum juristisch so formuliert wird, nicht einbringt, sondern voraussetzt. Kanonisten können mit ihren Aussagen auch nicht im Lehramtsbereich das pastorale Tun ersetzen, das die Voraussetzungen des Kirchenrechtes ins Verstehen bringen will und muß. Offensichtlich haben diesen pastoralen Aufgabenbereich des kirchlichen Lehramtes neuzeitliche Selbsterklärungen des Lehramtes wie auch nicht wenige theologische Lehrbücher[47] so unter dem jurisdiktionellen Aspekt begraben, daß die Kirche mancherorts durch diese Einseitigkeit in eine Autoritätskrise geraten ist[48]. Das in dieser Krise entstandene Trennungsdenken in der Kirche, das zwischen Institution und Gemeinde, zwischen Hirten- und Lehramt einerseits und dem Charismatischen im Lebensvollzug der Kirche andererseits scheiden will, ist nur zu überwinden, wenn neben Strukturfragen einer Kirchenverfassung auch wieder — und weit mehr als bisher — die Fragen nach dem Bezug zur Sinnmitte der Offenbarung für alle Glaubensaussagen gestellt werden. Dies geschah zwar schon für den Bereich der Liturgie[49] und im Bereich des kirchlichen Selbstverständnisses[50] auch von seiten

[42] *Ph. N. Chrismann*, Regula fidei. 1792.
[43] *Y. Congar*, Die Tradition und die Traditionen I. 1965, 43—48.
[44] DS 2922, 3020, 3070, 3074. [45] 1 Kor 8, 9—12; DS 3000—3004; 3060; 3305—3310.
[46] Vatic. II „Lumen gentium", Art. 20 Abs. 3; Art. 21 Abs. 2, wo die Bischöfe im umfassenden Sinn „pastores" genannt werden; für den Papst vgl. DS 1307; 3059.
[47] Es genügt schon ein Blick in den Index systematicus des Denzinger und in *A. Kolping*, Fundamentaltheologie I. 1967, um diesen Verdacht zu bestätigen.
[48] Vgl. *Kl. Mörsdorf:* Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus) II. 1967, 1435—1445.
[49] *Pius XII.* „Mediator-Dei" AAS 39 (1947), 528 ss; Vatic. II „Constitutio de Sacra Liturgia" AAS 56 (1964), 97 ss.
[50] *Pius XII.* „Mystici Corporis" AAS 35 (1943), 200 ss; Vatic. II „Lumen gentium" AAS 57 (1965), 5 ss.

des Lehramtes, für den eigentlichen Brandherd der Autoritätskrise im Bereich von Dogma und anderen lehramtlichen Äußerungen aber höchstens ansatzweise, obwohl die Konzilspastoral ausdrücklich nahelegt, das Dogma als ein Umgehen mit der Offenbarung unter dem Beistand des Heiligen Geistes anzusehen[51]. Um der Krise wirksam zu steuern, müßte von diesen verheißungsvollen Ansätzen aus theologisch wieder im Sinne des letzten Konzils und des Papstes Paul VI.[52] gezeigt werden, wieso die Kirche mit ihren Lehräußerungen das Gewissen kirchlicher Christen beanspruchen kann, weil ihre Pastoral in der Lehre der Kirche und die Lehre der Kirche in der Sinnmitte der Offenbarung einwohnt und dementsprechend kanonistisch belehrendes Reden von der Sorge und mehr noch vom Zutrauen in die Menschen und deren Realisierbarkeit des Christlichen heute getragen sein muß. Diesem krisenwendenden Auftrag stellen sich indes schon beim Dogma nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen.

Da sind zunächst die Schwierigkeiten aus der Dogmengeschichte zu nennen. Bekanntlich hielt sich die Dogmenentwicklung, gerade wo sie die Schrift als „norma normans non normata" voraussetzte, an bestimmte Schriftgruppen: die Christologie an die johanneische Logos-Christologie; die Ekklesiologie an Aussagen aus dem Lukasevangelium und an den Apostelbegriff der Apostelgeschichte; die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre vornehmlich an Paulus. Wenig oder gar nicht wurden hingegen lehramtlich für die Dogmenfindung beachtet die synoptische Menschensohn-Christologie; die paulinische Hochschätzung von Charismen- und Prophetengaben in Gemeinde und Kirche; die Nachfolge-, Umkehr- und Gerichtsworte der Evangelien für die Rechtfertigungslehre. Weist aber heutige Exegese vor allem auf diese in der dogmatischen Verkündigung weitgehend vergessenen Komplementär-Aspekte der Schrift hin und weiß sich andrerseits das kirchliche Lehramt an das Ganze von Schrift und Tradition gebunden[53], dann wird erstens deutlich, daß die vorliegenden Dogmen inhaltlich so ergänzungsbedürftig sind, daß eine bloße „Denzingertheologie" als „Für-wahr-Halten" vorgelegter Sätze noch keinesfalls pastoral im Vollsinne des Wortes genannt werden kann, weil sie weder dem Anspruch des Lehramtes noch dem Recht des Gläubigen auf volle Unterweisung entspricht[54]. Zweitens: Nimmt man auch nur die definiten Lehraussagen der Kirche für sich, zeigt sich schnell die crux aller dogmengeschichtlich arbeitenden Dogmatiker, weil diese auf Grund der Quellenlage genötigt sind, das Dogma unter Zuhilfenahme des zeit-, geistes- und theologiegeschichtlichen Kontextes zu interpretieren. Nimmt ein Dogmenhistoriker diesen Kontext nicht in seine Interpretation hinein, weiß er die sprunghafte Entwicklung etwa zwischen dem Ephesinum, dem Chalcedonense und dem Constantinopolitanum II., zwischen dem Tridentinum, Vaticanum I. und dem Vaticanum II. nicht zu erklären[55]. Andererseits würde der Dogmenhistoriker mit der bloßen Beschreibung der Sprünge einer „Katastrophentheologie", die von Abfall oder Revolution redet, Vorschub leisten. Nimmt der Dogmengeschichtler indessen zur Erklärung, warum es zu Entwicklungen kam, die in der Distanz der Konzilien wie Sprünge aussehen, den zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext, in aller Regel also auch die Argumente der Gegner, gegen die sich eine Definition ausspricht hinzu, dann erhält das Dogma einen Zeitindex, der in seiner Diskontinuität bei aller einsehbaren Entfaltung bis hin zur Dogmatisierung die Identität[56] des einen Glaubensbekenntnisses gefährdet. Die Frage nach der Sinnmitte aller dogmatischen Definitionen wird also für den redlichen Dogmengeschichtler, der

---

[51] DS 1520; Vatic. II „Dei Verbum", Art. 5 und 6 — *J. Ratzinger:* LThK², Das zweite Vaticanische Konzil II. 1967, 512—515; *O. Semmelroth:* Theol. und Phil. 42 (1967), 244 f.

[52] *Paul VI.:* AAS 56 (1964), 809, 1010; 58 (1966), 68 f.; *J. Ratzinger,* a. a. O. I. 1966, 350; *L. M. Weber / J. Duss von Werdt,* Gewissensfreiheit? 1967.

[53] *Pius XII.* „Humani generis" AAS 42 (1950), 567.

[54] *W. Kasper,* Exegese-Dogmatik-Verkündigung: Diakonia 1 (1966), 3—12.

[55] Ders.: Concilium 3 (1967), 71; *H. Jedin,* a. a. O. 27 ff.

[56] DS 3020.

weder eine Revolution noch eine Evolution in der Dogmenentwicklung feststellen kann, erneut zum Problem, weil sich Geschichte, also auch Dogmengeschichte, selbst aufheben würde, wäre alles Geschichte und nicht etwas da, das sich geschichtlich änderte[57]. Nun wäre es einerseits noch keine umfassend offenbarungsgemäße Antwort, wollte jemand das sich treu Bleibende in aller Geschichtlichkeit allein benennen mit dem Hinweis auf den Empfänger und Ausleger der Offenbarung, der auch im Lehramt Mensch ist und in seiner hermeneutisch zu erhebenden ontologischen Verfaßtheit sich als Mensch gleichbleibt[58], andererseits wäre aber ein „rein" theologischer Hinweis auf Gott, der sich treu bleibt in seinem Wirken und Reden[59], auch nicht die Lösung, weil er von der anthropologischen Komponente, die nun einmal zur Offenbarung dazugehört, absehen würde. Wieder sind beide Aussagen zwar für sich genommen der Wahrheit gemäß, bringen aber allein solange nicht die Sinnmitte der Dogmen ein, als nicht in einer den gesamten neutestamentlichen Befund umfassenden Christologie — also mit Paulus und den Synoptikern über das im Chalcedonense erreichte Aussagemaß hinaus — in einer trinitarischen Konzeption von Offenbarungsgeschehen als Heilsgeschehen gesagt wird: Die Bewegung der Offenbarung geht aus von Gott-Vater, trifft auf uns durch Jesus Christus und schafft uns Zugang zur Gottesgemeinschaft im Heiligen Geist[60].

Zweifelsohne sind viele Stücke dieser umfassenden Konzeption einer Sinnmitte von Offenbarung und Glauben schon angesagt in verschiedenen Aussagen des Lehramtes: wiederholt und deutlich das Zukommen der Offenbarung von Gott-Vater her[61]; in frühen Konzilstexten auch die Verkündigung Gottes in Jesus Christus[62] und — negativ gegen den Fideismus und heute positiv-ekklesiologisch — auch der Widerspruch Gottes zu aller Katastrophen-„Theologie" in der Auferstehung Jesu Christi[63]; auch von der Hinführung des Heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit Gott durch das Erinnern und Auslegen der Offenbarung für die Menschen und die Kirche ist die Rede[64]. Doch muß redlicherweise gerade angesichts solcher Ansätze gesagt werden, daß zwar im Vaticanum II die Sinnmitte aller kirchlichen Lehraussagen wieder bezeichnet, aber nicht einmal dort als Konzeption durchgehend beachtet wird. Das kirchliche Lehramt bietet hin und wieder zwar Hinweise auf die notwendige Sinnmitte der christlichen Offenbarung, muß aber — weil es die Konzeption nicht überall angewandt hat — die Diskussion über den Ansatz und die Implikationen der zentralen Glaubenserfassung freigeben, weil es sie selbst mit seinen Andeutungen herausgefordert hat.

Entspricht das oben Ausgesagte auch nur in etwa einem nüchternen Blick auf den Stand der dogmatischen Lage, dann muß gefragt werden, ob diese Darlegung nicht auch einer Katastrophentheologie diene, die die Autoritätskrise schürt. Ich denke, die Antwort auf diese Frage kann ein entschiedenes „Nein" sein, weil die gegebene Darstellung als eine erste und pastoral wichtige Antwort die Anfrage der Gläubigen an das Lehramt ganz klar herausstellt. Das Desiderat von seiten aller Gläubigen wie auch der Theologen unter ihnen an das kirchliche Lehramt kann auf Grund aller oben gegebenen Quellenanalysen nunmehr präzisiert werden: Einzelaussagen als Auslegungshilfen zur Offenbarung wurden lehramtlich genug geboten — dringend er-

---

[57] Vgl. Vatic. II „Gaudium et spes", Art. 10.
[58] *A. Darlap:* Handbuch theologischer Grundbegriffe I. 1964, 491—497.
[59] DS 3008.
[60] Gal 3, 26 ff.; Röm 8, 9—11, 29; 2 Kor 3, 17 f.; Wunder-Schlüsse bei den Synoptikern; — Vatic. II „Dei Verbum", Art. 2.
[61] DS 3004; 3008 mit der Korrektur von „revelata" in „revelatio" und von „manifestare" in „communicare" in Vatic. II „Dei Verbum", Art. 5 und 6.
[62] DS 125; 150; 293 s; 301; 554.
[63] DS 2754; 2768; Vatic. II „Lumen gentium", Art. 3 Abs. 2; Art. 7 Abs. 1; Vatic. II Laic. Apost. Art. 2 Abs. 2.
[64] DS 3650; Vatic. II „Lumen gentium", Art. 4.

wünscht wäre — auch und gerade für die Übersetzung ins Heute (Lk 4, 21; Hebr 14, 8) — eine Gesamtkonzeption. Diese würde die Lehrverkündigung zu einer „Predigt in Erweisung des Geistes und der Kraft" (1 Kor 2, 4) machen. Solange sie fehlt, muß der Gläubige das Risiko auf sich nehmen, entweder im einzig möglichen Tutiorismus — eben dem des Wagnisses auf das Ganze der Offenbarung hin — den Geist nicht auszulöschen[65], oder im orthodoxen Anhangen an schon vorgelegte Sätze des außerordentlichen kirchlichen Lehramtes zwar formal ganz, aber inhaltlich nur aspektgebunden auf die Wahrheit verpflichtet (Apg 5, 29) zu sein. In beiden Fällen ist dieses Risiko so groß, daß der Gläubige, wie immer er sich auch entscheiden mag, mindestens in Gefahr ist, zum gutgläubigen Häretiker zu werden.

7. Gespräch als neuer Stil des ordentlichen Lehramtes?

Die angezeigte Konsequenz ist so hart, daß der daraus resultierende dringende Wunsch, ein Gespräch zwischen den „Theologien" zu fördern, vom Lehramt nicht als anmaßend empfunden werden sollte, selbst dann nicht, wenn auf authentische andere Aussagen des ordentlichen Lehramtes hingewiesen werden kann und muß, die Lücken im Dogmenkanon nicht-unfehlbar auszufüllen bestrebt sind. Als solche Hilfsreichungen, die — weil den Blick aufs Ganze richtend — mehr sein können als Lückenbüßer im dogmatischen System, sind anzusprechen die Konkretisierungen der gesamtkirchlichen Verantwortung der Bischöfe in teilkirchliche Formen der Kollegialität[66], die Enzykliken der Päpste[67], die „Professio fidei"[68] und die sogenannten „theologischen Qualifikationen" von seiten der römischen Kurie[69]. Konkret für ein weltweit-katholisches Gespräch implizieren diese Möglichkeiten die Abwehr jedes Versuchs, nur eine theologische Richtung — und sei es die „römische" — gegenüber allen anderen dominieren zu lassen. Wer Rom gegen die holländische, französische oder deutschsprachige Theologie ausspielt, steht nicht zum Kollegialitätsprinzip des Bischofamtes, das konstitutiv für die Kirche ist.

Von allen diesen Äußerungen des ordentlichen Lehramtes der Kirche ist zu sagen, daß sie, wenngleich nicht unfehlbar, Sinn und Verpflichtungsgrad für katholische Gläubige haben, weil sie als unmittelbare oder mittelbare Ableitungen aus der Offenbarung oder als qualifizierte Urteile über die Offenbarungsnähe einzelner Aussagen der Integrität menschlicher Glaubensentscheidung dienen wollen. Weil niemandem zugemutet werden kann, in einem „Fest-für-wahr-Halten" akzentsetzender Dogmen an halbe Wahrheiten ganz zu glauben, ist im Kontext der nichtunfehlbaren Aussagen des Lehramtes „Integrität" nicht als bloß formal-jurisdiktionelle Festlegung der Verpflichtungsgrade zu verstehen, sondern als ein Hintergehen von Pragmatismus und Doktrinalismus einer sich selbst reproduzierenden Institution auf die biblische Einheit dieser beiden in Christus, der Logos als Hirte und Hirte als Logos ist[70]. Schon mit dieser allgemeinen Richtungsangabe für nichtunfehlbare Lehramtsäußerungen ist die grundlegende Bedingung für deren Wirkungsgrad angezeigt. Ist es doch inzwischen ein Erfahrungssatz geworden, daß selbst Enzykliken in Quellenwerken verschwinden und ebenso wenig Beachtung bei Seelsorgeklerus und Laien erlangen, wie jene Großzahl der theologischen Qualifikationen, die juristisch streng abwertende Urteile fällen.

Wer die Hilfe des ordentlichen Lehramtes sucht und wer sie lehramtlich zu geben beauftragt ist, kann vor dem schwachen Wirkungsgrad angebotener Orientierungshilfen kirchlicher Kurien weder einfach Augen und Ohren verschließen noch sinnvoller-

---

[65] *K. Rahner*, Schriften VII. 1966, 85 f.
[66] Vatic. II „Lumen gentium", Art. 23 Abs. 2 — *J. Hamer*, Les conférences épiscopales: NRTh 95 (1963), 966—969; *K. Rahner:* Schriften zur Theologie VI. 1965, 432—454.
[67] „Iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent": „Humani generis", AAS 42 (1950), 568.
[68] DS 1500.
[69] DS 1676; 1798 — *P. Fransen:* EThL 29 (1953), 657—672.
[70] Vgl. *J. Ratzinger:* Das zweite Vatikanische Konzil I. 1966, 350.

weise mit der Androhung vermehrter oder gar verschärfter Zensuren einer nur noch selten diskutierten Lehramtsautorität in der Kirche aufhelfen wollen. Denn jene üblich gewordene Zuflucht zum Hinweis auf einen überall festzustellenden Autoritätsschwund ist weder ein Trost für Menschen, die nach Orientierung suchen, noch eine Hilfe für Gottes Volk auf dem Wege, wenn dabei in einer Flucht in ein einziges theologisches System angeblich autoritätsstärkend als unglückliche Konsequenz aus der Not um die Autorität Gewissensverpflichtungen abgeleitet und promulgiert werden. Allein Argumente, die nicht vom Mißtrauen in die ihren Weg zur Gemeinschaft mit Gott vorwärtstastenden Menschen, sondern grundsätzlich vom Zutrauen getragen werden, können die Autorität wieder glaubwürdiger machen als einen Dienst, der mit überlegener Einsicht begnadet ist. Dabei geht es nicht nur um jene bewährte pädagogische Methode, die weiterführt, indem sie bei schon vorhandenen positiven Erkenntnissen und Haltungen der Lernwilligen ansetzt, sondern vor allem um eine von der Offenbarung geleitete, also theologische Sicht des Menschen, die diesem bei aller sündhaften Belastung Unendliches, eben die schon in Zeit und Welt anhebende Gemeinschaft mit Gott zuspricht. Wenn in der Kirche die Vollgewalt den Päpsten als Brückenbauern, Lehrern und Hirten[71] und den Bischöfen ihre eigene Gewalt als Lehr- und Hirtendienst zur Ermunterung der ihnen vom Herrn und Hirten Christus anvertrauten Gläubigen[72] zugemessen wird, dann ist es sinnvoll und dringend, den Sprung zwischen den zeitbedingten Aussagen Cyprians und denen des I. Vaticanum zur Lehr- und Hirtengewalt biblisch wieder zu unterfangen durch eine erneuerte, weil positivere Einschätzung des einen Auflagers der Brücke zwischen Mensch und Gott, eben des Menschen. Das I. wie das II. Vaticanum haben für dieses Vertrauen in den Menschen Großes gesagt in ihrer Offenbarungs- und Glaubenslehre. Der Widerhall dieser Aussagen aber blieb offensichtlich schwach, ja fiel allzu oft aus in den Äußerungen des ordentlichen Lehramtes, die zeitbedingt mehr von Angst um die Menschen als vom Zutrauen in den Menschen getragen wurden. Vom Glauben aus, das heißt, von Gottes Wort über den Menschen her, ist Angst um den Menschen keine christliche Kategorie — auch nicht im Angesicht des Atheismus oder einer Gott-ist-tot-„Theologie". Christliche Verhaltensweise kann gegenüber Menschen, die Christus zu neuen Geschöpfen erlöste, nur eine Hirtensorge sein, die weiß, daß der Herr der Herde die Seinen nicht alleine läßt (1 Petr 5, 1–6).

Es sieht sehr danach aus, daß es sich um der Autorität willen des ordentlichen Lehramtes lohnen würde, gegen den pessimistisch anmutenden Vordergrund der 380 verurteilenden Zensuren des ordentlichen Lehramts seit dem Tridentinum und auch im Hinblick auf allzu mißtrauische Passagen in den Enzykliken „Pascendi dominici Gregis", „Casti connubii", „Humani generis" und „Humanae vitae"[73] wieder an das Hirtenwort im ersten Petrusbrief zu erinnern: „Durch seine Wunden wurdet ihr geheilt. Ihr waret wie Schafe in der Irre, jetzt aber seid ihr heimgekehrt zum Hirten und Hüter eurer Seelen" (1 Petr 2, 25). Es heißt da „ihr waret", nicht „ihr seid" wie irrende Schafe, weil die Verheißung von Isaias 53 im leidenden Christus erfüllt ist. Diese Erfüllung aller Verheißungen an das wandernde Gottesvolk sollte das ordentliche Lehramt zuerst und zuletzt authentisch bezeugen, weil auch das Lehramt erst von der Erlösung aus vom Gericht über Menschen, die nicht die Wege der Verheißung gehen, autoritativ etwas sagen kann, wie Pius IX. in seinem Brief an den Bischof von München betont[74]. Niemand, der gläubig ist, wird solchen Verheißungsaussagen seine innere und äußere Zustimmung versagen[75], weil er noch beim harten Ermahnen das Evangelium vom Erbarmen Gottes heraushören wird, das einem jeden die Rettung zusprechen will (Röm 12, 1; 1 Kor 5, 3–5).

---

[71] DS 3068. [72] Vatic. II „Lumen gentium", Art. 27.
[73] ASS 40 (1907), 566 ss; AAS 22 (1930), 541 ss; 42 (1950), 561 ss.
[74] DS 2879 — *Scheeben*, Dogmatik I. Nr. 68–71. [75] CIC c 1324; c 1325 § 1 u. 2.

Vom Evangelium her bleibt weiter als Richtschnur für eine ankommende Verkündigung des ordentlichen Lehramtes zu bedenken, daß die Aufforderung zum Gehorsam in den Enzykliken „Humani generis"[76] und „Humanae vitae" begründet wird mit dem Wort Jesu an die ausgesandten Jünger, das in der lukanischen Komposition unter dem Stichwort vom nahegekommenen Gottesreich steht. Nur von dieser Nähe Gottes in Jesus kommt der beim Evangelisten nicht schrecken wollende, sondern aufhelfende Sinn dem Worte „Wer euch hört, hört mich" (Lk 10, 16) zu. Diese Spiritualität des Zutrauens und der Hilfe verpflichtet auch die Enzykliken, die sich auf Lk 10, 16 berufen, weit mehr, als der Wortlaut dieser Lehrschreiben erkennen läßt. Es gilt, um der kirchlichen Autorität willen, die von der in Christus erfüllten Verheißung getragen ist und nur auf Grund von Christi Geist glaubwürdig bleibt, den Stil der Äußerungen des ordentlichen Lehramtes den Zielsetzungen und dem Stil der altkirchlichen Enzykliken, die dem Frieden und der Gemeinschaft in der Kirche dienten[77], wieder allseits so anzupassen, wie es die vielbeachteten Lehrschreiben über die Kirche, die Liturgie, die Schrifterklärung, den Dialog und die sozialen Fragen schon getan haben. Die Gläubigen erwarten Hilfen, nicht Verdächtigungen oder gar Schimpfe. Der Appell an den Gehorsam verlangt vom Gehorsamheischenden eben eine doppelte Gewißheit: Gewißheit über die Wahrheit seiner Forderung und Gewißheit über die Annahmemöglichkeit dieser Wahrheit bei den Geforderten. In der Kirche kann von keiner dieser Gewißheiten dispensiert werden, weil die gnadenhafte Nähe von Gottes Herrschaft beide begründet, also nicht aufteilbar ist nur auf die Autoritäten oder nur auf das Volk.
Daß solche Anpassung an Erwartungen nicht Repristinierung alter Gewohnheiten oder Anbiederung an den Zeitgeist ist, kann begründet werden aus jener biblisch-theologischen Anthropologie, die ebenso wie die Jüngervollmacht und mit ihr die Autorität des Lehramtes auf der Nähe des Gottesreiches steht: die an Christus Glaubenden haben das ewige Leben (Jo 3, 36; Eph 2, 1—8 a) und das Erbarmen Gottes für sich (1 Petr 2, 10), können selbst prüfen, was Gott gefällt (Röm 12, 2; 1 Petr 1, 15) und das gewissenhaft Geprüfte mit Christi Hilfe vollbringen (Hebr 13, 20 f), weil sie nüchtern genug sind, die Hoffnung auf das Heil festzuhalten und zu dieser Hoffnung zu ermahnen (1 Thess 5, 8—24). Diese Selbständigkeit der Christen aus Gnade und Glauben, von der in biblischer Orientierung außerordentliches[78] wie ordentliches Lehramt sprechen[79], gilt es von seiten des ordentlichen Lehramtes in jedem seiner Dokumente zu würdigen, damit nicht Gläubige und Leitung auseinanderfallen[80], sondern zum Dialog über die Offenbarung Gottes finden. Das nahegekommene Reich Gottes ermuntert zu diesem Wechselgespräch. Und diese Ermunterung ist so begnadet, daß dieser Dialog sachlich schwierige Diskussionen nicht zu scheuen braucht, deren Maß ekklesiale Liebe wäre (1 Kor 8) und nicht obrigkeitliche Verfügungen oder Zensuren, die schweigend zur Kenntnis zu nehmen wären[81].

Für dieses öffentliche Gespräch, das dem Öffentlichkeitscharakter des Evangeliums entsprechen würde, müßten allerdings zunächst noch institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden. Es genügt nicht, daß man nur Fachleute in die kurialen Kommissionen hineinnimmt und dann mit diesen hinter verschlossenen Türen arbeitet. Dem Gespräch und dem Ansehen der kirchlichen Autorität würde man indessen schon aufhelfen, wenn man etwa in der Arbeitsweise bischöflicher Akademien, in denen sich noch mehr

---

[76] AAS 42 (1950), 568.
[77] *A. Pfeiffer*, Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode, 1968, 10 ff., 119 ff.
[78] DS 377; 1525; 3010; Vatic. II „Lumen gentium" cap. II und IV.
[79] DS 3807 s.
[80] DS 3802 in fine.
[81] Siehe gegen *F. Gallati*, Wenn die Päpste sprechen, 1960, 175 das „Wort der deutschen Bischöfe" vom 30. 8. 1968, bes. Nr. 11—18.

als bisher die Bischöfe der Diskussion stellen könnten, in Rom und in Kongreßstädten der Welt das Gespräch zwischen Kurie und Weltkirche ermöglichte. Jeder Eingeweihte weiß, wie eifrig hinter den verschlossenen Türen des Vatikans und der Nuntiaturen gearbeitet wird. Diese Arbeitsintensität könnte genützt werden, indem man nicht nur in Verlautbarungen und Pressekonferenzen mit überlebtem Präsidentenstil, sondern in jenen offenen Gesprächszirkeln, die während des Konzils überall in Rom möglich waren, und in einem Stil, den das Sekretariat von Kardinal Bea für ökumenische Konferenzen schon gefunden hat, die Meinung des ordentlichen Lehramts jedem Gesprächsbereiten gegenüber vertreten würde. Wenn die UNO bereit ist, auf den Papst zu hören und wohl gerne auch mit ihm seine Rede diskutiert hätte, wie sollten da nicht die Gläubigen bereit sein zum Gespräch mit dem Papst und allen Trägern kirchlicher Lehrautorität? Gewiß, man müßte in derartigen Gesprächen noch besser zueinander finden, um störende Härten zu vermeiden, wie sie sich beim Welt-Laien-Kongreß in Rom zeigten. Aber eben dies würde sich geben, wenn nicht — wie im Herbst 1967 — Bischofsrat und Laienkongreß unter ihrer jeweiligen Arbeitslast stöhnend wie zwei Brüder, die nur Notwendigstes miteinander sprechen, in ein und derselben Stadt kaum Zeit füreinander haben. Das Organisationstalent vatikanischer Verwaltungen ist so groß, daß nicht nur Beobachter und demnächst auch Mitarbeiter zu ökumenischen Konferenzen entsandt werden können, sondern ganz gewiß die römisch-katholische Kirche auch selbst Konferenzen veranstalten könnte, auf denen sich das ordentliche Lehramt der Kirche den Argumenten der Gläubigen stellt, die zum kirchlichen Gehorsam bereit, nicht aber zum militärischen Stillstehen und Jawohlsagen kommandiert sind. Die „Information Documentation on the Conciliar Church" ist schon ein Beispiel dafür, wie man in Rom solche Gesprächsforen organisieren kann. Es braucht wohl kaum vermerkt zu werden, daß hier keine unmögliche Strukturveränderung der hierarchisch verfaßten Kirche empfohlen wird[82]. Nicht Strukturänderungen werden empfohlen, sondern nur Änderungen im Stil hierarchischen Auftretens. Änderungen für jenen Stil des Umgangs von Lehramtsträgern und Lehramtsorganen werden erwünscht, der zur Zeit die struktural gegebene Verbindung von Hirten- und Lehramt in der Kirche[83] monarchisch mehr verdeckt als bekannt macht. Würde die Kurienreform wenigstens in Ansätzen einige der erwähnten Stiländerungen im Bereich des kirchlichen Lehramtes nach sich ziehen, so wäre damit dem pastoralen Ansehen der kirchlichen Autorität geholfen und aus der Kirche würde dennoch ganz sicher kein Diskutierklub. Die Kirche bliebe in ihrer Struktur unangetastet, würde aber mit gewandeltem Auftreten im authentisch-autoritativen, wie im offiziösen Bereich ihrer lehramtlichen Weisungen für die Bewahrung und Auslegung der Offenbarung und in der Hinführung zum depositum fidei das Mißtrauen zwischen Gläubigen und Leitung in der Kirche abbauen und also die Autorität des Lehramtes nur stärken. Wer mit Johannes XXIII. die Fenster der Kurie geöffnet hat und mit Paul VI. das Feld der Entwicklungsarbeit bestellt, der muß gewiß in Strukturfragen der Kirche, nicht aber in Stilfragen des Lehramtes zurückschauen, wenn Gottes Saatfeld bestellt wird. Entwicklung ist auch hier der neue Name für Frieden[84].

8. *Wissenschaften und „Katholische Wahrheiten": Diskussion und Urteil über Gewißheit im „kirchlichen Glauben"*

An den Schluß der hier vorgelegten Überlegungen gehört als Hilfe für die Bereitschaft zur Autorität des ordentlichen Lehramtes in der Kirche die Interpretation eines zwar eindeutigen, aber nicht selten übertrieben ausgelegten Satzes aus der Enzyklika „Hu-

---

[82] „Humani generis" AAS 42 (1950), 567 s.
[83] CIC c 1322; cc 1326—1328 — „Der hoheitliche Charakter der Lehrgewalt leitet sich her aus der Hirtengewalt": *E. Eichmann / Kl. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts II. 1958[10]. 377.
[84] Vgl. *Paul VI.* „Populorum progressio", Nr. 86.

mani generis"[85]: „... überdies gehört für gewöhnlich, was in den päpstlichen Rundschreiben vorgelegt und eingeschärft wird, schon anderweitig zur katholischen Lehre (iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent). Wenn also die Päpste in ihren amtlichen Kundgebungen zu einer bisher umstrittenen Frage ausdrücklich Stellung nehmen, dann ist es allen klar, daß dieser Punkt nach der Meinung und dem Willen eben dieser Päpste nicht mehr als Gegenstand der freien Auseinandersetzung zwischen Theologen betrachtet werden kann."

Zu diesem Satz ist festzustellen: Nach kirchlichem Sprachgebrauch werden unter „katholischer Lehre — doctrina catholica" die sogenannten „katholischen Wahrheiten" verstanden. „Katholische Wahrheiten" sind entweder „Theologische Schlußfolgerungen", die aus zwei der Offenbarung entnommenen Prämissen gezogen werden, oder Schlußfolgerungen, in denen zu einem Offenbarungssatz noch eine Vernunftwahrheit hinzugenommen wird, um den Schluß zu ziehen. Es ist einleuchtend, daß im ersteren Fall für den Gläubigen Gewißheitsgrad und Annahmeverpflichtung größer sind als im zweiten und also die Konklusionen mit graduell unterschiedenen, positiven „theologischen Gewißheitsgraden" versehen werden können, wie dies in den Dogmatiklehrbüchern üblich ist[86]. Zu den „Katholischen Wahrheiten" gehören ferner die „dogmatischen Tatsachen" als Voraussetzungen für Entscheidungen des Lehramtes, vor allem die Rechtmäßigkeit eines Papstes, eines Konzils, der römische Episkopat des heiligen Petrus und die Annahme, daß ein Text mit der Offenbarungslehre übereinstimmt. Diese Tatsachen sind selbstredend nicht geoffenbart und können durch kanonistische, historische und exegetische Forschungen belegt werden. Schließlich gehören zu den „Katholischen Wahrheiten" metaphysische Grundannahmen und jene philosophischen Begriffe, die mit einem Dogma in einem inneren oder begrifflichen Zusammenhang stehen.

Wenn nun „Humani generis" zugibt, daß alle drei Gruppen der „doctrina catholica" bis zum authentisch-autoritativen, aber nicht unfehlbaren Entscheid des Papstes der freien Diskussion überlassen werden können, dann sind „Katholische Wahrheiten" auch nach Pius XII. bis zu diesem Entscheid als „theologische Meinungen" freie Ansichten über Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre, deren Autorität auf dem Gewicht ihrer Gründe beruht[87]. Finden sich aber nur für die erste Gruppe der theologischen Schlußfolgerungen die Gründe als Prämissen in der Offenbarung, während schlußfolgernd selbst hier eine Logik vorausgesetzt wird, die nicht offenbart, sondern philosophisch erdacht wurde und philosophisch geprüft werden muß, so gilt es, den Bezug zu nichttheologischen Wissenschaftsergebnissen selbstverständlich erst recht für alle übrigen Elemente der „Katholischen Wahrheiten" zu prüfen. Bei dieser Prüfung stellt sich indessen auf Grund der Autonomie der Wissenschaften heraus, daß der wissenschaftlich redliche Bezug von Wissenschaftsmethode und Wissenschaftsergebnissen zu den Glaubensaussagen in katholischen Lehren nicht selten so schwierig herzustellen ist, daß die Pastoralkonstitution des letzten Konzils sagen mußte, dies erfordere noch schwierige Überlegungen der Theologen[88]. Sind aber die vom Konzil geforderten Überlegungen zum theologischen Gewißheitsgrad der „fides ecclesiastica", die einleuchtenderweise nur in der Diskussion mit den zu befragenden nichttheologischen Spezialwissenschaftlern reifen können, noch zu keinem überzeugenden Abschluß gelangt, dann ist es schwer verständlich, woher ein in diesen Fällen nicht unfehlbar sprechender Papst die Autoritätsvollmacht nehmen soll, kraft seiner Lehrentscheidung das noch ausstehende Ergebnis vorwegzunehmen und jede weitere Diskussion unter Theologen zu verbieten. Wenn ein derartiges Vorgehen der päpstlichen

[85] AAS 42 (1950), 568.
[86] Vgl. *L. Ott*, Grundriß der kathol. Dogmatik, 1961[5], 11 f.
[87] DS 1146.
[88] Vatic. II „Gaudium et spes", Art. 36 und 44.

Autorität in den Enzykliken „Humani generis" und neuerdings in „Humanae vitae" authentisch angetragen wird, dann bleibt dem Theologen, der Enzykliken in ihrem dogmatischen Stellenwert nach den allgemeinen, allseits bekannten Regeln auslegt[89] und dieselben Regeln auf den oben zitierten Konzilstext des II. Vaticanum anwendet, zunächst nur die Auskunft, daß hier zwei nicht-unfehlbare Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einer zunehmend wichtiger werdenden quaestio facti miteinander konkurrieren. Helfen zur Lösung dieser Faktenfrage aber in diesem konkreten Fall weder „theologische Gewißheitsgrade" für Lehramtsaussagen noch die allgemeinen Regeln zu deren Auslegung, dann wird jeder praktische Theologe sich wohl entscheiden zugunsten der pastoral umsichtigeren Aussage des Vaticanum II., zumal Paul VI. zum Schluß des Konzils von dessen Texten sagte, es sei „ihre Pastoral fundiert in der Lehre und ihr lehrmäßiges Reden geprägt von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt."

Es darf selbstverständlich nicht verschwiegen werden, daß diese Entscheidung Folgen hat. Trifft jemand sie zugunsten des pastoralen Ansatzes im erwähnten Konzilstext, dann muß er den Papst bitten, noch ungeklärte Prämissen einer lehramtlichen Schlußfolgerung auch nach einem lehramtlich ergangenen Auslegungsurteil über Voraussetzungen einer „Katholischen Wahrheit" für die weitere Diskussion freizugeben. In dieser Bitte wird keinesfalls dem Lehramt die Aufgabe abgestritten, „die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren" und „die Prinzipien der sittlichen Ordnung autoritativ zu erklären und zu bestätigen"[90]. Vielmehr wird nach allem, was in den vorstehenden Überlegungen zur Artikulation der Dogmen gesagt wurde, die Christusverkündigung als umfassende Wahrheitsaussage in einer trinitarischen Konzeption geradezu als die große Hilfe vom Lehramt erbeten, zugleich indes Freiheit der Diskussion erwartet über Wert und Grenze der Beiträge, die schlußfolgernd oder prämissenhaft in den „Katholischen Wahrheiten" verwandt werden. Es bleibt die Erwartung einer Diskussionsfreiheit über die wissenschaftsgerechten Grundlagen von Aussagen, die mit „kirchlichem Glauben" anzunehmen und zu vertreten sind. Diese Erwartung, die die lehramtliche Korrektur des letzten Satzes aus dem oben zitierten „Humani-generis"-Passus anstrebt, schmälert nicht das Ansehen der kirchlichen Autorität, sondern vermehrt es. Die Annahme einer zu erzielenden höheren Wertschätzung der Autorität ist nicht eine bloße Vermutung, weil sich in der Geschichte des Lehramtes erwiesen hat, daß Zurücknahmen theologischer Zensuren zum Fall Galilei[91] und zur Religionsfreiheit[92], wie auch Korrekturen zu Aussagen über das „Comma Joanneum"[93] und zur exegetischen Interpretation des Alten Testaments[94] das Ansehen des kirchlichen Lehramtes gestärkt und der Theologie wie der Verkündigung geholfen haben. Wer sich gegen die hier vorgeschlagene Erwartung an das Lehramt, dieses möge auch nach erteiltem Urteil eine beim jeweiligen Stand der Forschung sachlich noch erforderliche Diskussion nicht verbieten, grundsätzlich sperrt, verurteilt, wie schon die oben gebrachten Beispiele zeigen, nicht nur die Praxis des kirchlichen Lehramtes, sondern auch dessen Stellungnahme zu einem konkreten bibelexegetischen Prozeß, in der die Prüfung der in Frage kommenden Probleme gemäß neuen Resultaten der Wissenschaft schon unter Pius XII. nachdrücklich empfohlen wurde[95].

---

[89] Vatic. II „Lumen gentium" — Notificationes", Art 1 Abs. 2.
[90] Vatic. II „Dignitatis humanae", Art 14.
[91] 1616 wurden Galilei und die kopernikanische Lehre verurteilt; 1822 nahm das Heilige Offizium die Zensur zurück.
[92] Verurteilt DS 2730; 2915 — zurückgenommen auf dem 2. Vaticanum in der Erklärung „Dignitatis humanae" — *B. Schüller:* Kirche in Not XIV. 1967, 13—29.
[93] DS 3681 s.
[94] DS 1506; 3283 mit DS 3825 ss — *H. Haag,* Zum Verhältnis Exegese — Dogmatik: ThQ, 1962, 1—22. [95] DS 3862 ss

Es gibt gemäß der Quellenlage gegen landläufige Befürchtungen keinen Hinweis darauf, daß nicht-unfehlbare kirchliche Lehramtsäußerungen Endlösungen für den „kirchlichen Glauben" wären, die diktatorisch jede weitere Diskussion unterbinden wollten. Für jeden, der auch nur ein wenig über Urteilsfindung nachgedacht hat, ist es einleuchtend, daß gelegentlich notwendig werdende Korrekturen oder Zurücknahmen authentischer Autoritätsaussagen beim kirchlichen Lehramt so wenig wie bei anderen Autoritäten zu einem Erdrutsch führen, der alle Autorität hinwegschwemmen würde. Ist doch der Mensch für seine Urteilsfindung stets auf Vor-Urteile, also auf von fehlbarer Autorität übernommene Überzeugungen und Wertungen angewiesen[96]. Jeder Mensch denkt, entscheidet und lebt notwendigerweise in einer Überlieferung, in der das Vorgegebene bis zum Beweis des Gegenteils als das zu Übernehmende und zu Bewahrende erachtet werden muß, will er als Mensch sich nicht selbst aufgeben[97]. Kann aber wissenschaftsredlich, also menschlich gesehen, fürs Übernehmen, fürs Bewahren und für den Erweis eventueller Gegengründe schon nach Thomas nur eine „certitudo probabilis"[98] gewonnen werden, dann gilt dies auch für Äußerungen des ordentlichen kirchlichen Lehramtes wie für deren fundierte Diskussion bei den Gläubigen, die zum „kirchlichen Glauben" verpflichtet werden. Denn das gesellschaftliche Gefüge der Kirche mit all seinen hierarchischen Organen und Gliedern dient dem Geiste Christi, weil und wo es menschlich im Vollsinne des Wortes bleibt[99], also weder mystisch ins Übermenschliche verflüchtigt wird noch agnostizistisch im Nur-Menschlichen verbleiben will[100]. Die Kirche und ihr Lehramt, dies ist seit dem I. Vaticanum theoretisch klar, sollten in ihrer Praxis einstehen für eine Vernunft, die das Problem von Glauben und Verstehen zu lösen imstande ist. Wachstum und Erneuerung aus dem Geist Christi erfüllen sich in der Kirche wie beim Menschen weder ohne Autorität noch ohne Diskussion noch ohne den Heiligen Geist, der beim Menschlichen seine Gaben ansetzt[101]. Jede autoritative Unterbindung menschlichen Nachdenkens, das sich gesellschaftswirksam in offener Diskussion äußert, ist als unmenschlich und darum nicht offenbarungsgerecht abzulehnen. Nicht diszipliniertes Schweigen oder Ja-Sagen erhalten die Einheit der Kirche, sondern der Geist der Offenbarung, der als Geist Gottes eben auch menschenwürdig ist. In der Glaubenszustimmung ist die Freiheit, auch die Freiheit der Diskussion über noch nicht eingesehene Ansätze oder Schlußfolgerungen, unverzichtbar. Um dieser Freiheit der Kinder Gottes willen ist das päpstliche Lehramt nachdrücklich zu bitten, die freie Auseinandersetzung auch über in Enzykliken autoritativ vorgelegte Reflexionen und Urteile nicht nur zu gestatten, sondern zu fördern. Dem Glauben in Freiheit, dem das Lehramt dienen will, würde eine Korrektur des oben zitierten Satzes über die autoritative Willensäußerung der Päpste förderlich sein. Was aber dem Glauben dient, dient auch der Autorität des Lehramtes. Im Hinblick auf die Dienstfunktion der ordentlich-päpstlichen Glaubensverkündigung ist um der Autorität willen nicht die Wiederholung, sondern die Korrektur des oben zitierten Satzes aus der „Humani generis" zu erwarten.

Wer sich für Verkündigung und Praxis nur hinter Lehramtsäußerungen und theologische Gewißheitsgrade zurückzieht, vernachlässigt gegen Bibel und Dogma systembefangen den Menschen; wer sich für Verkündigung und Praxis nur auf die wissenschaftlichen und charismatischen Einsichten des Menschen zurückzieht, vernachlässigt

---

[96] *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. 1965², 250—268.
[97] *K. Rahner:* Schriften V. 1964², 12; *T. E. Jessop*, The Christian Morality, 1960, 12; *B. Schüller:* Theol. und Phil. 42 (1967), 540.
[98] *Thomas*, S th II/II a. 70.
[99] Vatic. II „Lumen gentium", Art. 7 und 8.
[100] *Y. Congar*, Le Christ, Marie et l'Eglise, 1952, 70.
[101] „Mystici Corporis", AAS 35 (1943), 251 ff.; „Humani generis", AAS 42 (1950), 571; Vatic. II a. a. O., Art. 7 in fine; Art. 8 Abs. 1.

gegen Bibel und Dogma unchristlich das vom Herrn zum Dienst am Glauben ermächtigte Lehramt der Kirche. Zur Lösung dieser harten Fronten im Erscheinungsbild der Kirche kann nur eine Diskussion beitragen, die in Verantwortung für den Menschen und in wissenschaftlicher Redlichkeit die kirchliche Autorität wie die zum kirchlichen Glauben verpflichteten Glieder der Kirche dazu bringt, aufeinander zu hören und miteinander zu sprechen. Wo aber Gläubige und Lehramt aufeinander hören, kann zwischen den Akzenten der Dogmen weitere Einsicht in die Offenbarung zuwachsen in jener „Würde und Freiheit der Kinder Gottes", die Zeichen der Anwesenheit des dreifaltigen Gottes im Volke Gottes ist, das für alle Menschen aufscheinen soll als Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils in dieser unserer Welt[102].

[102] Vatic. II a. a. O., Art. 9 Abs. 2.

ALOIS MÜLLER

Das moderne Priesterbild

Referat am Pastoralen Priestertag des 82. Deutschen Katholikentages in Essen (1968)

Gott schenkt heute der Kirche eine große Bewegung. Nicht immer ist die Kirche bewegt, es gab Zeiten des Feststehens, des Anhaltens, des Stillstandes. Für viele gehört dies zum eigentlichen Bild der Kirche, manche halten es für einzig richtig und notwendig. Dem Geist des Evangeliums ist jedoch die Bewegung, Veränderung, das Neuwerden näher und wesentlicher, ja geradezu Bedingung für die Aufnahme des Reiches Gottes. In seinem vor etwa 25 Jahren geschriebenen Buch „Die Umgestaltung in Christus" erklärt Dietrich von Hildebrand als Grundbedingung für eine solche Umgestaltung die Bereitschaft zur Veränderung im Sinne einer übernatürlichen Erneuerung. Dazu ist man aber nicht bereit, wenn man dafür den Preis vieler Veränderungen im sichtbaren Bereich zu zahlen nicht gewillt ist. Die heutige Bewegung in der Kirche ist an vielen Veränderungen des sichtbar-natürlichen Bereiches ablesbar, aber der Zuversicht des Glaubens erschließt sich ihr übernatürlich begründeter Charakter. Sie fördert ein lebendigeres Verständnis der Gemeinschaft der Kirche, einen echteren Vollzug ihrer Liturgie, das Eindringungsvermögen der Gedanken des Glaubens ins heutige Denken, die Glaubwürdigkeit der Kirche in ihrer Sendung gegenüber der Gesamtmenschheit. Dem Schrecken vieler „treukatholischer" Glieder der bisherigen Kirche steht die dankbare Erleichterung aller jener gegenüber, an deren Verantwortung und geistige Redlichkeit das Bekenntnis zur Kirche immer schwierigere Anforderungen gestellt hatte.

Es wäre verfehlt zu meinen, der Bewegungen und Änderungen seien nun wieder genug in der Kirche. Sicher ist auch hier das Wort vom Anfang des Anfangs zutreffend. Will man sich nicht selber täuschen und die Probleme erschweren, so muß man sich darüber klar sein, daß der Höhepunkt der Bewegung noch längst nicht erreicht ist, daß wir nicht einmal voraussehen können, was noch alles hineingenommen wird. Dies aber steht schon fest: das Bild vom Priester und vom Priestertum der Kirche ist von der Bewegung erfaßt worden. An vielen Anzeichen wird deutlich, daß das überlieferte Priesterbild in der heutigen Kirche nicht mehr in allem „funktioniert", daß es überdacht werden muß. Schon ist ein neues Priesterbild im Werden, es baut sich auf zwischen den Kraftfeldern biblisch-dogmatischer Besinnung einerseits und den Imperativen der kirchlichen Gegenwart anderseits. In beiden Kraftfeldern tut sich uns Gottes Plan und Wille kund. Das neue Priesterbild ist ein wesentlicher Faktor für die heutige Selbstverwirklichung der Kirche, und unter dieser Hinsicht wollen wir dieses Bild prüfen, in seiner Bedeutung und in seinen Möglichkeiten für das Heute der Kirche.

I.

Der Wandel des Priesterbildes rührt Probleme dogmatischer Art auf. Formulierungen, Begründungen und Ableitungen, die uns vertraut und bewährt schienen, offenbaren plötzlich ihre Frag-Würdigkeit. Vor das Forum kritischer Exegese und eines neuen, hermeneutischen Sprachverständnisses zitiert, verlor manche Formel ihre Selbstverständlichkeit, damit aber auch ein ganzes System naher und ferner Ableitungen. Sodann wird die Ebene der Frömmigkeit, der Spiritualität betroffen. Was und wie in dieser Hinsicht ein Priester sein soll, hängt davon ab, welches Leitbild von ihm vorausgesetzt ist. Änderungen auf diesem Sektor werden aber von einer religiös eingestellten Gruppe wie der christlichen Gemeinde besonders empfindsam registriert. Schließlich hat die Entwicklung des Priesterbildes auf dem Gebiet der Praxis spürbare Folgen in einer Kirche, deren eigentliche Wirkungs-, wenn nicht Existenzachse bisher die Priester waren. Die Gemeinschaft der Kirche wie der Priester selbst sind darum an ihren empfindlichsten Punkten herausgefordert durch die Umgestaltung des Priesterbildes.

Wird das bisweilen als eine Gefahr für die Kirche angesehen, so wollen wir darin vielmehr eine Hoffnung und einen Segen erkennen. Zwar kommt manches Feste ins Wanken (das bringt Gefahren mit sich), aber es ist das Feste unserer menschlichen Gewohnheiten, Einrichtungen, Denkleistungen und nicht der feste Boden, auf den sich der Christ verlassen soll. Unsere Feste ist einzig Christus der Fels, die Treue zu seinem Wort, die Gewißheit seines Beistandes. Oft haben wir (auch in Sachen des Priesterbildes) die menschlichen Formen, die wir aus dem Wort Christi gestalteten, für dieses Wort selbst gehalten und uns gegen ihren Wandel gesperrt. Das kann aber bis zur Untreue gegen das Wort selber, ja bis zum Unglauben führen. Es ist heute Zeit, sich zu fragen, ob hinter der ängstlichen Verteidigung menschlicher Sicherungen nicht ein gewisses Maß von Unglauben steckt, der nicht Christus, sondern dem eigenen Witz die Sicherheit der Kirche zutraut. Es ist ein Gnadenangebot, wenn uns solche Sicherungen entgleiten und wir Neues wagen müssen im bloßen Vertrauen darauf, daß Christi Wort und Wille sich auch in neuen Formen durchsetzt. Das Problem des Priesterbildes ist hierfür ein besonders geeignetes Feld, weil es zum Spürbarsten in unserer Kirche gehört und am stärksten der Gefahr der Verabsolutierung menschlicher Strukturen unterliegt. Wir dürfen allein schon aus diesem Grund dankbar sein, daß Gott uns eine Bewegung im Priesterbild zugemutet hat.

II.

Es erstarkt heute das Bewußtsein, daß es Pflicht der Kirche ist, der Zeit zu entsprechen und in den Zeichen der Zeit den Willen Gottes auch für die Kirche zu erkennen. Dabei handelt es sich nicht um taktische Anpassung, sondern um die durch den Sinn des Alten Testaments erhellte Tatsache, daß Gott die Heilsgeschichte wesentlich in der Menschheitsgeschichte wirkt, näherhin in der Spannung zwischen dem auserwählten Volk und der übrigen Menschheit. Es ist darum inhaltlich, nicht nur methodisch unsere Pflicht, in der Zeitsituation zu lesen und als Kirche eine echte Antwort darauf zu sein. Wir dürfen uns der Menschheit gegenüber nicht im Besitz wähnen und ihr Eingehen auf unsere methodischen Prinzipien, unsere Denkmodelle und Fragestellungen fordern. Im Gegenteil: Unsere Aufgaben, Denkweisen und Methoden kommen von der menschheitlichen Zeitsituation her auf uns zu. Auf diese Zeitsituation hat die Kirche zwar nicht Echo, aber Antwort zu sein und darf nicht wie ein pedantischer Lehrer sagen: Antworte so, wie ich gefragt habe. Im Gegenteil! Im notwendigen Gehorsam der Kirche gegenüber der Zeit muß sich ihr Gehorsam gegen Gott bewähren.

Die Auflockerung des Priesterbildes erlaubt ebensosehr einen größeren Gehorsam gegenüber den Zeiterfordernissen, wie seine Erstarrung die Gefahr des klerikalen Machtanspruches in sich birgt. Gerade diese Unbeweglichkeit ist ein Haupthindernis für Zeitgerechtheit. Überkommene und aufrechterhaltene Vorstellungen von Priester-

bildung und priesterlichem Lebensstil führten dazu, daß wir weitgehend weltfremd leben, daß wir die Probleme nicht so zu sehen vermögen, wie der Weltchrist sie sieht, daß wir einen Denkstil weiterführen, mit dem wir uns untereinander wohl verständigen können, der aber außerhalb der Seminare und Dekanatskonferenzen nur wenige erreicht und darum eine ungünstige Selektion der uns noch Anhörenden bewirkt. Der beste Wille und das inbrünstigste Gebet können solche Mechanismen nicht überspielen, wenn sie uns nicht zur Einsicht führen, daß wir auch die Gestalt unseres Dienstamtes dem Zeiterfordernis unterwerfen müssen. Die sich abzeichnende Evolution des Priesterbildes ist für uns also zweitens die Ermöglichung und Erleichterung zeitgerechter Verwirklichung unserer Sendung. Diese Erkenntnis, daß wir durch ein neues Priesterbild vieles zu gewinnen haben, führt uns zu den weiteren Fragen, wie wir praktisch unser Amt in der heutigen Kirche auffassen können und sollen.

III.

Als erstes müssen wir die Neuorientierung nachvollziehen, die durch die Kirchenkonstitution des letzten Konzils eingeleitet wurde: Wir müssen unser Amt von der Kirche her denken, nicht umgekehrt die Kirche von unserem Amt her. Unsere Spiritualität darf nicht ansetzen bei unserem Amt oder unserer Erwählung, sondern beim Geheimnis des Volkes Gottes. Es soll nicht nur beiläufig als theoretisches Begriffsspiel erwähnt werden, sondern es muß unser ganzes Daseinsgefühl bestimmen, daß wir in erster Linie und bleibend Hörer des Wortes, Empfänger der Sakramente, Glieder des Gottesvolkes sind, und erst in zweiter Linie darin ein Amt innehaben. Es trifft nicht zu, daß dem Priester „durch die Handauflegung des Bischofs das Charisma des Laienstandes entzogen" wurde. Wir gehören unverlierbar zum gemeinchristlichen Stand, er ist die bleibend aktuelle Grundlage unseres christlichen und priesterlichen Selbstverständnisses. Das geschieht nicht durch eine Abwertung des priesterlichen Selbstbewußtseins, sondern durch das neue Wertbewußtsein des Volkes Gottes. Die *Kirche* ist berufen, die *Kirche* nimmt teil an Christi Amt, die *Kirche* ist gesandt. Dieses Gemeinbewußtsein der Kirche muß also in uns dem priesterlichen Sonderbewußtsein vorangehen. Das wird vor allem drei gute Folgen haben.

1. Wir schätzen das Volk Gottes höher ein. Unsere teilweise geistige Überlegenheit, unsere Standesprivilegien, verbunden mit einer einseitigen Theologie des Priesteramtes, verführten uns leicht zu einer gewissen Geringschätzung der christlichen Gemeinde, die wir eher für die Welt als für die Kirche hielten, eher für die Verlorenen als für die Berufenen. Die Fehlbeurteilung mußte auch zur Fehlbehandlung führen, zu einer Abwertung der kirchlichen Bedeutsamkeit der Gemeinde von der Einschätzung ihres Glaubens bis zum Tonfall im täglichen Umgang mit ihr. Es braucht aber nicht nur eine Korrektur des Tonfalls, es braucht eine Wendung des Denkens und des Herzens, daß wir die Kirche, die lebendige Gemeinde als das Erste, das Wichtigste und Entscheidende erkennen, als das Ziel, für das und innerhalb dessen unser Amt ein Mittel darstellt.

2. Folgt daraus für uns eine richtigere, bescheidenere Selbsteinschätzung. Wie vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt ist, so ist auch nur ein Schritt von der theologischen Aussage zur charakterlichen Fehleinstellung. Das heißt, es fällt jedem von uns außerordentlich schwer, eine theologisch zugesprochene Sonderstellung nicht in charakterliche Prätention umzusetzen. Von der Kirche statt von ihrem Amt her denken hilft aber, die priesterliche Sonderstellung auch theologisch anders zu beleuchten, und kann so vor der Versuchung der geistlichen Macht bewahren.

3. So kann dem Priester auch das Gefühl der Überforderung erleichtert werden, das gerade den Gewissenhaften befällt vor der oft geübten theologisch-aszetischen Ausmalung seines Amtes. Wenn er sich bescheidenerweise nicht als der alleinige himmeltragende Riese Atlas der Kirche einschätzt, dann braucht er sich getrosterweise auch nicht als der Alleinverantwortliche für alles Göttliche und Menschliche in der

Kirche und in der Welt zu fühlen. Nicht als ob das einfach auf eine Verbilligung und Mittelmäßigkeit hinausliefe, es geht im Gegenteil um eine bessere Wirksamkeit dank seinsgerechterer Einschätzung.

IV.

Erfüllt von der richtigen Erkenntnis des Wesens der Gesamtkirche sind wir uns sodann bewußt, daß wir in diesem Organismus bestimmte Funktionen zu erfüllen haben, die wir sinnvollerweise die presbyteralen nennen. Ohne auf die exegetische Kritik des Priesterbegriffs und ihre Feststellungen hinsichtlich des neutestamentlichen Presbyters zurückkommen zu müssen, können wir festhalten, daß mit dem Presbyterat im Neuen Testament und im Frühchristentum eine leitende Gemeindefunktion verstanden wird. An leitender Stelle übt der Presbyter Funktionen aus — es können keine anderen sein als jene, die der ganzen Kirche zukommen: Leitungsfunktion in der Wortverkündigung, in der Liturgie, im Liebesdienst, im Zeugnis. Das Neue Testament bietet unter verschiedenen Namen ein reiches Spektrum solcher „Charismen, Diakonien und Energien" (1 Kor 12, 4—6), vom Apostelamt über die Gemeindeverwaltung bis zur Zungenrede (1 Kor 12, 28), und die spätere Kirche hat daraus in zuversichtlicher Freiheit Konzentrationen vorgenommen und vor dem Hintergrund der göttlichen Stiftung des Apostelkollegiums und des Petrusamtes die Ämterhierarchie geschaffen, in der wir nun als episkopoi, presbyteroi oder diakonoi stehen, wohl umschrieben durch Titel und Kapitel des Codex Juris Canonici.

Wir müssen aber mit dem Ursprung in Verbindung bleiben und gerade dadurch die Kraft zu neuer Entwicklung erhalten. Der Endpunkt z. B. einer theologischen Abstraktion über das Priestertum kann, so legitim er ist, nicht der Ausgangspunkt neuer schöpferischer Reflexion und Entwicklung sein. Ein solcher Ausgangspunkt liegt aber im Gesetz des Anfangs: im Prinzip der leitenden kirchlichen Funktionen, deren Institutionalisierung den jeweiligen Erfordernissen angepaßt ist. Die Frage, was wir als Priester der Kirche denn nun eigentlich sind, braucht uns also gar nicht sonderlich zu beunruhigen. Vor allem dürfte die Antwort nicht aus einem abstrakt-ontologischen Apriori zu gewinnen sein. Wir wissen, was die Kirche ist, und wir sind in ihr engagiert und mit verschiedenen Funktionen betraut. Solange es sich um echte und zeitgerechte Funktionen handelt, stehen und handeln wir im Rahmen unseres Presbyterats im ursprünglichen Sinn, auch wenn wir uns von unseren Vorgängern im Amt in vielem unterscheiden und wohl noch tiefgreifender unterscheiden werden.

V.

Wenn wir von Funktionen reden, so ist das nicht einfach die Nivellierung des Ganzen auf einen soziologischen Funktionalismus, sondern nur ein methodisch fruchtbarer Ansatzpunkt. Wir bleiben uns bewußt, daß wir von Funktionen im Leibe Christi reden. Der Leib Christi aber ist erstens vom Heiligen Geist beseelt, ist eine übernatürliche Wirklichkeit. „Das alles wirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will" (1 Kor 12, 11), sagt Paulus. „'Εν πνεύματι", im Geist, ist das ganze Leben der Kirche, und darum auch und besonders ein für die Kirche so bedeutsames Moment wie die Berufung und Tätigkeit eines leitenden Gliedes. Dieser Geist ist zweitens auch die Ordnung der Kirche. „Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens" (1 Kor 14, 32), sagt Paulus, immer noch im selben Zusammenhang. Um ihrer eigenen Identität willen muß die Kirche wissen, welches ihre verantwortlichen Glieder sind und wie sie in die Verantwortung eingesetzt werden. Auch dies kommt vom Geist. Es ist also eine geistliche, eine übernatürliche Realität, in der Kirche in ein Amt eingesetzt zu sein.

Diese Grundeinsicht des Glaubens entwickelt sich legitim zur Lehre vom Sakrament des Ordo, die sich noch einmal verzweigte in die Lehre von der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis. Sie sind der scholastisch gereifte Ausdruck für das genannte

Anliegen. Sie dürfen aber für uns nicht zum hemmenden Kanal des Verständnisses der Gesamtwirklichkeit werden. Noch einmal gilt: Ein Endpunkt ist kein Ausgangspunkt. Es wäre eine Verarmung, entweder die presbyterale Tätigkeit auf das einengen zu wollen, wofür die scholastische Theologie die potestas ordinis fordert, oder alle Tätigkeit, wofür diese nicht erfordert ist, gleichsam als ungeistliche bloße Verwaltung zu betrachten. Wir müssen hier gläubiger werden und den Geist im Geheimnis des ganzen kirchlichen Lebens sehen. Umgekehrt dürfen wir auch freier werden und müssen an die Gegenwart des Geistes nicht in allem das Prädikat der Unfehlbarkeit knüpfen. Die menschliche Unvollkommenheit auch alles Kirchlichen wird durch das Wirken des Geistes nicht ausgeschaltet. Auch hier müssen sich im neuen Priesterbild Bescheidung und Zuversicht paaren.

VI.

Alles Theologische in der Kirche existiert nur in menschlich-sichtbarer Gestalt, wird also zu einem Phänomen der Soziologie. Damit ist die weite Frage nach der Soziologie des heutigen Priesters gestellt. Hier hat die Diskussion oft eine gewisse Schärfe. Der Theologe wirft dem Soziologen die Abflachung von Glaubenswirklichkeiten auf bloße soziologische Gesetzmäßigkeiten vor, der Soziologe seinerseits äußert den Verdacht der theologischen Ideologisierung bestehender religionssoziologischer Verhältnisse. Das Problem wäre von beiden Seiten zu einfach gesehen, wollte man auf eine einzige Kausalitätsformel kommen: Entweder sind die soziologischen Verhältnisse die reine Äußerung der theologischen Wirklichkeit oder die Theologie ist bloß die nachträgliche Rechtfertigung soziologischer Kräfteverhältnisse. Es gibt Rückkoppelungen von beiden Seiten. Der Glaube führt zu einer bestimmten Auswahl unter soziologischen Möglichkeiten, das soziologische Gefälle einer Kultur bestimmt aber auch die Form, in der sich eine Glaubenswahrheit inkarniert. Wichtig ist für uns zu sehen, daß die theologischeste Theorie der soziologischen Gesetzlichkeit nicht entgeht. Sobald wir sagen: es gibt in der Kirche verantwortliche, leitende Glieder, ist bereits ein breites Feld von Sozialvorgängen angesprochen. Wir sind immer versucht, theologische Formeln schon unmittelbar für soziologische zu nehmen, und glauben darum auch umgekehrt, für ein kirchensoziologisches Faktum, wie päpstlicher Absolutismus, pfarrherrlicher Patriarchalismus, unbedingt eine theologische Begründung finden zu müssen. In einer doppelten Freiheit stehen wir diesem Problem gegenüber: Einerseits, wenn etwas soziologisch ein Faktum oder sogar berechtigt ist, dann braucht es noch nicht die Stringenz einer theologischen Forderung zu haben. Anderseits, angesichts einer theologischen Norm bleiben mehrere Wege soziologischer Verwirklichung offen. So stehen wir hier vor zwei Fragen: wir müssen den Wandel des soziologischen Priesterbildes bewältigen, und wir müssen an soziologische Konsequenzen seines theologischen Wandels denken.

1. Der Priester war in unserer eigenen Vergangenheit wie in allen anderen Gesellschaften eine Figur nicht nur der Religionsgemeinschaft, sondern auch der Gesellschaft. Kraft seiner Stellung in der Kirche spielte er auch eine bestimmte Rolle in der Gesellschaft. In mittelalterlichen Verhältnissen begrüßt man heute noch bei öffentlichen Anlässen „die Vertreter der zivilen, der kirchlichen und der militärischen Behörden". Aber auch auf bescheidenerer Ebene ist der Roman von Papst und Kaiser im Dorfe bis heute nicht überall zu Ende. Aber das sind Überbleibsel. Unsere Gesellschaft ist pluralistisch geworden. Sie wird gleichberechtigt gebildet von Mitgliedern verschiedener Religionsgemeinschaften. Die religiösen Rangstufen können keine gesellschaftlichen Ränge mehr begründen. Wo das noch zutrifft, mag im besten Fall eine schlichte Gläubigkeit dahinter stehen, aber es verunklärt eher die Gesamtsituation. Die Gesellschaft wünscht nicht mehr, sich dauernd dem Anspruch der Priester auf Honorierung ihres kirchlichen Ranges gegenübergestellt zu sehen. Dagegen ist theologisch nichts einzuwenden. Von der theologischen Wahrheit, daß ein Priester in spezi-

fischer Weise Christus vertritt, läßt sich kein Schluß ableiten auf seine gesellschaftliche Stellung. Dafür haben wir ausdrückliche Worte Christi nach den Evangelien: „Könige der Völker spielen die Herren und ihre Gewalthaber lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch sei es nicht so, vielmehr werde der Größte unter euch wie der Geringste und der Herrschende wie der Dienende" (Lk 22, 25 f). Wir wollen also gern jenen Wandel des Priesterbildes annehmen, der unsere gesellschaftliche Stellung betrifft.

Es gibt aber auch die innerkirchliche Soziologie, und hier haben sich ebenfalls die Verhältnisse gewandelt. In einer Kirche, die zum Großteil aus Leibeigenen und Hörigen oder aus psychologisch und soziologisch sehr abhängigen Menschen und staatlichen „Untertanen" bestand, war es naheliegend und natürlich, daß man dem Pfarrer wie einem Herrn begegnete und er diese Rolle auch annahm. Auch hier kann der theologische Sachverhalt nicht als Ursache bemüht, sondern höchstens zur höheren Deutung benutzt werden. In einer Gemeinde aber heute, die zusammengesetzt ist aus Menschen von großem Unabhängigkeitsbewußtsein und oft auch von wirklicher geistiger Selbständigkeit, kann die presbyterale Gemeindefunktion nicht mehr die Gestalt des patriarchalen Herrn annehmen. Soziologisch wird der Presbyter zum kritisch beobachteten Funktionär, dem Zustimmung von Fall zu Fall gegeben oder versagt wird. Auch dagegen ist theologisch nichts einzuwenden. Unsere Aufgabe ist es ja nicht, dauernd für eine prinzipielle abstrakte Wahrheit (unsere Christusvertretung) Tribut zu erheben, sondern diese unsere Sendung konkret wahr zu machen und Zustimmung zu Christus hervorzurufen. Auch diesen Wandel des kirchensoziologischen Priesterbildes wollen wir anerkennen.

2. Die ganze Frage hat aber noch eine Dimension: schon die vorigen Überlegungen zeigen die sich ergebenden Rückkoppelungen. Ist das Erste der soziologische Gestaltwandel oder die Entdeckung vergessener theologischer Sachverhalte? Beides ist möglich. Sicher ist aber, daß auch eine theologische Einsicht und Entscheidung nach soziologischen Konsequenzen ruft. Was vorher ausgeführt wurde über das Denken von der Kirche her, über die presbyterale Funktion in der Kirche, drängt nach soziologischem Ausdruck. Der Priester, der diese Erkenntnisse in sich aufgenommen hat, will auch in seinem Leben nicht mehr der heilige Außenseiter sein, eine Randfigur der eigenen Gemeinde, sondern er will mitten in der Gemeinde leben. Er will auch, da er in der Gesellschaft nicht mehr eine Sonderposition hat, nun als einfaches Mitglied sich positiv am Leben dieser Gesellschaft beteiligen, ohne Rücksichten, die nur im früheren Standesdenken begründet waren. Läßt sich nicht das meiste, was heute als Unbotmäßigkeiten oder Formverwilderungen des jungen Klerus kursiert, erklären als drängender Versuch, den gläsernen Turm, in dem er sich gefangen sieht, von innen her in Scherben zu schlagen, um das theologisch Bejahte auch psychologisch und soziologisch vollziehen zu können?

Hier gilt es allerdings, sich der „Tücke des Materials" zu besinnen, um nicht im falschen Sinn utopisch zu sein. Es braucht die soziologischen Konsequenzen der erkannten Ideen, und es braucht mutige Vorstöße und Durchbrüche, um sie zu realisieren. Wenn aber die soziologische Konsequenz nicht sich selber aufheben will, muß sie eben die Entwicklungs- und Reaktionsgesetze der Gemeinschaft respektieren. Es gibt keine soziologische Evolution, wenn die innere und äußere Verbundenheit mit der Gemeinschaft abgebrochen wird. Das wäre eine Tat der Ungeduld und der Verzweiflung. Es braucht im Mut des Vorstoßens die Geduld der Entwicklung. Eine Forderung muß an Verständliches, Vollziehbares anknüpfen, und die Prozesse brauchen Zeit. Wir können mit Forderungen nur an eine Gemeinschaft herantreten, wenn wir sie lieben und uns mit ihr kritisch identifizieren, nicht wenn wir innerlich mit ihr gebrochen haben und sie verachten. In dieser Haltung siegt unsere Zuversicht über jene, die sich trotz theologischer Einsicht vor dem Abstoßen von soziologischen Ufern fürchten.

VII.

Als letztes Element einer Wandlung des Priesterbildes sei jenes erwähnt, das die Kirchenkonstitution des letzten Konzils mit den Worten ausspricht: „Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe, bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Aufgaben betraut ist. ... Auf das Wohl der Kinder Gottes allzeit bedacht, sollen sie darüber hinaus bestrebt sein, ihren Anteil beizutragen zur Hirtenarbeit an der ganzen Diözese, ja an der ganzen Kirche. ... Diözesan- wie Ordenspriester sind also alle zusammen auf Grund ihrer Weihe und ihres Dienstamtes dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet und wirken vermöge ihrer Berufung und der ihnen verliehenen Gnade zum Wohl der gesamten Kirche." (Nr. 28) Wir sind Mitglieder eines bischöflichen Presbyteriums und dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet. Damit ist eine Aussage gemacht und ein Wandel im Priesterbild eingeleitet, dessen Auswirkung noch nicht zu überblicken ist. Die Priester standen immer ihrem Bischof gegenüber. Meist wurde das praktisch aufgefaßt als reine Unterstellung, Beaufsichtigung, Befehlsentgegennahme. Das Verhältnis der Unterordnung bleibt bestehen, und der Konzilstext hebt das auch hervor. Aber das Tragende ist doch etwas anderes: Die Assoziation, die Gesellung zum Bischof, damit Bischof und Presbyterium an der gleichen Aufgabe gleichsinnig wirken können. Dieses neue Arbeitsverhältnis muß von beiden Seiten erst noch gelernt werden, denn die bisherige Situation schuf dafür eher ungünstige Bedingungen.

1. Ein Bischof, im Bewußtsein der Würde, aber auch der Verantwortung seines Amtes, mochte bisher unwillkürlich versucht sein, allein oder mit dem engsten Mitarbeiterstab alles vorzubedenken, vorzuplanen, vorzuentscheiden und seine Presbyter überhaupt erst zur Übermittlung des fertigen Befehls, als rein ausführende Organe, anzusprechen. Sie selber, die Bischöfe, wurden ja von den höchsten kirchlichen Zentralbehörden meist auch nicht anders behandelt. Das aber entspricht weder dem Status eines Mitarbeiterkollegiums noch in der Mehrzahl der Fälle der Problemlage. Vom Priester wird vorausgesetzt, daß er erwachsen ist und sich in den Problemen, die ihn betreffen, Urteil und Kompetenz erworben hat. Und wo dies fehlt, muß er, um es sich zu erwerben, gerade mit der Notwendigkeit konfrontiert werden, Entscheidungen zu treffen und Verantwortung zu tragen. Es gehört auch zur Psychologie des Erwachsenen, daß er in theoretischen wie in praktischen Urteilen eine echte Zustimmung am ehesten erreicht, wenn er an ihrem Zustandekommen mitbeteiligt war. Und schließlich wird heute allen Ernstes behauptet, daß echte Erkenntnisse in menschlichen Bereichen nur im Dialog, nicht mit solitärer Logik zustande kommen. Die Zusammenarbeit zwischen Bischof und Presbyterium muß darum trotz und innerhalb der disziplinarischen Über- und Unterordnung die Gestalt des Dialogs haben. Erkenntnisse und Anordnungen müssen sich, unmittelbar oder mittelbar, in Dialogform vom Bischof bis zum letzten Priesterkapitel weiterpflanzen. Erst dann kann von Kollegium und Presbyterium gesprochen werden. Sehr schmerzliche Erfahrungen mit isolierten Erkenntnis- und Entscheidungsvorgängen müßten uns alle von der Richtigkeit dieser Idee überzeugen.

2. Aber auch der Presbyter muß ein solches Verhältnis zum Bischof erst lernen. Es ist leicht, sich als bloßer Befehlsempfänger ohne Verantwortung zu benehmen und dem sachlichen Widerspruch durch Schimpfen Luft zu machen. Es ist ebenso leicht, Anordnungen und die ganze Beziehung einfach zu ignorieren und als ruppiger Einzelgänger nach eigenem Gutdünken zu handeln. Beides ist im Grunde eine Beleidigung der ganzen Kirche. Es ist aber viel schwerer, die Loyalität und Verbundenheit mit dem Gesamtpresbyterium, dem Bischof und der Gesamtkirche zu wahren und trotzdem seine eigene Verantwortung und Zuständigkeit in die Waagschale zu werfen durch Reden, Vorschlagen, Insistieren, Widerstehen — und Einsehen, daß man selber auch nicht die

ganze Wahrheit hat. Damit das Presbyterium Wirklichkeit wird, müssen wir also alle noch vieles lernen, brauchen wir aktive Geduld.
Auf eine besondere Schwierigkeit zwischen Priestern und Bischöfen sei aber noch eigens hingewiesen. Wer in ein hohes Amt wie das Bischofsamt kommt — von gesellschaftlichen Ämtern ließe sich Analoges sagen —, ist institutionell viel stärker gebunden, was sich selbst bis auf das Erkenntnisvermögen auswirkt. Es gibt hier eine ganze Stufenleiter der Freiheit und Gebundenheit. Der Exeget publiziert freimütig seine Ergebnisse und überläßt die Glaubensfragen dem Dogmatiker. Der Dogmatiker vollbringt Denkleistungen, aber was für die Kirche daraus folgt, ist Sorge des Pastoraltheologen. Der Pastoraltheologe kann kühne Pläne für Seelsorgereformen entwerfen, aber die Ausführung ist dem Pfarrer überlassen. Der Pfarrer mag in seiner Gemeinde eigene, neue Wege gehen, die Kirche ist damit noch nicht offiziell engagiert. Diese Reihe der relativen Ungebundenheit hört aber beim Bischof auf. Als Mitglied des Apostolischen Kollegiums und durch die Art seines faktischen Verhältnisses zur höchsten kirchlichen Zentralbehörde fühlt er sich anscheinend mehr gebunden als bevollmächtigt. Er steht an der Stelle, wo das Institutionelle der Kirche in seine volle Dichte eintritt, wo die Unterscheidung zwischen der Kirche und ihrer institutionellen Dimension leicht übersehen wird, selbst hinsichtlich ihrer gesellschaftlich-staatlichen Institutionalität. Wenn nun Reformen gerade die institutionellen Belange der Kirche tangieren und tangieren müssen, dann ist es begreiflich, daß die Hemmungen bei einem Bischof stärker sind als bei anderen Gliedern der Kirche. Das Presbyterkollegium muß dem Rechnung tragen und selber die richtige Haltung einnehmen. Sie besteht darin, durch eine ebenso offene, feste wie loyale Haltung es dem Bischof zu ermöglichen, die Schritte nach vorwärts zu tun, ohne daß er sich isoliert und in der Verantwortung allein gelassen fühlt. Die Presbyter müssen lernen, dem Bischof diese Hilfe der mittragenden, mitverantwortenden Anregung und Forderung zu leisten, und die Bischöfe müssen lernen, dies als Hilfe zu erkennen und anzunehmen. Daß es so nicht nur zu einem neuen Bild des Presbyters, sondern auch zu einem neuen Bild der Episkopos kommt, wird nicht die kleinste Frucht des ganzen Entwicklungsprozesses sein.

Gott hat der Kirche Bewegung geschenkt. Wir müssen die Bewegung aufnehmen und im Bereich unseres Amtes die Veränderungsbereitschaft haben, die dazu die Voraussetzung ist. Alles Geistgewirkte in der Kirche verwirklicht sich in sichtbaren Formen, aber keine konkrete Form ist selber das Göttliche. Wir müssen uns darum der Relativität aller Institution bewußt sein, aber wir kennen das Gesetz der Institution und stellen darum keine utopischen Forderungen. Wir kennen aber noch mehr die Kraft des Geistes, der die Kirche beseelt, und darum wollen wir keine Angst aufkommen lassen, Zuversicht hegen und vorwärtsschreiten im Glauben.

ERWIN ISERLOH

Antisemitismus — eine Konsequenz des Christusglaubens?

Zu Friedrich Heer, Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler[1].

Die Ausrottung der Juden ist in unserem Jahrhundert unternommen worden von den Nationalsozialisten, die auch den christlichen Kirchen den Untergang zugedacht hatten. Das darf aber die Christen nicht beruhigen und nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch sie an den Juden schuldig geworden sind und es einen Antisemitismus gibt, der in einer kurzschlüssigen und weltlichen Deutung der Heilsgeschichte seine Wurzeln hat. Das ist den Christen, die selbst unter dem Nationalsozialismus gelitten haben, besonders schmerzlich aufgegangen. Gerade sie haben ein tieferes Verständnis gewonnen für das schon über ein Jahrtausend währende Leidensschicksal der Juden.

Nach christlicher Auffassung hat Israel, „Gottes erste Liebe", sein Erstgeburtsrecht vertan in der Ablehnung Jesu als des Messias. Fortan sollte wie Esau dem Jakob der „Ältere dem Jüngeren", die Synagoge der Kirche, dienen (Röm 9, 12). Die Juden hatten der Kirche die Bücher der Hl. Schrift nachzutragen als „Zeugen ihrer eigenen Ungerechtigkeit und unserer Wahrheit" (Augustinus)[2]. Doch nach Röm 11 sind „unwiderruflich die Gnadengaben und die Berufung Gottes". So wird Israel aufgespart bis zum Ende, und seine Bekehrung ist Zeichen für die Wiederkunft Christi. Von hier aus erklärt sich eine zweiwertige Haltung der Kirche zu den Juden in der Vergangenheit. Auf der einen Seite unterlagen sie rechtlichen Einschränkungen, auf der anderen Seite galt ihre Knechtschaft als geistliches Mysterium. Sie durften nicht ausgerottet werden wie die Ketzer; ja, man suchte sie meist nicht einmal zu missionieren, sondern sah sie als Gesamtheit aufbewahrt bis zum Ende der Welt als Zeugen von Christi Tod.

Das hinderte nicht, daß es im Mittelalter immer wieder zu blutigen Ausschreitungen gegen die Juden, besonders von seiten des „Niedervolkes", kam. Je weniger man mit Papst Gregor I († 604) beherzigte, daß Jesu Tod von der ganzen Menschheit verschuldet ist[3], um so mehr konnte der Vorwurf des Gottesmordes gegen die Juden aufkommen und Wurzel eines religiös bestimmten Antisemitismus werden. Dazu kam, daß die Juden die einzige fremde Gruppe in der geschlossenen Gesellschaft des Mittelalters waren. Sie unterschieden sich durch ihre Sprache, durch ihren Gottesdienst mit einem geheimnisvollen Ritual. Das und ihre Speisegesetze förderten ihre Abschließung in eigenen Wohnvierteln, lange bevor ihnen im Spätmittelalter das geschlossene Ghetto auferlegt wurde. Das Fremde erschien dem Niedervolk als das Unheimliche, und so wurden die Juden bei Pest, bei Kindermord und einem sonstigen nicht aufgeklärten Unglück zum Sündenbock gemacht. Der Vorwurf der Brunnenvergiftung und des Ritualmordes war schnell erhoben und wurde leicht zum Vorwand furchtbarer Pogrome, bei denen man sich des Hab und Gutes der Juden zu bemächtigen oder lästiger Schulden zu entledigen suchte. Schutzvorschriften von Kaisern oder Bischöfen richteten da nicht viel aus. Die Päpste erhoben immer wieder ihre Stimme dagegen.

---

[1] München: Bechtle-Verlag 1967. Aus der reichen Literatur zum christlich-jüdischen Verhältnis vgl. das Sammelwerk: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. v. *K. H. Rengsdorf* u. *S. v. Kortzfleisch*, Bd. I (Stuttgart 1968), und in: Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Kapitel 60, *E. Iserloh*, Die Juden in der Christenheit des Mittelalters (Freiburg 1968) 717—728.

[2] Die aus Gen 25, 23 entwickelte „Knechtschaft der Juden" findet sich der Sache nach schon bei Tertullian (Adv. Judaeos 1; PL 2, 636) und wurde von Augustinus weiter ausgeführt: Epistolae III 196, PL 33, 897, CSEL 57, 227; Sermones de script. 5, PL 38, 56; De civit. XVI c. 35, CSEL 40 II 187, PL 41, 513; Enarrationes in Ps 56, 9; PL 36, 666.

[3] *S. Katz*, Pope Gregory the Great and the Jews: The Jewish Quaterly Review 24 (1933/34), 113—136. Registrum Epistolarum: MGH Epp 2, 183 f.; 1, 47 f.; 2, 27.

Schon 1063 tadelte Alexander II. es, in blinder Leidenschaft gegen die zu wüten, die Gott retten wolle[4]. Die Schutzbulle „Sicut Judaeis", die wahrscheinlich Eugen III. (1145–1153) während der antijüdischen Verfolgungen zu Beginn des 1. Kreuzzuges erlassen hat und die die Zwangstaufe und jegliche Gewalt gegen die Juden verbietet, wurde bis ins 15. Jahrhundert 23mal bestätigt und neu eingeschärft[5]. Daß dem keine durchschlagende Wirkung beschieden war, wird jeden Christen mit Trauer und Schwermut erfüllen. Es ist die Trauer, die uns immer wieder Anstoß nehmen läßt am Kreuz, dem Zeichen der Ohnmacht Gottes in der Welt.

Die fortschreitende Säkularisierung des Christentums führte zur weiteren Verteufelung der Juden – zu betonen, daß sie selbst daran nicht unschuldig waren, ist hier nicht der Platz. – Wie 1848 in Mitteleuropa, revoltierten die Bauern Rußlands bis 1917 und weit darüber hinaus gegen den Kapitalismus, wenn sie auf die Juden einschlugen, was nicht hinderte, sich dabei religiöser Argumente zu bedienen. Die Juden galten als die Prototypen des Manchestertums.

Der Antisemitismus der totalitären Systeme des Kommunismus wie des Nationalsozialismus hat letzten Endes theologische Gründe. Ihr messianisches Sendungsbewußtsein verträgt kein auserwähltes Volk neben sich. Dieses ärgerliche Faktum war zu beseitigen, um Platz zu schaffen für die Herrschaft der von der Natur dazu ausersehenen nordischen Rasse. Die „Endlösung" war von daher so gebieterisch gefordert, wie sie sich von Röm 9–11 und von einem echten Selbstverständnis des Christentums aus strikt verbot. Sie war „Abfall". Den Körper vergiftende Metastasen kann man aber nicht dem gesunden Organismus anlasten, wie *Friedrich Heer* es in seinem Buch *„Gottes erste Liebe"* tut. Im Stil des Bußpredigers und Propheten stellt er es als bewiesen hin, daß Judenhaß und Judenmord von theologischen Konzeptionen leben, die von ersten Köpfen der christlichen Theologie entworfen und unmittelbar mit dem Glauben an die Gottheit Christi verbunden sind.

„Das Evangelium Jesu Christi, die Frohe Botschaft vom Erlöser, wurde für Millionen Juden zu einer Botschaft des Todes, Millionen Christen haben sich aus den Evangelien ihren Judenhaß herausgelesen, eine Aufforderung, die Juden, das ‚gottesmörderische Volk', zu vernichten" (49). „Die Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler" ist von hier aus bestimmt.

Durch den Glauben an die Gottheit Jesu Christi waren nach F. Heer die Christen überfordert. Sie mußten deshalb den Menschen Jesus, den Juden, verdrängen. „Wie ungeheuer müssen die inneren verdrängten Anstrengungen gewesen sein, um an die Stelle des Menschen Jesus, des Juden Jesus, den Gott zu setzen, der nichts mehr zu tun hat mit den fleischlich-bösen Juden" (66 f.). Weiter, so lautet die 2. Hauptthese Heers, wurde das Christentum zu einer Religion der Zölibatäre, der Junggesellen. Sie mußten in ihrer Geschlechtsangst und ihrem Geschlechtsneid die geschlechtsfrohen und weltgeilen Juden bekämpfen. „Mönche und monastisch lebende Christen sind bis heute die bitterbösesten Feinde des ‚fleischlichen' Juden" (68). Denn „Abtötung nach innen führt zur Tötung nach außen", vor allem aber zur Aggression gegen die Juden. „Immer wieder begegnen wir der Verbindung christlicher Geschlechtsfeindschaft, mönchischer Spiritualisierung, eines steilen Asketismus mit einer Aggressivität gegen Israel, gegen die Juden" (119). Der alternde Luther gebärdet sich 1543 in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" im Grunde deshalb als ein so abgründiger Judenhasser, weil er in seiner Brust „nicht den Mönch, ... und eine verzweifelte aggressive, ganz ungelöste Sexualität" (188) überwunden hat. Vom „Geschlechtsteufel besessene Kleriker projizieren ihre kaum verdrängte Lüsternheit in ihre Opfer ... In den ‚materialistischen' Juden wird die eigene Weltlust ‚Weltgeilheit', in den ‚geilen' Juden wird die eigene ungereifte sexuelle Gier projiziert" (540). Verantwortlich für

[4] PL 146, 1386 f.
[5] Vgl Kirche und Synagoge I, 126 f. u. 215 ff.

beide Fehlentwicklungen ist nach Heer Paulus. Er hat den Juden Jesus nie gesehen, und der Christus ist „das Produkt seiner schöpferischen Imagination" (52). „Mit Paulus beginnt, durch Augustin vollendet, das ‚wahre Christentum' zu einer Religion der Zölibatäre, der Junggesellen zu werden. Theologie wird Junggesellentheologie" (57).

Wir möchten uns mangels Zuständigkeit nicht mit Heer auf das Gebiet der Tiefenpsychologie begeben, auch nicht untersuchen, wie es mit der Geschlechtsfreude der Juden bestellt ist — Siegmund Freud schreibt jedenfalls seiner jüdischen Lebensgeschichte eine ganze Reihe von Verdrängungen und Verklemmungen zu —, sondern uns lieber mit dem Historiker Heer einlassen und feststellen, daß er seiner „Wiener Schule" wenig Ehre macht.

Wie kann er vom Verhältnis Pauli zu Israel sprechen, ohne die Kapitel 9—11 des Römerbriefes zu behandeln[6]! Wie kann er schreiben: „Das christlich-germanische Europa lebt vom 6. bis zum 12. Jahrhundert, also in einer großen Zeitspanne, durchaus freundnachbarlich mit seinen Juden zusammen" (93) und gleichzeitig in der Vergottung des Judenmenschen Jesus die Wurzel des Antisemitismus sehen! Denn gerade vom 6. bis 12. Jh. beherrscht der Gottkönig Christus die Absiden der christlichen Kirchen, während die folgenden Jahrhunderte, in denen ein christlich getarnter Antisemitismus sich breitmachte, die eines historisierenden, vermenschlichenden Christusbildes sind.

Heers Sympathie gilt dem arianischen Christentum. Wenn aber die Arianer nicht in Konflikt kamen mit den Juden, dann hatte das seinen Grund darin, daß sie sich im Gegensatz zu den Franken und den katholisch gewordenen Westgoten mit der bodenständigen gallo-romanischen Bevölkerung wie mit den Juden nicht einließen. Der Arianismus war tolerant nicht aus theologischen Gründen und nicht aus ethisch-moralischen Entscheidungen, sondern um der Selbsterhaltung willen angesichts der erdrückenden Überzahl der katholischen Bevölkerung. Seine Toleranz gegenüber der Pluralität nationaler und religiöser Gruppen kam auch dem Judentum zugute[7]. An sich neigte er zu einer Identifizierung von weltlicher und geistlicher Gewalt. Erik Peterson hat gezeigt, wie gerade die Überwindung des Arianismus und das Bekenntnis zur Trinität eine politische Theologie im Sinne der Identifizierung eines Volkes oder eines politischen Systems mit Gott unmöglich gemacht hat[8]. Nun war eine eigenständige Welt möglich, verboten sich an sich Kreuzzüge und Messianismen, die anderen das eigene Rezept der Weltbeglückung aufzuzwingen suchen. Es ist ja kein Zufall, daß die nachkonstantinischen Kaiser eine Schwäche für den Arianismus hatten.

Dem katholischen Christentum wirft Heer vor, „Augustins großer Forderung" gemäß: „Gott und das eigene Seelenheil zu suchen — dies und sonst nichts, nichts anderes auf der Welt" (so übersetzt der Geistesgeschichtler Heer „deum et animam scire volo", 235, 420, 434), in einem einseitigen Heilsindividualismus die Welt an ein Jenseits veruntreut zu haben. Damit wäre die „große Chance" des Arianismus vertan und notwenig Stellung bezogen worden gegen Israel; denn „die Juden glaubten und wissen sich verpflichtet, das Reich Gottes hier auf Erden zu errichten" (58). „Eine tausendjährige christliche Ablehnung des jüdischen Messianismus hat", so wandelt Heer Luther ab, „Christen tatsächlich zur ‚Sau' gemacht" (466). Daß die Kirche ihre Aufgabe als streng jenseitig ansieht, als Fortführung des Heilswerkes Christi, „die welthaften Aufgaben ... den Christen, aber nicht der Kirche als solcher aufgetragen" sind (532), hat man ihr bisher am wenigsten vorgeworfen, höchstens das Gegenteil, daß sie nämlich die Weltaufgabe zu direkt selbst in die Hand genommen hätte.

---

[6] Vgl. *E. Peterson*, Die Kirche aus Juden und Heiden, in: Theologische Traktate (München 1951) 239—292.

[7] Vgl. Kirche und Synagoge I, 101 ff.

[8] *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate, 45—147, 101 ff.

Heer sieht dagegen im Vorwurf der Weltblindheit der Kirche den „Herzkern" seines Buches. „Der Exodus der Kirche aus der Geschichte ... jene spezifisch christliche und kirchliche Verantwortungslosigkeit gegenüber der Welt, den Juden, den anderen" sei „die erste und letzte Ursache der Katastrophen der Vergangenheit und einer möglichen Endkatastrophe" (533). Dagegen stellt er die auf diese Welt gerichteten Messianismen des Judentums, des „Arianismus", des Mohammedanismus und des Kommunismus, letzteren jedenfalls in der Spielart des Juden Leo Trotzki, des „Retters der bolschewistischen Revolution" (270), der aber „den stalinistischen Plebejern" und der Klerisei „der alleinseligmachenden roten Kirche" zutiefst verhaßt sein mußte. Daß Heer nicht angst wird bei der Frage, wie diese Messianismen denn in der einen Welt miteinander auskommen sollen! Er macht William S. Schlamm zu seinem Wortführer und zitiert u. a.: „Der Judaismus verkündet die Identität des einig-einzigen Gottes mit seiner Schöpfung und seinem Volk" (569). Tut das die arabische Welt nicht?

Die für Heer „verblüffende Feststellung" Schlamms: „Kann denn ernsthaft bezweifelt werden, daß es dem zeitgenössischen Menschen leichter fällt, an den einen unpersönlichen Gott als an die Dreifaltigkeit zu glauben; an des Menschen Erbtugend eher als an seine Erbsünde", kann man in vielen Variationen im nationalsozialistischen Schrifttum nachlesen.

Aber nicht nur in den großen geistesgeschichtlichen Linien geht Heer in die Irre. Er gehört zum mindesten zu den „terribles Simplificateurs", als die er die Prediger „bis zu einem Padre Lombardi und Pater Leppich" samt ihrem methodischen „Erbe" Adolf Hitler bezeichnet (132). Zahlreich sind seine Irrtümer — wir möchten ihm keine Fälschungen unterstellen — und seine Verkürzungen in historischen Einzelfragen. Wenn er einen Aufsatz oder eine Zeitungsnotiz zitiert, glaubt er anscheinend schon einen Wahrheitsbeweis geliefert zu haben.

So kommt es zu objektiv beleidigenden Äußerungen wie die, das hl. Offizium habe die arabischen Staaten gegen das von Kardinal Bea vorbereitete Judenschema „aufgehetzt" (512), die Kirche bzw. kuriale Kreise hätten 1953 die italienische Republik stürzen und den Faschismus restaurieren wollen (458, 509 u. ö.), die Kirche habe streng jeden Widerstand gegen Hitler verurteilt (431). Die längst geklärte Angelegenheit des Wahlplakates von 1933 mit dem bayerischen Nuntius Vasallo di Torregrossa wird wieder mal breit kolportiert (370). Das Pamphlet „Complotto contro la chiesa", dessen Verfasser radikaler als Hitler sei, wird immer wieder mit dem Konzil in Verbindung gebracht, ja behauptet, es habe auf dessen Entscheidung Einfluß genommen. Die Konzilserklärung selbst wird ihrem Inhalt nach auch nicht andeutungsweise gewürdigt. Dann hätte Heer ja seinen Lesern sagen müssen, daß die Kirche darin u. a. den Antisemitismus jeglicher Art beklagt (deplorat) und die Juden als von Gott geliebt und ihre Berufung als unwiderrufen hinstellt. Statt dessen wird behauptet, M. Pinay, der Verfasser von „Verschwörung gegen die Kirche", habe auf dem Konzil zum Teil gesiegt, und die Kardinäle Ottaviani und Siri werden als ihm nahestehend bezeichnet (501). Ob Kardinal Bea, der Beichtvater des „unglücklichen Papstes" Pius XII., über das ihm gespendete Lob glücklich wäre, ist mehr als zweifelhaft; daß er sich geweigert hat, „von Papst Pius XII. den Kardinalshut anzunehmen" (411), hat er wohl erst aus Heers Buch oder ähnlichen erfahren. Pius XII. war „bis an sein Lebensende fixiert" durch das fatale Erlebnis eines Zusammenstoßes, den er 1919 in München als junger Nuntius mit einigen Kommunisten hatte (435 u. ö.). Von daher der einseitige Antikommunismus des „angstneurotischen", „verhemmten" Papstes, der ein „Gefangener seiner eigenen unbewältigten personalen Vergangenheit bleibt" (434). Dabei stehen für Heer Antikommunismus und Antisemitismus im engsten Zusammenhang. Im westlichen Deutschland z. B. ist „die Hetze gegen die Kommunisten immer deutlicher zum Erben der Hetze gegen die Juden" geworden (496).

Wo Heer nicht direkt behauptet oder nicht zu behaupten wagt, zitiert er Meinungen anderer, ohne zu widersprechen oder sie richtigzustellen. An Anmerkungen fehlt es nicht, doch die sagen an sich ja noch nichts über den Wert eines Buches aus. Manchmal fügt Heer ein „wohl" oder „vielleicht" bzw. „soll" ein, womit die unbewiesene Behauptung aber nicht zurückgenommen ist. Vielfach suggeriert er unterschwellig dem Leser seine These von der „Genesis des Katholiken Adolf Hitler". Er zitiert z. B. eine antijüdische Proklamation aus dem „katholischen Würzburg" (331, 397). Was hat das mit den katholischen Kreisen dieser Stadt zu tun, wenn hier 1819 germanomanische Burschenschaften die „Hepp!-Hepp!-Bewegung" inszenieren! Bei voller Zitation des im Merseburger Zentralarchiv ohne Herkunftsbezeichnung aufbewahrten Dokumentes hätte Heer aber seinen Lesern deutlich machen müssen, daß das Pamphlet mit Würzburg nichts zu tun haben kann, weil es sich schützend vor das „preußische Christentum" stellt[9].

Alle Außenseiter werden der Kirche angelastet. Der „Talmudjude" (1873) des „Kanonikus" und Professors in Prag August Rohling (1839—1931) wird mehrfach angeführt. Sicher hat er manchen Priester, vor allem Österreichs, antisemitisch beeinflußt. Heer dürfte aber nicht verschweigen, daß dieser Theologe von seiner Kirche suspendiert und seine Bücher indiziert wurden. „Ohne je kirchlich belangt und zensuriert zu werden", habe der „Kurat Josef Roth" antisemitische Reden führen dürfen. Ob der wohl seinen Priesterrock ausgezogen hat und als hoher Beamter im Reichskirchenministerium die Kirche bekämpft hat, weil er mit seinen Auffassungen sich mit ihr konform gefühlt hat? Der „genormte Normalchrist" Adolf Eichmann sah sich bar jeder Schuld mit der Begründung: „Es befahlen die Päpste (Heer hebt die Worte im Druck hervor), ich hatte zu gehorchen" (472). Der Protestant Eichmann meinte die Parteigewaltigen, dem Leser wird der Gedanke an die römischen Päpste suggeriert. Der Aussage des SS-Generals Bach-Zelewski vor Gericht: „Wenn man jahrelang predigt..., daß die Juden keine Menschen sind...", fügt Heer hinzu, „wenn man jahrhundertelang predigt" und nennt dann Bach-Zelewskis Aussage eine solche „über die lückenlos bis in die Jahre der Endlösung reichende christlich-antijüdische Hetze" (465). Mehrfach führt er das Verbot der „Gesellschaft der Freunde Israels" durch die Kurie am 21. März 1928 an; durch den Hinweis, das Verbot sei erfolgt „am Vorabend des Sieges Hitlers" wird es sozusagen zum Auftakt der Judenverfolgung durch den NS. An sich dürften die „Amici Israel" Heer nicht sympathisch sein, weil sie auf die Bekehrung der Juden ausgerichtet waren. Jedenfalls hätte er, der eine Verurteilung des Antisemitismus durch Päpste und Bischöfe vermißt, den Text des Verbotes mitteilen müssen. Darin heißt es: „Wie der Hl. Stuhl allen Haß und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verdammt er ganz besonders den Haß gegen das Volk, das Gott in uralten Tagen zu dem Seinen gemacht, nämlich jenen Haß, den man gemeinhin mit Antisemitismus zu bezeichnen pflegt"[10].

Mit dieser Methode ist es nicht schwer, die Genese Hitlers aus seiner katholischen Herkunft zu erklären, obwohl Heer berichten muß, daß Hitler im Elternhaus das Wort Jude niemals gehört haben will (385), er höchstens durch einen abgefallenen Zisterzienserpater zum ersten Male mit antisemitischen Gedanken bekannt gemacht wurde, er Objekte seines Hasses in Wien ebenso in Sozialdemokraten und Priestern wie in Juden gefunden hat und er nicht an Gott glaubte (389). Dazu sei die Situation vor 1914 in den deutschsprachigen Ländern der Donaumonarchie im Zeichen der „Los-von-Rom-Bewegung" so gewesen, daß wer gegen „Juda, Habsburg, Rom", den „deutschen Dom" bauen wollte, folgerichtig deutscher, lutherischer Protestant wurde (189), wie Hitler später seinen Wahlaufstieg ja auch den protestantischen Gebieten in Nord-

[9] Vgl. den Text bei *E. Sterling*, Er ist wie du, Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus (1815—1850), (München 1956) 9—189.
[10] AAS 20 (1928), 103 f.

ost- und Norddeutschland verdankt hätte (395). Das ändert nichts an der Grundthese des Buches — Heer hebt sie in Kursivdruck hervor —: „Adolf Hitler ist ein Katholik", wenn auch sehr früh ein „atheistischer Katholik", wie Charles Maurras, der Führer der Action francaise, es war. Demnach müßte man folgerichtig den Antisemitismus des „Popenschülers" Stalin (269, 279, 491 ff.), der die Revolution in den „parteiklerikalen Niederungen" einer „alleinseligmachenden roten Kirche" (271, 275) versumpfen ließ (274), dem orthodoxen Christentum anlasten.

Wir können die Liste der Irrtümer und Halbwahrheiten Heers und seiner haarsträubenden Konstruktionen, die er für Geistesgeschichte hält, aus Raummangel nicht fortsetzen. Nur eine Frage sei noch gestattet angesichts der Feststellung: „Das war 1938 für alle, die sehen wollten, zu sehen: Die Juden Europas sind eingeschlossen gleich dem Schlachtvieh, das auf den Schlächter wartet. Die christliche Welt schaut bei dieser Katastrophe zu" (474). Wer mußte das klarer sehen als der Historiker Heer, der 1938 vom Ausland aus den besseren Überblick hatte? Wo blieben damals die Kassandrarufe dessen, der heute so hart und ungerecht über andere zu Gericht sitzt? Diese Frage dürfen die wohl stellen, die, gleichaltrig wie Heer, schon vor 1938 Narben im Kampf gegen den NS davontrugen und später vor einem Sondergericht als Angeklagte standen.

Wir billigen Friedrich Heer zu, daß sein Schmerz echt ist. Aber gerade der Moralist darf nicht ungerecht sein, sonst erreicht er das Gegenteil. Wer wird nicht mit Heer beklagen, daß die Religionen „in der Gegenwart ohnmächtig" sind — nur in der Gegenwart? — und weder Mord noch Selbstmord, weder Krieg noch Bürgerkrieg zu verhindern vermögen (327). Sicher: „Die jüdische Karmelitin Edith Stein, eine der geistesmächtigsten Frauen des deutschen Katholizismus, hat der ganze europäische Katholizismus nicht vor dem Raub aus der Klosterzelle, nicht vor der Verschickung in den Tod zu retten vermocht" (172). Heer verschweigt aber, daß Edith Stein nicht in das Konzentrationslager verschleppt wurde, weil die holländischen Bischöfe aus Feigheit oder vorbelastet durch einen jahrtausendalten katholischen Antisemitismus geschwiegen haben, sondern aus Rache der Gestapo auf den Protest der Bischöfe hin. In keinem Land hat die katholische Kirche lauter, ausdrücklicher und häufiger gegen die Judenverfolgung protestiert als in Holland, aus keinem Land irgendwo im Westen wurden aber auch mehr Juden (79 %) in die Todeslager deportiert. Zu diesem Ergebnis kommt der Jude Pinchas E. Lapide[11]. Er stellt auch fest: „Die katholische Kirche ermöglichte unter dem Pontifikat Pius' XII. die Rettung von mindestens 700.000, wahrscheinlich sogar von 860.000 Juden vor dem gewissen Tod von den Händen des Nationalsozialismus"[12]. — Die These von Heer ist dagegen: „Die Kirche hat nichts getan, um die Juden zu verteidigen" (427). Das aber nicht, weil Päpste und Bischöfe feige waren und nicht wollten. Nein, sie konnten sozusagen nicht, weil sie im Banne „einer eineinhalbtausendjährigen Tradition" (427) standen.

Eingangs haben wir betont, daß wir Christen angesichts des Unrechts an den Juden Veranlassung zu Besinnung und Buße haben. Das Buch von Heer ist keine Hilfe dazu, im Gegenteil, es verhindert sie. Es weckt neue Ressentiments, und bei der lauten Klage über die Jagd auf Juden und Hexen in der Geschichte merkt sein Verfasser nicht, daß er längst eine neue Hexenjagd eröffnet hat, nur sind die Sündenböcke andere.

---

[11] Rom und die Juden (Freiburg 1967) 174.
[12] Ebd. 188.

FRANZ MICHEL WILLAM

Über den Aggiornamento-Begriff Johannes' XXIII.

Wenn Johannes XXIII. in seinen Ansprachen das Wort „aggiornare" gebraucht, denken nicht wenige Leser, der Ausdruck habe vornehmlich oder ausschließlich wissenschaftlich-theologischen Charakter. Tatsächlich gehört der Ausdruck dem modernen Italienisch an. Das Wort „aggiornare" erhielt nämlich im letzten Menschenalter, im Getriebe der Gegenwart, eine neue Bedeutung. Während es früher hieß „einen Tag bestimmen", bedeutet es heute daneben noch „Kontobücher oder andere Geschäftsbücher auf den heutigen Stand bringen oder auf ihm erhalten". Im übertragenen Sinne kann man dann auch sagen: „Aggiornarsi ai tempi nuovi" — sich den neuen Zeiten anpassen[1]! Treccani umschreibt das Wort in seinem Dizionario[2] „ein Werk vervollkommnen, um es den heutigen Erfordernissen anzugleichen".

Johannes XXIII. deutet einmal selbst an, daß er das Wort „aggiornare" im Sinne des „modernen" Italienisch gebraucht. Es tritt bei ihm an die Stelle des Wortes „adattare", das bereits in seinen Aufzeichnungen vom 16. Jänner 1903 als führender Ausdruck vorkommt[3]. Soweit sich feststellen läßt, geht Angelo Roncalli schon als Patriarch von Venedig dazu über, statt „adattare" — „aggiornare" zu sagen und dieses Wort in seinen Amtsstil aufzunehmen: Er bezeichnet nämlich die Kurse für eine zeitgemäße Fortbildung der Seelsorgepriester einfachhin als „corsi di aggiornamento"[4]. Gelegentlich weist er selbst darauf hin, daß das Wort „aggiornare" dem modernen Italienisch und nicht der Sprache der theologischen Wissenschaft angehört, ruft er doch in der Eröffnungsansprache für die Diözesansynode vom 8. Oktober 1957 den vor ihm versammelten Priestern zu: „Hört Ihr nicht, wie man das Wort ‚Aggiornamento' wieder und wieder gebraucht! Seht, so ist auch unsere Kirche immer jung und dazu bereit, sich den mannigfachen Wandlungen der Lebensbedingungen anzugleichen, bereit, anzupassen (hier steht wieder das Wort adattare vom 16. Jänner 1903), zu berichtigen, zu verbessern, zu neuem Eifer anzutreiben. Das ist denn auch — kurz gesagt — das Wesen und Ziel der Synode[5]."

Der Patriarch verbindet die Idee der Anpassung mit dem 10. Kapitel des Johannes-Evangeliums. Vermutlich hängt das mit dem Studium der Werke des Kirchenlehrers Lorenzo Giustiniani, des großen italienischen Predigers im Geiste der Bibel, zusammen, dessen 500. Todestag im Jahre 1954 großartig gefeiert wurde[6]. Er ruft aus: „Wie schön ist doch das 10. Kapitel des hl. Johannes! Welch zarte, welch tief in den Geist eindringende Sprache! Der gute Hirte, so heißt es im Evangelium, kennt seine Schafe. Er ruft sie eines nach dem anderen und zeigt ihnen den rechten Weg . . .[7]." Besonders schwungvoll formuliert der Patriarch Roncalli das Gesetz der Anpassung, des Aggiornamento, in der Ansprache vor der Arbeitsgemeinschaft „Studi cristiani" am 29. August 1957: „Im Heiligen Geiste ist der Kirche eine ewige Jugendfrische eigen, eine Jugendfrische, die sie dazu befähigt, die Bedürfnisse der Menschheit aller Jahrhunderte zu erfassen und für jedes einzelne Zeitalter eine ihm angepaßte *(adatta)* Sprache zu finden. Diese Jugendfrische läßt sie als das beschreiben, was sie in Wirklichkeit ist:

---

[1] *Fernando Palazzi*, Novissimo Dizionario della Lingua Italiana.
[2] *Treccani*, Dizionario.
[3] *F. M. Willam*, Vom jungen Angelo Roncalli (1903—1906) zum Papst Johannes XXIII. (1958—1963). F. Rauch, Innsbruck 1967, 35—37.
[4] *Willam*, Johannes XXIII., 131 f.
[5] *Angelo Giuseppe Cardinale Roncalli*, Patriarca di Venezia. Scritti e Discorsi. Edizione Paoline, Roma 1959. Bd. II, 364 (= Scritti). Die Worte „aggiornare" und „Aggiornamento" werden gebraucht im gleichen Werk, Bd. I, 125, 232, 303; Bd. II, 62, 150, 158 f., 189, 246, 446; Bd. III, 14, 17 f., 163, 176 f., 184, 254, 264, 310, 372.
[6] *Willam*, Johannes XXIII., 116, 128.
[7] A. a. O. 130.

die große, immer von neuem Beginnende. Nach jedem Sturm hißt sie die Segel wieder. Ja, noch während des Sturmes drückt sie den Pflug nieder, um die Furche zu ziehen[8]."

Während der Zeit des Pontifikates kam Johannes XXIII. viermal auf das Aggiornamento-Prinzip zu sprechen: das erstemal bei der Eröffnung des Konzils; das zweitemal in der Ansprache vom 4. November 1962, das drittemal in der Ansprache vom 7. November 1962, das viertemal am 23. Dezember 1962. Die Tatsache, daß Papst Johannes in seinen Konzilsansprachen viermal sich auf die Aggiornamento-Idee beruft, läßt uns ahnen, welche Bedeutung er persönlich diesem Losungswort zuschrieb.

In der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 heißt es: „Notwendig ist, daß die in sich gewisse und unveränderliche Lehre (Substanz-Erhaltungs-These), der getreuer Gehorsam zu leisten ist, auf die Zielsetzung hin untersucht und ausgelegt werde, die unsere Zeiten (tempora nostra) verlangen (Substanz-Entwicklungs-These). Haben die Theologen und Bischöfe und ihre Berater das zur Genüge festgestellt, so obliegt ihnen die weitere, eben schwerere Aufgabe, diese Wahrheiten so zeitnahe zu formulieren, daß sie auch in die Tradition der Gesamtverkündigung eingefügt werden kann und von ihr mitgetragen wird." „Eine Sache für sich nämlich ist die Hinterlage des Glaubens oder der Wahrheiten, die in unserer hochzuverehrenden Lehre enthalten sind — eine Sache für sich ist wiederum die konkrete Weise, in der eben diese Wahrheiten sprachlich formuliert werden, im selben Sinn und in derselben Sinndarlegung. Der Frage nach der Art und Weise ist größtes Gewicht beizulegen; ihr hat man sich, falls dies geboten erscheinen sollte, mit aller Geduld zu widmen, d. h. in die (amtliche) Darlegung sind solche sprachliche Darstellungen (rationes) einzuführen, die einem in erster Linie pastoral ausgerichteten Lehramt besser entsprechen[9]." Der amtlich veröffentlichte lateinische Text bildete — wie man sagte — eine nicht glückliche Übersetzung der italienischen Vorlage. Papst Johannes XXIII. kam dieser Kritik in der Weise entgegen, daß er innerhalb der vierten Ansprache (23. Dezember 1962) den italienischen Text offiziell machte. Demgemäß soll die Erklärung bei Vorlage des Abschnittes aus der vierten Ansprache folgen.

Die Ansprache vom 4. November 1962 klingt einerseits mit dem Gebrauch des Wortes „Substanz" an des jungen Roncalli Eintragung vom 16. Jänner 1903 an[10]; andererseits weist sie mit dem Spruch „eine Kunst, tausend Spielarten der Kunst" auf die Unerschöpflichkeit der sprachlichen Fassung für den Offenbarungsinhalt hin. Den Schluß macht wieder der Hinweis auf den Evangelisten Johannes. „Es ist nur natürlich, wenn die neue Zeit und ihre Lebensbedingungen verschiedene Formen und Einstellungen in bezug auf die äußere Weitergabe und sprachliche Einkleidung ein und derselben Lehre nahelegen — die lebendige *Substanz* (sostanza viva) ist jedoch die reine und evangelische und apostolische Lehre in vollkommener Übereinstimmung mit der Lehre der heiligen Kirche. Diese gestattet uns jedoch, mit Gewinn die Regel „eine Kunst — tausend (d. h. unzählig viele) besondere Abarten" anzuwenden —, dies besonders dann, wenn es sich um das Heil der Seelen, um Anwendungen für das praktische Leben, d. h. um jene großen Anliegen handelt, die das 10. Kapitel des hl. Johannes beleuchtet und auferlegt: „Der Hirte ruft die eigenen Schafe mit ihrem besonderen Namen, er geht vor ihnen her und sie folgen ihm ... Ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus dieser Herde sind, und diese muß ich auch herbeiführen (Joh. 10, 3—4, 11—16[11]."

Die Ansprache vom 7. November 1962: Das Besondere dieser Ansprache besteht darin, daß Papst Johannes XXIII. diesmal die Aggiornamento-Idee in Beziehung setzt

---

[8] A. a. O. 131; *Roncalli*, Scritti III, 194.
[9] Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII. Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma. Bd. IV, 585 (= DMC).
[10] *Willam*, Johannes XXIII., 32—40. [11] DMC V, 13.

zum Amte der Bischöfe als jener, die im Besitze der Lehre sind und über deren Reinerhaltung zu wachen haben. Im Blick darauf führt er aus: „Die Bischöfe sind im Besitze dieser Wahrheit, sie haben sie im heiligen Depositum, sie sind die Lehrer des Volkes Gottes und haben die Lehre Christi zu verkünden. Zur Stunde sind sie versammelt, um diese so erhabene Lehre noch tiefer zu betrachten, alle ihre Aspekte zu untersuchen, sie als die immer unversehrte vorzulegen und dabei die neuen Lebensbedingungen und Bedürfnisse zu berücksichtigen, um so den sicheren Weg anzugeben, auf dem man an sie herangelangt und sie bewahrt. Das Leben des Christen ist keine Sammlung von Altertümern. Es geht nicht um das Studium eines Museums oder einer Akademie der Vergangenheit. Solch ein Studium kann zweifelsohne genauso wie die Besichtigung alter Baudenkmäler seinen Vorteil haben. Man lebt jedoch, um Fortschritte zu machen (avanzare), indem man aus der Vergangenheit als Praxis und Erfahrung soweit möglich Gewinn zieht, lebt, um auf dem Wege, den der Herr uns eröffnet hat, immer weiter voranzuschreiten." Die Wendung „auf den Wegen, die der Herr uns eröffnet hat, weiter voranzuschreiten" erinnert einerseits an das Manifest des Grafen G. Grosoli vom 15. Juli 1904[12] und andererseits auch an das Pilgermotiv der Bibel. Wenige Zeilen später sagt der Papst denn auch: „Hier auf Erden sind wir Pilger; die Pilgerfahrt kann mehr oder weniger lang sein, aber sie hat ein Ziel: dies muß ein Ziel voller Freude, nicht eines der Strafe sein[13]."

Die vierte Ansprache vom 23. Dezember 1962 hat eine besondere Vorgeschichte. Vor wenigen Wochen hatte sich der dramatische Kampf zwischen den Vertretern neuer exegetischer Prinzipien und der alten Schule abgespielt. Papst Johannes hatte dann in der Weise eingegriffen, daß er aus sich heraus eine neue Fassung der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung anordnete. Die Ansprache erfolgte vor dem Diplomatischen Korps. Wenn der Papst in dieser Ansprache zunächst einen Abschnitt aus der Eröffnungsansprache zum Konzil nach der italienischen Vorlage wiederholt und das vor dem Diplomatischen Korps, so will er damit wohl auch in aller Öffentlichkeit begründen, warum er für die Neufassung der Konstitution über die göttliche Offenbarung im Sinne der Darlegung von Kardinal König und anderer eingetreten war und Kardinal Bea u. a. zur Mitarbeit an der Neufassung bestimmte[14].

Der Papst führt aus: „Bei der Ansprache zur Eröffnung des Konzils sagten Wir, es geht nicht um die Diskussion über dieses oder jenes Thema der fundamentalen Lehre der Kirche auf Grund einer weitläufigen Neuaufnahme der Lehre der Väter und der Theologen alter und neuer Zeit, die, wie anzunehmen, dem Geiste gegenwärtig und wohlvertraut ist. Dazu bedarf es wirklich keines Konzils. Der christliche, katholische und apostolische Geist der ganzen Welt erwartet vielmehr: von einem unbelasteten und ruhigen Ansatze bei der Gesamtlehre der Kirche in ihrer Geschlossenheit und Klarheit, wie sie aus den Akten des Konzils von Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil hervorleuchtet, soll es zu einem Sprung nach vorwärts (un balzo innanzi)[15], d. h. zu einer lebendigeren Durchdringung der Lehre und Förderung der Gewissensbildung kommen. Bei vollkommener Treue zur authentischen Lehre soll diese innerhalb der Formen der Forschungs- und Darstellungsweise des modernen Denkens studiert und

---

[12] *Willam*, Johannes XXIII., 60—63.
[13] DMC V, 289.
[14] Den näheren Hergang berichtet ausführlich *Mario v. Galli* im Buche „Das Konzil", Chronik der 1. Session. Walter-Verlag, Olten 1963.
[15] Die Redensart „ein Sprung nach vorne" erinnert an die Redewendung „Meilensteine auf dem Weg nach vorwärts" (pietri miliari di un cammino in avanti) im Aufruf des Grafen Grosoli vom 15. Juli 1904. Dabei ist zu beachten, daß dieser Aufruf gar nicht vom Grafen Grosoli, sondern vom Bischof Radini-Tedeschi verfaßt wurde. Vgl. Willam, Johannes XXIII., 60—61.

ausgelegt werden — alles ist da an den Formen und Proportionen eines Lehramtes zu bemessen, dem ein vorwiegend pastoraler Charakter zukommt[16]."
Der Sinn der Worte ist nach Kennern der italienischen Sprache: Bei den Formulierungen für das Konzil hat man in folgender Weise vorzugehen:
1. Als erstes ist die gesicherte kirchliche Lehre vor Augen zu halten, die ja alle kennen.
2. Es ist in der Weise ein Sprung nach vorwärts zu machen, daß diese Lehre lebendiger durchdrungen und so tiefer erfaßt wird.
3. Es sind für das Ergebnis dieser Untersuchungen sprachliche Fassungen zu wählen, die mehr auf allgemeine Verständlichkeit als auf wissenschaftliche Formulierung ausgehen. Probleme, die für die wissenschaftliche Theologie große Bedeutung haben können, ohne für die religiöse Unterweisung notwendig zu sein, haben im Bereich der wissenschaftlichen Theologie zu verbleiben.
Papst Johannes spielt auch bei anderen Gelegenheiten auf das Aggiornamento-Prinzip an. Einmal macht er im voraus darauf aufmerksam, daß die Anwendung der Aggiornamento-Idee auch ihre Gefahren hat und sagt: „Abgesehen von der Wahrheit des Herrn, die ewig währt, gibt es auch ein veränderliches Element in bezug auf die akzidentalen Formen, d. h. sprachlichen Fassungen. Diese hat man jederzeit im Auge zu behalten, obwohl sich dabei an den Nerv rührende *Verdünnungen* (attenuazioni) und *Akzentverschiebungen* (accentuazioni) einschleichen können[17]."

Zusammenfassung

Der Begriff Aggiornamento des Papstes Johannes umfaßt zwei Arten von Anschlüssen an die Gegenwart:
1. die Anpassung der Lehrbücher aller theologischen Disziplinen an die neue Zeit;
2. die Anwendung jener Ergebnisse, die die neuen Verhältnisse berücksichtigt haben, auf das Leben der Gläubigen aller Schichten ohne Ausnahme.

Daß der Papst so denkt, zeigte sich schon in der Radini-Biographie. Dort spricht er von Fragen der Theorie und der Praxis, deren Lösung heute drängt. Schon in dieser Biographie, die den Jahren 1915/16 angehört, spricht Roncalli von Reformen in bezug auf die es Mühe kostet, ihnen ein gewinnendes Aussehen zu geben; sind sie aber durchgeführt, wundert sich jedermann, daß man sie so lange unausgeführt ließ[18]. Die Worte von den „Bedürfnissen der modernen Zeit" gehören bereits zu den Leitmotiven dieser Biographie, sei es, daß er diese Worte als Sekretär „seines" Bischofes Radini-Tedeschi bezeugt oder als seine eigenen ausspricht[19]. Noch deutlicher wird die Idee des Aggiornamento durch den Umstand, daß Papst Johannes das Gelingen des Aggiornamento in erster Linie *der Führung des Heiligen Geistes* zuschreibt. Dieser Überzeugung verleiht er Ausdruck, indem er sagt, in der Kirche müsse sich ein *„Neues Pfingsten"* vollziehen. Doch ist zu bemerken, daß diese Schauweise bei ihm ebenfalls schon als Patriarch von Venedig nachweisbar ist[20].

---

[16] DMC V/55—56.
[17] DMC II/133.
[18] *Angelo Roncalli,* Mons. Giacomo Maria Radini-Tedeschi, Vescovo di Bergamo, 3. Aufl., Edizioni di Storia e Letteratura, 1963, 90.
[19] *A. Roncalli,* Biographie Radini-Tedeschi, 90. Weitere Hinweise auf die Bedürfnisse der neuen Zeit S. 28, 62, 63, 67, 78, 87, 91, 138, 139, 147. Auch das Wort „adattare" als Vorbote für „aggiornare" scheint bereits auf, so Seite 48 u. 64. Die Radini-Biographie liefert den Beweis dafür, daß die schöpferischen Erkenntnisse des jungen Roncalli aus den Jahren 1903—1907 sich in seinem Geiste fortentfaltet haben.
[20] Scritti III/193.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Selten hat sich während der kurzen Zeit einer Berichtsperiode soviel an den verschiedensten Orten der Weltkirche ereignet wie in den letzten Monaten. Raum- und Zeitgründe zwingen uns indes, hier nur das Allerwichtigste zu erwähnen und kurz zu kommentieren.

In einem unserer ersten Beiträge ging die Rede davon, daß sich das Weltinteresse offensichtlich immer stärker von Rom weg auf Vorgänge in anderen Teilen der Kirche richte. Rom sei, so meinten wir damals, wie noch nie zuvor nur *ein* Pol des innerkirchlichen Geschehens in dieser nachkonziliaren Zeit.

Ereignisse wie die Bischofssynode im vergangenen Herbst oder einige besonders pointierte Ansprachen des Papstes trugen allerdings von Zeit zu Zeit dazu bei, daß sich die Aufmerksamkeit der Beobachter wieder in stärkerem Maße auf den Vatikan konzentrierte. Dennoch muß nach nunmehr dreijähriger Erfahrung festgehalten werden, daß sich dieser Wandel in der nachkonziliaren Zeit vollzogen hat: Rom entscheidet nicht mehr allein über die Kirche, die nunmehr, auch geographisch gesehen, eine immer größer werdende Pluralität von Schwerpunkten aufweist. Selbst in jenen Sphären, wo bislang das Wort des Papstes vielleicht zur Last wurde, ohne jedoch auf Widerstand oder gar Ablehnung zu stoßen, gilt heute das geflügelte Wort „Roma locuta, causa finita" nicht mehr. Nach allem, was wir (und Rom) gerade hinsichtlich „Humanae vitae" erlebt haben, muß jeder ehrliche Beobachter und Chronist das zugeben, auch wenn er es bedauern sollte.

In unserem letzten Beitrag haben wir von der Ratlosigkeit und der drohenden Ausweglosigkeit gesprochen, die vielfach die innerkirchliche Entwicklung auf den verschiedensten Ebenen und in vielen Ländern zu kennzeichnen scheint. Dem könne, so meinten wir, nur noch dadurch abgeholfen werden, daß sich die Träger des Lehramtes einerseits, die Theologen und Wissenschaftler anderseits, mehr denn je intensiv beraten und einen fortwährenden, lebendigen Kontakt zwischen beiden Gremien und untereinander sicherstellen.

Wo sich der Graben zwischen den Direktiven der einen und dem Wort der andern allzu offensichtlich auftue, sei es überhaupt jetzt schon fragwürdig, ob eine bloß autoritäre Aussage genüge, um die drohende oder schon bestehende Verwirrung zu verhindern, respektive zu beseitigen. Wie sehr diese Sorge berechtigt ist, und zwar nicht allein hier und dort, sondern in allen Teilen der Weltkirche, das hat „Humanae vitae" mit kaum zu überbietender Deutlichkeit gezeigt. Das Erscheinen dieser Enzyklika müssen wir denn auch als bedeutendstes Ereignis der jetzigen Berichtsperiode an erster Stelle festhalten.

Humanae vitae

Die Reaktionen auf dieses so lang erwartete päpstliche Rundschreiben dürfen wir als bekannt voraussetzen. Sie waren nämlich überall, in allen Diözesen auf allen Kontinenten, die gleichen. So weit uns die Kirchengeschichte, der letzten Jahrhunderte zumindest, lebendig vor Augen steht, hat es etwas Vergleichbares an katholischen, kritischen Stimmen einer Lehräußerung des Papstes gegenüber in dem Ausmaß und von der Intensität bisher noch nicht gegeben. Aber auch diese Krise, die in der nachkonziliaren Kirche so oder so, früh oder spät, einmal eintreten mußte, weil sie angesichts der heutigen Umwälzungen in der profanen Gesellschaft und in der Christenheit einfach als unausweichlich und unvermeidbar erschien, kann letzten Endes nicht nur zur notwendigen Läuterung und Klärung, sondern uns allen zum Heil gereichen. Es will sich zwar verschiedenenorts Pessimismus und Hoffnungslosigkeit breitmachen, so wie vereinzelt auch der Ruf nach alter Strenge gegen „Unbotmäßige" ertönt und auf frucht-

baren Boden fällt; wir indes möchten hier der andernorts bekräftigten Hoffnung Raum geben, daß auch diese Krise letztlich zur von Vaticanum II gewünschten Erneuerung der Kirche beiträgt.

Das Echo der nichtchristlichen Welt auf HV war so, wie es nicht anders erwartet werden konnte und bot deshalb kaum Überraschungen. Mag der Papst daselbst auf anderen als der religiösen Ebene noch so hohen Kredit besitzen, es zeigte sich einmal mehr, daß auch die feierlichsten Beschwörungen und Appelle noch keine Sinnes- oder Entschlußänderung hervorrufen. Die nichtchristliche Welt steht vielfach bloß als Zuschauer vor den durch die Geburtenregelungsfrage manifest gewordenen innerkirchlichen Spannungen. Ihre Zeitungen enthielten deshalb auch viel eher eine Wiedergabe der im katholischen und christlichen Raum laut gewordenen Stimmen als eigene, persönliche Stellungnahmen.

Im Kreis der christlichen Konfessionen mag die vorbehaltlose Zustimmung des Patriarchen Athenagoras zur päpstlichen Entscheidung in Sachen Ehemoral und Geburtenregelung hier und dort Verwunderung ausgelöst haben; eigentlich überraschen aber konnte sie kaum. Im übrigen aber ist festzuhalten, daß auch in diesem Punkt der Phanar nicht im Namen der gesamten Orthodoxie sprechen kann, so wie seine Äußerung ja tatsächlich zumindest in der Praxis nicht von allen Orthodoxen geteilt wird.

Wirklich überraschen hingegen konnten die vereinzelten protestantischen Stimmen, die sich voll und ganz hinter HV stellten. Aber auch sie können in keiner Weise den Anspruch erheben, repräsentativ zu sein für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Die gewichtigen Gegenstimmen, die z. T. sogar eine Gefährdung des neugeschaffenen ökumenischen Klimas prophezeiten oder befürchten ließen, sind denn auch in keiner Weise zu überhören.

Im Katholizismus selbst, und das gilt wohl für alle Diözesen auf der ganzen Welt, sind die nicht immer in sachlichem Ton vorgetragenen Meinungen hart aufeinander geprallt. Aber daß es zu einem so hochwichtigen Wort des Papstes neben den manchmal überschäumenden und deshalb unrealistisch und beinahe unglaubwürdig klingenden Zustimmungen überhaupt öffentliche Kritik, von den direkt virulenten Ablehnungen gar nicht zu reden, gegeben hat, ist ein absolutes Novum, zumindest in der jüngeren Kirchengeschichte, und wird gewiß nicht ohne bedeutsame, weittragende Folgen in dieser nachkonziliaren Entwicklung sein.

Hervorgehoben werden muß ebenfalls, daß diese Frontbildung, die über das absolute Ja oder das radikale Nein hinaus eine ganze Reihe von Nuancen kennt (z. B. Ja, aber . . .), durch die ganze Kirche, durch all ihre Glieder oder Stände geht.

Sie ist nicht bloß Sache der Laien, sie hat auch den Klerus mit in ihren Sog hineingezogen, Pfarrseelsorger und Theologen, Praktiker und Wissenschaftler, und aus den Äußerungen von Einzelbischöfen wie ganzer Bischofskonferenzen läßt sich ohne weiteres schlußfolgern, wie deren Stellungnahme ausgefallen wäre, hätte der Papst in „Humanae vitae" anders entschieden.

Der Vollständigkeit halber muß hinzugefügt werden, daß es im katholischen Raum wahrscheinlich keine einzige Gegenstimme gegen den positiven Teil der Enzyklika mit ihrer, der Konzilslehre konformen Darlegung über den Menschen, die Ehe, die Liebe und die geschlechtliche Liebe aus christlicher Schau gab. Hier wurde in der Tat die alte Zwecklehre überwunden und die anderswo so oft verdächtigte eheliche Liebe in ihrer Bedeutung voll gewürdigt. Das hat übrigens auch die nichtkatholische wie die nichtchristliche Welt nachhaltig anerkannt.

Darüber hinaus aber bleibt nicht zu verkennen, daß gerade der konkrete Teil der Enzyklika über die Möglichkeiten katholischer Geburtenregelung von eminenter praktischer Wichtigkeit für das moralische Verhalten und damit für das religiöse Leben der Eheleute ist. Vor dieser Frage und der Art der Antwort, die der Papst gegen den mehrheitlichen Willen der von ihm eingesetzten, respektive bestätigten Studienkommis-

sion, gegen eine große Zahl namhafter Moraltheologen und nicht zuletzt gegen die Auffassung und die Direktiven einzelner Vertreter des Weltepiskopats darauf gegeben hat, verblaßt deshalb gewissermaßen der erste Teil der Enzyklika. Und hier hat sich eben auch das Feuer der Kritik entzündet, einer Kritik, die u. a. behauptet, dieser Entscheid, im Gegensatz zu den andern Teilen des Rundschreibens, stehe nicht mehr im Einklang mit dem Konzil.

Kein Geringerer als Kardinal Pericle Felici, der gewesene Generalsekretär des Konzils, sah sich daraufhin veranlaßt, im „Osservatore" nachzuweisen, wie auch diese Lehre der Enzyklika dem wohlverstandenen Geist von Vaticanum II entspreche.

Doch so wenig die Weltpresse — und über sie die öffentliche Meinung — den einstigen, eher lauen Enthusiasmus Felicis dem Konzil gegenüber vergessen hatte, so wenig konnte diese nachträgliche Feststellung die vollzogene Frontenbildung lockern, zu der Professor Lambruschini — inzwischen zum Erzbischof von Perugia promoviert — das Stichwort geliefert hatte: HV ist eine authentische, aber keine unfehlbare Lehräußerung des Papstes.

Diese Unterscheidung ist gewiß nicht neu, nur wurde ein großer Teil der katholischen Öffentlichkeit ihrer offenbar jetzt erst bewußt, um sie allsogleich am „lebenden Objekt" auszuprobieren. Wie weit nun nach diesem Entscheid des Papstes der Kirche die Gefahr der „inneren Emigration" droht, ist schwer zu sagen. Sicher dürfte indes jetzt schon sein, daß es weder spektakuläre Massenaustritte aus der Kirche noch irgendein Schisma wegen HV gegeben hat oder auch aus einer andern, in naher oder entfernterer Zukunft auf uns zukommenden Problematik je geben wird. Diese Zeiten dürften endgültig vorbei sein; wir müssen mit unsern gemeinsamen Problemen unter uns fertig werden, anders lassen sie sich überhaupt nicht mehr lösen.

Allerdings sind wir spätestens seit HV mit der Tatsache konfrontiert, daß die Rede vom innerkirchlichen, brüderlichen Dialog vielfach ein leeres Wort oder ein frommer Wunsch bleibt. Die durch HV bewirkte „Scheidung der Geister" zeigt, wie wir so ziemlich überall, aus welchen Gründen auch immer, die gegenseitige Verketzerung der Hinnahme unserer Verschiedenheiten vorziehen. Hier bleibt mithin ein immenses innerkirchliches Programm aufzuarbeiten und in unsere Haltung einzubauen, ehe wir ernsthaft daran denken können, jenen Dialog mit den Ungläubigen aufzunehmen, den ein anderes rezentes vatikanisches Dokument so dringend nahelegt. Wie so vieles andere — das sei in diesem Zusammenhang sofort hinzugefügt — ist dieses Dokument durch die weitergehenden Diskussionen um HV längst nicht so beachtet worden, wie es dies verdient hätte.

Alles in allem muß also zugegeben werden, daß sich auf Weltebene in der Kirche eine Krise manifestiert hat, die ohne Zweifel auch vor HV schon latent vorhanden war, wenn sie sich auch nicht, bis ins Kirchenvolk hinein und bis zur Frage der Lehrautorität des Papstes hinauf, so offen kundgab wie jetzt. Sie zeigt, daß wir in der Kirche die Spielregeln der neuen Freiheit des Denkens, Redens und Handelns noch nicht beherrschen. Aber diese Erkenntnis muß nicht vom bösen sein; wir möchten sie eher als etwas Positives buchen, da hiermit fundamentale Fragen der Kirche heute aufgeworfen werden, die unter andern Umständen vielleicht noch lange nicht geklärt oder immer wieder auf die lange Bank geschoben worden wären. Jetzt muß die Kirche sich damit befassen. Zu den wichtigsten zählen wir die Frage nach der Deutung der Autorität, der Kollegialität, der Mündigkeit des Laien im Hinblick sowohl auf persönliche und personale Gewissensbildung wie auch auf ihre Stellung oder Funktion gegenüber dem Lehr- und Hirtenamt. Daß die spezifisch wissenschaftlichen Fragen nach dem für unsere sittlichen Normen verpflichtenden Naturbegriff oder nach den mit diesem Begriff zu vereinbarenden Methoden der Geburtenregelung durch HV ebenfalls mächtigen Auftrieb erlangt haben, versteht sich von selbst.

Alles in allem möchten wir deshalb die nach HV um ein Vielfaches verstärkte Unruhe inmitten der Kirche eher positiv als negativ werten.

Ein frappantes Spiegelbild dieser Unruhe war nicht nur der *Essener Katholikentag*, der weit über die Grenzen Deutschlands und des deutschen Sprachgebietes hinaus aufmerksame Beobachter fand. Auch die innerholländische Entwicklung macht längst nicht mehr in der Presse jene Schlagzeilen, die sie noch vor etlichen Monaten hervorrief. Denn überall treten Ereignisse ein, die davon zeugen, daß der Katholizismus sein neues Gesicht sucht, und zwar angefangen von der Dogmatik, über die Bibelexegese, bis hin zu den letzten Fragen praktischen christlichen Verhaltens. Nur am Rande sei erwähnt, daß mit HV nicht allein die Mischehenfrage neu angekurbelt wurde, sondern auch das Zölibatsproblem wieder stärker in den Mittelpunkt der Diskussionen wie der Publikationen rückte, und das in den verschiedensten Ländern.

Zeugnis der Sorge des Papstes über diese Unruhe bleiben nach wie vor die Mittwochsansprachen Pauls VI. Bis dahin hatte er systematisch einzelne Konzilsthemen behandelt; in letzter Zeit dominieren die Appelle zum Gehorsam und zur Unterwerfung unter die rechtmäßige Autorität.

Im Verlauf der letzten Monate hat sich diese ganze innerkirchliche Problematik gewissermaßen in zwei Vorfällen kondensiert und ausgewiesen, die weit über Europa hinaus größte Beachtung fanden: wir meinen den Fall *Schillebeeckx* und den Fall des Bischofs von 's Hertogenbosch, Mons. *Bluyssen*. Die Presse hat einmal mehr beide Vorkommnisse aufgedeckt und anschließend mit ihren Kommentaren nicht gekargt, so wie wir das spätestens seit dem Konzil gewohnt sind und wie es nun einmal, dem einen zur Genugtuung, dem andern zum Ärgernis, ihre Funktion und Aufgabe ist, vorausgesetzt, daß man dem mündigen Kirchenvolk das Recht auf Information, auch über innerkirchliche Geschehnisse, nicht vorenthalten möchte.

Wer aber zumindest die Presse-Indiskretionen gerügt sehen will, der sollte sich ebenfalls fragen, weshalb es eigentlich Indiskretionen geben muß, damit einzelne Dinge, die doch die ganze Kirche interessieren, ans Licht kommen. Gerade in den beiden hier genannten Fällen hat in den Augen der Öffentlichkeit die vatikanische Pressestelle gefehlt, und zwar zunächst durch mangelnde Mitteilsamkeit, sodann durch eine Wortakrobatik, die ihr um so weniger zum Vorteil gereichen konnte, als die volle Wahrheit über Professor Schillebeeckx und Bischof Bluyssen letztlich doch nicht verheimlicht werden konnte.

Beide Fälle haben indes gezeigt, daß trotz allem neue Methoden an der römischen Kurie, die für viele Beobachter immer noch die „bête noire" — der große Sündenbock — bleibt, Eingang finden. Mit Bedauern wurde anläßlich dieser Vorkommnisse jedoch auch festgestellt, daß bestimmte Beschlüsse bis heute noch nicht ausgeführt wurden, wie z. B. die vor Jahresfrist von der Bischofssynode gewünschte Einsetzung einer Theologenkommission, was zumindest dem Fall Schillebeeckx viel von seiner Schärfe nehmen hätte können.

Das Ende des Glaubensjahres/Bogota

„Humanae vitae" als jüngster Kristallisationspunkt der jetzigen gesamtkirchlichen Problematik hat sowohl auf Weltebene wie in den einzelnen Diözesen alles andere in den Schatten gestellt.

Da wäre zunächst an das Ende des Glaubensjahres zu erinnern, das der Papst durch ein eigens verfaßtes Glaubensbekenntnis und durch eine spezielle Botschaft an den Klerus auszeichnete.

Doch von keinem der beiden Dokumente kann gesagt werden, sie hätten ein spezielles Echo geweckt. Die hier und dort anlaufenden Kommentare und Stellungnahmen wurden bald von HV überrollt, und nur noch sehr vereinzelt, soweit wir die diesbezüglichen Publikationen überblicken können, meldet sich diesbezüglich jemand zu Wort. Kritik am Glaubensbekenntnis hat es vornehmlich aus protestantischen Kreisen gegeben, was kaum überraschen dürfte. Die Botschaft an den Klerus ihrerseits hat wahrscheinlich noch weniger Beachtung gefunden als das Glaubensbekenntnis; jedenfalls hat sie

kaum praktische Konsequenzen gezeitigt, wie das Beispiel der allermeisten europäischen und amerikanischen Diözesen nahelegt. Nicht nur die Spannungen zwischen Klerus und kirchlicher Autorität, auch die Diskussionen um das Priestertum und das Priesterbild, die Forderung nach Umdenken und Umstellen, das Drängen auf z. T. tiefgreifende Reformen, haben sich eher gesteigert als vermindert. Und das alles auf dem Hintergrund einer unaufhaltsam fortschreitenden Berufs- und Nachwuchskrise! Schon erheben sich überall immer mehr Stimmen, die fragen, ob die Kirche noch lange auf Kosten dieses blutnotwendigen Nachwuchses an dem traditionellen Priesterbild festhalten könne, ohne gegen ihre ureigenen Anliegen zu fehlen. Jedenfalls dürfte jetzt schon zur Genüge bewiesen sein, daß mit beschwörenden Appellen allein der Krise nicht mehr zu steuern ist.

Die Papstreise nach Bogota ihrerseits wurde nicht nur durch die Diskussion um HV, sondern ebenso durch den Einmarsch der Warschaupaktstaaten in die CSSR überschattet. Die ihr voraufgegangenen Kommentare in der Weltpresse waren, aus den verschiedensten Ursachen, eher auf Pessimismus gestimmt. Nachträglich darf wohl festgehalten werden, daß sie besser verlief, als die Pessimisten befürchtet hatten. Für Bogota und Kolumbien wie überhaupt für ganz Lateinamerika wurde sie sonder Zweifel zum großen Ereignis des Jahres, das allerdings — es muß jetzt schon gesagt werden — mit großer Wahrscheinlichkeit ohne praktische Konsequenzen bleiben wird. Auf letztere aber käme es entscheidend an. Daß der Papst sich nicht zum Prinzip der gewaltsamen Änderung der Verhältnisse bekannte, wird nur Wirklichkeitsfremde überrascht oder enttäuscht haben. Wie jeder Einzelmensch steht auch der Papst mit all seinem guten Willen dem Massenelend dieser Länder letztlich machtlos gegenüber. Auch die feierlichsten Appelle und die fundiertesten Enzykliken vermögen an diesen Zuständen nichts zu ändern. Das wurde einmal mehr klar, so wie sich die Gefahr verdeutlichte, daß derartige Papstbesuche von vornherein dazu verurteilt sind, nur eine großartige „Schau" zu bleiben, die am grauen Alltag nichts zu ändern vermag.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Grundsatzerklärung des Sekretariates für die Nichtglaubenden

In der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae universae", durch welche die Reform der römischen Kurie weiter vorangetrieben wurde, ist auch (in Nr. 101—102) das schon früher gegründete „Sekretariat für die Nichtglaubenden" als Organ der Hl. Stuhles ausgewiesen. Als Aufgaben dieses römischen Sekretariates werden ein vertieftes Studium des modernen Atheismus und seiner Erscheinungsformen, der Dialog mit atheistischen Gruppierungen und Strömungen in aller Welt sowie eine Hilfe für die Seelsorge genannt. Das schon seit einiger Zeit erwartete Grundsatzdokument wurde am 1. Oktober 1968 vom derzeitigen Präsidenten dieses Sekretariates, dem Wiener Erzbischof Kardinal Dr. Franz König, im Rahmen einer Pressekonferenz in Rom der Öffentlichkeit übergeben und erläutert. Es trägt den Titel „Dialog mit den Nichtglaubenden" und will, wie es im Vorwort heißt, ein Wegweiser für den Dialog sein und dazu Zielsetzungen und Bedingungen sowie praktische Richtlinien bieten.

In der Einführung wird erklärt, ein echter Pluralismus sei nur dann möglich, wenn es zu einem Dialog zwischen Menschen und Gemeinschaften verschiedener Geisteshaltung kommt. Die Kirche wisse um die Bedeutung aller Bestrebungen, die auf eine menschenwürdige Ordnung der zeitlichen Dinge abzielen; diese entsprächen ja auch ihrer Mis-

sion. Zur Begriffsbestimmung wird gesagt: „Unter Dialog versteht man im allgemeinen jede Form der Begegnung und Mitteilung zwischen Einzelpersonen oder Gruppen und Gemeinschaften, die den Zweck verfolgt, in einem Klima der Wahrheit, der persönlichen Achtung und eines gewissen Vertrauens zu einer tieferen Kenntnis der Wahrheit zu gelangen und die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern." Dementsprechend werden drei Arten des Dialogs unterschieden: die Begegnung auf rein menschlicher Ebene, auf der Ebene des Suchens nach der Wahrheit, auf der Ebene des Handelns, der praktischen Zusammenarbeit.

Das längste Kapitel befaßt sich mit dem „doktrinären Dialog", seiner Möglichkeit, seiner Rechtmäßigkeit und den Bedingungen, unter denen er stattfinden kann und soll. Die Tatsache, daß jeder Gesprächspartner die Wahrheit zu besitzen glaube, mache den Dialog nicht überflüssig und widerspreche nicht seiner Natur; der Dialog werde naturgemäß von zwei Standpunkten aus aufgenommen, die es zu erläutern und einander nahezubringen gelte. Es genüge, wenn die einzelnen Gesprächspartner der Auffassung sind, durch den Dialog in der Kenntnis der Wahrheit, die sie besitzen, Fortschritte machen zu können. Diese Haltung müßten auch die Gläubigen in aller Ehrlichkeit annehmen und fördern. Sie könnten ja stets im Verständnis der von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheiten fortschreiten. Im übrigen werde nicht alles, was der Christ als „Wahrheit" kennt, von der Offenbarung hergeleitet. So könne der Dialog mit dem Nichtglaubenden dem Christen helfen, die geoffenbarten von den anderen Wahrheiten zu unterscheiden und die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu prüfen. Schließlich wisse der Christ auch, daß der Glaube allein außerstande ist, alle Probleme zu lösen, daß er jedoch lehrt, in welchem Geist und gemäß welcher Richtlinien an die Lösung dieser Probleme heranzutreten ist.

Als Resümee der Erfahrungen im Dialog zwischen Christen und Marxisten sind folgende Sätze zu betrachten: „Um seine Zwecke zu erreichen, muß der Dialog den Erfordernissen der Wahrheit und der Freiheit gerecht werden. Er macht daher eine aufrichtige Suche nach der Wahrheit unerläßlich, weshalb der doktrinäre Dialog dann auszuschließen ist, wenn er ‚zweckgebunden' erscheint, wie man im allgemeinen sagt, das heißt, wenn er in den Dienst bestimmter politischer Zwecke gestellt wird. Daraus ergeben sich besonders für den Dialog mit jenen Marxisten Schwierigkeiten, die Anhänger des Kommunismus sind, da diese selbst einen innigen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis herstellen, was eine gewisse Unfähigkeit mit sich bringt, die verschiedenen Ebenen des Dialogs voneinander getrennt zu halten, so daß selbst der doktrinäre Dialog manchmal zum praktischen gemacht wird." Ebenso deutlich verlangt das Dokument, daß die beiderseitigen Standpunkte offen darzulegen sind und daß nicht durch gleichlautende Formeln, hinter denen sich verschiedene Inhalte verbergen, Mißverständnisse geschaffen werden. Nur „wirklich kompetente Gesprächspartner" sollen am doktrinären Dialog teilnehmen, da sonst sein Nutzen nicht das Wagnis aufwiegen würde, das er mit sich bringt.

Mit Nachdruck unterscheidet das Dokument von dem Dialog über Fragen der Lehre den „Dialog auf dem Gebiet des praktischen Handelns"; da den weltlichen Dingen eine legitime Autonomie zukomme, müßten Meinungsverschiedenheiten auf religiösem Gebiet nicht unbedingt ein Einverständnis in zeitlichen Dingen verhindern. Und schließlich könne man auch dort, wo es auf doktrinärer Ebene zu keiner Konvergenz kommt, hinsichtlich bestimmter praktischer Ziele zu einem gegenseitigen Einverständnis gelangen und konkrete Zusammenarbeit vereinbaren. Diese sei legitim, wo die angestrebten Ziele in sich gut oder zum Guten hinlenkbar sind.

Die praktischen Richtlinien im zweiten Teil des Dokumentes sind „notwendigerweise eher allgemein gehalten". Sie geben Spielraum für die je verschiedene Situation in den einzelnen Ländern und für entsprechende Direktiven der Bischofskonferenzen an die Gläubigen. In sieben konkreten Punkten wünscht das Dokument, daß 1. die zukünftigen Priester über die wichtigsten Formen des Nichtglaubens, vor allem die in ihren

Ländern verbreiteten, gut unterrichtet werden und eine Kenntnis des Dialogs und seiner philosophischen und theologischen Grundlagen erlangen; 2. beim seelsorglichen „Aggiornamento" des Klerus (Kurse, Studienwochen, Kongresse, usw.) den Problemen des Gesprächs mit den Nichtglaubenden besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird; 3. daß akademische, theologische Kurse für den Dialog mit den Nichtglaubenden und ähnliche Einrichtungen gefördert werden; dabei soll vor allem an die Jugend und an die apostolisch Tätigen gedacht werden; 4. daß in der Predigt und im Religionsunterricht auch dieser neuen Haltung der Kirche Rechnung getragen wird; 5. daß die dem römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden angeschlossenen diözesanen und nationalen Ämter sich um das Studium des Atheismus und um den Dialog bemühen und Experten, Priester wie Laien, Männer wie Frauen, heranziehen; 6. daß eine Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen auf allen Ebenen zustande kommt; 7. daß auch eine Zusammenarbeit der Christen mit Nichtchristen, insbesondere mit den Juden und Mohammedanern, möglich wird.
Die konkreten Direktiven unterscheiden zwischen öffentlichem und privatem Dialog. Für den privaten Dialog, also für spontane oder organisierte Begegnungen zwischen Einzelpersonen oder kleineren Gruppen, will das Dokument keine andere Direktive geben als die „der Klugheit und des Wohlwollens". Es empfiehlt gegebenenfalls die Hilfe eines Experten, moralische Verantwortung, insbesondere Vermeidung eines oberflächlichen Irenismus oder Synkretismus, sowie das Zeugnis eines aufrechten und dem eigenen Glauben entsprechenden Lebens. Für den öffentlichen Dialog, also zwischen befugten Vertretern von Gemeinschaften von Christen und von Anhängern anderer, auch gegnerischer Doktrinen und Bewegungen, wird wegen der Rückwirkung auf die öffentliche Meinung noch größere Klugheit verlangt. Priester bedürfen der Erlaubnis ihres eigenen wie des für den Gesprächsort zuständigen Bischofs, wenn sie an einem öffentlichen Dialog teilnehmen wollen. Bezüglich des schriftlichen Dialogs wird festgestellt, daß diese Form des öffentlichen Dialogs höhere Anforderungen stelle, „da das geschriebene Wort stärkere Rückwirkungen hat und größere Verbreitung erfährt".
In der Pressekonferenz wurde ausdrücklich betont, daß der Text keine politischen Zwecke verfolgt, sondern rein kirchlich und seelsorglich gemeint ist. Das konnte aber nicht verhindern, daß er doch unzulässige Deutungen erfuhr. So interpretierten in Italien der linke Flügel der Democrazia Cristiana und die Kommunisten das Dokument ganz in ihrem Sinne als kirchlichen Segen für eine Volksfrontregierung. Die römische Kurie und auch Kardinal König sahen sich gezwungen, gegen solche Deutungen Stellung zu nehmen. — Unterzeichnet ist das Dokument unter dem 28. August 1968 von Franziskus Kardinal König als dem Präsidenten und von Don Vincenzo Miano SDB als dem Sekretär im Sekretariat für die Nichtglaubenden. (Österr. Klerus-Blatt, Nr. 22, vom 2. November 1968; Kathpreß vom 1. und 3. Oktober 1968.)

Neue Bestimmungen für Basilicae minores

Seit mehr als 100 Jahren haben die Päpste hervorragende Kirchen außerhalb Roms mit dem Titel einer Basilica minor ausgezeichnet, indes den fünf römischen Patriarchalkirchen der Name Basilica maior reserviert blieb. Die Ritenkongregation wollte diesbezüglich ein „Aggiornamento" vornehmen und hat mit Dekret vom 6. Juni 1968 die Materie neu geregelt.
1. Bedingungen für die Titelverleihung: Eine so ausgezeichnete Kirche muß konsekriert, entsprechend groß, künstlerisch ausgestattet und für eine Diözese von Bedeutung sein wegen ihres Reliquienschatzes, eines Gnadenbildes, ihrer Geschichte oder als Zentrum religiösen Lebens. Der ansuchende Ortsordinairus muß das Vorhandensein der Bedingungen bezeugen, ev. durch Lichtbilder und beigefügte Schriften.
2. Besondere Verpflichtungen: In der Basilika ist die Liturgie würdig und beispielhaft für andere Kirchen zu feiern, der Kirchenchor soll an Feiertagen eine Messe im Choral oder polyphon singen, das Wort Gottes ist häufig zu verkünden, genügend Priester

sollen als Beichtväter zur Verfügung stehen, die Gedenktage des Papstes sind besonders zu feiern.
3. Privilegien: Am 29. Juni, 2. August, am Titelfest und einem frei gewählten Jahrestag können die Besucher unter den gewöhnlichen Bedingungen einen vollkommenen Ablaß gewinnen, bei Pilgermessen kann das Credo gebetet werden, das päpstliche Wappen schmückt die Kirchenfassade und darf auf Fahnen und Utensilien sowie im Kirchensiegel Verwendung finden, der Kirchenrektor kann über dem Rochett eine schwarzseidene Mozetta mit roten Litzen tragen, (AAS LX [1968] 536–539).

Errichtung der Diözese Feldkirch

Zwischen dem Hl. Stuhl, vertreten durch den Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof Dr. Opilio Rossi, und der Republik Österreich, vertreten durch die Bundesminister Dr. Kurt Waldheim und Dr. Theodor Piffl-Percevic, wurde am 7. Oktober 1968 ein Vertrag über die Errichtung der Diözese Feldkirch, die das Gebiet des bisherigen gleichnamigen Generalvikariates umfaßt, abgeschlossen. Damit ist ein langjähriger Wunsch Vorarlbergs in Erfüllung gegangen. Zeitlich fällt die Errichtung der neuen Diözese mit dem 50-Jahr-Jubiläum des selbständigen Bundeslandes Vorarlberg und mit der 750-Jahr-Feier der nunmehrigen Bischofsstadt Feldkirch zusammen.
Die vom Kirchenrecht geforderten Voraussetzungen für die Errichtung einer neuen Diözese waren im gegenständlichen Fall bereits seit einiger Zeit weitgehend vorhanden. Für die Gebiete des heutigen Landes Vorarlberg, die früher zum Großteil zu den Bistürmern Chur und Konstanz gehört hatten, war das Generalvikariat Feldkirch durch die Bulle „Ex imposito" des Papstes Pius VII. im Jahre 1818 und durch kaiserliche Entschließung von 1819 errichtet und dem Bistum Brixen unterstellt worden, wobei bereits die Errichtung einer eigenen Diözese in Aussicht gestellt wurde. Seit 1820 ist Feldkirch Sitz eines Weihbischofs. Die Grenzveränderungen zwischen Österreich und Italien im Gefolge des ersten Weltkrieges brachten es mit sich, daß das Vorarlberger Generalvikariat und der nicht zur Erzdiözese Salzburg gehörende Teil Nordtirols im Jahre 1925 als Kirchengebiete aus der Diözese Brixen herausgelöst und in der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch zusammengeschlossen wurden. Der Nordtiroler Gebietsteil wurde 1964 zur Diözese Innsbruck erhoben. Diese beiden neuen Bistürmer Innsbruck und Feldkirch gehören zur Salzburger Kirchenprovinz. Der Tag der feierlichen Diözesanerhebung in Feldkirch ist der 15. Dezember 1968 (vgl. Kathpreß vom 7., 8. und 30. Oktober 1968).

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.

AUGUSTINUS AURELIUS, *Drei Bücher über den Glauben. De fide.* (Übertragen von Carl Johann Perl.) (XXV und 196.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 14.80.

AUGUSTINUS AURELIUS, *Geist und Buchstabe. De spiritu et littera liber unus.* (Übertragen von Anselm Forster.) (VI und 142.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 12.80.

BEAUPERE R. / BÖCKLE F. / VAN LEEUWEN P. A. / DUPONT J. / ORSY L. M., *Die Mischehe in ökumenischer Sicht.* Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat. (Herder-Bücherei, Bd. 320.) (187.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 2.90.

BETZ OTTO, *Die Zumutung des Glaubens.* Ansätze für die religiöse Erziehung angesichts eines neuen Glaubensverständnisses. (183.) (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 70.) Verlag Josef Pfeiffer, München 1968. Kart. lam. DM 8.70, sfr 10.50, S 66.15.

BIERMANN BENNO M., *Las Casas und seine Sendung.* Das Evangelium und die Rechte des Menschen. (Walberberger Studien, Bd. 5.) (XV u. 92.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968. Leinen.

BOELENS MARTIN, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. (192.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 18.50.

BRANDMÜLLER WALTER, *Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424.* Bd. I. Darstellung. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hg. von J. Lortz, Bd. 16.) (296.) Verlag Aschendorff, Münster 1968. Kart. DM 48.—.

DREHER BRUNO, *Biblisch predigen.* Ein homiletisches Werkbuch. (Werkhefte zur Bibelarbeit 7.) (241.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 14.80.

DUCOS MARCEL, *Human Relations in der Kirche.* Zur Praxis innerkirchlicher Autorität. (198.) Dom-Verlag, Wien 1968. Kart. lam. S 78.—, DM/sfr 12.80.

EINIG MATERNUS, *Der heutige Mensch und die Liturgie.* (Christliches Leben heute, Bd. 3.) (131.) Verlag Winfried Werk, Augsburg 1968. Pappband DM 5.80.

ELSÄSSER ANTONELLUS, *Christus, der Lehrer des Sittlichen.* Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 6.) (XIV u. 240.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 24.—.

FEIFEL ERICH, *Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi.* Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen Religionspädagogik. (208.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 11.80, sfr. 13.90, S 89.70.

GIRARDI GIULIO, *Marxismus und Christentum.* (Konfrontationen 4.) (357.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 123.—, DM/sfr 19.80.

GÖRLICH ERNST JOSEPH, *Karl von Vogelsang.* Ein Mann kämpft für die soziale Gerechtigkeit. (72.) Veritas-Verlag, Linz 1968. Kart. lam. S 12.—, DM 1.80, sfr 2.—.

GÖRLICH ERNST JOSEPH, *Kleine österreichische Kirchengeschichte.* (64.) Veritas-Verlag, Linz 1968. Kart. lam. S 9.60, DM 1.50, sfr 1.80.

HAYES ZACHARY, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century* with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta. (XIV u. 133.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 8.—.

HEYER KARL JOHANNES, *Briefe an eine Gemeinde.* (136.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

HORNAUER SIEGFRIED, *Weihnachten — Märchen oder Botschaft?* Ein Werkbuch. (186.) Fährmann-Verlag, Wien 1968. Kart. lam. S 78.—, DM/sfr 13.—.

HÜNERMANN JOSEF, *... so sende ich euch.* Diskussion um den Priester. (184.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Kart. lam. DM 8.80.

INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG, *Hirtenbriefe 1967 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.* (323.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. lam. S 225.—, DM/sfr 36.—.

JEDIN HUBERT, *Vaticanum II und Tridentinum.* Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 146.) (59.) Westdeutscher Verlag, Köln 1968. Kart. DM 6.90.

KLEINE ERWIN, *... Bischof sein dagegen sehr.* Ein buntes Porträt von Willem Bekkers und seiner holländischen Kirche. (152.) Verlag Josef Pfeiffer, München 1968. Paperback DM 8.80, sfr 10.60, S 66.90.

KOFLER ANTON, *Über die Beziehung zwischen Eheunfähigkeit der Personen und dem Ehewillen.* Entwicklung des Problems von Sanchez bis zur Gegenwart. (Analecta Gregoriana. Vol. 165.) (XV u. 189.) Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1968. Kart. L. 3000.

KOL ALPHONSUS VAN, *Theologia Moralis.* Bd. I. (XV u. 823.), Bd. II. (XII u. 715.) Verlag Herder, Barcelona 1968. Kart. lam. Pesetas 1200, Leinen Pesetas 1350.

KRANZ GISBERT, *Europas Christliche Literatur von 500 bis 1500.* (525.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 34.—, kart. DM 28.—.

KRANZ GISBERT, *Europas Christliche Literatur von 1500 bis heute.* (656.) 2. Aufl. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 44.—, kart. DM 38.—.

KÜNG HANS, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche.* (Kleine ökumenische Schriften 1.) (240.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Paperback DM 12.80.

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte.* Der Weg Christi durch die Jahrhunderte. 2. Aufl. (198.) Kösel-Verlag, München 1967. Leinen DM 6.80.

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte in Längsschnitten.* (256.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 8.50.

LÄPPLE ALFRED / BAUER FRITZ, *Christus — Das Leben.* Katholische Lebenslehre für 15- bis 16jährige Schüler. 2. Aufl. (240.) Kösel-Verlag, München 1967. Leinen DM 7.50.

LANDOLT EDUARD, *Gelassenheit di Martin Heidegger.* (Heideggeriana I.) (320.) Editore Marzorati, Milano 1967. Brosch.

LANG ALBERT, *Fundamentaltheologie.* Bd. 2, Der Auftrag der Kirche. (339.) 4. neubearb. Aufl., Verlag Max Hueber, München 1968. Linson DM 21.80.

LOTZ JOHANNES B., *Ich — Du — Wir.* Fragen um den Menschen. (255.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. DM 14.80, sfr 17.30, S 109.50.

LUBAC HENRI DE, *Der Glaube des Teilhard de Chardin.* (275.) Verlag Herold, Wien 1968. Leinen S 168.—.

MADER JOHANN, *Fichte, Feuerbach, Marx.* Leib, Dialog, Gesellschaft. (206.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

MAGENSCHAB HANS, *Die 2. Republik zwischen Kirche und Parteien.* (112.) Verlag Herold, Wien 1968. Paperback S 98.—.

MAGIERA KURTMARTIN, *Gebete aus der Zeitung.* Zwölf Holzschnitte von Paul Reding. (78.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

ORAISON MARC, *Was ist Sünde?* (122.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

PRONZATO ALESSANDRO, *Die Ordensfrau nach dem Konzil.* Hilfen zur Betrachtung. (363.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1968. Leinen DM 19.80, sfr 22.85, S 146.50.

QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr.* (Praxis der Glaubensunterweisung 1/1.) Der Grundkurs: Schuljahrsbeginn bis Advent.) (144.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 11.80.

RATZINGER JOSEPH, *Einführung in das Christentum.* Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. (307.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 24.80, kart. DM 19.80.

RUGGIERI GIUSEPPE, *Il Figlio di Dio Davidico.* Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1, 3—4. (Analecta Gregoriana, Vol. 166.) (XII u. 147.) Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1968. Kart. L. 2800.

SAURER EDITH, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen* 1867—1903. Anhang: Die Wiener Erzbischöfe Nagl und Piffl. (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. VI.) (275.) Verlag Herold, Wien 1968. Leinen S 195.—.

SCHMITZ-VALCKENBERG GEORG, *Verzeichnis der Handschriften — Mikrofilme* des Grabmann-Institutes der Universität München. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 7.) (23.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 2.80.

SCHNITZLER THEODOR, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen.* In Verkündigung und Betrachtung. (152.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 11.80.

SIEGMUND GEORG, *Buddhismus und Christentum.* Vorbereitung eines Dialogs. (313.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Leinen DM 17.80, sfr 20.60, S 131.70.

SPULLER ADELE, *Sekten nach dem Konzil.* Ausgabe für Laien. (80.) Veritas-Verlag, Linz 1968. Kart. lam. S 12.—, DM 1.80.

SPULLER ADELE, *Sekten nach dem Konzil.* Ausgabe für Priester. (24.) Veritas-Verlag, Linz 1968. Kart. lam. S 7.20, DM 1.20.

STACHEL GÜNTER, *Die neue Hermeneutik.* Ein Überblick. (Kleine Schriften zur Theologie.) (93.) Kösel-Verlag, München 1968. Kart. DM 6.80.

WALTER LUDWIG, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 5.) (XVI u. 153.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 16.—.

WIDDER ERICH, *Alte Kirchen für neue Liturgie.* (36 S. Textteil, 168 S. Bildteil.) Wiener Dom-Verlag 1968. Halbleinen lam. S 180.—, DM/sfr 29.50.

WIDDER ERICH, *Europäische Kirchenkunst der Gegenwart.* Architektur, Malerei und Plastik. (136 S. Text, 218 Schwarzweiß-, 7 Vier-Farben-Tafeln, 57 Planskizzen und Zeichnungen.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1968. Leinen S 396.—.

WILD BERNHARDIN, *Die Augustiner.* (Orden der Kirche, Bd. 8.) (223.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1968. Brosch. sfr 11.60.

ZAPOTOCZKY KLAUS, *Friede statt Reichtum.* Soziologische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. (132.) Veritas-Verlag, Linz 1968. Kart. lam. S 39.60, DM 6.60, sfr 7.30.

ZIEGLER JOSEF G., *Vom Gesetz zum Gewissen.* Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. (Quaestiones disputatae, hg. von K. Rahner u. H. Schlier, 39.) (248.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 26.—.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Erklärung über die Religionsfreiheit.* Lateinisch und deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. (50.) Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1968. Kart. lam. DM 3.60.

HERAUSGEBER

ARENHOEVEL DIEGO / DEISSLER ALFONS/VÖGTLE ANTON, *Die Bibel.* Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. (XVI u. 1854, 8 Karten.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 42.50.

HAAG HERBERT, *Bibel-Lexikon.* 2. neubearb. u. verm. Aufl. (XIX u. 982 S., 24 Bildtafeln, 113 Abbild., 3 geogr. Karten.) Verlag Benziger, Einsiedeln 1968. Leinen DM/sfr 158.—.

HENRICI PETER, *Erziehung zur christlichen Freiheit.* (Aus der Zeitschrift Christus, Paris.) (168.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Leinen DM 11.80, sfr 13.90, S 87.30.

HESSE ERWIN / ERHARTER HELMUT, *Koinonia, Kirche und Brüderlichkeit.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1967. (139.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 70.—, DM/sfr 11.20.

KOLLEGIUM PETRINUM, *Der Petruskult in Oberösterreich.* (108 S., 47 Fotos.) Selbstverlag, Linz 1968. Kart. S 20.—.

RAHNER KARL / DARLAP ADOLF, *Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. 2. Bd. Existenzialphilosophie bis Kommunismus. (1404 Sp.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 98.— (Subskriptionspreis).

RAHNER KARL / SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie,* Bd. V. (131.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 7.80, sfr 9.40, S 57.70.

STASIEWSKI BERNHARD, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933 bis 1945.* Bd. I. 1933—1934. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern, Reihe A, Bd. 5.) (LII u. 969.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968. Leinen DM 98.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

WELTE BERNHARD, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit.* Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. (119.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Brosch. DM 12.80.

Das Buch gehört zweifellos mit zum Besten, was man gebildeten Menschen unserer Zeit als Hilfe bei ihrem Suchen nach dem Lebenssinn anraten kann. Wir haben es bei dieser relativ kleinen Schrift des bekannten Verfassers mit einer sehr sauberen und redlichen Analyse des Daseins des Menschen in der Welt zu tun. Phänomene, wie die unserer faktischen Endlichkeit und unserer strebemäßigen Unendlichkeit, ferner der Schuld, des Todes, der Verzweiflung und des Glaubens als des Bejahens der eigenen Endlichkeit und zugleich einer unendlichen, über allem waltenden Macht, werden so dargestellt, daß der Leser bei einigem Nachdenken und Reflektieren auf seine eigenen Lebenserfahrungen nicht anders als seine Zustimmung geben kann. Das Buch weiß sich — wie der Verfasser selbst hier und da andeutet — Denkern wie Kierkegaard, Heidegger und Jaspers verpflichtet, wenn es auch deren Anregungen bzw. Ausgangspunkte des Denkens selbständig weiterführt. Wer die Religionsphilosophie der so fruchtbaren zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts kennt,

der merkt auch, wie gut der Verfasser die damaligen zahlreichen Analysen des Unendlichkeitsstrebens des Menschen, seiner Selbstvergötzungen, seiner Schuld- und Reuegefühle, wie sie vor allem M. Scheler so genial analysiert hat, in seinen Ausführungen mitberücksichtigt hat. Das Buch ist aber ein systematisches und als solches allein der denkerischen Anstrengung des Verfassers zu dankendes Ganzes. Hervorzuheben an dieser schönen, wegweisenden Schrift ist auch der vornehme, sich von aller Polemik fernhaltende Ton und überhaupt die edle, leicht an Heidegger orientierte Sprache.

Da das Buch die Totalität des menschlichen Daseins in seinen Hauptzügen beschreiben und auf seinen Sinn hin deuten will, könnte man höchstens beanstanden, daß die so wesentliche Zukunftsausgerichtetheit des menschlichen In-der-Welt-Seins in der Darstellung fehlt.

BRÖKER WERNER, *Der Sinn von Evolution.* Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. (183.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 14.80.

Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, möglichst vollständig die Antworten zu sammeln, systematisch zu ordnen und kritisch zu würdigen, die man bisher auf die Fragen nach dem Sinn kosmischer, biologischer und geschichtlicher Entwicklung gegeben hat. Dieser Versuch ist berechtigt und sinnvoll, weil in dieser Hinsicht tatsächlich noch eine große Lücke in der vorhandenen wissenschaftlichen Literatur besteht. Ganz zu schließen vermag auch dieses Buch die bestehende Lücke nicht, weil es weder alle bisher gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Weltentwicklung berücksichtigt, noch die Kritik an den dargestellten Antworten immer ins Schwarze trifft. Insbesondere kann man des Verfassers Meinung nicht teilen, daß die Behauptung, der Mensch sei das Sinnziel und der Gipfelpunkt der Evolution, rein subjektiv sei und davon herrühre, daß der Mensch die Kriterien der Höherentwicklung des Lebens auf Erden von sich selbst ablese. Dagegen ist zu sagen: Das nachweislich nur dem Menschen eignende Selbstbewußtsein macht ihn zweifelsohne zum Höhepunkt der Evolution, denn es gibt ihm die Fähigkeit, den Gang und die Gesetzlichkeiten der Evolution zu erkennen und diese dadurch zu beherrschen und zu lenken, so daß der Neodarwinist J. Huxley mit Recht sagen kann, der Mensch sei die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution. Hier wird ein objektiver, ja gleichsam absoluter Sinn der Evolution deutlich, weil sonst die Evolution für immer ein blinder Prozeß geblieben wäre. Daß in diesem Falle höchste Objektivität (= objektiver Sinn) mit höchster Subjektivität (= Selbstbewußtsein) zusammenfällt, kann nur dem als Widerspruch erscheinen, der den Sinn von Sinn nicht versteht, da es Sinn ohne sinnverstehendes bzw. sinnsetzendes Subjekt nicht geben kann. Auch höchste Objektivität ist nicht zu denken ohne höchste Subjektivität im Sinne höchsten Engagements eines Subjekts, sonst setzt man Objektivität und blinde Faktizität gleich!

Die Kritik an den bisher gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Evolution führt den Verfasser zu dem Ergebnis, daß keine dieser Antworten zufriedenstellen kann. Auf Grund dieses Ergebnisses fühlt sich der Verfasser berechtigt, auf die Notwendigkeit eines Glaubenssystems hinzuweisen, in dessen Rahmen eine volle Antwort auf die Sinnfrage gegeben werden könnte. Für den Verfasser ist dieses Glaubenssystem das christliche. In fleißiger Detailarbeit werden auf dieser Grundlage im zweiten grundsätzlichen Teil der Untersuchung die bisher gegebenen theologischen Sinninterpretationen der Evolution dargestellt und kritisch beleuchtet. Keine dieser Interpretationen befriedigt den Verfasser, doch versucht er den positiven „Rest" in jeder dieser Sinndeutungen zu einer Synthese zu führen, wobei er zu ähnlichen Ergebnissen gelangt, wie ich sie bereits vorher in meinem Buch „Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos" (Schöningh-Verlag, Paderborn 1967) herausgearbeitet habe.

Hervorzuheben ist die wissenschaftliche Sorgfalt, mit der der Verfasser bei seinem Gang durch die einschlägige Literatur vorgegangen ist, und die redliche Absicht objektiver Analyse. Die reichen, wenn auch nicht vollständigen Literaturangaben geben dem Leser die Möglichkeit, die eine oder andere vom Verfasser angeschnittene Frage weiter zu verfolgen.

Wien *Hubertus Mynarek*

CZAPIEWSKI WINFRIED/SCHERER GEORG, *Der Aggressionsbetrieb und das Böse.* (264.) Verlag Hans Driewer, Essen 1967. Kart. DM 12.80.

Das Buch ist eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Bestseller von Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse, Wien 1963 (17. bis 20. Aufl. 1966). Die in der Zusammenarbeit der Autoren entstandene Einteilung in präzise Darstellung, detaillierte Kritik und Versuch eines konstruktiven Neuansatzes ist für jede geistige Auseinandersetzung vorbildlich. Czapiewski referiert zunächst die wichtigsten naturwissenschaftlichen Ergebnisse von Lorenz sowie seine Aussagen über den Menschen. Auf den unreflektierten Übergang von empirischer Verhaltensforschung zu quasi-metaphysischen Aussagen richtet sich das Hauptaugenmerk seiner Kritik. Danach werden schon die na-

turwissenschaftlichen Aussagen wegen ihres Anthropomorphismus fragwürdig, diesem liegt jedoch darüber hinaus ein theromorphes Menschenbild zugrunde. Die evolutionistische Hypothese, die tierisches und menschliches Verhalten nivelliert, stellt also keinesfalls das Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung dar, sondern ist in dieser als unthematisches Axiom bereits anwesend. Damit sind die Aussagen von Lorenz, insoweit sie einen metaphysischen Anspruch erheben, unbrauchbar für ein Verständnis der menschlichen Bosheit. Lorenz' Reflexionen über die Fortentwicklung der Menschheit sind dabei eher eine „Flucht in der Zukunft" (47) als eine von der menschlichen Ganzheit ausgehende Erhellung der menschlichen Aufgaben. Eine solche ist nur im Rahmen einer philosophischen Anthropologie möglich.

Die Ausführung der damit gestellten Aufgabe übernimmt G. Scherer im zweiten Teil des Buches. In einleitenden metaphysischen Vorüberlegungen wird im Anschluß an K. Rahner und E. Coreth die Seinsfrage in Verbindung mit der Gottesfrage entfaltet. In der Seinsoffenheit des Menschen gründet mit der Freiheit auch die Möglichkeit des Bösen, das Scherer in einem phänomenologischen Kapitel am Beispiel einiger Erfahrungen des Bösen als „Gegenwendung des Menschen gegen das Seiende" (102) beschreibt. Diese Gegenwendung ist im Grunde Feindschaft gegen das Sein und als solche eine Tendenz zum Nichts. Darin liegt bereits, daß die Ursprünge des Bösen lediglich in der menschlichen Freiheit gesucht werden können; aus diesem Grunde ist der klassischen These vom Bösen als Mangel, wenn sie auch die Erfahrung des Bösen verharmlost, vor allen dualistischen Erklärungsversuchen der Vorzug zu geben. Ein knapper historischer Überblick über die dualistischen Konzeptionen zeigt die Widersprüche, in die diese sich verwickeln. Metaphysischer Grund des Bösen ist die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, in der der Mensch wesentlich steht: wegen der potentiellen Transzendenz seines Seinsvollzuges kann er überhaupt frei sein und sich für das Böse entscheiden, wegen der Endlichkeit der Verwiesenheit ist die menschliche Freiheit so ungesichert, daß sie pervertieren kann. Diese These erlaubt es Scherer, in einigen Exkursen zu mehr theologischen Problemen des Bösen, nämlich Urstand und Erbsünde, Theodizee und Existenz des Satans Stellung zu nehmen. Bemerkenswert ist Scherers Verteidigung der traditionellen Formel, Gott wolle das Böse nicht, lasse es aber zu; durch eine Analyse des Verhältnisses von Zulassen, Liebe und Souveränität im zwischenmenschlichen Bereich versucht er, diese Formel neu zum Sprechen zu bringen.

Es ist das Verdienst des Verfassers, ein Thema aufgegriffen zu haben, das nicht nur aktuell ist, wie der Erfolg des Buches von Lorenz zeigt, sondern dessen Behandlung sich in der Philosophie und Theologie gegenwärtig in einer Krise befindet. Das Buch weist zweifellos einen Weg für den Neuansatz dieser Fragenkreise und beweist einmal mehr die Fruchtbarkeit neuer philosophischer Einsichten für die Theologie. Für Scherers Beitrag wären einige Straffungen in Verbindung mit einer genaueren Methodenreflexion möglich und wünschenswert gewesen.

Bochum *Carl Friedrich Gethmann*

JURITSCH MARTIN, *Der Mensch — die ungelöste Frage?* Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils. (Reihe KONZIL KONKRET, Bd. 3) (96.) Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg 1968. Brosch. DM 6.80, sfr 8.20, S 51.70.

Die Reihe KONZIL KONKRET ist für eine breite Leserschaft bestimmt und stellt sich die Aufgabe, klar herauszustellen, was das Konzil zu einem scharf umrissenen Thema sagt. Sie versucht, daraus praktische Einsichten für das konkrete Leben des Menschen abzuleiten. Es handelt sich demnach um eine Art Kommentar zum Menschenbild der Konstitution über „Die Kirche in der Welt von heute".

Zunächst bietet der Verf. einen geschichtlichen Rückblick auf das Menschenbild des Altertums, des christlichen Mittelalters und der Neuzeit. Der Kern des griechischen, des mittelalterlich christlichen und des neuzeitlichen Menschenverständnisses dürfte hier trefflich herausgearbeitet sein. Nur scheint uns das wesentlich vom Neuhumanismus geprägte moderne Menschenbild allzu „nahtlos" mit den Ideen des Konzils harmonisiert. Man hätte auch ein Anklingen der „Tragödie des Humanismus ohne Gott" erwartet. Als methodische Voraussetzung seiner Überlegung stellt Juritsch richtig fest, daß es sich im Konzil um Theologie handelt, wobei materialiter gesehen die Einsicht vorherrscht, „daß Mensch, Welt und Gott eine besondere Einheit bilden" (23). Die Sorge des Konzils gelte dem Menschen. Es vollziehe — hier ganz im Sinne der Grundtendenz der Neuzeit — die Wende zum Menschen. Das Konzil entwerfe aber kein geschlossenes Menschenbild. Es gehe ihm nicht um eine Theorie des Menschen, sondern um dessen konkrete Existenz: seine Not, seine Angst, seine Freude usw.

Der Hauptabschnitt der Ausführungen stellt zunächst die Personalität des Menschen in den Vordergrund. Der Mensch zeichne sich der Natur gegenüber nicht erst durch die geistige Seele aus — das würde einen Dualismus implizieren —, er überrage die Dingwelt eben als Person. Die tiefste Wurzel der Personalität sei der Ruf Gottes. Treffend knapp und präzis sind die Aussagen über die verleiblichte Person. Juritsch erweist sich hier als gründlicher Anthropologe. In der

Frage der Sozialität des Menschen sagt uns die Interpretation des Ausdrucks „Menschheitsfamilie" am meisten zu. Gelegentlich fließt eine leichte Kritik an den Konzilsaussagen ein, so etwa bei der Frage der schöpferischen Freiheit im Kulturschaffen. Überhaupt sei der zweite Grundzug des konziliaren Menschenbildes die Freiheit. Wir finden da die kühne Formulierung: „Die Freiheit ist ... die Grundverfassung des Menschen" (59). Die gesellschaftlichen Auswirkungen der freiheitlichen Grundverfassung des Menschen werden knapp und gründlich durchreflektiert. Von der Frage der Autonomie des Menschen bis zur innerkirchlichen Freiheit und der Hierarchie der Freiheiten spannt sich der Bogen. Konkret ist heute jedenfalls damit zu rechnen, daß der Mensch einen gesteigerten Freiheitswillen besitzt. Ferner sei die Existenz des heutigen Menschen geprägt durch einen Zug zur schöpferischen Arbeit. Die Ausführungen über Wert und Mühsal der Arbeit sind sehr bemerkenswert. Der Mensch verstehe die Welt heute dynamisch, „und die Arbeit ist der schöpferische Kontakt, der den Weltprozeß, auch in seinen kosmischen Weiten, vorwärtstreibt und enthüllt" (72).

Endlich meint Juritsch, die menschliche Existenz sei heute gekennzeichnet durch ein besonderes Geschichtserlebnis. Entsprechend sei es auch zu einem Durchbruch zum geschichtlichen Denken auf dem Konzil gekommen. Den kulturellen Gang der Geschichte sieht Juritsch sehr optimistisch, da er sagt: „Die Geschichte selbst kann als Fortschritt angesehen werden" (86). Er gibt aber die Zwielichtigkeit aller Geschichte zu, wenn er bemerkt, es sei sehr fraglich, ob man von einem sittlichen Fortschritt in der Menschheit sprechen könne. Aber auch er kommt um die große Verlegenheit nicht herum, um die heute so viel Denken kreist: gibt es ein spezielles christliches Konzept für eine Welt, die als ganz christusbezogene und daher der Heilsgeschichte adäquate in die „absolute Zukunft" eingehen wird? Wir Christen hoffen, so meint der Verfasser, alle „edlen" Werke in der vollendeten Welt wiederzufinden. Sind aber die Werke des Christen christusbezogen, weil sie edel sind, oder sind sie edel, weil sie — implizit oder explizit — christusbezogen sind? Es liegt wohl in der Natur einer solchen Arbeit, diese speziellen Probleme nicht näherhin aufzugreifen.

Jedenfalls entspricht der personale, freie, schöpferische und geschichtsbewußte Mensch nach dem Konzil dem Schöpferwillen Gottes. In einer werdenden Welt ist der Mensch Mitarbeiter Gottes. Es ist ein verheißungsvolles und optimistisches Bild vom Menschen, das das Konzil entworfen hat. Bei der Interpretation dieser Aussagen gelingen dem Verfasser starke Konturen und Akzente. Die außerordentlich klare und flüssige Sprache macht das Buch zu einer angenehmen Lektüre.

Linz *Georg Wildmann*

BIBELWISSENSCHAFT AT

MAYER RUDOLF, *Einleitung in das Alte Testament.* 2. Teil. Spezielle Einleitung (383.) Max-Hueber-Verlag, München 1967. Leinen DM 24.80.

Den allgemeinen Einleitungsfragen des 1. Bd.s (Vgl. diese Zeitschrift 114 [1966] 165 f.) folgen nun spezielle Fragen. Mehr als ein Drittel des Buches nimmt das Pentateuchproblem ein, getreu dem Vorbild Aug. Beas (Institutiones Biblicae) behandelt mit Registrierung der neuesten Forschung, als deren äußerste „Ausläufer" H. Cazelles und C. Schedl angeführt werden. Ob man heute noch so scharf zwischen den Anhängern der „traditionellen" und der „kritischen" Schule oder zwischen katholischen und protestantischen „Richtungen" unterscheiden kann (und soll), mag dahingestellt bleiben. Dankbar wird man dem Verf. dafür sein, daß er bei manchen diskutierten Fragen Zitate beider Seiten einander gegenüberstellt, so daß sich der Leser (notdürftig wenigstens) selbst ein Urteil bilden kann. Daß Mayer selber eindeutig der traditionellen Schule zuneigt, scheint immer wieder deutlich auf, wenn er auch zugestehen muß: „Natürlich können auch Vertreter der traditionellen Schule dem Gewicht der von der Kritik hier beigebrachten Tatsachen sich nicht entziehen!" (58) Wenn Verf. die Rollen Tobias, Judith, Esther nach alter Gewohnheit zu den eigentlichen Geschichtsbüchern des AT zählt, so hat doch nach seiner Meinung die nähere Erforschung der Gattungen in der atl. Literatur es als wahrscheinlich erscheinen lassen, daß diese drei Bücher „demselben Genus angehören, das man das haggadische nennt" (176). Die Behandlung der Prophetenschriften geschieht in vorsichtiger und besonnener Weise, jedoch so, daß der Blick auf die Ergebnisse moderner Forschung nicht ganz verdunkelt wird. Mayer konstatiert, daß man nun so weit sei, „daß in neuerer Zeit auch katholische Forscher sich mehr und mehr zugunsten der Annahme eines Deuteroisaias ausgesprochen haben" (277). In der dritten Gruppe der Bücher des AT unterscheidet Verf. zwischen den lyrischen Büchern (Psalmen und Hoheslied) und den didaktischen (Weisheits-)Büchern. Im Spruchbuch sei ein „literarischer Zusammenhang mit der Weisheitslehre des Amenemope" (339) unleugbar. Ein Anhang über die Apokryphen des AT und über die Qumranschriften beschließt das Buch.

Alles in allem: Das Buch gibt eine solide erste Einführung in das AT und ist in dieser Hinsicht zu begrüßen. Insoferne es durch seine Traditionsgebundenheit fallweise zu

Widerspruch reizt und zwingt, andere einschlägige Literatur zu befragen, erfüllt es auch eine Sendung.

ARENHOEVEL DIEGO, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch.* (Walberger Studien der Albertus Magnus Akademie, Bd. 3) (XXII und 202.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Leinen DM 28.50.

Der Titel läßt erwarten, daß wir es mit einem opus bipartitum zu tun haben. Im ersten Teil steht die Theokratie nach 1 Makk zur Behandlung mit den Themen: Volk, Bund, Bundesherr, die Makkabäer, Israel und die Völker, Messianismus und Geschichtstheologie. Angeführt ist ein sehr geraffter, aber ausgezeichnet guter Kommentar. 1 Makk enthält keine Messianischen Erwartungen von einem ewigen Reich und dessen dauerndem Besitz und doch hatte die Apokalyptik damals schon ihre Blüten getrieben. „Der Determinismus der Apokalyptiker ist unserem Buch fremd" (65). Man erwartet und erstrebt das kommende Heil mehr auf natürlichen Wegen, schrittweise, mit menschlicher Anstrengung (Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott!), die mehr im innerweltlichen Bereich bleibt, die Wiederkehr der Zeit des David. Der Geschichtstheologie von 1 Makk ist charakteristisch das Stilelement der Wiederholung und das der Fortsetzung (66). Ereignisse der heldischen Vorzeit (Pinechas) ereignen sich jetzt wieder (Mattatias), Geist und Kraft der Vorzeit sind wieder erwacht. Hier findet das Selbstverständnis der herrschenden Kreise des Hasmonäerreiches seinen Niederschlag.
Bei 2 Makk fragt A. sogleich nach der Tendenz der Epitome (ist es doch besonders bei einem Buch-Auszug von entscheidender Bedeutung, nach welchen Gesichtspunkten hier abgekürzt und ausgewählt wird) und findet, daß 2 Makk mehr die Bewährung der theokratischen Idee aufweisen (99) und gegenüber den ägyptischen Gottesverehrern den einzigartigen Vorzug des Tempels in Jerusalem hervorheben will. Wenn in 1 Makk mehr die Thorah im Mittelpunkt ist, so hier der Tempel, dessen Schicksale die Schicksale des Volkes sind, wobei aber Gott die Schicksale lenkt (123). Das Geschichtsbild des Epitomators des Jasonschen Werkes kennt keine Eschatologie. Der Verf. von 2 Makk macht sich keine Gedanken weder über Zukunft noch über Vergangenheit, besonders deshalb, weil es für ihn keinen eigentlichen Wandel gibt. Der jüdische Staat ist ihm ein Teil der himmlischen Welt und wandelt sich daher nicht. Das Gottesvolk ist auf ewig gegründet (2 Makk 14, 15). Geschichtsschreibung zeigt für den Epitomator nur die ewige Struktur des Gottesstaates auf, und zwar an treffenden Beispielen. Es liegt also rein paradigmatische Geschichtsdarstellung vor. Im angefügten Kommentar wird dies deutlich. Er zeigt auch, wie die eigentliche Botschaft des Buches der innere Zerfall der Theokratie durch die Sünde war und der äußere durch die Verfolgung kam, während die Wiederherstellung innerlich durch die Martyrer, äußerlich durch den Sieg über die Verfolger errungen wurde, unter allerhand wundervollen Begebenheiten. Ganz modern mutet an, wenn A. notiert: „Großen Wert legt der Erzähler auf den Nachweis, daß immer die Heiden den Kampf beginnen und die Juden ungerechterweise angreifen; auch jüdische Offensiven sind vom Feind provoziert und dienen der Selbstbehauptung" (172). Kennzeichnenderweise fehlt in beiden Makkabäerbüchern jeglicher Anspruch Israels auf die Weltherrschaft oder auch nur auf politische Expansion (54). Beide Bücher nebeneinandergestellt „in ihrer Übereinstimmung und in ihren Unterschieden, künden von der Weite eines Glaubens, der die Einheit bewahrt, ohne die Verschiedenheit auszulöschen" (181). Das Buch ist peinlich genau gearbeitet, die Zitationen verläßlich, die Literatur freilich nur bis 1963 angegeben. Eine bequeme Tabelle läßt alle Zitate aus biblischen und außerbiblischen Quellen leicht auffinden. Diese Musterdissertation bedeutet einen echten wissenschaftlichen Beitrag zur Forschung.

HELFMEYER FRANZ JOSEF, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament.* (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 29) (XXII und 222.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1968. Brosch. DM 38.50.

Vorliegende Dissertation hat mit Zähigkeit und Gründlichkeit ihr Thema bis in die letzte Verästelung verfolgt. Ein Blick in das Literaturverzeichnis und auf den Betreuer der Arbeit Prof. Botterweck lassen von vornherein gediegene Wissenschaftlichkeit vermuten, wie sie sich beim Lesen der Studie denn auch von Seite zu Seite bezeugt. H. geht logischerweise aus vom profanen Sprachgebrauch des Terminus „Nachfolge" im eigentlichen, vorerst räumlichen Sinn und leitet über zur „Nachfolge" der Nachkommenschaft, die dem Stammvater „folgt", zum Verhältnis zwischen Knecht und Herrn, Kriegsvolk und Feldherrn, Parteigänger und Kandidaten, Jünger und Meister, Frau und Mann und untersucht auf Grund des profanen Sprachgebrauches dann die theologische Verwendung. Hier wird „Die Nachfolge Jahwes" und deren Entsprechung „Die Nachfolge der Götter" an erschöpfend vielen Stellen untersucht und literarischen und inhaltlichen Analysen unterworfen. Auch der Vergleich mit zahlreichen Synomymen ist durchgeführt. Die Eigenart und Entfaltung der Nachfolge Jahwes scheint stufenweise erfolgt zu sein. Jahwe hat sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt, befreit. Es ist ihm „gefolgt" und sein Eigentum geworden. Jahwe ist der Kriegsherr und kann auf Grund der Übereignungsformel (Sinai) Nachfolge verlangen und erwarten.

Die Nachfolge im (Heiligen) Krieg wird spiritualisiert zur inneren Nachfolge im Vertrauen auf Jahwes Zusicherung und im inneren Gehorsam (auf Jahwes Stimme hören!), der sich auf ethisch-religiöse Verpflichtungen erstreckt, während die Nachfolge der Götter sich in rein kultischen Verrichtungen erschöpft. „Denn Götter sind nach der religiösen Vorstellung der Umwelt Israels keine Führergottheiten, sondern lokal gebundene Götter (211).

Von der Nachfolge Jahwes im Vertrauen und Gehorsam „ist es nur noch ein Schritt zum Verständnis der Nachfolge Jahwes im Sinne von Gesetzesgehorsam" (214). Freilich mag hier die Bundeslade als Gesetzesbehälter die Vorstellung beeinflußt haben: Wer der Lade Jahwes folgt, folgt Jahwe und umgekehrt. Die Lade wird Symbol des in seinen Geboten präsenten Gottes. Schwierig ist der Ansatzpunkt für die Heiligkeitsforderung Jahwes in Lv 19, 2 u. ö., die man als „Nachahmung Jahwes" verstehen soll. Der „Heilige Gott" erscheint im AT als der ganz Andere, Unnahbare, Transzendente. Daher „tritt im Zusammenhang mit dem Begriff der Nachfolge die Vorstellung von der Nachahmung Gottes nicht in Erscheinung" (222). Mit der Aufforderung Jesu zur Nachfolge scheint auch ein näherer Zusammenhang zur Nachfolge Jahwes nicht gegeben; jene „mag an die äußere Form des rabbinischen Meister-Jüngerverhältnisses anknüpfen" (222). Eine kleine Bemerkung zur Textwiedergabe: ob nicht dem Ursinn näher läge, zu übersetzen: „Wie lange noch wollt ihr auf zwei ÄSTEN wackeln?" (3 Kg 18, 21). Das Bild scheint doch genommen von jemandem, der auf einem Baum auf zwei Ästen geht. seʿippim bezeichnet auch Äste, Zweige. Vgl. Is 17, 6; 27, 10. Ez 31, 6.

Linz *Max Hollnsteiner*

LORETZ OSWALD, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.* Mit einem Beitrag von E. Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. (174.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 14.—.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bereitet dem heutigen Denken Schwierigkeiten und wird immer weniger verstanden. Eine Übersicht (9—41) der vielen Erklärungen von Gn 1, 26 ff. im Laufe der Jahrhunderte zeigt tatsächlich viele Unzulänglichkeiten (z. B. wegen status rectus, Verstand, Willensfreiheit etc.). Nur jene Interpretation kann befriedigen, die vom Bibeltext selbst ausgeht. Deshalb gibt L. zunächst eine solide Auslegung von Gn 1, 26 ff. (42—95), welche die Überarbeitung der altorientalischen Überlieferungen über den göttlichen Ursprung des Menschengeschlechts berücksichtigt (vgl. Bilden aus Lehm, Mann und Frau als Abbilder von Götter und Göttinnen u. a.), die der biblische Verfasser „entmythologisiert" und auf den einzigen Schöpfergott bezieht. Für die Ebenbildlichkeit ergibt sich, daß *slm* (= Statue, Abbild) und *dmwt* (= Kopie, Aussehen) völlig gleichbedeutend sind, so daß der Mensch „gemäß der Erscheinung, dem Bilde Gottes" geschaffen ist. Daher besteht zwischen Gott und Mensch das innigste Verwandtschaftsverhältnis, das nur mit der Beziehung von Vater und Sohn vergleichbar ist. Der Vermehrungssegen polemisiert gegen die altorientalische Vergöttlichung des Geschlechtslebens und kann nicht als Argument für oder gegen die Geburtenregelung verwendet werden, weil dieses Problem dem biblischen Verfasser unbekannt war. Die Gottebenbildlichkeit zeigt die Grundbestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Die Parallelen und Nachgeschichte von Gn 1, 26 ff. im A. T. (Ps 8; Sir 17, 1—10; Weish 2, 23) und N. T. (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Phil 2, 6; Röm 8, 29) zeigen, daß die Gemeinschaft mit Gott sich stufenweise verwirklicht: im Sicheinander-zuwenden von Gott und Mensch im atl. Sabbat, in der Teilnahme am göttlichen Leben durch Christus und in der Vollendung im Eschaton. Die Folgerungen muß die moderne Pädagogik nützen (96—105), da Würde und Notwendigkeit der Pädagogik von der Stellung des Menschen in der Schöpfung und der hier verankerten Menschenwürde abhängen. Nach einigen Exkursen (106—121) untersucht E. Hornung die im Titel genannten ägyptischen Parallelvorstellungen, besonders die Aussage, daß der Mensch als „Kind" Gottes auch dessen „Bild" ist. Das für Theologen und Pädagogen besonders wichtige Buch ist jedermann zu empfehlen.

Wien *Walter Kornfeld*

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.—.

Im Rahmen seiner theologischen Ästhetik legt B. nun seine Schau des A. T. vor. Mitte und Richtmaß seiner Gesamtschau von Philosophie und Theologie sollen ja die Aussagen der Schrift zum Thema „Herrlichkeit" sein. „Kabod" in der Offenbarung des A. T. ist nach B. „die sich aufdrängende Herrschaftlichkeit dessen, der auf die Welt zukommt, richtend und begnadend" (16).
Im 1. großen Abschnitt „Gottes Herrlichkeit und der Mensch" werden die Aussagen der atl. Offenbarung über die Herrlichkeit Gottes und sein Ebenbild, den Menschen, originell entfaltet. Wo Gottes „Ich" in seiner „Herrschaftlichkeit und Hehre" dem Menschen gegenübertritt, ist der ganze Mensch, auch mit seiner sinnlichen Sphäre, in Anspruch genommen. Der „kabod" Gottes übersteigt jedoch alle irdischen Gestalten. Daher spricht das A. T. dialektisch von Gestalt und Nicht-Gestalt, von Licht und Finsternis in

Gott zugleich, von Schauen und Nicht-Schauen Gottes. Seine Herrlichkeitsoffenbarung ist deshalb notwendig ausgerichtet auf das deutende Wort, auf die Offenbarung seines Namens und seines Antlitzes.

Der Aspekt der Herrlichkeit und Schönheit wird vor allem deutlich im Bild Gottes, dem Menschen (Gn 1, 27) und in Israel, seinem Volk (Dt 26, 19). Dieses lebendige Bild Gottes in dem ihm zugewiesenen Raum der Welt wird sichtbar im biblischen Humanismus der frühen Weisheit, deren Darstellung sich sehr an Gerhard von Rad (Theol. d. A. T. I) anschließt. Der Durchbruch des Weltlich-Ästhetischen im salomonischen Humanismus findet einen Höhepunkt in der Poesie des Hohen Liedes. Zum Urteil über die frühe Weisheit sei allerdings bemerkt, daß B. noch das vor einigen Jahren gängige Fehlurteil über die „Geschichtslosigkeit" der biblischen „Weisheit" übernommen hat (120, Anm. 99!), das Hans H. Schmid in seiner Monographie „Wesen und Geschichte der Weisheit" (BZAW 109, 1966) sehr zu Recht widerlegt hat. Balthasar scheint auch vor der Anthropozentrik der Weisheit etwas Angst zu haben, wenn er (114) gegen die „Salomoniker und Anthropozentriker aller Zeiten" bemerkt, daß ihre Religion und Ethik „nicht im geringsten mit der eigentlichen Offenbarung Gottes in Konkurrenz treten kann". Ob nicht das von der Offenbarung bestätigte weisheitliche Sprechen vom Menschen nicht auch eine Weise des Sprechens von Gott ist, dessen Bedeutung für die Theologie noch nicht genug ernst genommen worden ist? Die Herrlichkeit Gottes konkretisiert sich nach B. darin, daß Gott den Menschen an seinem Mysterium teilnehmen läßt in Gnade und Bund (133 bis 194).

Im 2. Teil: „Die Treppe des Gehorsams" wird gezeigt, daß Israel nicht fähig war, im Bereich der Liebe Gottes zu existieren. In seinen „Gehorsamsdienern", den Propheten, tritt Gott dem Ungehorsam entgegen. Der 3. Teil: „Das lange Zwielicht", der die nachexilische Geschichte interpretiert, gehört zu den besten Aussagen des Werkes. Israel versucht in dieser „leeren Zeit" (337) einen dreifachen Ausgriff auf die Herrlichkeit: in der Zukunftsdynamik des Messianismus, in der Vorwegnahme des himmlischen Äons in der Apokalyptik und im beginnenden Gespräch mit dem Hellenismus in der späten Weisheitsliteratur, die die Herrlichkeit Gottes in Schöpfung und Geschichte zugleich sucht. In den Kapiteln „Sprachereignis" und „Blutereignis" (317—369) gibt B. eine sehr positive Würdigung des anhebenden Judaismus, dem von der Herrlichkeit Gottes nur noch das Wort und das Opfer im Tempel geblieben war. Im Schlußkapitel „Argumentum ex prophetia" versucht der Verf. im Anschluß an die typologische Deutung G. von Rads eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des A. T. und der Existenz Israels. Das Werk, das ja nicht als Darstellung einer Theologie des A. T. gedacht war (383), hätte zweifellos noch an Dichte und Klarheit gewonnen, wenn sich B. wirklich auf das Thema „Herrlichkeit" beschränkt hätte. Manche Exkurse in exegetische Probleme wie den Bundesbegriff (139—146), die Patriarchenreligion (179) u. a. Fragen sind deshalb fragmentarisch, subjektiv und unvollständig in der Bibliographie. Einige Versehen seien angemerkt: S. 47 muß zweifellos „elohistischer" statt „jahwistischer Dekalog" gelesen werden. Das Werk von Westermann heißt: „Das Loben Gottes in den Psalmen", nicht: „Das Lob Gottes . . ." (189, Anm. 49). R. de Vaux: „Les Institutions de l'Ancien Testament" ist S. 220 richtig, S. 166 („dans l' AT") ungenau zitiert. Nach der Lektüre dieses Bandes, der viele sehr feinsinnige Einsichten in die Theologie des A. T. vermittelt und auch in Sprache und Ausstattung einer theologischen Ästhetik würdig ist, sieht man der Interpretation der Herrlichkeit im N. T. mit Interesse entgegen.

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.

Der Verfasser unternimmt es, mit seiner Studie zu Gn 15 „im verwachsenen Gebüsch der Vätertradition zu wildern" (2) und hat reiche Ausbeute heimgebracht. Gn 15 ist der älteste Text für einen Eid Jahwes an die Väter. Der Jahwist hat den Grundbestand Gn 15, 1 f., 3—12, 17—21 bereits vorgefunden und (vielleicht mit Kap. 14?) in sein Werk eingefügt. Die elohistische Quelle, die nach Vielen in Kap. 15 beginnen soll, ist nach L. nicht nachzuweisen. Er kennzeichnet die Perikope als „traditionsdeutende sekundäre Orakelzusammenstellung" (82, 116). Drei ältere Abrahamserzählungen sind verarbeitet: die Erzählung von der Verheißung eines Sohnes (V. 1—4), die Verheißung reicher Nachkommenschaft (V. 5) und eine Landverheißungserzählung (V. 7—21), die zur Zeit Davids und Salomons neu interpretiert worden sind, wie Sprache und Formulierungen beweisen. Das Hauptthema ist die Landverheißung in V. 18, die von Gott durch einen Traum bestätigt wird. Die geheimnisvolle Schau wird interpretiert als göttliche „berit". Lohfink weist nach, daß „berit" hier nicht mit „Bund", sondern wie in Jr 34, 18—21 und in außerbiblischen Parallelen präziser mit „Eid" wiederzugeben ist, in dem Gott dem Abraham die Verheißungen beschwört. Die Erzählung ist mit Gn 12, 6 wahrscheinlich in Sichem zu lokalisieren, in dessen Heiligtum Abraham als wandernder Nomade Bestätigung für die an seine Sippe ergangene Verheißung sucht und bekommt (94, 116).

Der Wert der Studie liegt meines Erachtens nicht nur in interessanten literarkritischen und theologischen Einzelheiten, sondern vor allem in einer vorbildlichen Methode, in der die Weiterentwicklung der historisch-kritischen Methode sichtbar wird. L. vertritt eine ausgewogene Verbindung von Literarkritik und Gattungsforschung, die sich gegenseitig ergänzen müssen. „Eine jeden hermeneutischen Zirkel vermeidende absolute Hintereinanderordnung von Literarkritik und Formkritik ... wird kaum möglich sein" (30, Anmerkung 19). Die andere Korrektur für die literarkritische Scheidung von „Quellen" ist die Traditionsgeschichte der vorliterarischen Überlieferungen. „Mit der Möglichkeit der traditionsgeschichtlichen Erklärung ist die literarkritische Erklärung nicht mehr notwendig. Daher ist sie nicht mehr zulässig ..." (41). Nur die sorgfältige methodische Untersuchung einzelner Perikopen erlaubt ein Urteil über den „historischen Kern" biblischer Traditionen. Es wäre sehr zu wünschen, daß alle, die vor der Öffentlichkeit über biblische Fragen sprechen, von Zeit zu Zeit eine dieser Studien durcharbeiteten. Dem Verf., der mit diesem Heft aus dem Kreis der Herausgeber der Stuttgarter Bibelstudien ausscheidet, gebührt aller Dank.

KRINETZKI LEO, *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Bd. II. Prophetenbücher und Danielapokalypse. (264.) Bd. III. Psalmen, Klagelieder, Hohes Lied und Weisheitsbücher. (283.) Verlag Herder, Freiburg 1967 und 1968. Kart. lam. je Bd. DM 16.80.

Mit Bd. II und III ist die theologische Lesehilfe zum A. T. abgeschlossen. Bd. II bietet einen kurzen Kommentar zu den hochbedeutsamen prophetischen Büchern des A. T., in denen Israels Politik, sein Kult und seine Frömmigkeit mit dem Wort des richtenden, aber auch des rettenden und neue Zukunft verheißenden Gottes konfrontiert wird. Der festgelegte Umfang gestattete freilich nur, die theologisch wichtigsten Perikopen ausführlicher zu erklären. Auf jeden Fall wird der Leser des A. T., vor allem aber viele Verkünder des Gotteswortes beim Gottesdienst und in der Schule, sehr dankbar sein, beispielsweise die sogenannten „messianischen Stellen" der Propheten in ihrem historischen und literarischem Kontext erklärt zu finden. Die Einführungen in die literarischen und theologischen Probleme der einzelnen Bücher stehen alle auf der Höhe der heutigen Einleitungswissenschaft. Unaufdringliche Hinweise auf die Gegenwartsbedeutung des Gotteswortes weisen manchmal den Weg zu persönlicher Meditation und Verwirklichung. Dem Bibelleser könnte bei den prophetischen Büchern des A. T. vielleicht noch gedient sein mit dem Aufzeigen typischer Beispiele prophetischer Rede- und Ausdrucksformen wie Heilswort, Drohwort, Botenspruch und ihrer Bedeutung, sowie mit dem Hinweis auf die ständige Aktualisierung und Neuinterpretation der prophetischen Botschaft (etwa am Beispiel von Ez 1, 40—48). Die Erklärung der Danielapokalypse mit ihrer fremden Bilder- und Vorstellungswelt hätte man sich etwas ausführlicher gewünscht (259—264).

Bd. III stellt den bestgelungenen Teil des Werkes dar. Die Psalmen sind nach ihren Gattungen geordnet und werden aus ihrem „Sitz im Leben" literarisch und theologisch erklärt. Das Hervorheben der vielfältigen Situationen, aus denen heraus sie entstanden sind, sowie die Anregungen für den neutestamentlichen Beter werden gewiß eine Hilfe sein, das eigene Beten am Gotteslob Israels zu bereichern. Ein kleines Meisterwerk dieses Bandes ist die Erklärung zum Hohen Lied (95—133), für die der Verfasser aus seinem Werk: Das Hohelied, Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes (Herder 1964) schöpfen konnte. Hier ist in kürzester, aber doch ausreichender Weise Form und Gehalt des Liedes der Lieder mit großer Einfühlungskraft und Tiefe erschlossen. Hier wie auch beim Buch Ijob und bei den Psalmen bedauert man, daß aus Raummangel keine Übersetzung beigegeben werden konnte. Die Erklärung zu Qohelet, den Sprüchen, der Weisheit Salomons und Ben Sira beschließen das Werk. Gerade diese den meisten Bibellesern ziemlich unbekannten Bücher des A. T. mit ihrer oft sehr nüchternen menschlichen Erfahrungsweisheit, die auch in der Offenbarung ihren Platz hat, bergen viele Kostbarkeiten, wenn man zu hören versteht und, wie Krinetzki (177) bemerkt, sich „der Mühe des Lesens und Meditierens nicht entzieht".

L. Krinetzki darf gedankt werden, daß er mit den drei in rascher Folge erschienenen Bänden einer theologischen Lesehilfe zum A. T. vielen Interessierten eine erste gewinnbringende Lektür des A. T. ermöglicht hat. Und wer den „Hunger nach dem Hören des Gotteswortes" (Am 8, 11) einmal verspürt hat, der wird, gewiß im Sinne des Verfassers, angeregt werden, sich weiter in die Vorgeschichte unseres Heiles zu vertiefen. Darum sei abschließend der Wunsch ausgesprochen, daß die Ergebnisse heutiger Forschung am A. T. möglichst bald in Kleinkommentaren zu den einzelnen Büchern weitesten Kreisen erschlossen werden.

STROBEL ALBERT, *Das Buch Prediger (Kohelet).* (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare 9.) (191.) Patmosverlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 9.80.

Kohelet ist eines der faszinierendsten Bücher des A. T., das immer wieder zur Deutung herausfordert. Pessimist, Skeptiker, Existentialist, alles hat man diesen grübelnden Weisen schon genannt. Strobel, Professor für A. T. an der Hochschule der Oblaten in Hünfeld,

versucht die 12 Kapitel des Predigers unter dem Thema des Glücksuchens zu erschließen (30). Koh 3, 11 enthält nach ihm den Schlüssel zum Verständnis: Gott hat dem Menschen „olam", den „Ewigkeitssinn" (55) ins Herz gegeben, der als Sehnen nach einem unvergänglichen Glück interpretiert wird (30, 57, 168). Die Bilanz Kohelets über sein Mühen als Glückssucher ist gänzlich negativ (vgl. 1, 1; 12, 8). Dem Menschen bleibt nur, den ihm zugänglichen Anteil und die zugemessene Zeit zu nützen und das darin begriffene bescheidene Glück zu genießen.

A. Strobel hat dem Leser auf kleinem Raum eine überraschende Fülle von Ergebnissen der Koheletforschung zugänglich gemacht, angefangen von der sehr sorgfältigen, oft ausgezeichneten Übersetzung, die vor allem den Ergebnissen der Ugaritforschungen M. Dahood's ein besonderes Augenmerk widmet. In der Frage nach der Herkunft der Gedankenwelt Kohelets läßt der Verf. die Möglichkeit verschiedener (ägyptischer, babylonischer und phönizischer) Einflüsse offen. — Neben dem fortlaufenden Kommentar erläutern noch 12 Exkurse Themenkreise Kohelets.

Die Erklärung Kohelets vom Ansatz der Suche nach dem dauernden Glück trifft zweifellos ein zentrales Anliegen des Weisen, sollte aber meines Erachtens noch ergänzt werden durch die Erklärung des Buches aus seiner Auseinandersetzung mit einer vielfach erstarrten und „dogmatisierten" Weisheitslehre, für die Welt und Leben völlig berechenbar geworden waren. Kohelet will nicht zu den theologischen Traditionen Israels (35) Stellung nehmen, sondern steht bewußt außerhalb. Er ist auf der Suche nach dem „Ort" und der Aufgabe des Menschen in der Welt und damit auf der Suche nach dem Sinn des Lebens überhaupt. Diesbezüglich wäre in der sehr dankenswerten Bibliographie (185 bis 191) am Ende des Bändchens unter den Abhandlungen zur Koheletforschung noch hinzuweisen auf A. Lauha, Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet (VTS II, 1960, 183—191), H. Gese, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet (SPOA, 1963, 139—151) und H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW, 1966, 186—196). Bei zwei Namen haben sich Druckfehler eingeschlichen: es muß richtig heißen Kautzsch (8) und Knudtzon (9).

Alles in allem: der Bibliker wird diesen Kleinkommentar mit Interesse lesen, vor allem aber werden weite Kreise darin eine reichhaltige und gediegene Erklärung der eigenwilligen Meditationen dieses alttestamentlichen Weisen finden, der, gerade weil er mehr Fragen als Antworten auf den Lippen hatte, dem Menschen von heute sehr nahe steht.

Graz *Johann Marböck*

KIRCHENGESCHICHTE

CAMELOT PIERRE-THOMAS, *Ephesus und Chalcedon.* (Geschichte der Ökumenischen Konzilien, hg. von G. Dumeige u. H. Bacht, Bd. II) (292 S., 4 Bildtafeln.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 19.80.

Der Autor versteht es, nicht nur die Geschehnisse und den dogmatischen Ertrag der Kirchenversammlungen von Ephesus (431) und Chalcedon (451), sondern auch die politischen und menschlichen Hintergründe, also die außertheologischen Faktoren, lebendig werden zu lassen. Das Streben nach Objektivität ist auf jeder Seite seiner lesbaren Darstellung spürbar. Die Bedeutung der zwei Konzilien für die Entwicklung des päpstlichen Primates und für die Beziehungen zwischen Orientalen und Lateinern ist gut herausgearbeitet. Was die Wertung des Nestorius betrifft, ist Camelot vielleicht etwas zu stark unter dem Eindruck der zu Ephesus erfolgten Verurteilung gestanden. Das Wesen des Monophysitismus hätte man wohl noch etwas schärfer kennzeichnen können. Dankbar sei vermerkt, daß die wichtigsten Konzilsakten (45 Seiten im Kleindruck) in Übersetzung beigefügt wurden, was dem Leser eine unmittelbare Begegnung mit den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts ermöglicht.

DVORNIK FRANZ, *Byzanz und der römische Primat.* (208.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Leinen DM 16.80.

Die Erkenntnis, daß man Theologie nicht losgelöst von den geschichtlichen Ereignissen betreiben kann, gewinnt zusehends an Boden. Auch der Jurisdiktionsprimat darf nicht als statische Größe verstanden werden. Das vorliegende Werk, das den Weg zum großen Schisma schildert und gleichzeitig eine Geschichte des Jurisdiktionsprimates darstellt, ist somit auch eine wichtige Grundlage für die dogmatische Behandlung des Fragenkreises um den römischen Primat. Dvornik hat sich als Professor für byzantinische Geschichte an der Harvard-Universität und als Verfasser des bisher wichtigsten Werkes über das Schisma des Photius (Paris 1950) bestens qualifiziert, zum Thema Rom-Byzanz Stellung zu nehmen. Vielleicht sieht der Autor den ganzen Fragenkomplex zu sehr „mit östlichen Augen"; aber gerade dadurch wird das Buch zu einem notwendigen Korrektiv für unsere allzu „westliche Einstellung". Nach dem Gesagten ist es nicht verwunderlich, daß Dvornik den Bund Roms mit Pippin (754) und die Kaiserkrönung Karls des Großen, die nach unserer Auffassung nicht unwesentlich zur Spaltung zwischen Ost und West beigetragen haben, praktisch übergeht.

Alles in allem halten wir das Buch für einen wertvollen ökumenischen Beitrag, wobei die

imponierende Belesenheit des Autors aller einschlägigen Werke in allen wichtigen Kultursprachen die nötige Weite des Horizonts garantiert.

ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT ROM (Hg.), *Römische historische Mitteilungen.* 8./9. Heft 1964/66 (425). Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1966. Brosch. S 280.—.

Der eingangs abgedruckte, stark an der einschlägigen Literatur orientierte Vortrag *F. Weißengrubers* über die „Weltliche Bildung der Mönche im 6. Jahrhundert" legt nahe, daß die bildungsfreundliche Haltung Cassiodors eine Ausnahme dargestellt habe, während etwa Gregor d. Gr. und Isidor v. Sevilla in der römischen Klassik eher ein Hindernis zum religiösen Ziel gesehen hätten. Im Hinblick auf Gregor sei allerdings mit H. de Lubac (Saint Grégoire et la grammaire, in: Recherches de sciences religieuses, Mémorial 1960—1961, Paris) und J. Décarreaux (Les moines et la civilisation en occident, Grenoble o. J.) daran erinnert, daß sich aus gelegentlichen Äußerungen, die vor einer übertriebenen Vorliebe für die heidnischen Schriften warnen wollten, wohl noch keine grundsätzliche Verachtung der schönen Literatur erschließen läßt.
Von einer relativ schmalen quellenmäßigen Basis ausgehend, gelangt *H. Zimmermann* in seiner Abhandlung über „Parteiungen und Papstwahlen in Rom zur Zeit Kaiser Ottos des Großen" zu interessanten Ergebnissen. Das Wichtigste davon: der Einfluß des Kaisers auf die damaligen römischen Ereignisse, insbesondere auf die Wahl Leos des VIII., war keineswegs so groß, wie gewöhnlich angenommen wird. „Zur Rechtsstellung der burgundischen Abtei Vézelay um 1200", über die schon viel geschrieben wurde, kann *O. Hageneder* auf Grund einer bisher unbeachteten Notiz in den Kanzleiregistern Innozenz' III. („Nota: temporaliter et spiritualiter pertinet ad Romanam ecclesiam immediate") einen neuen Beitrag leisten.
A. A. Strnad schließlich breitet in seiner umfangreichen Studie über „Francesco Todeschini-Piccolomini", der 1503 unter dem Namen Pius III. 26 Tage lang Papst war, eine Fülle interessanter Details vor uns aus. Sie betreffen vor allem die Beziehungen Pius' III. zu Deutschland. Unklar bleibt, warum in der Zitation häufig zwischen originaler Wiedergabe und deutscher Übersetzung abgewechselt wird, selbst wenn die gleiche Quelle als Unterlage gedient hat (z. B. 295 f.). Hier hätte man ein einheitliches Vorgehen (etwa Originalzitat im Text, Übersetzung in der Anmerkung) begrüßt. Anm. 152 weist in Kurzform auf eine Arbeit von Zaisberger hin, die im Literaturverzeichnis fehlt. Neben dem ausgezeichneten Personenregister hätte man auch ein Ortsverzeichnis gewünscht, zumal viele Pfründenverleihungen angeführt werden. — Diese kleinen Mängel beeinträchtigen jedoch nicht den großen Gewinn, den dieses beachtliche Zeitgemälde aus dem Quattrocento vermittelt. Schon durch die Wahl der Themen, die von allgemeinerem Interesse sind, empfiehlt sich der besprochene Band der Römischen Historischen Mitteilungen einem weiten Leserkreis.

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 9. Bd. (370) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1967. Kart.

Der vorliegende Band erschien zum 40jährigen Gründungsjubiläum des Vereines des Instituts für ostbairische Heimatforschung. Von den über zwanzig Beiträgen wollen wir nur jene herausgreifen, die von allgemeinerem Interesse sind.
Eine willkommene Ergänzung zur bisherigen genealogischen Literatur bildet die gründliche Arbeit *Josef Messenböcks* über „Das altbairische Geschlecht der Messenpeck". *Josef Raisch* kann in seinem Beitrag über die „Bedeutung der karolingischen Königspfalzen in Regensburg für das Königtum" zwar nur mit relativ bescheidenen Ergebnissen aufwarten, doch sind schon die von ihm gestellten Fragen von Wichtigkeit für die Forschung. Eine erste Bekanntschaft mit dem wissenschaftlich noch längst nicht ausgeschöpften „Bruderschaftsbuch der Regensburger Wolfgangsbruderschaften" vermittelt *Jürgen Sydow.* Die thematisch nicht uninteressante Studie über „Die Hussitenzeit im Böhmerwald" von *Karl Schefcik* ist leider quellenmäßig nur ungenügend belegt. Im Stifter-Jahr 1968 verdient der kurze Hinweis des gleichen Verfassers auf „Das Wappen Adalbert Stifters", das 1514 in Prag an Johann Bartholomäus Stifter verliehen und in der Stifter-Literatur bisher praktisch übersehen wurde, unsere besondere Aufmerksamkeit. Der erste Teil eines Beitrages von *Josef Oswald* „Zur Geschichte des Humanismus in Passau und Niederbayern" befaßt sich mit den Persönlichkeiten des Johannes Staindl († 1518), Stephan Rosinus († 1548) und Philipp Gundel († 1567). Dem oberösterreichischen Rezensenten sei es gestattet, auch auf das kurze „Lebensbild von Theoderich Hagn OSB" aus der Feder *Helmut Stadlthanners* zu verweisen, darf doch der Lambacher Abt Hagn († 1872) als nicht unbedeutender Reformer bezeichnet werden. (Die Literaturhinweise des Verfassers sind leider unvollständig, so wurde. z. B. das Österr. Biograph. Lexikon, Bd. II, Graz-Köln 1959, übersehen!) Trotz ihres lokalhistorischen Titels muß hier auch die gediegene Arbeit von *Paul Praxl* über „Wolfstein und die Freyung" erwähnt werden, weil sie viel Material von allgemeinem Interesse verarbei-

tet hat, für die Geschichte der Diözese Passau und das Land der Abtei von einiger Bedeutung ist und mehrere Parallelbelege aus dem österreichischen Raum bringt.
Weitere Beachtung verdienen schließlich die kunsthistorischen Studien von *Wilhelm Brenner* („Melchior Hefele, ein Architekt des Donauraumes, 1716—1794") und *Winfried Baer* („Neue Ergebnisse zur barocken Innenausstattung der Klosterkirche von Niederaltaich"), die beide zugleich eine Klammer mit dem Land östlich des Inn, das durch so viele Jahrhunderte in enger Verbindung mit Passau stand, darstellen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ZEEDEN ERNST WALTER, *Das Zeitalter der Gegenreformation.* (Herder-Bücherei, Bd. 281) (303.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 3.95.

Zum 450jährigen Jubiläum des Thesenanschlags zu Wittenberg brachte der Herder-Verlag in seiner Taschenbuchreihe eine zweiteilige Geschichte der Reformation und ihrer Abwehr heraus. Da das Jahr 1555 als Grenze zwischen zwei Teilbänden abgesprochen wurde, werden hier zwar nicht mehr Luther und die frühen Bewegungen am Rande der Reformation, wohl aber Calvin und sein Kreis dargestellt. Auf der Gegenseite erscheinen vor allem Ignatius von Loyola und die Jesuiten. Weitere Schwerpunkte sind das Trienter Konzil und das nachtridentinische Papsttum. Die Entwicklung der großen Konfessionen während der zweiten Hälfte des 16. und dem beginnenden 17. Jahrhundert wird in ihrer territorialen Differenzierung dargestellt. Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind klar herausgearbeitet. Trotz der nicht eben glücklichen Aufteilung des Stoffes erhält der Leser einen guten Einblick über die treibenden Kräfte der Zeit. Vor allem das Problem der Festigung konfessioneller Eigenheiten in Lehre, Kirchenordnung und Selbstreflexion ist dem Verfasser spürbar ein Anliegen. Eine Schilderung der ganzen altgläubigen Antwort auf die Herausforderung durch die neugläubigen Bewegungen und somit eine Darstellung der „Gegenreformation" konnte das Taschenbuch bei der vorgegebenen zeitlichen Abgrenzung nicht werden.

Bamberg *Rudolf Reinhardt*

INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG (Hg.), *Hirtenbriefe 1966 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.* (415.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 273.—, DM/sfr 44.—.

Dies ist aus der Serie „Dokumente" bereits der 2. Band; der 1. Band enthält die Hirtenbriefe von 1965; die Fortsetzung der Reihe ist angekündigt. Für das Studium neuester Kirchengeschichte zweifellos eine wertvolle Dokumentation, schon wegen der Wahl der vom Episkopat behandelten Themen. Das erregendste Stück der Sammlung ist ohne Zweifel der offene Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe vom Ende des Jahres 1965 (13—24); es ist noch lebhaft in Erinnerung, von welch eminent politischer Bedeutung diese Bischofsworte waren; ein Exempel dafür, daß politische „Abstinenz" kein Ideal für das kirchliche Lehramt sein kann. Von insgesamt 6 Wahlaufrufen (3 seitens des Gesamtepiskopats) abgesehen, die so vorsichtig abgefaßt sind, daß man Zweifel an ihrer Wirkung hat, findet sich kein politisches Thema, will man nicht die leidige Schulfrage dazu rechnen, der 6 deutsche und 1 österreichischer Brief gewidmet sind. Es fällt auf, daß vom Kommunismus nur an einer einzigen Stelle, von der Bewältigung der NS-Vergangenheit an keiner Stelle gesprochen wird. Die konziliaren Themen nehmen natürlich den breitesten Raum ein: von insgesamt 35 ausführlichen Hirtenschreiben handeln 17 von der konziliaren Erneuerung, 5 über die Kirche, 3 über die Stellung des Laien, 2 über die Pfarrgemeinde. Nicht weniger als 7 deutsche (davon 3 gemeinsame), 4 österreichische und 2 schweizerische oberhirtliche Appelle sind zu Geldsammlungen ergangen. Die Diktion zeigt im großen und ganzen immer noch den gewohnten etwas schwerfälligen, schulmäßigen, mit zeremoniösen Klischees durchsetzten Stil; wahllos zwei Beispiele: „Jede christliche Gemeinde vermag geistliche Mutterschaft zu verwirklichen und so zu begnadigen... Doch nicht genug, liebe Brüder und Schwestern" (194 f), „Der Guthirt-Sonntag erfüllt uns jedes Jahr mit österlicher Freude und Zuversicht" (365). Die zahlreichen Verweise auf die Konzilsdokumente und ausführliche Zitationen daraus tragen gleichfalls nicht dazu bei, die Aufmerksamkeit der Hörer zu bannen. Doch schon die Tatsache, daß etliche Bischöfe ihre „Diözesanen" bzw. „Erzdiözesanen" (sic!) nun als „Brüder und Schwestern" oder „Katholiken" anreden, gibt Anlaß zu der Hoffnung, daß mit der Zeit, vielleicht durch Hinzuziehung von Leuten, die beruflich mit dem Wort umgehen, dem gewichtigen Inhalt auch die ansprechende Form gegeben wird. Einen interessanten Versuch hat der Essener Bischof unternommen mit einem richtigen Brief, der mit „Sehr geehrte Damen und Herren!" anfängt, durch die Post übersandt wurde und anhand statistischen Materials die Gläubigen über die kirchliche Lage im Bistum informierte.

Frankfurt a. M. *Alfons Kirchgässner*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

JUNG PETER, *Variationen über den Glauben.* Meditationen und Reflexionen. (215.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 17.80.

Das Buch hat keine wissenschaftlich-theologischen Ambitionen: weder hat es den Ehr-

geiz, die Erforschung der Phänomene des Glaubens, wie sie den Gegenstand der Theologie bilden, weiterzutreiben, noch will es systematisch das bereits diesbezüglich Erforschte in geordnetem Zusammenhang als Lehre, etwa als „Katechismus für Erwachsene", darstellen. Es will persönliche „Meditationen und Reflexionen" des Verf. über einige Aspekte des Glaubens und des gläubig bedachten und erfahrenen Alltags vorlegen, die den Zeitgenossen als eine Brücke zum Wiederernstnehmen bzw. zur tieferen Würdigung und besonnenen Praktizierung des Glaubens dienen könnten.

Hat man diese Aufgabe des Buches vor Augen, die nur scheinbar bescheiden ist, da es ja den Leser existentiell in Anspruch nehmen möchte, so wird man den Wert dieser Meditationen positiv einschätzen müssen. Die Ausführungen des Verfassers vermögen den Leser in der ganzen Breite der behandelten Themen anzusprechen, sie verlieren nie den Kontakt mit den unmittelbaren Lebenssituationen des heutigen Menschen, bleiben also — ein heute oft betontes Postulat religiösen Redens! — immer konkret und erheben sich manchmal inhaltlich und stilistisch geradezu zu einem mitreißenden, aber stets echt bleibenden Pathos.

Wien *Hubertus Mynarek*

CORNELIS ÉTIENNE, *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen.* (195.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Kart. lam. DM 19.50.

J. Daniélou hat in seinem Buch „Die Heiligen Heiden des Alten Testaments" in unserer Zeit das Problem der Berufung aller zum Heile (in Christus) und zur Heiligkeit vulgarisiert. Bei Cornelis lesen wir: „Das Christentum kann nur in dem Maße wirksam sein, als es sich den Fragen jener Menschen aussetzt, den Fragen eines Buddha, Zarathustra, Mohammed oder Marx" (14). Sich jenen Fragen aussetzen und mit ihnen auseinandersetzen, auf daß man näher zusammenfinde, dazu will dieses Buch Starthilfe geben. Es handelt von der Begegnung der Religionen trotz Überlegenheit des Christentums. In der Betrachtung von Heilsgeschichte und Religionsgeschichte sucht Verf. nach Anzeichen und Spuren des Gotteswortes, des LOGOS SPERMATIKOS bei den Primitiven, in den Orakelpraktiken, im Prophetismus, in den heiligen Büchern der großen Religionen; er setzt dies fort im Kapitel über Christliche Theologie und Nichtchristliche Religionen, über Synkretismus und Taufriten. Wenn es richtig ist, daß die großen Rhythmen der Natur und die Stimme des Gewissens immer wieder den Menschen als kosmische Offenbarung treffen (Daniélou), und wenn es wahrscheinlich ist, „daß Gott der gefallenen Menschheit seine Schöpfung immer wieder als ein Zeichen des Heiles anbietet und aus den Gegenständen der natürlichen Erkenntnis Zeichen seiner übernatürlichen Gemeinschaft macht" (Schoonenberg), dann werden sich die Spuren Gottes auch in den nichtchristlichen Religionen finden. Lesen wir doch schon bei Origenes: „Die Heiden suchen, in ihren Opfern durch Magie eine Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen. Gott aber, dessen Gnade größer ist als die Sünden (Röm 5, 20), kommt in seiner Güte und sträubt sich nicht gegen diese Feiern ...; er zeigt sich nicht in diesen Opfern, aber naht sich dem, der sich ihm zuwendet" (Orig. Hom. in Nm 16, 1).

Auf solchen Gedanken fußt Cornelis' These, die dann im zweiten Teil des Buches am Buddhismus exemplifiziert wird. Dort wird das brüderliche Herz, das Verständnis für den Buddhisten als seinen Bruder hat, wachgerufen. „Solange ein Gläubiger in dem Andersgläubigen nicht das brüderliche Herz gesehen hat, in dem dieser andere Glaube eingewurzelt ist, hat die Begegnung der Religionen nicht stattgefunden" (96). Ein Verzeichnis der wichtigsten Begriffe, die im Buch vorkommen, bildet den Abschluß. Möge dieses Werk dem gegenseitigen Gespräch förderlich sein! Das ehrliche Bemühen des Autors war es, Voraussetzungen, Möglichkeiten und Ansatzpunkte zu finden für den Dialog mit einer universalen, nichtchristlichen Hochreligion. Das Buch hört etwas unvermittelt auf. Wenn die Darstellung manchmal nicht so klar ist, wie man wünschen möchte (besonders im 2. Teil des Buches), so geht das wohl auf die für westliches Denken sehr fremde Materie und vielleicht auch auf die Schwierigkeit der Übersetzung eines so schillernden Stoffes zurück, wie dies eben der Buddhismus ist. Man sollte daneben die französische Originalausgabe vergleichen können.

Linz *Max Hollnsteiner*

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie,* Band I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. (379.) Verlag Regensberg, Münster 1968. Leinen DM 36.—. Der erste der in drei Bänden konzipierten Fundamentaltheologie von A. Kolping stellt eine theoretische Grundsatzerklärung darüber dar, warum es dem Menschen zugemutet werden kann, die christliche Offenbarung als glaubwürdig zu erkennen. Die Zielsetzung des Bandes entspricht also einem drängenden Anliegen für die innerkirchliche wie missionarische Auseinandersetzung der christlichen Glaubensverkündigung mit dem Selbstverständnis des heutigen Menschen. Als Grundlage für diese Theorie beschränkt sich K. auf die von der Kirche vorgelegte Offenbarung Gottes. Diese Vorlage der Offenbarung wird (wenn auch im ersten Band nur rein theoretisch) in ihrer Zeitgebundenheit gesehen. Indessen wird schon hier (wie die §§ 17 und 18/III, die vom Wunder han-

deln, zeigen) nur theologie-geschichtlich gearbeitet. Eine Auseinandersetzung etwa mit den Ergebnissen moderner Exegese, die sich in ihrer Schriftgebundenheit doch wohl auch auf die kirchliche Vorlage der Offenbarung berufen darf, wird offensichtlich als überflüssig angesehen. Jedenfalls verraten die gelegentlichen Verweise auf Schriftstellen wenig Kenntnis der exegetischen Ergebnisse. Im § 4 wird ausdrücklich abgelehnt, sich mit den anthropologischen Überlegungen zum Offenbarungsempfänger Mensch, die in irgendeiner Weise transzendental-philosophisch ansetzen, abzugeben. Diese Ablehnung gilt indessen nach K. nur für die Grundlegung der eigentlichen Fundamentaltheologie, weil er zu Recht meint, anthropologische Überlegungen zum Offenbarungsempfänger stünden der gesamten Theologie an. Hingegen sei speziell für die Fundamentaltheologie die Selbstdarstellung der Kirche, die man historisch retro-spektiv erforschen könne, wie vor allem die Erwartungen, die man von diesem historisch festgestellten Material her an die weitere Entfaltung der Offenbarung in der Selbstdarstellung einer Kirche der Zukunft knüpfen kann, konstitutiv für die Kirche. K. meint, man könne in der Geschichte der Offenbarungspredigt durch die Kirche einen historisch-genetischen Zusammenhang feststellen, der nur nach vorne hin ausgezogen zu werden brauchte, um zukunftsträchtig zu werden. In einer Anwandlung von Modernität bezeichnet K. diese seine eigene fundamentaltheologische Methode als „historisch-progressiv" (84), ohne indessen anzugeben, wie denn wissenschafts-methodologisch dieser etwas eigenartige Ausdruck zu verstehen sei. Muß man bei diesem Zentralbegriff in der Konzeption von K. Definitionsschwäche feststellen, so ist man mindestens erstaunt, bei den übrigen Begriffen, die ausführlich diskutiert und auch definiert werden, feststellen zu müssen, wie unbefangen der Autor etwa den aristotelisch-scholastischen Naturbegriff in die Aussagen der Heiligen Schrift hineinliest (107 ff.) oder wie überaus kurz gefaßt die biblische Grundlegung des christlichen Offenbarungsbegriffes ausfällt (134). Der Verfasser scheint dies damit entschuldigen zu wollen, daß er sich für die Darstellung solch fundamentaler Begriffe grundsätzlich auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes bezieht, wie sie vornehmlich im I. Vatikanum geboten werden. Selbstredend kann ein solcher methodischer Ansatz in gewisser Hinsicht einen dogmatischen Wert besitzen. Ob er indessen fundamentaltheologisch das Gespräch mit dem Vorgläubigen oder im Glauben auch nur angefochtenen Menschen eröffnen kann, muß doch wohl in Frage gestellt werden.

Es scheint, daß nach des Verf.s eigenen Worten er sich allzusehr darauf beschränkt, „die gegenwärtigen kirchlichen Lehren, Einrichtungen und Schicksale auf die Anzeichen der Göttlichkeit" hin zu analysieren (83). Niemand wird abstreiten, daß solche Analyse sinnvoll, weil notwendig ist. Wer aber, wie der Verfasser, aus diesem seinen Analysenergebnis den Schluß zieht, die Menschen würden sich diesen „Anzeichen der Göttlichkeit" dann flugs dem Glauben zuwenden, muß sich doch wohl fragen lassen, ob er nicht blind für die Praxis vergangener wie heutiger Verkündigung ist, die in ihren Erfolgen kaum den Optimismus des Verf. belegt, man könne so ohne weiteres mit analysierten Lehraussagen der Kirche die Menschen zum Glauben bewegen. Es soll hier natürlich nichts gegen einen kirchlichen Optimismus gesagt werden. Gerade der steht uns Theologen an. Aber zu diesem kirchlichen Optimismus gehört es gewiß nicht, daß man Überlegungen seiner Mittheologen, die über die lehramtlich promovierten Aussagen hinausgehen oder ihnen vorausliegen, erst gar nicht in ein verstehendes Gespräch hineinnimmt, sondern sie von einer verhärteten und sehr einseitigen Position aus dann gleich als unbrauchbar verdächtigt. Wenn K. etwa die Überlegungen von Blondel nur als Immanenzapologetik meint kennzeichnen zu müssen, wenn er trotz einer diesbezüglichen Überschrift in seiner Arbeit auf die Überlegungen von K. Rahner zum Verhältnis von Natur und Gnade erst gar nicht eingeht, wenn er die Neuansätze bei G. Söhngen, H. Fries und A. Darlap nur als Grenzüberschreitungen von Fundamentaltheologen meint kennzeichnen zu können, so versteht man nicht recht, warum dieser Band dem Andenken von A. Rademacher gewidmet ist, dessen Anliegen es doch gerade war, die Grenzwissenschaften zur Theologie methodisch sauber für die Theologie in den Griff zu bekommen.

Die Position von K. ist in diesem ersten Band so einseitig und der Verf. so sehr von ihr überzeugt, daß offensichtlich weder das innertheologische, noch das innerkirchliche Gespräch auch nur versucht wird. Die vorgebliche Selbstdarstellung der Kirche von heute verkürzt sich in diesem Buch so sehr zu einer Selbstdarstellung der Position des Verf., daß der Rezensent diese Einseitigkeit zwar als interessant empfinden kann, keinesfalls aber eine solche Fundamentaltheologie mehr als Lehrbuch empfehlen könnte. Der Dank an den Verf. kann sich zum Bedauern des Rezensenten nicht auf den Inhalt dieses Buches richten, soll indessen abgestattet werden für die wirklich umfangreiche Bibliographie zum fundamentaltheologischen Schrifttum am Ende des I. Bandes.

RABUT OLIVIERA., *Redlichkeit im Glauben.* Auf der Suche nach einer Spiritualität für die Zeit der Ungewißheit. (96.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 7.80.

Überzeugt davon, daß viele Menschen außer-

halb der Kirche für sich die Grunderfahrung gemacht haben, welches Glück es bedeutet, gerecht zu sein, den anderen zu verstehen, Wohlwollen zu üben und eine innere Größe zu haben, die vor Mißtrauen bewahrt, legt der französische Dominikaner in diesem Bändchen eine kritische Meditation über die Glaubensgewißheit vor. Mit Thomas von Aquin ist er davon überzeugt, daß Christus dem Hauptproblem der Menschen, das ist die existentiell redliche Zustimmung zur Wahrheit, angemessen ist. Wahrhaft religiöse Menschen bringen also eine Vorgabe für den Glauben mit, die er als Grundzustimmung zum Christentum verstehen möchte, wie dieses den existentialen Nöten des Menschen hilft. Hier setzt R. an, weiß aber um die Furcht wahrhaft humaner Menschen, mit einer grundsätzlichen Glaubenszustimmung in das Räderwerk der Kirche zu geraten. Deshalb plädiert er theologisch für eine aufschiebende Zustimmung zu den Dogmen, die all denen gewährt werden soll, die ehrlich nicht von allen Behauptungen der Kirche überzeugt sind. Weil R. diese aufschiebende Zustimmung zur vollen kirchlichen Wahrheit als angespannten Eifer, als absoluten Willen zur Wahrheit und als redliche Dosierung des Bekannten und Unbekannten kennzeichnet, kann er sie in die nächste Nähe zu dem bringen, was die Bibel Glauben nennt. Bezeichnet doch die Bibel mit Glauben die Bereitschaft des Menschen, jede Gabe Gottes willig anzunehmen. Diese Bereitschaft ist als Prinzip der Erleuchtung ein Keimakt des Geistes, der aus sich die aufschiebende Zustimmung entlassen kann. Anders: auch Menschen, die noch nicht allen lehramtlichen Aussagen der Kirche zustimmen können, sind auf einem Wege — der gewisse Zweifel nicht ausschließt — des Glaubens. Die Kirche, so folgert R., möge diesen keimenden Glauben der aufschiebenden Zustimmung nicht verdächtigen, sondern ermuntern, weil sie den religiösen Wert dieses Verlangens auch innerkirchlich erfassen kann.

Rabuts leicht lesbare Meditation ist eine positive Antwort auf van de Pol's „Das Ende des konventionellen Christentums", die als Ermunterung nachdrücklich empfohlen werden kann.

Regensburg *Norbert Schiffers*

FRIES HEINRICH, *Herausgeforderter Glaube.* (233.) (Reihe: Theologie als Geschichte und Gegenwart.) Kösel-Verlag, München 1968. Leinen DM 22.50.

Als Herausforderung betrachtet der bekannte Münchner Fundamentaltheologe zu Recht die vielschichtige Anfrage an den Glauben, die in den verschiedenen theologischen und außertheologischen Zeitströmungen von heute impliziert ist. In diesem Sich-Fragenlassen erbringt christlicher Glaube aus sich selbst die neue Antwort, die jeweils in einer ausgewogenen Kontinuität mit der Tradition zur Sprache gebracht wird. Vielleicht darf dies als das einende Band der verschiedenen Aufsätze, die in diesem Büchlein zusammengefaßt sind, bezeichnet werden. Und eben darin scheint mir die Berechtigung und der Wert einer solchen Veröffentlichung zu liegen.

An einzelnen Themenstellungen wird unthematisch aber unübersehbar deutlich, wie im katholischen Verständnis ein neues Gefragtwerden neues Verstehen zeugt, ohne ein vorabgegangenes Verständnis einfach ungültig zu machen. Neben diesem erfreulichen formalen Akzent, sind die Inhalte nicht zu unterschätzen, die eine Klärung fordern und erfahren, sehr oft in der dem Theologen angemessenen redlichen Bescheidung des durchaus Nicht-Endgültigen, des Versuchs und der dienenden Wegweisung.

Es wird gehandelt vom Ungeschütztsein des Glaubens (33—60), vom Wechselbezug zwischen Glaube und Bekenntnis (61—77), von der kritischen Funktion der Theologie (79 bis 101), vom unlösbaren Zueinander von Glaube und Hoffnung (103—131), vom Unterschied zwischen Glauben und ideologischem Denken (133—150), vom Glauben angesichts des Pluralismus (151—179), vom Glauben in einer säkularisierten Welt (180—202), vom Atheismus (203—233). Allem vorangestellt wird eine grundsätzliche Skizze dessen, was man unter christlichem Glauben zu verstehen hat (13—31). Die einzelnen Themata zu besprechen, sprengt den Rahmen der Rezension; eine Auswahl fällt schwer. So möge der bloße Hinweis auf die Inhalte deutlich machen, daß, wer immer innerhalb und außerhalb der Theologie sich ähnlichen Fragen wie den genannten gegenübersieht, mit großem Gewinn zu diesem Buch greifen wird.

Eichstätt *Michael Seybold*

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.

Mynareks reges literarisches Schaffen kreist in besonderem Maße um den Menschen. Das hat seine guten Gründe. Wie K. Rahner feststellt, muß ja die Theologie heute, um fruchtbar zu sein, die anthropozentrische Wendung vollziehen. Theologie muß sich eben als dem Menschen zugesprochenes Wort von Gott und seinem eigenen Heil erweisen. Die Frage des Themas „Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?" wird vom Verf. nicht nur rhetorisch verstanden, denn dann wäre sie letztlich mißbraucht. Durch sein Sein, sein Erkennen, seine Freiheit und sein Person-Sein steht der Mensch in der Mitte dieser Welt: die relative Anthropozentrik stellt eine unaufgebbare Wahrheit dar. Die

Frage nach der Berechtigung absoluter Anthropozentrik ist freilich für jeden eine Frage, der bereit ist, auch die Grenzen des menschlichen Erkennens und Wollens zu bejahen. Aber für den Christen zumindest gibt es keinen unaufhebbaren Gegensatz zwischen Theozentrik und Anthropozentrik: seit es Jesus Christus gibt, gibt es den Gottmenschen, aber durch ihn auch den „göttlichen" Menschen, die Einheit und Versöhnung zwischen Theozentrik und Anthropozentrik. Gott wird nicht aus seiner angestammten Mitte verdrängt, er hat vielmehr den Menschen seinerseits aufgehoben in seine eigene Welt der Unendlichkeit. Das Büchlein ist ein Geschenk für jeden, der Antwort auf die Frage nach christlicher Existenz sucht.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

EKKLESIOLOGIE

CONGAR YVES, *Heilige Kirche.* Ekklesiologische Studien und Annäherungen. (479.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Leinen DM 44.50.

Kirche als die konkrete Gestalt aller Probleme, die sich früher noch in den Begriffen „Religion" oder „persönliches Leben" darboten, greift so tief in das menschliche Selbstbewußtsein ein, daß ihr gerade der an sich selbst und seiner Welt Interessierte Beachtung schenken muß. Das scheint zunächst noch jenseits ihrer übernatürlichen Heilsbedeutung und Sendung zu liegen, enthält aber doch schon im Ansatz ihr ganzes Geheimnis: Die Kirche ist die einzige Gewähr dafür, daß über Christus und das Heil nicht nur philosophiert wird, sondern ein Weg zur vollen Gemeinschaft mit ihm und den Brüdern offensteht. Diesen Zug zum konkret Lebendigen verfolgt Y. Congar in den weit verstreuten Aufsätzen, die nun gesammelt in diesem Band vorliegen. Die Arbeiten gehen über einen Zeitraum von 1933 bis 1961, wobei besonders die früheren Untersuchungen eine unbeschwerte Frische ausstrahlen, die sie bis zum heutigen Tag in ihrer Originalität lesenswert machen. Dem Verfasser, der heute zu den profiliertesten Theologen und Ökumenikern zählt, ging es von Anfang an darum, „den Menschen zu nützen, die danach streben, die Wirklichkeit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die unter so vielen Aspekten hervorleuchtet, besser kennenzulernen" (8).

Die Sammlung ist in zwei Abschnitte unterteilt, von denen der erste den „Standort der Kirche", der zweite „die Funktionen und Vollmachten der Kirche" beschreibt. Der heilsgeschichtliche Ort der Kirche liegt „zwischen Synagoge und Gottesreich", wie C. im Anschluß an Thomas v. A. ausführt (47 ff.), und im Horizont der Eschatologie müssen alle Aussagen über die Kirche gemacht und verstanden werden. Von hierher ergibt sich auch der rechte Blick für die Dimension der Geschichte, die einerseits von der Inkarnation her ihre typische Dynamik — als Zug zum Menschen hin —, von der Eschatologie her ihre Vorläufigkeit, die zur ständigen Reform ruft, erhält.

Die christologische Struktur der Kirche wird in dem theologisch ohne Zweifel bedeutsamsten Beitrag untersucht, der schon bei seinem ersten Erscheinen (1954) großes Aufsehen erregte: „Christologisches Dogma und Ekklesiologie. Wahrheit und Grenzen einer Parallele" (65—104). In einer gründlich angelegten historischen Analyse werden die Tatsache und der Wert einer Inbeziehungsetzung der Ekklesiologie zur Christologie dargelegt und ein allzu organologischer Begriff der Kirche kritisiert. Vom Standpunkt der gerade durch das Konzil vorangetriebenen Ekklesiologie fragt man sich heute allerdings, wieso die Kirche als Sakrament — in Analogie zum Ursakrament des Gottmenschen — nicht deutlicher hervorgehoben wird. Liegt es daran, daß die Christologie von Chalkedon in einer thomistisch-ungeschichtlichen Auslegung zu starr ist, um den Rahmen für eine sakramentale Betrachtung Christi und der Kirche — wo das Sakrament jeweils in Kommunikation mit der Welt steht — abzugeben? Tatsächlich ist die Frage nach der personalen Geschichtlichkeit Christi (etwa im Sinne der durch P. Galtier angeregten Bewußtseins-Christologie) nirgendwo ausdrücklich aufgenommen, auch sonst machen sich mehr patristische und scholastische Einflüsse geltend als bibeltheologische aus heutiger Einsicht.

Wenngleich alle Beiträge zeitlich vorkonziliar sind, so enthalten sie doch zahlreiche fruchtbare Ansätze, die vom Konzil verifiziert wurden. Das zeigt vor allem der zweite Abschnitt über „die Funktionen und Vollmachten der Kirche" mit den aktuellen Elementen einer Theologie des Konziles, des christlichen Priestertums, der Kollegialität und ganz besonders der Ökumene: Einheit der Kirche, der Menschheit, Berufung und Heil der Völker. Ein durch und durch katholischer Heilsoptimismus spricht sich hier aus, vor allem in den beiden Aufsätzen zu den schwerwiegenden Fragen nach der Bedeutung des Satzes „Außerhalb der Kirche kein Heil" und nach dem „Heil der Nicht-Katholiken", wie Congar in Auseinandersetzung mit dem wenig hoffnungsvollen Buch von P. Lombardi „Das Heil der Ungläubigen" (in dem eigentlich nur von ihrem „Unheil" die Rede ist) formuliert. Das Bewußtwerden des Daseins „Anderer" nennt Congar mit Recht einen der am meisten charakteristischen Züge der gegenwärtigen christlichen Generation (346). In den hier gesammelten Arbeiten kommt einer ihrer hervorragendsten Sprecher zu Wort.

RAHNER KARL, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes.* (47.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 4.80.

Wenn Rahner die „Sinnfrage" stellt, so handelt er nicht über Zweck und Aufgaben in herkömmlicher Weise, sondern vermittelt die Erhellung des Ganzen von seinem sinngebenden Ursprung her. Dieser Vortrag (gehalten 1966) stellt das Amt als Zeichen und Exponent des Kirche gewordenen Gnadenwillens Gottes vor. Es ist ein Stück „Kirche in der Welt von heute", in deren Geschichte sich letztlich nichts anderes ereignet als „das schweigende Ankommen Gottes" (17). Dieses eigentliche Grund-Geschehen der Welt soll ausdrücklich bezeugt werden durch die „Gemeinde der Zeugen für das Heil der Welt", durch die Kirche. Rahner kann hier den zeichenhaft-sakramentalen Sinn von Kirche voraussetzen, wie ihn das II. Vatikanum deutlich gemacht hat, ebenso den trinitarischen Urgrund von Kirche und Zeugnis: Die hierarchischen Amtsträger sind die autoritativen Träger des dreifaltigen Zeugniswortes, ihr Amt hat vom trinitarischen Lebensvollzug und Heilsereignis zugleich seine Einheit und Differenzierung. So gelingt eine heilsökonomische Begründung des dreifachen Amtes, dem der Bezug auf Glaube, Hoffnung und Liebe entspricht. Die traditionellen Weisen einer Differenzierung der einen Aufgabe des Amtes werden auf ihren sinngebenden göttlichen Lebensgrund zurückgeführt. (Ereignet sich hier nicht die für Rahner von manchen Theologen schon lang ersehnte Wendung von der Anthropozentrik zur Theozentrik — und dies bezeichnenderweise in der Ekklesiologie?) Es bleibt aber nicht bei der „hymnischen Verklärung" des Amtes, es treten auch die Grenzen des Amtes deutlich hervor: die Hierarchie des Geistes (der Gnade, der Gottverbundenheit usw.); die freien Charismen; die Sündigkeit der Amtsträger. Diese Grenzen gebieten der gesamten Kirche demütige Einsicht in die Vorläufigkeit ihrer Strukturen und verbieten jede ungerechte Kritik.

Wer die letzten Arbeiten Rahners zu den pastoraltheologischen Auswirkungen der neuen Ekklesiologie kennt, freut sich, in diesem Vortrag alle Ideen versammelt zu finden, die seiner so fruchtbaren Methode des „Versuches der Deutung" entspringen. (In 35 Fußnoten zitiert sich Rahner gegen dreißigmal!) Über den „Sinn der Hierarchie in der katholischen Kirche" greift der Vortrag weit über konfessionelle Grenzen hinaus und zurück auf das Grundsakrament des Heiles der Welt.

Graz *Winfried Gruber*

GIBLET JEAN (Hg.), *Vom Christus zur Kirche.* Charisma und Amt im Urchristentum. (252.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 168.—, DM/sfr 27.—.

Das Buch enthält zehn Aufsätze bekannter französischer Theologen, die sich nur in einem weiten Verständnis unter dem Untertitel „Amt und Charisma im Urchristentum" zusammenfassen lassen. Es findet sich darin auch ein Aufsatz über die Entwicklung von Strukturen in der Sekte von Qumran (A. Denis), eine Darstellung der Gedanken der Gnostiker über die Kirche (W. C. van Unnik) und ein abschließender Beitrag über die Kirche in Bultmanns Exegese und Theologie (René Marlé), in dem dessen These vom Gegensatz der Kirche des Wortes zur Kirche der Sakramente kritisch geprüft wird. Die restlichen sieben Aufsätze sind exegetische Beiträge über das biblische und frühchristliche Selbstverständnis der Kirche: J. Coppens, „Die Kirche als neuer Bund Gottes mit seinem Volk" und „Die Eucharistie. Sakrament und Opfer des Neuen Bundes: Fundament der Kirche", J. Giblet, „Die Zwölf: Geschichte und Theologie", Henri van den Bussche, „Die Kirche im vierten Evangelium", P. Andriessen, „Die neue Eva als Leid des neuen Adam", L. Cerfaux, „Die Kirche in der Apokalypse" und P. Grelot, „Das kirchliche Amt im Dienst des Gottesvolkes".

Der Herausgeber hat bekannte Fachleute der Universität Löwen und des Institut Catholique, Paris, dazu noch den evangelischen Theologen W. C. Unnik aus Utrecht gewonnen, und mit dieser Aufsatzsammlung einen wertvollen Beitrag zur gegenwärtigen ekklesiologischen Diskussion erstellt, der für Fundamentaltheologen, Bibliker und Dogmatiker in gleicher Weise von großem aktuellem Interesse ist.

PRZYWARA ERICH, *Katholische Krise.* (275.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 24.—.

E. Przywara (geb. 1889) kann auf ein überreiches Lebenswerk zurückblicken, das der Philosophie und Theologie bedeutsame Anregungen gegeben hat. (Eine von L. Zimny zusammengestellte Biographie umfaßt 800 Nummern von 1912 bis 1962.) Der vorliegende Band enthält 18 Aufsätze, geordnet nach den Entstehungsjahren (1924 bis 1966), die der Verfasser selbst im Vorwort als „eine Geistesgeschichte des Umbruchs im katholischen Geistesleben" diagnostiziert. Man folgt dem Autor mit Spannung auf seinem Weg des Denkens, Überlegens und Wertens, der in seiner Thematik immer wieder um die Kirche kreist. Der Gang endet beim II. Vatikanum, dem Przywara auf seine Weise ein Wegbereiter geworden ist. Der Herausgeber Bernhard Gertz hat zahlreiche Anmerkungen und ein Nachwort beigesteuert, in dem er versucht, die Überlegungen des Verf. mit drei Hauptthemen des II. Vatikanums (Liturgie, Kirche, Ökumenismus) zu konfrontieren.

Immer wieder kommt das Grundanliegen des Autors zum Ausdruck, das Kreuzes-Mysterium in der „Katholischen Krise" zu hüten

und es vor einer Aushöhlung zu bewahren. Dieser Aspekt hat in der nachkonziliaren Kirche seine besondere Bedeutung, weil aller Umbruch nie zu einem Bruch mit dem Kreuz des Herrn werden darf.

MÜHLEN HERIBERT, *Una mystica persona.* Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 2., wesentlich erw. Aufl. (XVI und 629.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 48.—, Leinen DM 54.—.

Die erste Auflage dieses bedeutenden und gründlichen Werkes wurde in dieser Zeitschrift bereits gewürdigt (113. [1965], 371 f.). Nun liegt die zweite Auflage vor, von der eine englische, französische und italienische Übersetzung angekündigt ist. Der pneumatologische Neuansatz der Ekklesiologie, wie ihn der Autor entworfen hat, wurde mit viel Interesse und Beifall aufgenommen. Nun ist ein viertes Kapitel dazugekommen, das die ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanums interpretiert (359—598). Mühlen stützt sich besonders auf das achte Kapitel der Kirchenkonstitution; dort wird „in einer im Vergleich mit der bisherigen lehramtlichen Ekklesiologie ganz neuen und fundamentalen Weise gesagt, daß das Mysterium der Inkarnation und das Mysterium der Sendung des Geistes Christi in die Kirche in einem *analogen* Verhältnis zueinander stehen" (360). Aus den Konzilsaussagen ergibt sich auch ein pneumatologisches Verständnis der getrennten Kirchen: Der Geist Christi ist nicht bloß „eine Person in vielen Personen", sondern auch „eine Person in vielen Kirchen". Dem Autor geht es aber letztlich nicht um eine Formel als solche, sondern um eine Begegnung mit dem Mysterium, für das jede Formel unzulänglich bleiben muß.

Von besonderem Interesse sind die „pastoralen Folgerungen" (578 f.), die sich aus der Untersuchung ergeben. Die Schwierigkeiten, die Heilig-Geist-Verehrung im Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes zu verankern, sind beträchtlich. Der Verfasser plädiert für leicht zu vollziehende Gebetsinhalte, kerygmatische Verdeutlichungshilfen, für eine Umorientierung der allzu intensivierten marianischen Frömmigkeit zu Gunsten einer „ekklesialen Heilig-Geist-Frömmigkeit" (596), ohne damit einer „pneumatozentrischen" Spiritualität das Wort zu reden. Die Vorzüge der ersten Auflage, Originalität, Tiefe, Klarheit, finden sich in der zweiten bestätigt. Sie erweist sich als Standardwerk für die pneumatologische Phase der Ekklesiologie.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

SCHREUDER OSMUND, *Gestaltwandel der Kirche.* Vorschläge zur Erneuerung. (145.) (Theologia publica Bd. 5.) Walter-Verlag, Olten 1967. Brosch. DM 12.—.

Als eine sichtbar in Erscheinung tretende Gemeinschaft von Menschen bedarf die Kirche immer auch einer gewissen äußeren Struktur, die von der konkreten geistigen und kulturellen Situation der Menschen bedingt ist. Die Notwendigkeit einer äußeren Verfassung birgt aber auch Gefahrenmomente in sich, insofern als die Kirche leicht der Versuchung unterliegen kann, das Zeit- und Ortsbedingte jedweder Strukturierung zu übersehen, und sich in geschichtlich gewordenen Formen selbst dann noch festzulegen, wenn die Entwicklung längst andere Wege beschritten hat. Der in diesem Spannungsfeld liegenden Problematik ist dieses Buch gewidmet, eine Sammlung von Vorträgen, die der Verfasser im Bayerischen und Westdeutschen Rundfunk gehalten hat. In erster Linie will es Bestandsaufnahme und Deutung von Tatsachen sein, wobei mit dem Rüstzeug des Soziologen und Theologen an die Kernfrage herangegangen wird, welche Einflüsse und Rückwirkungen die heutige sozial-kulturelle Konstellation auf Lehre, Riten und Organisation einer Kirche ausübt. Mit sicherem Griff werden in diesen religions-soziologischen Untersuchungen Grundfragen der „Kirche in der Welt" herausgegriffen, etwa die immer wieder in abgewandelter Form auftauchende Spannung zwischen Institutionalisierung und persönlicher Freiheit im kirchlichen Raum, zwischen Institution und Charisma, oder der Gegensatz zwischen Volkskirche und Freiwilligkeitskirche.

Wenngleich der Verfasser (holländischer Franziskaner und Professor für Religions- und Pastoralsoziologie an der Universität Nijmegen) sicherlich zu einem Teil im Ansatzpunkt seiner Überlegungen von der konkreten religiösen Situation im derzeitigen Holland ausgeht, wo ja an beinahe allen bisherigen Tabus gerüttelt wird, so geht der Wert dieser Darstellungen weit über die Grenzen der Niederlande hinaus. Was hier geboten wird, ist zwar nicht unmittelbar anwendbare Theologie, aber es werden sehr wesentliche Präambeln einer Pastoraltheologie geboten. Zeigt sich doch weitgehend, daß die Seelsorge in der Art und Weise, wie sie an den Menschen herantritt, oft an vorgestrige Strukturen anknüpft, bzw. sich ein Welt- und Menschenbild zugrundelegt, das einem Wunschdenken, keineswegs aber der Wirklichkeit entspricht. Das Buch sollte nicht nur im engeren Kreis der Religionssoziologen, sondern bei jedem Seelsorger Interesse finden.

Linz-Mautern *Bruno Primetshofer*

BARTSCH ELMAR, *Kirche im Heute.* Ein Konzilsseminar über die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute". (Pfeiffer-

Werkbücher 55.) (208.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Kart. lam. DM 8.70.

Ein praktisches Handbuch für die Durchführung von Pfarrseminaren im Sinne der Erwachsenenbildung. Bedeutsam sind die Ausführungen über die Durchführung eines Pfarrseminars zu diesem Dokument, über die äußere Organisation, gemeinsame Eucharistiefeier usw. Für die drei Kapitel der Pastoralkonstitution des Konzils sind drei Referate ausgearbeitet: Die Solidarität der Kirche mit der Menschheit. Was denkt das Konzil vom Menschen? Lebensgesetz und Aufbau der menschlichen Gemeinschaft. Die einzelnen Seminarthemen sind unterteilt in einleitende Bemerkungen für den Referenten, für die Methode, das Referat selbst, für das der Text der Pastoralkonstitution sehr praktisch mitlaufend zitiert wird, und schließlich finden sich Bemerkungen und Hilfen für die Diskussion des Themas.

Das Buch erfüllt als Werkbuch für Seelsorger, Führungskräfte der Katholischen Aktion, Erzieher und Vortragende seinen Zweck sehr gut. Die Durchführung solcher Seminare müssen natürlich auf die besondere Gegebenheit des Ortes und der Zuhörerschaft Rücksicht nehmen. Worte wie „Triumphalismus", „Solidarität" verlangen nach einer geeigneten Verdeutschung; vielleicht könnte man sprechen von „Machtwille" und „Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft".

Linz *Alois Wagner*

DIRKS WALTER / HANSSLER BERNHARD, *Der neue Humanismus und das Christentum.* (Kleine Schriften zur Theologie.) (152.) Kösel-Verlag, München 1968. Kart. DM 9.80.

Den vielen Publikationen über das schwierige Verhältnis der Kirche zur „modernen Welt", reiht sich dieses Buch an. Die Verfasser legen Referate für eine Elite junger Wissenschaftler (Cusanuswerk), teilweise neu bearbeitet, vor. Im ersten Beitrag „Kirche auf den Wegen moderner Welt" konfrontiert Hanssler das neue Selbstverständnis der Kirche mit gegensätzlichen Lehräußerungen des 19. Jahrhunderts, betont zugleich aber die Kontinuität und warnt vor Selbstaufgabe. Ein zweiter Beitrag handelt über „die Glaubensfrage des autonomen Menschen". Mehr als die schon oft versuchte Diagnose der heutigen Situation (Glaubensschwund als Folge der Säkularisation) interessiert der therapeutische Ansatz. Hanssler sieht als Rettendes die radikale Freiheit des heutigen Menschen, die einen neuen Ansatz für Glauben ermögliche. Der freie Mensch verweise auf den freien Gott und ist an Grenzen menschlicher Freiheit glaubend an ihn verwiesen. Für dieses Theologoumenon wird eine „Wolke von Zeugen" aus ältester Theologie beschworen. Der dankbare Leser wird dennoch fragen, ob die dicta probantia an ihrem Ursprung systembildend sein konnten.

W. Dirks unternimmt mit seinem Beitrag einen respektablen Versuch, das Gemeinsame zwischen neuen Humanismen und christlicher Humanität herauszufinden. Er ermutigt die Christen, sich dem Fegefeuer von Konkurrenz und Kritik auszusetzen. Dankenswerterweise konkretisiert er seine Prinzipien zu einem Imperativ (in der Frage der Konfessionsschule). Im übrigen bedauert man, daß den klugen Analysen von Hanssler und Dirks nicht Details aus der sicher interessanten Diskussion mit dem genannten Auditorium hinzugefügt wurden.

Graz *Egon Kapellari*

LUBAC HENRI DE, *Die Kirche.* Eine Betrachtung. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (344.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968. Leinen DM/sfr. 35.—.

Über den Verfasser etwas zu sagen, dürfte sich erübrigen. Also gleich zum Werk. In neun Kapiteln wird das Mysterium Kirche betrachtet: die Kirche Gottes in ihrer Entwicklung, ihrer Verwandlung und ihrer Kontinuität; die eine Kirche, sichtbar und unsichtbar, menschlich und göttlich, zugleich heilige Kirche und Kirche der Ärgernisse; „Kirche inmitten der Welt" und „Sakrament Jesu Christi"; Mutter Kirche und Kirche der Autorität und des Gehorsams („Der Katholik weiß, daß die Kirche nur deshalb befiehlt, weil sie zuerst Gott gehorcht.") (233). Mitte und Höhepunkt ist wohl das Kapitel vom „Herz der Kirche", wo die engen Zusammenhänge zwischen mystischem und eucharistischem Leib Christi, schon in der Lehre des heiligen Paulus zutage tretend, herausgearbeitet werden. Hier findet auch das Priestertum der Kirche seinen angemessenen Platz. De Lubac kennt auch unsere Versuchungen hinsichtlich der Kirche: die der „Konservativen", die ihre liebgewordenen Gewohnheiten mit der Sache der Kirche identifizieren; die der immer unzufriedenen Kritiker, die ihren rein persönlichen Geschmack zum Maß aller Dinge machen und die Ehrfurcht vergessen; die Versuchung zur Anpassung auch dort, wo die Opposition Pflicht wäre, das heißt die Verwechslung von aggiornamento und Assimilation; die Versuchung, den Erfolg zum Kriterium der Kirche zu machen; und schließlich die vielleicht gefährlichste, weil subtilste, die „Versuchung der Weisen", für die es peinlich ist, daß in der Kirche das allgemeine Tempo und das Durchschnittsniveau von den Mittelmäßigen bestimmt wird, die Versuchung der Aristokraten des Geistes, denen die „Banalität" einer vorwissenschaftlichen Gläubigkeit auf die Nerven geht. Wie die Konzilskonstitution über die Kirche, befaßt sich auch Lubac im letzten Kapitel mit der Beziehung zwischen Maria und der Kirche.

Der Untertitel hat recht: Das Buch ist eine Betrachtung, kein theologischer Traktat. Trotzdem ist eminent viel Theologie darin verarbeitet. Theologie des Herzens, gleich weit entfernt von bloßem Gefühlsüberschwang wie von einem kalten Intellektualismus oder gar Rationalismus, bei dem man zu frösteln beginnt. Es ist ein Werk der „ratio fide illustrata". Mag sein, daß manchen einige eigenwillige Wortbildungen und ein paar sonstige Unebenheiten der Übersetzung stören; mag sein auch, daß dem deutschsprachigen Leser nicht jedes Wortspiel zusagt; daß die eine oder andere zugespitzte Formulierung (zweifellos in der Übersetzung schärfer und provozierender als im französischen Original) zunächst stutzig macht; nie wird die Ausdrucksweise unkorrekt, und immer folgt spätestens auf der übernächsten Seite die Berichtigung eines möglichen Mißverständnisses. Im ganzen gesehen ist das Werk formell und besonders inhaltlich ein bewunderungswürdiges Buch, für das wir dem Verfasser und dem Übersetzer dankbar sind. Das Staunenswerteste an der ganzen Arbeit ist wohl die vollendete Kenntnis der kirchlichen Tradition von den Vätern bis zur Theologie des 20. Jahrhunderts.

Obwohl die letzte Auflage des französischen Originals ungefähr ein Jahrzehnt vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils erschienen ist, finde ich nur einen unrichtigen Satz im vorliegenden Werk; es ist der erste Satz in der Vorbemerkung des Verfassers zur deutschen Neuauflage: „Dieses Buch ist... unaktuell." Das Buch ist nicht nur aktuell, es ist notwendig.

Wels *Peter Eder*

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

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

Der erste Teil des Buches bietet wichtige Dokumente mit kurzen Einführungen und behandelt u. a.: Begegnung im Heiligen Land — Die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos — Zweites Vatikanisches Konzil, III. Sitzungsperiode, Dekret über den Ökumenismus — Zwei Delegierte des Ökumenischen Patriarchen bei Paul VI. — Kardinal Bea beim Ökumenischen Patriarchen — Ökumenisches Symposion in Wien 1965 — Die Ereignisse des Jahres 1054 — Aufhebung der Kirchenbanne zwischen Rom und Konstantinopel. Der zweite Teil bringt Stimmen von Vertretern der Ökumene: Als Gast bei der Konferenz auf Rhodos — Diskussion über das Ostkirchenschema — Orthodoxe Kritik an der römischen Bischofssynode — Rom und Konstantinopel nach der Nichtigkeitserklärung der Bannbullen — Die Bedeutung ostkirchlicher Studien für die Theologie.

Wie die Themen zeigen, geht die Bedeutung des Bandes über den Rahmen des Titels hinaus. Man darf getrost sagen, daß wir es hier mit einem Zeugnis der Wiederbegegnung zwischen Ost- und Westkirche zu tun haben. Allerdings ist unter diesem Gesichtspunkt die Dokumentensammlung nicht ganz lückenlos. So hätte man etwa im Vergleich zu dem vollständig gebotenen Ökumenismusdekret gern mehr über Arbeit und Beschlüsse der Dritten Panorthodoxen Konferenz und ihre Bedeutung für die Eröffnung des ökumenischen Dialoges erfahren. Als Gegenstück zum Apostolischen Breve des Papstes hätte man in der Sammlung sich noch die entsprechende Synodalerklärung Konstantinopels vom 7. Dezember 1965 gewünscht. Dagegen behandelt der Verfasser sehr eingehend in seiner „Ökumenischen Bilanz" die Ereignisse des Jahres 1054 und die Frage der Tragweite der ausgesprochenen Kirchenbanne. Schließlich weist der Verfasser noch auf die Rolle Wiens in seiner Mittlerstellung zwischen Ost und West hin, wobei zu bemerken ist, daß außer dem Donauraum auch die anderen Völker entlang der Grenzlinie zwischen den beiden Kirchen- und Kulturbereichen, namentlich diejenigen mit einer eigenen orthodoxen Landeskirche, zu dieser Mittlerrolle aufgerufen sind.

Alles in allem ist zu sagen, daß dieser Band in unserer Zeit reger ökumenischer Bemühungen nicht nur für den Fachtheologen interessant ist, sondern ebenso auch für den ökumenisch interessierten Laien.

Taizé *Damaskinos Papandreou*

ATHENAGORAS I., *Der Patriarch spricht.* Mit einer Einleitung von Yves M.-J. Congar. (56.) Verlag Herold, Wien 1965. Paperback S 39.—.

Das ansprechende Bändchen bietet nach einem empfehlenden Vorwort Kardinal Königs in der Einleitung von Y. Congar eine knappe Skizzierung der auf dem Weg des Ökumenismus bereits zurückgelegten Schritte samt einer kurzen Charakterisierung der Persönlichkeit des Patriarchen Athenagoras I. Es folgen vier von lebendigem Glauben, schlichter Herzlichkeit und brennendem Verlangen nach einer Annäherung an die römisch-katholische Kirche getragene Rundschreiben des Patriarchen, ferner von dem ernstlichen Willen zur Überwindung der Uneinigkeit zeugende Worte Pauls VI. und Athenagoras I. und ein gemeinsames Communiqué beider anläßlich ihrer Begegnung in Jerusalem zu Beginn des Jahres 1964. Die Antworten des Metropoliten Meliton auf zehn ihm vorgelegte Fragen an die Ostkirche geben eine aufschlußreiche Information darüber, daß wir nach einer Periode der Voreingenommenheit und Verwirrung, des bloßen Beobachtens und Zuschauens bei einer solchen der gegenseitigen Liebe und des Bemühens um beiderseitiges

Verständnis angelangt sind. Sie lassen aber auch keinen Zweifel darüber, daß einer vollen Einigung noch wesentliche Hindernisse, vor allem hinsichtlich der Dogmen und der Kirchenverfassung, entgegenstehen.

Wien *Karl Binder*

BRANDENBURG ALBERT, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* (164.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Kart. DM 8.80.

Das Buch ist, sowohl vom Inhaltlichen her, als auch formal gesehen eine bedeutende Leistung. Inhaltlich beweist es nicht nur die umfassende Kenntnis des Verfassers in der evangelischen Marienliteratur; es ist darüber hinaus auch eine Darstellung der gegenwärtigen katholischen Mariologie in ihren Hauptvertretern. Aber auch das ist noch nicht genug. Der Verfasser weist mit guten Gründen nach, wie in der Mariologie „die verschiedenen theologischen Disziplinen wie in einem Koordinatensystem zusammenlaufen" und wie sich „an der Mariologie die Methodenfragen der Theologie mit besonderer Klarheit und Schärfe entwickeln" (11). Das bedeutet: wer heute legitim Theologie betreiben will, der kann und darf an der Mariologie nicht vorübergehen. In diesem Sinn gewinnt die Feststellung des evangelischen Altbischofs Wilhelm Stählin eine ganz besondere Bedeutung, wenn er sagt: „Das Erlahmen des Interesses an dem biblischen Bild von Maria ist ein beängstigendes Anzeichen dafür, in welchem Maße in der Christenheit die leibhaftige Offenbarung Gottes in eine Christus-Idee entleert und verfälscht wird" (48).

Das Buch ist auch eine indirekte Auseinandersetzung mit den heute im katholischen Raum sich zeigenden antimarianischen Tendenzen oder die Marienverehrung herabmindernden Bestrebungen. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen: Es gehört zum Problem des Tragischen, daß gerade in der Lehre von der Mutter, die doch immer irgendwie Einheit bedeutet, die verschiedenen theologischen Denkstrukturen des Katholischen und des Evangelischen sich äußern (114), so das Prinzip der Analogie, insofern immer Denzinger 432 beachtet werden muß: „Im Verhältnis zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann eine noch so große Ähnlichkeit vermerkt werden, die Unähnlichkeit zwischen beiden ist jedoch immer noch größer" (145); im theologischen Raum das Problem, das letztlich entscheidend ist, nämlich der Zwiespalt von der Alleinwirksamkeit Gottes und seiner Allwirksamkeit. Zu den formellen Vorzügen des Buches rechne ich die wirklich ökumenische-irenische Darstellung des schwierigen Stoffes, wie sie besonders im Schlußkapitel „Konziliare Mariologie" zum Ausdruck kommt, aber auch dies, daß in keiner Weise Abstriche von der katholischen Mariologie vorgenommen werden, wie dies heute leider häufig anzutreffen ist. Der Verfasser sagt am Schluß, daß wir vor einem „opus arduum" stehen, daß sich aber immerhin heute eine Tür geöffnet hat und daß wir Gott danken müssen, weil er uns heute die Möglichkeit zu einem Dialog über die Mariologie gegeben hat.

Regensburg *Rudolf Graber*

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

Das Leben eines der größten russischen Heiligen wird hier in einfacher Sprache erzählt. Man vergleicht ihn wohl nicht zu Unrecht mit dem Pfarrer von Ars. Was an Ergreifendem und Wunderbarem berichtet wird, stammt aus den Quellen, die in der kurzen Bibliographie (176) genannt werden: „Dem Unwetter gebot er Einhalt, sagte Hungersnöte voraus und ließ die Menschen in den betroffenen Gebieten Getreidevorräte anlegen, er wandte den Ausbruch der Cholera von einigen Ortschaften ab, sagte den Krimkrieg voraus, die Revolution von 1917 und unzählige Ereignisse, die sein Land bedrohten. Man kann sagen, er war der Schutzengel seines Volkes, ähnlich den Patriarchen und biblischen Propheten, die durch die Glut ihrer Gebete das göttliche Erbarmen herabriefen." (105 f.)

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

Das Büchlein bietet eine kurze, flüssig geschriebene Biographie des Hieronymus (7 bis 47) und im Anschluß daran eine Blütenlese aus seinen Werken (52—115). Die deutsche Fassung dieser Hieronymus-Texte läßt zwar den letzten Schliff vermissen, unterscheidet sich aber wohltuend von Schades Deutsch in der „Bibliothek der Kirchenväter". Die Auswahl selbst ist durchaus geglückt. Auch Brief 22,13 fehlt nicht (53), in dem der Kirchenvater in gewohnt überspitzter Weise seine Ansicht zur Empfängnisverhütung (sterilitatem praebibunt; vgl. zur Sache die Artikel: „Abtreibung", „Beseelung", „Embryologie" und „Empfängnis" im „Reallexikon für Antike und Christentum") äußert: „Sie töten einen Menschen, noch ehe er gezeugt ist" (necdum sati hominis homicidium faciunt. Schade hatte falsch übersetzt: „und werden so zum Mörder am Ungeborenen").

Wissenschaftliche Fragen deutet der Autor nicht einmal an; es ist doch recht wenig, wenn man über das hieronymianische Traumgesicht (Brief 22, 30) nicht mehr schreiben kann als: „Hieronymus hat Christus gewählt" (17). Es ist auch etwas naiv

zu behaupten: „Olibrius ist sein erster Lehrer" (7), denn abgesehen davon, daß dem Autor eine Verwechslung unterlaufen ist (Orbilius mit Olibrius), hat Hieronymus seinem uns namentlich nicht bekannten Lehrer bloß einmal den „Spitznamen" Orbilius gegeben nach dem berüchtigten Lehrer des Horaz. Es fehlt auch jeder Hinweis auf größere Werke über Hieronymus (für den deutschen Sprachraum etwa auf Steinmanns so fesselndes Hieronymus-Buch). Trotz allem ist das Bändchen für eine erste Fühlungnahme mit dem Kirchenvater jeder Empfehlung wert.

Graz *Johannes B. Bauer*

SEYBOLD MICHAEL, *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXI.) (394.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 45.—.

In unserer, ökumenischen Zielen ergebenen Epoche scheint sich ein hermeneutischer Horizont geltend gemacht zu haben, der geradezu obligatorisch gebietet, den letzten Sinn und die letzte Wahrheit katholischer und nichtkatholischer Glaubensaussagen im lebendigen Gegensatz des Dialogs zu suchen, so daß wissenschaftliche Arbeiten über kontroverstheologische Themen heutzutage vor allem die Aufgabe posthumer Rehabilitationen zu erledigen haben. Nichts von solch vorgeplanten ökumenischen Exhumierungen in vorliegender Studie. Der Engländer Stapleton (1535—1598), vorerst Professor an der Universität Douai und später Nachfolger auf dem Lehrstuhl des Michael Baius in Löwen, hat als einer der profiliertesten katholischen Kontroverstheologen seiner Zeit zu gelten. Sein wissenschaftliches Bemühen gilt der Kontroverse mit der protestantischen Theologie vor allem in der Erörterung der Quellen und Regeln des Glaubens sowie der Rechtfertigungslehre.

In der Frage des Verhältnisses von Glaube und Rechtfertigung bei Stapleton bedeutet die Arbeit Seybolds die Erschließung theologiegeschichtlichen Neulandes. Mit gediegener Treue zur sachlichen Gedankenführung Stapletons vollzieht Seybold dennoch kontinuierlich die Instanz des eigentlichen Problems, das unser heutiges Denken noch ebenso engagieren sollte: die Wirklichkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Unabhängigkeit in der rechtfertigenden Begnadung des Menschen. Gewiß bedeuten die von Stapleton gebotenen Lösungen (entscheidende Abhängigkeit von Molina) im Raum der katholischen Theologie keine neuen Wege. Entscheidend ist sicherlich, daß Stapleton gelegentlich der Auseinandersetzung mit der bloß empfangenden Rechtfertigung (sola fide) der protestantischen Theologie sich in der Verteidigung menschlicher Freiheit und echter menschlicher Aktivität in der Wirklichkeit der Rechtfertigung zu Einsichten durchringt, die auch das reflektierende menschliche Denken ansprechen sollen und nicht in skripturistischen Argumenten ihr Auslangen finden wollen: so z. B. die scientia media, verschiedene Arten der Kausalität usw. Nach einer bis ins Detail belegten und dennoch brillanten und einsichtigen Darstellung stellt Seybold mit ökumenischer Loyalität auch die Frage, ob Stapleton die Reformatoren verstanden hätte; wenngleich Seybold mancherlei kritische Bedenken anmeldet (z. B. andersartiges Verständnis von „fides" bei Reformatoren und katholischen Theologen), glaubt er dennoch, daß Stapleton *in re* eine wahre Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie gelungen ist. In der abschließenden Würdigung der Theologie Stapletons bringt Seybold — leider nur in aphoristischer Form — Bemerkungen, die in einer heute so notwendigen Methodenlehre der Theologie große Beachtung verdienen würden.

Entsprechend der wissenschaftlichen Sachlichkeit, Tiefgründigkeit und denkerischen Übersicht, die Seybold in dieser Studie verrät, sollte die Fortführung dieser Gedanken wohl am besten ihm selbst anvertraut und empfohlen werden.

München *Kurt Krenn*

SCHÜTTE HEINZ, *Protestantismus.* (573.) Verlag Fredebeuel & Koenen, Essen-Werden 1966. Leinen.

Im Bereich der ökumenischen Theologie ist vielleicht das schwierigste Problem, das Wesen vom Protestantismus zu bestimmen. Er ist Prinzip, Kriterium der reinen Wahrheit, Protest gegen tatsächliche oder vermeintliche Verfälschungen der katholischen Lehre und endlich will er Kirche sein. Alles dies will er aber nicht in starrer, trockener Instanz sein, sondern er ist geschmeidig, anpassungsfähig, den Denkrichtungen jederzeit geöffnet. Ein wichtiges Kennzeichen aber scheint uns zu sein, daß er sich nicht in feste Begriffe und Kategorien einfangen lassen will. Das läßt Schüttes Buch sofort als Wagnis erscheinen, wir fügen hinzu, es ist, soweit möglich, ein gelungenes Wagnis. Erstaunlich ist die Belesenheit des Autors.

Zunächst versucht der Vf. das Selbstverständnis des Protestantismus der Gegenwart zu beschreiben. Er spricht von protestantischem Ja als Öffnung zur christlichen Offenbarungslehre, wie vom protestantischen Nein als Abgrenzung gegenüber der römisch-katholischen Lehre und Kirche. Der zweite Teil handelt von den Ursprüngen des Protestantismus in der Geschichte. Der Verf. setzt sich ausführlich mit Luthers Theologie auseinander. (Vielleicht ist in diesem Kapitel im Jahr des Reformationsjubiläums manches klar geworden und bedürfte einer Ergänzung bei der 2. Auflage.) Der dritte Teil stellt eine kurze katholische Besinnung dar.

Hier werden ökumenische Brücken geschlagen.
Fast zur gleichen Zeit erschien eine andere Darstellung des Protestantismus, die Selbstdarstellung von Heinz Zahrnt „Die Sache mit Gott". Zahrnts Buch, ungemein schnell bekannt geworden, zeugt von einer existentiellen Betroffenheit, die freilich höchst einseitig ist. Die Grenze des katholischen Ökumenikers Heinz Schütte besteht darin, daß er immerhin als sehr engagierter Ökumeniker sprechen darf, aber immerhin doch draußen bleibt. Das ist eine notwendige Grenze für einen katholischen Theologen. Desungeachtet ist das Buch mit seiner ungeheuren Fülle an Stoff ein Handbuch über den Protestantismus, wie wir im katholischen Raum kein besseres haben.

Paderborn *Albert Brandenburg*

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, Band 289.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. DM 2.80.

Dieser ökumenische Kommentar ist ein Versuch, die neuen Akzente der Offenbarungskonstitution hervorzuheben und mit den Ergebnissen der evangelischen Theologie, namentlich mit denen der Vierten Weltkonferenz von Montreal (1963) zu vergleichen. In den Fragenkomplexen Offenbarung, Gotteserkenntnis, Glauben, Inspiration, Kanonentwicklung, Apostelamt, Bischofsamt, Lehramt u. a. wird zwar eine erstaunliche Annäherung der Konfessionen sichtbar, die bestehenden Gegensätze werden aber nicht verwischt. Besonderes Interesse mag das diffizile Bemühen verdienen, das Apostelamt gegen das Bischofsamt abzugrenzen, wobei die Autoren (96) dazu neigen, die offiziellen Lehräußerungen der Apostel generell unter dem Einfluß der Inspiration zu sehen, eine Idee, die natürlich auf dem bescheidenen Raum nur angedeutet, nicht bewiesen werden kann. Vielleicht wird zu ausschließlich festgestellt, daß Lehramt und Tradition für den Katholiken die Kriterien der Auslegung sind. Sie sind zwar die entscheidenden, aber nicht die einzigen.

Wilhering, OÖ. *Gerhard Winkler*

KRÜGER HANFRIED / PFÜRTNER STEPHAN (Hg.), *Internationale Ökumenische Bibliographie,* Bd. 1/2-1962/63. (XXVII und 400.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Chr.-Kaiser-Verlag, München 1967. Geh. DM 68.—.

Dieses großangelegte und umfassende Werk ist unentbehrlich für alle, die im zwischenkirchlichen Bereich arbeiten. Durch Aufbau eines weitverzweigten katholisch-evangelisch-orthodoxen Mitarbeiterstabes gelang es, ein erstaunliches Material zusammenzutragen (3450 Bücher und Zeitschriftenartikel allein aus den Jahren 1962/63), das nicht nur bibliographisch genau beschrieben, sondern zum Teil durch kurze Inhaltsangaben weiter aufgeschlüsselt wurde. Diese Dokumentation ermöglicht es, das Leben und die theologische Forschung innerhalb der anderen Kirchen besser zu beachten und für die je eigene Konfession zu nutzen. Als hervorragende Informationsquelle und erstklassiges Arbeitsinstrument ist sie wärmstens zu empfehlen. Auswahl und Gliederung des Materials scheint sehr gelungen zu sein. Die Aufnahme von nicht eigentlich ökumenischer Literatur, die aber für die Ökumene von Bedeutung ist, macht das Werk noch brauchbarer. Geschickt wird der Inhalt in zwei Hauptteile „Die Kirchen" und „Die theologischen Fragen" gegliedert. Doch wäre es angezeigt, den Methodistischen und Baptistischen Kirchen einen größeren Stellenwert beizumessen und sie nicht einfach unter „Andere Kirchen, Gemeinschaften und Bewegungen" zu subsumieren. Diese Einteilung geschah doch allzu stark unter einem europäischen Gesichtswinkel. Auf orthodoxer Seite wird es in Zukunft notwendig sein, die Literatur in den slawischen und nichteuropäischen Sprachen vermehrt zu berücksichtigen. Katholischerseits ist der lateinamerikanische und südeuropäische Raum etwas zu kurz gekommen. Vollständigkeit wird nie zu erreichen sein, doch könnte der Mitarbeiterstab für die kommenden Bände noch erweitert werden.
Diese kleinen und zum größten Teil unvermeidbaren Unvollkommenheiten vermögen jedoch in keiner Weise die Größe dieses Werkes zu beeinträchtigen, von dem man nur wünschen kann, daß es in die Hände aller jener gelangt, die in der praktischen und theologischen Arbeit stehen, die die ökumenische Bewegung aufgrund ihres Amtes, ihrer Arbeit oder des Interesses wegen verfolgen wollen. Es wäre sehr schade, wenn die unter großen Opfern an Kraft und Zeit zustandegekommene Bibliographie nicht die verdiente Beachtung fände.

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.

Das vorliegende Buch ist bereits durch den Autor beachtenswert, der nicht nur Erzbischof von Canterbury und Primas der Kirche Englands ist, sondern zugleich auch Vorsitzender der weltweiten Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Insofern nimmt er eine führende Stellung in der heutigen Weltchristenheit ein, die durch seine ökumenischen Initiativen, wie seinen Besuch des Papstes in Rom im März 1966, nur noch unterstrichen wird.

Bei der vorgelegten Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums handelt es sich um vier Vorlesungen aus dem Frühjahr 1964, gehalten im Senatshaus der Londoner Universität. In einer einfachen, aber warmen und eindringlichen Sprache werden die Spannungen erörtert, denen der Christ durch die Tatsache ausgesetzt ist, daß er sowohl dieser als auch der kommenden eschatologischen Welt angehört. Man spürt, daß hier kein Stubengelehrter spricht, sondern ein Mann, der durch seine Aufgaben in der Kirche und durch lange Meditation zu tiefen persönlichen Überzeugungen gekommen ist. Die Abgewogenheit des Urteils dürfte nicht wenig mit dem hohen und verantwortungsvollen Amt des Autors zusammenhängen.

Die Veröffentlichung ist insofern für den deutschen Sprachraum von besonderer Bedeutung, als Kenntnis und Auseinandersetzung mit der anglikanischen Theologie noch sehr in den Anfängen stehen. Im Gesamtchor der Ökumene dürfte die anglikanische Stimme jedoch an Bedeutung gewinnen, wie die nach allen Seiten ausgreifenden Gespräche der Anglikanischen Gemeinschaft zeigen. Wer allerdings in der vorliegenden Studie eine wissenschaftliche und die gegenwärtige theologische Literatur berücksichtigende Studie über die diesseitigen und jenseitigen Aspekte des Christentums sucht, der wird enttäuscht werden. Es handelt sich mehr um persönliche Reflexionen als um eingehende Auseinandersetzung mit Strömungen, die um Säkularisierung, nichtreligiöse Interpretation des Christentums, Theologie der Revolution, Gott-ist-tot-Theologie, politische Theologie kreisen. In der Schlichtheit und Einfachheit des Buches liegt seine Wirkung. Es vermag gerade deshalb so klärend zu wirken, weil es im Gebrauch der fachtechnischen theologischen Vokabulatur sehr zurückhaltend ist. Wer eine klare, christliche und weltoffene Haltung kennenlernen und sich dadurch in der heutigen Welt orientieren will, dem wird dieses Buch viel geben.

Rom *August Hasler*

MORALTHEOLOGIE

MEIER ANTON MEINRAD, *Das peccatum mortale ex toto genere suo.* Entstehung und Interpretation des Begriffes. Eine moraltheologische Studie unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, hg. von M. Müller, Bd. 14.) (405.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. DM 45.—.

Die historische und sachliche Analyse des in der neuzeitlichen katholischen Sündenlehre gebräuchlichen Begriffs des *peccatum mortale ex toto genere suo* ist für den Verf. Anlaß, sich in sehr gründlicher Weise mit dem Wesen der schweren und läßlichen Sünde auseinanderzusetzen. Man erfährt, daß im Frühmittelalter, von Boethius her beeinflußt, der Genusbegriff in der Schule der Porretaner besonderes Interesse findet. Wie Petrus Lombardus berichtet, wird er von deren Anhängern bereits auf die guten und schlechten sittlichen Handlungen angewandt. Alanus von Lille stellt erstmals ein Kriterium für die generische Unterscheidung von Gut und Böse auf: er sieht es in der Übereinstimmung bzw. der Nichtübereinstimmung der Handlung mit dem Naturrecht. Andere mittelalterliche Theologen bemühen sich um weitere Klärung des *bonum et malum in genere,* wobei die Frage der Dispensierbarkeit vom Naturrecht eine besondere Rolle spielt. Der Verf. begnügt sich nicht mit der Zusammenstellung entsprechender Texte, sondern sucht auch in einem umfangreichen Kapitel die Entstehung und Entwicklung des Begriffes *peccatum mortale in genere* „aus dem Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Hintergründe, der allgemeinen Denkart und der damit verbundenen theologischen Lehrentfaltung" (122) zu erklären.

Sodann stellt der Autor die Lehre des Thomas von Aquin über das *peccatum mortale ex genere* und *veniale ex genere* lichtvoll dar. Bei Thomas ist der Ausdruck *ex genere* synonym mit *ex obiecto.* „Die Bezeichnung *ex genere malum* bezieht sich auf die Materie einer Handlung und bedeutet, daß in ihr ein formales naturrechtliches Prinzip nicht verwirklicht wird, noch je es werden kann, daß folglich die Handlung von diesem ihrem Objekt eine Form *(species)* erhält, die immer schlecht ist. *Ex genere* erscheint somit als eine terminologische Fixierung für das, was in Hinsicht auf die menschliche Natur unabänderlich ist" (205 f.). Anders ausgedrückt: „Bestimmte Objekte, werden sie vom Menschen als erstrebenswerte Ziele gewählt und auch tatsächlich angestrebt, schließen mit innerer Notwendigkeit die innere Verbindung mit Gott in der Liebe, und damit die Möglichkeit, das letzte Ziel überhaupt zu erreichen, aus. Daneben gibt es Objekte, die in sich selbst das letzte Ziel nicht ausschließen, die aber als Mittel zu diesem Ziel keine heilsvermehrende Kraft besitzen. Je nach ihrer Materie nennt Thomas die sich darauf erstreckenden Handlungen *peccata mortalia ex genere, peccata venialia ex genere*" (211). So gesehen, nach ihrer materialen Seite, sind beide Sündenkategorien spezifisch verschieden, während zwischen den beiden im formellen (subjektiven) Betracht keine Speziesverschiedenheit besteht, sondern ein analoges Verhältnis wie zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem vorliegt. Die Materie, von der die Rede war, ist nach der Auffassung des hl. Thomas als *materia circa quam* zu verstehen, womit eine vorwiegend quantitative Deutung abgewehrt wird; es kommt vielmehr auf den

formalen Aspekt an, z. B. das *accipere alienum* beim Diebstahl. Ob dieses Eigentliche erreicht wird, hängt aber hier auch von einem quantitativen Faktor ab. Ist dieser geringfügig *(ex parvitate materiae)*, ist die Sünde vom Objekt her läßlich, obwohl der Diebstahl nach dem Aquinaten *ex genere* zu den *peccata mortalia* zählt.

Welche Sünden nun im einzelnen eine *parvitas materiae* zulassen, wird von Thomas nicht ausgeführt. Der Verf. glaubt im Sinne des Scholastikers die direkt gegen Gott gerichteten Sünden und solche, die eine substantielle Veränderung beinhalten, ausscheiden zu können. Das eigentliche Feld der *parvitas materiae* ist bei den Sünden gegen die Gerechtigkeit gegeben, während die Leidenschaftssünden als solche sich dieser Modifikation entziehen. M. beendet seine von beachtlicher Sachkenntnis getragenen Erörterungen über die thomasische Sündenlehre mit der Feststellung, daß „‚*mortale*' und ‚*veniale*' gleichsam als weitere Determinierungen zur generisch bestimmten Handlung hinzutreten, um sie in Rücksicht auf das Heil. bzw. die Schuldverhaftung, die sie konstituieren können, zu bewerten" (243).

Nachdem der Verf. die weitere Ausgestaltung der theologischen Sündenlehre unter dem Einfluß der skotistischen, nominalistischen und thomistischen Theologie verfolgt und den Beitrag der älteren Jesuitentheologen herausgestellt hat, befaßt er sich im letzten Teil seiner Dissertation mit der Entstehung und terminologischen Fixierung des Begriffes *peccatum mortale ex toto genere suo*, wie er wohl mit großer Wahrscheinlichkeit zuerst von dem bekannten Moraltheologen Claudius Lacroix SJ zu Beginn des 18. Jahrhunderts in die Fachsprache eingeführt wurde. In diesem Zusammenhang geht der Autor der weiteren Entwicklung des Begriffes der *parvitas materiae* nach, der in der Beichtvätermoral des 17. Jahrhunderts, gefördert durch die Vorliebe jener Zeit für das geometrisch-quantitative Denken, wachsende Bedeutung gewann, ja geradezu neben der Probabilität zu einem Zentralbegriff der praktischen Moraltheologie wurde. Während Thomas nur in bestimmten Fällen mit einer *parvitas materiae* rechnete, stößt man jetzt auf die Tendenz, eine solche bei allen Sünden für möglich zu halten. Zu welchen Absurditäten der dabei angelegte quantitative Maßstab führte, hätte der Verf. noch durch einen Hinweis auf den von ihm öfters zitierten Caramuel belegen können, der in seiner *Theologia moralis fundamentalis* (Frankfurt 1652, S. 600) zur Abgrenzung der Sündhaftigkeit von Sexualsünden mit Achtel- und Vierundsechzigstelteilen der *delectatio completa* operiert. „Man erstellte lange Listen von Sünden, die eine *parvitas materiae* gestatteten, und Sünden, die eine solche nicht zuließen" (389). Dies führte dann schließlich bei Lacroix (und später allgemein seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) zu einem besonderen Terminus für die letzte Kategorie, zu den *peccata mortalia ex toto genere suo*. Man kann dem Verf. zustimmen, wenn er diese Bezeichnung für rein nominal unglücklich hält; sie drängt sich wissenschaftlich in keiner Weise auf und muß pastorell abgelehnt werden (390).

Von einigen weniger gelungenen Formulierungen abgesehen, ist die fleißige und gründliche Arbeit in einem flüssigen, gut lesbaren Stil geschrieben. Das Quellenverzeichnis hätte sorgfältiger erstellt werden können. Von etlichen Druckfehlern zu schweigen (die auch im Textteil nicht fehlen): wer wird in einem alphabetischen Verzeichnis Mastrius de Meldola und Olivi unter ihren Vornamen Bartholomäus bzw. Petrus suchen? Auf S. 93 erscheint der Lombarde erstaunlicherweise als der Verfasser eines Sentenzen*kommentars*. Der Autor der *Aurea Armilla* heißt Bartholomäus Fumus, nicht umgekehrt (351). Die *Medulla* Busenbaums erschien erstmals nicht 1645 (363), sondern 1650 (so richtig 369). Sie wurde aber nicht von J. P. Gury SJ zur Grundlage seiner moraltheologischen Ausführungen genommen, der ja auch ihren Text nicht abdruckt (363, Anm. 43). Wenn Patricius Sporer 1683 starb (363), konnte er nicht, wie es auf derselben Seite heißt, im Jahre 1692 die Begriffe *bonum divisibile etc.* einführen. Außerdem ist seine *Theologia moralis decalogalis* in 1. Aufl. schon vor 1692 erschienen. Bei der Aufzählung der Bände der *Theologia moralis* von Claudius Lacroix (369) fehlt der V. Bd., der 1709 herauskam. Angelus Franzoja gab nicht eine purgierte Ausgabe des Werkes von Lacroix heraus (370), sondern veröffentlichte den kompletten Text der *Medulla* Busenbaums, den er mit kritischen, bisweilen auch auf Lacroix und Zaccharia bezugnehmenden Anmerkungen versah. Die von letztem besorgte Ausgabe von Lacroix erschien in Ravenna 1761.

Graz *Richard Bruch*

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

Der bekannte Moraltheologe legt mit dieser Schrift einen relativ kurzen, aber sehr inhaltsreichen Kommentar zu den Worten des Konzils über die Erneuerung der Moraltheologie vor. Im Dekret über die Priesterziehung n. 16 heißt es: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Hl. Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll." Der Kommentar bringt zunächst die deutsche Übersetzung eines 1966 in der Zeitschrift Perio-

dica de re morali, canonica, liturgica erschienenen Artikels, und dann zwei inhaltlich sehr verwandte Vorträge. Vor allem im ersten Teil zeigt der Verf., der Aussage des Konzils folgend, welch tiefe und weite Schau des christlichen Lebens damit den heutigen und kommenden Moraltheologen aufgegeben ist. Sie müssen das Leben des Christen nach der Hl. Schrift vor allem und wesentlich als Leben in und aus Christus darstellen. So sehr Fuchs die Christozentrik der Moral und der Moraltheologie betont, ebensosehr vermeidet er einen einseitigen Christozentrismus und Biblizismus. Die philosophische Durchdringung der Offenbarung, das Naturgesetz, eine maßvolle Kasuistik usw. werden nicht unwirklich übersehen, sondern sie bekommen von Christus als der Mitte des christlichen Lebens her ihren eigentlichen Sinn und ihre Berechtigung im Ganzen der Moraltheologie.

Zunächst schöpft der Moraltheologe aus dieser Schrift reichsten Gewinn. In klaren und überzeugenden Linien wird ihm gezeigt, wie er heute die Lehre vom christlichen Leben konzipieren und vortragen muß. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß er in den am Schluß beigefügten wertvollen Literaturhinweisen eine große Hilfe zur Bearbeitung der wesentlichen Gesichtspunkte einer schrift- und konzilsgemäßen Moral findet. Aber auch jeder Seelsorger und Religionslehrer empfängt hier wichtige Anregungen. Hier seien vor allem die Durchblicke durch die Schrift und die Konzilsdokumente bei der Darstellung von entscheidenden Grundgedanken wie „Berufung", „Ruf an alle zur Heilssorge um die Welt" usw. erwähnt. Die sehr zu empfehlende Schrift leidet kaum dadurch Abbruch, daß die deutsche Übersetzung des lateinischen Artikels manchmal etwas schwerfällig und auch nicht immer ganz fehlerfrei ist (z. B. das zweimalige „nicht" im letzten Satz auf S. 25).

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

Der Verf. will aus einseitigen Auffassungen des christlichen Lebens heraus- und zur wahren Schau des Christseins hinführen. Zunächst zeichnet er in treffender Analyse die moralistische Verfälschung der christlichen Existenz, die nicht die Erlösung, sondern das Gebot in die Mitte stellt. Die Gnade und die Sakramente werden dann zu bloßen Mitteln zum guten sittlichen Leben erniedrigt. Positiv wird vom Verf. das Christsein als Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes durch Christus dargestellt. Am Schluß weist er darauf hin, wie diese frohe Botschaft in Predigt, Religionsunterricht und Liturgie den Gläubigen nahezubringen ist. Die Schrift will der Erbauung des Lesers dienen und zugleich dem Seelsorger helfen, die ihm Anvertrauten zu den Reichtümern des Glaubens zu führen. Der Verf. stützt sich dabei in einer dem Charakter der Schrift entsprechenden Form vor allem auf Texte der Hl. Schrift und der Theologischen Summe des hl. Thomas v. Aquin. Der echte Besinnung suchende Leser findet hier wirkliche Bereicherung und Anregung.

Rom *Anselm Günthör*

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

Der katholische Tiefenpsychologe legt in diesem Büchlein der deutschsprachigen Öffentlichkeit zum erstenmal den vollen Wortlaut der drei Schlußberichte der Päpstlichen Ehekommission vor. Zugleich gibt er einen aufschlußreichen Einblick in die Entstehungsgeschichte der drei Berichte sowie in die Konzilsdebatten zum Thema der Ehezwecke und Geburtenregelung. Den Rahmen des Ganzen bilden einige aus der reichen Erfahrung des Verfassers stammende, persönliche Überlegungen zum Wesen der menschlichen Geschlechtlichkeit, zum Naturbegriff, zu den Ehezwecken und zum selbstverantwortlichen Gewissensentscheid. Schon allein die Vorlage der instruktiven Dokumente der Päpstlichen Ehekommission mit deren Entstehungsgeschichte wird dem Büchlein ein großes Interesse sichern. Dankenswert sind indessen auch jene grundlegenden Erwägungen und Darlegungen, in denen der Verfasser seine eigenen Ansichten wiedergibt. Vor der großen Mannigfaltigkeit in der Bewertung der menschlichen Geschlechtlichkeit, auf die der Verfasser selbst hinweist und die dem Leser im gegenwärtigen Schrifttum entgegentritt, wird der Christ allerdings doch wieder leicht ratlos stehen. Ist es mit Rücksicht darauf berechtigt, wenn der Verfasser meint, daß die Hemmungen vieler Gläubigen bei der Bildung eines persönlichen Gewissensentscheides in diesen Fragen (der ja hier ein Abrücken von der traditionellen Lehre bedeuten soll) kritiklose Unmündigkeit und Infantilismus seien (188)? Der Fragenkreis ist sehr kompliziert. Wenn Menschen sich hier nicht ein ganz selbständiges Urteil zutrauen, sondern Rat und Hilfe der zuständigen Lehrautoritäten suchen, so ist das vielleicht doch eine sehr berechtigte, der eigenen Grenzen sich bewußte Bescheidung, die in unzähligen anderen Bereichen eine selbstverständliche Vorsicht bedeutet. Eine andere Frage freilich ist, ob das Gutachten der Majorität nicht schon eine entsprechende Autorität darstellt, an der sich die Gläubigen orientieren können. Dies dürfte (nicht ohne gute Gründe) die Ansicht des Verfassers sein.

Der Beitrag von Gagerns (hier und in anderen Schriften) zu einem vertieften, richtigeren Verständnis des Geschlechtlichen und sein Bemühen um eine positivere Wertung desselben bedeuten ein Verdienst und es gebührt ihm dafür aufrichtiger Dank. Wer seinen Gedankenführungen folgt, wird dem Urteil beistimmen: „Es ist vorauszusehen, daß unsere Moraltheologie in puncto sexto erhebliche Revisionen erfahren wird" (25).

Rom *Karlheinz Peschke*

NOCKE FRANZ JOSEF, *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XLI, Heft 4) (XXIII und 235.). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1967. Kart. DM 32.—.

Die Fragen nach der Heilsnotwendigkeit der Sakramente, nach ihrem inneren Wesen und der äußeren Erscheinungsform, warten seit geraumer Zeit auf zeitgemäße Antworten. Das Verhältnis zwischen menschlichem Selbstbemühen und institutionalisierter Tätigkeit der Kirche als den beiden Faktoren des Heils wird in der herkömmlichen Lehre und Praxis als wenig ausgewogen empfunden. Albert der Große hat es als einer der ersten unternommen, ein sakramental-objektives und personal-subjektives Element im sakramentalen Geschehen aufeinander abzustimmen. Seine Schriften zwischen 1240 bis 1250 suchen sowohl der kirchlichen Tradition als auch dem damals neu aufkommenden Aristotelismus gerecht zu werden. Damit wird der ‚doctor universalis' zu einem Mitbegründer der neueren Sakramententheologie, deren erste Schwerpunkte Nocke in seiner Arbeit deutlich herausstellt.

Zunächst einmal stehen die Sakramente bei Albert im Dienste der configuratio cum Christo, dem die Gläubigen als Sterbende (Taufe), Kämpfende (Firmung), Sühnende (Busse), Opfernde (Eucharistie), Liebende (Ehe), Geweihte (Priesterweihe) und Auferstehende (Letzte Ölung) ähnlich werden. Dann wieder sieht er sie als Heilmittel der Krankheit der Sünde und ihrer Folgen. Ohne Sünde hätten die Sakramente keine Bedeutung. Doch ist Albert weit davon entfernt, sich ins Ghetto einer Frömmigkeit der Sündenüberwindung einzuschließen. Das eigentliche Leben mit Gott ist nämlich das nicht-sakramentale Leben, wie es die Mystik im Gedanken der Freundschaft mit Gott realisierte. Die Kausalität der Sakramente wird mit Hilfe der aristotelischen Ursachenlehre erklärt. Im Begriff einer dispositiven Wirkursächlichkeit betont er eine tatsächliche Verursachung durch die sakramentale Handlung, ohne anzutasten, daß alle Gnade unmittelbar von Gott ist. Die Sakramente bewirken eine innere, zugleich psychologisch ethische und ontische Disposition, auf Grund derer dann die Gnade Gottes gegeben wird. Wichtig ist dem Verfasser die Frage, ob nicht jedem Sakrament analog zur je spezifischen Sakramentsgnade auch ein je eigenes menschliches Tun entsprechen müsse. Dies betrifft vor allem Buße und Ehe, die bei Albert eine Sonderstellung einnehmen. Nocke's Aufmerksamkeit gilt dementsprechend besonders dem gläubigen Tun des Menschen bei diesen beiden Sakramenten.

Die vorliegende Arbeit verdeutlicht die Bindung von Lehre und Praxis an eine Scholastik, die selbst als zeitgebunden erscheint. Albert dem Großen geht es um Gottes Wirksamkeit in den sakramentalen Handlungen, die die communio mystica symbolisieren und aktuieren sollen. Wer um angemessene Formen eines sakramentalen Lebens bemüht sein muß, wird mit Gewinn sich die Erkenntnisse der Arbeit Nockes aneignen. Er wird auch eher dem theologischen Anliegen Alberts gerecht werden können: Neues zu verarbeiten, ohne das Vorangegangene abwertend zu vergessen.

Feldkirch *Otto Nigsch*

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.

Der Verf. greift das Anliegen des II. Vatikanischen Konzils nach einer umfassenden theologischen Neubesinnung auf und versucht für sein Fachgebiet, die Moraltheologie, eine „erste, aber keineswegs abschließende Antwort zu geben" (11) auf die Frage, was angesichts der tiefgreifenden Wandlungen in den verschiedensten Lebens- und Forschungsbereichen in der christlichen Sittenlehre als wandelbar und unwandelbar betrachtet werden muß. In sachkundiger und verantwortungsbewußter Weise verteidigt G. „den tatsächlich unveränderlichen Besitz dessen, was die Katholische Moraltheologie zu verkünden hat" gegenüber allen „allzu voreiligen, vorlauten und unüberlegten Stimmen, die bloß um der Sensation oder der Kritik willen von der traditionellen kirchlichen Lehre abweichen und extreme Thesen verkünden" (10). Mit gleichem Nachdruck versucht er aber umgekehrt auch all jenen, die von den ersten nachkonziliaren Veränderungen innerhalb der Kirche beunruhigt und verwirrt die Frage stellen, „ob es denn überhaupt noch überzeitliche, absolut unwandelbare Normen" (8) gäbe, klarzumachen, daß uns „in Christus zwar der wahre Glaube zuteil" geworden ist, daß aber die Moraltheologie die Aufgabe hat, sich „stets neu um eine tiefere Einsicht in das Glaubensgut und die darin gründende christliche Sittenlehre zu bemühen" (10); somit aber besitzt auch die Moraltheologie notwendigerweise ihre Geschichte, in deren Verlauf nicht nur manches Zeitbedingte als

überholt ausgeschieden wird, sondern „selbst die zeitlos geltenden unveränderlichen sittlichen Normen eine Präzisierung, Entfaltung und Weiterentwicklung erfahren" (10 f). An Hand des Axioms „agere sequitur esse" untersucht Gründel die Bereiche des natürlichen Sittengesetzes (17—73), des göttlichen (75—114) und des kirchlichen Gesetzes (115 bis 133). Wenn das Handeln aus dem Sein sich ergibt und diesem entsprechen muß, dann gibt es auch, wie Gründel überzeugend aufweist, in jedem dieser Bereiche „Wandelbares am Unwandelbaren" (139), d. h. neben dem unwandelbaren Kern des Gesetzes stehen eine ganze Reihe wandelbarer sittlicher Normen. Nicht nur die Seinsstruktur des Menschen selbst nämlich „steht in Entwicklung auf eine stets größere und vielschichtigere Entfaltung hin" (37), vielmehr wird sich auch die konkrete geschichtliche Situation des Menschen ändern auf Grund der „Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnisse wie auch der Änderung der Lebensverhältnisse und des Menschen selbst" (47 ff). Was den objektiven Willen Gottes betrifft, so ist uns dieser zwar geoffenbart und der Kirche anvertraut, allerdings „nicht nur zur Aufbewahrung, sondern zur Verkündigung, und zwar zu einer jederzeit erneut vorzunehmenden, aktualisierenden Interpretation der Heilsgeschichte" (78); dabei wird man aber nicht nur zugestehen müssen, daß das kirchliche Lehramt „bisweilen etwas als spezifisch christliche Forderung verstanden und ausgegeben" hat, „was sich später als Interpretation des Wortes Gottes auf Grund eines kulturbedingten Vorverständnisses ergab" (89), vielmehr auch, daß „gewisse göttliche Gebote eben doch nicht absoluten Charakter tragen, sondern nur für bestimmte Menschen und zu bestimmten Zeiten zu gelten" (98) scheinen. Die kirchlichen Gesetze schließlich sind, „insoweit sie rein kirchlich positiv gesetztes Recht darstellen, grundsätzlich wandelbar" (117); die Kirche selbst wird darum „stets neu die Frage aufwerfen, welche sittlichen Gesetze und Verpflichtungen gerade für diese Zeit besonders dringlich erscheinen (124). Da der Verfasser seine Gedanken nicht nur allgemeinverständlich darzustellen vermag, sondern auch durch viele praktische Beispiele erläutert, wird seine Arbeit nicht nur den Fachtheologen und Seelsorger zum Nach- und Weiterdenken anregen, sondern auch dem ‚mündigen Christen' zum rechten Verständnis des Gesetzes und zur seins- und situationsgerechten Erfüllung des Willens Gottes verhelfen.

München *Antonellus Elsässer*

VERSCHIEDENES

RUF AMBROSIUS KARL, *Briefe an Studenten.* (190.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Paperback DM 7.80.

Reiche Erfahrungen in der Hochschulseelsorge haben den Freiburger Studentenpfarrer zu diesen Briefen inspiriert. A. Ruf bekennt sich in Form und Inhalt zum Vorbild großer Lehr- und Lebensmeister aus dem Dominikanerorden, dem er angehört. Die 30 Briefe behandeln ein breites Spektrum von Fragen (Welt der Universität, Leben des Geistes, Frömmigkeit der Studenten). Die Methode der Vermittlung ist induktiv, phänomenologisch; manche Sonde wird tief geführt. Das Manuskript war allerdings schon 1965 fertiggestellt und in der kurzen Zeit seither ist an den Hochschulen manches in Gang gekommen. Fragen der Hochschul- und Gesellschaftsreform, der Demokratisierung und Politisierung von Hochschulen und Kirchen bewegten damals wenige Studenten. Ruf hat daher diese Thematik aus seinen Briefen ausgespart. Wer heute „Briefe an Studenten" schreiben wollte, müßte aber nicht nur den Stoff anreichern. Er müßte auch berücksichtigen, daß Denkart und Sprache der jungen Leute, vor allem der Studenten, sich rasch und spürbar verändert haben.

Graz *Egon Kapellari*

SCHIFFERS WINFRID, *Das Konzil kommt in ein Dorf.* Roman einer Wandlung. (404.) Steyler Verlag, St. Augustin 1967. Leinen, DM 16.80.

Der Roman schildert in frischer und lebendiger Weise die nachkonziliare geistlich-weltliche Atmosphäre eines Dorfes irgendwo in Flandern. Wie versuchen der liebenswürdige, konservative Pfarrer des Dorfes und sein junger, etwas ungebärdiger Kaplan, dem Konzil und seinen Forderungen gerecht zu werden? Die Haltungen und Meinungen prallen oft hart aufeinander, wie es ja zu Zeiten, in denen die Dinge in lebhafteren Fluß kommen, nicht anders möglich ist. Die persönliche Haltung des Autors geht schon aus dem Motto hervor, das er seinem Buch vorangestellt hat: „Wir möchten keineswegs einen der größten Fehler begehen: aus Angst, im Handeln zu irren und Fehler zu machen, bloß die Arme vor der Brust kreuzen in einem leeren Abwarten." (Jesuitengeneral Arrupe) — So weit, so gut! Auch der Autor möchte auf seine Weise handeln und nicht bloß die Arme vor der Brust kreuzen. Er läßt also seine Romanfiguren frisch und forsch über alles Mögliche diskutieren, was ein heißes Eisen genannt werden kann. (Der Bogen reicht von der Kindertaufe bis zur „Pille".) Bedenken steigen einem nur auf, wenn man sich fragt, für welche Leserschicht denn das Buch in erster Linie bestimmt sein mag? Für theologisch gebildete Leser kaum; da müßte sich die Diskussion auf höherer Ebene bewegen. Für künstlerisch anspruchsvollere Leser wohl auch nicht. Vermutlich ist das leicht lesbare Buch u. a. dazu bestimmt, in Pfarrbüchereien zu gelangen und

dort fleißig entlehnt zu werden. Leser dieser Art werden aber nach der Lektüre in ziemlicher Verwirrung zurückgelassen. Immerhin kann man sich ja anderweitig informieren (was freilich notwendig wäre!), und manchem kann es ja auch nicht schaden, wenn er sich eine Prise voll aus dem Buche nimmt... Etwas peinlich wirken (und leicht vermeidbar wären) die vielen grammatikalischen Verstöße (die freilich zum Teil auch Druckfehler sein könnten) und die stilistischen Fragwürdigkeiten. (Das geht nicht auf die Redeweise der vorkommenden Personen, die natürlich umgangssprachlich-salopp reden dürfen, sondern auf die Stellen, die nicht unter Anführungszeichen stehen.) — Alles in allem macht das Buch einen etwas zwiespältigen Eindruck. Die Grundhaltung ist gewiß erfreulich. Aber Form und Aussagekraft entsprechen nicht ganz der Wucht der angeschnittenen Probleme.

GANNE PIERRE, *Die Freude ist die Wahrheit.* Ein Rundgang durch das Werk Claudels. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (104.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968. Brosch. DM/sfr 8.50.

Pierre Ganne, ein Freund Claudels und ein souveräner Kenner seines Gesamtwerks, hat dieses Büchlein geschrieben, das an Hand zahlreicher Proben aus Claudels Poesie und sonstigem Schrifttum zeigen möchte, wie das Intimum von Claudels Dichtung, unbeschadet der oft grausamen Tragik seiner Dramen, im äußersten Gegensatz steht zu dem Wort Renans: „Die Wahrheit ist vielleicht traurig." Ganne selbst formuliert den grundlegenden Gedankengang, mit dessen Hilfe er das Geheimnis von Claudels poetischem Wirken entschlüsselt, mit den Worten: „Der Mensch ist für die Freude geboren. Die Freude ist die Wahrheit der Existenz. Diese Wahrheit wird nur in einer Wahl zugänglich, sie ist also an die Freiheit und an das Opfer gebunden." Die letzten drei Abschnitte des Buches sind im besonderen der köstlichsten Frucht erlöster christlicher Menschlichkeit gewidmet: dem Humor, dem „Lächeln unter Tränen". Das ist eine Seite am Werk Claudels, die in den meisten Monographien etwas zu kurz kommt. Und doch ist der Humor „das Zeichen jenes Sieges über die Welt, der im Glauben beruht".

Die gefällige Aufmachung des netten kleinen Buches, das als neuntes in der Reihe „Kriterien" erschienen ist, läßt es auch als Geschenkband geeignet erscheinen, aber freilich nur für sehr anspruchsvolle Leser, denen Claudel und seine Dichtung wenigstens in einigem Wesentlichen schon vertraut ist. Der Name des Übersetzers Hans Urs von Balthasar, der dem Büchlein einen Brief an Ganne als Vorwort vorangestellt hat, bürgt für sich selbst.

BENOIT E. (Hg.), *Dichter schreiben Weihnachtsbriefe.* (Sammlung Sigma) (32.) Verlag Ars Sacra, München. Japanisch geb., zweifarbig, in Geschenkausstattung DM 3.—.

Das kleine, nette Büchlein bietet eine bunte Auswahl von 27 Briefen oder Briefpartien, die insgesamt von etwa 20 Dichtern stammen. Mit einer Ausnahme (Dickens) sind es deutsche Dichter des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, die in diesen Briefen zu Wort kommen und ihren sehr verschiedenartigen Weihnachtsgedanken und -gefühlen Ausdruck verleihen. Dichter verstehen es, sich mit wenigen Worten einem Du zu eröffnen. Dies macht den inneren Reiz des Büchleins aus. Dazu kommt dann noch der äußere Reiz einer ungemein ansprechenden bibliophilen Ausstattung. Beides läßt das Büchlein als sehr geeignet erscheinen für Geschenkzwecke, besonders in einer Zeit, in der viele Menschen nicht mehr die Fähigkeit haben oder sich nicht mehr die Zeit nehmen, ihr Inneres einem anderen zu erschließen. Die Briefsammlung ist mit Absicht ganz und gar unsystematisch angelegt, vergleichbar etwa einem wie zufällig zusammengerafften Blumenstrauß. Und doch ergibt sich daraus ein wundersames Ganzes durch den Duft der Weihnacht, der über allem schwebt.

Linz *Erwin Redl*

FORSTNER DOROTHEA, *Die Welt der Symbole.* (504 S., 32 Bildtafeln.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1967. Leinen DM/sfr 35.—.

Sechs Jahre nach der ersten Auflage erschien bereits die zweite, neubearbeitete Auflage: Es ist dies sicher ein Zeichen für die Aktualität des Themas bei Künstlern, Theologen und interessierten Laien sowie ein Beweis für die Qualität des Buches. Sein eigentlicher Vorzug liegt in der Fülle des Dargebotenen. Kaum ein Stichwort, das nur irgendwie in den Bereich der Symbolwelt hineingehört, ist übersehen worden. Der Inhalt umfaßt folgende Kapitel: Zeichen und Schrift, Zahlen und Figuren, Kosmische Erscheinungen, Farben, Steine und Metalle, Pflanzen, Tiere, Biblische Gestalten und Personifikationen, Mythologische Gestalten und Mischgestalten, Körperteile und Körpersubstanzen, Verschiedene Symbole. Ein großer Vorteil gegenüber der ersten Auflage besteht darin, daß statt der Tuschzeichnungen nun Bildtafeln aufgenommen werden konnten, die tragende Symbole im Laufe der ganzen Geschichte — von der vorchristlichen Zeit bis in die Gegenwart hinein — dem Leser vor Augen führen.

Wiederum ist in der Behandlung der einzelnen Stichworte viel Material zusammengetragen, vor allem aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift, der Liturgie und der Kirchenväter. — D. Forstner betont ausdrücklich im Vorwort zur zweiten Auflage, daß es sich bei ihrem Werk um kein „wissenschaftliches Werk" handelt und daher gewisse Wünsche, die von seiten der Fachgelehrten

bei der Kritik der ersten Auflage herangetragen wurden, eben nicht berücksichtigt werden können. Gewiß handelt es sich bei vorliegendem Werk eher um ein „populärwissenschaftliches Werk" im besten Sinne des Wortes. Allein auch bei diesem Typ von Publikationen muß eine Forderung immer aufrechterhalten werden: Die Zitationen von Fachliteratur müssen ausführlich geschehen. Es genügt z. B. nicht, bei der Anführung von Werken H. Rahners zu schreiben: „Einschlägige Aufsätze in: Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck" (488) oder: „Casel, Jahrbücher für Liturgiewissenschaft, Münster 1932 ff." (487.) Weiter wäre es sehr gut, bei Väterzitaten im Text auch eine genaue Quellenangabe zu machen. Schließlich müßte unbedingt hingewiesen werden auf die Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens von Fr. J. Dölger im Jahrbuch für Antike und Christentum und die Artikelserie „Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst" von Th. Klauser, ebenfalls im Jahrbuch für Antike und Christentum. — Dies wäre, bei einer sicher zu erwartenden Neuauflage, im Interesse des Lesers unbedingt zu berücksichtigen, weil dies, wie gesagt, nicht nur zu einem rein wissenschaftlichen Buch gehört.

Trier-Innsbruck *Ekkart Sauser*

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.

Es gehört zu den großen Aufgaben der christlichen Erwachsenenbildung, Probleme des christlichen Glaubens und des menschlichen Lebens von besonderer Aktualität aufzugreifen und Lösungen oder Klärungen anzubieten. Das gesprochene Wort überdies durch das gedruckte zu unterstützen und dadurch sowohl weiteren Kreisen als auch einer intensiveren Befassung zugänglich zu machen, ist von bedeutendem Wert. Im Aufriß der vier erschienenen und des fünten geplanten Bänddchens werden 25 Vorträge angeboten. Ein Thema der heutigen seelsorglichen Diskussion ist eine offenbare Krise der Frömmigkeit. Krisen gibt es immer dann, wenn alte Formen nicht mehr tragen und neue noch nicht gefunden sind. Zu dieser Situation spricht Rahners Vortrag über „Alte und neue Frömmigkeit". Rahners Stärke ist das Plausible — nicht gerade immer in der Diktion, wohl aber in der Sache. So vertritt er auch hier den klaren und klärenden Standpunkt: Auch die neue Frömmigkeit ist nur echt, wenn sie ein lebendiges Verhältnis zur Vergangenheit gewinnt und aus dem religiösen Erbe der kirchlichen Überlieferung erwächst. Als besondere Perspektiven einer christlichen Frömmigkeit von morgen nennt er die Erfahrung des unbegreiflichen Gottes, das Leben in der Welt und den Dienst an der Welt sowie eine neue Aszese des selbstgesetzten Maßes. Mit solcherlei Formen wird die Frömmigkeit von morgen eine größere Variationsbreite als die frühere haben. Darum soll man junge Leute nicht beunruhigen, wenn sie den alten Frömmigkeitskomment nicht nachvollziehen können. Echte Frömmigkeit ist nicht an zeitgebundenen Formen, sondern an den Zeugnissen ihres Geistes zu ermessen.

In den Diskussionen um den autonomen Menschen wirft Oswald von Nell-Breuning den Beitrag über „Selbstbestimmung, Fremdbestimmung und Mitbestimmung". Gott allein ist der nur Selbstbestimmte. Dem als Geschöpf fremdbestimmten Menschen hat Gott als verantwortungsvolles Geschenk Anteil an seiner Selbstbestimmung gegeben und ihm damit die Pflicht zur freien und kritischen Selbstbestimmung nach der sittlichen Ordnung aufgetragen. Im sittlichen Handeln des Menschen verbinden sich Fremdbestimmung und Selbstbestimmung. Von Mitbestimmung hingegen sprechen wir, wo an der Verwirklichung eines gemeinsamen Willens zusammengearbeitet wird. So führt Gott uns Menschen zum Heil, indem er uns zur freien Mitwirkung an seinen Heilsabsichten aufruft und einlädt. Aus diesen Tatsachen und Überlegungen ergeben sich wertvolle Perspektiven für Vorgesetzte und Untergebene wie auch für das christliche Leben überhaupt. Wie zu keiner Zeit ist heute der Atheismus zum Problem geworden. Ob er eine „echte Möglichkeit" darstellt, ist die Frage Otto Semmelroths. Er geht den verschiedenen Formen des Atheismus nach, den praktischen, den grundsätzlichen, den positiven, den theoretischen, den humanistischen. Er findet, daß dem Atheisten, der in seinem geistigen Weg nach vorwärts und rückwärts über Ursachen nicht hinauskommt, das letzte persönliche göttliche Du fehlt. Eine Argumentation und zugleich eine Betrachtung für Gläubige, nicht für Atheisten. „Der Friede als Illusion und Wirklichkeit" ist ein weiterer Vortrag von Johannes R. Hirschmann, der von den Friedensbemühungen der letzten Päpste ausgeht und das letzte Kapitel des letzten Konzilsdokuments, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, analysiert. Im letzten Beitrag behandelt Friedrich Wulf die unsere althergebrachten Ordensgemeinschaften und mit ihnen auch die ganze Kirche bedrängende Frage „Braucht die Kirche noch Ordensleute?". Sie haben die große Aufgabe, in der von Unglauben und Unfrieden erschütterten Welt durch die drei evangelischen Räte für Gott Zeugnis abzulegen. Dieses Zeugnis braucht die Welt und die Kirche immer, doch die richtige Form für die heutige Zeit zu finden, ist die große Aufgabe der alten und neuen Ordensgemeinschaften.

Linz *Franz Mittermayr*

ALBRECHT BARBARA, *Priester und Frau im Begegnungsraum der Pfarrgemeinde.* (Kleine

Schriften zur Seelsorge. Bd. 2.) (48.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Brosch. DM 3.80; *„Es waren da auch Frauen ..."* Zur beruflichen Mitarbeit der Frau im kirchlichen Dienst. (138.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Paperback DM 12.60.
Die Autorin leitet eine Ausbildungsstätte für Seelsorgehelferinnen und behandelt in den beiden lesenswerten Darstellungen die speziellen Fragen der kirchlichen Frauenberufe (innere und äußere Voraussetzungen, Schwierigkeiten und deren Bewältigung) sowie der Zusammenarbeit von Priester und Frau im kirchlichen Raum auf dem Hintergrund einer neuen Sicht des Laien, des Amtes in der Kirche und eines neuen Verständnisses von der Frau. Was jedoch darin über das innere Leben, die Theologie des Dienstes, über gläubige Existenz und Heiligkeit heute gesagt wird, ist nicht bloße „Fachlektüre", sondern Anregung für moderne Christen überhaupt. Ob sich das Thema Priester und Frau heute noch völlig losgelöst von der Frage des Zölibates erörtern läßt?
Linz *Erika Meditz*

SCHERMANN RUDOLF, *Reportage über den Tod.* (204.) Verlag Herold, Wien 1967. Pappband S 98.—.
„Eigentlich will ich über das richtige Leben schreiben. Der Tod ist nur Hintergrund, Kulisse, vor dem das Leben sich plastisch abhebt" (10). Das darf ein Autor, der so plastisch über beides zu schreiben weiß: essayistisch, humorvoll, ehrlich, befreiend. Und vor allem in einer so unerhört modernen Diktion, daß der greise Patriarchenstil, in dem sonst über die Dialektik von Tod und Leben geschrieben und geredet wird, direkt lächerlich erscheint. Zugegeben: da und dort ist der Stil hart, das Wort mitunter wie ein Stromschlag in einer Schocktherapie, aber eben doch heilsam angesetzt und nicht zuletzt Grund dafür, daß man das Buch mit Spannung von Anfang bis zum Ende liest, um es gleich wieder vom Anfang her ernst zu nehmen. Keine Theologie im herkömmlichen Sinn, auch nicht Anthropologie, sondern ein Werkbuch für Menschen, die auch den Tod getrost überleben wollen; ein modernes „exercitium mortis" wird hier vorgelegt. Es geht bei den „großen Sterbenden" in die Schule und vermittelt deren Rezepte, dem Tod gelassen ins Auge zu sehen: Buddha oder das gedrosselte Leben; Albert Camus oder das Leben in vollen Zügen; Sokrates oder das intelligente Leben; und schließlich Christus oder das ewige Leben. Wie beurteilen die Großen im Tode auf Grund ihres Standpunktes das Leben, welche Möglichkeiten sehen sie zu seiner Verlängerung und welche Methoden empfehlen sie im Interesse der Ausführung dieser Aufgabe? Überall ist etwas vom Reichtum des Menschen, der sein Leben im Angesicht des Todes zubringt, zu spüren, vom inneren Reichtum des Todes, der angesichts des Lebens angenommen wird. Es sind verschiedene Rollen, und offenbar ergibt erst die Ensembleleistung ein Ganzes. —
Den weitaus größten Teil nimmt die Reportage über Tod und Fortleben Christi ein. Nach dem Grundsatz: Wenn der Anspruch Christi, Auferstehung und Leben zu sein, wahr ist, dann muß er das Leben lieben — wird das Leben des Gottmenschen als einzigartiger Lobgesang auf Leben und Freude vernommen, dem auch das Leben der Christen — immer noch mehr — entsprechen müßte. Die Botschaft der Freude, das Evangelium, wird hier sozusagen im Stile des Hot-Jazz zum Klingen gebracht. — Für Katecheten, Prediger, Jugendapostel, kurz: Für alle Menschen, die dem Leben zugewandt sind, ein Buch, das Freude am Leben und Sterben vermittelt.

DUQUOC CHRISTIAN, *Kirche und Fortschritt.* (110.) Verlag Herold, Wien 1967. Pappband S 88.—.
Das in zahlreichen Variationen und von den verschiedensten Wissenschaften abgewandelte Thema „Fortschritt" hat durch die Enzyklika „Über die Entwicklung der Völker" eine Aufsehen erregende pastoraltheologische Beleuchtung erfahren. Gerade im Zusammenhang mit dieser letzten unüberhörbaren Äußerung des kirchlichen Lehramtes zu dem Thema ist das vorliegende Buch von hohem Interesse, weil es mit einem reichen Tatsachenmaterial aufzuwarten und die geradezu heilsgeschichtliche Relevanz der Thematik zu erweisen versteht. Dem Buch geht es um Aufweis von Fakten, nicht um irgendeine Bilanz oder Beurteilung. Die Kirche muß den Dialog mit der Welt als eine der Bedingungen für ihre Treue zum Evangelium pflegen, sie ist durch und durch missionarisch, sie trägt den Fortschritt in sich oder sie ist nicht die Kirche. Erst diese dynamische Wesensart befähigt sie, den Sinn des Fortschrittes zu begreifen und ihm zu dienen. Nur eine geschichtsoffene Ekklesiologie kann diesem Sachverhalt gerecht werden, eine statische Betrachtung kommt an das progressistische Element in der Kirche überhaupt nicht heran.
Unter Fortschritt versteht Duquoc eine Erfahrungstatsache, nämlich die Entwicklung von genau definierten Realitäten, insofern sie „die objektiven Bedingungen der sozialpolitischen Beziehungen" bilden (12): Die Wissenschaft und die Technik, das Recht, die soziale und politische Organisation. Philosophie, Kunst und Moral werden absichtlich ausgeschlossen, weil sich der Autor nur darauf beziehen will, was Objekt einer Feststellung auf der Ebene einer historischen Forschung sein kann. — Hier bleibt allerdings — trotz einer versuchten kurzen Rechtfertigung dieses Standpunktes — die Antwort aus, warum die ausgeschlossenen Disziplinen nicht Gegenstand einer solchen Feststellung sein können. Sind nicht auch die Äußerungen der Subjektivität bestimmten

Methoden der Forschung — z. B. der phänomenologischen — durchaus zugänglich?
Schon Geschichte und Geschick der Idee des „Fortschrittes" (2. Kap.) zeigen die Verwandtschaft mit dem geschichtlichen Selbstverständnis des Christentums, das sich als Hinführung zu einem endgültigen Ziel versteht. Darum muß jede Verdunkelung des eschatologischen Sinnes in der Kirche (etwa in der Kirche der Gegenreformation und weit herauf in unsere Gegenwart) auch das Verständnis für den Fortschritt, für die Positivität des Aufganges von „Welt" verdunkeln, wie diese Wechselwirkung beim mangelnden Funktionieren auch die Entstehung von maßlosen Fortschrittsideologien bedingt. Hier ist jedenfalls ein wichtiges Kriterium gefunden, um die Phänomene und Spielarten in dem Verhältnis der Kirche zum wissenschaftlichen Fortschritt, zur Anerkennung der menschlichen Würde, zu den objektiven Freiheiten (Gewissens- und Religionsfreiheit, Autonomie des Staates) zu prüfen und zu beurteilen. Im Horizont der Eschatologie ist letztlich auch die Friedensmission der Kirche in den Dienst des Fortschrittes gestellt.
Das Buch ist in französischer Sprache (L'Église et le progrès) zum erstenmal 1964 erschienen. So konnten die letzten entscheidenden Aussagen des Konzils über das Verhältnis der Kirche zur Welt, zur Geschichte, zum Reich Gottes nicht mehr berücksichtigt werden. Das neue Verstehen der eschatologischen Friedensaufgabe hat das Buch aber trotzdem mit den bedeutendsten, richtungweisenden Aussagen des Konzils schon gemeinsam. Aus dieser Darstellung der geschichtlichen Beziehungen zwischen der Kirchen und dem Fortschritt geht hervor, wie eng das Werden der Welt und der Kirche miteinander verknüpft sind.
Graz *Winfried Gruber*

RAUCH KARL / SCHRÖDER CHRISTEL MATTHIAS (Hg.), *Geistlicher Humor.* Heitere Geschichten und Anekdoten. (Herder-Bücherei Bd. 278.) (125.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam., DM 2.80.
Daß der Humor besonders gut gedeiht auf klerikalem Boden, dürfte sich herumgesprochen haben. Die Zahl der Büchlein über „Originale im Priesterrock" ist immer noch im Steigen begriffen. Übrigens kein schlechtes Zeichen für den Klerus, denn „wer sich nicht selbst zum Besten halten kann, der ist auch keiner von den Besten", meint Goethe. Gerade in der Gegenwart ist der Kurs des Humors in Priesterkreisen gestiegen — seit Johannes' XXIII. Tagen. Nimmt man noch die Erkenntnis von Eduard Spranger dazu: „Humor steigt aus siegreichen Überwindungen", dann ist diese gelöste Atmosphäre gewiß kein schlechtes Aushängeschild des Pfarrhauses. Die vorliegende Sammlung hat sogar den Vorteil, ökumenisch zu sein — Geistliche beider Konfessionen haben ihren Teil beigetragen. Wünschenswert wäre freilich, wenn der klerikale Witz einmal gründlich auf seine Psychologie und Soziologie untersucht würde, wie das Salcia Landmann für den „Jüdischen Witz" besorgt hat.
Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

STIER FRIDOLIN, *Das Vaterunser.* (24.) Illustrationen von Paul König. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1967. Geb. DM 9.80.
Das schön ausgestattete Buch ist ein Versuch, den Schulkindern das Vaterunser in seinen Anliegen nahezubringen, seinen Ursinn bewußt zu machen. Die Erläuterungen nehmen den „neuen" Text des Herrengebetes als Vorlage, sie sind sprachlich sehr schön und inhaltlich treffend. Ob die kindertümliche Sprache und Anschauungsweise richtig getroffen worden ist, wird erst die Erfahrung mit dem Buch erweisen. Auf jeden Fall kann auch der Erwachsene aus der dargebotenen Erklärung sehr fruchtbare Gedanken schöpfen. Darum wird das Buch allen nützen, die es ernst nehmen. Am Ende ist auch der Text des ökumenischen Vaterunsers angefügt.

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.—.
Wenn einer wie Josef Vital Kopp 6 Jahre lang wissend um sein ärztlich befristetes Leben dem Tod zuschreitet, darf man ihm wohl glauben, wenn er schreibt: Der Tod ist gut. Es wäre ihm wohl schrecklich, zu einem ewigen Erdenleben verdammt zu sein. Kopp bedauert „den Verlust der Todesdimension im heutigen Lebensgefühl" und möchte in die Gedankengänge von vier Menschen einführen, wo man „die innere Bewältigung des Todesphänomens als exemplarisch bezeichnen darf". Seine Auswahl traf Sokrates und Mark Aurel (zwei Nichtchristen) und Monika, die Mutter Augustins, und Teilhard de Chardin (zwei Christen). Den Abschluß des Bändchens bildet eine Reflexion über sein eigenes Leben, die gemäß dem letzten Willen Kopps anstatt einer Leichenrede an seinem Grabe vorgelesen wurde.
Linz *Max Hollnsteiner*

RAIMUND, ABT VON EINSIEDELN, *Singe mit mir Alleluja.* (Sammlung Sigma.) (32.) Verlag Ars sacra, München 1967. Japan. geb. (biblioph. Ausgabe.) DM 3.—.
Ist Alleluja-Singen heute noch sinnvoll? Diese Frage stellt sich Abt Raimund und beantwortet sie nicht in apologetisch-lehrhafter Form, sondern indem er uns anhand wundervoller Texte über das Alleluja dessen tiefen Sinn erschließt. Da wird einem plötzlich von neuem klar, wieviel dieses Alleluja uns zu sagen vermag — ja, daß der Gesang des Alleluja ein Kompendium christlicher Existenz sein kann. Es ist nicht das erste Sigma-Bändchen, das vielen ein liebes Geschenk sein könnte.
Kremsmünster *Richard Weberberger*

Gute Kirchenheizungen
tragen zum Wohlbefinden Ihrer Gläubigen und
gute Lautsprecheranlagen
zum Verständnis der Liturgie wesentlich bei.

Die Veritas stellt Ihnen ihre langjährigen Erfahrungen für beides zur Verfügung

VERITAS 1010 Wien, Singerstr. 26,
4010 Linz, Harrachstr. 5

ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

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

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

glasmalerei

Walter Brandmüller

Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424

Band I: Darstellung

In der dramatischen Entwicklung der Konziliaren Theorie markiert das Konzil von Pavia-Siena den Punkt der Peripetie. Obwohl es nur vier inhaltlich wenig bedeutende Dekrete verkündet hat, gewann es historische Bedeutung und theologische Relevanz durch die näheren Umstände seines geschichtlichen Ablaufs.

Auf Grund von neu erschlossenem Material aus mehr als 50 europäischen Archiven und Bibliotheken legt der Verfasser, Privatdozent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität München, die erste Gesamtdarstellung des Konzils von Pavia-Siena vor, die die Kenntnis dieser kaum beachteten Kirchenversammlung weit über den bisherigen Stand der Forschung hinausführt.

Inhalt des Quellenbandes

1. Text der 4 Konzilsdekrete in kritischer Edition, der in der Sammlung Conciliorum Oecumenicorum Decreta fehlt.

2. 36 Papstbriefe, die im Zusammenhang mit dem Konzil geschrieben wurden.

3. Die Konzilspredigten des Johannes von Ragusa „Ini consilium, coge concilium“, „Erit unum ovile et unus pastor“, „Reformabit corpus humilitatis nostrae“ und die Predigt des Hieronymus von Florenz „Ite interrogate diligenter de puero“.

4. Die nach Umfang und Inhalt besonders gewichtige Handschrift Real 653 des Archivo del Reino de Valencia. Auf ca. 500 Seiten bietet der Notar des aragonischen Konzilsgesandten einen Bericht über dessen Tätigkeit auf dem Konzil, der Texte wichtiger nur hier überlieferter Dokumente und protokollartige Niederschriften nach Art eines Notariatsinstruments durch erzählende Passagen zu einem Ganzen verbindet.

Band I: Darstellung. VIII und 289 Seiten, kart. 48.— DM. Bezug nur möglich, wenn auch der Band II nach Erscheinen abgenommen wird.

Band II: Quellen.
In Vorbereitung.

Die erste Gesamtdarstellung.

Das Werk erhellt eine dunkle Phase der Konziliengeschichte und greift die aktuelle Diskussion über den Konziliarismus auf.

Aschendorff

Neu bei Patmos Herbst '68

Die Antwort der Theologen

Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. 152 Seiten, Paperback DM 12.80. — Sechs der namhaftesten katholischen Theologen Europas, je zwei deutsche, holländische und französische, wurden nach den Hauptproblemen befragt, die sich heute dem Christen und der Kirche inmitten einer säkularisierten Welt und einer Zeit des Übergangs stellen. Das Buch vereinigt die von persönlichem Engagement getragenen Antworten, die ein getreues Spektrum der religiös-theologischen Situation darstellen.

Jourdain Bishop

Die „Gott-ist-tot"-Theologie

Aus dem Französischen übertragen von Edmund Labonté. 172 Seiten, Paperback DM 14.80. — Das Buch des amerikanischen Dominikaner-Theologen bietet für Europa die erste, umfassende Bestandsaufnahme der „Gott-ist-tot"-Theologie in der angelsächsischen Welt. Es zeigt Eigenart und Bedeutung dieser schockierenden, aber durchaus nicht atheistischen Strömung, die zum Inbegriff der Auseinandersetzung zwischen christlicher Tradition und heutiger Existenzerfahrung geworden ist.

Norbert Schiffers

Fragen der Physik an die Theologie

Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. 264 Seiten, Paperback DM 19.80. — Die Arbeit geht in einer sorgfältigen Analyse physikalischer Quellenschriften den Fragen nach, die die neuzeitliche und moderne Physik der Theologie stellt. Sie klärt die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und bereitet so jenes Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie vor, das für das Selbstverständnis der modernen Welt unabdingbar geworden ist.

Werner Hülsbusch

Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras

XXIV/234 Seiten, in Snolin gebunden DM 36.—. Die Dissertation des Münsteraner Theologen versucht, den viel später von Luther geprägten Begriff der „theologica crucis" — der bei Luther zudem einen scharf antischolastischen Akzent hat — schon in der Hochscholastik, genauer in der franziskanischen Scholastik des Bonaventura, zu entdecken. Der Ausgang der Untersuchung ist die paulinische Kreuzestheologie des 1. Korintherbriefes.

Das Johannesevangelium

Zweiter Teil. Erläutert von Benedikt Schwank OSB. 250 Seiten, Paperback DM 10.80. Die Welt der Bibel, Bd. KK 7/2.

Die Pastoralbriefe

Der 1. und 2. Brief an Timotheus; Der Brief an Titus. Erläutert von Franz Joseph Schierse. 184 Seiten, Paperback DM 9.80. Die Welt der Bibel, Bd. 10.

Luis Alonso Schökel

Sprache Gottes und der Menschen

Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Bibel. Aus dem Englischen übertragen von Hubert Huppertz und Franz Joseph Schierse. 272 Seiten, kartoniert DM 28.—. — Dies ist die Übersetzung eines in seiner spanischen und englischen Version bereits sehr erfolgreichen Buches. Der bekannte spanische Jesuit und Bibelwissenschaftler am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom eröffnet hier vom menschlichen Sprachgeschehen und von der Psychologie literarischen Schaffens her neue Zugänge zur Heiligen Schrift. Mit Hilfe von Interpretationsmethoden, wie sie klassischen Kunstwerken und modernen Gedichten gemäß sind, werden biblische Texte gedeutet und auf ihre Offenbarungsfunktion hin befragt.

Wichtige Neuerscheinung!

J. Deretz - A. Nocent

Konkordanz der Konzilstexte

533 Stichworte, 3766 Textstellen

Deutsche Ausgabe von Gerhard Trenkler.
628 Seiten. Ln. DM 68.—, sfr 77.—, S 440.—.

Die vorliegende Konkordanz ist ein notwendiges Nachschlagewerk für jeden, der sich mit den vom Zweiten Vatikanischen Konzil behandelten Themen in irgendeiner Form befaßt. Er findet hier auf Anhieb, was in den verschiedenen Dekreten und Konstitutionen zu einem Sachbegriff gesagt wurde.

Die in alphabetischer Reihenfolge geordneten Stichworte bieten alle wesentlichen Texte in der offiziellen deutschen Übersetzung mit genauer Stellenangabe. Es ist also nicht mehr nötig, sich aus den umfangreichen Konzilskompendien die einschlägigen Sätze oder Abschnitte selbst herauszusuchen bzw. mittels eines Registers und vieler Einlegezettel zusammenzustellen, wenn man die jeweils unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten gegebenen Aussagen zu einem bestimmten Thema erfahren möchte. Was über „Atheismus", über „Freiheit", über „Menschenwürde" usw. an oft sehr verschiedenen Stellen gesagt wurde, steht in der Konkordanz an e i n e r Stelle.

Dieses „Schlag-Nach" der Konzilstheologie informiert rasch und genau. Sinnreiche Anordnung und Untergliederung der Stichworte sowie zahlreiche Verweise erhöhen den Informationswert dieses wichtigen Standardwerkes.

Aus dem **styria** Verlag

PREDIGTLITERATUR

ADOLF ZIMMERMANN

Von Christus und seinen Heiligen

Kanzelworte bei St. Stephan in Wien

144 Seiten, Pappband mit Glanzfolie S 88.–

Kanzelworte, die weder extravagant noch aufwühlend sein wollen, sondern die, von den Gegebenheiten des Jetzt ausgehend, den Menschen näher zu Gott führen, ihm helfen, das Christsein unter den jeweils ganz persönlichen Lebensumständen zu verwirklichen. Im Mittelpunkt Christus, Er, dem wir nachfolgen sollen: Jesus in unserem Alltag, bei unserer Arbeit, in der Familie, Jesus und die Wissenschaft, Jesus und unser Leid, unsere Angst, unser Alter und unser Sterben. Daran reihen sich Kanzelreden über Heilige, die auf je verschiedene Weise Christus nachgefolgt sind. Und schließlich Predigten über Maria, die Mutter Gottes, die die Nachfolge Christi auf das vollkommenste verwirklicht hat.

OLAF COLERUS-GELDERN

Friede ist niemals Sieg des einen

124 Seiten, gebunden, mit Schutzumschlag, S 88.–

„. . . sondern Versöhnung, Selbstaufgabe um des größeren Ganzen willen."
(Reinhold Schneider)

„Meditationen, die nachdenklich machen und aufrütteln, ob der Verfasser über den Frieden, über das Beten oder die Bergpredigt spricht. Es geht ihm um das Christsein, um die Erneuerung der Welt im Geiste des Evangeliums. Die einzelnen Beiträge lassen sich auch als Anregungen für Vorträge benutzen." Bonifatiusbote, Fulda

DIEGO HANNS GOETZ OP

Das Lächeln der Weinenden

128 Seiten, Pappband mit Glanzfolie S 55.–

„Diese Auswahlkapitel von Predigten des bekannten Dominikaners zeigen die Wachheit für das Empfinden des heutigen Menschen. Es sind nicht fertige Antworten gegeben. Dies will ja der Christ nicht. Er will Hilfe, für sein leidend-suchendes Herz von Gott die Antwort zu erhalten, die in Christus gegeben ist, aber immer neu gesucht werden muß."
Die Zeit im Buch, Wien

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

HENRI DE LUBAC SJ

Der Glaube des Teilhard de Chardin

276 Seiten. Gebunden mit Schutzumschlag S 168.—

Teilhards Schriften werden von Freund und Feind kommentiert, kritisiert oder in den Himmel gehoben, wobei nicht ausbleiben kann, daß seine innere Grundhaltung nur allzu oft verkannt wird.

Henri de Lubac zählt zum engen Freundeskreis um Pater Teilhard. Aus nächster Nähe verfolgt er das Werden des Teilhardschen Werkes und verfügt über zahlreiche wichtige unveröffentlichte Schriften.

Lubac will weder eine Biographie noch eine Darlegung der Lehre, noch eine kritische Studie geben, sondern einzig und allein den „echten" Teilhard aufzeigen, wie er sich in seinem Glauben und Beten, in seinem religiösen Leben und seinen apostolischen Absichten offenbart. Die erste Studie befaßt sich mit dem Gebetsleben des Forschers, die zweite sucht jenen für Teilhards Gedankenwelt wesentlichen Punkt zu umreißen, wo die objektive Phänomenologie sich mit der persönlichen Glaubenserfahrung verbindet.

Ein für das Verständnis Teilhard de Chardins wesentliches Buch.

Weitere Werke über Teilhard de Chardin im Verlag Herold:

JEAN ONIMUS, Teilhard de Chardin. 184 Seiten, S 112.—.

PIERRE LEROY S. J., Das Ja zur Erde. Pierre Teilhard de Chardin — Priester und Forscher. 2. Auflage. 52 Seiten, engl. brosch. S 30.—.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

LEO GABRIEL

Existenzphilosophie

Kierkegaard — Heidegger — Jaspers — Sartre · Dialog der Positionen

372 Seiten. Leinen S 196.—

Die Existenzphilosophie wurde als die Philosophie unseres Jahrhunderts angesprochen. Die radikale Ungesichertheit und weltweite Bedrohung der menschlichen Existenz, die wir als geschichtliche Begleiterscheinung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts heute erfahren, hat wesentlich zur Entstehung dieser Denkbewegung beigetragen. Auch in der Neugestaltung der religiösen Haltung hat sich existentielles Denken im Prinzip des Dialogs ausgewirkt.

Das Werk erschließt die wesentlichen Positionen existentiellen Denkens in ihren hervorragendsten Repräsentanten (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, Camus, Wust, Ebner und Kafka), entfaltet aus dem Dialog ihrer Positionen ihr gemeinsames Gedankengut und zeigt dieses Denken in der Verflechtung und Auseinandersetzung mit den bedeutendsten Richtungen der modernen Philosophie: dem Idealismus (Kant bis Hegel), der Lebensphilosophie (Nitzsche, Bergson, Dilthey, Simmel) und mit der Phänomenologie E. Husserls. Die existentiellen Grundmotive der Tiefenpsychologie (Freud, Adler, C. G. Jung und Frankl) finden in diesem Buch zusammenfassende Darstellung und Entfaltung. So leistet dieses Werk zugleich eine bedeutsame Strukturerhellung der Philosophie der Gegenwart, die im integralen Denken die Perspektive einer Philosophie der Zukunft enthüllt.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

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 6, 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



REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE

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

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

KEPLINGER

JOSEF KEPLINGER

LINZ/DONAU
DETAIL: MUSEUMSTRASSE 7a,
DETAIL U. EN GROS:
SCHILLERSTRASSE 47, TEL. 27 9 07

FURNIERE · SPERR- UND PANEELPLATTEN · TÜREN · SPAN-PLATTEN · ALLE ARTEN FUNDER- UND LEITGEB-PLATTEN

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

R. Kleiner:	Die eine Kirche — eine geteilte Stadt?
P. Schoonenberg:	AT, NT und Erbsündenlehre
J. Rief:	Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral
O. Hinder:	Norm und Gewissen
W. Zauner:	Was ist Frömmigkeit?
R. Zinnhobler:	Geistliche Gerichtsbarkeit im ehemaligen Großbistum Passau
A. Polag:	Psychologische Kriterien in der Exegese?

117. Jahr 1969 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1969

	Abhandlungen	**Seite**
Rafael Kleiner:	Die eine Kirche — eine geteilte Stadt?	97
Piet Schoonenberg:	Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre . .	115
	Pastoralfragen	
Josef Rief:	Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral	124
Optat Hinder:	Norm und Gewissen	138
Wilhelm Zauner:	Was ist Frömmigkeit?	147
	Mitteilungen	
Rudolf Zinnhobler:	Geistliche Gerichtsbarkeit und organisatorischer Aufbau im ehemaligen Großbistum Passau	152
Athanasius Polag:	Psychologische Kriterien in der Exegese?	156
	Bericht	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	158
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	161
	Buchbesprechungen	164
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: P. Dr. Rafael Kleiner O. S. B., Salzburg-Maxglan, Maximilianstr. 2. P. Dr. Piet Schoonenberg S. J., Univ.-Prof., Nijmegen/Nederlande, Arksteestraat 1. Dr. Josef Rief, Univ.-Prof. Tübingen/Neckar, Albrechtsstraße 27. P. Optat Hinder OFMCap., Kapuzinerkloster, Solothurn/Schweiz. Dr. Wilhelm Zauner, Hochschulseelsorger, Linz, Herrenstraße 26. Dr. Rudolf Zinnhobler, Prof., Linz, Petrinumstraße 12. P. Athanasius Polag O. S. B., Abtei St. Matthias, Trier. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz, Herrenstraße 37.

RAFAEL KLEINER

Die eine Kirche - eine geteilte Stadt?

Probleme der Begegnung von Priestern und Laien nach dem Konzil.

Aus dem Trojanischen Pferd quellen putschende Laien hervor und entmachten die Hierarchie, um in der Stadt Gottes einen demokratischen Greuel der Verwüstung anzurichten. Sieht so der Angsttraum eines etablierten Kurienfunktionärs aus? Seit dem konstantinischen Sündenfall lebt die „neue Klasse" des Klerus auf Kosten des um seine christliche Freiheit geprellten Gottesvolkes, das jetzt endlich seinen Aufstand probt. Ist das der Wunschtraum eines kritisch-katholischen Kommunarden? Beide Träume sind Symptome eines lieblosen und unberechtigten gegenseitigen Mißtrauens und einer unbewältigten, von infantilen Fixierungen belasteten Vergangenheit. Glücklicherweise gibt es nur wenige solcher Träumer, doch sie genügen, um das Klima des nachkonziliaren Aufbruchs ungünstig zu beeinflussen. Die Stadt, in der Christus die trennende Mauer niedergerissen hat, darf nicht geteilt bleiben, darf nicht zertrennt werden. Denn die Kirche ist Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit... alle Menschen, die heute durch soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, müssen die volle Einheit in Christus erlangen[1]. Um so mehr muß das klerikal-laikale Kastendenken verschwinden. Im folgenden sollen dazu einige Gesichtspunkte genannt werden.

I. Kirche in der Welt und für die Welt

A) Gesellschaftliche Lage

1. Das Sozialmodell, nach dem sich die Kirche „ereignet", ist ihr nur in ganz wenigen grundlegenden Normen vom Stifter vorgegeben, die vordergründigen Konkretionen sind variabel. Als geschichtliche Größe trägt die Kirche immer die Züge der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung an sich. Innerhalb dieser beiden Brennpunkte „Norm und soziale Gesamtlage" steht ihr ein Spielraum zur spezifischen institutionellen Gestaltung zur Verfügung. Von der Art, wie die Kirche in diesem Raum wirkt, hängen die Formen persönlicher Beziehungen, vereinsmäßiger Verhaltensweisen und die Ausstrahlung auf die Welt ab. Auch die Art, wie sich die Begegnungen zwischen Priester und Laien vollziehen, unterliegt dieser ständigen Wechselbeziehung. Die Kirche nimmt ja kraft ihres Wesens vollen Anteil an der condition humaine, an der Welt des Menschen, am Problem der Gruppen und ihrer Führungskräfte.

2. Die gesellschaftliche Abhängigkeit aller von allen hat heute einen Gipfel der Intensität erreicht. Das Wissensangebot ist nicht mehr überschaubar, die Welt ist arbeitsteilig, es gibt kaum mehr autarke Räume. Aus rationalen Gründen entsteht immer mehr das Bewußtsein eines solidarischen Miteinanders, Aktivitäten und Positionen innerhalb einer Gruppe werden von der Funktion her bedacht. Die Gruppe absorbiert ihren „Führer", weil dessen Tätigkeit im Reziprozitätsverhältnis zu ihr gründet; er muß sich den normativen Erwartungen der Partner fügen, sich strenger an die Gruppennormen halten als jedes andere Mitglied, um seiner Rolle gerecht zu werden[2]. Es gibt keine überfunktionale Autorität mehr, patriarchalisches Standesdenken wird als anmaßend, intolerant und bedrohlich abgelehnt. Das vorindustrielle Ordnungsprinzip glich einer Pyramide, es beanspruchte eine Bevorzugung für „die da droben" an der Spitze gegenüber denen an der Basis, auf Grund eines Gottesgnadentums, das heute als Mystifikation abgetan wird. Dafür gilt anstelle eines Autoritätsgefälles von oben nach unten ein Koordinatensystem gleichberechtigter Partner, ein Netz von Gleichen mit humanen und sozialen Querverbindungen. Sachlich notwendige Forderungen werden bejaht, ein apathisches Sicheinfügen in eine willkürliche Kastenord-

[1] Kirchenkonstitution 1.
[2] *P. Hofstätter*, Gruppendynamik. RoRo 38, 134.

nung wird nicht hingenommen. Das moderne Lebensgefühl ist Intimität auf Distanz, Unabhängigkeit und Gemeinsamkeit halten sich die Waage. Die Wurzel der Autorität sieht man im Vertrauen, das jener hervorruft, der in der Kraft der Überzeugung auf seinem Platz zur Einheit der Gruppe beiträgt.

3. Die Zukunft der Menschheit liegt in Richtung auf eine wachsende Sozialisation. Geschähe sie im Rahmen des früheren Klassendenkens, das zwischen „Führenden und Geführten" Klüfte aufreißt, so ginge die Menschheit dem Status eines Termiten- oder Ameisenhaufens entgegen, Entpersönlichung und Untergang des Individuums wären das fatale Ende. Echte Gemeinschaft von Ebenbürtigen übt hingegen eine befruchtende Wirkung auf die Entwicklung der Persönlichkeit aus, sie ruft nicht öde Gleichmacherei, sondern Mannigfaltigkeit hervor. Je umfassender und komplizierter die Gemeinschaft ist, um so mehr Funktionen und Aufgaben sind zu erfüllen, um so mehr Gelegenheiten hat der einzelne, seine Talente zu entfalten, eine Persönlichkeit zu werden, die Gemeinschaft aufzubauen[3]. Trotz mancher negativen Begleiterscheinungen lassen die sich anbahnenden sozialen Umwälzungen der Gegenwart die Hoffnung zu, daß sich in ihnen etwas Positives vorbereitet: ein Mehr an Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

B) Situation der Kirche

1. Die Kirche als „Avantgarde Gottes" hat vom Evangelium her die Aufgabe übernommen, als Salz der Erde, als Sauerteig der sich einenden Menschheit diesen Trend voranzutreiben. Sie ist das Sakrament der Einheit. Ist sie das wirklich? Auf dem Konzil klagte Bischof D'Souza von Bhopal (Indien): „Das Volk Gottes ist kein totalitärer Staat, in dem alles zentral gelenkt wird. Wo bleibt die Freiheit der Kinder Gottes? Sind wir, der Klerus, bereit, den Klerikalismus vollends abzubauen? Sind wir bereit, die Laien als unser Brüder im Herrn zu akzeptieren, an Würde uns gleichgestellt, wenn schon nicht in ihrer Funktion im Mystischen Leib? Sind wir bereit, nicht mehr, wie wir es bisher taten, Verantwortlichkeiten für uns in Anspruch zu nehmen, die in *ihren* Bereich fallen[4]?" Wie in der hochkapitalistischen Zeit den wenigen Unternehmern die Masse der Arbeitnehmer gegenüberstand, so steht in der Pfarrorganisation meist den wenigen Klerikern die unorganisierte Masse der Laien gegenüber. Sie wird nach den Methoden der Massenpsychologie geführt und hat nur das Recht, geleitet, belehrt und mit den Sakramenten versorgt und zur Kasse gebeten zu werden. Zur Zeit des Absolutismus war diese staats- oder volkskirchliche Gestalt noch irgendwie zu rechtfertigen, sie entspricht aber nicht mehr unserer Gesellschaftssituation. Dieser patriarchalische, feudale und autoritäre Organisationsstil bringt es mit sich, daß die Kirche ihrer eigenen Sendung im Wege steht, daß sich der Laie nicht als Glied, sondern als Gegenüber der Kirche erlebt, die er als klerikale „Amtskirche" versteht und sich darum mit ihr nicht identifizieren kann.

2. Die Unterscheidung zwischen Priester und Laien ist ursprünglich nur funktional (vom Dienst her) verstanden worden, als ein Nebeneinander, nicht als Über- und Unterordnung. Geschichtliche Gründe, z. B. die konstantinische „Verbeamtung" der Episkopen und Presbyter, führten zu einer etablierten Arbeitsteilung in der mittelalterlichen Christenheit mit dem Bildungsmonopol des Klerus und dem Analphabetismus der Laien. Heute ist es oft umgekehrt: Die Laien sind in entscheidenden Bereichen Fachleute, die Priester dagegen „Laien", d. h. Nichtfachleute. Diese ständische Trennung hat faktisch zu einer Zwei-Klassen-Gesellschaft in der einen Kirche geführt und ist in vielen Belangen durch ein archaisches Kanonisches Recht zementiert. Es ist kein Wunder, wenn monarchische Relikte der Kirche mit dem demokratischen Behavior der Gesellschaft kollidieren. Vom Entwurf der Kirche her müßte das nicht so sein.

3. Nur negativ bestimmt sind die Laien im Codex: Sie haben keine Weihe empfangen, sind zum Gehorsam verpflichtet (cc. 682, 119). Sie dürfen im Kirchenraum ihre

[3] *Teilhard de Chardin*, L'Avenir de l'Homme, 167 ff.
[4] La Documentation catholique Nr. 1436/1460.

Plätze nicht beim Klerus haben (c. 1263, § 1), Frauen dürfen sich dem Altar nicht nähern (c. 813, § 2), Kleriker dürfen nicht inmitten der Laien bestattet werden (c. 1209, § 2). Manche Arroganz des Amtes führte dazu, daß man es als zur Routine gewordenes Charisma verwarf und die Anklage erhob: Der Priester lehnt das allgemeine Priestertum ab, er ist prinzipiell vom „Laien" abgesondert. Durch seine Weihe hat er eine Amtsheiligkeit erhalten, die ihm ein Monopol als Spender der Gnade schenkt. Der Priester als Mittler zwischen Gott und Menschen hütet die kultische Überlieferung, läßt die Riten erstarren und wird zum konservativen und retardierenden Faktor. Die Priester bilden eine Kaste, die hierarchisch nach Funktionen und Rängen geordnet ist. Sie neigen zur Ausübung von Macht und Herrschaft, die mit der entsprechenden Erscheinung einer manchmal übertriebenen Priesterverehrung verbunden ist[5]. Als Eingeweihte betrachten es Priester und Theologen als ihre Pflicht, die in ihren Gemeinschaften geltenden Normen um jeden Preis zu verteidigen und zu bewahren. Sie betonen besonders stark die Unmündigkeit des Volkes. Sie als Eingeweihte sind Autoritätsträger, die Laien hingegen sollen es sich in aller Unterwürfigkeit gefallen lassen, geführt, unterrichtet und ermahnt zu werden.

4. Die Wende zum Besseren hat sich schon ereignet. Die Neubesinnung auf eine biblische „Theologie des Laikats" (Ives Congar u. a.) wurde vom 2. Vatikanischen Konzil weitergeführt und trägt Früchte in praktischen Konsequenzen, im Zueinander von Priester und Laien, für die immer mehr das Wort „Christ" schlechthin verwendet wird. Das Unbehagen über die Aufspaltung der Gemeinde in „Geistliche" und „Fleischliche" wächst, eine Partnerschaft im Glauben und Dienen bildet sich aus. Die Laien erhalten Zugang zu ihrem legitimen Platz in den gremialen Leitungsorganen der Kirche, zu jenen Diensten, die ihnen auf Grund ihrer Charismen zukommen. Die Lehren von der Gleichheit und Mitverantwortlichkeit aller Christen in der Kirche, vom gemeinsamen Priestertum, vom charismatischen, gremialen und kollegialen Prinzip, vom kirchlichen Amt als Dienst unter anderen Diensten haben die Bewußtseinslage verändert und drängen zur Realisierung.

C) Kirche als Heilszeichen

1. Das messianische Volk ist ein Schlüsselwort der konziliaren Kirchentheologie, von dem her die ursprüngliche Begegnungsweise von Priester und Laien abzuleiten ist. „Es hat Christus zum Haupt. Seinem Stande eignet die Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Dieses Volk ist für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt[6]." Dieser Auftrag an die Laien auf Grund der angenommenen Taufe besteht selbständig schon vor jedem hierarchischen Mandat: „Um dem apostolischen Wirken des Gottesvolkes mehr Gewicht zu verleihen, wendet sich die Synode nunmehr eindringlich an die Laienchristen ... Sie haben am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil, sie verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Das Apostolat der Laien hat in ihrer christlichen Berufung selbst seinen Ursprung und kann in der Kirche niemals fehlen. Die Autonomie vieler Bereiche des menschlichen Lebens ist mit vollem Recht sehr gewachsen, dadurch wird das Apostolat der Laien um so dringlicher. Die Kirche könnte ohne Arbeit der Laien kaum präsent und wirksam sein[7]." Derartige Texte sind wie ein Bergwerk, aus dem das Erz für die Grundstoffe zur Auferbauung einer erneuerten Kirche gefördert wird.

2. Laos Theou, Volk Gottes aus Laien (= Glieder des Laos) zu sein, ist die fundamen-

[5] *H. u. W. Goddijn*, Sichtbare Kirche, Ökumene u. Pastoral. Herder/Freiburg, 231.
[6] Kirchenkonstitution 9.
[7] Dekret über das Laienapostolat 1 u. 2.

tale Berufung der Menschheit. Nicht das Episkopale und Sazerdotale, sondern das Laikale bildet die Grundeinheit der Kirche. Jede Berufung gründet in Christus, doch ist dieses Volk die Basis für alles Spätere. In seinem Schoß geschehen alle anderen Berufungen bis hin zum Papst. Das Primäre ist die aus dem Wort und Leben Jesu erwachsende Jüngergemeinde, zu ihrer Gliederung und Weiterentwicklung mußte es dann das Apostelamt, das Petrusamt, das Priester-, Lehr- und Hirtenamt geben. Diese Gemeinde ist nun kein loser Zusammenschluß einzelner, von denen jeder seine Seele retten will, sondern das Heil kommt zum einzelnen nur durch und über die Gemeinde. Der Christ existiert „gemeindlich" oder er ist kein Christ: Isoliert von und ohne Rücksicht auf die Gemeinde kann er sein Heil nicht finden. Weil aber die Gemeinde eine Verpflichtung nicht nur für ihre deklarierten und aktuellen, sondern auch für ihre anonymen und potentiellen Glieder hat, ist dem Laienchristen schon in sich ein Dienstauftrag übergeben, tätiges Mitglied einer „seelsorgenden Gemeinde" zu sein[8]. Die Tatsache, daß einer aus der Gemeinde zum Vorsteher ordiniert ist, hebt die Verpflichtung des Laien zum Apostolat nicht auf, schmälert sie nicht. Soll die Kirche nicht ein Ofen sein, der nur sich selbst wärmt, soll sie nicht im Warteraum der Zukunft sterben, soll sie nicht zum Grab des Gottesglaubens werden, dann muß sie als ganze unterwegs sein zu den vielen, für die sie gestiftet ist. Sie sollte den Menschen nicht nur im Vorsteher, im engagierten Laien, sondern vor allem auch als Gemeinde begegnen, einladend und brüderlich, bergend und dienend. Dieses kollegiale, kommunitäre Zeugnis ist nur dann möglich, wenn Priester und Laien, einzelner und Gemeinde ein solidarisches Zueinander gefunden haben.

II. Einheit und Vielfalt der Dienste in der Kirche

A) Gleiche Würde aller Christen

1. Die grundsätzlich gleiche Würde aller Christen, die allen „Rängen" infolge einer bischöflichen, priesterlichen oder diakonischen Funktion vorgängig ist, geht hervor aus dem Verständnis, mit dem die normschaffende Urkirche an den Worten Jesu festhielt und wie sie diese deutete. Die Evangelien zeigen eindeutig, daß Jesus an alle Zuhörer ohne Unterschied denselben Anruf zur Jüngerschaft im wahren Israel ergehen ließ: Offensein für das in Ihm nahegekommene Gottesreich, Glaube an die Gute Kunde vom barmherzigen Vater, Umkehr vom Bösen und Hinkehr zu Ihm, Verkündigung der Großtaten Gottes. Die fundamentale christliche Berufung ist also für alle gleich: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen" (Eph 4, 5 f). Sie ist ein Anruf des Vaters in Christus zu einem Leben der Heiligkeit, in der Gemeinschaft der Kirche, als Ansatzpunkt des ewigen Lebens. Weil sie uns vereinigt mit Christus, „dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29), ist sie gemeinschaftsbildend und zeigt, daß bei Gott kein Ansehen der Person gilt (Dt 10, 17. Apg 10, 34); alle sind „gerufen zu einer einzigen Hoffnung, die eure Berufung bezeichnet" (Eph 4, 5); alle dürfen in gleicher Weise Gott „Vater" nennen (Mt 6, 9), dürfen aber selbst die Titel „Meister, Vater, Lehrer" nicht in Anspruch nehmen (Mt 23, 8 bis 11), damit sich nicht einer über den anderen erhebe; Taufe und Eucharistie schaffen eine Gleichheit und Einheit (Eph 4, 5 und 1 Kor 10, 17), die alle natürlichen, historischen, ethnischen und gesellschaftlichen Trennungen aufheben.

Das 2. Vatikanum wagt sogar den Satz, der eine Relativierung hierarchischer Konturen zugunsten der Egalität aller Glieder der Kirche besagt: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi[9]."

---

[8] *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde. Herder/Wien, 23 f.
[9] Kirchenkonstitution 32.

Es muß also einen christlichen „Urstand" geben, aus dem man nicht mehr herausfallen kann, eine wurzelhafte Kollegialität und Konziliarität, deren abgeleitete Formen im einen Episkopat, im einen Presbyterium sichtbar werden. Der Christ als Laie ist „Geistlicher, weil er die Salbung vom Heiligen Geist hat und wissend ist" (1 Jo 2, 20), ohne deshalb des Dienstes der apostolischen Autorität und anderer Funktionsträger in der Gemeinde entraten zu können. Im Lauf der Geschichte (Montanisten, Waldenser, Reformatoren) wurden diese Perspektiven manchmal übertrieben, das hierarchische Priestertum hingegen ausgehöhlt, die amtlichen Gegenpositionen wurden auch unausgewogen formuliert, die Kluft zwischen Priester und Laien wurde immer weiter und verderblicher. Theoretisch ist heute diese Kluft geschlossen, praktisch noch nicht.

2. *Für die Selbstverwirklichung* der Kirche in der Welt sind alle Gläubigen unter dem Anspruch einer gleich schweren Verantwortung, weil sie unter der Autorität des Wortes Christi stehen. Niemand kann sich dieser Mitverantwortung entziehen oder von ihr ausgeschlossen werden. Denn sie sind durch Christus „zum Königreich und zu Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht (Apok 1, 6), sie sind eine von Gott erwählte Nation, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das Gottes Eigentum ist" (1 Petr 2, 9). Als Glied dieses Volkes hat jeder Laie Anteil an der Sendung der Kirche, die identisch ist mit der Sendung Christi: „Er gibt ihm (dem Laien) Anteil an seinem Priesteramt zur Ausübung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen ... alle Werke der Laien sind geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus ... So weihen auch die Laien die Welt selbst dem Herrn und Gott[10]." Christus erfüllt sein prophetisches Amt „nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn aus, damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte. Die Laien sollen ihre Hoffnung nicht im Innern des Herzens verbergen, sondern durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken"[11]. Durch Beratung und Mitverantwortung nehmen die Laien auch am Hirtenamt der Bischöfe teil: „Die Hirten sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern, ihren Rat benutzen, ihnen Aufgaben übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen ... Die Kraft der Laien verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen[12]." Diese brachliegenden Wahrheiten sind wieder wirksam geworden. Das Interesse der Priester am Dienst der Laien nötigt dazu, eine Verzerrung der Anschauung vom Amt richtigzustellen. Jesus teilt seinen Dienst mit der ganzen Kirche, der Dienst der Laien im Leben der Welt (nicht nur innerkirchlich) muß unser zentraler Brennpunkt werden. Der Dienst des Laien ist kein „religiöser Dienst" im engen kirchlichen Sinn, er ist ein Dienst der Versöhnung im weiten säkularen Geflecht der Welt, insofern ist er primärer Dienst der Kirche. Die Arbeit des Klerus ist abgeleitet, sie hat ihre Bedeutung darin, daß sie den Laien Hilfe bietet[13].

B) Verschiedene Aufgaben

1. *Die Vielfalt der Gnadengaben* wird geschenkt wegen der Verschiedenheit der Aufgaben und Dienste der Gemeinde für das einzelne Glied, des einzelnen für den Nächsten und die ganze Gemeinde. So wird diese fähig zum Dienst an der Welt, der zuliebe Gott seinen Sohn preisgab. Jesus kam als Dienstknecht (ebed Jahwe), um die Verlorenen zu suchen und zu retten; um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen; um sein Leben als Lösegeld für die vielen hinzugeben; um als Meister und Herr wie der

[10] Kirchenkonstitution 34.
[11] Kirchenkonstitution 35.
[12] Kirchenkonstitution 37.
[13] Harvey Cox, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft.* Kreuz-Verlag/Stuttgart, 139.

Diener aller zu sein. Er hat jeder dialektischen Zweiteilung in Lehrende und Hörende, Befehlende und Ausführende, Gnostiker und Pistiker den Boden entzogen, jeden innerkirchlichen Klassenkampf um Herrschaft und Macht für illegitim erklärt durch die Aufforderung an alle Jünger (nicht nur an die Apostel): „Wer unter euch der Erste sein will, soll euer aller Diener sein!" (Mt 20, 27). Durch das Beispiel der Fußwaschung wollte er klarstellen: Der Erste in einer Christengemeinde muß in der Mitte seiner Brüder sein wie einer, der dient (Lk 22, 27). Das Dienen darf ihm nicht zu minder sein, nachdem sein Herr für ihn zum Knecht geworden ist (Jo 13, 16). Exousia, Vollmacht, gab Jesus den Jüngern über die Dämonen; für die Gemeinde gab er den Aposteln hingegen Diakonia, Dienstpflicht. Wenn sowohl Priester als auch Laien dies verstehen, dann sind sie selig (Jo 13, 17) und werden sich nicht gegenseitig ausspielen.
2. *„Es gibt verschiedene Dienste,* doch nur einen Herrn": Um bezeugen zu können, daß Jesus der Kyrios ist, braucht der Christ eines der vielfältigen Charismen vom einen Geist, der jedem zuteilt, wie Er will und wie es der Christ braucht, um damit anderen dienen zu können: Weisheit der Rede, Auslegung des Schriftwortes, überzeugender Glaube, Heilungsgabe, prophetische Rede, Fähigkeit zur Unterscheidung der Eingebungen, Zungenreden oder dessen Deutung. Mit diesen Gaben belebt der Geist Jesu den Leib der Kirche und erreicht, daß alle Glieder einträchtig füreinander Sorge tragen. So wird kein Glied überheblich werden, keines wird sich für unnütz oder isoliert halten, sie werden sich gegenseitig in ihren Funktionen annehmen und gelten lassen zum Nutzen des Leibes, ob sie nun Apostel, Propheten oder Lehrer; Wundertäter, Heilbringer oder Helfer; Verwalter oder Zungenredner sind (1 Kor 12). Von diesem Entwurf her ist die Begegnungsweise von Priester und Laien zu ordnen. Niemand darf beim andern den Geist auslöschen oder diesen eigenmächtig zum Ungeist erklären. Der Geist ist nicht an den hierarchischen Instanzenweg gebunden: Er kann auch unter Umgehung des Vorstehers zu einem Glied der Gemeinde gelangen; dem Vorsteher wiederum ist es im Verein mit der Gemeinde aufgegeben zu prüfen, ob die Inspiration vom Heiligen Geist kommt, ob sie Jesus als Herrn proklamiert und gute Früchte hervorbringt. Die charismatische Struktur der Kirche muß diese Offenheit ermöglichen: „Aus dem Empfang der Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem das Recht und die Pflicht, sie zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen ... Das soll in der Freiheit des Geistes und in der Gemeinschaft der Brüder geschehen[14]." „Die Priester sollen die Charismen der Laien mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen[15]."
Die Gabe der Leitung ist selbst ein Charisma; es ist irreführend, dieses als Antagonist zum Amt zu sehen (1 Kor 14). Freilich darf das Amt (Bischof, Priester) nicht nur die formale, einfach als selbstverständlich vorausgesetzte Autorität in Anspruch nehmen; es darf nicht meinen, es nicht nötig zu haben, für die Anerkennung derselben immer neu zu werben und das Geforderte auch aus dessen innerer Berechtigung heraus zu begründen. Geeignete Wege dazu finden sich in einer entsprechenden Vertretung (Repräsentanz) des Volkes beim Zustandekommen von Entscheidungen, wodurch diese Deputierten eine echte Zuständigkeit (Kompetenz) haben, um mit dem Vorsteher zu beraten, zu beschließen und für die Durchführung zu sorgen. Wenn dabei alle Achtung vor den je eigenen Bereichen des anderen haben und die nächste Instanz nur helfend eingreift (Subsidiarität), wird die Kirche weder durch zu viel Recht „denaturiert" noch durch Gruppenegoismen gespalten. Auf keinen Fall darf die Verschiedenheit der Dienste eine Aufspaltung in zwei getrennte Stände bewirken. Alle mündigen Gläubigen, die sich nicht durch ihr Verhalten von der Gemeinde abgesondert haben, sind an allen Lebensfunktionen der Kirche in den ihnen gemäßen Formen zu beteiligen, Männer und Frauen. Diese Zusammenarbeit muß von sachlichen Gesichtspunkten

[14] Dekret über das Laienapostolat 3.
[15] Dekret über Dienst und Leben der Priester 9.

bestimmt sein: der persönlichen Eignung für eine konkrete Aufgabe, der nötigen Sachkunde, der Verwurzelung im Glauben an Christus und der Treue zu dem von der Gemeinde übernommenen Auftrag[16]. Die Lebensfunktionen der Kirche, die vom Priester und Laien kommunitär wahrzunehmen sind, geschehen in Glaube und Verkündigung, bei der Feier der Liturgie in Eucharistie und Sakramenten, im Liebesdienst der brüderlichen Gemeinde. Durch sie wird die Kirche auferbaut und befähigt, die siegreiche Gnade Gottes in der Welt zu bezeugen.

III. Teilnahme am Dienst – Auftrag zum Amt

A) Charisma und Amt

1. Die doppelte Strukturierung durch Charisma und Amt und die damit verbundenen Berufungen haben zur Folge, daß es in der Kirche verschiedene Organe mit diversen Funktionen gibt. Das Verhältnis dieser Organe und kirchlichen Stände zueinander trug verschiedene Akzente zu verschiedenen Zeiten. Heute verliert der Klerus seine weltlichen, privilegierenden Standessymbole, die Grenzen zu den Laien werden unscharf (z. B. Arbeiterpriester). Die einzelnen Aufgabenbereiche in der Kirche lassen sich nicht immer präzise auf zuständige Organe aufteilen. Obzwar die mit dem Wort „Hierarchie" gemeinte Realität für die Kirche unaufgebbar ist, wird die totale standesgemäße Trennung in Kleriker und Laien auch im kirchlichen Ordnungsgefüge, wie auch die vollständige Okkupation kirchlicher Vollmacht durch den geistlichen Stand bald überholt sein[17]. Gegenwärtig sind für die Erneuerung des pastoralen Berufes, sowohl vom Kleriker als auch vom Laien her, große Chancen vorhanden. Um sie wahrzunehmen, ist eine Funktionsanalyse unter den „full-time-christians", den Berufs-Kirchenmenschen nötig. Eine bestimmte Form einer neuen Arbeitsteilung, die dem theologischen und gesellschaftlichen Verständnis des Amtes im wahren Sinn entspricht, muß ins Auge gefaßt werden. Es genügt dabei nicht, sich nur den Anstößen aus der Welt zu unterwerfen oder es der Phantasie der Betroffenen zu überlassen, neue Wege für die ambiance professionelle der Kirchendienste zu suchen. Wahrscheinlich wird es zu manchen Änderungen der bisherigen Rollenauffassungen kommen, Spezialisierung und Kooperation aller kirchlichen Funktionsträger müssen in Einklang gebracht werden, indem man eigene Gruppenverbände schafft[18].

Die Kirche muß der Nachfrage auf dem „religiösen Markt" durch ihr Angebot von Dienstleistungen gerecht werden. Dazu stehen ihr aus dem Reservoir der engagierten Glieder bestimmte Personen mit bestimmten Begabungen zur Verfügung. Wie sie ihre Amtsstruktur aufbauen soll, hängt davon ab, in welcher Art, unter welchen Umständen, in welchem Rahmen sie durch Christen von heute für Menschen von heute ihren Heilsdienst am glaubwürdigsten und wirksamsten anbieten kann. Mit dem Blick auf die noch bestehende Immobilität dieses Bereichs möchte man eine größere Elastizität und Anpassungsfähigkeit des kirchlichen Amtes wünschen, was mit den Tatsachen der urkirchlichen Ämter-Pluriformität ohne weiteres zu rechtfertigen ist. Damals gab es Apostel und Evangelisten, Hirten und Lehrer, Propheten und Verwalter, Vorsteher und Diakone, Confessoren und Asketen, Diakonissen, Sympekten, Presbyter-Episkopen und monarchische Bischöfe, Älteste und andere Diener der Gemeinden. Wie damals könnte die Kirche auch heute die Kompetenzen ihrer Ämter neu verteilen, neue Ämter schaffen, bestehende Ämter abschaffen, wenn das der Auferbauung der Gemeinden dienlich ist. Die Konzentration der religiösen Funktionen im Priester ist bedingt durch das mittelalterliche ländliche oder kleinstädtische Pfarrsystem. Nach-

---

[16] *Joh. Neumann*, Position und Funktion der Laien in der Kirche, in: Wort und Wahrheit 4/68, Herder/Wien, 353.

[17] *Joh. Neumann*, Eine Verfassung für die Freiheit, in: Wort und Wahrheit 5/68, Herder/Wien, 392.

[18] *H. u. W. Goddijn*, Sichtbare Kirche ... a. a. O., 268.

dem dies in der technisch-industriellen Gesellschaft überholt ist, muß auch das heute überladene Priestermodell in mehrere Ämter aufgelöst und ein differenziertes System von Amtsträgern geschaffen werden.

2. Jemand hört auf, ein „Laie" zu sein, sobald er in „full-time-occupation" auf kirchlichen Auftrag hin ein „latentes" Amt übernommen hat. Von einer einseitigen Theologie des kultischen Priesters her betrachtet ist diese Sicht ungewohnt, doch entspricht sie der Wirklichkeit. Religionslehrer, Theologen, Eheberater, Caritasdirektoren, Pfarrvorsteher haben keine Weihe, sind also keine Kleriker, aber sie haben real ein kirchliches Amt. So ist die Praxis der Theorie schon vorausgeeilt, auch in der Frage, ob Frauen ein kirchliches Amt bekleiden können. Um eine pastorale d'ensemble einzurichten, braucht diese neue Umverteilung des bisher im Priester konzentrierten kirchlichen Amtes eine Integration durch Abschaffung der autarken und isolierten Pfarre, durch Neuordnung der Dekanate oder anderer Regionen als Pastoralzonen, durch eine gute örtliche Beweglichkeit des verfügbaren Personals. Aus vielen „seelsorglichen Kleinbetrieben", die unrentabel waren, sollen „pastorale Großbetriebe" werden. Es ist in sich klar, daß es bei der Bildung solcher Seelsorgeteams zu einer nahtlosen Integration der ordinierten mit den nichtordinierten Mitgliedern kommen muß, die nicht nur full-time-, sondern auch part-time-ministers umfassen wird.

Zur Funktionssäuberung der hauptberuflichen Amtsträger (Bischof, Priester) ist nochmals zu betonen: Sie sollen sich wirklich der Hauptsache nach der Leitung der Gemeinde widmen und alles abgeben, was an Weltdienst, an Lebenshilfe heute nicht mehr zu verantworten ist, um es „amtlich" den Nichtordinierten anzuvertrauen. Jeder Schein der Klerikalisierung von Diensten, die auch Laien erfüllen können, muß vermieden werden. Auf jeden Fall braucht der Amtsträger die Unterstützung durch allerlei Dienste mündiger Laien zugunsten der Gemeinde; diese Dienste können allerdings das kirchliche Amt nicht ersetzen, denn: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen (mit den sich daraus ergebenden Diensten) und das hierarchische Priestertum (des Amtes) unterscheiden sich wesentlich, nicht nur graduell. Sie sind aber einander zugeordnet, das eine wie das andere nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil[19]." Diese Aussage steht im Zusammenhang mit der nächsten Frage.

B) Ursprung der Sendung

1. Von welcher Instanz kommt der Auftrag zum Dienst in der Kirche an den ordinierten Vorsteher, bzw. an den „ungeweihten" Laien heran? Was ist mit Gottesgnadentum gemeint? Ist es gänzlich falsch, zu sagen: Auch der kirchliche Amtsträger empfängt seinen Dienstauftrag vom Gottesvolk? Ist die Amtsübertragung in der christlichen Gemeinde ein hierarchischer Akt, von der Spitze ausgehend, oder ein demokratischer Akt, von der Basis entspringend? Oder kann man von einem kollegialen Akt reden, den der Bischof mit dem um ihn versammelten gläubigen Volk, spezifisch in Verbundenheit mit seinem Presbyterium, setzt, wenn er ein Glied der Gemeinde ordiniert? Welche Auswirkungen hätte diese Auffassung auf die Sicht der Beziehung zwischen Priester und Laien? Der eigentliche Amtsträger in der Kirche ist Christus als Haupt des Leibes, der Gesandte des Vaters. Die Kirche als ganze ist mit der Teilnahme am Amt Christi, des Lehrers, Priesters, Hirten begabt, wie schon auf Grund der Kirchenkonstitution (Artikel 10 und 31) die Sendung der Laien als Glieder des ganzen christlichen Volkes umschrieben wurde. Weil der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, gibt es innerhalb dieser generellen noch eine spezielle Teilnahme am Amt Christi, das durch diese Teilnahme in Zeit und Raum vergegenständlicht wird: das im Heiligen Geist verliehene apostolische Amt. Die Amtsträger sind „mit allen aus der Taufe Wiedergeborenen Brüder unter Brüdern, Glieder desselben Leibes, dessen Auferbauung allen anvertraut ist"[20].

[19] Kirchenkonstitution 10.
[20] Dekret über Dienst und Leben der Priester 8.

Die Apostel übten ihr Amt aus unter aktiver Mitbeteiligung der Gemeinde. Diese stimmt dem Vorschlag der Apostel zu, im Diakonat eine neue Gestalt des Amtes zu schaffen, sie wählt dazu sieben Männer aus und präsentiert sie ihnen zur Ordination, weil sie in ihnen das Zeugnis von Geist und Weisheit wahrnimmt (Apg 6, 2 bis 6). Die Gemeinde von Jerusalem gibt Barnabas den Auftrag, die heidenchristliche Gemeinde von Antiochien zu besuchen, zu prüfen und zu ermutigen (Apg 11, 22). Die Gemeinde von Antiochien erkennt ihre Verpflichtung, mit den in ihr ruhenden Charismen der Mission zu dienen. Vom Geist Gottes inspiriert sendet sie Barnabas und Saulus zur 1. Reise aus (Apg 13, 1—4). Die beiden und andere werden wegen der Frage der Beschneidung von der Gemeinde in Antiochien abgesandt zur Gemeinde in Jerusalem und es kam zum Apostelkonzil (Apg 15, 1 ff.). Der Gemeinde als solcher wird der Dienst der Versöhnung, das Binden und Lösen, die einmütige Fürbitte aufgetragen und die wirksame Nähe Jesu in ihrer Mitte verheißen (Mt 18, 15—22). Die Gemeinden als ganze sind Adressaten der Apostelbriefe. Es gibt in ihnen neben den leitenden Ämtern eine Vielzahl von Gnadengaben, und man ist sich der gnadenhaften Priesterlichkeit der ganzen Gemeinde bewußt. Zwischen dieser und dem Amt besteht nur ein geringes Gefälle, es gibt kaum einen Anlaß für Heraushebung der Amtsmacht. Man glaubt sich vom erhöhten Herrn regiert, mit Ihm verbunden, durch seinen Geist beschenkt. Erst in zweiter Linie glaubt man auch an das Wirken Christi durch bevollmächtigte Glieder, die Ihn in besonderer Weise vertreten: „Wer euch hört, der hört mich!" (Lk 10, 16).

2. *In dieser Sicht könnte man sagen:* Der von Jesus gesandte Geist erfüllt die Gemeinde, die Ortskirche, die Gesamtkirche und rüstet sie mit Autorität aus. Dieser im Schoß der Kirche ruhende Auftrag zum Dienst wird in verschiedener Dichte und Zuständigkeit an verschiedene, durch die Taufe dazu befähigten Glieder der Kirche erteilt durch den Episkopat. An den Bischof richtet die Teilkirche die Forderung, eines der in ihr ruhenden Charismen dem von ihr Bezeichneten oder Erwählten mitzuteilen: „Postulat sancta Mater Ecclesia, ut hos electos ordinetis!" Dabei ist der Bischof vom Kollegium der Bischöfe (in mindestens 2 Vertretern), bzw. vom Presbyterium und seinem Volk umgeben. Ähnliches könnte man sagen, wenn der Bischof die Missio canonica zur Katechese, zur Predigt, zu hauptamtlichen Vorsteherfunktionen in den Bereichen der Caritas, der Vermögensverwaltung, der Katholischen Aktion, der Leitung priesterloser Gemeinden, der Erwachsenenbildung, der Ehevorbereitung, der kategoriellen Seelsorge bestimmten, fachlich dafür qualifizierten Laien überträgt. Im Bischof ist nach dem Willen Christi die der ganzen Ortskirche verliehene Autorität des Dienens konkretisiert, er verleiht inmitten der Kirche dieser Funktion den vollen Ausdruck, weil dies in bestimmten Fällen zur Ordnung in der Kirche notwendig ist[21]. An den meisten anderen Charismen, die im Schoß der Kirche ruhen, haben die einzelnen ohne einen bischöflichen (presbyteralen) Übergabeakt Anteil einfach dadurch, daß sie durch die Taufe der Kirche eingegliedert sind und diese Gliedschaft realisieren durch ihr Festhalten an der Lehre, am Brotbrechen und an der Gemeinschaft (Apg 2, 42—47). In dieser Hinsicht wäre es also möglich zu sagen: Der Dienstauftrag Gottes an Christus geht im Heiligen Geist auf die Kirche als ganze über, das Gottesvolk ist Träger desselben und teilt ihn durch den Repräsentanten seiner Einheit (der zugleich Repräsentant des Hauptes ist), den einzelnen als Amt mit. Insofern wird das Gemeinsame aller Ämter in der Kirche besser gesehen und der Vorwurf der Zweiklassengesellschaft zurückgewiesen. Weil das Wirken der Amtsträger vom Vertrauen des Volkes Gottes abhängt, von seiner Mitzeugenschaft für die Wahrheit, die Einheit und tätige Liebe, von seiner Geisterfülltheit, darf man sagen: Die Sendung geht von Gott durch Christus im Geist auf die Kirche über, diese läßt sie in den Amtsträgern sichtbar und wirksam werden. Dieses Modell entspricht mehr dem heutigen „demokratischen" Empfinden

[21] Kirchenkonstitution 26 und 27.

und ergänzt das „patriarchalische" Modell in ähnlicher Weise wie die beiden Formeln" „ex Patre Filioque" und „ex Patre per Filium" einander ergänzen.

C) Gruppen von Laienhelfern

1. Das partnerschaftliche Verhältnis zwischen Priester und Laien, die Andersartigkeit und die Gleichwertigkeit ihrer je eigenen Ämter zum Nutzen der einen Kirche sollten durch die bisher angestellten Überlegungen bedacht werden. Welche Gruppen von Mitgliedern gibt es in den Gemeinden, die ihren allgemeinen Dienstauftrag bejahen oder darüber hinaus ein spezielles „Amt" zu übernehmen bereit sind? Leider nur zu viele Getaufte haben keine bewußte Beziehung mehr zur Gemeinde. Aus Gründen, für die beide Teile verantwortlich sind, wurden sie dem kirchlichen Leben entfremdet. Doch auch diese Randchristen haben eine Funktion: Sie dienen der Gemeinde oft durch vorbildliche Menschlichkeit, sachgerechten Weltdienst, kritischen Sinn gegenüber Mißständen in der Kirche, vor allem durch innere Beziehungen zu Gott und Christus, durch Treue zum eigenen Gewissen, nicht zuletzt durch ihren finanziellen Kirchenbeitrag. Wenn die aktiven Christen Mut und Bescheidenheit haben, solche Menschen um einzelne Dienste zu bitten, können daraus nicht selten echte Neubegegnungen mit der Kirche werden. Irgendwie gilt das auch für die Kontakte mit Nicht(mehr)christen. In unserem volkskirchlichen Milieu gibt es nicht wenige „Pfarrbürger", die sehr wohl mit der Kirche sympathisieren. Wenn sie angesprochen und eingeladen würden zu Aufgaben, die sie interessieren, wären sie wertvolle Helfer der Pfarre, die uns vor Weltfremdheit und Ghettomentalität bewahren und uns manche Illusionen nehmen, die unsere Selbstsicherheit in Frage stellen und uns dringende Aufgaben „mitten in der Welt" sehen lehren, für die wir einen „blinden Fleck" haben[22].

In den „praktizierenden" Gemeindegliedern hat die Pfarre ein unerschlossenes Reservoir von Charismenträgern, die nur entdeckt, erweckt und ihrer Begabung entsprechend eingesetzt zu werden bräuchten. Die ermüdende Klage der Priester über die Inaktivität der Laien ist nur zum Teil berechtigt: Man veranlaßt sie, dem Priester zuliebe etwas zu übernehmen, ohne ihnen die Verantwortung für die Gemeinde bewußt zu machen; man macht sie nur zu Erfüllungsgehilfen eigener einsamer Beschlüsse; man hängt ihnen eine Unzahl von Aufgaben an, so daß sie keine ganz erfüllen oder den Sinn eines Unternehmens ernstnehmen können; man überträgt ihnen ohne die entsprechende Einschulung Dienste, denen sie von sich aus nicht gewachsen sind; man versäumt es, die vielfältigen Aktivitäten der einzelnen Laienhelfer zu koordinieren, so daß es durch Gruppenegoismen zu einem Chaos kommt; man hat zuwenig Vertrauen und Phantasie, um die Forderungen einer bestimmten Situation mit dem vorhandenen Angebot an Mitarbeitern in Beziehung zu setzen; man löscht den Geist der Initiative durch autokratische Reaktionen aus; man übersieht es, den Tatendrang der Laien im Religiös-Sakramentalen zu verwurzeln, so daß er in äußerlichen Aktivismus abgleitet.

2. In der Gruppe der engagierten Mitglieder hat die Gemeinde fallweise Helfer, deren Fähigkeiten in verschiedensten Bereichen Nutzen stiften. Man muß sie in ihrer Freiheit und organisatorischen Ungebundenheit belassen, sonst verliert man sie ganz. Sie sind fallweise zu haben als Manager und Organisatoren, Vortragende in Spezialfragen, Conférenciers, qualifizierte Fachleute in technischen Berufen, im Sozialsektor, bei kulturellen Veranstaltungen, in Massenkommunikationsmitteln, bei der Verbindung zu zivilen Behörden, in Finanzfragen usf. Ob die keimhaften Anlagen jeder Gemeinde zum Verkünden und Glauben, zum Feiern und Beten, zum Dienen und Einssein verkümmern oder aufblühen, hängt zu einem beträchtlichen Teil ab vom nimmermüden Idealismus und der beispielhaften Selbstlosigkeit ihrer ehrenamtlichen

[22] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 13 und Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute" 43.

Helfer, die oft unbedankt und wie selbstverständlich — zu einem Dauereinsatz bereit sind. Sie übernehmen als „Ressortchefs" Verantwortung für viele Dauerinstitutionen des pfarrlichen oder dekanalen kirchlichen Lebens: Bildungswerk und Kirchenpresse; Gottesdienstgestaltung, Lektoren- und Kantorendienst; Rundenleitung und Jugendpflege, Gruppenführung bei den Kindern und Wohnviertelapostolat; Organisation von Familienrunden und Gesprächskreisen; Sorge für Erhaltung und Neuerrichtung von Kirchen, Pfarrheimen, Kindergärten usw. Sie tun das in Glaube und Liebe und erwarten vom Priester, daß sie am Zustandekommen von Planungen, an der Meinungsbildung und Beschlußfassung teilnehmen können. Sie sind ja dann die für die Ausführung Verantwortlichen, deren Meinung in vielen weltlichen Bezügen die Kompetenz des priesterlichen Vorstehers übertrifft. Sie brauchen vor allem das Wir-Gefühl, den gruppenpsychologischen Effekt, um die Normen und Ziele der Gruppe zu teilen, eine konforme Einstellung zu empfinden, so zu denken, zu fühlen und zu handeln, wie es der Christengemeinde hier und jetzt eigen und für ihr Zeugnis notwendig ist. Einsatzbesprechungen, nicht bloße Befehlsausgabe von seiten des Priesters, gegenseitige Einfühlungsgabe, Freimut und Lösung von Ressentiment von seiten der Laien sind dafür unerläßlich. Vor allem muß berücksichtigt werden: Die ehrenamtlichen Laienhelfer sind an sich beruflich und familiär (oft auch noch politisch) voll ausgelastet, man darf ihnen nicht einfach Lasten auflegen wollen, die zu tragen man als Priester selbst nicht bereit und fähig wäre[23].

3. *Die hauptamtlichen Helfer in der Gemeinde* bekommen eine ständig wachsende Bedeutung in dem Maß, als die Priester, die ihnen als ordinierten Vorstehern in der heutigen Situation der Kirche und Gesellschaft nicht mehr zukommenden Aufgaben abgeben, um ihre eigentliche Funktion mit voller Kraft erfüllen zu können. Die hauptamtlichen „Cooperatores ordinis presbyteralis" üben ihren Dienst an der Kirche irgendwie ungeteilt aus, nicht mehr nur als „occupation", sondern als „profession", vom Bischof berufen und gesendet. Gerade hier erweist sich, daß der Übergang von der Laienschaft zum Klerus nicht abrupt, sondern de facto kontinuierlich ist. Das Verhältnis dieser Mitarbeiter zur Institution Kirche ist zugleich arbeitsrechtlich und kirchenrechtlich, gesellschaftlich und charismatisch geordnet. All das ist mitzubedenken, wenn ihre Rechte und Pflichten, ihre Arbeitsweise und ihr Einsatzbereich abgesteckt werden. Sie dürfen nicht mit religiösen Vorwänden unsozial ausgenützt werden, sie dürfen aber auch ihre Beziehung zur Kirche als Arbeitgeber und Tarifpartner nicht rein gewerkschaftlich als Arbeitnehmer und klassenmäßige Antagonisten sehen. Grundsätzlich werden jene Dienstposten für hauptamtliche Mitarbeiter bestehen oder neu geschaffen werden müssen, die von der Sendung der Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heiles für die Menschen am Ort bzw. von der heutigen arbeitsteiligen, bedürfnisorientierten Gesellschaft her erforderlich sind[24]. Einige dieser Dienste sollen genannt werden: Gemeindevorsteher in einer priesterlosen Pfarre (territorial oder kategoriell verstanden); Zonenvorsteher in den Wohnvierteln einer städtischen Großpfarre; Pfarrsekretär oder Dekanatssekretär zur Koordination aller seelsorglichen Initiativen für eine pastorale d'ensemble als eine Art „Chefsekretär" seines Pfarrers (Dekans); Public relations — Manager für die Öffentlichkeitsarbeit in einem kirchlichen Großraum; Sekretär (Inspirator und Motor) für die einzelnen Gliederungen der Katholischen Aktion (meist auf diözesaner Ebene); Einsatzleiter für die Durchführung von Beschlüssen kirchlicher Gremien (Pfarrgemeinde-, Dekanats-, Pastoralrat); Katechet an Pflichtschulen, Religionslehrer an Mittelschulen, Dozent oder Professor an theologischen Fakultäten und anderen kirchlichen Hochschulen; Bildungsreferent für Erwachsenenkatechese, Ehe-, Erziehungs- und Sozialfragen; Leiter der kirchlichen Finanzverwaltung und des Bauwesens; Chef der (pfarrlichen oder) diözesanen Caritas

[23] Dekret über das Laienapostolat 17.
[24] Dekret über das Laienapostolat 23 und 24.

für alle Bereiche der Lebenshilfe; Seelsorgehelferin für die vielen Belange des pfarrlichen Dienstes; Familienhelferin; Jugendpfleger; Mesner (Küster, Sakristan) und Hausverwalter der pfarrlichen Gemeinderäume; Organist und Chorleiter ...
Die Kirche muß so anpassungsfähig sein, daß sie diese Ämter jeweils aus der Situation heraus neu schafft, sie aber auch abschafft, wenn sich die Situation ändert und jene zu feudalen Pfründen werden ließe. Alles muß vom Funktionellen her betrachtet und angepackt werden. Voraussetzung für eine effiziente kirchliche Dienste-Struktur sind selbstverständlich die Anwerbung, Aus- und Weiterbildung, das Arbeitsklima und die Art der Autoritätsausübung. Ein Pfarrer z. B. wird seine Mitarbeiter über Pläne und Schwierigkeiten, Nöte und Fortschritte in der Gemeinde laufend informieren; face-to-face-Kontakte können durch intensive Kommunikation der einzelnen Glieder das nötige Erlebnis der Gruppenzugehörigkeit stärken; die Beziehungen sollen sich nicht nur auf das Zentrum hin bewegen, sondern auch an der Peripherie umlaufen; kein Mitarbeiter darf isoliert sein, jeder muß in das Team integriert werden.
4. Der Priester als Vorsteher der Gruppe seiner hauptamtlichen Mitarbeiter muß in der Art seiner Führung den demokratischen Aspekt berücksichtigen, aus menschlichen, christlichen und „betriebswirtschaftlichen" Gründen. Nur so werden seine Helfer mit ihrem Status zufrieden sein und die für die Annahme seiner Leiterposition wichtige Übereinstimmung herrschen. Um diese zwischenmenschlichen Beziehungen zu bewältigen, müssen alle Leute des Teams, besonders aber der Priester als Pfarrer (Dekan, geistlicher Assistent etc.) wach sein in der Wahrnehmung von Gruppenvorgängen und erfahren in Techniken, die zur erfolgreichen Arbeit eines Teams weder durch guten Willen noch durch Frömmigkeit ersetzbar sind. Die Erfahrungen aus der Praxis des „Sensitivity-Training" können viel zu freier, ungehemmter Zusammenarbeit, zum Werden einer brüderlichen Atmosphäre zwischen allen Mitarbeitern beitragen[25]. Nicht selten kann es besser sein, wenn der Priester die Bildung und Leitung mancher Runden von Mitarbeitern verheirateten Laien überläßt. Diese haben Erfahrungen vom Aufbau der eigenen Familien her, die dem Priester abgehen, der auf einen autoritären Führungsstil getrimmt wurde. Es ist für ihn nicht leicht, aber notwendig, sich vor Augen zu halten: Er ist in der Orientierung seines Teams der Helfer, von diesen abhängig und ihrer Kontrolle ausgesetzt. Er soll sich nicht für einen Experten in allen Fragen halten, für die andere mehr Kompetenz haben; im Fall mehrerer Lösungsmöglichkeiten eines Problems sollen alle Glieder mitentscheiden. Er soll die gruppeninternen Beziehungen sich spontan entwickeln und Informationen unfrisiert allen zukommen lassen. Er soll dafür sorgen, daß der Status des einzelnen Mitarbeiters im Helferteam kollegial festgesetzt werde. Immer wieder muß er seine Gruppe zu gemeinsam verantworteten Entscheidungen hingeleiten, obwohl das mühsamer zu sein scheint als einsame Entschlüsse, die als der Wille Gottes zugemutet werden. Wegen der eminenten Bedeutung, auf welche Weise die Person des priesterlichen Pfarrvorstehers bestimmt wird, ist es nicht unvernünftig, zu fragen: Könnte nicht z. B. der Pfarrer vom Pfarr-Gemeinderat aus einem Dreiervorschlag des bischöflichen Personalreferats gewählt werden? So würde der psychologischen Tatsache Rechnung getragen, daß die Rolle des Leiters auch das Produkt einer Interaktion zwischen den verschiedenen Rollenträgern eines Teams ist.

IV. Zuständigkeit und Ordnung der Dienste

A) Gemeinsame Bereiche

1. In vielen, ja vielleicht allen Bereichen sind Priester und Laien in der Kirche zugleich zuständig, freilich in verschiedener Art und Weise. In keinem Bereich kann der

[25] *Pius Sbandi*, Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit, in: Koinonia, Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung 1967. Herder/Wien, 88 ff.

Klerus handeln, als ob es den Laien in der Kirche nicht gäbe, entsprechend dem überlieferten Rechtsgrundsatz (C 5, L. IX., 5 und 7, LX 1.23): „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet." Das gehört zum Wesen der Kirche als Congregatio fidelium. Weil die ganze Kirche Trägerin des Glaubens und daher unfehlbar ist, muß das Zeugnis der Laien, ihr sensus fidei, gehört werden, wenn sich das Gottesvolk auf seine Aufgabe, sein Wesen, die Botschaft Jesu besinnt. Daher wird das Glaubenszeugnis des Papstes mit dem Bischofskollegium dann noch volltönender sein, wenn auch Laien (wie bis zum Basler Konzil) an Synoden teilnehmen. Zweifellos unterliegen Glaubensfragen nicht dem Plebiszit, aber ihre Aussageweise wird bei den Adressaten besser ankommen, wenn sie im Dialog formuliert wurde. In seiner Schrift „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre" (im Rambler 1859) beweist J. H. Newman: Das nizänische Dogma der Gottheit Christi wurde nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhles, der Konzilien oder Bischöfe, sondern durch den consensus fidelium aufrechterhalten. In der conspiratio pastorum et fidelium ist etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist. In den meisten Fällen, wo man eine Definition in Betracht zieht, wird die Laienwelt ein Zeugnis abzulegen haben[26]. Der Priester muß daher ein waches Organ haben für das, was in der allgemeinen Praxis gläubiger Laien zum Ausdruck kommt.

2. *Aus dieser Mitverantwortung der Laien für den Glauben* und seine Verkündigung folgt: Die Glaubensreife der Erwachsenen ist entscheidend für den Glauben der ganzen Gemeinde. Priester und Helfer müssen zusammenwirken und alles tun, um die religiöse Unwissenheit und Unmündigkeit der tragenden Generation in der Pfarre, im Dekanat zu beheben. Dazu dienen Glaubensgespräch und religiöse Bücher, Glaubensseminare und Kurse, Einkehrtage und Exerzitien. Wenn die Eltern bewußte christliche Erzieher werden, kann auch die Schulkatechese den Kindern wieder mehr als unassimiliertes Glaubenswissen oder einige religiös-moralischen Verhaltungsmaßregeln mitgeben. Die Zahl der Glaubensverkünder in jeder Gemeinde muß vermehrt werden durch Gewinnung von Laien als Referenten, als Katecheten, als „Laientheologen", die das Gespräch zwischen Glauben und moralischen, philosophischen, sozialen Wissenschaften intensivieren, die mitten in dieser Welt stehen und nach einem Postulat D. Bonhoeffers „weltlich von Gott reden" können. Desiderate sind auch die Predigtvorbereitung des Priesters mit Laien und die „missio homiletica" für geeignete Laienprediger. „Der Laie in der Mitverantwortung der prophetischen Sendung der Kirche kann aber eine noch umfassendere, spezifische Mitarbeit innerhalb der Kirche selbst leisten. Seine Fähigkeiten, seine berufliche Kompetenz, ja selbst seine Verschiedenheit können das Wirken der Kirche in der Welt in unabsehbarer Weise erweitern und auf die speziellen Erfordernisse abstimmen. Die Haltung der Laien der Kirche gegenüber darf nicht passiv und abwartend sein, sondern muß den Geist einer tätigen Mitarbeit annehmen", schreibt Kardinal Suenens[27].

3. *Liturgie ist gläubiger Ausdruck der Kirche;* ohne aktive Teilnahme der Laien kann sie weder in der Vorbereitung, noch in der Feier, noch in ihrem Effekt im Leben in ihrer Vollgestalt zum Ausdruck kommen. Sie ist authentisch, wenn sie den lebendigen Glauben der Gemeinde wiedergibt in zeitgemäßer Sprache, verständlichen Zeichen und situationsgerechter Durchführung. Die Liturgie steht bis heute steril neben dem Alltagsleben, nicht in ihm, zu sehr wird sie von Experten nach historischen, aber überlebten Grundsätzen konstruiert. Laien müßten in diesen Gremien mitarbeiten können, um die Anliegen des zur Mitfeier gerufenen Volkes wirksam vertreten zu können, z. B. in einem diözesanen und pfarrlichen liturgischen Arbeitskreis. Tatsächlich können Laien noch viel mehr Rollen in den gottesdienstlichen Feiern und bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien übernehmen, nicht nur als Leiter priesterloser

[26] *Jean Guitton,* Mitbürgen der Wahrheit. O. Müller/Salzburg, 53 ff.
[27] *L. J. Suenens,* Die Mitverantwortung in der Kirche. O. Müller/Salzburg, 174.

Wortgottesdienste und Kommunionfeiern. Fragen um den Diakonat müssen darum gut überlegt werden, damit nicht die hauptamtlichen oder ehrenamtlichen Laienmitarbeiter leichthin „klerikalisiert" werden[28]. Auch in den meisten Bereichen der Liturgie muß der irreführende Eindruck verschwinden, daß die Kleriker als „Vollgenossen" gelten, die Laien aber nur als „Schutzgenossen" erscheinen dürfen. Eine wesentliche Aufgabe der Laien wäre es auch, den Priestern zu helfen, ihr magisches Image eines Nur-Kultdieners, eines Schamanen und Medizinmannes abzulegen und den manchmal überbetonten liturgischen „Betrieb" auf ein in den Rahmen der Gesamtpastoral passendes Maß zu bringen. Auch auf liturgischem Gebiet soll die Frau vollgültiger Laie sein, der Meßdienerkanon (813) ist längst obsolet geworden, die patriarchalische Ordnung wird noch unreflektiert mitgeschleppt. Überhaupt soll man die Laien nicht exklusiv auf den Weltdienst festlegen wollen und sie beim Gottesdienst weiterhin nur wie „Konsumenten" behandeln. Die Partnerschaft zwischen Vorsteher, Rollenträgern und Gemeinde, zwischen Priester und Laien, muß zum Tragen kommen, z. B. bei der Hinführung der Kinder zu den Sakramenten.

4. Die Kirche ist eine soziale Organisation, nicht nur ein Mysterium. Sie braucht eine Regierung, die ihre Aufgabe nicht nur im Auftrag Christi, sondern auch im Namen und im Dienst der Gemeinschaft ausübt. Um gut zu regieren, Funktionen und Dienste einander zuzuordnen, ist ständige Zusammenarbeit mit der Gemeinschaft notwendig. Besonders dringend ist diese, damit die Gemeinde ein glaubhaftes und weltumgestaltendes Zeugnis der Bruderliebe geben kann. Dieses Zeichen der Kirche als Ursakrament bewirkt wegen seiner ständigen Aktualität und allgemeinen Verständlichkeit in der heutigen Gesellschaft sicher nicht weniger Gnade als die sieben innerkirchlichen sakramentalen Zeichen, die ohne tätige Liebe nicht zur vollen Auswirkung kommen. Uns Priestern begegnen gerade auf dem Sektor der Caritas Laien, die wachere Sinne für die körperliche, seelische und soziale Not der vielen haben und mehr von der Liebe Christi zum konkreten Einsatz gedrängt sind als wir selbst. Gerade ihnen sollen wir eine große Selbständigkeit für Initiativen und eine gerade noch tragbare Großzügigkeit bei sinnvollem Einsatz der Mittel zugestehen. Wenn wir verstehen, daß es hier um das Herzstück des Christentums geht, werden wir gerade in diesen Belangen glücklich sein über einen Pluralismus von Einrichtungen, Hilfsangeboten, Unternehmungen, wie sie die Laien pfarrlich und überpfarrlich schaffen, und ihnen gerne unsere Mithilfe anbieten.

Solche Belange sind: Sorge für die Alten, Kranken und Einsamen; Hilfe für die Körperbehinderten und Blinden; Familienhilfe, Babysitting und Betreuung lediger Mütter; Kostplätze für Kinder und Horte; Sorge um Lebensmüde, seelisch Kranke und Labile, Süchtige und noch nicht Resozialisierte; Beherbergung von Delogierten und Unterstandslosen, Lebenshilfe für Verwahrloste; Familienanschluß für Studenten aus den Entwicklungsländern; Bereitschaft für Nöte der Gastarbeiter und Flüchtlinge. Aufgabe des Priesters ist es, den Laien bewußt zu machen, daß im Sozialdienst das Wort des Evangeliums und die Gnade der Sakramente in hervorragender Weise das Kommen des Gottesreiches beschleunigen. Dasselbe gilt natürlich, wenn Laien in Gewerkschaften und Kammern, Verwaltung und Rechtsprechung, Betriebsrat und politischen Parteien, Berufs- und Freizeitgruppen am Aufbau einer menschlichen, mehr brüderlichen gerechteren Welt mitarbeiten. Weil die Kirche das mahnende Gewissen der Gesellschaft sein muß, wird dem Priester von den diesbezüglich engagierten Laien ein offenes Wort zu Grundsatzfragen des sozialen Lebens gerne abgenommen. Einmischungen in die Fragen der Tagespolitik (auch als persönliche Meinung) soll er unterlassen, weil er dafür nicht kompetent ist. Sache des Priesters ist es, den Laien zu helfen, daß sie durch eigenverantwortliche Übernahme von Positionen in allen Bereichen der Gesellschaft ihre Pflicht zur Mitgestaltung des öffentlichen Lebens wahrneh-

[28] Konstitution über die Liturgie 79.

men. Ziel der kirchlichen Bildungsarbeit muß es sein, sie für diesen Dienst der Liebe geistig und sittlich zu wappnen[29]. Das Zeugnis der Liebe wird man der Kirche nur dann abnehmen, wenn der Klerus den dazu vom Volk gewählten Laien als Kontrollorgan volle Einschaumöglichkeit in die Finanzverwaltung zugesteht. In Gelddingen können nur Mäßigung, soziale Gerechtigkeit, Offenheit und der Primat des Pastoralen das Vertrauen der Laienschaft erhalten oder gewinnen.
Für das Zueinander von Priestern und Laien in ihren gemeinsamen Gebieten gilt: „Das dauernde Sich-Durchdringen des Aufbaues der Welt und des Kommens des Reiches Gottes beim inneren Zusammenhang der irdischen Werte mit dem freien Angebot des Evangeliums kennzeichnet und prägt das persönliche Leben des einzelnen Christen wie auch das Leben der Gemeinschaft der Kirche. Bei aller Notwendigkeit der strukturellen Unterscheidung der beiden Ordnungen ist auch ihre konkrete Einheit ein Moment jener dialektischen Wahrheit, die die Präsenz des Christen in der Welt und die Aufgabe der Kirche bestimmt und begründet[30].

B) Zuständigkeit des Priesters

Spezifische Kompetenzen des Presbyters für die Gemeinde, die ihm ausschließlich zukommen und von Laien nicht übernommen werden können, sind ihm übergeben durch die Ordination, die Gnadengabe im Zeichen der Handauflegung des Bischofs und des Presbyteriums (2 Tim 1, 6). Das Amtspriestertum ist nicht ein unterschiedlicher Intensitätsgrad wie das allgemeine Priestertum der Laien, sondern es liegt auf einer anderen Ebene. Diese besteht nicht in einer unterschiedlichen Nähe zu Gott, sondern in der eigenen Funktion innerhalb der Kirche, nämlich der Eucharistiefeier vorzustehen. Der Presbyterat wird von Anfang an als leitende Gemeindefunktion verstanden, und zwar in Wortverkündigung und Liturgie, Liebesgemeinschaft und Zeugnis. Aber die Gesamtheit der Funktionen am Leibe Christi kommt nicht allein dem Priester zu (sonst würde dieser ja — wie leider oft bisher — allein die ganze Kirche darstellen wollen), sondern verteilt sich auf das gesamte Volk Gottes, insbesondere auf die verschiedenen Gruppen der Mitarbeiter. Spezifisch kompetent ist der Vorsteher der Gemeinde neben der Konsekration noch für die sakramentale Absolution, die Mitteilung der Pax Ecclesiae als wirksames Zeichen der göttlichen Vergebung. Hierin ist er unvertretbar, nicht als ob er höher stünde als die Laien, sondern weil er in der Mitte seiner Laien als Zeichen Christi, des Hauptes der Gemeinde, stehen muß, wenn sich „Kirche in solcher Dichte ereignet". Er wird diese seine Funktionen der Konsekration und Absolution nicht als einen Anlaß zum Anderssein herausstellen, sondern als Erweis des liebenden Mitseins und Für-euch-Daseins darstellen. Er geht voraus auf dem Weg zum Herrn, in manchen Dingen trifft ihn trotz aller Kollegialität mit den Laien die Last und Verantwortung zu entscheiden. Als Vorsteher darf er nicht unterjochen, sondern er muß die Gemeinde auferbauen. In jedem suche er das besondere Charisma und helfe ihm, es zu entdecken. Seinen Dienst betrachte er nicht als etwas Besseres, er bedenke aber immer die Rechenschaft, die ihm Christus abfordern wird. Ohne Selbstherrlichkeit oder Schwäche erhalte er alle im Plan Gottes und erbitte für sich die Gabe der Barmherzigkeit und Entschiedenheit.

C) Zuständigkeit der Laien

„Christentum ist nicht die Mitte der Welt, doch wir Christen sind mitten in der Welt. Sie wird uns ebensowenig los, wie wir sie. Sie hat ein Recht auf unseren Dienst und ein Recht darauf, daß wir ihn als Christen tun. Vielleicht war er nie schwerer, sicher war er nie notwendiger als heute[31]." Christus ist nicht nur Herr der Kirche, sondern

---

[29] Dekret über das Laienapostolat 14.
[30] *M. D. Chenu*, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. O. Müller/Salzburg, 234 f. Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes".
[31] *Max Engelmeier* bei der Festansprache des Essener Katholikentages 1968.

auch Herr der Welt, hier ist er für sein Volk im konkreten Alltag gegenwärtig. Hier geschieht Gottesdienst, der zwar kein „religiöser" Dienst im Wortsinn ist, aber doch der zentrale Dienst der Laien im Namen und nach dem Beispiel Jesu, dessen jenseitiges Reich mitten im Diesseits nahekommen soll. Das 2. Vatikanische Konzil betont daher: „Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen" (ohne damit dem Ordinierten das Charisma des Laien absprechen zu wollen) ... Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen[32]." Die ganze Weite der dem Laien vorbehaltenen Aufgaben ergibt schwindelnde Perspektiven und die demütige Einsicht des Klerus, daß durch den Laien mindestens ebenso Entscheidendes geschieht wie durch die Bischöfe und Priester: das Werk der Erlösung nämlich! Wie Johannes der Täufer müssen sie wissen: „Er (der Laie) muß wachsen (an Geisterfülltheit), ich (der Ordinierte) muß abnehmen (an Herrschaftsanspruch)."
Nur einige Belange sollen genannt werden: Familie als „Hauskirche" und Zelle lebendiger Gemeinden; Einsatz in Betriebs-, Nachbarschafts-, Freizeitgruppen; Wachhalten der Sinn- und Ursachenforschung im Sektor der Naturwissenschaften; Erneuerung der Demokratie auf allen Ebenen aus dem Geist christlicher Freiheit; Begründung des Friedens durch weltweite Solidarität im Kampf gegen Hunger, Not, Analphabetismus und soziale Ungerechtigkeit; Sicherung der Menschlichkeit in einer automatisierten, weltumfassenden Industriekultur. „Seit zweitausend Jahren hat die Erde nie dringender einen neuen Glauben gebraucht, wird sie freier von alten Formen, um ihn aufzunehmen. Jetzt oder nie muß das Christentum sich zeigen mit seinen wahren Kräften der geistigen Erneuerung", prophezeite P. Teilhard de Chardin und wünschte sich den neuen Typ des christlichen Laien, für den die Liebe zur irdischen Aufgabe in einer evolutiven Welt mit der Liebe zu Christus zusammenfällt; der die Augen auf die Zukunft richtet und dessen Glaube den neuen Dimensionen dieser Welt angemessen ist; bei dem die Empfänglichkeit für alle irdischen Werte im Einklang mit seiner bedingungslosen Hingabe an Gott einhergeht[33]. Vom gegenseitigen Vertrauen und Geltenlassen der Priester und Laien, von der Respektierung der je anderen Bereiche und der partnerschaftlichen selbstlosen Hilfsbereitschaft wird die Realisierung dieses Wunsches abhängen.

V. Partnerschaft und Mitverantwortung

A) Schaffung von Gremien

Im demokratischen Zeitalter wollen die christlichen Laien, um sich zu engagieren, vorher befragt werden, ihre Meinung zur Geltung bringen und mitentscheiden, was sie nachher durchführen sollen. In allen Bereichen erleben wir eine Fundamentaldemokratisierung (Karl Mannheim). Es ist also kein Frevel, wenn sich der Christ wünscht, auch im Raum der Kirche tun zu dürfen, was er im Raum der Welt zu tun gewohnt ist. Die beim Konzil wiederentdeckte Kollegialität ermöglicht Bischöfen, Priestern und allen Gläubigen ein gewisses Mitspracherecht bei manchen Vorüberlegungen[34]. Das ist nur ein Anfang des Weges, auf dem das hierarchische Prinzip durch das kollegiale ergänzt werden wird. Um die Partnerschaft und segensreiche Zusammenarbeit der Priester mit den Laien nicht dem glücklichen Zufall oder dem guten Willen zu überlassen, muß es zu deren Institutionalisierung in rechtlich klaren *Gremien* kommen, besonders in der Infrastruktur der Kirche, der Pfarrgemeinde, dann auf der Ebene der Regionalkirche, im Dekanat, und schießlich auch auf Bistumsebene, im Pastoralrat der Diözese.

---

[32] Kirchenkonstitution 31 und Dekret über d. Laienapost. 2.
[33] *N. M. Wildiers*, Teilhard de Chardin. Herder/Freiburg, 121 f.
[34] Vgl. *J. Chr. Hampe*, Die Autorität der Freiheit II, Stuttgart, 337—549.

B) Koinonia als Grundlage

Wir gehen einer Freiwilligkeitskirche, einem „Wahlchristentum" entgegen und verlassen den volkskirchlich etablierten Zustand. Der Staat braucht die innere Zustimmung seiner Bürger, die seine Verfassung nicht nur hinnehmen, sondern bejahen. So werden gesellschaftliche Wirklichkeit und Verfassungsidee integriert, der Staat bleibt funktions- und lebensfähig. Ohne freie Zustimmung seiner Bürger ist demokratische Ordnung unmöglich. Ähnlich ist es in der Kirche, die als erlebte Koinonia, als Gemeinschaft der Glaubenden, angewiesen ist auf die Kommunikation mit allen ihren Gliedern in Glaube und Liebe, auf den Konsens einer möglichst breiten Mehrheit. Soll dieser zustande kommen, dann müssen die Laien auf allen Ebenen in den Prozeß der Meinungsbildung durch Information, Diskussion und Konsultation einbezogen werden, durch Mitberatung und Mitbestimmung an der Willensbildung teilnehmen können. Das ideale Ziel ist, daß sie an der Wahl ihrer Leiter (Bischof, Dekan, Pfarrer) beteiligt sind und in den Ratsgremien nicht nur beratende, sondern beschließende Stimme haben. Leitungsmaßnahmen sollen also immer erst nach Einschaltung der Gemeindevertreter getroffen werden, die Leiter sollen diesen von Zeit zu Zeit Rechenschaft über ihr Handeln ablegen.

C) Gremiale Formen

Das Bemühen um den Consensus omnium müßte schon in den Zellen der kirchlichen Organisation beginnen, in der informellen Gruppe, im Arbeitskreis, in der Aktivistenrunde, im pfarrlichen und überpfarrlichen Führungskreis der Katholischen Aktion. Für alle Instanzen müßte der Grundsatz gelten: Es darf keine rein klerikalen oder rein laikalen Gremien geben! Nur so werden die klerikale, die professionelle und die maskuline Trennungslinie verschwinden und es wird zum „Auftauen des eingefrorenen Gottesvolkes" der Laien, zur Beseitigung antik-heidnischer Beimischungen kommen, die auf eine unbiblische Unterscheidung zwischen Plebs und Ordo (gemeines Volk und Senat) im Verwaltungsapparat des römischen Weltreiches zurückgeführt werden könnten[35]. Die einzige, biblisch zu rechtfertigende Trennungslinie ist eine funktionale, der besonderen Aufgabe des Gliedes am Leib Christi entsprechende und aus der Einsetzung ins Amt kommende Unterscheidung, wie sie in 1 Kor 12 begründet ist.

1) *Der Pfarrgemeinderat* ist als ein um den vorstehenden Presbyter versammeltes Leitungsgremium zu betrachten, das mit ihm solidarisch die Verantwortung für den Heilsdienst an allen Menschen „am Ort" trägt. Es repräsentiert die Gemeinde auf Grund einer Wahl und ist kompetent für alle Belange der Pastoral. Der Rat als ganzer (nicht nur der Presbyter) ist dem Herrn und dem in seinem Namen visitierenden Bischof (Dekan) verantwortlich, ebenso aber der Gemeinde. Diese Konzeption beginnt sich in Deutschland, Österreich und der Schweiz durchzusetzen, wie synodale oder bischöfliche Verordnungen der letzten Monate beweisen.

2) *Der Dekanatsrat* soll das Planen und Zusammenarbeiten der Priester und Laien im Team im Rahmen überpfarrlicher Regionen ermöglichen. Die Dekanate werden die künftigen Seelsorgeeinheiten sein, ausgestattet mit Spezialisten für die vielfach notwendigen Dienste. Ein Dekanatsrat könnte entstehen, indem die bisherige Dekanatspriesterkonferenz durch die Teilnahme der hauptamtlichen Laienmitarbeiter und anderer Experten erweitert wird. Die Salzburger Diözesansynode im Oktober 1968 beschloß die Errichtung von Dekanatsräten für das kommende Jahr. Hildesheim bestimmte, daß an der Wahl des Dekans auch die kompetenten Laien teilnehmen.

3) *Der Pastoralrat* geht zurück auf die Bestimmung: „Der Bischof soll die Priester gern anhören, ja sie um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Seelsorge

[35] *J. A. T. Robinson*, Eine neue Reformation? Chr. Kaiser/München, 63.

erfordert und dem Wohl des Bistums dient. Um das aber in die Tat umzusetzen, soll in einer den heutigen Verhältnissen und Erfordernissen angepaßten Form ein Kreis oder Rat von Priestern geschaffen werden, die das Presbyterium repräsentieren, wobei dessen Form und Normen noch rechtlich zu bestimmen sind. Dieser Rat kann den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen wirksam unterstützen[36]." Er war als rein klerikale Institution gedacht. Doch steht in den Dokumenten auch: „Die Bischöfe sollen gern den klugen Rat der Laien benutzen ... die Vorhaben, Eingaben und Wünsche der Laien aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen ... aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Bischof kann man viel Gutes für die Kirche erwarten[37]." Es lag nahe, die Laien in den Pastoralrat einzubeziehen und ihm nicht nur beratende, sondern quasi-beschließende Funktionen zu geben, wie es bei der Salzburger Synode geschah, wobei der Bischof diese Beschlüsse zur Gültigkeit konfirmieren muß. Weil auch das Konsistorium in den Pastoralrat integriert ist, kann man von einer beginnenden Gremialisierung der Bistumsleitung sprechen, an der zu ca. einem Drittel auch die Laien beteiligt sind.

4) *Auf der Ebene der Bischofskonferenz* bahnt sich die Mitverantwortung der Laien über die Postkonziliare Studienkommission in Österreich an. Sie wird einmal eine Brücke zu der in Zukunft notwendigen Nationalsynode werden, bei der sicher die Laien entsprechend mit Sitz und Stimme vertreten sein werden. Bei der Salzburger Synode machten sie über ein Drittel aus.

D) Abschluß

Nicht Machtfragen, sondern das Wachstum der Kirche und das Heil der Menschen sind die Motive für eine Neubesinnung auf das Zueinander von Priester und Laien. Sie sind entstanden „aus der Liebe zu dieser Kirche, die als das wandernde Gottesvolk keine verhimmelnde, lobhudelnde, idealistische Verehrung von Bewunderern braucht, wohl aber die starke, leidende und hoffende Liebe von Mitbeteiligten, Mitbetroffenen und Mitverantwortlichen"[38]. Auf diese Weise wächst die Katholizität der Kirche, von der die Sektion I in Uppsala im Juli 1968 sagte, jene sei allen Formen des Egoismus und Partikularismus entgegengesetzt; durch sie bringe die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck; ihre Glieder sollten die Integrität und Ganzheit der Kirche widerspiegeln; nicht das Eigene suchen, sondern vereint sein in Glaube, Anbetung, Liebe und Dienst Christi um der Welt willen[39]. Nur so werden sich die Probleme lösen lassen, die sich aus der Begegnung von Priester und Laien ergeben im Sinne Pauli, der in 1 Kor 1, 10 schreibt: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, seid alle untereinander einig! Laßt keine Spaltungen unter euch aufkommen, sondern seid eines Sinnes und einer Meinung!"

---

[36] Dekret über Dienst und Leben der Priester 7.
[37] Kirchenkonstitution 37.
[38] *Hans Küng*, Wahrhaftigkeit. Herder/Freiburg, 18.
[39] Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968, Sektion I, 7. Genf.

PIET SCHOONENBERG

Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre

„Adam und Eva haben nie gelebt." Mit dieser Aussage überraschen heute manche Schulkinder ihre Eltern. Freilich ist das nur ein vereinfachender, kindlicher Schluß aus der Tatsache, daß sich die heutigen Katecheten so wie die Exegeten und Dogmatiker nicht mehr eins sind, aus welchen Schriftstellen die Lehre von der Erbsünde abzuleiten sei. Es ist noch nicht lange her, da meinte man, die klassische Erbsündenlehre aus Genesis Kap. 2 und 3 wenigstens in großen Zügen herauslesen zu können. Dagegen hat sich jüngst H. Haag ausgesprochen[1]. Zu dieser Frage äußern sich nun fast gleichzeitig Josef Scharbert vom AT her[2] und der Neutestamentler K. H. Schelkle[3]. Beide Autoren sind sich in zwei Punkten einig:

1. Die von der jahwistischen Erzählung ausgehende „Erbsündenlehre" ist nicht die einzige Darstellung einer Sünden-Solidarität weder im AT noch auch im NT.
2. Die klassische Erbsündenlehre ist mit keiner der biblischen Darstellungen ohne weiters identisch; sie weicht davon besonders darin ab, daß sie der biologischen Abstammung eine wesentliche Funktion zuerkennt. Ich will zuerst die Ansichten Scharberts und Schelkles ausführlicher wiedergeben und dann als Dogmatiker dazu einiges bemerken.

Scharbert: Altes Testament

Scharbert informiert nicht nur über die Entstehung der kanonischen Büchersammlung, die wir das AT nennen, besonders des Pentateuchs, er greift vor allem die Frage auf, ob und inwieweit das AT von Erbsünde spricht. Schon bei Darlegung der Streitlage (1. Kap.) zitiert er zustimmend eine Bemerkung von A. M. Dubarle, die für die ganze Frage wichtig ist: Die hebräischen Zeitwörter für „erben" gehören der Rechtssprache an und haben nur materielle Güter, hauptsächlich Grundbesitz zum Gegenstand. Es gibt jedoch im AT schon ganz deutlich den Gedanken eines „geistigen Erbes". Das Buch Genesis ist selbst „von der Vorstellung einer Vererbung durchdrungen" (15), und diese Vorstellung kommt namentlich durch die Stammbäume zum Ausdruck. Deshalb sagt Genesis 3 nach Dubarle, daß der Mensch durch die Sünde den Frieden mit Gott und mit der Schöpfung für seine Nachkommen verloren hat. Scharbert ist derselben Meinung. Er zeigt (2. Kap.), daß diese Vorstellung nur Israel eigen ist. Zwar kennen die Nachbarvölker eine Sündigkeit des Menschen seit seiner Geburt, die auch ererbt sein kann, allerdings nur von den direkten Voreltern. Eine eigentliche Parallele zu Genesis 2 und 3 sei jedoch im Alten Orient nicht zu finden.

Daß Israel auf ein Sündenerbe des ganzen Menschengeschlechtes schließt, das von gemeinsamen Stammeltern übernommen wird, erklärt Scharbert dann soziologisch (3. Kap.)[4]. Im Gegensatz zu den lange vorher seßhaft gewordenen Nachbarn blieb Israel bis zur Königszeit ein Bund nomadischer oder halbnomadischer Stämme. Dieser Tatsache entspricht sowohl das Recht Israels wie auch seine Ethnologie und Theologie. Stämme, Stammesverbände, aber auch fremde Völker und Städte werden nach einem Stammvater genannt. Ihre prägenden Merkmale und ihre Geschichte werden in diesen Stammvater zurückverlegt. Das allen Völkern in einem vorwissenschaftlichen Stadium eigene ätiologische Denken wird durch das Clandenken Israels verstärkt und ver-

---

[1] Sein Buch trägt den antithetischen Titel „Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre", Stuttgart 1966.
[2] Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Quaestiones disputatae 37), Freiburg 1968.
[3] Schuld als Erbteil? (Theologische Meditationen 20), Einsiedeln 1968.
[4] Das 3. Kapitel hat den vielsagenden Titel: „Das altisraelitische Clandenken."

knüpft mit Genealogie und Typologie. Vom Hintergrund dieses Denkens mit seinem „Sitz im Leben" des kleineren und größeren Clans entwickelt sich Israels eigene Theologie (4. Kap.)[5]. Zwei Punkte sind für den Aufbau einer biblisch ausgerichteten Sündentheologie wichtig: 1. Den alttestamentlichen Begriffen über die verschiedenen Aspekte der Sünde sind immer Aspekte des Heiles vorausgesetzt. 2. Der in unserer Theologie gebräuchliche Unterschied zwischen der (Erb-)Sünde und ihren Folgen ist in diesen Begriffen nicht oder kaum vorhanden. So bedeuten z. B. die aus der Wurzel hātâ' gebildeten Zeit- und Hauptwörter das „Verfehlen", d. h. sowohl die verfehlende Tat wie das Verfehlen des Šālôm, des von Gott geschenkten Friedens und Heiles.

Dieses soziologisch-theologische Denken Israels bildet die Grundlage des Werkes des Jahwisten, jenes großen Katecheten und Theologen, der etwa zur Zeit Salomons lebte. Seine Beziehungen zu den Weisheitslehren der Königszeit und seine traurigen Erfahrungen mit der Sünde in der Geschichte des Königshauses und des Volkes schildert Scharbert im 5. Kapitel. Aus den schon vorgegebenen Sagen und Legenden formt der sogenannte Jawist eine Geschichte, in der nicht nur seit dem Beginn Israels, sondern auch seit dem Ursprung der Menschheit die Heilsverheißung Gottes und zugleich das durch die Sünde gestiftete Unheil immer wieder von einem Stammvater auf seinen Nachkommen übergeht: von Adam, Kain, Lamech, Kanaan; aber auch von Jakob und dessen Söhnen. Schon im jawistischen Geschichtswerk gibt es *verschiedene* „Sündenfall-Erzählungen". Besonders ist zu bemerken, daß in der jahwistischen Überlieferung die Ursünde von *zwei* Menschen begangen wird und sich im Stammbaum der Kainiten fortsetzt. Trotzdem bleibt Gott dem sündigen Menschen gegenüber immer barmherzig, wie auch sein Segen der Sünde vorangegangen war. In der Sündenfall-Erzählung von Genesis 2 f sind zwar die üblichen *Begriffe* des Heiles und der Sünde nicht ausgesprochen, aber beide Wirklichkeiten werden konkret dargestellt. Die Nachkommen teilen die Folgen der Adamssünde, indem sie sich mit dieser solidarisieren, wie auch auf der anderen Seite für das Erben des Abrahamssegen die geistige Solidarität entscheidend ist. „Fragt man nun, *ob der Jahwist* in seinem Werk *den Glauben an eine Erbsünde vertritt*, so wird man mit einem entschiedenen *Ja* antworten müssen, zumindest, wenn man ‚Sünde' im oben dargelegten Sinn als die ganze Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen versteht. In diesem Sinn ist Sünde oder Schuld der Zustand der Gottesferne, in den der erste Sünder sich selbst und alle ‚Adamssöhne', ja als Spitze der Schöpfung sogar die ganze Schöpfung, die Gott des Menschen wegen geschaffen hat, stieß. In diesen Zustand wird jeder Mensch seither hineingeboren." (76)

Im weiteren Aufbau des alttestamentlichen Kanons beschreibt Scharbert den Ort der jahwistischen Sündenfall-Erzählung (6. Kap.). In der Königszeit verliert der Stammverband immer mehr an Bedeutung, damit gerät das Clandenken und die daraus geformte jahwistische Erzählung in den Hintergrund. Statt eines Sündenfalles des ganzen Menschengeschlechtes treten zwei andere Vorstellungen der menschlichen Sündigkeit in den Blickpunkt. Die Propheten sehen einen Sündenfall in der Frühzeit des Volkes in der Wüste oder in der Patriarchenzeit, der in der ganzen folgenden Geschichte seinen Einfluß ausübt[6]. So denken auch die Verfasser, die jetzt die Geschichte Israels zu schreiben beginnen. Für den Elohisten, der viel später als der Jahwist zur Zeit des untergehenden Nordreiches Überlieferungen der Vergangenheit sammelt und bei Abraham beginnt, liegt die Ursünde in der Anbetung des Goldenen Kalbes, wieder begangen im Kälberdienst zu Dan und Bethel. Wenig später entsteht im Südreich das Buch Deuteronomium, das den gleichen Sündenfall des Gottesvolkes kennt. In seinem ganzen Geschichtswerk[7] beschreibt dann der Deuteronomist immer wieder den Abfall und Götzendienst des Volkes als Quelle des Unheils.

---

[5] Das 4. Kapitel ist überschrieben: „Sünde in Israel."
[6] Z. B. Am 2, 4; Os 9, 10; 10, 9; 12, 4. 13; Ez 16 und 23.
[7] Es umfaßt das Buch der Richter, 1. und 2. Buch Samuel, 1. und 2. Buch der Könige.

In die Königszeit fällt auch der Beginn der Weisheitsliteratur. Diese zeigt uns ein zweites Modell: der einzelne Mensch ist sündig von seinem Ursprung her. Sätze aus dem Buch der Sprüche (20, 9), Qohelet (7, 20) und Job (4, 17; 14, 4) drücken diesen Gedanken aus, desgleichen Psalm 51,7: „Ja, im Zustand der Schuld wurde ich ausgetragen und in Sünde empfing mich meine Mutter!" (91)

Nach diesem zeitweiligen Verblassen der jahwistischen Schau kommt es zur Wiederaufnahme dieser Konzeption (7. Kap.). Die Zeit des Exils wirkte in diesem Sinne bei den zurückgebliebenen wie auch bei den verbannten Juden. Das Ausfallen des Königsreiches gab dem Clan-Verband neue Bedeutung. Jetzt, da die bestehenden Schriften gesammelt und in Synthese gebracht wurden, kam auch das bisher nur in einem beschränkten Kreis bekannte Werk des Jahwisten zu allgemeiner Anerkennung. Sein Werk wird mit dem des Elohisten vermutlich in Judäa zusammengefügt. Weil beim Elohisten eine Urgeschichte der Menschheit vor Abraham fehlt, konnte die jahwistische Sündenfall-Erzählung ohne Kritik aufgenommen werden.

Zur gleichen Zeit entsteht aber in Babylonien der sogenannte Priesterkodex. Er übernimmt zwar das Schema des Jahwisten, verhält sich jedoch zu ihm kritisch, besonders zur Sündenfall-Erzählung. Vielleicht beeinflußt durch den Gedanken an die persönliche Verantwortung jedes einzelnen (Jr 31, 29 f und Ez 18, 2 f) betont der Verfasser des Priesterkodex die Verantwortung jeder Generation. Deshalb findet sich bei ihm ein von Adam ausgehender guter Stammbaum der frommen Sethiten, indes die Allgemeinheit des Verderbens erst vor der Sintflut auftritt[8]. Im Priesterkodex gibt es eine Linie der Sünde und des Fluches, aber von Seth, Henoch und Noe her auch eine Linie der Erlösung und des Segens, die durch die Geschichte des Gottesvolkes hindurchgeht. „Erbsünde" im Sinne des Jahwisten ist hier eher durch die angeborene Schwäche „alles Fleisches" ersetzt.

Zur Zeit der Erneuerung unter Esdras wurden das Werk des Jahwisten und der Priesterkodex redaktionell zusammengefügt zu unserem Pentateuch, der von da an für die Juden Torah, d. h. Weisung (wir könnten auch Kanon sagen) wird. Darin bleibt die jahwistische Sündenfall-Erzählung zusammen stehen mit der entgegengesetzten Schau des Priesterkodex. Das zeigt sich u. a. in dem vom ersten Menschenpaar ausgehenden doppelten Stammbaum der Kainiten und Sethiten, die sich erst in Genesis 6, 1—4 vermischen. Der Einfluß des Jahwisten setzt sich auch außerhalb des Pentateuchs fort, z. B. dort, wo der Name Adams den Beginn eines Stammbaumes bildet, mit dem der letzte große Geschichtsschreiber des AT, der Chronist, sein Werk beginnt; desgleichen in der Weisheitsliteratur. So geht bei Jesus Sirach in einer Warnung gegen weibliche Verführung der Tod aus Evas Sünde hervor (25, 24). Für den Verfasser des Weisheitsbuches (2, 23 f) hat Gott den Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt, aber durch den Neid des Teufels tritt der Tod in die Welt hinein, d. h. der eschatologische Tod, der Anteil der Bösen ist.

Scharbert beschäftigt sich nicht mit der Erbsündenlehre der außerkanonischen Bücher, die Schelkle kurz bespricht. Wenden wir uns nun diesem Autor zu, um uns über die Erbsündenlehre des NT belehren zu lassen.

Schelkle: Neues Testament

Im AT gibt es nach Scharbert vor allem zwei Modelle, durch welche die Sündenverfallenheit des Menschen dargestellt wird: die Sünde am Anfang der Menschheit oder eines Volkes und die sündige Neigung, die dem Menschen angeboren ist. Dieses letzte Modell wurde in der rabbinischen Theologie breit ausgeführt. Dazu kam noch die vor allem der außerkanonischen Apokalyptik eigene Vorstellung von den sündigen Mächten, den gefallenen Engeln, die die Menschen zur Sünde verführen. Als solche Macht wird im Buch der Weisheit (2, 24) die Paradiesesschlange (Gn 3, 1) interpretiert, was

[8] In der Legende von Genesis 6, 1—4.

von Bedeutung ist für die johanneische Literatur des NT. Im Hinblick auf Paulus ist zu beachten, daß die apokalyptische Literatur zwar Adam als Ursprung unserer Todesverfallenheit betrachtet, nicht aber als Ursprung einer von ihm vererbten Schuld. So sagt Syr. Bar. 54, 19: „Adam ist einzig und allein für sich selbst die Veranlassung, wir alle aber sind, ein jeder für sich selbst, zum Adam geworden." (23)
Das NT hat die verschiedenen Modelle des AT übernommen. Schelkle wendet sich zuerst dem Römerbrief zu, aber nicht nur dem 5., sondern auch dem 7. Kapitel. Röm 5, 12–21 betont dem Sündeneinfluß Adams gegenüber den größeren Heilseinfluß Christi. Das geht schon aus Röm 5, 12 hervor. Da „ist die Sünde als überpersönliche und vorgeschichtliche Macht dargestellt. Die Sünde trat aber durch je persönliche, geschichtliche Versündigung in die Welt ein" (21). Paulus stimmt nach Schelkle hierin mit den Rabbinern überein. „Diese Ursünde ist allen vorgegeben und bestimmt alle Geschichte der Menschen seither. Aber jeder Mensch ist doch erst durch seine eigene Tat selbst Sünder. Das betont wie Röm 5, 12 d auch Röm 3, 23: ‚alle haben gesündigt und so entbehren sie der Herrlichkeit Gottes'. Durch persönliche Sünde, nicht etwa durch eine Erbsünde, sind alle vor Gott Sünder. Von einer Übertragung der Sünde durch Zeugung finden wir im Text kein Wort" (24). Im selben Sinn erklärt Schelkle auch Röm 5, 19.
In seiner ganzen Darlegung wird „Adam" von Schelkle immer auch als Typus eines jeden Menschen verstanden. Das ist er sicher in Röm 7, 7 bis 12, wo Paulus anläßlich der Genesisgeschichte die Schlange als die Sünde sieht und jeden Menschen als den von Sünde und Gebot verführten Adam. Röm 8, 19 f hingegen sieht Adam als den, durch dessen Sünde die Vergänglichkeit über die Welt gekommen ist. Auch hier ist er nicht Ursprung der Schuld anderer Menschen. Ähnliches gilt auch von 1 Kor 15,21 f und 15,45, wo Adam ebenfalls Urheber des Todes ist, nicht aber der Schuld. Schließlich ist Eph 2, 3: ‚Wir waren von Natur Kinder des Zornes wie die anderen' sehr wahrscheinlich durch die in den vorausgehenden Versen genannten persönlichen Fehltritte zu erklären, nicht aber durch eine der Erbschuld Adams verfallene Natur. Endlich zeigt Schelkle, daß Spuren einer „Erbsündenlehre" bei den Synoptikern und bei Johannes dasselbe Bild ergeben.
In der neutestamentlichen Erbsündenlehre des Paulus ist Adam, so wie Christus selbst, hinsichtlich seines Einflusses entweder als reine alttestamentliche Korporativperson zu verstehen oder auch als gnostischer Urmensch. Wie es auch sei: sein Einfluß bleibt immer ein Einfluß des Todes, nicht aber eine Übertragung der Schuld. Die griechische Tradition hat das besser verstanden als die lateinische, weil diese u. a. seit dem Ambrosiaster von der Übersetzung ‚in quo omnes peccaverunt' (Röm 5, 12 d) ausging und dieses ‚in quo' auf Adam bezog. Schelkle will darum die Titelfrage seines Buches „Schuld als Erbteil'?" verneinend beantworten. Nicht so sehr der Stellenwert der Adamserzählung, als vielmehr die Verneinung einer Erb*schuld* ist die Hauptthese seiner ‚theologischen Meditation'.

Das Ergebnis der beiden Bücher

In einem Punkt sind Scharbert und Schelkle ganz eindeutig einer Meinung: die von Genesis 2 und 3 ausgehende „Erbsündenlehre" ist nicht die einzige Erbsündenlehre der Hl. Schrift. Überdies ist für beide Autoren die biologische Abstammung nicht einmal in dem aus Genesis 3 entnommenen Modell gegeben. Beide vergleichen das Sündenerbe aus Adam mit dem Segenserbe aus Abraham[9]. Scharbert sagt ausdrücklich: „Durch einen Menschen ‚Adam' kamen zwar Sünde, Fluch und Tod über die Menschheit, durch einen, ‚Abraham', aber auch Verheißung und Segen, die wieder auf Leben und Heil hoffen lassen. Für Verheißung und Leben ist nicht die biologische Abstammung, sondern nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Gen 12, 3 (und Parallelen) die Solidarität in der Gesinnung entscheidend." (115)

[9] Schelkle a. a. O. 36.

Sind die Verfasser auch in einem dritten Punkt einig, der die Hauptthese Schelkles ist: daß nicht die Schuld selbst auf die Nachkommen übergeht, sondern daß der Mensch sich nur insoweit Schuld zuzieht, als er sich selbst mit den Sünden der Vorfahren solidarisiert? Ohwohl Scharbert klar sagt, daß der Jahwist „den Glauben an eine Erbsünde vertritt" (76), heißt das noch nicht, daß die Vererbung gerade der Schuld eine alttestamentliche Lehre darstelle. Man beachte die Einschränkung, die Scharbert seiner Behauptung hinzufügt: „zumindest wenn man ‚Sünde' im oben dargelegten Sinn als die ganze Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen versteht. In diesem Sinn ist Sünde oder Schuld der Zustand der Gottesferne . . ." (ebd.) Diese Einschränkung läßt die Möglichkeit offen, daß das ‚Schuld'-Element, so wie wir es *jetzt* von den Sündenfolgen unterscheiden, gerade nicht übergeht[10]. Es ist zu bedauern, daß Scharbert dies nicht ausdrücklicher sagt. Leider gebraucht er den Ausdruck ‚Erbschuld' (88), wenn auch unter Anführungszeichen, statt ‚Erbsünde' (so 90) und verwendet gerade in seinem Schlußergebnis das Wort Erbschuld ohne Anführungszeichen (116). Die Kritik von H. Haag an Scharbert[11] ist in diesem Punkt wohl berechtigt. Ich meine aber, daß Scharbert zurecht Ausdrücke wie „Gottesferne" gebraucht. Das Wort schließt nicht aus, daß Gott dennoch für die der Sünde verfallenen Menschheit ein gnädiger und anwesender Gott sein will, indem er die Sünde und deren Folgen tilgt. Der Vorwurf Haags: Scharbert habe ein „historisierendes Verständnis von Gen 3", scheint mir übertrieben, da Scharbert eben die jahwistische Darstellung aus dem „Sitz im Leben" des Clans erklärt. Verwendet er historisierende Ausdrücke, so gibt er damit die Gedanken des Jahwisten, aber nicht seine eigenen wieder. Nur am Ende des Buches scheint mir Scharbert zuviel Wert zu legen auf eine Sünde gerade am Anfang der Menschheit.

Voll und ganz stimme ich beiden Autoren zu im ersten Punkt, daß die jahwistische Vorstellung nicht das einzige Modell einer biblischen Erbsündenlehre ist. Scharbert verweist selbst auf diese Übereinstimmung[12], und auch Schelkle äußert sich zu meiner Erbsündentheorie (44 f). Er gibt zu, daß mit dem Begriff des existentialen Situiertseins Röm 5, 12 d: ‚weil alle gesündigt hatten', umschrieben sei, bezweifelt jedoch, ob die folgenden Worte dieses Verses: ‚wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergeht' in meiner Theorie genug Beachtung fänden. Daß diese Paulusworte in meiner Erbsündentheorie keine Geltung hätten, ist mir unerfindlich, da ich doch jedes sündige Situiertsein von historischen, persönlichen Sünden abhängig sein lasse. Nur ist der Sündenfall nicht die Entscheidung eines einzigen Menschen oder Menschenpaares, sondern die ganze Geschichte der vorhergehenden Tatsünden, insoweit diese die Lage bestimmt, in die ein jeder hineingeboren wird. Ich will hier aber nicht meine Ansicht verteidigen, sondern einige Punkte aus den besprochenen Werken hervorheben, die für die Dogmatik von Bedeutung sind.

Erbsündenlehre, Offenbarung und Tradition

1. Schelkle und noch mehr Scharbert geben uns, ohne es ausdrücklich zu sagen, einen Einblick in die konkrete Tatsache, die wir als Gottes Offenbarung von der Erbsünde bezeichnen. Noch heute wollen Theologen die Offenbarung der Erbsünde als Mitteilung einer geheimnisvollen Tatsache darstellen, deren Wortlaut uns möglichst genau durch die Hl. Schrift und das Lehramt der Kirche vermittelt wird[13]. Bei Schelkle und Scharbert macht vielmehr die erfahrene Solidarität in der Sünde wie im Heil diese Offenbarung aus. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen dieser Offenbarung

[10] Das macht bereits im AT Ez 18 deutlich.
[11] Vgl. die Rezension in: Bibel und Kirche 23 (1968), 113 f.
[12] Scharbert a. a. O. 20, Anm. 46.
[13] So z. B. V. Kuiper in: Hauptsünden des holländischen ‚Neuen Katechismus'. Zürich 1967, 50.

— wie der Offenbarung überhaupt — besteht gerade in der Rolle, die dem Menschen dabei zukommt. Ist der Mensch nur Empfänger eines göttlichen Wortes oder bringt er selbst die heilvolle Gegenwart Gottes (und damit auch das Unheil) zur Sprache? Ich möchte ganz entschieden das zweite bevorzugen. In seinem Heilswerk und in seiner Offenbarung nimmt sich Gott des Menschen an in einer Weise, die im menschgewordenen Wort ihren Höhepunkt erreicht. Damit sind menschliche Geschichte, soziale Verhältnisse sowie die dadurch bedingten Vorstellungen und Begriffe untrennbar verknüpft mit Gottes Offenbarung und Heilshandeln. Daß Israel die Clan-Struktur seines Nomadendaseins so lange behält und noch länger hoch schätzt, bestimmt das Modell, in dem die soziale Dimension des Heiles wie des Unheiles verkündigt und gedacht wird. Der Jahwist hat das Clan-Denken zur Ätiologie von Genesis 2 f zugespitzt, andere sehen wohl die Verknüpfung der Generationen, führen sie jedoch nicht auf einen gemeinsamen Stammvater zurück. Ebenso wird im NT die Solidarität in der Sünde nur bei Paulus auf Adam zurückgeführt (und dieser nur hinterher, — in Röm 5, nicht in Röm 1 und 2 —, in einer Antithese zu Christus), während es bei Johannes nicht die Sünde eines Stammvaters ist, sondern die vom Widerstand gegen Christus gebildete ‚Welt', die Trägerin der Sünde ist. Hieraus läßt sich schließen, daß wohl die Solidarität in der Sünde Inhalt der Offenbarung ist, nicht jedoch die Modelle, in denen diese Solidarität zeit- und kulturbedingt dargestellt wird.

2. Ist es überhaupt gerechtfertigt, von einer ‚Offenbarung der Erbsünde' zu sprechen oder auch vom ‚Glauben an eine Erbsünde'? Obwohl Scharbert den letzten Ausdruck einige Male verwendet, zeigt er doch deutlich, daß nicht die Sünde, sondern das Heil erstes Objekt der Offenbarung ist. Ja, m. E. kann man etwas zugespitzt sagen: *nur* das Heil ist Inhalt der Offenbarung. Diese ist die erkenntnismäßige Seite des Heilshandelns Gottes. Sie ist Heilsmitteilung, Selbstmitteilung, Rettung und Vollendung vonseiten Gottes, insoweit diese zur Sprache gebracht werden. Die Sünde und das Unheil zeigen sich von selbst auf seiten des Menschen, ähnlich wie im Evangelium beim Wirken Jesu die Dämonen sich selbst verraten. Das Sündige wird durch das Erscheinen von Gottes Heil herausgefordert. Der Mensch weiß schon immer um seine Unzulänglichkeit, seine Fehler und Sünden. In der Begegnung mit Gottes Heil wird er sich zugleich der Größe dieses Unheils und seines sündigen Charakters bewußt, wie auch des Angebotes der Erlösung.

Auch außerhalb Israels wußten die Menschen von Unheil und sogar von Sünde und sehnten sich nach Erlösung, gemäß dem allgemeinen wirksamen Heilswillen Gottes und damit der allgemeinen Heilsoffenbarung. Scharbert zeigt das von den Völkern des Alten Orients. Auch andere Völker, besonders die Griechen, waren sich der Solidarität in der Bosheit und im Unheil klar bewußt: dieses Wissen bildet das Grundthema der griechischen Tragik[14]. Gerade diese Tragik offenbart, daß die Erfahrung des Bösen in der Begegnung mit dem persönlichen Heilsgott zum Bewußtsein persönlicher Sünden geschärft wird, was den Griechen noch vielfach fehlte. Wo aber, wie in Israel, die Sünde so persönlich aufgefaßt wurde, war es auch notwendig, die Solidarität in der Sünde durch geeignete Modelle z. B. das der ‚Vererbung' zu vermitteln.

3. Selten wußten die Dogmatiker von der Pluriformität der biblischen Erbsündentheologie[15] und wenn sie sie entdeckten, so wurde doch dieses Wissen durch die spätere Überlieferung gehemmt. Paulus hat nun einmal Adam und Christus gegenübergestellt, Augustinus hat die Sündenverfallenheit des Neugeborenen mit Adam verknüpft und

---

[14] Goethe hat diese griechische Einsicht in die Verse gefaßt:

So wunderbar ist dies Geschlecht gebildet,
So vielfach ist's verschlungen und verknüpft,
Daß keiner in sich selbst, noch mit den andern
Sich rein und unverworen halten kann!
(Iphigenie auf Tauris, IV, 4)

[15] Dasselbe gilt von der biblischen Eschatologie, Soteriologie und Christologie.

die Tradition hat seine Lehre weitergegeben. Die historisierende Vorstellung einer von Adam auf seine Nachkommen übergehenden Sünde ist kirchliche Lehre geworden und darum verbindlich.

Ist aber *einzig diese* Vorstellung verbindlich? Gewiß hat die spätere Tradition nur an bestimmte Vorstellungen oder sogar nur an eine Vorstellung der sündigen Solidarität angeknüpft. Darin gleicht sie jeder Entwicklung, die immer eine nähere Spezialisierung bedeutet und darum nur eine bestimmte Möglichkeit verwirklicht, indes andere Möglichkeiten nicht realisiert werden. Man darf aber den Unterschied nicht übersehen: während im biologischen Bereich unbenützte Möglichkeiten später nicht mehr aufgegriffen werden können, stehen im Geistesleben alle Möglichkeiten jederzeit zur Verfügung. Der Mensch gestaltet die Gegenwart und Zukunft dadurch, daß er unverwirklichte Reichtümer der Vergangenheit (nicht repristiniert, sondern) mit heutigen Gegebenheiten vereint. Vergangenheit ist keine abgeschlossene Tatsache, Gegenstand bloßer Archäologie, uninteressant für den Menschen von heute: sie bekommt vielmehr neue Bedeutung als Raum der Zukunft, als Arsenal von noch zu Gebote stehenden Möglichkeiten. Ist nicht ähnliches in den letzten Jahrhunderten mit der Theologie geschehen? Die Reformation hat viele Möglichkeiten der Schrift neu aufgegriffen, das 18. Jahrhundert bescherte uns eine patristische Renaissance, die zusammen mit der neueren Theologie seit dem zweiten Weltkrieg einen biblischen Frühling heraufgeführt hat. Weder das AT noch das NT kann heute in irgendeiner theologischen Frage außer Betracht bleiben. Die Dogmatiker werden darum die von Scharbert und Schelkle aufgezeigten neuen Erbsündetheologien verarbeiten müssen.

4. Aber, so wird man fragen, haben die dogmatischen Aussagen von Karthago und Trient mit ihrer Konzilsautorität uns nicht auf *eine* Erbsündenlehre festgelegt? Unsere Gegenfrage lautet: Was schließen diese Aussagen eigentlich aus? Sicher die Häresien und Verfälschungen, nicht aber andere Vorstellungen (die zwar die Konzilsaussage nicht benützt, die uns aber den gleichen Inhalt vermitteln) und bestimmt nicht jene Vorstellungen, in denen diese Botschaft in der Bibel dargestellt wird. Paradoxerweise läßt gerade die defensive, polemische, verurteilende Absicht einer dogmatischen Aussage die Möglichkeit anderer, mit der Aussage nicht in Widerstreit stehenden Vorstellungen völlig offen. Die Konzilien von Karthago und Trient wollen mit ihrer Erbsündenlehre den Pelagianismus ausschließen, aber nicht die ‚Erbsünde'-Vorstellung des Priesterkodex oder des Johannesevangeliums. Sie wehrten sich gegen die pelagianische Verkürzung und Einengung des Heils- und Unheilseinflusses und bekannten diesen auch schon für das Kleinkind, um die Taufe ‚zur Vergebung der Sünde' zu rechtfertigen. Wenn dieser Einfluß auch mit anderen biblischen oder außerbiblischen Modellen dargestellt werden kann, so entspricht das der Lehre jener Konzilien[16].

Sündenfall und Erbsünde

1. Die von Scharbert den Dogmatikern gestellte Frage[17] glaube ich in dem von ihm nahegelegten Sinn beantworten zu können: Bei Sünde und Gnade versetzt nicht die bloße Abstammung, sondern die menschliche Vermittlung durch ihren sittlich-religiösen Einfluß, also nicht die biologische, sondern die ‚hominisierte' Vererbung andere Menschen in eine Situation der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Heils. Diese Situation bewirkt, eben weil sie Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten schafft, ein inne-

[16] Vgl. P. Schoonenberg, Theologie und Lehramt. Die Hermeneutik am Beispiel der Erbsünde-Diskussion, in: Wort und Wahrheit 22 (1967), 737—746.

[17] Scharbert a. a. O.: „Für Verheißung und Leben ist nicht die biologische Abstammung, sondern nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Gen 12, 3 (und Parallelen) die Solidarität in der Gesinnung entscheidend. Wieder ist eine Frage an die Dogmatiker zu stellen: Warum soll das bei der Verstrickung in Sünde und Fluch anders sein? Warum soll diese nur durch biologische Abstammung zustande gekommen sein?" (115).

res Situiertsein, das nicht nur auf einen Menschen übergeht, sondern das ein Existential sein kann, in dem der Mensch sich schon vorfindet. Ein solches Situiert-sein eignet sich der Mensch aber durch persönliche Entscheidungen zum Guten oder zum Bösen an. Die ‚propagatio', durch die nach dem Tridentinum die Erbsünde weitergegeben wird, ist vergleichbar mit der ‚propagatio fidei': beide schaffen ein inneres Situiert-sein und beide verlangen eine Antwort. Über die Art und Weise dieser Weitergabe habe ich genug geschrieben[18], darum beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen über eine erste Sünde und über den erbsündlichen Zustand des Menschen.

2. Nach meiner Auffassung, die zu Scharbert und Schelkle nicht im Gegensatz steht, ist also *jede* Sünde insoweit Sündenfall, als sie in der angedeuteten Weise auf andere einwirkt. Eine so aufgefaßte ‚Sünde der Welt' hat auch Karl Rahner anerkannt. Aber, so meint er, *darin* hat eine Ursünde, von einem Stammvater oder von einer Gruppe von Menschen am Anfang (Rahner nennt sie ‚humanitas originans') begangen, eine besondere spezifische Bedeutung[19]. Was ist dazu zu sagen?

Selbstverständlich beeinflußt die erste Sünde so wie alle weiteren Sünden die Nachkommen: in diesem Sinne habe ich den Einfluß von Adams Sünde auf seine Nachkommen nie geleugnet. Worin aber liegt die Eigenart des Einflusses der ersten Sünde im Vergleich zu dem der späteren? Die erste Sünde entsteht nicht durch Einfluß einer vorausgehenden Sünde, sie beendet also einen ‚Unschuldzustand'. Je geringer aber die anfängliche Ordnung und Integrität sind (Welt und Mensch gehen den Weg der Entwicklung), desto weniger bedeutet dieser Unschuldzustand und um so geringer ist der zerstörende Einfluß der ersten Sünde. Dennoch kann er einzigartig genannt werden, weil jede andere Sünde durch vorausgehende Sünden beeinflußt wird. Faktisch wird jedoch der Einfluß späterer Sünden größer sein, schon einmal, weil sie uns näher liegen, oft intensiver sind und eine entwickeltere Sittenordnung zerstören.

3. Damit kommen wir zur weiteren Frage, ob die erste Sünde gerade an den Beginn der Menschheit (selbst wenn wir sie auf den homo sapiens beschränken) zu plazieren sei. Scharbert macht einige Male aufmerksam, daß die erste Sünde in der jahwistischen Erzählung von einem Paar, also von einer Gemeinschaft mehrerer Menschen, begangen wird. Das sei hier aus einem anderen Grund allen Theologen gesagt: auch in der striktesten Auslegung der klassischen Erbsündenlehre kam mehr als ein Mensch ohne Erbsünde zur Welt, so daß die Allgemeinheit der Erbsünde immer nur eine Allgemeinheit *nach* dem Sündenfall ist. Setzt man die Geschichte der Sünde später an oder beschränkt man den Einfluß der ersten Sünde auf eine bestimmte Gruppe, so kann die Allgemeinheit der Erbsünde dagegen nicht ins Treffen geführt werden. Scharbert nennt es ‚Rechthaberei', nicht zugeben wollen, daß eine Zeitlang Menschen ohne Erbsünde neben solchen mit ihr behafteten lebten. Es sei ‚kleinlich' zu fragen, wielang das gedauert haben mag, und er meint: die Frage ‚Monogenismus oder Polygenismus' gehöre wahrscheinlich zu den Scheinproblemen (113 f). Die in der Allgemeinheit der Erbsünde schon immer anwesende Offenheit bestätigt diese Meinung Scharberts.

Mir scheint auch der Versuch nicht gelungen, den Sündeneinfluß eines ersten Sünders auf jene auszudehnen, die weder direkt noch indirekt von seiner Tat beeinflußt sind. Das tut Alszeghy-Flick[20] und hypothetisch auch Scharbert (114 f). Ich kann nicht einsehen, daß andere Menschen (Alszeghy-Flick) oder sogar die Schöpfung (Scharbert) „für Gott sozusagen ... ihren Wert verloren" (115), wenn das, was vor Gott gilt, sich nicht auf den Wegen menschlichen Einflusses abspielt. Wenn Rahner und Grelot versuchen,

---

[18] P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Einsiedeln 1966, 128—141, 207—209; ders., Der Mensch in der Sünde, in: Mysterium salutis II., Einsiedeln 1967, 845—941, bes. 894—898 und 936; ders., Mysterium iniquitatis, in Wort und Wahrheit 21 (1966), 577—591.

[19] K. Rahner, Erbsünde, in: Sacramentum mundi I. Freiburg 1967, 1104—1116, am Ende; ders., Erbsünde und Monogenismus, in Concilium, Juni/Juli 1967, 458—465.

[20] Z. Alszeghy-M-Flick, Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica, in: Gregorianum 47 (1966), 201—225.

der ersten Sünde per se zu Beginn der Menschheit ihren Platz zu geben, so kann man mit Scharbert dagegen Bedenken anmelden. Wer sagt, daß die Sünde „gleich von Anfang der Geschichte an" anwesend war[21], spricht damit eher ein Werturteil aus denn eine chronologische Behauptung. Er sagt ein ‚mea culpa' der ganzen Menschheit und behauptet die tiefe Wurzel der Sünde in unserer Existenz und Geschichte, die keinen Platz freigibt, auf dem wir unschuldig Gott gegenübertreten könnten. Man darf jedoch daraus keine objektive historische Aussage machen.

4. Zuletzt noch eine Bemerkung über den erbsündigen Zustand, über das peccatum originale originatum. Scharbert zeigt, daß im AT dieser Zustand nicht nur mit den vorausgehenden Generationen verbunden wird, daß ihn die Weisheitsliteratur beschränkt auf die Sündigkeit jedes Menschen vom individuellen Ursprung her, indes der Priesterkodex die sündige Neigung nur dem Menschen als ‚Fleisch', als schwacher Kreatur zuschreibt. Diese Ansichten verdienen in der heutigen Erbsündenlehre Beachtung. Sie rechtfertigen in einem gewissen Ausmaß Theorien, die den erbsündlichen Zustand nur als menschliche Gebrechlichkeit beschreiben, ohne den Einfluß einer geschichtlichen Sünde in seine Definition aufzunehmen. So verstehe ich die Ansicht von Peter Lengsfeld, der die Erbsünde als ‚Dissoziative Geschichtlichkeit' definiert[22]. Etwas Doppeltes scheint mir sicher wahr zu sein in dieser Meinung: 1. Das anfängliche Nicht-integriert-Sein des Menschen als Naturwesen (insoweit er für sich als Person Vorgabe und Aufgabe ist) schließt die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit persönlicher Sünden in sich und 2. Die Grenzen zwischen natürlicher Unordnung und sittlich Bösem sind niemals scharf zu ziehen (gilt auch für das Gute)[23]. Darum ist es gerechtfertigt, auf die Natur des Menschen in ihrer zweideutigen Anlage zum Guten wie zum Bösen die Aufmerksamkeit der Theologen zu lenken. Dabei darf der Einfluß geschichtlicher Sünden nicht vergessen werden, weil AT und NT uns darauf aufmerksam machen und weil der historische Sündeneinfluß im Erziehungsmilieu der Menschheit so real ist und uns dadurch auf die sozialen Dimensionen der Erlösung aufmerksam macht.

Man kann darüber streiten, was man genau mit dem Namen ‚Erbsünde' — oder vielleicht besser ‚Erbsündlichkeit' — ausdrücken will: die natürliche Unordnung oder den Einfluß historischer Sünden oder beides. Beschränkt man sich aufs erste, so ändert man die Bedeutung des bekannten Terminus und muß einen neuen suchen für den Einfluß geschichtlicher Sünden, der doch solche Realität besitzt. Darum scheint es mir das beste zu sein, in einer Definition des peccatum originale originatum beide Elemente zusammenzunehmen. Das tut z. B. A. Hulsbosch[24]. Er schreibt: „Die Situation des Menschen, der sein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes ohne die Gnade seines Schöpfers nicht verwirklichen kann, wird durch den mitbestimmenden Einfluß der sündigen Welt noch verschlimmert. Der Leib ist an und für sich schon ein Gebiet, das nur im Kampf erobert werden kann, aber durch den zusätzlichen negativen Einfluß der sündigen menschlichen Gemeinschaft wird die Herrschaft des Geistes ganz unmöglich, wenn nicht Gott in seiner Barmherzigkeit die Sünde von der Welt hinwegnimmt und eine Heilsgemeinschaft gründet, in welcher die Aussicht auf das zukünftige Leben wieder eröffnet wird." Man kann diese Beschreibung auch umkehren und sagen: das peccatum originale originatum ist der Einfluß historischer Sünden hinzugefügt zur Unordnung unserer Natur.

Auf jeden Fall zeigen beide Elemente zusammen, was das Erlösungsbedürfnis des Menschen ist: ein Bedürfnis sowohl nach Integration und Vollendung, als auch nach

---

[21] Vaticanum II, Gaudium et spes, n. 13.
[22] P. Lengsfeld, Adam und Christus. Essen 1965, 235—251.
[23] Vgl. dazu die (religions-)philosophischen Ausführungen von Paul Ricoeur in: Finitude et culpabilité, 2. Bd., Paris 1960.
[24] Die Schöpfung Gottes. Wien 1965, 57.

Wiederherstellung und Erlösung, oder anders: nach einer Vollendung, die zugleich Erlösung ist. Darum gibt es keinen Gegensatz zwischen ‚le Christ rédempteur' und ‚le Christ évoluteur'. Mit dieser These führen wir einen Gedanken von Teilhard de Chardin in unsere Erlösungslehre ein und bleiben dabei auf biblischem Boden. Schon im AT verkündet Deutero-Jesaja, daß Gott nicht nur erlittenes Unheil repariert, sondern auch seine Verheißungen erfüllt und seine früheren Werke überbietet (Is 43, 18 f). Dies bestätigt im NT gerade die ‚Erbsünde-Stelle' Röm 5, 12 bis 21, daß Gott in Christus mehr Gerechtigkeit und Leben schenkt, als durch die Sünde Adams und die darauf folgenden Übertretungen an Sünde und Tod in die Welt gekommen ist. „Wo die Sünde sich gehäuft hatte, ist die Gnade noch überschwenglicher geworden" (Röm 5, 20).

JOSEF RIEF

Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral

Es mag durchaus anregend sein, Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik anzustellen, den Gehorsam im sittlichen Bereich durch Phantasie zu ersetzen und dem Gedanken an eine Welt nachzusinnen, die „die Aufopferung einiger nicht mehr nötig hat"[1]. Aber alle Vorstellungen, Pläne und Visionen solcher Art können die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die Krise der Moral den Menschen nicht davon entbindet, inmitten und trotz des sich vollziehenden Umbruchs verantwortlich zu entscheiden und zu handeln. Von dieser Notwendigkeit wissen sich mehr als alle anderen im Augenblick die Seelsorger bedrängt und mit ihnen alle, die in Verkündigung und Unterricht, im Beichtstuhl und in der Sprechstunde auf konkrete sittliche Fragen zu antworten haben. Ohne in Schwarz-Weiß-Malerei zu verfallen, darf man feststellen: Die Lage, aus der heraus und in die hinein diese Gruppe Auskunft erteilen und sittliche Verantwortlichkeit wecken muß, ist weithin derartig, daß nur die Beschäftigung mit der moraltheologischen Grundproblematik weiterhelfen kann. Diese Feststellung ist 1. zu begründen und 2. durch moraltheologische Erwägungen grundsätzlicher Art im Sinne des Themas fruchtbar zu machen.

I. Die Auswirkungen des ethischen Pluralismus

Ethischer Pluralismus bzw. die Bereitschaft der Gesellschaft, sich mit den Überzeugungen des einzelnen auf den verschiedensten Gebieten, also auch in der Ethik, abzufinden, kann für den konkreten Menschen in mehr als nur einer Hinsicht befreiend und förderlich sein. Für den Seeelsorger aber, der seinem Verkündigungsauftrag verpflichtet ist, wird dieser längst etablierte ethische Pluralismus mit seinen Auswirkungen in Gesellschaft und Kirche zu einem Problem, das seine pastorale Tätigkeit nicht nur einengt, sondern u. U. überhaupt fragwürdig erscheinen läßt.

A) Das Verhältnis der dem ethischen Pluralismus verschriebenen Gesellschaft zur Sittlichkeit kann durch folgende Thesen gekennzeichnet werden:

a) Sittliche Forderungen werden in zunehmendem Maße nur noch insoweit als verbindliche und überhaupt diskutable Größen anerkannt, als sie für das friedliche Zusammenleben von Mensch zu Mensch und für den Fortbestand der Gesellschaft Bedeutung haben, mit der Einschränkung, daß diese Bedeutung für die von der sittlichen Forderung Betroffenen womöglich unmittelbar aufweisbar sein muß.

---

[1] *Dorothee Sölle*, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart - Berlin 1968, 43.

So wird es verständlich, warum etwa das im christlichen Raum beheimatete Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs nicht nur tatsächlich immer weniger beachtet, sondern als sittliches Verbot abgelehnt und offen bekämpft wird. Natürlich kann man im Blick auf diese konkrete sittliche Norm fragen, ob der Beginn der Ehe mit dem Zeitpunkt des vom Recht geordneten Konsensaustausches immer und notwendig oder überhaupt zusammenfalle, um dann von der so konstruierten Grenzsituation aus die in Frage stehende sittliche Forderung zu relativieren; aber was geschieht bei dieser Art des Umgangs mit sittlichen Normen tatsächlich? Es wird gegen eine einzelne ethische Position, die nur aus dem Ganzen des Systems Sinn, Gewicht und Beweiskraft erhalten kann, von einem anderen „Systemgedanken" her argumentiert, ohne daß man sich des neuen Denkansatzes bewußt wird. Im Grunde ist die Feststellung, daß es Fälle gibt, in denen eine einzelne sittliche Norm nicht mehr als hic et nunc verpflichtende Größe aufgewiesen werden kann, eine Banalität, die nicht unbedingt mit der Miene des kritischen und aufgeschlossenen Denkers erörtert werden sollte. Man kann schon bei Thomas v. A. nachlesen, daß sich für jede sittliche Norm Grenzfälle namhaft machen lassen, in denen das von der Norm Geforderte nicht mehr urgiert werden kann. Diesem begrenzten Geltungsbereich aller Normen hat man schon immer Rechnung getragen. Weil die These des Aquinaten grundsätzliche Bedeutung hat, sei sie hier im Wortlaut wiedergegeben.

„Aber weil die menschlichen Akte nach den verschiedenen Bedingungen (der Person, der Zeit und der anderen Umstände) abgewandelt werden müssen, deshalb gehen die ... Schlußfolgerungen (aus dem sittlichen Naturgesetz) auch nicht aus den ersten Vorschriften des Naturgesetzes so hervor, als besäßen sie immer Geltung, sondern diese (Geltung) besitzen sie meistenteils (in maiori parte). Und so ist die ganze Materie der Moral beschaffen ..."[2].

Auf Grund des zitierten Thomastextes könnte man zur Ansicht gelangen, der Vorbehalt der modernen Gesellschaft gegenüber sittlichen Normen, die für das Zusammenleben nicht unbedingt relevant sind oder nicht als solche empfunden werden, sei gar kein Grund zur Besorgnis. Das würde gelten, wenn hinter dem Thomastext dasselbe Motiv stünde, von dem sich auch die heutige Gesellschaft bei ihrem Vorbehalt leiten läßt. Das ist aber nicht der Fall. Thomas dachte bei den diskutierten Ausnahmefällen an äußere, nicht zu umgehende und vom Menschen nicht selbst gesetzte Gegebenheiten. Heute will man gegen die Verpflichtungskraft überkommener sittlicher Forderungen *grundsätzlich* das anders geartete Empfinden und Bewußtsein des modernen Menschen ins Feld führen, der sich schwer tut, sittliche Normen anzuerkennen, die nur im Blick auf eine transzendente Wirklichkeit als verpflichtend aufgewiesen werden können. Was dabei noch mehr ins Gewicht fällt und Beachtung verdient, ist der den Menschen immer wieder faszinierende und neuerdings durch die Verhaltensforschung wieder aktuell gewordene Wunsch, die Grenze jenseits von Gut und Bös zu erreichen, und alles, was einstweilen noch als sittlicher Defekt angesehen wird, als Entwicklungsstörung zu verstehen. Mit diesem Hinweis ist bereits eine zweite These vorbereitet. Sie lautet:

b) Die der Gegenwart überkommenen sittlichen Normen — so sagt man — *sind nichts anderes als der Ausdruck einer bestimmten Herrschaftsstruktur.* Anders ausgedrückt: Die herrschende Moral ist die Moral der Herrschenden.

Wie die Argumentation gegen einzelne sittliche Normen von der Grenzsituation her zu irrigen Konsequenzen führt, weil sie als Beweismittel gegen die Berechtigung sittlicher Normen *überhaupt* verwendet wird (obwohl sie nur auf die Grenze des Geltungsbereiches dieser Normen aufmerksam machen kann, die nach Ausweis der allgemeinen Moraltheologie immer schon bei der Formulierung einer Norm mitgedacht war), so weckt auch die Ansicht, die überkommenen sittlichen Vorstellungen seien nur Niederschlag einer bestimmten Herrschaftsstruktur irrige Vorstellungen. Natürlich ist das Gesamt des sittlichen Wertsystems mit dem darin sich meldenden Wertgefühl nicht

[2] In IV. Sent. d. 33 q. 1 a. 2.

etwas selbstverständlich und spontan Gewachsenes. Hinter Sitte, Sittlichkeit, Recht, Ordnung, Geboten und Verboten verbirgt sich in jedem Fall der unausrottbare Wille des Menschen, sich selbst zu behaupten, ganz gleich, ob er diese Selbstbehauptung durch Hingabe oder unerbittliches Diktat durchsetzt. Wenn das Bonmot: „Die herrschende Moral ist die Moral der Herrschenden" nur auf diesen dem freien Willen des Menschen entzogenen, also transzendentalen Sachverhalt hinweisen wollte, bräuchte man sich nicht länger dabei aufzuhalten, auch wenn es wahr ist, daß jene, die für die Verbindlichkeit eines solchen Normenkosmos eintreten, das aufgezeigte Ideal ebensowenig erreichen wie jene, die es nicht wortreich verteidigen. Daß die Erfüllung eines sittlichen Anspruches dem Menschen schwerfällt oder ihn bis an die Grenze seiner Kräfte herausfordert, ist ebensowenig wie die Nichterfüllung ein hinreichender Einwand gegen die Moralität dieses Anspruches. Die moralische Dimension, der sich der Mensch aus dem Tiefsten seines Wesens heraus (und nicht nur wegen einer bestimmten, aus Zufälligkeiten erwachsenen geschichtlichen Situation) verpflichtet weiß, erkennt man in ihrer Besonderheit gerade durch die Art und Weise, wie sie sich u. U. — zumal im Gewissensphänomen — auch gegen den kategorial bestimmten Willen des Menschen und gegen alle aus der Sachlogik als legitim erweisbaren Interessen durchsetzt. Das aber ist der Punkt, an dem der moderne, mehr soziologisch infizierte als geschulte Mensch seine Fragen anmeldet und allzu rasch mit dem Diktum sich weiterhilft: Die herrschende Moral ist die Moral der Herrschenden.

Wiederum verwendet man eine an sich richtige These, um zu beweisen, was sie gar nicht beweisen kann. Mit dem genannten Diktum soll nicht nur die herrschende Moral, sondern die Moral überhaupt mit einem Fragezeichen versehen werden. Die Begründung dafür, die Gedanken des jungen Karl Marx mit Elementen der Theorie Sigmund Freuds verbindet, läßt sich in folgende Aussagen zusammenfassen.

1. Die herrschende Moral kann deswegen nicht Ausdruck des menschlichen Wesens sein, weil sie nur durchgesetzt werden kann unter der Voraussetzung, daß der Mensch im Aufblick zu einem (ideologisch begründeten) Ideal oder Über-Ich die Lebensäußerungen des unmittelbaren Daseins unterdrückt. Mit ihren aszetischen Forderungen, ihren Anweisungen zur Selbstbeherrschung und ihrem Ideal der Selbstüberwindung und des Opfers ist die herkömmliche Moral eine ausgesprochen repressive Moral; sie läßt den Menschen mit seinen menschlichen Möglichkeiten nicht zur Entfaltung kommen.

2. Die herrschende Moral ist Zeichen der Entfremdung des Menschen. Aus Gesellschaftsverhältnissen hervorgegangen, in denen zwischen Herrschenden und Gehorchenden, Arbeitenden und Genießenden unterschieden wird, ist sie selbst ein Ergebnis der Entfremdung und sucht Strukturen der Entfremdung zu konservieren. Sie verpflichtet den Menschen auf Institutionen und Verhältnisse, in denen er um sein ursprüngliches Wesen betrogen wird. Die herrschende Moral (so glaubt man mit dem Hinweis auf Neurosen und die Art der in einer Gesellschaft begangenen Verbrechen argumentieren zu können) verbietet es dem Menschen, nach dem mit seinem Wesen untrennbar verbundenen Lustprinzip entscheiden und handeln zu dürfen.

3. Die herrschende Moral, die eine der Struktur des menschlichen Wesens tatsächlich unangemessene Welt durchsetzen und konservieren will, ist durch eine andere Moral zu ersetzen. Um wenigstens in etwa einen Eindruck zu vermitteln von der Denkwelt, in der diese Forderung erhoben und in der Tat auch nachvollziehbar wird, soll hier ein Zitat von Arno Plack folgen.

„Wenn es der anthropologische Sinn einer Ethik ist, den Menschen mit sich selber zu versöhnen, dann kann sie ihm nur dazu raten, sich selber anzunehmen in seiner vollen Leibhaftigkeit. Da die vitalen Antriebe nur unersättlich erscheinen, solange sie nie ganz befriedigt werden, ergibt sich daraus die Erlaubnis, ja die Forderung einer un-bedingten sexuellen Freiheit. Das klingt anarchistisch nur in einer Gesellschaft, die schon den Säugling frustriert oder früh ‚entwöhnt', und wo man dennoch sich wundert, wenn Unbeständigkeit und ein Mangel an ‚Bindung' am erwachsenen Menschen hervortritt. Der gesund entwickelte

Trieb könnte sich selber sein Maß setzen und seine Richtung... Eine wissenschaftliche Ethik hat sich nicht dafür zu interessieren, wie dem einzelnen noch besser, noch wirkungsvoller ‚das Gute' gepredigt oder gar ‚eingepflanzt' werden kann, sondern dafür, wie die soziale Ordnung beschaffen sein muß, in der ursprüngliche Menschenliebe nicht faktisch bestraft wird — durch Mißerfolg oder Isolierung. Ethik als Wissenschaft, als Wissenschaft von den Bedingungen der Liebe, hat es mit der Gesellschaft zu tun und mit der ursprünglichen Natur des Menschen, die ja nicht böse sein kann, es sei denn, man bewertet sie nach Kriterien, die nicht aus ihr selber stammen. Womit eine wissenschaftliche Ethik es aber gar nicht zu tun hat, das ist: mit jenem ‚guten Willen', der doch immer nur dazu dient, die Menschen aus eigenem Antrieb heraus tun zu lassen, wozu sie sonst — gegen ihre Natur — gezwungen werden müßten . . . Der moralische Eifer, der den einzelnen durchaus bessern möchte, so als sei dieser nicht ins Ganze einer Kulturgemeinschaft verflochten, läßt im günstigen Falle alles beim alten: Er stabilisiert die herrschende Ordnung, indem er sie ignoriert. Was solcher Eifer (der sich natürlich auch an die eigene Person wenden kann) darüber hinaus noch anrichtet, ist nur tiefenpsychologisch zur bestimmen: Zurückstauen vitaler Impulse, ihre Verbiegung ins biologisch und damit sozial Perverse — in Organkrankheit, Sucht oder Kriminalität. Neurose und Verbrechen sind so sehr einander komplementär, daß mit Recht schon gesagt werden konnte, das Verbrechen sei die Neurose des kleinen Mannes[3]."

c) Das Wesen des Sittlichen, wie es in der modernen Gesellschaft sich durchzusetzen beginnt, wird schließlich in der Forderung erblickt, daß der Mensch immer er selbst bleiben müsse.

Auch dieser Satz ist durchaus akzeptabel, jedenfalls so lange, als die Frage nach der Konkretisierung dieser Forderung im Hintergrund und damit offenbleibt. In concreto wird mit ihr jedoch der Anspruch angemeldet, dem Menschen müsse zugetraut werden, daß er kraft seiner eigenen Freiheit seinen eigenen Weg gehe und von Fall zu Fall in eigener Regie darüber entscheide, was er zu tun und zu lassen habe. Das Kriterium zwischen dem sittlich Guten und sittlich Verwerflichen wird ausschließlich in der persönlichen Überzeugung erblickt, die darum nicht durch Gebote und Verbote manipuliert oder gar ausgeschaltet werden dürfe. Wer in Übereinstimmung mit sich selber handelt, ist eo ipso dem Vorwurf enthoben, sich unsittlich verhalten zu haben.

Man braucht sich nur der Weisung im Röm 14, 23 (Alles, was nicht aus Glauben oder Überzeugung geschieht, ist Sünde) zu erinnern, um zu erkennen, daß mit dem skizzierten Anspruch bzw. mit der Art, wie für die sittliche Autonomie des Menschen plädiert wird, die Kernproblematik ethischen Verhaltens berührt ist. Denn keine Macht der Welt kann nach Auffassung aller Moraltheologen den Menschen von der Forderung dispensieren, daß er, wenn er von sittlicher Schuld freibleiben wolle, seiner Überzeugung zu folgen habe. Freilich ist damit noch nicht die Tatsache ins Auge gefaßt, daß um der Überzeugung willen immer auch die abscheulichsten und ungeheuerlichsten Irrtümer vertreten und in die Tat umgesetzt worden sind. Helmut Thielicke hat diesen Tatbestand folgendermaßen glossiert:

„Die einen bekommen von ihrem Gewissen gesagt, daß sie Altersheime gründen sollen, die andern dagegen meinen ihrem Gewissen zu gehorchen, wenn sie die 60jährigen Stammesgenossen auf die Bäume schicken, um die beim Schütteln Herunterfallenden als reife Früchte aufzuspeisen. Die einen bekommen ein kriegerisches Ethos von ihrem Gewissen diktiert — z. B. eine ‚heroische Weltanschauung' —, die andern lassen sich eher von einer Laus erbärmlich quälen, als daß sie sie zwischen die Fingernägel nehmen[4]."

Mit anderen Worten: Die Anerkennung des Grundsatzes von Röm 14, 23 zieht die Frage nach sich, was der Mensch zu tun gehalten ist, damit er zu vertretbaren Überzeugungen gelange.

Bei Beantwortung dieser Frage gehen nun allerdings die Meinungen radikal auseinander: Wer meint, daß sittliche Fehlhaltungen, Perversionen und die Verbrechen in einer Gesellschaft immer nur Folgen und fragwürdige Früchte einer falsch konzipierten und repressiven Moral sind, kann das Problem der vertretbaren Überzeugung nur auf dem

---

[3] Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München[2] 1968, 337–340.

[4] Theologische Ethik. I. Bd.: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Tübingen 1951, 482.

Weg der Umstrukturierung der Gesellschaft und des falsch programmierten Menschen[5] lösen wollen. Tragfähige sittliche Überzeugungen kommen (wenn die Vertreter der neuen Moral recht haben) dadurch zustande, daß der Mensch in Verhältnissen aufwächst und beheimatet ist, die in allem seiner Tendenz zur freien Entfaltung und seiner Triebstruktur gerecht werden. Wer der Meinung ist, daß das Böse und Zerstörerische in der Welt mit dem Hinweis auf „die ungesellige Geselligkeit" der Menschen, auf die Mißgestalt der ökonomischen Verhältnisse und auf die falsche Programmierung in Erziehung und Bildung oder Wissenschaft und Religion nicht erklärt werden kann; wer sich nicht damit bescheidet, daß das Böse mit Hilfe der Erkenntnisse aus der Tierpsychologie und der Verhaltensforschung zum sogenannten Bösen aufgewertet wird, muß in der Frage, wie er zu einer vertretbaren Überzeugung im Sinne einer Weltanschauung gelangt, die Kardinalfrage seines Menschseins und seiner sittlichen Grundentscheidung erblicken.

Deutlicher ausgedrückt: Die Frage, um die sich in der inner- und außerkirchlichen moraltheologischen und ethischen Diskussion im Augenblick alles dreht, und die Unsicherheit, die das Phänomen kennzeichnet, das man mit Recht und im vollen Wortsinn als Krise der Moral bezeichnet, bezieht sich nicht darauf, ob diese oder jene ethische und moraltheologische Norm in jedem Fall zu erfüllen ist oder allgemein, ob solche Normen nicht doch wandelbar[6] sind und ihre Geschichte haben. Fragen dieser Art hat es immer gegeben. Sie resultieren aus der Vielgestaltigkeit der geschaffenen Dinge und ihrer natürlichen Fähigkeit, in diesem oder jenem Handlungszusammenhang als Mittel zu fungieren. Die Frage, die längst, wenn auch unausgesprochen, in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion die Gemüter beschäftigt, ist die Frage nach der sittlichen Grundentscheidung im Sinne jener Stellungnahme, durch die der Mensch mit dem Gewicht seiner Überzeugung seine Position in der Welt und den Inhalt seines Daseins in umfassender Weise, d. h. letzlich religiös-sittlich fixiert bzw. zu fixieren sucht. Gemeint ist das verantwortete Fragen nach jenem Horizont, in dem die an sich richtige sittliche Grundforderung: „Der Mensch muß er selbst bleiben" einen eindeutigen Inhalt bekommt und die Tendenz zur sittlichen Autonomie differenziertere Züge annimmt.

d) Die sittlichen Vorstellungen und Maximen, die unter der Flagge des ethischen Pluralismus sich zusammenfinden, leiden an dem Mangel, an dem der ethische Pluralismus selber krankt: Es fehlt jenes einigende Band, das die einzelnen Aspekte des Sittlichen zu einem Ganzen zusammenfügt und das sittliche Tun der Zufälligkeit und dem Subjektivismus enthebt.

Freilich ist die Konzeption vom Sittlichen, die unter dem Vorzeichen des ethischen Pluralismus zusehends an Boden gewinnt, mit diesem Hinweis nicht ernsthaft zu erschüttern. Denn längst ist jenes Verständnis der Sittlichkeit, das nicht auf ein umfassendes Welt- und Menschenbild, sondern ganz und gar auf die Überzeugung und das Engagement des sittlich handelnden Subjekts sich stützt, durch die Situationsethik „gesichert". Die Situationsethik bzw. die Geistigkeit, durch die der Situationsethik die Wege geebnet worden sind, hat dafür Sorge getragen, daß der Glaube an ein umfassendes Welt- und Menschenbild und damit auch an eine tiefere Bedeutung des sittlichen Phänomens für das Menschsein dahingeschwunden und statt seiner die Vielfalt des Individuellen bestimmend geworden ist: Der Pluralismus lebt aus dem Dahinschwinden einer unglaubwürdig gewordenen Gesamtsicht dessen, was ist. Der ethische Pluralismus ist nur die Folgerung daraus auf dem Gebiet des Sittlichen.

---

[5] Zu diesem Thema: *Karl Steinbuch*, Falsch programmiert. Über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und vor der Zukunft und was eigentlich geschehen müßte. Stuttgart[3] 1968.

[6] Siehe: *Johannes Gründel*, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". Düsseldorf 1967.

Im Grunde ist vor dem Forum des ethischen Pluralismus und seinem individualistisch zersetzten Verständnis des Sittlichen eine Moralverkündigung im eigentlichen Sinn nicht mehr möglich. Denn diese hat zu ihrem Inhalt allgemein gültige Normen, die notwendig aus einem einheitlichen und umfassenden Welt- und Menschenbild gewonnen worden sind. Der ethische Pluralismus bringt es bestenfalls zu einer Ethik im Sinne einer Beschreibung des sittlichen Phänomens. Christliche Moralverkündigung aber beinhaltet mehr.

B) Möglicherweise sieht sich der hier unternommene Versuch, die Moralverkündigung mit dem ethischen Pluralismus zu konfrontieren, der Frage ausgesetzt, ob dem Vordringen eines neuen Verständnisses der Sittlichkeit in einer pluralistischen Welt nicht doch zu viel Aufmerksamkeit geschenkt werde. Man dürfe schließlich jenen, die von der kirchlichen Moralverkündigung erreicht werden, nicht den Vorwurf machen, sie hätten sich bereits von dem kirchlichen Verständnis des Sittlichen abgesetzt. Aber wie steht es tatsächlich um dieses kirchliche Verständnis? Die Frage kann hier nicht erschöpfend beantwortet werden. Aber ein Hinweis ist möglich, und zwar anhand der Diskussion, die durch die Enzyklika „Humanae vitae" in Gang kam.

Wer immer noch der Meinung wäre, daß in der Auseinandersetzung um das päpstliche Rundschreiben die Frage im Zentrum steht, ob die Anwendung empfängnisverhütender Mittel etwas in sich schon sittlich Verwerfliches sei oder nicht, hätte sich gründlich getäuscht. Diese Frage markiert zwar den Punkt, an dem die diskutierenden und argumentierenden Parteien aufeinanderstoßen, aber gekämpft wird um ein neues Selbstverständnis des Menschen. Angesichts der von der Enzyklika bezogenen Position in Fragen der Geburtenregelung wird im Blick auf Naturwissenschaft und Soziologie gefragt, ob das Menschenbild und das Selbstverständnis des Menschen, das durch die Wissenschaften vom Menschen nahegelegt werde, nicht auch theologisch und ethisch relevant werden müsse. Gekämpft wird um die Frage, warum es dem Menschen, der von seinem Schöpfer die Fähigkeit erhalten hat, steuernd, lenkend, korrigierend und manipulierend auch in seine Natur einzugreifen, verwehrt sein soll, eine humanere Welt auch im Bereich des ehelichen und des sittlichen Lebens aufzubauen; gekämpft wird letztlich um zwei Welten: Hier um die Welt des Glaubens und dort um die Welt der Wissenschaft. Man geht nicht zu weit, wenn man das Bedenken anmeldet, ob die ethische Welt, in der die Enzyklika sich bewegt, mit der Welt des modernen Menschen noch viel gemeinsam hat.

Die Diskussion um „Humanae vitae", die trotz der vielen Argumente auf beiden Seiten keine Annäherung der Standpunkte gebracht, sondern im Gegenteil die Unsicherheit nur gesteigert und zu Kurzschlußreaktionen in Gestalt der stillen inneren Emigration aus der Kirche bzw. der Fixierung des eigenen Standpunktes, nicht selten im Sinne einer bloßen Faustregel, geführt hat, macht deutlich, daß der im Rahmen des ethischen Pluralismus sich vollziehende Umbruch im sittlichen Denken und Handeln auch die Kirche selbst ergriffen hat. Der ethische Pluralismus ist auch ein innerkirchliches Problem, und zwar in doppelter Hinsicht:

a) Als faktisch vorhandene Pluralität des ethischen Sich-Verhaltens zwingt er den einzelnen, über die ethischen Grundlagen seiner eigenen Position nachzudenken. Der Seelsorger kann sich selbstverständlich ganz im Sinn der Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe auf den Standpunkt stellen, man könne die sittliche Verantwortung in den einzelnen Sachbereichen durchaus den Christen selber überlassen. Aber diese Freisetzung des einzelnen zu eigenem verantwortlichen Entscheiden und Handeln entbindet nicht von der Pflicht, diesen einzelnen verbindlich zu sagen, was christlich gesehen sittliche Verantwortung sei.

b) Als Theorie oder Weltanschauung aber ist der ethische Pluralismus eine Herausforderung an die Kirche, von der der einzelne Christ mit Recht verlangen kann, daß sie sich mit den Tendenzen der neuen Moral grundsätzlich auseinandersetzt. In beiden Fällen ist es die Allgemeine Moraltheologie, die sich der Frage nach einem vertretbaren

und wissenschaftlich begründeten Verständnis christlicher Sittlichkeit anzunehmen hat. Nun ist es aber eine Tatsache, daß die Allgemeine Moraltheologie gerade für die Fragen, die der ethische Pluralismus innerhalb und außerhalb der Kirche aufgeworfen hat, nicht hinreichend gerüstet war. Das ist nicht verwunderlich: Die Moraltheologie kann es nicht verleugnen, daß sie in einer Epoche konzipiert worden ist, in der das, was der ethische Pluralismus in Frage stellt, noch als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und anerkannt war: ein umfassendes Welt- und Menschenbild, das über die sittliche Aufgabe des Menschen und die Grundpositionen seines sittlichen Verhaltens keinen oder kaum einen Zweifel ließ. Die traditionelle Lehre von den drei sogenannten Pflichtenkreisen ist die beste Illustration zu der These, daß für vergangene Epochen die Frage nach der sittlichen Position des Menschen im Grunde kein Problem war. Diese Position war so selbstverständlich, daß sie von der Moraltheologie nicht noch eigens zum Objekt der theologischen Reflexion gemacht wurde. Daher rührt es, daß die überkommene Moraltheologie in Fragen der Grundlagenproblematik, wie sie sich heute auf dem Hintergrund des ethischen Pluralismus darstellt, kaum etwas Zufriedenstellendes oder gar Abgerundetes zu sagen weiß.
So ist also der Seelsorger angesichts seiner Aufgabe der Moralverkündigung heute in einer erbärmlichen Lage. Mit Rücksicht darauf sind an das bisher Gesagte Erwägungen anzuschließen zum Problem der sittlichen Grundentscheidung, zum Verständnis des sittlichen Handelns als Handlungszusammenhang und zur Frage nach dem Anspruch des Christlichen im Bereich des Ethos.

II. Grundsätzliche Erwägungen

Die folgenden Erwägungen erheben nicht den Anspruch, die Krise der Moral überwinden zu können. Sie wollen lediglich die Richtung anzeigen, die verfolgt werden kann, ohne daß der Anspruch des Sittlichen bereits durch den gewählten Denkansatz verfälscht wird.

1. Die sittliche Grundentscheidung

Es ist kein Zufall, daß die sittliche Grundentscheidung in jüngster Zeit ausdrücklich Thema einer philosophisch-theologischen Diskussion geworden ist. In dem Maße, als die circumstantiae bei der Beurteilung der sittlichen Qualität eines actus humanus an Bedeutung gewannen, der Normalfall also der Ausnahmefall wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß sich die Moraltheologen, um überhaupt eine Urteilsbasis zu gewinnen, auf die sittliche Grundintention und im Zusammenhang mit ihr auf die sittliche Grundentscheidung zurückzogen[7].
Im Anschluß an Hermann Reiners[8] kann die sittliche Grundentscheidung allgemein so charakterisiert werden:

a) In der sittlichen Grundentscheidung sieht sich der Mensch in einer seine Existenz selber betreffenden Weise mit der Frage konfrontiert, wie er sein Dasein verantwortlich interpretieren soll. Bei dieser Konfrontation des Menschen mit der Frage nach einer vertretbaren Interpretation und Artikulation des Daseins handelt es sich nicht um eine Fragesituation, die durch Probleme theoretischer Natur geschaffen wird. Vielmehr entdeckt sich der Mensch durch die Art seines Existenzvollzuges als den Gefragten. Die Frage ist um so aufdringlicher, als der Mensch das ihm auferlegte Existieren ernst

[7] Die sittliche Grundentscheidung ist durchaus bereits zum Gegenstand kirchlicher Lehrverkündigung geworden, auch wenn betont werden muß, daß sich die offizielle Lehrverkündigung offenbar ängstlich davor hütet, die mit der sittlichen Grundentscheidung gemeinte Idee konsequent zu Ende zu denken. Zur sittlichen Grundentscheidung innerhalb der kirchlichen Lehrverkündigung siehe die Enzyklika „Mater et magistra" Nr. 238—239 und „Gaudium et spes" Nr. 43.
[8] Grundintention und sittliches Tun. (Quaestiones disputatae, Bd. 30.) Freiburg - Basel - Wien 1966.

nimmt: Sie ist also nicht durch Denksysteme aufgegeben, sondern durch die Tatsache, daß der Mensch sich für einen Daseinssinn entscheiden muß. Dabei spielt die „Aufdringlichkeit" dieses „Muß" die entscheidende Rolle: Denn der Mensch hat keine Möglichkeit, diesem „Muß" zu entrinnen oder es als solches zum Gegenstand seines Wollens zu machen. Der Mensch muß nämlich irgendeinen Daseinssinn wollen. Auch der Versuch, keinerlei Anstrengungen in Richtung auf eine vernünftige und einheitliche Daseinsdeutung zu machen, stellt tatsächlich eine Entscheidung im Sinn einer sittlichen Grundentscheidung dar und ist auch als solche wirksam.

In der sittlichen Grundentscheidung vollzieht also der Mensch so oder so, ob er die Frage nach einem Daseinssinn als sinnvoll anerkennt oder nicht, ob er sich zu einem Daseinssinn bekennt oder ihn leugnet, eine Stellungnahme, die grundsätzlicher Natur ist und in der zudem das Menschsein mit allen seinen Implikationen in einer ursprünglichen Art angenommen oder abgelehnt wird. Der Griff nach dem Menschsein geschieht in ursprünglicher Art: Wegweisend sind nicht irgendwelche sittliche Normen, hinter denen die Erfahrung anderer steht; wegweisend sind allein die Kräfte, mit denen der Mensch, sich selbst zugewandt und sich selbst verpflichtet, seinem Dasein die Richtung gibt. Gleichsam von den vitalsten Schichten seines Menschseins getrieben, versucht der Mensch in der sittlichen Grundentscheidung die äußersten Grenzen seines Daseins abzutasten und innerhalb ihrer seinen Standpunkt zu bestimmen. Es ist keine Frage, daß der Mensch, der konsequent nach dem eigentlichen Lebenssinn Ausschau hält und mit dem Ernst seiner eigenen Existenz die entsprechende Entscheidung trifft, dabei zugleich eine Stellungnahme zu Gott vollziehen muß. Von der Art der Gotteserkenntnis allerdings, die sich hierbei vollzieht, dürfte die sittliche Grundentscheidung kaum wesentlich beeinflußt sein. Für eine positive Stellungnahme des Menschen, der als sittliches Wesen gleichsam zum erstenmal der Tiefendimension des Sittlichen inne wird (der also erkennt, daß dieser sittliche Bereich nichts anderes ist als die verantwortete und in Freiheit ergriffene Möglichkeit, inmitten alles dessen, was ist, er selbst zu sein), genügt die Einsicht, daß das Dasein als geschenktes und empfangenes Dasein nicht egoistisch ergriffen werden darf, wenn die Sinnfrage nicht schon im Ansatz unsinnig erscheinen soll. Dasein aber, das als geschenktes Dasein ergriffen wird, fordert zur Umsicht heraus, die keine Bedingung menschlicher Existenz, also auch Gott nicht, ausklammert. Dasein wird im Horizont dieses menschlichen Selbstverständnisses zur einmaligen Möglichkeit. Unabweisbar erhebt sich die Frage nach der Lebensrichtung inmitten der zahllosen Daseinsinterpretationen, die der ethische Pluralismus anbietet.

b) „Die Grundentscheidung ist ... nicht ein Akt wie viele andere, sondern jener menschliche Akt, mit dessen Setzung nicht etwas geschieht, sondern alles"[9]. In diesem Akt legt der Mensch im Vorgriff seine Position in der Welt und den Inhalt seines Daseins ganzheitlich fest. Das Spezifikum einer solchen ganzheitlichen Festlegung kann am ehesten in der Konfrontation mit dem Akt geschehen, der in der Moraltheologie als actus humanus bezeichnet und diskutiert wird.

Im Akt des Almosengebens etwa leistet der Mensch in einem konkreten Fall Hilfe. Er erkennt eine Not, deren er u. U. in einem Kontrasterlebnis inne wird, und er greift nach den Mitteln, die diese Not lindern oder auch beseitigen. Der Sinn des Almosengebens ist die Hilfe, die aus einem Engpaß des konkreten Daseins herausführen soll. Solch ein Akt des Almosengebens kann durchaus einmal an der falschen Stelle gesetzt werden und sogar verderbliche Konsequenzen haben, aber er bleibt objektiv gesehen doch ein positiv sittlicher Akt. Im Akt der sittlichen Grundentscheidung aber vollzieht der Mensch im Lichte seiner geistigen Kräfte und des Horizonts, der ihm erreichbar ist, aber gleichwohl mit dem Bewußtsein einer letzten Verantwortung, eine Entscheidung, in der nicht über einen Teilbereich menschlichen Existierens, sondern über dieses selbst entschieden wird, obgleich diese menschliche Existenz gar nicht in ihrem eigenen,

[9] Ebd. 30.

ganzen Horizont gesehen wird. Der Akt der sittlichen Grundentscheidung kann also gar nicht in derselben Weise als sinnvoll erwiesen werden, wie das beim Akt des Almosengebens möglich ist. Wer Almosen gibt oder soziale Mißstände zu beseitigen sucht, erkennt die Notwendigkeit, hier helfend einzugreifen aus einem vorgegebenen Menschenbild oder Gesellschaftsmodell, in dem das, was etwa mit dem Begriff der Menschenwürde bezeichnet wird, zum mindesten umrißhaft festgelegt ist. Wer eine sittliche Grundentscheidung trifft, befindet demgegenüber über den religiös-sittlichen Rahmen, der im Akt des Almosengebens als anerkannte Größe vorausgesetzt wird und als Totalität von Sinn- und Handlungszusammenhängen den Akt des Almosengebens erst als objektiv sittlichen Akt und als sittliche Pflicht erscheinen läßt.
Der Akt der sittlichen Grundentscheidung ist als Lebens- oder Daseinsentwurf diejenige Entscheidung, die in die einzelnen sittlichen Akte einfließt und sie zugleich im Ganzen einer Wertewelt begründet. Ohne solch eine sittliche Grundentscheidung, in der der Mensch prinzipiell ja nicht nur über seine eigene Position in der Welt, sondern auch über die Stellung seiner Mitmenschen und die „Sache mit Gott" befindet, ist das Gebilde „Moraltheologie" überhaupt nicht denkbar. Der ihr eigene Kosmos von sittlichen Normen, Anweisungen und Feststellungen ist nur zu begreifen aus dem Menschenbild, für das sich der Glaubende in der Annahme des christlichen Glaubens entschieden hat und das notwendig in die sittliche Grundentscheidung eingeht, wenn nicht überhaupt der Akt der sittlichen Grundentscheidung mit dem ursprünglichen Glaubensakt gleichgesetzt werden muß. In der Diskussion über die sittliche Grundentscheidung ist jedenfalls sehr nachdrücklich die These verfochten worden, daß in diesem Akt jener Glaube ins Spiel gebracht werde, der den Menschen rechtfertigt. Erst mit diesem Hinweis ist die eigentliche Tiefendimension der sittlichen Grundentscheidung namhaft gemacht.

Zugleich ist damit aber auch die Verbindungslinie hergestellt zwischen der Moraltheologie und der Dogmatik, die für die Moraltheologen in der Gegenwart zusehends an Bedeutung gewinnt. Es verdient Beachtung, daß diese Verbindungslinie immer dann Gegenstand theologischer Diskussionen wurde, wenn die Moraltheologie, als Normenkosmos verstanden, fragwürdig geworden war, also — mit anderen Worten ausgedrückt — der sittlich Handelnde vom Akt seiner sittlichen Grundentscheidung her, keinen Zugang mehr fand zu dem, was ihm im einzelnen — etwa seitens der kirchlichen Moralverkündigung — an Verbindlichkeiten auferlegt wurde. Man hat aber auf diese Verbindungslinie keineswegs nur aus wissenschaftstheoretischen Gründen hingewiesen. Anhand der Diskussion um die Enzyklika „Humanae vitae" läßt sich sehr deutlich zeigen, daß der Rückgriff auf die Dogmatik die Funktion hat, dem Mangel zu begegnen, der durch die Infragestellung des moraltheologischen Normenkosmos allgemein und der sittlichen Normen für den Bereich der Sexualität und Ehe im besonderen entstanden ist. So zögern etwa die deutschen Bischöfe in ihrem „Wort zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae vitae" nicht, die moraltheoloschen Festlegungen des päpstlichen Rundschreibens mit der Situation in Deutschland zu konfrontieren und zu betonen, daß man in den vergangenen Jahren „die Methoden der Verwirklichung verantwortlicher Elternschaft... vielfach dem verantwortungsbewußten Gewissensurteil der Eheleute überlassen" habe, „ohne daß dabei dem Ungehorsam gegen die Kirche, dem Subjektivismus oder der Willkür das Wort geredet wurde"[10]. Die Bischöfe haben also keine Bedenken, die moraltheologischen Fixierungen der Enzyklika in den Kontext einer Diskussion zu rücken, durch die das Wort des Papstes und bisher verbindliche sittliche Auffassungen in Frage gestellt sind, aber dieselben Bischöfe betonen mit aller Deutlichkeit, daß nach wie vor die Aufgabe be-

[10] Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" vom 30. August 1968, Nr. 4.

stehe, „die Ehe als christlichen Heilsstand zu leben, ihre Sakramentalität, d. h. die Christusförmigkeit in ihr, vorbehaltlos zu verwirklichen"[11].

Diese „Lösung" des sittlichen Problems der Geburtenregelung ist keineswegs als Notlösung anzusprechen. Vielmehr wird das Problem mit dieser Auskunft auf jenes Gleis geschoben, auf dem überhaupt nur eine verbindliche Lösung zu erwarten ist. Die Aufforderung, die Ehe als christlichen Heilsstand zu leben, stellt zunächst einmal ganz gewiß einen Rekurs auf die Dogmatik dar. Aber das ist nicht alles. Mit dem Rekurs auf die Dogmatik bzw. auf die Glaubenswelt wird die Frage der sittlich verantworteten Geburtenregelung zugleich zurückverwiesen an die Instanz, von der das christliche Verständnis der Ehe unmittelbar in einen Daseinsentwurf im Sinne der sittlichen Grundentscheidung umgesetzt wird. Diese Instanz heißt Gewissen.

Es gibt nicht wenige Verfechter dieser Lösung. Sie scheint zudem der Mentalität der Gegenwart und dem in ihr obwaltenden sittlichen Autonomieverständnis sehr entgegenzukommen. Und doch wird man nicht von vorneherein schon alle jene Warnungen in den Wind schlagen dürfen, die in dem Rekurs auf das Gewissen den ersten Schritt zu einer totalen Versubjektivierung des Sittlichen erblicken. Diese Gefahr wird in der Tat nur dann abgewendet werden können, wenn es gelingt, für das Phänomen des Gewissens einigermaßen den Blick zu schärfen. Die sittliche Grundentscheidung bietet sich angesichts dieser Aufgabe geradezu als der Modellfall an, an dem das, was mit dem Wort Gewissen gemeint ist, vertieft werden kann. Ganz allgemein wäre die Feststellung zu treffen, daß das Gewissen überhaupt nur insoweit verläßlich funktionieren kann, als der Mensch verantwortlich eine sittliche Grundentscheidung getroffen hat. Sowohl der Ablauf wie auch der Anspruch der aktuellen Gewissensfunktion blieben ein unaufhellbares Rätsel, wenn in der sittlichen Einzelentscheidung nur eine Norm und nicht vielmehr der aus wirklicher Verantwortung geborene Daseinsentwurf im Sinne einer sittlichen Grundentscheidung zur Diskussion stünde. Vom Absolutheitsanspruch eines Gewissensspruches kann sinnvoll und überzeugend nicht mehr geredet werden, wenn sich diese Verbindlichkeitsforderung nicht auch durch die Tatsache erläutern und erhellen läßt, daß der Mensch selber, und kein anderer, im Gewissensentscheid in Frage gestellt wird. Ihm ist unausweichlich die Frage aufgegeben, ob und wie er zu sich selber stehen will. Ob er will oder nicht, er selber ist gefragt. Fast zwangsläufig muß die Berufung auf den persönlichen Gewissensspruch dort zu einer Berufung auf das bloße Interesse werden, wo der Einzelentscheidung durch die psychologische Willensfreiheit nicht eine Grundentscheidung durch die Grundfreiheit des Menschen vorausliegt; gemeint ist eben jene Freiheit, die über Lebenssinn und Selbstverwirklichung entscheidet und in der Gewissensfunktion ihren Anspruch bis herein in die konkrete Daseinsgestaltung präsent und wirksam macht.

Daß diese Grundfreiheit im Gewissen zur Geltung komme, und nicht nur jene Wahlfreiheit, die mit der Berufung auf die reine Subjektivität tatsächlich in einen erschreckenden Konformismus abgleitet, ist besonders heute zu betonen, da die Gesellschaft mit einem Minimum sittlicher Normen auszukommen genötigt ist und das Gewissen nachhaltiger als bisher nicht nur für die *Erfüllung* vorgegebener sittlicher Normen, sondern auch für die *Auffindung* des Gesollten selber verantwortlich zu machen ist. Denn man kann mit guten Gründen die Frage stellen, ob ein Mensch, der erst auf dem Umweg über die schmerzliche Erfahrung der Gleichschaltung aus parteipolitischen Gründen auf die Instanz des Gewissens aufmerksam geworden ist und dabei die Entdeckung gemacht hat, daß er bisher auch ohne wirkliche Gewissensentscheidungen seinen Weg als anständiger Staatsbürger und Christ zu gehen imstande war, ohne weiteres mit dem Gewissen umzugehen vermag. Dieser Mensch hat aus den schmerzlichen Erfahrungen der Vergangenheit bisher eigentlich nur eines gelernt: den Vorbehalt gegenüber allen Instanzen, die seine verschiedenen Freiheiten einschränken

[11] Ebd. Nr. 17.

könnten. Es ist nicht von vorneherein schon auszuschließen, daß über der Sorge um die Artikulation dieser Freiheiten der Horizont der menschlichen Freiheit sich verengt hat, so daß die Basis für ein adäquates Gewissensverständnis tatsächlich nicht ohne weiteres als gegeben angesehen werden kann.

„Es gibt Gesichtspunkte und Maßstäbe, derentwegen man den modernen Menschen amputiert nennen könnte: ihm fehlt der gesunde und sichere Kontakt mit der Fülle der Weltwirklichkeit, er ist pathologisch eingeschlossen in den Kerker seines Bewußtseins und seines Willens; er begegnet immer nur sich selbst. So neigt er auch dazu, das sokratische Daimonion psychologisch und moralisch zu deuten, und zwar dergestalt, daß Außermenschliches — sei es Gott oder die Welt — ausgeschlossen wird. Aber gerade damit verstellt er sich den Zutritt zu seinem eigenen Innern oder seiner Tiefe. Denn das Innere oder die Tiefe des Menschen ist ein Schauplatz, auf dem mehr auftritt als nur der Mensch[12]."

Aber kann dieses Selbstverständnis des Menschen, das eine grundsätzliche Standortbestimmung menschlichen Daseins im Sinne der sittlichen Grundentscheidung als schlechthin unerläßlich erweist und die Gewissenfunktion im Blick auf die einmal vorgenommene Standortbestimmung beschreibt, in einer für die Moraltheologie fruchtbaren Weise noch weiter verfolgt werden, ohne daß sofort wieder das vom ethischen Pluralismus zurückgewiesene ethische Normensystem zur Sprache kommt? Diese Frage führt hin zum Problem des Handlungszusammenhanges.

2. *Sittliches Handeln und Handlungszusammenhang*

Der ideologiekritisch geschulte Mensch fürchtet nichts so sehr wie die Manipulation seiner Freiheit. Er lebt in der Sorge, er könnte durch Ideologien falsch programmiert sein und somit auf Ziele hin handeln, die keine wahrhaft menschlichen, d. h. humanen Ziele sind. Falsche oder vorschnelle Programmierung befürchtet er auch von der Welt des Glaubens und der durch sie geforderten sittlichen Grundentscheidung.

Um der ideologisch bedingten Irreführung zu entgehen, plädiert er für ein sittliches Handeln, das operational ist, also die Wirklichkeit in Richtung auf eine humanere Welt verändert. Im Sinn des Begriffes des Operationalen ist die Welt dann humaner, wenn der Mensch als leib-seelisches und gesellschaftliches Wesen ernster genommen wird. Max Weber hat das mit dem Begriff der Operationalität verfolgte Anliegen moderner Moraltheologie mit seiner Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik anvisiert.

Mit dem Begriff des Operationalen ist nun aber nicht nur gemeint, daß sittliches Handeln an der Realität orientiert sein soll; die Forderung, daß sittliches Handeln operational zu sein habe, besagt darüber hinaus, daß das operationale Tun auch die Richtung eröffnen soll, in der das umfassendere sittliche Ziel zu suchen und zu verwirklichen ist. Damit ist die Frage aufgeworfen, unter welchem Gesichtspunkt der sittlich Handelnde zu einem Handlungszusammenhang gelangen soll. Denn das scheint unbestreitbar, daß dort von einem sittlich positiven Tun nicht die Rede sein kann, wo es der Mensch nur zu Handlungsfetzen bringt.

Der Moraltheologe, der hier Klarheit zu gewinnen sucht und sich nicht schon von vorneherein außerhalb des Horizontes jedes potentiellen Gesprächspartners und Konkurrenten stellen möchte, wird letztlich keinen anderen Denkansatz finden als den, der mit dem Begriff der Daseinsinterpretation bezeichnet werden kann. Zur Verdeutlichung dieses Begriffes genügen folgende Hinweise: Der Mensch vollzieht, wer er auch sei, seine Existenz im Tätigsein und gibt ihr damit Inhalt und Sinnfülle. Dieses Tätigsein hat durchwegs Entscheidungscharakter. Jedes Tätigsein bzw. jede Entscheidung erfolgt aus einem Sinnzusammenhang heraus und geschieht auf einen Sinnzusammenhang hin. Der Mensch baut in seinem Tätigsein seine „Welt" auf und interpretiert damit Dasein aus seinem Verstehen und Wollen. Mit der Notwendigkeit, sein Dasein zu interpretieren, ist zugleich der Freiheitsraum bezeichnet, innerhalb dessen sich der Mensch zu seinem und aller Menschen Heil und Unheil, Glück und Unglück zu bewegen hat und

[12] *Hans Schomerus*, Das befreite Gewissen. München 1967, 80.

tatsächlich auch immer bewegt. Ob er Unheil schafft oder Unheil überwindet, — er tut es unter der Notwendigkeit, menschliches Dasein deuten, d. h. sein Tun in einen Sinnzusammenhang rücken zu müssen. Der Sinnzusammenhang ist die eigentliche Möglichkeit menschlicher Freiheit. Damit ist näherhin folgendes gemeint:

a) Der Mensch bewegt sich mit seiner raumzeitlichen Existenz in einer Welt, die ob ihrer raumzeitlichen Gestalt vieldeutig ist und kraft dieser Vieldeutigkeit die verschiedensten Daseinsinterpretationen nicht nur ermöglicht, sondern geradezu suggeriert. Die Vieldeutigkeit dessen, was ist, macht den Freiheitsraum des Menschen zu einer Aufgabe, die als sittlicher Anspruch dauernd präsent ist.

b) Der Mensch kann die Vieldeutigkeit der Welt im Grunde nicht leugnen; er würde sich sonst seiner Entscheidungsfreiheit begeben. Er kann sie im Ernst auch nicht absolut setzen, weil er sein Dasein damit letztlich zur Inhaltslosigkeit verurteilen würde. So steht er vor der drängenden Aufgabe, die Vieldeutigkeit zu überwinden.

c) Das Kriterium, das bei der Überwindung der Vieldeutigkeit allein maßgebend und richtungweisend sein kann, ist der auch von der Idee des Gemeinwohls nahegelegte Handlungszusammenhang.

Die traditionelle, d. h. aus der Mentalität eines Corpus christianum geborene Moraltheologie hat das Problem des Handlungszusammenhanges gelöst mit Hilfe des Begriffes des actus humanus. Insofern dieser ein von vernünftigen Überlegungen getragener und als solcher gewollter Akt war, waren auch die Bedingungen für den Handlungszusammenhang erfüllt. Denn über das, was im sittlichen Bereich das Vernünftige ist, war man sich einig. Diese Vernünftigkeit hat im moraltheologischen Normenkosmos ihren Niederschlag gefunden.

In der modernen Gesellschaft steht — das ist der Inhalt des ethischen Pluralismus — unter Umständen Vernünftigkeit gegen Vernünftigkeit, und die Frage nach dem Handlungszusammenhang wird zur Frage nach dem, was der Andersdenkende unter Lebenssinn versteht. Im Blick auf diese Situation müßte betont werden, daß jener, der mit seinem Handeln die Sphäre seines ethisch und weltanschaulich anders orientierten Nachbarn in irgendeiner Weise berührt, in keinem Fall diesen Andersdenkenden und auf einen anderen Lebenssinn hin Handelnden abweisend auf seine eigene Welt zurückstoßen darf. Von der Idee der sittlichen Grundentscheidung her betrachtet, wäre jedenfalls die Welt dessen, der den andern und Andersdenkenden mit seinen Argumenten unberücksichtigt läßt, zu klein geraten. In welcher Weise der Gedanke des Handlungszusammenhangs fruchtbar werden und zu konkreten sittlichen Forderungen führen kann, ist aus der Enzyklika „Populorum progressio" zu ersehen. Die teilweise sehr heftig diskutierten ethischen Folgerungen des päpstlichen Rundschreibens ergaben sich nicht zuletzt aus dem Umstand, daß die Verfasser eine denkbar breite Ausgangsbasis gewählt und von vornherein nicht zu einer Norm, sondern zu einem umfassenden Handlungszusammenhang gelangen wollten: Was alle Menschen bewegt, was allen Menschen guten Willens zumutbar ist, was letztlich allen zugute kommt, — das ist der Horizont, innerhalb dessen die Enzyklika zum Handeln ermuntert[13].

Natürlich hat die Frage nach einem umfassenden Handlungszusammenhang auch eine objektive Seite. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber folgendes: Je mehr die zu vielen Daseinsinterpretationen herausfordernde Vieldeutigkeit des Geschaffenen zugunsten einer auch gegenständlich faßbaren Eindeutigkeit überwunden und der Lebenssinn objektiviert wird, desto kleiner wird der Kreis derer, die diesem Lebenssinn und dieser Daseinsinterpretation zustimmen können. Das bedeutet: Ein umfassender Handlungszusammenhang im Sinn einer von vielen akzeptierten Daseinsinterpretation ist nur erreichbar, wenn der Horizont, von dem her der Mensch Dasein interpretiert, von der Notwendigkeit befreit, den Sinn menschlichen Daseins nur in der Verwirk-

---

[13] Siehe die Enzyklika „Populorum progressio" Nr. 6. 20 f.

lichung bestimmter Sachzusammenhänge bzw. in der Dimension des Gegenständlichen suchen zu müssen.

Zur Verdeutlichung des damit Gemeinten kann auf das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" hingewiesen werden. Dort wird genau im Sinn der eben formulierten These und im Blick auf eine Enzyklika, in der das Gegenständliche der menschlichen Geschlechtlichkeit ein erstaunliches Gewicht hat, die Frage gestellt nach dem wirklichen Sinn des Gegenständlichen im Geschlechtsbereich. Die Bischöfe fragen: „Was ist der Sinn menschlich-personaler Geschlechtlichkeit und worin besteht die innere Zuordnung ihrer verschiedenen Momente? Wo liegt die Grenze zwischen der dem Menschen aufgegebenen personalen Steuerung seiner Lebensvorgänge und den seiner Würde widersprechenden Formen der Manipulation des Lebens und der Liebe[14]?" Gegenständliches Denken kann im Bereich menschlicher Daseinsdeutung nur von einem Dilemma ins andere führen. Das hat Augustinus schon gewußt, obwohl er der Suggestivkraft dieses Denkens nicht in allem zu widerstehen vermochte. Ein umfassender sittlicher Handlungszusammenhang ist nur möglich auf der Basis eines aus dem Glauben gewonnenen Daseinsentwurfes. Denn die Güter, auf die der Mensch in einem verantworteten Glaubensentwurf blickt, sind geistiger Natur. Sie ermöglichen es, daß alle an ihnen teilhaben, ohne daß deswegen, weil viele an ihnen partizipieren, irgendeiner zu kurz kommt[15]. Mit diesem Hinweis ist bereits die Frage nach dem Anspruch des Christlichen im ethischen Bereich aufgeworfen.

3. Der Anspruch des Christlichen

Das Problem, das mit der Formel „Der Anspruch des Christlichen" bezeichnet wird, entzieht sich hartnäckig einer handlichen Lösung; denn das Christliche ist letztlich eine Möglichkeit, die sich für den Menschen nur insoweit eröffnet, als Gott die Initiatve ergreift. Es ist also völlig abwegig, das Christliche im Sinn einer dem Menschen verfügbaren Größe in irgendeiner Weise als Faktor in Rechnung zu stellen. Das Christliche ist immer nur die Gabe, auf die hin zu leben für den Menschen sich lohnt. Aus dieser sehr formalen Bestimmung des Christlichen ergibt sich aber eine eigenartig verschränkte Frage. Sie lautet: Was heißt auf etwas hin leben, was der Mensch nicht wie andere Faktoren in seinen Daseinsentwurf einplanen kann, obgleich die Verschlossenheit gegenüber diesem Etwas den Daseinsentwurf radikal verfälscht und den Handlungszusammenhang, durch den der Christ sich als solchen erweist, nicht zustande kommen läßt?

Es gibt drei Möglichkeiten, mit diesem Problem fertig zu werden:

a) Man anerkannt eine Instanz, die ermächtigt ist, den Anspruch des Christlichen verbindlich zu formulieren. Da vorausgesetzt werden muß, daß dieser Anspruch des Christlichen für vernünftige Menschen nachvollziehbar ist, steht die ermächtigte Instanz vor der Frage, wie sie argumentieren soll. Ihre Argumente können nicht jenseits des allgemeinen Horizonts des Vernünftigen liegen.

b) Der Anspruch des Christlichen ist nur dem präsent und überzeugend vernehmbar, in dem der Geist Gottes redet. Selbstverständlich haftet auch dieser Lösung die Notwendigkeit an, auf einer allgemeinen Verstehensbasis begründet zu sein. Es würde allerdings genügen, daß diese von Fall zu Fall hergestellt wird.

c) Der Anspruch des Christlichen ist nichts anderes als der Anspruch des Vernünftigen allgemein. Die Schwierigkeit dieser Lösung besteht darin, daß mit ihr die Rede vom Anspruch des Christlichen nicht erklärt werden kann bzw. als sinnlos erwiesen wird.

Diese Überlegungen machen eines deutlich: *Christliches Ethos dürfte in der pluralen Gesellschaft kaum realisiert werden können, ohne Bekenntnischarakter anzunehmen.*

[14] Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae", Nr. 14.

[15] Siehe dazu *N. Monzel*, Katholische Soziallehre. 1. Bd.: Grundlegung. Köln 1965, 371—387.

Dieser Bekenntnischarakter resultiert aus der Tatsache, daß der Christ sein Dasein in Freiheit entwirft im Blick auf einen transzendenten Gott. Die Vernünftigkeit, die ihn dabei leitet, ist nicht auch die Vernünftigkeit, die alle anderen überzeugt. Außerdem hat diese Vernünftigkeit ethische Konsequenzen. Auch der Handlungszusammenhang, der sich aus dem an der Existenz eines transzendenten Gottes orientierten Daseinsentwurf ergibt, wird von der Art sein müssen, daß es nicht jedem als das Vernünftigste erscheint, sich auf ihn festzulegen.

In der Tat führt die sittliche Grundentscheidung des Christen nun auch insofern zu einem Handlungszusammenhang besonderer Art, als der Christ es ablehnen muß, seinem Dasein und Tun die Richtung von Sachzusammenhängen ökonomischer, technischer, psychologischer, soziologischer, biologischer, physiologischer usw. Art zu geben. Nicht Sachzusammenhänge bestimmen sein Denken und Handeln, sondern die Freiheit der Kinder Gottes, die als Freisetzung des Menschen von innerweltlichen Notwendigkeiten dem Christen jenen Daseinsentwurf ermöglicht, der den universalsten Handlungszusammenhang impliziert. Da der Christ den Sinn seines Daseins nicht von den Grenzen dieser Welt her empfängt, weil auch Sünde und Tod nicht über ihn zu verfügen haben, darum kann er sein Dasein und Tun in Richtung auf jenen Handlungszusammenhang fruchtbar machen, der nichts anderes besagt als das Einssein des Menschen mit Gott und das Zusammen der Menschen untereinander.

Kein Zweifel! Solche Überlegungen münden schließlich ein in Gedanken, die das N. T. etwa über die Gefahren des Reichtums anstellt, oder in Formulierungen, wie sie in 1 Kor 7, 29 ff. oder im Spruch von der Hingabe des Lebens für die Freunde ihren Niederschlag gefunden haben. Es ist auch unbestreitbar, daß Normierungen solcher Art nicht die sittlichen Normierungen für den Alltag sein können. Aber ebenso unbestreitbar ist, daß der Anspruch des Christlichen in einer Moraltheologie nicht mehr angemeldet wird, wenn diese Spitze christlichen Freiheitsverständnisses unter den Tisch fällt und jener Handlungszusammenhang als verzichtbar bezeichnet wird, der vorsieht, daß sich einige für die andern opfern.

Es gibt einen letzten Kern des Sittlichen, an den die Kategorie des Operationalen nicht mehr heranreicht und ein Handlungszusammenhang nur noch um den Preis der Hingabe des Lebens für die anderen zu erreichen ist. Eine Betrachtung des sittlichen Phänomens, die diese Möglichkeit ausklammern zu müssen meint, wird fraglos vom Evangelium her Kritik zu erwarten haben. Sie wird sich darüber hinaus aber auch die Frage gefallen lassen müssen, ob sie überhaupt noch vom Absolutheitscharakter der sittlichen Forderung sprechen kann. *Diesen Absolutheitsanspruch zu betonen und wieder einsichtig zu machen, ohne daß dem Menschen durch Einzelnormierungen der Blick für die sittliche Grundforderung sofort wieder verstellt wird, ist gegenwärtig die vordringlichste Aufgabe der Moralverkündigung.*

Der ethische Pluralismus vermag zwar die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeiten zu lenken, die sich der Mensch kraft seiner Freiheit tatsächlich erschließt, aber er unterschlägt das spezifische Merkmal dieser Freiheit, das darin zu erblicken ist, daß der Mensch kraft dieser Freiheit unausweichlich in die Hand seiner eigenen Entschlüsse gegeben ist[16]. Vor dem Hintergrund dieser Verfaßtheit des Menschen wird das sittliche Problem in seiner ganzen Komplexität erst sichtbar. Daß auch die Moraltheologie bei der Lösung dieses komplexen Problems den Gedanken von der sittlichen Autonomie des Menschen zum Mittelpunkt ihrer Darlegungen machen kann, ohne daß damit dem Subjektivismus das Wort geredet werden müßte, darauf hinzuweisen, war die Absicht dieser Ausführungen.

---

[16] Vgl. „Gaudium et spes" Nr. 17.

OPTAT HINDER

Norm und Gewissen[1]

I. Problematik

Der junge Mensch steht vor der Entscheidung, seinen Beruf zu wählen; der Priester hat vor sich einen Menschen, dem er mit Rat und Tat in einer schweren Krise helfen soll; der Arzt sieht vor sich den Patienten, der von ihm einen schweren Entscheid und Eingriff fordert: Immer geschieht das Leben und Handeln des Menschen in der konkreten Situation, nicht im luftleeren Raum. Als von Gott individuell zur Kindschaft berufene Person steht der Christ vor seinem Herrn: Er selber, und nicht ein anderer. Von Christus her und auf ihn hin sucht er die Botschaft des Evangeliums umzusetzen in die Tat, damit dort, wo er lebt und wirkt, im Hier und Heute, ein Stück Reich Gottes lebendig werde. Für die Entfaltung dieser christlichen Existenz sieht der Mensch sich gebunden an Regeln und Normen. Aber, sind solche Normen absolut nötig bei jenem Menschen, der zu Gott im Kind-Vater-Verhältnis steht? Gelten gewisse Normen wirklich in allen konkreten Situationen der sittlichen Entscheidung? Und wenn ja, gibt es nicht wenigstens innerhalb dieser Schranken einen Raum, wo nicht mehr normiert werden kann? Wo das Gewissen unter Leitung des Heiligen Geistes in Offenheit auf Gott hin jenen Ruf vernimmt, den Gott diesem Menschen gerade in dieser Situation gibt?

1. Kurze Beschreibung der Situationsethik

Wir wissen, daß in neuerer Zeit diese Fragen vom praktischen Leben und von der Dichtung her besonders drängend geworden sind. Die Härten und Grenzfälle des Lebens riefen eine praktische und theoretische Ethik auf den Plan, die sich übertrieben oder ausschließlich von der Situation her bestimmen ließ. In der Dichtung wurde dieser Situationsethik die künstlerische Gestalt gegeben, gerade auch in Werken christlicher und katholischer Dichter. Bei François Mauriac und besonders bei Graham Greene wird der leidende Sünder oft als der Held gepriesen, der in seiner Sündenmystik eigentlich der ehrliche und auch gottgefällige Christ zu sein scheint. Das Wort von der „seligen Schuld" ist der Leitsatz, nach dem sich alles zu richten hat. Bei Gertrud von Le Fort wird im „Kranz der Engel" der Entscheid letztlich außerhalb der Norm nur in bezug auf die einmalige Situation gefällt. Diesen und andern Dichtern geht es dabei vor allem um einen Protest gegen Pharisäismus, Selbstgerechtigkeit und Legalität auf Kosten des Geistes und der christlichen Freiheit des Menschen: allen geht es um den Protest, den Georges Bernanos in die Worte gekleidet hat: „Die Katholiken haben nach und nach den Gebrauch ihres Gewissens eingebüßt, oder sie brauchen es nur noch, um zaghaft und fast immer im Sinn ihres eigenen Interesses kleine

---

[1] Neben den in den Anmerkungen aufgeführten Werken gaben uns besonders folgende Arbeiten Anregungen: *F. Böckle*, Bestrebungen in der Moraltheologie heute, in: Fragen der Theologie heute (hrsg. von J. Feiner / J. Trütsch / F. Böckle). Benziger, Einsiedeln 1960, 425—446; *ders.*, Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Festschrift für W. Schöllgen (hrsg. von F. Böckle / J. F. Groner). Patmos, Düsseldorf 1964, 84—102; *ders.*, Gesetz und Gewissen, Reihe: Begegnung 9. Räber, Luzern 1965; *O. Cullmann*, Heil als Geschichte. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, bes. 303—313; *F. Furger*, Gewissen und Klugheit. Räber, Luzern 1965; *B. Häring*, Die gegenwärtige Heilsstunde. Wewel, Freiburg 1964; *J. Kraus*, Sittliche Existenz als Maßstab des praktisch Wahren, in: LS 9 (1958), 60—68; *O. Kuss*, Der Römerbrief. Pustet, Regensburg 1957 (1. Lieferung); *K. Rahner*, Das Dynamische in der Kirche, Quaest. disp. 5. Herder, Freiburg 1958; *ders.*, Über die Fragen einer formalen Existentialethik, in: Schriften zur Theologie Bd. II. Benziger, Einsiedeln, 227—246; *ders.*, Würde und Freiheit des Menschen, ebd., 247—277; *ders.*, Der Anspruch Gottes und der Einzelne, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, 521—536; *ders.*, Zur „Situationsethik" aus ökumenischer Sicht, ebd. 537—544.

Probleme privaten Verhaltens zu lösen. Die Freiheit, die die Kirche uns läßt, ist ein positiver Wert, ein positives Recht, das wir zu Gottes Ehre zu gebrauchen verpflichtet sind, statt es wie das Talent im Evangelium zu vergraben[2]."

In der Theologie erscheint das Problem besonders deutlich bei protestantischen Denkern. Fast ausnahmslos ist die Antwort der evangelischen Theologie eine mehr oder weniger radikale Situationsethik. Grundsätzlich versteht man darunter ein praktisches und theoretisches Verhalten, das den sittlichen Entscheid nicht mehr sosehr von einer Norm als vielmehr von der konkreten Situation des Menschen her fällt.

Eine *erste Form* läßt sich als extreme Situationsethik bezeichnen. Sie besteht wesentlich darin, daß allgemeingültige Gesetze abgelehnt werden. Letzte Instanz ist die Situation mit ihren einmaligen, nicht wiederholbaren Bedingungen, die außerhalb jeder Normierung stehen. Es gibt höchstens unverbindliche Erfahrungsregeln.

Die *zweite Form* der Situationsethik anerkennt zwar grundsätzlich allgemeingültige, sittliche Wesensgesetze. Aber es wird die Möglichkeit zugestanden, daß für diesen oder jenen Fall — meist eine Grenzsituation — diese Gesetze außer Kraft gesetzt sind. Zum Beispiel: Ein unschuldig Geschiedener hält seine Situation für so einmalig und außerhalb der allgemeinen Normen stehend, daß er für sich eine neue Ehe als erlaubt betrachtet.

Die *dritte Form* der Situationsethik hält an der bedingungslosen Gültigkeit allgemeiner sittlicher Normen fest. Sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von den beiden andern Formen und kann nicht mehr im eigentlichen Sinn Situationsethik genannt werden. Sie wird vor allem von Katholiken als sogenannte Existentialethik vorgetragen. Es wird darin gesagt, daß jede Situation des sittlichen Handelns von einmaligen Faktoren bestimmt ist, die den Normen einen neuen Forderungsgehalt geben, der einmalig und unwiederholbar ist[3]. Konkret: Daß der Ordensmann seine Gelübde unter keinen Umständen brechen darf, ist allgemeine Norm. Was aber in den individuellen Umständen positiv die Berufung des einzelnen Ordensmannes ausmacht, und wie er diese erfüllt, ist so einmalig und individuell, daß sie durch die bloßen Gesetze allein nicht mehr normiert werden kann, sondern nur durch den Ruf Gottes. Auf diese dritte, rechtgläubige Form der Situationsethik werden wir später unter dem Begriff Existentialethik noch zu sprechen kommen.

2. *Anliegen der protestantischen Situationsethik*

Vorerst soll uns hier die protestantische Situationsethik beschäftigen, die wohl am ehesten zur zweiten Form zu zählen ist. Dabei steht von vornherein außer Zweifel, daß auch beim protestantischen Christen das Gesetz für das sittliche Leben bedeutungsvoll ist. Wir haben also keine radikale Situationsethik im Sinn einer Gesetzlosigkeit zu erwarten. Vielmehr stellt sich die Frage so: Kann ein formuliertes Gesetz Verbindliches über den Willen Gottes aussagen? Und wenn ja, wie weit? Oder steht nicht vielmehr Gott in seiner souveränen Freiheit so über allen Gesetzen, daß er den Menschen in der ethischen Situation auch über die Allgemeinnorm hinwegrufen kann? Denn letztgültige Gesetze sind ja in einer durch den Sündenfall zerstörten Schöpfung nicht mehr denkbar, so wenigstens lehrt nach H. Thielicke ein reformatorischer Grundsatz. Die Antwort ist verschieden. Für Thielicke und einige andere sind drei Voraussetzungen bestimmend: Erstens: die Schöpfung ist total verderbt; zweitens: Gesetz und Evangelium stehen in unaufhebbarem Widerspruch; drittens: Gott ist der souveräne Herr, der auf die Gesetze der korrupten Schöpfung keine Rücksicht zu nehmen braucht. Im Folgenden skizzieren wir nun die Situationsethik Helmut Thielickes, wie er sie in seiner ‚Theologischen Ethik' darlegt[4].

---

[2] *G. Bernanos*, Das sanfte Erbarmen. Briefe des Dichters. Benziger, Einsiedeln 1951, 97.

[3] Vgl. *R. Hofmann*, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Max Hueber, München 1963, 209—214.

[4] *H. Thielicke*, Theologische Ethik Bd. II, 1. J. C. B. Mohr, Tübingen 1952², bes. 202—327.

a) Wahrung der Freiheit Gottes

Vorerst gilt einmal: Gott kann den Menschen rufen, wann, wo und wie er will. Er ist letztlich an keine Norm gebunden. Was Gott befiehlt und weil er es befiehlt, ist es gut; und der Mensch hat in jedem Fall zu gehorchen. Normen gibt es. Aber es widerspricht der innersten Logik des christlichen Gott-Mensch-Verhältnisses, daß der freie Ruf Gottes sich nur und in jedem Fall innerhalb bestimmter vorgegebener allgemeiner Gesetze dem Menschen kundtun soll. Was also als Gutes zu tun ist, das hängt letztlich nicht von Normen ab, sondern allein von Gottes Willen, der auch über diese Normen hinwegrufen kann.

b) Wahrung der Freiheit des Christen

Ferner gilt es, die Freiheit des Christen, die uns Paulus lehrt, zu schützen. Dies kann nach Thielicke nur geschehen, wenn der Mensch nicht von vornherein bedingungslos in Gesetze eingespannt ist. Freiheit der Kinder Gottes besagt ja, daß wir vom Gesetze und von der Bevormundung frei und somit mündig sind. Der Mensch ist also derart Subjekt seines Handelns, daß er auf keinen Fall mehr Objekt eines fremden Willens sein kann und darf, außer Objekt des Willens Gottes. Das heißt, beim Christen liegt das göttliche Gesetz des Handelns in ihm selber. Er darf und kann unmöglich zum Funktionär eines außerhalb seiner selbst liegenden Gesetzes werden. Dies bedeutet aber bei Thielicke — das kann nicht genug betont werden — nicht einfach Leugnung der objektiven Norm. Vielmehr ist in der ganzen Betrachtung die Wahrheit im Blick, daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei. Aus diesem Satz wird die folgenreiche Umkehrung vollzogen: In christlicher Schau sei das Gesetz immer Objektivierung und Ausdruck der Liebe. Sie begründe das „Gesetz". Damit ist grundsätzlich der Weg zur Konsequenz geöffnet, daß sich die Liebe in der Grenzsituation eigene „Gesetze" schafft, die den gewöhnlichen sittlichen Normen auch entgegenlaufen können.

c) Die „ethische Grenzsituation"

Hier müssen wir kurz auf den Begriff „ethische Grenzsituation" eingehen. Was versteht Thielicke darunter? Es geht um jene Situation des Menschen, in der er die existentielle Begegnung mit der letzten inneren Zerrüttung der Schöpfungsordnungen macht. Der Mensch — z. B. ein Bürger im Netz eines totalitären Systems oder in der Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens — steht vor dem Dilemma zweier Normen. In diese Grenzsituation ist nun der Mensch in seiner ganzen Einsamkeit hineingeworfen. Also muß auch die Entscheidung einsam vollzogen werden. Sie kann niemandem nachvollzogen noch auf jemand anderen abgeschoben werden. Eine Berufung auf etwas außerhalb des Menschen Liegendes — z. B. auf immer geltende Normen — ist unmöglich. Der Mensch wird in eine solch verdichtete Subjekthaftigkeit hineingeführt, daß keine Norm mehr Maß sein kann für die Entscheidung. Das heißt, die Grenzsituation berechtigt zur Ausnahme, zu einem Handeln gegen die gewöhnlich geltenden Gesetze.

d) Die „Ethische Vorweg-Entscheidung"

Damit wird ein weiterer Schritt getan. Ist nämlich die Möglichkeit der Ausnahme gegeben, dann ist auch eine ethische Vorweg-Entscheidung unmöglich. Ethische Vorwegentscheidung heißt bei Thielicke: von vornherein sagen können, dieses oder jenes ist schlecht und darf unter keinen Umständen getan werden. Solche Schranken wären nach katholischer Auffassung etwa die Gebote, daß Ehebruch oder direkte Tötung unschuldigen Lebens in keiner auch noch so schweren Situation erlaubt sind. In der Ethik der Grenzsituation wird nun aber gesagt, daß solche präformierte Entscheidungen mit Absolutheitscharakter nicht möglich sind. Damit ist der eigentliche Schritt zur Situationsethik vollzogen. Begründet wird diese Ansicht erstens mit dem Hinweis, daß es im gefallenen Äon keine bindenden Schöpfungsordnungen mehr gebe (der Katholik würde dazu Naturrecht sagen). Eine letztgültige Essentialethik, wie sie die katholische Theologie vertritt, ist darum von einem solchen Fundament her hinfällig. Ferner sind in der Konzeption dieser protestantischen Theologen solche Vorwegentscheidungen nicht

möglich, weil der evangelische, d. h. christliche Mensch nicht mehr von einem äußeren Gesetzesrahmen bestimmt sein kann und darf. Und als dritter Grund wird angeführt, daß eine solche Vorwegentscheidung den Menschen in einen zustimmenden und in einen widerstrebenden Teil spalten würde, was unannehmbar sei.

e) Das „kasuistische Minimum"

Das eben Dargelegte müßte folgerichtig zur Gesetzlosigkeit führen. Es ist aber zu bedenken, daß wir es hier erstens mit einer Ethik der Grenzsituationen, also mit seltenen Konfliktsfällen zu tun haben. Zweitens wird auch in dieser Ethik eine Grenze gesetzt. Zwar wird jegliches Naturrecht und jede Kasuistik im strengen Sinn abgelehnt. Aber — und dies ist wahrscheinlich eine Inkonsequenz, die sich vor den Folgerungen fürchtet — es wird ein sogenanntes „kasuistisches Minimum" gefordert und genannt. Es handelt sich um jene äußersten Grenzen, die auch in dieser Situationsethik auf jeden Fall zu beachten sind. In der entsprechenden Terminologie wird die weiter nicht mehr begründete These aufgestellt: an diesen äußersten Grenzen sei echter Konfliktfall, also eine Grenzsituation im strengen Sinn gar nicht möglich. Inhaltlich besteht dieses kasuistische Minimum in zwei Schranken: 1. Lästerung Gottes und Verleugnung Christi in einer Situation, wo das Bekenntnis gefordert wird, ist nie erlaubt. 2. Die Personhaftigkeit des Mitmenschen antasten und übertreten ist nie gestattet. Wo allerdings die Grenze der Personhaftigkeit ist, wird letztlich dem einzelnen überlassen, weil es dafür keine Regeln gibt.

f) „Improvisation im Heiligen Geist"

Wie besteht nun nach Thielicke der Christ die Grenzsituation? Es wurde schon gesagt, daß der Mensch in der ethischen Konfliktsituation einsam ist, daß er sich an keine außerhalb seiner selbst liegende Wertordnung mehr halten könne, daß er vielmehr in den ethischen Ausnahmezustand versetzt sei, wo alle Normen versagen. Der Mensch ist ganz auf sich selbst gestellt, einsam. Aber — und das ist das Wesentliche — er steht vor seinem Gott. Er ist nicht autonom, nicht sich selber Gesetz, sondern theonom, unter dem herrschaftlichen Anspruch Gottes. Der Christ ist im Gewissen gebunden an jenen einzigartigen Gehorsam, der in ihm jede Spaltung beseitigt; dieser Gehorsam heißt: *Liebe*. Wie aber kommt der Mensch in diese Liebe? „Die Wirklichkeitsmacht, die es erwirkt, daß ich Subjekt der Liebe werde und also in meinen *‚neuen Gehorsam'* ganz eingehe, ist der *„Heilige Geist"*[5], sagt Thielicke. Auf die Ethik der Grenzsituation angewandt bedeutet dies, daß der Heilige Geist, das pneuma, mir die Möglichkeit schenkt, die Konfliktsituation und jede Situation überhaupt ohne Reglementierung und gesetzliche Kasuistik zu bestehen. Der Heilige Geist ist es, der im „Augenblick" der Grenzsituation zur *Improvisation* berechtigt, die die Normen hinter sich lassen kann. Dies wird gesagt in Berufung auf das Neue Testament: „Wenn sie euch überantworten werden, macht euch nicht Sorge, was ihr sagen sollt... denn der Geist ist es, der in euch reden wird" (Mt 10, 19 f). Alle Vorüberlegungen müssen letztlich scheitern, weil es keinen Maßstab gibt. Das bedeutet aber nicht, daß man sich überhaupt nicht für diesen Fall vorsehen soll. Zwar hat der Christ im Glauben die Gewähr, daß der Heilige Geist in ihm redet und handelt. Aber am besten improvisieren wird doch der, der sich präpariert. Dies geschieht in Gebet und Meditation. Christliche Improvisation bedeutet demnach die in der Meditation gewonnene Freiheit für den akuten Anspruch des Augenblicks. Letztes Kriterium für das Handeln in der Konflikt-Situation ist also das vom Heiligen Geist geleitete Gewissen, das auf keine Norm mehr zu blicken braucht.

II. Katholische Lösungsrichtung

1. Würdigung des Anliegens

Wenn wir nun eine katholische Antwort auf die Problemstellung versuchen, dürfen wir nicht übersehen, welch echtes Anliegen in dieser Situationsethik liegt, das von der

[5] *H. Thielicke*, a. a. O., 307.

katholischen Moraltheologie unbedingt berücksichtigt werden muß. Es gibt wirklich die personale Begegnung des Menschen mit Gott, der von diesem Menschen in dieser Situation gerade dieses Bestimmte fordert. Die Heilige Schrift spricht tatsächlich von der Situation, die nicht mehr einfach durch Gebote bestimmt ist, sondern nur unter der aktiven Assistenz des Heiligen Geistes in totaler Offenheit gegenüber dem Ruf Gottes bewältigt werden kann: „Wenn sie euch aber überliefern, so sorget euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt. . . . Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet" (Mt 10, 19 f). Es gibt nach dem Evangelium die individuelle Heilszeit mit ihrem Anspruch, die nicht einfach nach Gesetzen erkannt, sondern nur im Beten und Sich-Öffnen offenbar wird. Es muß uns deshalb ein Anliegen sein, neben einer streng essentiellen Moral, die auf die Gültigkeit und Ableitung der sittlichen Wesensgesetze bedacht ist, auch eine Individual- oder Existentialethik zu beachten, die das Personale und Einmalige christlicher Daseinsverwirklichung in den einzelnen Taten gebührend berücksichtigt; die also zeigt, daß das Gewissen noch an weit mehr als nur an die Norm gebunden ist.

2. Herausstellung der Norm

Vorerst müssen wir hier — gerade im Blick auf die dargelegte Situationsethik — klar die Ausgangsposition einer katholischen Antwort herausstellen. Katholische Moral wird immer eine Essentialethik bleiben. Das heißt, immer werden wir uns zu Normen und Werten bekennen, an die das Gewissen gebunden ist und die in jeder auch noch so schweren Konfliktsituation gelten. Denn es gibt allgemeine Normen, deren Wesen es ist, eben alle Situationen zu normieren[6]. Gebote und Erfüllung der Gebote gehören zum Wesen des Christentums. Dies geht klar hervor aus den Anweisungen der Bergpredigt. Auch nach Paulus gibt es die Grenzen, die immer gelten. Er sagt nie, daß unter eventuell gegebenen Umständen zu morden, Unzucht zu treiben usw. erlaubt sei. Da kennt er nur eine Aussage: die solches tun, „werden das Reich Gottes nicht erben" (1 Kor 6, 9 f; Gal 5, 10—21; Eph 5, 5). Es ist auffällig, daß diese Mahnungen immer im Kontext stehen, wo auch von der christlichen Freiheit die Rede ist; offenbar verträgt sich nach dem Neuen Testament die Freiheit mit der Bindung, das Evangelium mit dem Gebot. Denn die Liebe — der Prüfstein wahrer Christusnachfolge — bewährt sich im Halten der Gebote, die der Herr uns gegeben hat (vgl. Mt 28, 20; Jo 14, 21—26 u. a.). Diese Liebe wird bezeugt in der Gemeinschaft der an diesen Christus Glaubenden. Deshalb hat diese Gemeinschaft — nämlich die Kirche — die Aufgabe, darüber zu wachen, welchen Geboten sich die unverfälschte Liebe immer und in jedem Fall verpflichtet weiß. Ihr steht es daher letztlich zu, die grundlegenden ethischen Normen unverkürzt zu verkünden. Christus, dessen Dasein im freien und totalen Gehorsam gegenüber dem Vater bestand, ist uns schließlich die Norm. Damit wir das ja nicht übersehen, gab uns Paulus die Mahnung, die Freiheit nicht zum Deckmantel des Fleisches zu machen (Gal 5, 13). Wir haben kein Recht, die Forderungen Gottes unter Berufung auf das Gewissen und auf unsere Geistbegabtheit auszuhöhlen. Und niemand, auch Gott selbst nicht, berechtigt uns zu Ausnahmen, durch die wir gerade seinen eigentlichen Forderungen entgingen. Dies ist mit Entschiedenheit gegenüber jeder Situationsethik festzuhalten.

3. Forderung einer Existenzialethik

Hinsichtlich der Norm stellt sich die ernsthafte Frage, ob durch sie das sittliche Handeln des Menschen schon eindeutig bestimmt ist. Darauf kann nur mit Nein geantwortet werden. Zwar gelten die *allgemeinen Gebote* in jedem Fall, d. h. sie *gehen mit unverkürztem Forderungsgehalt in jede auch noch so schwierige Situation ein.* Das unterscheidet uns deutlich von einer Situationsethik, wie sie etwa Thielicke vorträgt.

---

[6] Vgl. *K. Rahner*, Situationsethik und Sündenmystik, in: StdZ 145 (1950), 330—342, bes. 336 f.

Es kommen aber hinzu ganz *verschiedene persönliche Faktoren, die jede konkrete Situation in ihrer Einmaligkeit bestimmen.* Und zwar folgt aus diesen hinzukommenden Faktoren ein *neuer sittlicher Forderungsgehalt,* der über den Anspruch der bloß allgemeinen Normen hinausgeht[7]. Die Norm gilt zwar immer, aber — und hier ist das Anliegen der Situationsethik zu beachten — sie wird erst im Blick auf die konkrete Situation mit allen ihren Umständen zum Imperativ, d. h. zur konkreten Forderung speziell für mich, gerade jetzt. Es muß also herausgefunden werden, was die Norm selbst in der Situation besagt. Konkret: Für jeden Christen gilt die allgemeine evangelische Forderung, Buße zu tun. Keiner kann sich von diesem Gebote drücken. Was dies nun aber für den einzelnen Christen beinhaltet, läßt sich nicht oder nur sehr wenig von allgemeinen Grundsätzen her umreißen. Dennoch gibt es für jeden Christen einen Ruf zur Buße, der individuell nur dem einzelnen gilt und auf den er verpflichtet ist, auch wenn kein Moralkodex oder Beichtspiegel dies vorschreibt.

Es wird also nötig sein, eine Ethik zu beachten, die danach fragt, wie die Normen sich durch die individuell personalen Elemente zu neuen Forderungen prägen lassen. Die „Existentialität", d. h. die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der ethischen Situation enthält nämlich ein Positivum, das vom Allgemeinen her zwar *um*faßt, aber noch nicht *er*faßt ist[8]. Der Grund dafür liegt einerseits in der Individualität der Person oder Institution mit ihrer jeweiligen Geschichte und anderseits im individuellen, personalen Anruf Gottes an sie. Der Mensch wird also in seinem Gewissen unter Erleuchtung des Heiligen Geistes immer horchen müssen auf diesen Anruf, der nicht allgemein, sondern immer inhaltlich-konkret an den einzelnen ergeht und diesen im Gewissen bindet, auch wenn es dafür kein geschriebenes Gebot gibt. Nur so wird die Norm wirklich ernst genommen, wenn sie einerseits in ihrer bleibenden Gültigkeit anerkannt und andererseits auf ihren jeweiligen Anspruch in der Situation hin befragt wird. *Diese Existentialethik* — denn das ist der Begriff für das Gemeinte — *tritt dann nicht einfach bloß zur Wesensethik hinzu, sondern ist deren personale und situative Erfüllung.* Nur wenn wir dies beachten, entgehen wir einerseits der Gefahr einer Situationsethik, die den Anspruch der Norm über Bord wirft, und andererseits einer bloßen Gesetzesmoral, die ein verpflichtendes Verhaltensschema aufstellt, ohne auf die individuellen Momente der ethischen Situation zu achten. Dies wird angesichts der heutigen pluralen Welt um so bedeutsamer, je weniger autoritative Normierung in den einzelnen Bereichen noch möglich ist. Im folgenden soll nun eine solche Existentialethik kurz skizziert werden. Dabei wird sich zeigen, daß das Gewissen an einen Anspruch gebunden ist, dem nur in einem liebenden Gehorsam entsprochen werden kann.

4. Skizzierung einer Existentialethik

a) „Gewissen und Herz"

Wir haben bereits gesehen, wie sich auch im Neuen Testament Gottes Forderung an uns als Gebot kundtut. Wie aber wird die Forderung dieses Gebotes für mich als gerade hier geltend erkannt? Dies geschieht im Gewissen. Im Neuen Testament wird der Begriff „Gewissen" (syneidesis) in enger Anlehnung an „Herz" (vgl. Röm 2, 14 f) und „Glaube" (1 Tim 1, 5. 19; 3, 9; 2 Tim 1, 3 u. a.) verwendet. Es wird darunter verstanden „ein sittlich urteilendes Selbstbewußtsein, das Glaubenserkenntnis und Glaubensanerkenntnis vollzogen hat und vollzieht"[9]. Es handelt sich also um „ein Herz, das in Einsicht (in Gottes Willen) an sein Wort glaubt"[10]. Das Gewissen ist somit ganz eingebettet in den Glauben an einen persönlichen Gott und an den heilbringen-

---

[7] Vgl. *R. Hofmann,* a. a. O., 211.

[8] Vgl. *K. Rahner,* Prinzipien und Imperative, in: Das Dynamische in der Kirche, Quaest. disp. 5. Herder, Freiburg 1958, 14—37.

[9] *J. Schreiner,* Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis. „Gewissen" in der Bibel, in: Bibel und Leben 6 (1965), 107—121, zit. 118.

[10] *J. Schreiner,* a. a. O., 118.

den Christus. Und „das Herz ist vor allen Dingen die eine zentrale Stelle im Menschen, an die Gott sich wendet, in der das religöse Leben wurzelt, die die sittliche Haltung bestimmt"[11]. Hier wird erkannt, welche inhaltliche Forderung die allgemeine Norm gerade in dieser Situation an mich stellt.

b) Der „Kairos"

Die Forderung Gottes im Heiligen Geist ergeht nun an den Menschen immer zu einer bestimmten Zeit. Die Heilige Schrift nennt diesen heilsgeschichtlichen Augenblick „kairos". Es ist jene Entscheidungssituation, die Gott durch sein eschatologisches Heilshandeln bewirkt und darin den Menschen existentiell anfordert und beruft. Der Christ muß diesen Heilszeitpunkt, diesen Kairos im jeweiligen Augenblick erkennen und sein Handeln danach richten. Dieser fordernde Zeitpunkt aber offenbart sich nur im Gebet und im Sich-Öffnen dem Geiste gegenüber. Jesus Christus ist die Erfüllung dieses Kairos (Mk 1, 15). Er selber läßt sein Leben ganz von dieser richtigen Zeit (‚kairos') und von der Stunde (‚hora') her bestimmen. Beide sind vom Vater gesetzt. Kommt die Zeit, die Stunde, die Jesus im Geiste erkennt, handelt er. Denn der heilsgeschichtliche Augenblick hat Dringlichkeitscharakter. Zu früh oder zu spät zu handeln, wäre Ungehorsam.

Die Forderung dieser neuen, heilsbedeutsamen Zeit geht von Jesus auch an den Jünger, den Christen über (vgl. Röm 13, 8–11). Als pneumatischer, geisterfüllter Mensch kann er den Kairos erkennen. Hat er ihn einmal erkannt, gilt es, „die Zeit auszukaufen" (Eph 5, 16). Alle entscheidenden Situationen des Einzellebens sind solche heilsbedeutsame Zeitpunkte. Aber — und dies trennt uns von der Situationsethik — diese Augenblicke dispensieren nicht von der Norm, lassen keine Ausnahmen zu. Vielmehr behält die Norm den vollen Anspruch, ja, im Kairos wird die Norm gerade zu ihrem einmaligen, in diesem Moment geltenden Anspruch gebracht. Es bedeutet also gerade eine Erfüllung nicht eine Entleerung des Gesetzes.

c) „Indikativ und Imperativ" [12]

Der Kairos des Einzelmenschen, d. h. der Zeitpunkt der Forderung Gottes an mich gründet im Heilsgeschehen, das Gott in Christus gewirkt hat. Denn das Christusgeschehen bestimmt den Forderungsgehalt. Das Geschehen ist Grund für die Forderung. Man kann sagen: aus dem Indikativ folgt der Imperativ. So entläßt das Geschehen (die indikativische Tatsache) „Wir sind Geistbegabte" die entsprechende Forderung (den Imperativ) in der Situation: „Jetzt ist im Geist so zu handeln". Christus selbst wird damit immer mitbestimmende Norm des Handelns sein. Das meint Paulus, wenn er sagt, die in Christus angekommene Zeit sei ‚auszukaufen' (Kol 4, 5; Eph 5, 16). Wir können das hier Gemeinte auch heilsgeschichtliche Norm nennen. Der Apostel Johannes hat in seinem ersten Brief in klarer Bestimmtheit geschrieben, was mit heilsgeschichtlichem Geschehen und der daraus sich ergebenden Forderung gemeint ist (1 Jo 4, 10 f): „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat." Das ist der Indikativ. „Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben." Das ist der Imperativ, die Forderung. Dieses Verhältnis von Indikativ und Imperativ läßt sich durch das ganze Neue Testament hindurch als bestimmendes Element der Sittenpredigt finden. Damit sind wir bei der absoluten Norm jeglichen ethischen Handelns angelangt, bei Gott und seinem für uns dahingeopferten Sohn. Es ist der Gott, der uns in Jesus Christus die Norm unseres Handelns geschenkt hat. Was anderes aber kann das für uns bedeuten, als ihm zu folgen? Das heißt: Jesu Gehorsam nachvollziehen, seine Gebote halten, unter seinem Kreuz stehen. Denn wie könnte anders die Normierung durch Christus für uns wirksam werden?

---

[11] *J. Behm*, Art. „kardia", in: ThW, III, 615.

[12] Vgl. *O. Cullmann*, Christus und die Zeit. EVZ-Verlag, Zürich 1962, bes. 199–215.

d) Das „Dokimazein"

Aber – so müssen wir doch fragen – wie kann man die Forderung der Stunde, die Zeichen der Zeit, die von Gott gesetzt sind, erkennen? Nach dem Neuen Testament geschieht dies durch die Unterscheidungsgabe. Schlüsselbegriff dafür ist das Verb „unterscheiden", prüfen", δοκιμάζειν. Es bedeutet die „Fähigkeit, im jeweils gegebenen Augenblick das richtige christliche ethische Urteil zu fällen"[13] im Wissen um das, was Christus für uns tat, im Wissen um die Norm. Diese Fähigkeit wird uns geschenkt im Heiligen Geist. Wer dieses prüfende Erkennen nicht hat, ist in Gefahr, den Geist auszulöschen (1 Thess 5, 19–21); der kann auch den Willen Gottes, d. h. das Gesetz Christi, nicht erfüllen. Damit uns die Unterscheidungsgabe zuteil wird, bedarf es der Sinnesumkehr. Darum heißt es in Röm 12, 2: „Verwandelt euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr zu prüfen, zu unterscheiden vermögt, was Gottes Wille ist." Darum auch fleht der Apostel, daß die Liebe bei den Philippern mehr und mehr wachse an Erkenntnis und allem Empfinden für die kritische Unterscheidung dessen, was gerade von der Zeit gefordert ist (vgl. Phil 1, 9 f). Die Liebe ist damit als Anwendungsprinzip für das Handeln des Christen gemäß der Norm gegeben.

e) Die Liebe als Anwendungsprinzip

In Phil 1, 9 f schreibt Paulus: „Und so bete ich um das eine: daß eure Liebe noch mehr und mehr wachse an Erkenntnis und allem sittlichen Verstehen, damit ihr durch Erfahrung lernt, worauf es jeweils ankommt." Hier scheint uns Paulus aus der ganzen Tiefe seines theologischen Empfindens das Wesen christlicher Existentialethik zu umschreiben. Denn das Ziel dieses Verhaltens ist nach ihm, „auf daß ihr lauter und unanstößig seid für den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus gewirkt wird, zur Ehre und zum Lobe Gottes" (Phil 1, 10 f). Die ganze Dynamik christlicher Lebensführung wird hier sichtbar: die Liebe muß mehr und mehr wachsen an Erkenntnis. Immer wieder muß geprüft werden, was die Situation fordert, nicht an der Norm vorbei, sondern in ihr. Paulus geht es hier um die „je größere Liebe". Nur diese Liebe hat auch das sittliche Verstehen, das Richtige, das, worauf es jeweils ankommt, im richtigen Augenblick zu tun. Paulus weiß, daß in der Liebe das ganze Gesetz erfüllt ist (Mt 22, 40; Gal 5, 14; Röm 13, 5 ff). Die Liebe geht nicht am Gesetz vorbei, sondern in es hinein und über es hinaus[14]. Damit ist das naturhafte Gesetz scheinbar entwertet, tatsächlich aber in seine wirklichen Rechte eingesetzt. In der Liebe wird gerade erkannt, „was recht und was unrecht ist". Das heißt also, daß erst in der Liebe „recht" getan, „Gesetz erfüllt" (aber wirklich „erfüllt"!) wird. Ganz klar geht es hier nicht mehr um Gesetzlichkeit des Gesetzes wegen, sondern um die Ordnung der Liebe in Freiheit.

Seinen je eigenen Kairos erkennen kann für den Christen nichts anderes heißen, als immer mehr und mehr die Liebe erkennen und wahrnehmen für je seine Situation. Die Übernahme der Liebesnorm, die ihr Maß an Christus selbst hat, verpflichtet zu einem Gehorsam auch den allgemeinen Normen gegenüber. Aber der Blick geht nicht auf das abstrakte Gesetz, sondern auf den Herrn selbst. Dem Herrn gehorsam sein, bedeutet eben Ausfächerung der Liebe in die einzelnen Gebote. In der je größeren Erkenntnis und im sittlichen Verstehen gehen immer größere Dimensionen auf, die den Menschen nicht nur locken, sondern auch verpflichten. Diese größere Liebe aber nicht übernehmen und tun zu wollen, würde die Aushöhlung der jetzigen Liebe bedeuten.

Wenn wir sagen, Norm für diese je größere Liebe sei Christus selbst, dann bedeutet dies, daß auch die Forderung maßlos ist. Wir sind hier in jenem Bereich echten Christentums und echter Gesetzeserfüllung, der nicht mehr gesetzlich normiert sein *kann*, der maßlos ist. Nur der einzelne vermag hier in seinem Gewissen unter Führung des

[13] *O. Cullmann*, a. a. O., 204.

[14] Vgl. *A. Brunner*, Gesetz und Gnade, in: StdZ 178 (1966), 185–198, bes. 193.

Heiligen Geistes zu erkennen, wozu er gerade hier und jetzt verpflichtet ist. Dies ist aber nicht situationsethisch in dem Sinn zu verstehen, als ob der Christ der Norm entraten könnte und dürfte. Wir sind vielmehr bei jenem Punkt angelangt, wo die allgemeine Norm durch die Individualnorm näher bestimmt wird. Individualnorm meint hier jene Forderung Gottes an den einzelnen, die gerade nur ihm gilt und inhaltlich mehr und bestimmter ist als die allgemeine Norm. Erkannt wird diese Individualnorm allein in der Offenheit Gott gegenüber, im Gebet, d. h. mit jener geistlichen „Unterscheidungsgabe" wie wir sie im Neuen Testament finden. Hier berühren sich Gnade und Gesetz. Gottes Geist ist es ja, der sich die Erfüllung des Gesetzes als Liebe im Menschen erwirkt. Es ist jene Liebe, die vor Gott bereit ist zu allem, zum Ungemessenen.

Nur eine solche Liebe ist dann auch fähig zu erkennen, daß sie sich nicht zur eigenen Erhaltung über die göttlichen Normen hinaus oder an ihnen vorbei verwirklichen kann. Wie Jesus selbst sich dem Willen Gottes bis ans Kreuz unterwarf, so haben auch wir seine Gebote zu halten (vgl. Mt 28, 20). Wenn aber Christus unsere Norm ist, so müssen wir uns von ihm sagen lassen: Deine Liebe muß sich, um Liebe zu bleiben, an der Forderung Gottes kreuzigen lassen. Denn der je größeren Liebe darf es nicht mehr um die abstrakte Norm, sondern nur noch um den durch alles hindurch in Liebe fordernden und lockenden Gott gehen. Haben wir das einmal erkannt, so tut sich uns auch ein Weiteres auf: Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß die Forderung Gottes in der Norm in eine innerweltlich ausweglose Tragik führt[15]. Und es wäre nichts gefährlicher, als wenn der Mensch in Berufung auf einen vermeintlichen Gewissensentscheid, sich von einer solchen Forderung befreien wollte. Wenn Gottes Geist den Menschen durch solche Forderungen hindurch zu sich beruft, hat der Mensch nicht das Recht, Gott einen andern, neben der Norm liegenden Weg vorzulegen oder gar vorzuschreiben.

Wir sehen, daß es hier nicht mehr um Leistung und Gesetzlichkeit gehen kann, sondern um selbstvergessenen Gehorsam, oder — wie K. Rahner sagt — um die „pneumatische Sittlichkeit der reinen Empfängnis des von uns Verlangten, weil sie Sittlichkeit der maßlosen Liebe als Antwort auf eine absolute und unwiderrufliche Liebe Gottes ist, in der uns Sein innerstes Pneuma Sich Selbst schenkt. Weil wir nicht etwas, sondern uns selbst leisten müssen, und zwar als entsprechende Antwort auf die Selbsthingabe Gottes an uns selbst, darum ist, was wir leisten müssen, reine Gabe Gottes"[16].

---

[15] Vgl. *K. Rahner*, Situationsethik und Sündenmystik, a. a. O., 338—339.

[16] *K. Rahner*, Das „Gebot" der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie Bd. V. Benziger, Einsiedeln, 494—517, zit. 513.

WILHELM ZAUNER

Was ist Frömmigkeit?

Es bereitet einiges Vergnügen, den verschiedenen Quellen nachzugehen, aus denen zusammenfließt, was mit dem heute recht abgenutzten Begriff der Frömmigkeit gemeint ist. Der Befund ist so reichhaltig, daß man unmöglich alles, was einmal damit gemeint war, auch heute damit bezeichnen kann. Dennoch ist es gerade auf der Suche nach neuen Formen der Frömmigkeit von Interesse, die Haltungen und Verhaltensweisen aufzudecken, die mit diesem Wort einmal bezeichnet wurden. Zugleich mit diesem Versuch sollen auch einige Gedanken zu einem Modell weltbezogener Frömmigkeit gebracht werden.

1. „Pietas" bei Vergil

Die größten Werke der Weltliteratur haben als Thema den Menschen schlechthin, etwa Goethes „Faust" oder Homers „Odyssee". Ähnlich hat der römische Dichter Vergil ein Epos geschaffen, das den Versuch einer Antwort auf diese zentrale Frage darstellt. Es ist immerhin bemerkenswert und interessant, daß Vergil *seinem* Menschen, dem Äneas, ein einziges Prädikat verleiht, nämlich „pius". Das heißt doch: Der Mensch ist ganz Mensch, wenn er „fromm"[1] ist. Fromm ist in Vergils Sinne der Mensch, der in der rechten Ordnung zu Menschen steht — zunächst zu seiner Familie, dann zu den Ahnen und Enkeln. Dadurch steht er auch zu den Göttern im rechten Verhältnis[2]. Eingebettet in das geschichtliche Gesamt seines Lebens, „in der Erinnerung an Troja und der Hoffnung auf Rom"[3] erweist sich Äneas als ein Frommer.

Nun ist es aber gar nicht so leicht, in der rechten Ordnung zu Menschen zu stehen. Daher wird Äneas vor allem dann „pius" genannt, wenn er im rechten Augenblick das Rechte findet. Es gibt dafür kein fixes Rezept, denn wer könnte schon im voraus sagen, was im Augenblick das Rechte ist? In diesem Augenblick steht der Mensch allein, und er muß selber finden, was er tun soll[4]. Diese Frömmigkeit kann nicht programmiert werden, nicht in eine Liste frommer Übungen gefaßt werden. Es muß sich jeden Tag erst neu erweisen, was an „Frömmigkeit" gefordert ist[5].

Was fromm ist, weiß einer nicht aus sich. Es muß ihm vielmehr „zugesprochen" werden. Daher ist der Einklang mit dem „Fatum" der Inbegriff der Frömmigkeit bei Vergil. Wenn zwölf Päpste den Namen Pius gewählt haben, so mag man darin die Absicht des römischen Begriffes sehen: Die Absicht, nicht nach fertigen Konzepten vorzugehen, sondern im rechten Augenblick das Rechte von Gott zu erwarten.

2. Devotio

Ein zweiter Begriff ist in unserem deutschen „fromm" enthalten, der Begriff der Andacht. Er ist in unserem Kinder-Katechismus erhalten, wenn es da etwa heißt, wir sollen der hl. Messe „andächtig" beiwohnen. „Wir wohnen der hl. Messe andächtig bei, wenn wir während der hl. Messe auf das achten, was auf dem Altare geschieht und wenn wir alles vermeiden, was die Andacht stört" — heißt es im Katechismus[6].

---

[1] „pius" ist an sich unübersetzbar und kann wegen des Bedeutungswandels von „fromm" heute nicht mit diesem Wort wiedergegeben werden.

[2] cf. *Josef Zerobin*, Zum Lateinunterricht in einer 7. Klasse, in: Jahresbericht 1967 des 2. Bundesgymnasiums Linz, Linz 1967.

[3] *Viktor Pöschl*, „Die Dichtkunst Vergils", Innsbruck 1950, 67.

[4] Bei Horaz ist pietas die Tugend, das richtig Erkannte zu tun, „ohne sich nach dem Pöbel zu richten". Hier ist also vorausgesetzt, daß Frömmigkeit vom Einzelnen etwas Eigenes verlangt, das sich nicht ohne weiteres aus allgemeinen Normen ergibt. Es ist weiters die Tugend, mit Festigkeit seinen Weg zu gehen und kommt so dem ahd. „frumb" (cf. unter 3) am nächsten.

[5] cf. *Kurt Latte*, Römische Religionsgeschichte, München 1966, 38—63.

[6] Katechismus der katholischen Religion, Wien 1948, 72.

Wer hätte nicht damit schon seine Schwierigkeiten gehabt! Erlebt doch jeder, wie gerade beim Gottesdienst und in der Stille des Gebetes die Gedanken zu wandern beginnen. Nun, ich meine, das ist weder gegen die Andacht noch gegen die Frömmigkeit. Denn diese Andacht meint, daß man bei der Feier der Eucharistie den Geist dieses Ereignisses zum Ausdruck bringt und sich von diesem Geist mitnehmen läßt. Der hl. Thomas sagt, diese Andacht sei die Bereitwilligkeit des Willens, sich dem zuzuwenden, was Gott von uns verlangt[7]. Es geht also hier nicht um Sammlung, um den Kampf gegen Zerstreutheit, sondern im Grunde um das, was wir beim römischen Begriff der Frömmigkeit schon kennengelernt haben, um die Bereitwilligkeit, der Einforderung durch den Tag nachzugeben. In diesem Sinn nennt Pius XII. in seiner Enzyklika „Mediator Dei" die Eucharistie „Quelle und Mitte aller Frömmigkeit": Man kommt durch die Mitfeier in die rechte Ordnung zu den Menschen und zu Gott.

3. „frumb"

Das althochdeutsche Wort „frumb", von dem unser deutsches Wort „fromm" kommt, meint zunächst eine Eigenschaft des Soldaten: Die Tapferkeit und Festigkeit, einen übernommenen Auftrag ohne Rücksicht auf Schwierigkeiten auszuführen. Es betont also, daß man im Glauben oft einen Weg gehen muß, der der Tagesmeinung entgegensteht. Bemerkenswert ist sicher, daß dieses Wort in den zwischenmenschlichen Bereich verweist und einer Einfärbung von seiten des Gefühles widersteht.

4. Das Gefühl

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts versteht man unter „Frömmigkeit" vor allem etwas, was mit Gefühl zu tun hat. Schleiermacher erklärt Frömmigkeit als eine „Bestimmtheit des Gefühls". Frömmigkeit wird immer mehr eine Sache der reinen Innerlichkeit, des stillen Kämmerleins, wird individualistisch und subjektiv. Fromm sein heißt, es bei Gott aushalten. So liest man bei Nicole, dem Sprecher der anspruchsvollen Frömmigkeit der Jansenisten: „Der Mensch ist geschaffen, um in einer ewigen Einsamkeit mit Gott zu leben. Sich auf den Tod vorzubereiten heißt, sich an diese Einsamkeit mit Gott zu gewöhnen[8]."
Wir können leicht feststellen, wie weit wir uns in kurzer Zeit von diesen schrecklichen Sätzen entfernt haben.

5. Frömmigkeit begegnet aber in letzter Zeit immer mehr als Geneigtheit und Freude, sich in der geprägten *Formenwelt der Religion* zu bewegen. Wer das rein äußerlich tut, ist ein Frömmler, wer es innerlich tut, wird als wahrhaft fromm angesehen. Gerade hier ist aber der Ansatz unserer Unsicherheit: Wir wurden auf feste Formen hin erzogen, auf das Morgen- und Abendgebet, die Sonntagsmesse, Monatsbeichte, auf den Herz-Jesu-Freitag und Priestersamstag, auf die regelmäßige geistliche Lesung, auf ein religiöses „Innenprogramm". Nun scheint es aber so zu sein, daß selbst bei den willigsten Christen das, was über die von der Kirche vorgeschriebenen Normen, also etwa die Sonntagsmesse und Osterbeichte, hinausgeht, immer mehr im Schwinden ist, daß die religiösen Innenprogramme sich entweder nicht bewährt haben oder einfach nicht mehr gehalten werden.
Eine der Ursachen für einen oft behaupteten Schwund an Frömmigkeit ist wohl der Mangel eines zeitgemäßen Modells. Das Urbild der Frömmigkeit im Laufe der Kirchengeschichte war zunächst das *Martyrium*. Es war der unüberbietbare Gipfel der Hingabe, Angleichung an das Kreuzesopfer, eine durch nichts einholbare Tat des Glaubens. Wer schon nicht zum Martyrium kam, der wurde gelehrt, wenigstens die Gesinnung des

---

[7] „voluntas quaedam prompta tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum" (S. th. 2 II q. 82 a. 1).
[8] Zitiert nach *Yves Congar*, Leben zu Lasten Christi, in: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Stuttgart 1959, 120.

Martyrers zu haben. Nach der Zeit der ersten großen Verfolgung ist das Modell der *Asket* und der *Mönch*, ein Mensch also, der dadurch fromm ist, daß er sich etwas versagt, sei es die Gemeinschaft von Menschen, sei es Speise und Trank, gepflegte Kleidung und Wohnung. Dazu kommt bald das Ideal der Unberührtheit und Reinheit, der *Jungfräulichkeit*. Über diese vier Modelle hinaus wurde eigentlich noch nichts angeboten, was nicht ein verdünnter Aufguß davon für Laien gewesen wäre. Unser „geistliches" Leben ist geformt von Klöstern und Orden, von den Übungen und Tugenden, die dort am Platze sind. Es ist bisher nicht gelungen, auch nur für den sogenannten „Weltpriester" eine eigene Spiritualität, also eine Modellvorstellung für sein Leben mit Gott als Priester in dieser Welt, zu erfinden. Man bietet ihm noch heute eine adaptierte Ordensspiritualität an.

Versuch eines Modells der Frömmigkeit für Weltchristen

A) Wie der Glaube nicht ohne Umkehr sein kann, so bedarf auch die Frömmigkeit einer ständigen Umkehr. Was heute der Frömmigkeit nottut, ist ihre *„Bekehrung zur Welt"*. Die Welt ist nämlich nicht allein daran schuld, daß sie heute mit der Frömmigkeit so wenig anzufangen weiß; der Grund liegt vielleicht darin, daß Jahrzehnte und Jahrhunderte hindurch eine Frömmigkeit ohne Welt kultiviert worden ist. Es hat wohl einige Ansätze zu einem frommen Leben in der Welt gegeben[9], sie wurden jedoch immer wieder überspielt von der massiven Mönchs- und Ordensfrömmigkeit ihrer Zeit. Für den Wandel in der Gegenwart sind vor allem drei Erfahrungen von Bedeutung:

1. Die Entdeckung der *Eigenwertigkeit der Welt*. Die Welt beschäftigt uns heute in dieser Welt der Technik und des Fortschritts, der Atomwaffen und der Astronautik zu intensiv, als daß wir ein farbloses und blasses Verhältnis zu ihr einnehmen könnten. Sie fordert uns heraus und zwingt uns eine Bejahung der irdischen Wirklichkeiten ab. Vielleicht war die Welterfahrung früher einfach zu schwach, als daß sie imstande gewesen wäre, eine spezifische Laienfrömmigkeit anzuregen und zu entfalten. Heute ist die Frömmigkeit des Weltchristen entweder eine Weltfrömmigkeit oder sie zerbricht.

2. Wir sehen langsam ein, daß die *Weltlosigkeit*, ja teilweise Weltunfähigkeit unserer Frömmigkeit *mitschuldig ist an der Gottunfähigkeit der modernen Welt*[10]. Der im Jahre 1925 verstorbene Religionsphilosoph Friedrich von Hügel hat schon darauf hingewiesen, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen weltloser Frömmigkeit und gottloser Welt besteht. Welt und Kirche verarmten in gleicher Weise. Gottes eine Welt war gespalten: hier, völlig verweltlicht, Technik, Kunst, Wissenschaft, Kultur und Lebensstil — dort, völlig davon abgedichtet, die Welt der Liturgie, der Theologie, der kirchlichen Institution, der Frömmigkeit. Die Welt hat ihren Grund und ihre Mitte verloren, die Kirche und die Christenheit aber den „Stoff", an dem sie sich verleiblichen sollte.

3. Die Christenheit spürt immer schmerzlicher, daß sie ihrem ursprünglichen Auftrag nicht gerecht zu werden vermag, wenn sie sich in ihrer Frömmigkeit von der Welt dispensiert. Sie hat ja die Aufgabe, die *Fleischwerdung Gottes*, die in Jesus Christus begonnen hat, *fortzuführen* und zu vollenden. Das Ziel der Liebe Gottes ist die Welt („So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn gesandt hat" Jo 3, 16), ist der Mensch in seiner Welt, ist die Heimholung der Welt zu Gott. Dieses Ziel wird verfehlt, wenn das „große Welttheater" ohne die Christen über die Bühne geht und diese sich mit einigen moralischen Zwischenrufen begnügen. Das Wort will Fleisch werden — immerfort, solange die Geschichte dauert, es will sich dem Stoff der Welt einverleiben

[9] Vgl. dazu *Alfons Auer*, Wandlungen der Frömmigkeit, in: „Frömmigkeit in einer weltlichen Welt", hg. v. H. J. Schultz, Stuttgart 1959, 15 ff. Ich folge im weiteren den Gedankengängen und manchen Formulierungen Auers.

[10] Man denke etwa an das Anliegen der amerikanischen God-is-dead-Theologie oder an Dietrich Bonhoeffers Denkansatz vom „religionslosen Christentum".

und die Christen müssen ihn beibringen. Darum müssen sie sich viel mehr „verweltlichen", in der Welt von heute ganz zu Hause sein, um die Welt verchristlichen zu können.

Wie sehr sich diesbezüglich unser Denken gewandelt hat, möge ein Blick auf die „Nachfolge Christi" verdeutlichen. Es heißt dort: Wer sich noch nicht von allen Geschöpfen losgemacht hat, der kann nicht mit freiem Blick betrachten, kann nicht schauen, was göttlich ist (III, 31). Ich würde den Satz umdrehen und sagen: Wer sich nicht mit allen Geschöpfen verbunden hat, der kann nicht schauen, was göttlich ist[11]. Wenn wir nun die Folgerungen aus dieser neuen Situation zu ziehen versuchen, so müssen wir uns wohl vorerst um ein christliches Verständnis der irdischen Wirklichkeiten bemühen, also etwa der Ehe und Familie, der Technik, der Wirtschaft und der Kunst.

Es ist deutlich sichtbar, daß die Theologie bisher fast ausschließlich von Ordensleuten und Priestern gemacht wurde. Diese haben selbstverständlich vor allem über das nachgedacht, was ihnen selbst ein Problem ist. Es gibt zum Beispiel eine sehr umfangreiche Theologie des Bußsakramentes und eine im Vergleich dazu geradezu lächerliche Theologie der Ehe. Manche Bereiche sind in der Theologie überhaupt noch nicht angelegt oder sind über einen Versuch nicht hinausgekommen. Das reine Sachwissen über die weltlichen Bereiche bedarf jedoch der Integration durch das Heilswissen. Wir müssen die volle Wahrheit der Dinge und der Wirklichkeit aufdecken helfen. Wir sind gerufen, die Welt in ihrer Vielfalt durchsichtig zu machen. Wir müssen zeigen und andere erfahren lassen, wieso die Geschichte des Menschen eine Geschichte seines Heiles ist.

B) Im einzelnen sind es etwa folgende Gedanken, die zum Aufbau einer *Weltfrömmigkeit* führen könnten.

1. Wir glauben zwar, daß Gott die Welt geschaffen hat. Dieser Glaube bleibt jedoch meist totes Schulwissen. Wir müßten einsehen, daß Gott diese Welt nicht in grauer Vorzeit geschaffen hat, so daß das Ergebnis seiner Tätigkeit nun fix und fertig vorliegt, sondern daß Gott jetzt seine Welt schafft und daß der Weltchrist mitten in dieser Schöpfungswirklichkeit drinnen steht. Wir müßten einsehen, daß Gott seine Welt nicht ohne uns schafft, daß es uns auferlegt ist, sie in Glaube, Hoffnung und Liebe mitzuschaffen. Die in der Welt angelegten Möglichkeiten müssen verwirklicht werden. Daher müssen wir als Christen jegliche Forschung bejahen, jeden neuen Versuch, die menschliche Gemeinschaft besser zu ordnen, das Leben auf unserer Welt schöner und wohnlicher zu machen. Unsere Frömmigkeit muß sich also zunächst in einer leidenschaftlichen Liebe zu „Gottes werdender Welt"[12] manifestieren.

2. Wenn wir als Christen glauben, daß die ganze Welt auf Christus hin geplant und erschaffen ist und durch ihn die Welt zu ihrer Vollendung gebracht wird, ist dies ein Grund mehr, uns für die Gestaltung der Welt mit aller Leidenschaft einzusetzen, denn die Menschwerdung Gottes ist nicht eine Rücknahme der Schöpfung, sondern ihre höchste Bestätigung. Der Christ muß also die Welt mit der gleichen Liebe suchen, mit der Christus sie gesucht hat. Christliche Frömmigkeit ist daher inkarnatorische Frömmigkeit. Die Aufspaltung der Welt — in das Sakrale und Profane, in das Religiöse und Weltliche — ist in Jesus Christus aufgehoben. In ihm erfährt die Welt wieder ihre ursprüngliche Einheit. Es ist unverständlich, wieso heute noch in der christlichen

---

[11] Oder: „Solange mich noch irgend ein Geschöpf bindet, solange kann ich nicht frei zu dir auffliegen." (Nachfolge Christi III, 31.) Auch hier ist eine glatte dialektische Umkehrung notwendig. — In diesem Zusammenhang sei auf den französischen Jesuiten Johannes Crasset verwiesen, der im 17. Jh. in seiner „Anleitung zum innerlichen Gebet" schreibt: „O Gott, nimm mich aus der Welt oder löse mich von der Welt! Laß die Welt in meinem Herzen sterben oder laß mich in der Welt nicht länger leben."

[12] Der Ausdruck stammt von Piet Schoonenberg.

Theologie der Streit um das Sakrale und Profane gehen kann, der z. B. im Kirchenbau seinen sichtbarsten Ausdruck findet[13].

3. Wir glauben an die Wiederkunft unseres Herrn, der „alles an sich ziehen" wird (Vgl. Jo 12, 32). Wir dürfen sein Reich jetzt schon überall gegenwärtig vermuten. Deshalb fühlen wir uns mit allen Menschen und Dingen verbunden, mit denen zusammen wir einmal unsere große Bestätigung erfahren und unsere bleibende Gemeinschaft haben werden.

Wir müssen in die inkarnatorische Bewegung des menschgewordenen Gottes eintreten. Das heißt, wir müssen einsehen, daß die Welt uns auferlegt ist — unablösbar wie unser eigener Leib. Darum dürfen wir nicht ohne die Welt zu Gott heimkommen. Unsere Frömmigkeit kann sich also nicht darin erschöpfen, daß wir unser Herz und unser Auge unverwandt Gott zuwenden. Wir sind in vollem Sinne fromm, wenn wir Sinn und Ordnung der Welt in Glaube, Liebe und Hoffnung sachlich richtig verwirklichen.

C) Diese „Weltfrömmigkeit" vollzieht sich in einigen *Grundakten*, die nun noch aufzuzeigen sind.

1. Frömmigkeit in der Welt ist zunächst *Erkenntnis* der Sinnwerte und Zweckordnungen der irdischen Wirklichkeit. Wer also in seinem Beruf und in seinem Lebenskreis unablässig nach dem Sinn fragt und forscht, wem immer mehr sein Platz auf der Welt, sein Auftrag, sein Beitrag zur Schöpfung klar wird, der ist zunächst fromm zu nennen.

2. Frömmigkeit in der Welt verlangt redliche *Anerkennung* der Wirklichkeit, ihrer Sinnwerte und Ordnungsgesetze. Die geistige Trägheit muß überwunden, die Bejahungskräfte des Herzens und des Willens müssen geweckt werden.

3. Frömmigkeit in der Welt ist die *Durchsetzung* der Ordnungsgesetze in der konkreten Wirklichkeit. Der Mensch muß den Kampf aufnehmen mit der Schwerfälligkeit und Widerspenstigkeit des Stoffes, er muß versuchen, die rechte Ordnung unter Menschen mit allem Einsatz durchzusetzen.

4. Frömmigkeit der Welt ist nicht zu verwirklichen ohne *Meditation*. Sie verhindert, daß der Mensch gleichsam im Weltlichen steckenbleibt und sich nicht mehr aus der Welt zu erheben vermag. Die Welt ist dann nicht mehr die volle, von Gott geliebte Wirklichkeit. Sie wird gefährlich, vergiftend. Derselbe Evangelist, der Gottes Liebe zur Welt am deutlichsten verkündet, schreibt auch das Wort: „Habt nicht lieb die Welt" (1 Jo 2, 15). Nur in einem Vorgang des Gebetes öffnet sich der Mensch für das Mysterium, geht ihm der Heilssinn seines Lebens auf. Walter Dirks schreibt: „Tief muß nach innen gehen, wer so entschieden nach außen zu gehen verpflichtet ist[14]." Alle Weltfrömmigkeit ist also nicht zu haben ohne eine Zeit der Sammlung, des Gebetes. Es wird aber nicht ein Gebet sein können, das man als eine Pflicht erledigt, in dem man wieder aus dieser Welt in eine andere Welt flüchtet, um dort ein wenig auszuruhen. Es wird sich vielmehr wieder mit der Erfahrung eines Tages oder einer Woche zu beschäftigen haben, wird dort, wo das Leben allzu dicht wird und undurchlässig erscheint, wieder durchstoßen müssen zur tieferen und ganzen Wirklichkeit. Wenn sich dieses Gebet auch immer schwieriger terminisieren und formulieren läßt, so läßt sich doch nicht davon dispensieren. Mag jeder seinen Rhythmus selber suchen — irgendwann muß er beten, wenn er Christ (und Mensch) von heute sein will.

5. Frömmigkeit der Welt ist *Hinordnung* unseres Dienstes an der Welt auf das Christusgeheimnis in der Eucharistie. Sie ist die Vorausverkündigung der Vollgestalt der

---

[13] Vgl. dazu *Günter Rombold*, Zum Problem des Sakralen und Profanen, in: „Christliche Kunstblätter", Linz 1968, 1—5.

[14] *Walter Dirks*, Wandlungen der Frömmigkeit, in: „Weltverständnis im Glauben", hg. von J. B. Metz, Mainz 1965, 264.

Welt, die Tischgemeinschaft mit Jesus Christus. Der Christ hat die geschichtliche Verwirklichung dessen anzustreben, was in der Eucharistie bereits gegenwärtig ist.
In diesem Sinne ist nach dem bereits zitierten Wort Pius' XII. die Eucharistie Quelle und Mitte aller Frömmigkeit.

* * *

Wenn ich über diese paar Grundgedanken hinaus nichts recht Greifbares anbieten und kein neues „Innenprogramm" aufzeigen konnte, so ist das vielleicht nicht unbedingt ein Mangel. Es muß jeder selber sehen, wie er in seiner Welt, in seinem Beruf und seiner Ehe Gottes Ordnung durchsetzt und auf seine Weise fromm ist.
Im apokryphen Thomas-Evangelium findet sich ein Gleichnis vom Gottesreich, das mir in diesem Zusammenhang einiges aufzudecken scheint: Das Mehl rinnt aus dem geborstenen Krug auf den Weg, ohne daß die Frau, die ihn trägt, es bemerkt. Der kostbare Inhalt ist scheinbar verloren, doch der Weg ist weithin sichtbar markiert. Das möchte ich allen zum Trost sagen, die wegen des Zerbrechens einer früheren Form Angst haben, das Wesentliche zu verlieren. „Wir tragen die Gnade in irdenen Gefäßen" (2 Kor 4, 7) sagt Paulus. Vielleicht müssen diese Gefäße immer wieder einmal zerschlagen werden, damit der Inhalt sichtbar und ein Weg markiert wird. Mag die Form zerbrechen, mag man auch das Wort als veraltet und unpassend ablehnen: das Wesentliche, was damit gemeint war, muß auch heute bleiben.

RUDOLF ZINNHOBLER

Geistliche Gerichtsbarkeit und organisatorischer Aufbau im ehemaligen Großbistum Passau

Zum Buch O. Hageneders: Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich.

An räumlicher Ausdehnung war Passau ehedem die größte Diözese des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Sie umfaßte bis zur Abtrennung des österreichischen Diözesananteils (1783/85) unter Josef II. neben dem gegenwärtigen Bistum Passau noch die heutigen Diözesen Linz, St. Pölten und Wien. Wien freilich war schon 1469 zum unabhängigen Stadtbistum geworden; nach der Erhebung zum Erzbistum (1722) erfuhr es eine territoriale Vergrößerung um das Viertel unter dem Wienerwald.
Othmar Hageneder hat kürzlich das mittelalterliche geistliche Gerichtswesen für die ehemalige Diözese Passau eingehend untersucht und ist zu interessanten und bedeutsamen Ergebnissen gelangt[1].
Die Rechtsprechung erfolgte zunächst innerhalb der Diözesansynode, einer aus Klerikern und Laien bestehenden Versammlung. Sie darf gleichsam als ein Abbild der „ecclesia universalis" verstanden werden, als eine Symbiose zwischen dem laikalen und klerikalen Element innerhalb der einen Kirche. Diese germanisch geprägte Epoche des kirchlichen Rechtswesens unterlag allmählich einschneidenden Veränderungen, die durch den Investiturstreit eingeleitet wurden und im wesentlichen auf eine Scheidung des weltlichen und des geistlichen Bereiches der Christenheit hinausliefen. In der Diözese Passau begann sich dieser Wandel auf dem Gebiet des Gerichtswesens unter Bischof Wolfger (1191—1204) abzuzeichnen, dem es gelang, die Teilnahme der Laien

[1] *O. Hageneder*, Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich. Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 10) (342). Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz - Wien - Köln 1967, Leinen S 190.—.

an der geistlichen Rechtsprechung in andere Bahnen zu bringen. Nicht, als ob die Laien im geistlichen Gericht gar keine Rolle mehr gespielt hätten! Aber was ihnen einst de iure zustand, wurde ihnen dann nur noch auf Grund päpstlicher Delegationen zugebilligt. Das vom römischen bzw. päpstlichen Recht herrührende Delegationswesen wurde so auch zum Mittel, die Bedeutung des Ordinarius innerhalb seiner Diözese zu heben, weil dadurch seine Stellung als iudex ordinarius eine besondere Akzentuierung erfuhr.

Ganz ähnlich sollte der Landesfürst vorgehen. Hier ist besonders Ottokar von Böhmen zu nennen, der die unter den Babenbergern begonnene Politik der Entvogtung fortsetzte, d. h. selber die Stelle eines Vogtes beanspruchte, auf diese Weise die Klöster von ihren Vögten befreite und deren defensio dem Landschreiber übertrug. Dadurch erweiterte er die Sphäre seines Einflusses und wies „immer mehr Fälle vor sein persönliches Gericht, das als Hofgericht das alte ständische Landtaiding abzulösen begann." Praktisch war nun auch er auf das Delegationswesen angewiesen, wobei er auf päpstliche Praktiken als Vorbild zurückgreifen konnte. Die landesfürstliche Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen wird also von Hageneder ebenfalls eingehend behandelt.

Die Konzentration der diözesanen Rechtsprechung auf eine Person, den Bischof, verlangte allmählich neben den delegierten Richtern auch nach Hilfsorganen von Amts wegen. Daher wurde in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts für den östlichen, von Passau weit entfernten Diözesananteil ein eigenes administratives Haupt bestellt, der Generalvikar bzw. der Offizial. Der Kremser Dechant Ludolf ist 1326 und 1330 (260, Anm. 10) als „Alberti Pataviensis episcopi vicarius generalis" belegt. 1329 scheint Pfarrer Wilhelm von Mannswörth als „officialis domini episcopi Pataviensis in sancto Yppolito" (261) auf. Es ist also anzunehmen, daß die beiden Ämter ursprünglich getrennt waren. Später waren sie in der Regel in Personalunion verbunden, wofür Hageneder auch auf Parallelen in anderen Diözesen verweisen kann (264, Anm. 45). Gegen 1419 wurde in der Person des Ruprecht (oder Rupert) von Weltz wieder ein eigener Generalvikar ernannt, der nun wohl für die ganze Diözese Passau zuständig war; er war ja auch „cancellarius curie Pataviensis" (267, Anm. 50).

Für den mit der Passauer Bistumsgeschichte Vertrauten dürfte bereits klar geworden sein, daß hier ein von der bisherigen Literatur abweichendes Bild vom organisatorischen Aufbau der Diözese geboten wird. Bisher folgte man L. H. Krick, der darauf hinweist, daß 1315 das Bistum in zwei Offizialate (Land ob der Enns bzw. Land unter der Enns) aufgeteilt wurde; die Offiziale für Ob der Enns wären ursprünglich mit den Generalvikaren in Passau ident gewesen[2]. Nach Hageneder gibt es zunächst nur einen Offizial und einen Generalvikar für den Diözesananteil u n t e r der Enns! Er vermerkt, daß erstmals 1470 in Passau ein Offizial nachweisbar ist (286, Anm. 165). Demnach kann man auch, so muß man weiterfolgern, erst ab etwa dieser Zeit von einem Offizialat ob der Enns sprechen; vorher scheint dieses Passau viel näher gelegene Gebiet mit dem Bischof und den Archidiakonen sein Auslangen gefunden zu haben.

Dieses Bild ist so neu, daß man eine nähere Auseinandersetzung mit der von Krick mitgeteilten Liste der „Offiziale und Generalvikare für das Land ob der Enns" gewünscht hätte, die vor 1480 immerhin 19 Namen zählt[3]. Bei dem eigenwilligen Umgang Kricks mit den Quellen, der auch sonst zu beobachten ist[4], ist es ohneweiters

---

[2] *L. H. Krick*, Das ehemalige Domstift Passau und die ehemaligen Kollegiatsstifte des Bistums Passau, Passau 1922, 221. Ihm folgen z. B. *E. Tomek*, Kirchengeschichte Österreichs I (Innsbruck 1935), 312; *J. Oswald*, Der organisatorische Aufbau des Bistums Passau im Mittelalter und in der Reformationszeit, ZRG, KA 30 (1941), 131—164, vgl. 136.

[3] *Krick*, a. a. O. 214—216.

[4] Der Rezensent konnte zum Beispiel nachweisen, daß die von *Krick* für das 14. und 15. Jahrhundert namhaft gemachten Lorcher Archidiakone urkundlich nicht als solche vorkommen. Vgl. dazu meine noch ungedruckte kirchengeschichtliche Habilitationsschrift, Die Passauer Bistumsmatrikeln — Das Archidiakonat Mattsee, Graz 1968, Bd. I, 104 f., Anm. 8.

denkbar, daß das erwähnte Verzeichnis bei näherer Prüfung in nichts zusammenfällt. Gleich den ersten Namen, Ludolf von Krems, konnte ja Hageneder, wie gezeigt, in ganz andere Zusammenhänge stellen. Ab 1419 scheint Krick die Generalvikare mit den Offizialen und Offizialatskommissaren vermengt zu haben, wie schon ein flüchtiger Blick auf die von Hageneder erstellten Verzeichnisse der Generalvikare (268 f, Anm. 54) und der von Leonhard von Laimingen (1423–1451) ernannten Amtsträger (288, Anm. 174) zeigen dürfte. Dennoch wird man noch alle Namen der Krick-Liste systematisch untersuchen müssen.

Wo verlief die Grenze zwischen den Offizialaten? Nach J. Oswald gehörte noch das ganze Dekanat Lorch, das sich bis über die Ybbs nach Niederösterreich hinein erstreckte, zur „oberen Diözese"[5]. Hageneder vertritt, wobei er allerdings sehr vorsichtig formuliert, die Ansicht (269), daß die Dekanats- mit der Offizialatsgrenze nicht übereinstimmte; d. h. die Ybbs hätte (in etwa) die Ostgrenze des Dekanates Lorch, die Enns hingegen die Westgrenze des Offizialates unter der Enns gebildet. So gesehen erscheint es aber doch auffällig, daß der Offizial für das Land ob der Enns seinen Sitz in Enns haben konnte (286, Anm. 165 und Register, 311), das zugleich auch der Hauptort für ein Dekanat, das zu einem beachtlichen Teil zum Offizialat unter der Enns gehört haben soll, gewesen wäre. Es sei in diesem Zusammenhang auch noch auf die Passauer Bistumsmatrikeln von 1633/43 verwiesen, in denen das Dekanat Lorch nicht zum „officialatus Passaviensis inferioris Austriae" gerechnet wird, sondern in der Teilmatrikel für „Austria superior" eingeordnet ist.

Dem gleichen Einteilungsprinzip folgt ein „Catalogus alphabeticus omnium monasteriorum et beneficiorum *in dioecesi Passaviensi supra et infra Onasum*" aus dem Jahre 1689. Obwohl hier von der Diözese *ob* und *unter* der *Enns* die Rede ist, wird also das ganze Dekanat Lorch zum Diözesangebiet *ob* der Enns gerechnet! Das zeigt wohl, daß auch die in den Urkunden vorkommenden Bezeichnungen für die Offizialate nicht zu pressen sind. Man hat einfach die „politische" Terminologie übernommen, ohne sich deswegen auch an die politische Einteilung zu halten. Demnach dürfte Hageneder Stellen, die von einem Offizialat ob bzw. unter der Enns sprechen, etwas überinterpretiert haben, wenn er daraus die Enns als Grenzfluß des unteren Offizialates erschloß. Noch die Diözesanerrichtungsurkunde für Linz hielt sich ja an die alte Zweiteilung des Bistums, während erst die endgültigen Diözesangrenzen der politischen Einteilung folgten[6].

Doch kehren wir zum Hauptthema des Buches zurück. Auch nach der Konzentration des geistlichen Diözesangerichtswesens auf den Bischof wurde die Strafgerichtsbarkeit häufig synodal gehandhabt. Hierfür standen im Westen die Archidiakonats-, im Osten die Dekanatssynoden zur Verfügung. Ein gutes Beispiel aus der Zeit um 1250 haben wir in einer die Pfarre Wartberg an der Krems betreffenden Urkunde (OÖUB III, 171 n. 174). In diesem Zusammenhang sei es gestattet, darauf hinzuweisen, daß auch hier der für die westliche und östliche Diözesanhälfte je verschiedene organisatorische Aufbau greifbar wird. Während der Westen in Archidiakonate unterteilt war, war das östliche Offizialat in Dekanate gegliedert. Die bis gegen 1300 nachgewiesenen „archidiaconi Austriae" genügen ja nicht, auch für den Osten eine ehemals vorhandene Archidiakonatseinteilung zu erweisen, da es sich um Vertreter des Bischofs im gesamten Bereich des östlichen Diözesananteils gehandelt haben kann. Jedenfalls treten dort mit dem Auftreten der Offiziale die Archidiakone zurück, während sie sich im Westen mit ständig abnehmender Bedeutung bis ins 17. Jahrhundert halten konnten. Krick erwähnt für das Jahr 1313 Ortolf von Murring als letzten „archidiaconus Austriae"[7], der auch für 1315 in dieser Eigenschaft namhaft gemacht wird[8]. Aber

[5] *Oswald*, a. a. O. 139.
[6] Dazu meine Anm. 4 zitierte Arbeit, Bd. I, 55 f.
[7] *Krick*, a. a. O. 222.
[8] Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt, Bd. XII, 499 f.

gerade für 1313 konnte ich keine Quelle finden, und der Hinweis auf 1315 ist nur der Literatur entnommen. Bezeugungen für 1311, 1312, 1337 und 1321 (OÖUB V, 41 n. 42, 75 n. 75; VI, 619 n. 60, 624 n. 65) sowie für 1316, 1318, 1319, 1321 und 1322[8] kennen ihn dagegen stets nur als Dechant und Kanonikus, so daß man dessen Erwähnungen als Archidiakon so lange mißtrauen wird, als keine einwandfreien Belege beigebracht sind. Vereinzelt — und daher überraschend — ist die Nennung eines Simon als „archidiaconus et plebanus in Tulna" sowie als „iudex ordinarius" in einer St. Pöltner Urkunde von 1363 (UB St. Pölten I, 1891, 560—562 n. 466; vgl. Hageneder, 263, Anm. 40, 285 f, Anm. 165). Dieses nur kopial überlieferte Dokument ist nicht nur wegen der so späten Erwähnung eines unterennsischen Archidiakons merkwürdig, sondern auch wegen dessen Verwendung als ordentlicher Richter, was in unserem Raume sonst nicht vorkommt[9]. J. Lampel, der Herausgeber des Urkundenbuches, spricht im Kopfregest nur von einem Erzpriester, scheint also auch schon Verdacht geschöpft zu haben.

Noch eine letzte Frage sei kurz angeschnitten. Von seinem Material aus gelangte Hageneder zur — wieder mit der nötigen Vorsicht dargebotenen — Überzeugung, daß es zum Unterschied von anderen Gebieten in unserer Diözese keine wirkliche Konkurrenz zwischen dem Bischof einerseits und dem Offizial und den Archidiakonen andererseits gab (286 f.). Als Begründung gibt er den trefflichen Hinweis, daß die Durchorganisierung der Diözese zeitlich ziemlich spät anzusetzen ist, so daß den Archidiakonen weniger Zeit als anderswo blieb, ihre Stellung zu festigen. Das schon genannte Verschwinden der „archidiaconi Austriae" und die Ende des 13. Jahrhunderts erfolgte Auflösung des räumlich sehr ausgedehnten Archidiakonats Lorch[10], zu dem auch das Gebiet zwischen Enns und Ybbs und nahezu das ganze Mühlviertel gehört hatte, scheint mir aber zumindest eine gewisse Angst des Bischofs vor allzu mächtigen Archidiakonen erkennen zu lassen.

Hageneders Schrift hat einem sehr spröden Material eine Fülle neuer Erkenntnisse abgewonnen. Sie hat nicht nur den unter dem Einfluß des römisch-päpstlichen Rechtes vollzogenen tiefgreifenden Wandel des bischöflichen und landesfürstlichen Gerichtswesens aufgezeigt, sondern stellt geradezu ein Handbuch für die Interpretation aller jener mittelalterlichen Urkunden dar, die geistliche Prozesse im Raum der mittelalterlichen Diözese Passau betreffen. Darüber hinaus aber finden sich — und gerade das habe ich zu zeigen versucht — viele wertvolle Anregungen für die Erforschung des organisatorischen Aufbaus des Passauer Bistums, die hoffentlich bald aufgegriffen werden.

---

[9] Dankenswerte Mitteilung von Dr. O. *Hageneder* (Linz).
[10] Es zerfiel fortan in zwei unabhängige Dekanate, wobei die Donau die Grenze bildete.

ATHANASIUS POLAG

Psychologische Kriterien in der Exegese?

Der Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann veröffentlichte im Patmosverlag (Düsseldorf 1968) „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien". Der umfangreiche Sammelband (368 Seiten) bringt Aufsätze zur Traditionsgeschichte der synoptischen Überlieferung und behandelt besonders ausführlich das lukanische Sondergut sowie Fragen der lukanischen Redaktion. Der Autor widmet jeder einzelnen These einen Artikel, belegt die Aussagen ausführlich und berücksichtigt ausgiebig die bisherige Literatur. Die Art seiner Beweisführung wendet sich an einen anspruchsvollen Leserkreis. Bezeichnend für die Arbeitsweise Schürmanns ist, daß er einerseits versucht, die gewohnten Arbeitsmethoden zu erweitern, um neue Möglichkeiten der Deutung zu erschließen und daß er andererseits auf die Grundstrukturen urchristlicher Theologie hinweist. Mehrere Register erleichtern den Zugang zur Fülle der sprachlichen Beobachtungen. Damit wird das Buch zum wertvollen Handwerkszeug bei der Auslegung synoptischer Texte.

Eine besondere Bedeutung kommt der erneuten Publikation des Artikels über das „hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu" (1964) zu. Im ersten Teil dieses Aufsatzes vertritt Schürmann die Ansicht, daß sich die Verkündigung Jesu nicht nur als Botschaft vom nahen Ende verstehen läßt, sondern daß sie in ebenso ausgeprägter Weise Botschaft von Gott ist, von seinem Herr- und Vater-Sein. Er unterscheidet so zwei Aussagereihen, eine eschato-logische und eine theo-logische, die in einem „gespannten Nebeneinander" stehen. Damit stellt sich die Frage, wie beide Reihen miteinander zu vereinbaren sind. Eine Lösung dieses Problems versucht Schürmann im zweiten Teil, indem er auf allgemeine religionspsychologische Beobachtungen hinweist und speziell auf das Selbstbewußtsein Jesu reflektiert. Er erschließt als gemeinsamen Beziehungspunkt, der das Nebeneinander der Aussagereihen psychologisch verständlich macht, das „Sohnesbewußtsein" Jesu, allerdings in der von K. Rahner umschriebenen Weise als „unthematische Grundbefindlichkeit der kreatürlichen Geistigkeit Jesu". Dieses Ergebnis stützt Schürmann durch weitere theologische und christologische Überlegungen.

In der wissenschaftlichen Diskussion wurde vorwiegend der erste Teil des Aufsatzes beachtet, der allerdings nur frühere Arbeiten Schürmanns wieder aufgreift. Man kann dabei wohl mit Recht fragen, ob die Beschreibung (und Bezeichnung) der zwei Reihen in allem zutreffend ist. Es wird aber kaum zu bezweifeln sein, daß in der Verkündigung Jesu eine gewisse Zweipoligkeit vorliegt, ohne daß die gemeinsame Wurzel klar zutage tritt. Sehr auffallend ist jedoch der Weg, auf dem Schürmann im zweiten Teil des Aufsatzes eine Lösung des damit gegebenen Problems versucht: er arbeitet mit psychologischen Überlegungen. Eine solche Betrachtungsweise ist in der jüngeren Exegese verpönt, und das hat seine guten Gründe. Die liberale Leben-Jesu-Forschung des letzten Jahrhunderts war bestrebt, durch natürlich-psychologische Erklärung des Zusammenhangs der Taten und Schicksale Jesu einen Zugang zu dessen Persönlichkeit zu gewinnen. Das Ergebnis war eine psychologische Konstruktion, die stärkstens von philosophischen Denkschemata ihrer Zeit abhängig war.
Die Entwicklung der neutestamentlichen Wissenschaft mußte zu einer Ablehnung solcher Deutungsweise führen. Die heute bekanntesten Kritiker sind wohl Martin Kähler, Albert Schweitzer und William Wrede, die von verschiedenen Positionen ausgehend in der Kritik an der liberalen Leben-Jesu-Forschung übereinstimmten. Zu Recht wurde ihre Einstellung von den Begründern der formgeschichtlichen Methode übernommen; allerdings scheint sich in der Folgezeit die Sitte entwickelt zu haben, daß man die Ernsthaftigkeit exegetischer Bemühungen auch dadurch erweisen muß, daß man den

Anschein psychologisierender Betrachtungsweise entschieden vermeidet. Ein psychologisches Argument wird auch heute weithin als eine „Art des historischen Ratens" (W. Wrede) empfunden. Schürmann fürchtet den Vorwurf des Psychologisierens nicht. Die anderen Artikel des Bandes zeigen ja seine Gewissenhaftigkeit bei der Prüfung der Texte. Wie er an anderer Stelle die Literarkritik in Verbindung mit formgeschichtlicher Wertung umfassend aufgreift, wie er die formgeschichtliche Methode durch Rekurs auf Ergebnisse der historisch-kritischen Betrachtungsweise auf den vorösterlichen Bereich konsequent auszudehnen sucht, so scheint er auch in dem genannten Artikel bestrebt zu sein, die Grenzen einer Forschungsrichtung zu verschieben.

In der Tat müßte es heute möglich sein, eine psychologische Argumentation wieder in die legitime exegetische Beweisführung aufzunehmen. Schon Albert Schweitzer hatte ja eine psychologische Redeweise nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern sachgemäße Kategorien gefordert, nämlich daß eine „historische Psychologie" aus gewissen historischen Grundvoraussetzungen gewonnen werden müsse, im Falle Jesu eine „eschatologische Psychologie". Wenn die formgeschichtliche Arbeitsweise Literaturwissenschaft und Soziologie verbindet, insofern nämlich der „Sitz im Leben" eine soziologische Befindlichkeit meint, sind psychologische Kriterien im Grunde für die Exegese unentbehrlich. In einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung, die die Vereinbarkeit von Aussagen, Vorstellungselementen und Bildmotiven prüft, kommt man ohne psychologische Erklärungen nicht aus. Warum sollte man nicht auch bezüglich des historischen Jesus die Psychologie als Hilfswissenschaft aufgreifen, deren heutiger Stand das Ergebnis jüngster Entwicklung ist und in keiner Weise mit den Ansichten der Mitte des letzten Jahrhunderts auf eine Stufe gestellt werden kann?

Natürlich kann heute nicht das Ziel sein, das „Innenleben" Jesu zu rekonstruieren. Es geht vielmehr darum, die Tragweite und genuine Bedeutung des Jesusgeschehens zu erfassen, das sich von dem Anspruch und Selbstbewußtsein Jesu nicht trennen läßt. Die vorsichtige Anwendung sorgfältig ausgewählter psychologischer Kriterien hilft dem Historiker, den Bereich der Möglichkeiten abzustecken, innerhalb dessen die Vereinbarkeit von Aussagen angenommen werden kann. In diesem Rahmen bewegen sich die Überlegungen Schürmanns. Sachlich darf wohl angemerkt werden, daß die von Schürmann angeführten Aussagen von H. Windisch und R. Otto sicher durch Ergebnisse neuerer religionspsychologischer Forschung ergänzt werden könnten.

Die Bedeutung der Arbeit Schürmanns liegt gewiß nicht nur in der Methode. Sein Lösungsvorschlag, der die Eigentümlichkeit des Gottesverhältnisses Jesu aufgreift, enthält kostbare Anregungen für die Beurteilung der Entstehung der „Sohn"-Bezeichnung. Von Vorteil ist dabei, daß er sich nicht nur auf einzelne Logien stützt, die in ihrer Authentizität stets angezweifelt werden können, sondern auf die Struktur der Gesamtverkündigung Jesu. Verbindet man ferner die eschatologische Botschaft Jesu in der Weise Schürmanns mit der Beziehung Jesu zu Gott, dann kann diese Botschaft nicht als selbständige Größe angesehen werden; sie wird innerlich von der Person Jesu abhängig. Vielleicht ließe sich von hier aus auch eine gewisse Übereinstimmung mit den Ausführungen E. Jüngels über die Basileia-Botschaft Jesu feststellen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Verleihung kirchlicher Benefizien in Rom

Das Zweite Vatikanische Konzil hat hinsichtlich der Verleihung kirchlicher Pfründen einige grundsätzliche Änderungen vorgenommen. Diese sollen nun auch in der Diözese Rom Anwendung finden. Das ist der Tenor eines Apostolischen Schreibens des Papstes Paul VI. aus dem Jahre 1968. Bis dahin bestand in der „Ewigen Stadt" das besondere Recht, daß außer dem Papst als Bischof von Rom noch verschiedene andere Personen entweder mit ordentlicher Amtsgewalt oder kraft ihrer Stellung sehr viele Benefizien vergeben konnten. Nun soll auch hier die Stellung des Diözesanbischofs mehr in Erscheinung treten. Dazu werden die bisher gewährten Vollmachten rückgängig gemacht und die alten Normen der Pfründenverleihung außer Kraft gesetzt. Das trifft die Pfründen der Kanoniker, Chorvikare und Kapläne der Kapitel an den Patriarchalbasiliken, an den „Kleinen Basiliken" und an verschiedenen Kollegiatkirchen. Den Kardinal-Erzpriestern wird zwar für ihre Patriarchalbasiliken und dem Kardinal-Vikar von Rom für alle in Frage kommenden Kirchen weiterhin die Möglichkeit eingeräumt, Priester vorzuschlagen, die für die Beteilung mit einer Pfründe geeignet und würdig sind. Der Papst verfügt aber als Bischof von Rom darüber völlig frei und nimmt die Ernennung vor; das Staatssekretariat stellt darüber eine Urkunde aus und übermittelt sie dem Kardinal-Vikar von Rom, der die Ernennung ausführt; der Kardinal-Erzpriester oder sonstige Vorsteher der betreffenden Kirche nimmt schließlich die Einführung in den vollen Genuß der Rechte vor. Nur für die Pfründen von St. Peter wird die Ernennungsurkunde direkt dem Kardinal-Erzpriester übermittelt, der selbst oder durch einen Stellvertreter die Einführung in den Besitz der Pfründe durchführt. Durch eigene Normen wird die Ämter- und Pfründenkumulation weitgehend ausgeschaltet. Alle Pfründeninhaber werden gemahnt und durch Sanktionen dazu verhalten, ihre Chorverpflichtungen gewissenhaft zu erfüllen. Diese Regelung soll in Geltung sein bis zur Veröffentlichung des neuen Codex Iuris Canonici. (Motuproprio „Romanae dioecesis regimen" vom 30. Juni 1968; „L'Osservatore Romano" Nr. 152 vom 5. Juli 1968.)

Beichtvollmacht in der Stadt Rom

Der Kardinal-Vikar für die Diözese Rom, Kardinal Angelo Dell'Acqua, hat in Abänderung der bisherigen Bestimmungen (darunter auch einiger Normen der römischen Diözesansynode von 1960) im Interesse seelsorglicher Erleichterungen die Vollmachten für fremde Beichtväter neu geregelt: Alle ordnungsgemäß in der Heimat mit Beichtjurisdiktion ausgestatteten Geistlichen haben die gleiche Vollmacht im Gebiet der Diözese Rom, wenn sie sich auf Besuch in der „Ewigen Stadt" befinden, für die Dauer bis zu drei Monaten. Eine Ausnahme besteht für die vier Patriarchalbasiliken, die ja eigene Pönitentiare — auch für verschiedene Sprachen — haben, sowie hinsichtlich der Beichtvollmacht für Klosterfrauen. Die von auswärts kommenden Diözesanpriester müssen aber ihr Celebret innerhalb eines Monats dem Vikariat von Rom vorlegen. Zur Erlaubtheit des Beichthörens muß auch der zuständige Pfarrer, Obere oder Rektor der Kirche, Kapelle oder der Gemeinschaft sein Einverständnis geben. Für die ständig, d. h. über drei Monate, etwa zu Studienzwecken in Rom lebenden Priester bleiben die Bestimmungen der römischen Diözesansynode von 1960 (Art. 63, 64, 69, 70) aufrecht. Der Erlaß des Kardinal-Vikars trägt das Datum vom 2. August 1968. („L'Osservatore Romano" Nr. 178 vom 4. August 1968.)

Holländischer Katechismus

Für die Vorgänge um den „Holländischen Katechismus", die zuweilen hohe Wellen schlugen, bildet die amtliche Stellungnahme aus Rom jene Erklärung, die von einer durch Papst Paul VI. eingesetzten Kardinalskommission ausgearbeitet oder gutgeheißen und am 30. November 1968 in einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit übergeben wurde. Das Dokument mit dem Titel „Erklärung der Kardinalskommission über den ‚Neuen Katechismus' " beginnt mit der Feststellung: Als in den Niederlanden unter dem Titel „Der neue Katechismus" 1966 ein Werk erschien, das einerseits ungewöhnliche Vorzüge aufweist, anderseits aber durch seine Lehrmeinungen von Anfang an nicht wenige Christgläubige verwirrte, sah sich der Hl. Stuhl seiner Amtsaufgabe wegen, den Glauben des Volkes Gottes zu schützen, genötigt, der Angelegenheit seine Aufmerksamkeit zu widmen. Der Hl. Vater wollte aber, daß zunächst ein Gespräch zwischen drei vom Hl. Stuhl und drei von den niederländischen Bischöfen ernannten Theologen stattfinde über die Schwierigkeiten, die der Text des Katechismus darbot.

Der erste Teil des Dokumentes legt die verschiedenen Phasen dieses Gespräches dar, erinnert an die Einsetzung der Kardinalskommission und spricht über deren Arbeit; bemerkt, daß schon vor Abschluß dieser Studien ohne den Willen der niederländischen Bischöfe und ohne die gebührende Verbesserung Übersetzungen dieses Katechismus erschienen und außerdem vertrauliche, ihrer Natur nach geheime Schriftstücke über diese Angelegenheit neulich veröffentlicht worden sind. In diesen Schriften werde auf verschiedene Weise die Absicht des Apostolischen Stuhles bekämpft, diese wichtige Angelegenheit zum Wohle des Volkes Gottes und in Zusammenarbeit mit den niederländischen Bischöfen zu ordnen. Aus diesem Grunde und weil der nicht verbesserte Katechismus bereits in vier Sprachen verbreitet wird, schien es notwendig zu sein, schon bevor die verbesserte Auflage und die Übersetzungen des Katechismus erscheinen würden, in der vorliegenden Erklärung eine Zusammenfassung der Urteile der Kardinalskommission vorzulegen. Durch solches Vorgehen werde es den Gläubigen einsichtig werden, wie sie in Übereinstimmung mit der Kirche Christi und dem Stuhl Petri über die Frohbotschaft des Heiles gefahrlos denken und Zeugnis ablegen können.

Der zweite Teil der Erklärung legt in zehn Punkten einige Lehren dar, an denen festgehalten werden müsse, soll es nicht zu einer Beunruhigung der Gläubigen kommen. Es sind folgende in schlagwortartiger Wiedergabe: 1. Die Lehre, daß Gott außer der sinnenfälligen Welt auch reine Geister, die Engel, geschaffen habe und auch die einzelnen Menschenseelen, da sie geistig sind, unmittelbar erschaffe; 2. Die Lehre über den Fall der ersten Menschen und die Erbsünde; 3. Das Bekenntnis zur Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria; 4. Die Lehre über die von unserem Herrn Jesus Christus geleistete Genugtuung; 5. Über das Kreuzesopfer und das Meßopfer; 6. Über die eucharistische Gegenwart und die Verwandlung, „Transsubstantiation"; 7. Über die Unfehlbarkeit der Kirche und die Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten; 8. Über das amtliche oder hierarchische Priestertum sowie über die Lehr- und Hirtengewalt; 9. Verschiedene Punkte aus der Dogmatik: über die Heilige Dreifaltigkeit, die Wirksamkeit der Sakramente, das Eingreifen Gottes durch Wunder, die Seelen der Gerechten in der Anschauung Gottes und die pilgernde Kirche; 10. Einige Punkte aus der Moral: die Existenz von Sittengesetzen, die wir zu erkennen und auszudrücken vermögen und die unser Gewissen immer binden, die Übereinstimmung zwischen der inneren Haltung und den äußeren Akten eines Menschen, die Unauflöslichkeit der Ehe, die Darlegung der Ehemoral nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Apostolischen Stuhles. Der Schlußabsatz lautet: Die vorstehenden Beanstandungen, obschon nicht wenig an Zahl und nicht ohne Gewicht, lassen doch den durchaus größeren Teil des neuen Katechismus in seiner lobenswerten pastoralen, liturgischen und biblischen Einstellung unberührt. Sie setzen auch die anerkennenswerte Absicht der Verfasser des Katechismus, die ewige Frohbotschaft Christi in einer der Denkart

unserer heutigen Menschen angepaßten Form darzubieten, nicht herab. Aber gerade die großen Vorzüge, deren sich das Werk erfreut, erfordern, daß es die Lehre der Kirche stets ohne jeden verdunkelnden Schatten wiedergebe. Diese Erklärung mit Datum vom 15. Oktober 1968 ist unterzeichnet von den sechs Mitgliedern der Kardinalskommission: den beiden Deutschen Frings und Jäger, dem Franzosen Lefebvre, dem Italiener Florit, dem Iren Brown und dem Schweizer Journet sowie vom Sekretär der Kommission, dem Erzbischof Pietro Palazzini.

Bei der Übergabe dieser Kommissionserklärung an die Presse unterstrich der vatikanische Pressesprecher Mons. Vallainc den „sehr positiven Ton" des Dokumentes. Es erkenne die außergewöhnliche Qualität des niederländischen Katechismus an, lobe dessen pastoralen, biblischen und liturgischen Charakter, billige das Bemühen, die christliche Botschaft in einer der modernen Mentalität angepaßteren Weise darzulegen. Er wies auch ausdrücklich darauf hin, daß die Erklärung keinerlei Verurteilungen ausspricht, sondern nur „jene Formulierungen unterstreicht, die unvollständig oder ungenau sind, ohne dabei jedoch das Wort ‚Häresie' zu gebrauchen". Ferner sage das Dokument natürlich nichts über jene Meinungen, die noch immer diskutierbar sind, sondern es lasse den Theologen volle Freiheit. Vallainc gab ferner bekannt, daß die jetzt veröffentlichte Erklärung der Kardinalskommission mit dem holländischen Episkopat abgestimmt worden ist und daß den Bischöfen der Niederlande vor einigen Tagen die bevorstehende Publikation des Dokumentes angekündigt wurde. Die Frage, ob der Katechismus nun an Hand der von der Kardinalskommission angeregten Modifizierung korrigiert werden müsse, beantwortete Vallainc, es sei offensichtlich, daß „diese Korrektur durchgeführt werden muß, um so mehr, als der Hl. Stuhl und der Episkopat der Niederlande in diesem Punkt einig gehen".

Pressemeldungen besagten zunächst, daß die holländischen Bischöfe den vorgelegten Wünschen der Kardinalskommission Rechnung tragen und bereits ausgearbeitete Änderungen dem „Katechismus" in einer eigenen Broschüre als Ergänzung beigeben werden; daß sie es aber lieber gesehen hätten, wenn die Kardinalskommission jenen Textänderungen zugestimmt hätte, die die holländischen Bischöfe selbst im Sommer 1967 vorgeschlagen hatten; mit den jetzt verlangten Änderungen seien sie nicht einverstanden. Aus Respekt vor den Wünschen des Papstes hätten sich die holländischen Bischöfe jedoch entschlossen, die Diskussion nicht mehr weiterzuführen. Das niederländische Höhere Katechetische Institut, das mit einem Stab von Mitarbeitern den „Katechismus" erarbeitet und zuerst herausgegeben hatte, betonte, es fühle sich verpflichtet, der Kirche von Holland in einer Publikation, die man „Weißbuch" nennen könnte, volle Information über alles zu geben, was rund um den „Neuen Katechismus" vor sich ging.

(AAS, LX, 1968, 685–691, Kathpress vom 2., 5. und 12. Dezember 1968.)

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.

ADLHOCH WALTER, *Auf einen guten Tag.* (160.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Brosch. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

BAUMANN ROLF, *Mitte und Norm des Christlichen.* Eine Auslegung von 1 Kor 1, 1 bis 3, 4. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF Bd. 5.) (319.) Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1968. Leinen DM 48.—, kart. DM 44.—.

BEUMER JOHANNES, *Die Inspiration der Heiligen Schrift.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, Bd. I/3 b.) (81.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 23.50 (Subskr. DM 20.—).

BLANDINO G. / HÄRING B. / MORRA G. / VALORI P., *Una discussione su l'Etica della felicità.* (100.) Edizioni di Etica, Forlì 1968. Kart. lam.

BLIGH JOHN, *Kleine Zeitgeschichte zum Neuen Testament.* (Herder-Bücherei 332.) (140.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 2.90.

BRAULIK GEORG, *Cölestin Wolfsgruber OSB.* Hofprediger und Professor für Kirchengeschichte (1848—1924) (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XIX) (121.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 65.—, DM/sfr 10.50.

BRUNNER PETER / FRIEDRICH GERHARD / LEHMANN KARL / RATZINGER JOSEPH, *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (186.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 10.80.

CHIMY HIERONYMUS, *De figura iuridica archiepiscopi maioris in iure canonico orientali vigenti.* (Analecta O. S. B. M. Series II, sectio I., vol. XXIII) (222.) PP. Basiliani, Romae 1968. Kart.

DAVID JAKOB, *Ehe und Elternschaft nach dem Konzil.* Ein praktischer Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution. (Der Christ in der Welt. X. Reihe Christentum und Gesellschaft, Bd. 2) (156.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1968. Kart. lam.

DREISSEN JOSEF / STEFFENS HANS, *Wortgottesdienste für die Fasten- und Passionszeit.* (144.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Plastikeinband DM 9.60.

DUYCKAERTS FRANÇOIS, *Der Weg zur sexuellen Partnerschaft.* (Herder Bücherei, Bd. 323) (237.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 3.95, sfr 4.75, S. 30.—.

EGER JOSEF, *Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife.* (177.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 12.60.

FRANK ISNARD WILHELM, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500.* (Archiv für österreichische Geschichte, 127. Bd.) (XXIV u. 333.) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommissionsverlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Wien 1968. Brosch. S 280.—.

FRIEDENTHAL RICHARD, *Luther. Sein Leben und seine Zeit.* (681.) Verlag R. Piper & Co., München 1967. Leinen DM 28.—.

FRUTAZ AMATO PIETRO, *Auctoritate ... beatorum apostolorum Petri et Pauli.* Saggio sulle formule di canonizzazione. (Extractum ex Antonianum 42 [1967]) (68.) Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma. Kart.

FRUTAZ AMATO PIETRO, *Le fonti per la storia della valle d'Aosta.* (Thesaurus ecclesiarum Italiae I, 1) (VI u. 378.) Edizioni di storia e letteratura, Roma 1966. Kart.

GOGARTEN FRIEDRICH, *Luthers Theologie.* (250.) Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967. Leinen DM 28.—, Brosch. DM 23.—.

GÜNTHÖR ANSELM, *Kommentar zur Enzyklika „Humanae vitae".* (Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der kath. Kirche, hg. v. A. Fischer/P. Wirth. Bd. 4) (159.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 7.80.

HERRMANN HORST, *Ecclesia supplet.* Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC. (Kanonistische Studien und Texte. Bd. 24) (XLI u. 361.) Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1968. Leinen hfl 60.—.

HOFMEIER JOHANN, *Grundriß des christlichen Glaubens.* (204.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 16.80.

INGOLF FRIEDRICH, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XX) (80.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 40.—. DM/sfr 6.50.

JOEST WILFRIED, *Ontologie der Person bei Luther.* (449.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. Leinen DM 48.—.

KENZIE JOHN MC, *Autorität in der Kirche.* (186.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 11.80.

KILIAN RUDOLF, *Die Verheißung Immanuels.* Jes 7,14. (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. Haag H./Kilian R./Pesch W. Bd. 35) (129.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 7.80.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Welt als Symbol.* (285.) Verlag Echter, Würzburg 1968. Leinen.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Über die Kirchenmauern hinaus.* (264.) Verlag Echter, Würzburg 1968. Brosch. lam. DM 14.80.

KNER ANTON, *Seelsorge als Beratung.* (74.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 4.80.

KÖTTING BERNHARD, *Der Zölibat in der Alten Kirche.* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 61) (35.) Verlag Aschendorff, Münster/Westf. Kart. DM 2.50.

LAVOCAT RENÉ, *Kirche und Naturwissenschaft.* Um den Dialog beider Gemeinschaften. (100.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. lam DM 5.80.

LAZARE LUCIEN / MÉLIA ÉLIE / JEQUIER ÉMILE / PASSELECQ PAUL, *Die eine Bibel auf vier Altären.* (119.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 7.80.

LEHMANN KARL, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift.* Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3—5. (Quaest. disp. 38) (376.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 29.50.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen — lateinisch und deutsch — Kommentare. Teil III Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, — über Dienst und Leben der Priester, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Votum über das Sakrament der Ehe, Exkurs über die Enzyklika „Humanae vitae", Geschäftsordnung des Konzils, Chronik des Konzils, Die Entstehungsgeschichte der vorbereiteten Schemata, Konzilsliteratur, Register. (764.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 108.—, Halbleder DM 118.— (Vorzugspreis DM 98.— bzw. DM 108.—).

LIPPERT PETER, *Leben als Zeugnis.* Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe. (Stuttgarter Biblische Monographien, hg. v. Haspecker J. / Pesch W., Bd. 4) (214.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 30.—.

LUBAC HENRI DE, *Geist aus der Geschichte.* Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (522.) Johannes-Verlag, Einsiedeln, Schweiz 1968. Leinen DM/sfr 45.—.

MATTES KARL JOSEF, *Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade.* (Studia Friburgensia NF 48) (XXIII und 302.) Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1968. Brosch. sfr 33.—.

META VON NEUENSTEIN, *Der Engel mit dem Pflug.* Gedichte. (95.) Johannes-Verlag, Einsiedeln, Schweiz. Brosch.

MILLER GABRIELE / QUADFLIEG JOSEF *Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr.* Zweiter Teil: Advent bis Schuljahrsende. (205.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 13.80, Subskr. DM 12.40.

MÜLLER ALOIS, *Kirchenreform heute* (Reihe „leben und glauben", hg. v. O. Karrer u. B. Häring) (103.) Verlag Ars sacra, München 1968. Balacuir DM 12.80.

MURPHY F. X. / EOIN G. MAC, *Synode '67.* Aufbruch nach dem Konzil. Eine Chronik. (271.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 14.80.

PESCH OTTO HERMANN, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin.* Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theol. Reihe, Bd. 4) (LXXI und 1010.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1967. Leinen.

PESCH RUDOLF, *Neuere Exegese — Verlust oder Gewinn?* (176.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 13.80.

PFEIL HANS, *Tradition und Fortschritt im nachkonziliären Christsein. (98.)* Seelsorge Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 4.80.

PFISTNER HANS-JÜRGEN, *Erziehungsberatung.* Psychologische Beiträge zur Erziehungs- und Bildungsberatung. (301.) Verlag Dr. Karl Krieger, Koblenz 1968. Brosch. lam. DM 15.80.

POWERS JOSEF, *Eucharistie in neuer Sicht.* (203.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 15.80.

PRITZ JOSEPH, *Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl Werners.* I. Leben und Werk in geschichtlichem Zusammenhang. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXII/I) (492.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 240.—, DM/sfr 38.80.

RIDEAU ÉMILE, *Teilhard de Chardin — ja oder nein?* (Reihe „leben und glauben", hg. v. O. Karrer und B. Häring) (291.) Verlag Ars sacra, München 1968. Balacuir DM 15.80.

RITTER RAIMUND, *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge.* Einführung in die Pastoralsoziologie. (Offene Gemeinde, hg. vom Institut für missionarische Seelsorge, Frankfurt/Main, Bd. 4) (112.) Lahn-Verlag, Limburg/Lahn 1968. Kart. lam. DM 14.80, sfr 17.30, S 112.50.

RÖTZER JOSEF, *Kinderzahl und Liebesehe.* Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis. 5. verb. und erw. Aufl. (104. und 36.)

Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 65.—, DM/sfr 10.50.

SCHEFFCZYK LEO, *Die Welt als Schöpfung Gottes.* (Der Christ in der Welt V. Reihe: Die großen Wahrheiten, Bd. 3 a/b) (206.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1968. Kart. lam.

SCHELL HERMANN, *Katholische Dogmatik.* I. Bd. Von den Quellen der ehrchristlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. (Kritische Ausgabe, hg. v. J. Hasenfuß u. P. W. Scheele) (XXV und 470.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 48.—.

STEININGER VIKTOR, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen.* (138.) (Reihe „Offene Fragen") Verlag Styria, Graz 1968. Leinen DM 21.50, sfr 26.—, S 138.—.

TAVARD GEORGES / CAQUOT ANDRÉ / MICHL JOHANN, *Die Engel.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus/ A. Grillmeier / L. Scheffczyk, Bd. II/2 b) (96.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 29.— (Subskr. DM 25.—).

TEILHARD DE CHARDIN PIERRE, *Hymne an das Ewig Weibliche.* Mit einem Kommentar von Henri de Lubac. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. (Kriterien 11) (163.) Johannes Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1968. Brosch. DM/sfr 12.—.

VARGA PAUL, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXI) (162.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

WEBER GÜNTHER / BIERMANN DIETMAR, *Werkheft zum Glaubensbuch für das 2. Schuljahr „Frohe Botschaft"* nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung. (48.) 4. Aufl. Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. DM 2.—.

WEBER GÜNTHER, *Zwanzig Bußfeiern mit Kindern.* Zur Einübung in die Buße nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung. (182.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Plastikband DM 12.80.

WEINRICH FRANZ JOHANNES, *Die Psalmen deutsch.* (254.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1968. Leinen.

WELTE BERNHARD, *Determination und Freiheit.* (145.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Brosch. DM 12.80, sfr 15.—, S 94.70.

WILDIERS N. M., *Kirche für eine größere Welt.* Analyse — Kritik — Reform. (Herder Bücherei, Bd. 325) (139.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 2.90.

WULF FRIEDRICH, *Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens.* Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. (96.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. DM 9.80.

ZELLER HERMANN, *Mensch sein mit Schwierigkeiten.* (79.) Verlag Ars sacra, München 1968. Kart. lam. DM 6.20.

ZÖLLNER JOSEF OTHMAR, *Abschied von Hochwürden.* Seelsorger der Zukunft. (120.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Brosch. DM 8.20, sfr 10.60, S 65.10.

HERAUSGEBER

ARNOLD F. X. / KLOSTERMANN F. / RAHNER K./SCHURR V./WEBER L. M., *Handbuch der Pastoraltheologie.* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. III. (677.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 75.—.

ASHEIM IVAR, *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther.* Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. (211.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. Kart. DM 28.—.

EICHMANN EDUARD, *Kirche und Staat.* I. Teil: Von 750 bis 1122. (126.) II. Teil: Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jh.s. (182.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart.

FÄRBER KARL, *Krise der Kirche — Chance des Glaubens,* Die „Kleine Herde" heute und morgen. (314.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Leinen DM 19.80, sfr 22.85, S 146.50.

HERDER-FREIBURG, *Report über den Holländischen Katechismus.* Dokumente, Berichte, Kritik. (230.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart.

LAPAUW CAMILLUS, *Mitten in der Kirche.* Festschrift. (108.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1968. Kart. lam. S 20.—, DM/ sfr 3.50.

LINDE H., VAN DER / FIOLET H., *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums.* (498.) Verlag Herder, Wien 1968. Leinen S 185.—, DM/sfr 29.80.

LORETZ OSWALD/STROLZ WALTER, *Die hermeneutische Frage in der Theologie.* (Schriften zum Weltgespräch, Bd. 3) (514.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 56.—.

OBERÖSTERREICHISCHES LANDESARCHIV LINZ, *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs,* 9. Bd. (323.) Kommissionsverlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1968. Brosch. S 190.—. (16 Bildtafeln, 12 Karten, 323 S.)

OSWALD JOSEF, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, X/1968. (397.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1968.

SCHULTZ JÜRGEN, *Wer ist das eigentlich — Gott?* (290.) Verlag Kösel, München 1969. Leinen DM 12.80.

SEEBER DAVID ANDREAS, *Katholikentag im Widerspruch.* Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen. (Herder-Bücherei, Bd. 328) (167.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 2.90.

SIEPEN KARL/WEITZEL JOSEPH/WIRTH PAUL, *Ecclesia et ius.* Festgabe für Audo-

mar Scheuermann zum 60. Geburtstag. (XV und 784.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 48.—.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Ludwig Auer, Donauwörth

WEBER GÜNTHER, *Gott wartet auf uns.* Bußfeiern für Schüler des 1. bis 4. Schuljahres. (47.) Kart. DM 1.20.

WEBER GÜNTHER, *Weil du ja zu mir sagst.* Bußfeiern für Schüler des 5. bis 9. Schuljahres. (45.) Kart. DM 1.20.

Fährmann-Verlag, Wien

GAHEIS RUDOLF FRANZ, *Wo bist du, Herr?* Junge Männer fragen nach Gott. (96.) Kart. lam. S 36.—, DM/sfr 6.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT N. T.

KUSS OTTO, *Auslegung und Verkündigung.* Bd. II. Biblische Vorträge und Meditationen. (XXXII und 350.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Leinen DM 34.—.

Im Jahrgang 115 (1967) 386 dieser Zeitschrift besprach ich den I. Bd., der 15 Aufsätze enthält, die Kuß nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlicht hat. Der II. Bd. greift zurück auf die Zeit des Nationalsozialismus und des Zusammenbruchs (1933 bis 1945). In den „Vorbemerkungen" (VII bis XXXII) weist der Verf. nach, wie die damals behandelten Fragen nach dem Kern der neutestamentlichen Botschaft auch heute wieder aktuell sind. Insgesamt sind 9 Stücke aufgenommen, die im einzelnen von recht verschiedener Art sind. Ein Beitrag befaßt sich mit „Schrift und Kirche" (1—31), der nächste bringt „Grundsätzliches zu Schriftlesung und Bibelstunde" (32—50). Es folgen die Aufsätze „Die Fremdheit des Christen in der Welt" (51—73) und „Der Heide und der Christ, Bemerkungen zur religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und zur christlichen Verkündigung" (74—138), von denen der zweite als Beitrag für eine Festschrift für Kardinal Bertram von Breslau bestimmt war. An die Abwehr nationalsozialistischer Phrasen fühlt man sich erinnert, wenn man die Abhandlungen „Zum Vorsehungsglauben im Neuen Testament" (139—152) und „Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testamentes" (153—195) liest. „Den gefallenen Freunden zum Gedächtnis" ist gewidmet der Aufsatz „Die Liebe im Neuen Testament" (196 bis 234). Die Sammlung wird beschlossen mit Betrachtungen über die vierzehn Kreuzwegstationen (234—274), einer Frucht der Erlebnisse des Krieges und der Vertreibung aus Schlesien, und einer Meditation über „Das Vaterunser" (277—333).

Der Band zeigt den wissenschaftlich-kritischen und zugleich gläubig katholischen Standpunkt des Verf. und ist ein schönes Zeugnis für die Verbindung von theologischer Wissenschaft und religiösem Leben, dessen Studium auch heute noch Gewinn einbringt.

München *Johannes Michl*

FULLER REGINALD H., *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.* (Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage.) (144.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 8.80.

Der Wert des Büchleins übertrifft bedeutend seinen Umfang. Der gelehrte Verf. gilt als Talent für klare, prägnante Darstellung. Im Vorwort zur englischen Ausgabe (Interpreting the Miracles, 1963) berichtet Fuller: Sein Lehrer in Cambridge habe ihm beigebracht, „furchtlose Kritik mit einem wesentlichen Erfassen der Aussage des Evangeliums zu verbinden, was ja auch katholische Rechtgläubigkeit ist". Das Buch illustriert diese seine Methode. Der Verf. berücksichtigt nicht nur die Exegese der Vergangenheit, sondern auch die Ergebnisse der modernen Form- und Quellenkritik.

Er sieht hinweg über die Ansicht des einfachen Mannes, der sich Wunder als etwas Naturwidriges vorstellt, das gewirkt wird, um einen Anspruch zu beweisen. Andererseits weist er die rationalistische Behauptung zurück, daß es Wunder nicht geben könne und Wunderberichte Mythen sein müßten. Er widersteht der Versuchung zu behaupten, daß wir jetzt durch die vorhandenen Berichte nicht mehr bis zu einer festen historischen Schicht durchstoßen können, die eine eindeutige Schlußfolgerung erlauben würde. Statt dessen analysiert er in aller Offenheit die Zeugnisse, vergleicht neutestamentliche Wunder mit jüdischen und klassischen Berichten von Heilungen und bemüht sich, mit Hilfe der Formkritik den Kern des neutestamentlichen Berichtes von späterer literarischer Einkleidung loszulösen. Natürlich versucht er nicht, alle neutestamentlichen Wunder als streng geschichtliche Ereignisse nachzuweisen — so neigt er bezüglich der Naturwunder dazu, sich des Urteils zu enthalten —, aber das allgemeine Ergebnis ist doch, daß er Vertrauen in den im Wesentlichen historischen Charakter des Berichtes einflößt und daß er eine rationalere Auffassung vom Zwecke der Wunder gibt: „Jesus selbst hatte die Wunder als Zeichen der hereinbrechenden Gottesherrschaft gedeutet. Die nachösterliche Gemeinde sah jetzt in ihnen Zeichen, daß Jesus der Messias gewesen sei. So ging es ihr nicht darum, genau zu erzählen, was sich im

Leben des historischen Jesus ereignet hatte. Man wollte vielmehr verkündigen, was Jesus in der Gegenwart für den Glauben bedeute" (53).

Cambrigde *Reginald Fuller*

GRABNER-HAIDER ANTON, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus.* Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF, Bd. 4) (XXII und 160.) Verlag Aschendorff, Münster 1968. Leinen DM 28.—, kart. DM 24.—.

Die Dissertation befaßt sich mit dem mahnend-imperativischen Aspekt paulinischer Verkündigung. Nach formalen Abgrenzungen der als „zusprechende und ansprechende Weise des Evangeliums" (53) bestimmten Paraklese befaßt sich der Autor mit ihrer eschatologischen *Begründung.* Eine summarische Abhandlung führt in den Begriff der Eschatologie und seine Aspekte ein. Von diesem Ansatz her wird die eschatologische Begründung der Paraklese in der jüdischen Apokalyptik, bei Paulus selbst und in den Deuteropaulinen behandelt. Dabei werden die paulinischen wie deuteropaulinischen Weiterführungen und Neufassungen der Eschatologie erarbeitet. Es wird deutlich, daß paulinische Paraklese zunächst in der Zukunftsbezogenheit christlicher Verkündigung wie Existenz gründet, daß sie aber ebenso im gegenwärtigen, den Christen hic et nunc betreffenden Christusgeschehen verankert ist, da die in Tod und Auferstehung Christi vorweggenommene Heilszukunft für den Christen in der Geistmitteilung Gegenwart geworden ist. Paulinische Paraklese findet also ihren Grund im bekannten Spannungsverhältnis von anfanghaft geschenkter, gegenwärtiger Heilswirklichkeit und zugleich zukunftsbezogener Heilsverheißung. Der Indikativ dieser Doppelheit fordert dann eben den entsprechenden Imperativ. Ein dritter Teil untersucht die *Richtung* der Paraklese. In Parallele zur Begründung derselben zeigt sich, daß sie den Christen auf seine Zukunft auszurichten und zu aktivieren bestrebt ist, allerdings nicht im Sinn einer blinden „Flucht nach vorne". Paulinische Paraklese fordert vielmehr die Bewältigung der Gegenwart als Vorwegverwirklichung des Zukünftigen, denn der Christ hat die gegebene Welt als Heilsraum, d. h. aber als Antizipation einer eminent futurischen Sache zu erfassen und zu gestalten.

Der konsequente Aufbau der Arbeit und diese selbst lassen eine methodisch sichere Hand erkennen. Das Thema wird von allen Seiten her angegangen, durchgeführt und umfassend behandelt. Die Not, eine so vielschichtige Problematik auszuformulieren, scheint die etwas eigenwillige Diktion mit sich gebracht zu haben. Diese stellt zwar ein „begeistertes" Lesen des Buches ernstlich in Frage, erzwingt aber konzentrierte Auseinandersetzung. Das Buch bietet (indirekt) auch reiche Anregung für ein grundlegendes Verständnis und entsprechende Verwirklichung christlicher Existenz heute.

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments.* I. Bd. Schöpfung. Welt — Zeit — Mensch. (172.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 21.—.

Im ersten Band seiner vierbändig angelegten Theologie des Neuen Testaments behandelt Schelkle die biblischen Aussagen zur Schöpfung, bzw. er versucht — vom Alten Testament ausgehend — die neutestamentlichen Äußerungen zu der in ihrer raumzeitlichen wie anthropologischen Dimension als Ort des Heiles verstandenen Schöpfung zu erheben. Er geht dabei methodisch nicht den (etwa von Bultmann beschrittenen) Weg einer Aufhellung des eruierbaren historischen Entwicklungsprozesses christlichen Kerygmas und urchristlicher Reflexion, wie er sich eben in den Schriften des Neuen Testaments niedergeschlagen haben mag, sondern er versucht die grundlegenden, das Neue Testament bestimmenden Themen und Fragenkomplexe unter Wahrung ihrer Geschichtsbezogenheit und -bedingheit kompendiös aufzuarbeiten und der Gegenwart einsichtig zu machen. Das Buch läßt von dieser thematischen Konzeption her in etwa an ein breitflächig angelegtes Handbuch biblischer bzw. neutestamentlicher Grundthemen denken.

Ob auf diese Weise die viel verhandelte Frage nach der Methode biblischer Theologie ihre einzig richtige Antwort erfahren hat, mag offenbleiben. Es wird vielmehr bewundernd anzuerkennen sein, daß Schelkle mit Hingebung ein Kompendium neutestamentlicher Forschungsarbeit erstellte bzw. zu erstellen im Begriffe steht, das die Fülle der Einzelerkenntnisse der letzten Jahrzehnte nach kritischer Sichtung thematisch zu ordnen und zur Synthese zu einen sucht. Dabei wird sachlich und positiv gearbeitet. Ohne zu polemisieren wird diagnostiziert und aufgebaut. Das Buch ist daher auch kein spektakulärer Reißer, sondern ein Buch, das man brauchen kann, da es helfen will, mit der Gedankenwelt des Neuen Testaments so vertraut und familiär zu werden, daß sie zur eigenen werden kann. Und der Versuch, dazu zu verhelfen, heißt doch letztlich: „Auslegung der Schrift".

KARRER OTTO (Hg.), *Neues Testament.* (819.) Neubearb. Aufl. Verlag Ars sacra, Josef Müller, München 1967. Kunstleder DM 13.80.

Der Thermometerstand theologischer Strömungen läßt sich unter anderem auch an den Reaktionen zu den mehrfachen Auflagen der Karrer'schen Übersetzung des Neuen Testaments gut ablesen. Die erste Auflage (1949) rief wohl Begeisterung für die nicht sklavisch wörtliche, sondern sinn-

deutende und vor allem gut lesbare Übertragung hervor, so daß von „einem Geschenk an die Christenheit" (Radio Vatikan) gesprochen werden konnte. Doch wurde auch nach der „Inquisition" gerufen (der Ruf ist allerdings längst verhallt), da sich Karrer „vermessen" hatte, „bibelkundige Freunde evangelischen Bekenntnisses" (6) zur Arbeit beizuziehen. Seit inzwischen neue, „wörtlichere" Übersetzungen erschienen und ebenfalls „begeistert" aufgenommen worden sind, hat sich der Jubel um Karrer etwas gelegt und ist zum Teil sogar einem gewissen abschätzigen Lächeln gewichen. Da nun eine „neubearbeitete Auflage" erschienen ist, will der goldene Mittelweg auch für eine Beurteilung des Werkes der richtige scheinen.

Wie in den vorausgehenden Auflagen erscheint das Druckbild vornehm und nobel, die Anmerkungen sind relativ reich und bestätigen, was der Titel des Buches verheißt: „... übersetzt *und erklärt* von..." Ebenso findet sich am Ende des Buches ein reichhaltiges, vielseitiges „Register zum Lehrgehalt des Neuen Testaments" (766 bis 815), das die Möglichkeit schafft, sich an Hand von Stichwörtern mit der „Theologie des Neuen Testaments" zumindest im Ansatz vertraut zu machen. Erfreulich zu vermerken ist auch, daß mancherlei zweifelhafte und theologisch nicht ganz verantwortbare Übersetzungen, wie etwa die Unzuchtsklauseln, Mt 5,32; 19,9, oder der Abschnitt 1 Kor 7, 35–38, etc. verbessert und dem Stand der exegetischen Erkenntnis angepaßt wurden. Weniger erfreulich ist dagegen, daß die kurze Einleitung (8–24) in die Bücher des Neuen Testaments praktisch — mit nur geringfügigen Änderungen bzw. Weglassungen — aus den früheren Auflagen übernommen wurde, obwohl sich auf dem Gebiet der Einleitungswissenschaft seit 1949 doch einiges getan hat. Eine behutsame Revision einiger Abschnitte — es sei nur auf die Verfasserfrage der Pastoralbriefe verwiesen — wäre auch im Interesse des „weiteren Leserkreises" wünschenswert und verantwortbar. Ähnliche Revisionen würden auch dem Stichwortregister am Ende des Buches guttun. Vielleicht sollte man, um nur ein Beispiel zu nennen, einen Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, wie „Reich Gottes", nicht bloß als letzten, kurz gefaßten Unterpunkt des Stichwortes „Gott" führen, wo er überdies kaum vermutet wird, sondern eigens behandeln, u. ä. Ob eine „wortgetreue" oder eine freie, „sinndeutende" und daher auch lesbare Übertragung des griechischen Originals vorzuziehen sei, darüber wird man wohl endlos streiten können, ebenso darüber, wie man nun diesen oder jenen typisch griechischen oder rabbinischen Ausdruck übersetzen solle. Unbestritten aber bleibt wohl die — nun immerhin seit zwei Jahrzehnten sich bestätigende — Leistung Karrers und seine in breiteste Kreise wirkende Kraft.

Graz/Mautern *Franz Zeilinger*

ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften.* Bd. III. (In novum testamentum praefationes — Vorreden zum Neuen Testament, Ratio — theologische Methodenlehre). Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler; hg. von Werner Welzig (XL u. 495). Verlag Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1967. Leinen DM 53.—.

Im theologischen Lebenswerk des Rotterdamers nehmen die Einleitungsschriften zum „Novum Testamentum" eine Schlüsselstellung ein. In ihnen, das hat die Erasmus-Forschung lange übersehen, formulierte Erasmus sein theologisches Reformprogramm in lebendiger Anschaulichkeit für weiteste Kreise. Die Erweiterung dieser Vorreden und ihre Verselbständigung zu eigenen Traktaten bezeugt das ihnen zukommende theologische Gewicht. Seit H. Holborn besitzen wir zwar eine leicht zugängliche kritische Textausgabe dieser Einleitungsschriften; eine deutsche Übersetzung aber fehlte bisher.

Im Rahmen der von W. Welzig herausgegebenen zweisprachigen Auswahl sind nunmehr Text und deutsche Übertragung der Einleitungsschriften allgemein zugänglich geworden. Gerhard B. Winkler übertrug den Text ins Deutsche und besorgte den Anmerkungsapparat und die Einleitung. Der lateinische Text ist von Holborn übernommen; die problem- und sachkundige Einleitung führt geschickt und vielfach zwischen den Positionen der heutigen Erasmus-Beurteilung vermittelnd, den Leser in Leben und Werk des Rotterdamers ein. Erfreulich ist, daß Winkler Erasmus als positive, heute wieder rehabilitierte Kraft des Reformkatholizismus und als „unbestechlichen Zeugen" der complexio oppositorum catholica" zu würdigen weiß. Anmerkung 153 ist vielleicht etwas mißverständlich formuliert, denn der von mir zitierte Theologenkatalog betrifft zwar Theologen des 16. Jahrhunderts, stammt aber aus dem 19. Jahrhundert. Stichproben ergaben, daß die Übersetzung im allgemeinen sorgfältig und gut lesbar ist. Das „me quidem" (39) hätte ich mit „gewiß nicht" übersetzt. Erasmus will ja sagen, daß sein Vorhaben nicht durch ein einziges Buch und *gewiß nicht* durch eines aus seiner Feder erledigt werden kann. Das „nicht einmal" des Übersetzers scheint dem Stil der humanistischen Bescheidenheit nicht ganz zu entsprechen.

Hoffentlich trägt der gut ausgestattete Band dazu bei, daß Erasmus noch mehr gelesen und gerade als theologischer Autor noch besser verstanden wird.

Bochum *Rudolf Padberg*

BAUER JOHANNES B., *Die neutestamentlichen Apokryphen* (Die Welt der Bibel 21). (111.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Kart. DM 6.80.

Die merkwürdige Welt der Schriften, die die uns aus dem Neuen Testament bekannten literarischen Typen wiederholen und abwandeln, wird in diesem Band gut lesbar vorgestellt: die apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Geboten wird von den wichtigeren Schriften jeweils die notwendige Charakterisierung und, wenn tunlich, auch einige Kostproben aus den Texten (u. a. in eigener Übersetzung des Vf.s). Vorangestellt ist eine kurze Darlegung des Problemes um die Kanonizität neutestamentlicher Schriften, den Abschluß bildet ein kurzer Versuch der Auswertung des kursorisch Dargelegten.
Wer mit den neutestamentlichen Apokryphen nicht vertraut ist, sollte sich solche Kenntnis verschaffen — und dazu ist dieses Büchlein wohl geeignet; wer sich für mehr interessiert, findet die notwendigen Informationen ebenfalls in ihm. Gerade in unserer Zeit, in der auch die Kanongrenze mancherorts recht heftig diskutiert wird, ist es sehr gut, Vergleichsmaterial in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments kennenzulernen. Außerdem ist vielerorts nicht bekannt, wie viel der landläufigen Frömmigkeit formell wie materiell den neutestamentlichen Apokryphen entstammt. Gerade an Hand der Apokryphen ist nicht allzu schwer zu erkennen, wo die Gefahren für die Offenbarung und die rechte Lehre liegen. Andererseits wäre es schade, so manche Perle eines tradierten oder wohlgebildeten Wortes in dieser Literatur verlorengehen zu lassen. Einige Polemiken des Vf.s gegen die Herabwertung des Geschlechtlichen und gegen das unbesehene Auswerten des Legendarischen werden wohl manchem Leser nicht behagen; was nützt es — beide Haltungen sind eben apokryph, entsprechen nicht dem gesunden Kanon der neutestamentlichen Schriften (selbst wenn in diesen — und zwar recht vereinzelt — Legendarisches begegnen mag). Bekanntlich ist so manchem Übel schon dadurch gesteuert, daß es bewußt wird. Dazu kann diese Einführung helfen. Außerdem zur Erkenntnis, wie leicht und in welchen Richtungen Fehlentwicklungen im Glauben vor sich gehen.

MOLITOR JOSEPH, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). (112.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Kart. DM 24.—.

Der durch seine Arbeiten zur Textgeschichte des Neuen Testamentes bekannte Vf. möchte unter Zuhilfenahme der syrischen Textwiedergabe einige wichtige neutestamentliche Begriffe in den ursprünglichen Kontext der Verwendung in der Verkündigung zurückführen. Hauptsächlich stützt sich die Untersuchung auf die beiden bekannten altsyrischen Handschriften, die Peschitta, die armenische und die altgeorgische Textüberlieferung. In den Zeugen der (ost)aramäischen (Rück-)Übersetzung der Evangelientexte findet sich die Tendenz, statt „Erlösung" „Leben" zu setzen (wie das von Jo her ja nicht verwundert). „Buße" wird als „Umkehr" verstanden. Die aramäische Textwiedergabe spricht nicht vom Auferwecktwerden Jesu, sondern von seinem Aufstehen. In der Wiedergabe der Ausdrücke vom Ende der Welt wird eher von Vollendung (Wiederherstellung, Neugestaltung, Erfüllung) gesprochen. Zweifellos hilft die Untersuchung der semitischen Übersetzungen dazu, manche Begriffe des griechischen Neuen Testamentes sachgerecht zu verstehen (die Neutestamentler wissen das natürlich schon lange). Methodisch muß man freilich damit rechnen, daß auch in dieser (Rück-)Übersetzung erst Interpretationen vorliegen (ein solcher Verdacht liegt z. B. bei der Substitution von Leben für Erlösung nahe, aber auch für die gewählte Terminologie, in der von der Auferstehung Jesu geredet wird). Das kommt im Buch nicht deutlich genug zum Ausdruck. Außerdem ist dem Rez. nicht so klar, ob das Übersetzungsmaterial derart in extenso (aber jeweils in deutscher Übersetzung) dargelegt werden mußte (immerhin 81 von 112 Seiten!).
Jedenfalls empfiehlt es sich, die oben kurz dargestellten Gegebenheiten unter dem gemachten Vorbehalt ins Auge zu fassen. Für den Verweis darauf gebührt dem Vf. Dank.

GNILKA JOACHIM, *Der Philipperbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/3). (XXI u. 226.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 33.—.

Hiermit liegt nach fast 40 Jahren wieder ein eingehender wissenschaftlicher Kommentar zum Philipperbrief vor. Gnilka (aus der Schule von K. Staab und R. Schnackenburg) ist seit 1962 Professor an der Universität Münster. Dieser Band reiht sich würdig in Herders theologischen Kommentar zum NT ein. Es wäre nur zu wünschen, daß diese so erfreuliche Kommentarreihe endlich zügiger fortgesetzt werde.
Leider kann hier nicht die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der respektablen Leistung G.s gefördert werden. Immerhin wird es sich empfehlen, kurz einige Positionen G.s anzudeuten. Hinsichtlich der Einleitungsfragen entscheidet sich G. dafür, den uns vorliegenden Text des Philipperbriefes als die sekundäre Redaktion zweier verschiedener Paulusbriefe nach Philippi zu verstehen (A: 1, 1—3, 1 a; 4, 2—7. 10—23; B: 3, 1 b—4, 1. 8 f). A stamme aus einer ephesinischen Gefangenschaft (ca. 55—56), B mögli-

cherweise aus Korinth (ca. 56–57). Ohne auf Einzelfragen der Auslegung einzugehen, seien wenigstens die vier Exkurse genannt: Nr. 1 über „Die Episkopen und Diakone" (es bleibt unsicher, ob diese Ausdrücke im Phil geistgewirkte Ämter bezeichnen oder Ämter, für die man durch Bestimmung oder Wahl bestellt wurde — eher dieses), Nr. 2 über die Wendung „Mit Christus sein" 1, 23 (aus apokalyptisch-jüdischem Denken, aber eben an Christus gebunden, keine wesentliche Fortentwicklung gegenüber den früher bezeugten paulinischen eschatologischen Vorstellungen), Nr. 3 über „Das vorpaulinische Christuslied" 2, 6–11 (vorpaulinisches Lied, durch die Kreuz-Theologie paulinisch interpretiert, sowohl juden- als auch heidenchristliche Elemente, Präexistenzdenken und Erhöhungsvorstellung) und Nr. 4 über „Die philippischen Irrlehrer" (verwandt oder identisch mit den in 2 Kor greifbaren Irrlehrern, gehören zu den Bestrebungen eines universalistischen Judentums damals, Christus sei unter Ausklammerung von Kreuz und Auferstehung als „theios aner" angesehen worden, seine dynamis sei in erhöhtem Lebensbewußtsein und eindrucksvollem Auftreten erfahrbar, keine moralischen Laxisten). Durchwegs um die Aussage des paulinischen Textes bemühte Auslegung, eingehende Verarbeitung und Auseinandersetzung mit der vorhandenen Literatur. Leider sind ein paar Druckfehler (griechisch!) stehengeblieben. Der Kommentar wird zum Studium ans Herz gelegt.

Dem Verfasser dankt und gratuliert

Salzburg *Wolfgang Beilner*

FILSON FLOYD V., *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit.* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) (461 Seiten und 4 Karten.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 44.–.

Die im gleichen Verlag 1966 erschienene „Geschichte Israels" von John Bright findet im Werk Filsons seine Fortsetzung, beginnend mit dem Makkabäeraufstand und schließend mit der spät- und nachapostolischen Zeit. Der Bogen ist also sehr weit gespannt. Man ist fast dazu gezwungen, wenn man das Auftreten Jesu und der Apostel in die richtigen Koordinaten stellen will. Der Originaltitel *„A New Testament History"* war sicher sehr schwer ins Deutsche zu übertragen. Ob „Geschichte des Christentums" die beste Wiedergabe ist, bleibe dahingestellt. Das Buch ist aus der amerikanisch-protestantischen Situation herausgewachsen. F. J. Schierse hat in der Übersetzung sicher einiges modifiziert, wohl aber die Grundhaltung der Darstellung nicht angetastet. Es gibt jedenfalls auch auf die geistige Situation im deutschsprachigen Raum die von vielen erwartete Antwort. Manchen wird es sogar zu wenig progressistisch sein. Daher ist Verlag und Übersetzer zu diesem *opus perfectum* zu gratulieren.

Um eine Vorstellung von der Reichhaltigkeit des Gebotenen zu vermitteln, seien kurz die Titel der fünf großen Teile gebracht: I. Der zeitgeschichtliche Hintergrund, II. Die Geschichte Jesu, III. Die Jerusalemer Urgemeinde, IV. Der Völkerapostel Paulus, V. Das spät- und nachapostolische Zeitalter. Besonderes Interesse wird finden, was über die *Formgeschichte* gesagt ist (86 f.). „Die Formgeschichte sieht in den Evangelien zuallererst Zeugnisse des Glaubens und des Lebens der Frühkirche ... Für den, der die Evangelien richtig zu lesen versteht, spiegelt sich in ihnen ein Stück ältester Kirchengeschichte ..." Soweit müssen wir der Formgeschichte zustimmen. Dagegen besteht unserer Meinung nach kein Grund, die radikale Skepsis mancher ihrer Vertreter zu teilen. Es sind bei näherem Zuschauen mehr philosophische und theologische Prämissen, die den historischen Jesus zum Ignotum X machen wollen, als wirkliche exegetische Schwierigkeiten.

Ferner die *Kindheitsgeschichte:* Vf. meint, es wäre verfehlt, über der poetischen Einkleidung auf die theologische Aussageabsicht zu vergessen. „Die Christenheit hat oft wie gebannt auf das biologische Wunder der Jungfrauengeburt geschaut und den eigentlichen Sinn der Verkündigungsgeschichte aus dem Auge verloren. Aufgeklärte Wissenschaftler haben das Wunder geleugnet und Jesus als natürlichen Sohn frommer jüdischer Eltern betrachtet. Eine solch rationalistische Erklärung beweist nur, daß man nicht verstanden hat, was die Verkündigungsgeschichte eigentlich sagen wollte. Das Evangelium verkündet in der Tat, daß Jesu Geburt und Sendung nicht als natürliche Ereignisse erklärt werden können" (98).

Dann die heißumstrittene *Auferstehungsfrage:* „Jesus ist selbstverständlich nicht in sein früheres Leben zurückgekehrt. In den Augen der Welt blieb er tot. Weder Pilatus noch die Mitglieder des Synedriums haben Jesus zu Gesicht bekommen. Den Jüngern aber bezeugte sich der Gekreuzigte als die Auferstehung und das Leben. Gegen alle Versuche, den erhöhten Herrn zu einem reinen Geistwesen, einer mythischen Gestalt zu machen, hat die apostolische Kirche unbeirrbar daran festgehalten, daß derselbe Jesus von den Toten auferweckt wurde, der in Galiläa Kranke und Besessene geheilt" (166).

In der apostolischen Zeit interessiert sicherlich die Frage des *Episkopats.* Die Urkirche tritt als eine charismatische Gemeinschaft in Erscheinung; aber unter den charismatischen Diensten gab es auch solche, die eine „kybernetische" Funktion ausübten, aus denen der Episkopat hervorging. Der monarchische Episkopat sei daher etwas Sekundäres, später Gewordenes; nur den Presbytern wird

direkt apostolischer Ursprung zugebilligt (375).
Der Abschnitt über *Paulus* ist, wie es nicht anders sein kann, mit großer Begeisterung geschrieben. Der Inhalt der einzelnen Briefe ist nach Inhalt und theologischer Bedeutung kurz skizziert. Über die Datierungen kann man verschiedener Meinung sein.
Der erste Teil über das Judentum enthält einige, weniger geglückte Formulierungen. Unter dem Titel „Die wichtigsten jüdischen Sekten" (56) werden in einem Atemzug Sadduzäer, Pharisäer, Zeloten und Essener behandelt. „Sekten" ist hier wohl nicht das richtige Wort; denn die Sektierer stellen sich doch außerhalb der großen Glaubensgemeinschaft. Nun aber waren die Sadduzäer die Vertreter des Priestertums, die Pharisäer die Eiferer des Gesetzes und die Essener — nicht einmal diese möchte ich als „Sekte" bezeichnen — Verfechter der altpriesterlichen Tradition. Die altjüdische Mystik, die doch sehr viel zum Verständnis des werdenden Christentums beigetragen hat, wird nicht erwähnt. Die Neuorientierung Scholems hat sich hier scheinbar noch nicht durchgesetzt.
Im Abschnitt „Synagoge" (53) liegt wohl ein Übersetzungsfehler vor: „Wenn ein Priester in der Versammlung war, forderte man ihn auf, die *Preisung* zu sprechen". Was soll „Preisung"? Hebräisch heißt das Wort *berakah*, das sowohl „Preisung" wie auch „Segen" heißen kann. Letztes trifft hier zu. Der in der Synagoge anwesende Priester hatte den Segen zu geben (I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, 1962, 68—72). Schließlich noch eine Korrektur zur ägyptischen Geographie: „Unterägypten" ist nicht jener Teil Ägyptens, der auf der Landkarte unten ist, welchen Fehler man vielfach im Unterricht erlebt, sondern das tief liegende Deltagebiet; demnach liegt Chenoboskion in *Oberägypten* (79, letzte Zeile). Im Anhang finden sich mehrfärbige geographische Karten: Palästina unter Herodes dem Großen, Palästina zur Zeit Jesu, die Reisen des Paulus, und eine Skizze vom Tempel.
Was Vf. im Vorwort sagt, kann man nach Lesung des Buches nur bestätigen: „Ehrliche Anerkennung der Tatsachen, Objektivität, Zuverlässigkeit und Fairneß gegenüber anderer Meinungen, das alles schuldet der gläubige Historiker nicht nur der Wissenschaft, sondern vor allem seinem Gott" (4).
Graz/Mautern *Claus Schedl*

DOGMATIK

DUNAS NICOLAS, *Wissen um den Glauben heute.* (137.) Räber-Verlag, Luzern 1966. Kart. DM/sfr 12.80.

Der Leitgedanke des Buches ist: „Der Glaube wird verloren und wiedergewonnen, nicht in erster Linie auf Grund des guten Willens, sondern weil er einleuchtet oder nicht einleuchtet" (12). Das immer gespannte Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft (siehe Baum der Erkenntnis!) ist heute in ein kritisches Stadium getreten. Wurde früher in der Kirche der Vernunft neben dem Glauben oft wenig Wert gelassen, so wird gegenwärtig dem Glauben neben der Vernunft der Atem genommen. (Der Ausgleich des Ersten Vatikanums: „Glaube und Vernunft schließen sich nicht aus, sondern ein", blieb in der Mehrheit wirkungslos). „Wer (trotzdem!) das volle Mannesalter des Glaubens erreichen will, muß als erste Aufgabe sich vornehmen, die Mysterien zu befragen, sie sozusagen zu belagern, bis sie ihr Geheimnis, ihre mögliche Verständlichkeit preisgeben" (37). Es ist aber nicht irgendein Glaube, mit und um den die Vernunft zu ringen hat. „Ein Glaube, ... der nicht ‚Mysterienglaube, Dogmenglaube' ist, ist ein Glaube ohne Inhalt, ohne Substanz. Er ist weder Licht für den Verstand noch Plan der Welt und Aktionsprogramm; er hat keine Botschaft auszuhändigen", sagt Dunas (36).
Man mag sich fragen, ob das eine Ausgangsbasis ist für den Glauben heute und ob der Verfasser die Welt von heute kennt. Nun, er kennt sie nicht nur, er geht sogar direkt von der statistischen Situation des Christentums von heute aus. Nur meint er nicht — im Gegensatz zu vielen anderen Publikationen —, daß der Glaube abhängig ist vom Verhalten „der großen Herde", an die sich der Glaubende anschließen muß. Er setzt auf die dynamische Minderheit, auf die „kleine Herde" des Evangeliums, „die geistlich mit dem Endschicksal aller betraut ist" (51). In der Grundauffassung könnte man mit dem Verfasser sicher bald einig werden, zumal ihm Dogmenglaube nicht identisch ist mit blindem Glauben. Es läßt sich nur der Wunsch nicht unterdrücken, daß so ungemein diffizile Fragen, wie Offenbarung, Wunder, Glaubwürdigkeit und Gewißheit etc., weniger direkt behandelt würden. Wir brauchen dafür fast immer eine längere Anlaufzeit, bis wir in diese „ferne Welt" einsteigen können. Wenn die Probleme gleich in die fachtheologische oder intellektuelle Sphäre rücken, erscheinen sie uns leicht naiv und oberflächlich.
Graz *Ernst Stranzinger*

HOFFMANN NORBERT, *Natur und Gnade.* Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben. (Analecta Gregoriana, Vol. 160.) Verlagsbuchhandlung der Päpstl. Universität Gregoriana, Rom 1967. Broschüre Lire 5000.—.

„Wegen Umbau geschlossen", steht nach dem bekannten Wort Hans Urs von Balthassars augenblicklich über dem Traktat der Eschatologie. Umbauten sind keine Neubauten, sondern Umänderungen innerhalb der früheren Strukturen und Bauelemente. Unter dieser Rücksicht sind wir dem Verfasser der vor-

liegenden Studie dankbar, daß er untersucht, wie einer der größten Theologen der Übernatur, M. J. Scheeben, im vorigen Jahrhundert über die höchste Stufe menschlicher Vollendung, den Akt der Gottesschau, gedacht hat. In vier Schritten entfaltet sich vor unseren Augen die Lehre Scheebens: zunächst die Möglichkeit wahrer Vergöttlichung durch die Gottesschau; dann die unvollkommen verwirklichte Vergöttlichung: die keimhafte Mitteilung der Gottesschau im Gnadenstand; hierauf die vollkommen verwirklichte Vergöttlichung: die volle Mitteilung der Gottesschau im Glorienstand; schließlich die Gottesschau als Sinnerfüllung und innerer Zielpunkt der trinitarisch übergipfelten Vergöttlichung. Staunend sieht man, wie groß Scheeben den Menschen schaut und wie er sich in nicht wenigen Punkten mit den Bestrebungen heutiger Theologie berührt.

Linz *Engelbert Schwarzbauer*

MÜLLER ALFONS, *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, hg. v. M. Schmaus / W. Dettloff / R. Heinzmann. NF, Bd. 2.) (XXIV u. 280.) Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 32.—.

Diese gründliche Darstellung der Tauflehre Alberts des Großen gliedert sich in elf Kapitel und befaßt sich einläßlich mit den Auffassungen des Doctor universalis über die Beziehungen zwischen der vorchristlichen Johannes- und der sakramentalen Christustaufe, mit dessen Erörterungen der traditionellen Taufdefinitionen, mit der Einsetzung der Taufe (Albert bekennt sich zu einer multiplex institutio), mit Materie, Form und der Sinndeutung der Zeremonien des Taufritus, mit Spender, Empfänger, Wirkungen und dem sakramentalen Charakter der Taufe. Den Abschluß bilden ein Kapitel über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Beschneidung und Taufe sowie ein zusammenfassender Rückblick über die Tauflehre des großen Dominikanertheologen.

Der Verfasser hat für diese Veröffentlichung sehr viel Mühe und Zeit verwendet. Die Untersuchung stützt sich nicht nur auf die Schriften Alberts, sondern auch auf die Ansichten bedeutender Vertreter der Früh- und Hochscholastik (vor allem auf Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas v. Aquin), die der Autor zum Vergleich heranzieht. In den zahlreichen Anmerkungen finden sich wiederholt Literaturhinweise auf die neuere und neueste Tauftheologie. Das reichhaltige Material wird in erster Linie deskriptiv dargeboten, die axiologische Seite hingegen tritt mehr in den Hintergrund. Deshalb hat es der Leser nicht immer leicht, die Zusammenhänge, Stagnationen und Fortschritte der Tauftheologie, die wohl von besonderem Interesse wären, deutlicher in den Blick zu bekommen. Das kann aber nicht hindern, den immensen Fleiß und die Gründlichkeit dieser Arbeit vorbehaltlos anzuerkennen.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

HOPHAN OTTO, *Wer ist Gott?* (168.) Verlag Ars Sacra, München 1968. Kunstleder DM 14.80.

Das erste große Werk des Verfassers war die „Frohe Botschaft", der ich seinerzeit den Namen gab: „Das Evangelium mit dem Herzen geschrieben." Es folgten dann sein Marienbuch, das Buch über die Apostel und die Engel und dazwischen eine ganze Reihe kleinerer Schriften. Eine stattliche Bibliographie, die viele Nummern aufweist, und die ihm das Ehren-Doktorat der Universität Freiburg in der Schweiz eintrug. Vielleicht wunderlich, aber um so begrüßenswerter, daß dieser Ehrung, die sonst den zünftigen Theologen vorbehalten war, nun auch einem religiösen Schriftsteller verliehen wurde. Und nun, da der Kapuziner, der aus seiner Krankenstube über den Lago Maggiore hinträumt und der sein ganzes literarisches Werk einem siechen Körper abgerungen hat, den ganzen Bereich des Glaubens durchwandert hat, geht er daran, sozusagen als Krönung des Ganzen, aber auch als größtes Wagnis, den unfaßbaren Gott zu fassen, den unsagbaren Gott zu sagen oder doch zu stammeln.

Theologie ist gewiß notwendig, wenn der Glaube nicht zu Sektengeschwätz degenerieren soll, aber die theologische Forschung bedient sich doch häufig einer Sprache, die eben nur den Eingeweihten verständlich ist. Um so höher ist das Verdienst derer anzurechnen, die die Resultate der gediegenen theologischen Forschung wieder zur Verkündigung machen. Und das geschieht in diesem Buch, das als Grundlage die natürliche Gotteslehre, aber auch die Theologie über den einen Gott hat. Daß die nüchterne Darlegung des wissenschaftlichen Befundes und der theologischen Resultate immer wieder zur Betrachtung wird und schließlich sogar zum Hymnus, zum Dialog mit Gott, ist das besondere Verdienst dieses Werkes. Man kann eben Gott nur erfahren, wenn man forschend betet und betend forscht. So ist dieses Werk nicht nur eine Zusammenstellung aller Aussagen von Menschen über „die Sache mit Gott", wie es das gewiß beachtenswerte Werk von Heinz Zahrnt ist; vielleicht liegt es eher in der Linie der „Glaubensrechenschaft eines alten Mannes" von Karl Pfleger — aber es geht doch eigene Wege und nicht zuletzt — es ist jedem ohne weiteres verständlich.

Die Absicht des Buches wird vielleicht am deutlichsten aus einem Satz in einem Privatbrief: „Ich wollte für die Gläubigen schreiben, daß sie ihres Glaubens inmitten des sie umgebenden Atheismus und nörgelnder Theologen wieder einmal froh werden könnten." Es beglückt mich, dem Autor sagen zu

können, daß ihm das sehr wohl gelang. Und dafür will ich ihm ganz persönlich Dank sagen.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

WILLEMS BONIFAC A., *Erlösung in Kirche und Welt.* (Quaestiones Disputatae, Bd. 35.) (118.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 12.80.

Wie die gesamte Theologie, so ist vor allem auch die Soteriologie in den Engpaß einer weithin unverständlich gewordenen Schultheologie geraten und wird einen Ausweg nur finden, wenn sie das sich heute anders ausdrückende Erlösungsbedürfnis des modernen Menschen zu vernehmen lernt. Er sucht seine Stütze nicht mehr vorschnell bei Gott und seinen Heiligen, sondern ist gewillt, sich selbst um das zu kümmern, was Gott selbst ihm in die Hand gegeben hatte. „Auf der Horizontalen des menschlichen Lebens auf Erden lassen sich keine Reservate angeben, die sich Gott grundsätzlich vorbehalten hätte" (16).

Das Erlösungsbedürfnis drückt sich aber aus in der in dieser Horizontalen wirksamen zwiespältigen menschlichen Freiheit, die als solche in der Horizontalen die Vertikale der Transzendenz zur Geltung bringt. „Der Mensch *hat* (auf Grund seiner Freiheit, Anm.) nicht ein Bedürfnis nach einem transzendenten Gott, er *ist* — seinem Wesen nach — dieses Bedürfnis nach Gott" (19), der „der andere in mir" ist. Im „Auf-sich-zukommen-Lassen des anderen" Menschen als anderen, letztlich als einer geglaubten Manifestation des „Anderen", der Gott ist, ereignet sich Erlösung. „Die Erlösung ist also: die *Andersheit* des anderen achten und bejahen. Das schafft Gemeinschaft, kirchlich ausgedrückt: Heil" (21), eben weil Gott sich im anderen Menschen offenbart und mitteilt als der tragende Grund meiner selbst. Auf einzigartige Weise hat Gott dies getan in Jesus Christus. Darum vollzieht sich für alle anderen die Erlösung als die „Durchbrechung unserer Isolierung" (23) nur in der gläubigen Begegnung mit ihm. Weil sich Erlösung nur ereignen kann, wenn der frei auf mich zukommende andere wirklich der andere ist und bleibt, verfehlt eine rein existentiale Interpretation des Jesusgeschehens die Realität der Erlösung und wird zu einem subtilen Versuch von Selbsterlösung (24). Was die traditionelle Theologie „objektive" und „subjektive" Erlösung genannt hat, meint genau diese unverfügbare Vorgegebenheit der Selbsthingabe der einen Person Jesu Christi als Heilsangebot einerseits und die freie Bejahung dieses Angebots andererseits (29 f).

Diese grundsätzlichen Gedanken entfaltet B. A. Willems im 1. Kapitel seiner Schrift. Die folgenden Kapitel sollen gleichsam die theologische Beweisführung für diese Grundthese erbringen. Das 2. Kapitel reflektiert „Bilder aus der Geschichte", die ntl. Botschaft, die Vergöttlichungstheorie des Irenäus, die Gerechtigkeitsthese des Anselm v. Canterbury. Immer geht es dabei um die Kardinalfrage: „Wie erreicht das Heilswerk Christi das Leben des einzelnen Gläubigen?" (37). Die Antwort der Schrift: Durch Glauben und Sakramente. Irenäus verdeutlicht sie in antignostischer Richtung, wobei es ihm gelingt, vor allem die Gemeinschaftsdimension von Sünde und Erlösung zu betonen. Anselm wird in seiner Schau ebenfalls deutlich von den Zeitumständen geprägt, die aber eine völlig andere Gedankenwelt als bei Irenäus eröffnen: die des Rechtsdenkens. Es gelingt dem Verf., in kurzen Strichen überzeugend deutlich zu machen, daß die jeweiligen Verdeutlichungsversuche nicht weniger, aber auch nicht mehr sind als Bilder, die die Wirklichkeit der Erlösung in einen je anderen Denkhorizont begreifen helfen sollen.

Im 3. Kapitel versucht Verf. nun heutigem Verstehenshorizont gerecht zu werden und beschreibt die Erlösung in ekklesialen Kategorien, entsprechend seiner Eingangsthese (1. Kap.). Um die „Kirchengemeinschaft als Erlösung" deutlich zu machen, setzt Verf. an bei der Eucharistischen Gegenwart und betont, daß Christus in seiner Gabe und seinem Wort real gegenwärtig ist, daß der *Sinn* der realen Gegenwart Christi in seinen eucharistischen Gaben erst erreicht wird, wenn die an der Mahlzeit Teilnehmenden *auch untereinander* den einen Leib Christi bilden, zu wahrer Gemeinschaft bereit sind. „In einer Zeit, in der die Probleme der Gesellschaft immer größeren Umfang annehmen und zugleich stärker in den Verantwortungsbereich eines jeden einzelnen gehören, kann dieser Gedankengang eine Inspirationsquelle für einen umfassenden Einsatz für ‚den anderen' bilden. Sich erlösen zu lassen bedeutet, die anderen ernst zu nehmen, ihre irdischen Nöte sachkundig zu mildern, ihren Bestrebungen, Wünschen und Freuden Raum zu geben. ‚Heil' und Erlösung kommen nur insoweit zustande, als die Christen auf sehr konkrete Weise Ernst mit dem Verzicht auf sich selber machen. Die Eucharistie kann für sie ein Mittelpunkt sein, um den herum sich die Dienstbarkeit in immer weiteren Wellenkreisen ausbreiten wird" (63).

Um diese Sätze des Verf. nicht als eine immanentistische Einebnung der Erlösungswirklichkeit in bloße Mitmenschlichkeit mißzuverstehen, sei ausdrücklich gesagt, daß Verf. sehr deutlich den transzendenten Ursprung und Mittelpunkt des gesamten Geschehens aufzeigt: in der Vorgegebenheit des gemeinschaftsstiftenden Heilsangebotes Gottes in Jesus Christus, womit auch die Ermöglichung der gemeinschaftsgebundenen Heilsantwort von dort her (d. h. als Gnade) mitgesagt ist. Konsequenterweise beschreibt Verf. die Kirchenwirklichkeit als Geschehen,

„in dem wir selbst mittätig sind" (65), als einander dienende Glieder des einen Leibes Christi, wie auch das Vat. II diesen Akzent der erlösenden Gemeinschaft gesetzt hat. (72—82) Die Konsequenzen dieser Sicht für das Verhältnis von Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum, von Lehramt und allgemeinen Glaubenssinn (oder deutlicher: öffentlicher Meinung in der Kirche), kurz für die „Autorität in der Kirchengemeinschaft" (88 ff) werden angedeutet; die (im Rahmen einer QD nicht anders als eben skizzenhaft) vorgelegte Richtung einer Antwort scheint Rez. von einem großen Verantwortungsbewußtsein ebenso getragen wie für eine in der Tradition verankerte Reform der kirchlichen Praxis geeignet.

Das 4. und letzte Kapitel greift die Frage der Beziehung von Kirche und Welt auf. Wenn es überschrieben ist „weltliche Erlösung", so bestätigt eine sorgfältige Lektüre wiederum, daß Verf. nicht der Versuchung erliegt, Erlösung in Mitmenschlichkeit, kirchliche Gemeinschaft in anonymem Christentum oder der menschlichen Gesellschaft überhaupt einfach aufgehen zu lassen. Vielmehr betont er den sakramentalen Charakter der kirchlichen Gemeinschaft innerhalb der gesamtmenschlichen Gemeinschaft. Erlösung verwirklicht sich überall, wo Möglichkeiten zur Gemeinschaft realisiert werden, so z. B. in der allgemein-menschlichen Gegebenheit der Ehe (104 f), aber auch in den umfassenderen Gemeinschaftsbildungen, letztlich auf gesamtmenschlicher Ebene (106 f). Aber gegenwärtig wird Heil und Erlösung in all diesen Dimensionen durch die Kirche, indem sie die innerweltlichen „undurchsichtigen" Tatsächlichkeiten in ihrer tiefsten Dimension transparent zu machen vermag für ihren von Christus und der Kirche her ermöglichten transzendenten erlösenden Sinngehalt. Die ein bißchen ausfällig wirkenden kritischen Äußerungen des Verfassers zur Thematik: „extra ecclesiam nulla salus" wären bei aller historischen Redlichkeit überflüssig bzw. vom „Leib-Christi"-Gedanken her nicht nötig. Von daher wäre die Problematik auch für eine positivere Deutung offen, gerade z. B. von Augustinus her, von seiner These von der „ecclesia mater" her, von seiner These vom Heiligen Geist als der Seele der Kirche her (vgl. M. Seybold, Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus. Regensburg 1963, 209—221, bes. 221).

Das Büchlein ist eine Quaestio Disputata. Darum braucht Verf. nicht alle Aspekte der Frage zu berühren. Gefragt ist die Mitmenschlichkeit in ihrer erlösenden Funktion. Durch die Rückeinbindung der Zwischenmenschlichkeit in personale und objektive Vorgegebenheiten (eben Person und Werk Jesu Christi) wird eine Reduktion der Erlösung auf menschliche immanente (und sei es auch gemeinschaftliche!) Selbsterlösung m. E. in genügendem Umfang ebenso ausgeschlossen wie eine totale Entinstitutionalisierung der kirchlichen Gemeinschaft. Es wird trotzdem diese Quaestio Disputata ihre Bewährungsprobe noch zu bestehen haben innerhalb der umfassenderen Thematik der Frage nach der Übersetzungsmöglichkeit aller theologischen Daten in personale Kategorien. Das eine oder andere daran wird dabei nicht unwidersprochen bleiben. Im ganzen aber vermeidet Verf. umsichtig, die personalistische Darstellung als absolut exklusiv hinzustellen, und so bedeutet seine Akzentsetzung sicher eine notwendige Bereicherung und Vertiefung für Theologie und Verkündigung und vor allem für das christliche Leben.

Eichstätt *Michael Seybold*

SCHEFFCZYK L. / DETTLOFF W. / HEINZMANN R. (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung.* Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. 2 Bde. (XLIV u. 1960.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Leinen DM 180.—.

Eine Festschrift hat nur dann einen Sinn, wenn sie ein Zeugnis von der Strahlkraft einer Persönlichkeit ist. Dies kann ohne Einschränkung sowohl von M. Schmaus als auch von der ihm gewidmeten Festgabe gesagt werden. Das Werk ist ein Spiegelbild der Synthese zwischen historischer Forschung und zeitnaher Applikation, der Einheit von Begriffs- und Existenztheologie, wie sie aus dem Gesamtwerk des Jubilars überzeugend hervortritt: Theologie als Vermittlung der Wahrheit für das gegenwärtige Kerygma der Kirche. Über 80 Mitarbeiter aus allen theologischen Disziplinen bürgen für ein echtes Symposion von Vertretern der katholischen, evangelischen und orthodoxen Theologie, dazu kommen auch noch Autoren aus anderen Fakultäten, die zusammen ein weitgefächertes Zeugnis für die Einheit von „Wahrheit und Verkündigung" ablegen.

Nach einer vollständigen Bibliographie der fruchtbaren theologischen Arbeit von M. Schmaus folgen über zwei umfangreiche Bände verteilt die fünf Hauptgruppen der Artikel: philosophische, biblische, fundamentaltheologische, historische und systematische. Für die Philosophie gilt die Bedeutung, die H. Kuhn für die Formel „philosophia perennis" im ersten Beitrag eruiert: Umgang mit der objektiven Wahrheit im Sinn der klassischen Tradition. Die Wahrheitsfrage zieht sich — dem Gesamttitel entsprechend — durch alle philosophischen Beiträge bis zu den Reflexionen über die moderne Technik. In der zweiten Hauptgruppe, die biblische Themen aufnimmt, wäre eine stärkere Vertretung dieser Disziplin wünschenswert gewesen, weil nur vier Beiträge die Bedeutung der bibeltheologischen Arbeit des Jubilars mindestens extensiv nicht genügend bezeugen können. Die Untersuchung von H. Schürmann trifft direkt das Anliegen der Fest-

schrift, insofern in der von ihm behandelten Perikope Lk 8, 4—21 die Ansätze zu einer Theologie der Verkündigung erhoben werden können. Im fundamentaltheologischen Bereich werden in ökumenischer Zusammenarbeit die Voraussetzungen für eine zeitgemäße Verkündigung untersucht. Besondere Beachtung fand bereits der Aufsatz von H. Fries: Spero ut intelligam — Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung. Es handelt sich um einen Diskussionsbeitrag zu dem derzeit aktuellsten Thema, das vor allem J. Moltmann angeregt hat.

Den weitaus umfangreichsten Teil bildet der vierte Abschnitt mit den historischen Beiträgen. Für den auch hier vorherrschenden Geist der Einheit von Forschung und Verkündigung können naturgemäß nicht alle Beiträge dieser Gruppe gleich überzeugend eintreten, doch erleichtern sie fast in jedem Fall die uns heute aufgegebene „Übersetzung" historischer Elemente und dienen so indirekt der Fundierung gegenwärtiger Verkündigung. Im letzten Teil kommt die systematische Theologie zu Wort. Richtungweisend zeigt L. Scheffczyk „die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie" in einer durch den Anstieg der Naturwissenschaften gewandelten Situation. Nachkonziliare Fragestellungen bereichern das Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis und lassen Theologie in ihrer Bedeutung für Anthropologie klar hervortreten, wie dies Beiträge von K. Rahner, H. Mühlen u. a. darstellen. Sie machen auf ein neues Schwergewicht in der Verkündigung aufmerksam, nämlich auf die Artikulation des modernen christlichen Lebensbewußtseins, das vom Personalismus unserer Tage gezeichnet ist. Damit aber rechtfertigt und ergänzt zugleich die Festschrift den von jeher deutlich sichtbaren anthropologischen Ansatz im Werk von M. Schmaus.

Graz *Winfried Gruber*

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.—.

In den beiden ersten umfangreichen Kapiteln seiner Dissertation bietet Pfeiffer einen guten Überblick über die Geschichte der Enzykliken und über die Unfehlbarkeitstheorien zum ordentlichen päpstlichen Lehramt, die in Monographien von Vacant bis Gallati angeboten werden. Seite 136 ff wird darüber hinaus eine gründliche Analyse des Enzykliken-Passus von „Humani generis" durchgeführt. Verf. kommt zu dem Schluß, daß Enzykliken zu den authentischen und autoritativen Verkündigungsformen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes zu rechnen sind. Also sind sie nicht unfehlbar. Weil Enzykliken indessen „sehr häufig" den Glauben der Gesamtkirche und die Lehrverkündigung des Weltepiskopates reflektieren und Direktiven für die Forschungen der Theologen geben, meint Verf. sagen zu müssen, angesichts der Enzykliken „befinden wir uns doch vor dem Faktum direktiver Unfehlbarkeit" (167). Ohne den folgenreichen Begriff „direktive Unfehlbarkeit" theologisch oder kanonistisch zu definieren, bringt Verf. schließlich die Enzykliken in Analogie zu den „capita conciliorum", lehnt aber dann seine Schlußfolgerung aus diesem Analogiedenken wieder ab. Die Arbeit ist als gutes Handbuch zu bezeichnen, wenngleich man sich von ihr mehr Mut zum theologisch qualifizierten Urteil erwartet hätte.

Regensburg *Norbert Schiffers*

KONZILSDOKUMENTE

Im Verlag Aschendorff (Münster/Westfalen) erschienen die Dokumente des Vaticanum II einzeln mit lateinischem und deutschem Text, eingeleitet und erläutert von verschiedenen Konzilsvätern und Fachtheologen. Vgl. diese Zeitschrift 116 (1968) 207.

Dekret über den Ökumenismus. Dekret über die katholischen Ostkirchen. Mit Beiträgen von Lorenz Kardinal Jäger und Eduard Stakemeier. (88.) Kart. DM 5.—.

Am Ökumenismusdekret hat Kardinal Jäger als Mitglied des von Kardinal Bea geleiteten Einheitssekretariates von Anfang an mitgearbeitet. Aus seinen kurzen Erklärungen zu den einzelnen Nummern erfahren wir, was von den Konzilsvätern gewünscht und gefordert, aber auch kritisiert wurde. E. Stakemeier erläutert das Ostkirchendekret und hebt hervor, daß dieses in der Hauptsache rechtliche und pastorale Bestimmungen aufweise, also ein disziplinäres Dokument darstelle. Beide Kommentare erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, bieten aber doch eine gute Hilfe für das Textverständnis.

Dekret über das Apostolat der Laien. Mit einer Einführung von Ferdinand Klostermann. (77.) Kart. DM 5.—.

Der Wiener Pastoralprofessor stellt eine schematische Inhaltsangabe voran mit entsprechender Benennung der Artikel und läßt dann seine Bemerkungen folgen zum Titel, Vorwort und zu den sechs Kapiteln des Dekretes. Besonders wichtige Momente hebt er mit Nachdruck hervor. So betont er, daß man das Laienapostolat keineswegs als eine Art Hilfsdienst oder Ersatz für das Amt der Kleriker auffassen dürfe. Es ist vielmehr eine Sendung, die dem Laien „so eigen ist und ihm so zukommt, daß er sie vielfach nur selbst ausüben kann und darin weithin auch nicht vertreten werden kann durch keinen Or-

densmann, Kleriker oder Hierarchen" (8 f). In dem viel diskutierten 20. Artikel setzt er sich für den genuin laikalen Charakter der „Katholischen Aktion" ein. Aus allem spricht gute Sachkenntnis in Fragen des Apostolates wie des Laientums.

Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Mit den Ausführungsbestimmungen. Einleitung und Nachwort von Josef Glazik. (148.) Kart. DM 8.—.
Das Dekret bringt eine grundsätzliche Korrektur des bisherigen Missionsverständnisses und der darauf beruhenden Missionspraxis. Glazik macht gleich in der Einleitung darauf aufmerksam und bespricht die sechs Kapitel des Dekretes unter diesem Gesichtspunkt. Ein neues Denken über die Mission muß einsetzen. „Die Mission muß aus ihrer Isolierung, aus ihrer Stellung neben der Kirche herausgeführt und als Lebensfunktion der Gesamtkirche begriffen werden. Es darf weiterhin nicht Kirche und Mission, sondern Mission der Kirche heißen" (7). In einem Nachwort werden die Ausführungsbestimmungen besprochen und gewürdigt.

Dekret: Dienst und Leben der Priester. Einleitung von Joseph Höffner. (91.) Kart. DM 5.—.
Ausgehend vom neuen Verhältnis der Gläubigen dem Priester gegenüber und vom Ringen der Priester um ein neues Selbstverständnis bespricht Bischof Höffner (Münster, jetzt Köln) die Beziehungen des Priesters zum Volk, zum Bischof und zu Christus. Gerade die letzte ist entscheidend für Einheit und Harmonie des Priesterlebens, das seine Bewährung erfährt im Gehorsam, in der Ehelosigkeit und in der freiwilligen Armut. Aus guter Kenntnis zeitbedingter Schwierigkeiten kommt der Bischof auf diese Fragen mit gewisser Sorge zu sprechen. Dienstbereitschaft ist die Leitidee, unter der das Vaticanum II. den Priester sieht.

Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Mit den Ausführungsbestimmungen. Mit Einführungen von Friedrich Wulf. (71.) Kart. DM 4.50.
F. Wulf verweist zunächst auf das vertiefte theologisch-spirituelle Selbstverständnis des Ordensstandes, das im Dekret enthalten ist. Drei Glaubenswirklichkeiten: Person und Werk Christi, das Geheimnis der Kirche sowie die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen in Christus und der Kirche bestimmen jedes Ordensleben. Dann bespricht er die Probleme einer institutionellen Erneuerung nach den Erfordernissen unserer Zeit. Es geht dabei um eine aus dem Wesentlichen hervorgehende Profilierung der einzelnen Orden unter Wahrung echter Einheit, also um Einheit in der Vielheit. Trotz verschiedener „Unausgeglichenheiten" bietet das Dekret genügend Möglichkeiten für eine Erneuerung, die allerdings von unten her kommen muß, von den Orden selbst. Weder das Dekret noch die Ausführungsbestimmungen dürfen als Aufweichung des christlichen Radikalismus gedeutet werden. Sie suchen vielmehr einen Weg diesen Radikalismus der evangelischen Räte wieder zu wecken, ihn aber „in Bahnen zu lenken, die dem heutigen Menschen gangbar erscheinen und seiner Mentalität entsprechen" (51).

Erklärung über die christliche Erziehung. Mit einer Einführung von Joseph Höffner. (43.) Kart. DM 2.80.
Bischof Höffner war Mitglied der aus 30 Konzilsvätern bestehenden Kommission, die an dieser Erklärung gearbeitet hat. Er ist darum ein ganz verläßlicher Interpret dieses Dokumentes, dessen Inhalt drei Teile aufweist: Fünf Grundsätze über die Erziehung, drei Grundsätze über Schulprobleme und zuletzt Bestimmungen, die die Hochschulen, besonders die katholischen Universitäten betreffen. Die Ausführungen Höffners sind eingehend, stark textgebunden, zum Teil auch polemisch (10 f).

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Mit einer Einleitung von Franz Kardinal König. (25.) Kart. DM 1.80. Aus der Einleitung, die länger ist als der Text der Erklärung, erfahren wir den mühevollen Werdegang dieses Dokumentes. Das von Kardinal Bea bzw. von seinem Sekretariat vorbereitete „decretum de Judaeis" wurde im Lauf des Konzils buchstäblich hin und her geworfen. Es sollte zuerst selbständig erscheinen, dann ins Ökumenismusdekret, später in die Kirchen-Konstitution eingearbeitet werden. Erst die Voranstellung von drei Kapiteln über die nichtchristlichen Religionen ermöglichte die Aufnahme des Judenproblems in eine selbständige Erklärung.

Erklärung über die Religionsfreiheit. Mit einer Einleitung von Ernst Wolfgang Böckenförde. (50.) Kart. DM 3.60.
Die umfangreiche Einleitung verdient besondere Beachtung. Der Verf. sieht in der Erklärung einen Markstein in der Entwicklung der kirchlichen Lehre, „dessen Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann". Das entscheidend Neue besteht darin, daß ganz klar zwischen dem Rechtsbereich und moralischem Bereich unterschieden wird. Es besteht weiterhin die moralisch-sittliche Bindung eines jeden Menschen Gott und der Wahrheit gegenüber. Diese sittliche Bindung darf aber nicht in der Rechtsebene geltend gemacht werden. In dieser Ebene darf und soll nur eine „Ausgrenzung und Abschirmung eines Freiheitsraumes gegenüber Zugriffen anderer Menschen und der staatlichen Gewalt" vorgenommen werden. Eine wertvolle Ergän-

zung der Ausgabe bilden kurzgefaßte Literaturhinweise.

Lublin *Rudolf Zielasko*

Der Verlag Herder (Freiburg) wollte sein elfbändiges Lexikon für Theologie und Kirche (1957—1967) mit zwei Konzilsbänden ergänzen. Es sind jedoch drei geworden, die nun vorliegen.

Der schmälere I. Band bringt in geschichtlicher Reihenfolge die *„Konstitution über die heilige Liturgie"* (9—109), das *„Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel"* (11—135), die *„Dogmatische Konstitution über die Kirche"* (137—359) und das *„Dekret über die katholischen Ostkirchen"* (361—392). Sie wurden in dieser Zeitschrift 115 (1967) 304 besprochen. Der umfangreichere II. Band fügt diesen 4 Dokumenten 9 weitere hinzu in der Reihenfolge ihrer Publikation in den AAS mit verbesserten Fußnoten, korrigierter deutscher Übersetzung und mit Berücksichtigung der Ausführungsbestimmungen sowie der Direktorien.

Das *„Dekret über den Ökumenismus"* (9 bis 126) bildet den Anfang. Werner Bekker (Leipzig) schrieb die Einführung dazu und Johannes Feiner (Zürich) den Kommentar zur ökumenischen Lehre (1. Kap.) und Praxis (2. Kap.) in Ost und West (3. Kap.), der zur Erkenntnis führt: „Ökumenische Haltung schließt jeden Triumphalismus aus und fordert das demütige Eingeständnis menschlicher Ohnmacht. Die Einheit der Christenheit ist nicht menschlich konstruierbar, sondern ein Geschenk der Gnade Gottes (123).

Es folgt das *„Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche"* (127 bis 247). Klaus Mörsdorf (München) gibt dazu eine geschichtliche Einführung und erläutert die Aufgabe der Bischöfe unter gesamtkirchlichem (1. Kap.), teilkirchlichem (2. Kap.) und kooperativem Aspekt (3. Kap.). Drei Exkurse (Bischofssynode, Dispensvollmacht des Diözesanbischofs, Religiosen als Mitarbeiter) runden die kanonistische Darstellung ab.

Das *„Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens"* (249—307) fand in Friedrich Wulf (München) den sachgemäßen Bearbeiter. Seine Einführung unterrichtet nicht nur über den Streit der Meinungen, sondern ist eine Theologie des Ordensstandes, die über Thomas v. A. und die Väterlehre hinausreicht. Das kurze Dekret (25 Art.) ist „ein Dokument des Übergangs, ein Zeichen des Aufbruchs der Kirche in eine neue Zeit" (265); seine Mängel legt der Kommentar offenherzig dar.

Zum *„Dekret über die Ausbildung der Priester"* (309—355) verfaßte Josef Neuner (Poona/Indien) die Einleitung (Bedeutung und Geschichte des Dekrets) wie den Kommentar, der sich ganz an den Konzilstext hält (7 Kap., 22 Art.). Art. 16 „drückt wohl am deutlichsten den Geist des Dekretes aus. Er umreißt zuerst das Bildungsziel der theologischen Kurse und entwickelt dann dessen Verwirklichung in den wichtigsten Fächern. Vier Aspekte werden in der Zielsetzung hervorgehoben: 1. Der Theologiestudent muß die Lehre aus den Quellen schöpfen ... 2. er muß die Lehre geistig durchdringen ... 3. er muß sie für sein eigenes Leben fruchtbar machen ... 4. er soll sie für die anderen studieren, so daß er sie den Menschen seiner Zeit und Umwelt im Dienst des Wortes mitteilen kann" (342).

Noch schwieriger als die Priesterausbildung war es, die christlichen Erziehungsfragen weltweit zu behandeln. Darum beschränkt sich das Konzil auf eine *„Erklärung über die christliche Erziehung"* (357 bis 404), die in 12 Artikeln allgemeine Grundsätze aufstellt. Diese sollen nach dem Konzil von einer speziellen Kommission vertieft und entfaltet und von den Bischofskonferenzen den besonderen Notwendigkeiten der einzelnen Nationen angepaßt werden. Einleitung und Kommentar sind eine internationale Gemeinschaftsleistung, für die Bischof Pohlschneider (Aachen) seinen 11 Mitarbeitern dankt (358).

Die folgende *„Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen"* umfaßt nur wenige Seiten (5 Art.), kann aber in ihrer Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden. Johannes Oesterreicher, Direktor des Instituts für Jüdisch-Christliche Studien, Seton-Hall-Universität, USA, verfaßte die kommentierende Einleitung (406—476) mit Vorgeschichte und Textgeschichte, die sich so spannend liest wie ein Roman. Angefügt sind drei Exkurse: Über den Hinduismus (Papali, Rom), über den Buddhismus (Dumoulin, Tokyo) und über die Muslim (Anawati, Kairo). Wer nur ein wenig Einblick nimmt in diesen schier unlösbaren Knäuel schwierigster Fragen wird dem Satze zustimmen: „Die abendländischen Christen müssen sich mit unermüdlicher Geduld wappnen und aus dem Glauben leben, der Berge versetzt" (487).

Die *„Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung"* (497—583) ist schon durch ihren Titel als hervorragendes Dokument gekennzeichnet. Sie wurde drei Bearbeitern anvertraut: Joseph Ratzinger (Tübingen) zeichnet für Einleitung, Vorwort, 1. Kapitel (Offenbarung), 2. Kapitel (Weitergabe der Offenbarung) und 6. Kapitel (Hl. Schrift im Leben der Kirche); Aloys Grillmeier (Frankfurt a. M.) liefert die Textentwicklung und die Exegese des 3. Kapitels (Inspiration und Auslegung der

Hl. Schrift); Beda Rigeaux (Löwen) kommentiert das kurze 4. Kapitel (AT) und das 5. (NT). Als Zweifel laut wurden über den theologischen Verbindlichkeitsgrad dieses Dokumentes, erklärte die „Theologische Kommission": „Unter Berücksichtigung des konziliaren Verfahrens und der pastoralen Zielsetzung des Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt. Was aber das Konzil sonst vorlegt, müssen alle und jeder der Christgläubigen als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes annehmen und festhalten..." (583).

Das *„Dekret über das Apostolat der Laien"* (585—701), dessen Titel allein schon lang zur Debatte stand (602 ff) handelt in sechs Kapiteln 1. über die Berufung der Laien zum Apostolat, 2. über die Ziele, 3. über Bereiche des Apostolates, 4. über verschiedene Formen, 5. über die einzuhaltende Ordnung, 6. über die Ausbildung zum Apostolat. Ein anerkannter Fachmann auf diesem theoretisch wie praktisch schwierigem Gebiet, Ferdinand Klostermann, (Wien) informiert über die fünfjährige Arbeit der Textierung und führt als Konzilsberater verläßlich in den Inhalt des Dekretes ein, das mit einem beschwörenden Aufruf an alle Laien, insbesondere an die jüngere Generation schließt, „denn der Herr selbst lädt durch diese Hl. Synode alle Laien noch einmal ein, sich von Tag zu Tag inniger mit ihm zu verbinden und sich in seiner heilbringenden Sendung zusammenzuschließen" (701).

Den Abschluß des II. Bandes bildet die *„Erklärung über die Religionsfreiheit"* (703—748). Pietro Pavan (Rom) hebt einleitend die Initiative des Sekretariates für die Einheit der Christen (Bea) hervor, die zur Bearbeitung der 6 Schemata dieser Erklärung geführt hat bei großem Widerstand in der Konzilsaula. Aus der neuen Sicht der Personwürde, die größere Freiheit und Verantwortung in der Gemeinschaft mit sich bringt, gibt das Konzil erst die allgemeine Grundlegung (Art. 2—8) und dann die Bestätigung aus der Offenbarung (Art. 9—15) für die Religionsfreiheit. Es ist kein Recht, das darum existiert, weil es der Staat (oder die Kirche) gewährt. Es existiert vielmehr als Recht der Person oder als natürliches Recht und darum muß der Staat (und die Kirche) es sich zu eigen machen und anerkennen.

Der III. Konzilsband bei Herder beginnt mit dem *„Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche"* (9—125). Seine Entstehungsgeschichte aus der Feder des Erzabtes von St. Ottilien, Suso Brechter, bietet interessante Details. „Manche Bischöfe aus altchristlichen Ländern scheinen erst auf dem Konzil die Mission als Lebensfunktion der Kirche entdeckt zu haben...; ein Drittel der Missionsbischöfe entstammte schon dem einheimischen Klerus. Und wie sie losgelegt haben in ihren Interventionen!... Manche redeten reichlich affektbetont und mitunter harmlos, unbeschwert von der ganzen Breite und Tiefe der vorgebrachten Problematik" (12). Aber schließlich passierte das Missionsschema alle Hürden und erreichte mit 2394 Ja gegen 5 Nein die höchste Stimmenzahl von allen Konzilsdekreten. Kapitel 1 gibt die theologische Grundlegung aus dem Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit, Kapitel 2 wendet sich der Missionsarbeit zu, Kapitel 3 stellt als Erfolgsziel die Teilkirchen vor, Kapitel 4 widmet sich den Missionären, Kapitel 5 der Organisation und Leitung, Kapitel 6 der gesamtkirchlichen Missionshilfe.

Das *„Dekret über Dienst und Leben der Priester"* (127—239) läßt Joseph Lecuyer (Rom) geschichtlich beginnen bei der weltweiten Befragung, die Johannes XXIII. veranlaßt hat und die 15 Bände füllte. Nach mehrfacher Änderung des Titels, vielen Modifikationen und Interventionen (eine auch des Papstes wegen des Zölibates) erhielt das ganze Schema zuletzt doch 2390 Placet und 4 Non placet. Über das Priestertum in der Sendung der Kirche, über die priesterlichen Ämter (Kap. 1—6), über die Berufung zur Vollkommenheit und das geistliche Leben der Priester (Kap. 12—16) macht Friedrich Wulf (München) seine erklärenden und auch kritischen Bemerkungen. Die Beziehung der Priester zu Bischof, Mitbrüdern und Laien, ihren rechten Einsatz bei Priesternot und die Sorge für den Nachwuchs (Art. 7—11) bespricht Paul J. Cordes (Paderborn). Michael Schmaus (Gauting) erörtert Artikel 17—22: Pflege menschlicher Werte, Verhalten gegenüber der Welt, Hilfen geistiger, geistlicher und auch materieller Art für das priesterliche Leben. In der Schlußermahnung trösten die Konzilsväter die Priester in den Schwierigkeiten der Seelsorge, rufen sie zu vertrauensvoller Weiterarbeit und danken den Priestern der ganzen Welt.

Die *„Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute"* (241—592), das Herzstück des Vaticanum II, bildet auch das Hauptstück des III. Bandes. 13 Autoren wurden zu ihrer Bearbeitung herangezogen. Charles Moeller (Löwen-Rom) stellt mit Akribie die Textgeschichte dar und erläutert Vorwort und Einführung (Art. 1—10). Bemerkenswert, wie er die gesamte Konzilstheologie mit dem „Incipit" der vier Konstitutionen (Liturgie: Sacrosanctum Concilium, Offenbarung: Dei Verbum, Kirche: Lumen Gentium, Kirche in der Welt: Gaudium et spes) verbindet (285). Der I. Hauptteil der Konstitution handelt von der Kirche und der Berufung des Menschen. Zu dessen 1. Kap. (Würde der mensch-

lichen Person) liest man die gründliche und kritische Ausdeutung von Joseph Ratzinger (Tübingen). Interpret des 2. Kapitels (Die menschliche Gemeinschaft) ist Otto Semmelroth (Frankfurt a. M.), des 3. Kapitels (Das menschliche Schaffen in der Welt) Alfons Auer (Tübingen), des 4. Kapitels (Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute) Yves Congar (Strasbourg). Der II. Hauptteil behandelt wichtigere Einzelfragen. Über Förderung der Würde der Ehe und Familie (1. Kap.) referiert Bernhard Häring (Rom), über die richtige Förderung des kulturellen Fortschrittes (2. Kap.) verbreitet sich Roberto Tucci (Rom), Herbert Vorgrimler (Luzern) schreibt als Fachmann über das Wirtschaftsleben (3. Kap.), Nell-Breuning (Frankfurt a. M.) über das Leben der politischen Gemeinschaft (4. Kap.). Die Textgeschichte des 5. Kap. (Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft) schrieb Willem J. Schuijt (Den Haag), den Kommentar René Coste (Toulouse). Angefügt sind Exkurse zu „Populorum progressio", zur Kommission „Justitia et pax" sowie zur „Ecclesia caritatis".

Im Anhang zu den Konzilsdokumenten wurde noch der Entwurf des Votums über das Sakrament der Ehe abgedruckt mit Vorgeschichte und einem Kommentar von B. Häring (Rom), ferner eine Stellungnahme von Leonhard M. Weber (München) zu „Humanae vitae", weiter die Geschäftsordnung des Konzils von Hubert Jedin (Bonn) sowie eine Chronik des Konzils und der nachkonziliaren Arbeit vom Oktober 1958 bis Dezember 1967, zusammengestellt von Giovanni Caprile (Rom). Endlich werden noch die vorbereitenden Kommissionen mit ihren Schemata und die Konzilsliteratur angeführt. Mit einem Index terminologicus, einem Sach- und Namenregister schließt der umfangreiche III. Band.

Damit sind die 16 (mit Ehevotum 17) Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils mit insgesamt 625 Artikeln in der kurzen Zeit von drei Jahren dem deutschen Sprachkreis zugänglich gemacht geworden. Zugleich damit gaben Fachleute, vielfach selbst Konzilsperiti, sachgemäße, verläßliche Einführungen und Erläuterungen, aus denen Sinn und Tragweite der Texte, ihr Zusammenhang untereinander wie mit den diskutierten Problemen sichtbar wird. Die freimütig geübte Kritik ist durchaus konstruktiv und weiterführend, betrifft die Sache und nicht Personen, mindert keine Autorität, sondern stärkt ihre Glaubwürdigkeit. Papst Paul VI. selbst bezeichnete diese dreibändige Herder-Ausgabe als derzeit beste wissenschaftliche Konzilsausgabe und hat dem Verlag wie allen Mitarbeitern Dank und höchste Anerkennung ausgesprochen (III, 8). Dieses Lob von höchster Stelle aus ist wohl verdient. Die Leistung ist einmalig für die Gegenwart und wird auch für die Zukunft richtunggebend bleiben, der das intensive Studium der Konzilstexte zur Verwirklichung im Leben zur nicht leichten Aufgabe gestellt ist.

Linz *Josef Häupl*

PASTORALTHEOLOGIE

LIBERT VANDER KERKEN, *Der einsame Mensch und die Liebe.* Stufen der zwischenmenschlichen Beziehungen. (166.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart., lam. S 70.—, DM/sfr 11.20.

Der Verf. analysiert die verschiedenen Stufen zwischenmenschlicher Beziehungen: vom Erlebnis der Einsamkeit, als negativer Gegenprobe einer im Wesen des Menschen angelegten Sozialität bis zur Freundschaft und ehelichen Liebe. Seine Darstellung verbindet in glücklicher Weise scholastische Begrifflichkeit und Gedankenführung mit der differenzierenden und subtilen Schärfe phänomenologischer Betrachtung. Ein erhellendes Buch, nicht zuletzt aber eine Hilfe für den Seelsorger im mitmenschlichen Umgang. Der holländische Originaltitel „Menschliche Liebe und Freundschaft" wurde unglücklich übersetzt.

Linz *Erika Meditz*

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

Die rasche soziologische Umstrukturierung unserer Gesellschaft in den letzten Jahren und im Gefolge die gewandelte geistige und religiöse Situation stellen der heutigen Pastoraltheologie neue, große Aufgaben. Zugleich ist eine Besinnung auf das Wesen und die Wesensaufgabe der praktischen Theologie festzustellen, die dazu dient, den gesamten Lebensvollzug der Kirche trotz den vielschichtigen Problemen und Fragestellungen im Auge zu behalten. Von ähnlichem Ringen zeugt das Buch Hofmeiers, das die Pastoraltheologie des bedeutsamen Pastoraltheologen J. M. Sailer in der entscheidenden Zeit der Aufklärung untersucht. Viele Anregungen lassen sich aus dieser Studie auch für die gegenwärtigen Reformbestrebungen der Pastoral schöpfen, da ein Großteil der damaligen Erfordernisse auch in unserer Zeit Geltung hat.

Der Verf. arbeitet aus dem Gesamtwerk Sailers die theologische Grundkonzeption heraus, von der das ganze pastorale Unterweisen dieser Priesterpersönlichkeit getragen war: „Der Mensch hat sich in der Sünde von Gott, dem Ursprung und Ziel seines Lebens, losgesagt und soll durch das Heilshandeln Gottes in Christus und durch

die Kirche, in der sich das Erlösungswerk fortsetzt, wieder zur Einheit mit Gott geführt werden" (19, 96, 200 usw.). Sailer ließ sich, wie der Verfasser in vier Exkursen ausführt, leiten vom Prinzip der Aktualität und der Konzentration in der Verkündigung, vom gott-menschlichen und heilsgeschichtlichen Prinzip in allen Bereichen der Pastoration und von der christologischen und in den spätern Jahren vermehrt auch von der ekklesiologischen Ausrichtung der praktischen Theologie.

Im ersten, umfangreicheren Teil des Buches werden die Lehräußerungen und pastoraltheologischen Ansichten Sailers über die Gemeinde- und Individualseelsorge dargelegt, während sich der zweite Teil mit dem Priesterbild und der Priesterbildung befaßt. Mit hohem Interesse liest man die Ausführungen über die bedeutenden pastoralen Themen der Predigt, Katechese, Liturgie, der Ehe- und Familienpastoral, der Beichte und Seelenführung sowie der Krankenseelsorge. Diese Kapitel sind besonders ansprechend, weil in ihnen die Offenheit Sailers für die Erfordernisse der Zeit und der Kirche, für die Wirklichkeit des Lebens zum Ausdruck kommt. Es ging ihm ja nicht um „wissenschaftstheoretische Darlegungen, sondern um die Erfüllung einer von der kirchlichen Situation geforderten Aufgabe, nämlich um die Ausbildung von Seelsorgern. Aus diesem Grund ist die unmittelbare Leistung Sailers für die Pastoralwissenschaft gering, um so größer aber sein Beitrag zur Weltpriesteraszese" (216). Die wirklichkeitsnahe Schau der pastoralen Tätigkeit des Priesters ließ ihn oft von seinen Fachkollegen abweichende Ansichten vertreten, die nicht selten realistischer und konsequenter die Reform der Seelsorge anpeilten. Die Gedanken Sailers zum Priesterbild verraten eine pragmatische Sicht des Seelsorgers. Dieser soll „Mitarbeiter Gottes, Diener Christi und Diener der Kirche, je nach seinen verschiedenen Funktionen Hirte und Seelsorger, Lehrer und Liturge sein" (160). Erste Voraussetzung für priesterliches Wirken ist, daß der Seelsorger selbst ganz von Christus und seiner Gnade erfüllt ist, um die Mitmenschen zu einem personal gelebten Christentum anleiten zu können.

Die pastoralgeschichtliche Studie ist „nicht nur von historischem, sondern auch von aktuellem pastoraltheologischem Interesse", da „die Art und Weise der Glaubensverwirklichung in einer andern geschichtlichen Situation Modelle und Prinzipien zur Bewältigung der augenblicklichen Aufgabe" bereitstellt, wie Hofmeier im Vorwort schreibt. Andererseits hebt sich auf dem historischen Hintergrund um so deutlicher die in manchem abweichende, andersartige Pastoralsituation von heute ab, die in vielen Belangen radikalere und, durch die neue Ekklesiologie bedingt, gemeinschaftsbezogenere Reformen erheischt. Es geht ja der Pastoraltheologie um den Vollzug der Kirche in der Gegenwartssituation, die — theologisch durchdacht — immer wieder neue Antworten erfordert. Hofmeiers Habilitationsschrift ist ihres klaren und einfachen Stiles wegen leicht und angenehm zu lesen. Gewisse Wiederholungen bringt die systematische Gliederung der Studie zwangsläufig mit sich. Die Arbeit leistet nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Pastoralgeschichte, sondern bereichert auch die Kenntnisse über die beispielhafte und hervorragende Priesterpersönlichkeit Sailers.

Solothurn *Fritz Dommann*

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

Der Literaturnachweis am Ende des Buches mit nicht weniger als 190 Titeln zeigt, wie aktuell die behandelte Frage ist. Dies ist nicht zufällig so. Wie das Priestererziehungsdekret des 2. Vatikanums mit Recht bemerkt, hängt ja die Zukunft der Kirche weithin von ihren Priestern ab. Jeder Beitrag zur Lösung der hier anfallenden Fragen ist daher willkommen, besonders, wenn er wie dieser Beitrag von einem Praktiker stammt, der schon über ein Jahrzehnt lang in der Priesterausbildung tätig ist.

Im ersten Teil (Berufung) behandelt der Autor die geistliche Berufswahl, die Eigenart des geistlichen Berufes und die kirchliche Berufung. Eingehend und gründlich werden die Tauglichkeitskriterien (rechte Absicht, Neigung, gesundheitliche und intellektuelle Eignung, charakterliche Voraussetzungen, die Geistdominante, die Hingabefähigkeit, die natürliche Frömmigkeit und die religiösen Voraussetzungen) besprochen. Im zweiten Teil (Lebensform) spricht der Verfasser über den priesterlichen Zölibat (seine geschichtliche Entwicklung, den kanonischen Bestand, seine theologische Begründung und anthropologische Rechtfertigung). Weitere Kapitel beschäftigen sich mit der Askese des Priesters, mit der Dialektik des Menschenlebens sowie mit dem Prinzip der Bejahung, Verneinung und Synthese im Priesterleben.

Weil das Buch aus jahrelanger Erfahrung stammt, gibt es auf echte Fragen echte Antworten. In seiner Tendenz ist es in glücklicher Harmonie dem Neuen und Alten gleicherweise verbunden. Durch den Rückgriff auf die Konzilsdekrete („Dienst und Leben der Priester" und „Priestererziehung") gewährleistet es die Kontinuität in der Entwicklung und vermeidet die Gefahr, daß die Verbindung mit der Vergangenheit auf revolutionäre Weise abgebrochen und so dem Volke Gottes in der Zukunft großer Schaden zugefügt würde. Der beibehaltene

Vortragstil macht das Buch zu einer angenehmen Lektüre. Es kann Theologen und jungen Priestern sowie allen Priestererziehern nur empfohlen werden.

Linz *Engelbert Schwarzbauer*

BONT WALTER DE, *Faustregeln für das Seelsorgegespräch.* (80.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 6.80.

In unserer Zeit, in der sich die gesellschaftlichen Verhältnisse grundlegend ändern und das religiöse Leben sich wandelt, stellt sich die Frage nach der rechten Form der Begegnung zwischen Kirche und Welt in neuer und bedrängender Weise. In dieser Situation kommt der seelsorglichen Begegnung eine wachsende Bedeutung zu. Stellt doch in ungezählten Fällen das Gespräch die einzige Möglichkeit dar, den Kontakt mit Gott und der Kirche entfremdeten Menschen wieder herzustellen. Zudem ist die Zahl der Vereinsamten, der Ratsuchenden und an seelischen Konflikten Leidenden, die nach heilendem Gespräch verlangen, in stetem Wachsen begriffen. Der Ansturm auf die Sprechstunde des Psychotherapeuten und des Arztes ist der beste Beweis hiefür. In einem schmerzlichen Gegensatz zu der wahrhaft zentralen Bedeutung, die der seelsorglichen Begegnung heute zukommen könnte, steht die unzulängliche Ausbildung der Priester auf diesem Gebiet.

Der Nijmegener Pastoralpsychologe faßt in diesem schmalen Band 24 psychologische Grundregeln zusammen, die die wichtigsten Gesichtspunkte einer pastoralen Gesprächstechnik behandeln. Er erläutert an Hand positiver und negativer Gesprächsverläufe das Anschneiden und die Durchführung eines Themas sowie den Abschluß des Gespräches. Dieses ganz auf die Seelsorgepraxis angelegte Buch kann dem Seelsorger, der sich um persönliche Kontakte bemüht, eine gediegene Starthilfe bieten.

Linz *Anton Haider*

FORTMANN HAN, *Geistige Gesundheit und religiöses Leben.* Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie. (124.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 67.—, DM/sfr 10.80.

Der Ordinarius für Religions- und Kulturpsychologie an der Universität Nijmegen legt in diesem Band seine gesammelten Aufsätze zum Thema „Religion und psychische Gesundheit" vor. Die Frage: „Wird die psychische Gesundheit durch die Religion gefördert?" beantwortet Fortmann mit einem „Ja", das sich allerdings nur dann rechtfertigen läßt, wenn die Grundvoraussetzung der Bewußtwerdung und Integration der verschiedenen personalen Faktoren gegeben ist. Aufgabe der Psychotherapie ist es, dort vorbereitende Arbeit zu leisten, wo diese Grundvoraussetzung fehlt. Erst das Vertrautsein mit dem eigenen Selbst, mit allen seinen Möglichkeiten, auch mit der Wirklichkeit des „eigenen Schattens" (C. G. Jung), die Selbstfindung, die Selbstbejahung führen zu jener personalen Reife und Freiheit, in der allein gesundes religiöses Leben möglich ist. Gesund sein heißt frei sein. Psychotherapie ermöglicht Freiheit zur Entscheidung, zur Verantwortung. Sie kann den Weg bereiten. Religion führt den Menschen zu jener höheren Freiheit, zur Freiheit in Fülle, Freiheit, die in Werten konzentriert ist, Freiheit, die aus Glauben, Hoffen, Lieben besteht, zu jenem letzten Heil-sein, zur Heiligkeit.

In Themen wie: „Psychische Gesundheit und Heil — Damit sie gesund seien im Glauben — Psychische Entfaltung und Glück — Die Heilkraft der Liebe — Die Ohnmacht des Glaubens — Das mündige Kind und die Kirche als Mutter" zeigt der Autor, wie richtig verstandene Religiosität geistige Gesundheit intendiert. Störungen entstehen, wenn Religion in unangepaßter Weise präsentiert wird. Ekklesiogene Neurosen spielen eine immer größere Rolle in der Psychotherapie. Autoritäre Denkformen, Angst als pervertiertes religiöses Erziehungsmittel, abstraktes Heiligkeitsstreben, falsche Askese haben zu nicht geringen Schäden geführt. Hier leistet der Autor echte Hilfe für die seelsorgliche Praxis, indem er Richtungen und Wege aufweist, solche Schäden zu verhindern oder sie zu beseitigen. Im Hinblick auf die zunehmende Bedeutung psychologischer Erkenntnisse für die Fragen der Pastoraltheologie ist das Buch lesenswert für jeden Seelsorger.

Nürnberg *Gertrude Podeschwik*

ÖSTERREICHISCHES SEELSORGEINSTITUT, *Kirche in der Stadt.* Teil II: Probleme, Experimente, Imperative. (Beiträge des Österreichischen Seeslorgeinstituts zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes.) (304.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. lam. S 156.—, DM/sfr 25.20.

Dieser 2. Band, der die pastoraltheologische und sozialanalytische Grundlegung des 1. Bandes in die Fragen der Praxis überführt, ist ebenso reichhaltig wie anregend für alle, die in der Seelsorge stehen. Die 5 Teile stehen unter den Grundaspekten Stadtkirche, Liturgie und Sakramente, Familie, Jugend, Alter, Apostolats-Methoden, Soziale Dienste. Der Beitrag von *R. Picker* über Sakramentenspendung (77—124) ist wegweisend in seiner Freimütigkeit; am größten ist das Dilemma bei den Fragen um die Taufe (Taufunterricht der Eltern, Empfehlung der Haustaufe, trotzdem Tauftermine für mehrere Taufen etc.); für die Firmung wird ein viel höheres Alter (18) gewünscht, ferner die Delegation der Spendung an den Pfarrer; statt der täglichen Messe werden Wortgottesdienste bzw. Stundengebet an manchen Tagen und Hausmessen empfohlen; überzeugend wird gegen die Stipendien gesprochen;

gute Bemerkungen finden sich über das Beichtzimmer, über Bußgottesdienste (auch der Schulklassen); der Mißbrauch, sub condicione und an Toten die hl. Salbung vorzunehmen, wird verurteilt. Was *H. Blasche* über die Hausmessen schreibt (150 ff), sollte bald zur sententia communis, auch unserer Bischöfe, werden. Erquickend ist die Unmittelbarkeit, mit der *J. E. Mayer* über seine Bekehrung zu den Hausbesuchen und seine erst vor kurzem aufgenommene Praxis berichtet (205—213); die Nebenbemerkungen über den religiösen Stand unserer Durchschnittschristen und die „bewußte, entschlossene, missionierende Minderheit" (213) sind beherzigenswert. Beachtenswert auch die Ausführungen von *W. Nissel* über die Arbeit in den Familienkreisen (225 ff), diese „typische Erscheinung unserer Zeit". Die Artikel über Telefonseelsorge von *K. Pehl* und *W. Immler* lassen in ihrer Kürze nicht das volle Gewicht dieses modernen Wegs zu den Außenstehenden erkennen, sind freilich als erste Information für die allermeisten Leser, die nicht spezialisiert sind, ausreichend. Was über Seelsorge an Jugendlichen und Alten gesagt wird, zeigt die ganze Verlegenheit, die uns durch die ungeheuren Umbrüche bereitet werden.

Frankfurt a. M. *Alfons Kirchgässner*

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

WEBER GÜNTER, *Hinführung zur Eucharistie und Buße im 2. Schuljahr.* Kommentar zu: Gott ist uns nahe. Eucharistie- und Buß-Büchlein zum Glaubensbuch „Frohe Botschaft". (114.) Verlag Herder, Freiburg 1967, Kart. lam. DM 7.80.

Wenn man auch kein Freund der vielen katechetischen Hilfsbücher ist, die gerade in der letzten Zeit aus dem Boden geschossen sind, weil sie die katechetische Grundausbildung entwerten und durch Kopierungen die eigene Kraft des Katecheten geradezu herabsetzen, so wird man doch dieses Hilfsbuch ehrlich bejahen. Der bekannte Religions-Pädagoge zeigt darin geschickt die Hinführung zur Eucharistie und Buße im zweiten Schuljahr. Er verweist auf Möglichkeiten, Wege und gibt Formen an für diese wichtige Erziehungsaufgabe. Zunächst entwickelt er die Einführung und Planung der eucharistischen Erziehung und führt zugleich punktuelle Akte, praktische Möglichkeiten für die Einübung in die Feier der Eucharistie in Katechese und Leben an. Hierauf bietet er eine Anleitung zum religiösen Leben der Kinder (Lebenslehre). Die konkreten Anregungen zur altersbedingten Ausführung der Hauptpunkte nach den ersten neun Lehrstücken sind beachtlich. In den letzten Abschnitten wird die Entfaltung beider, der Buß- und eucharistischen Erziehung, im zweiten Schuljahr gezeigt mit jeweiliger Einübung in die Katechese und in das Leben.

All das bietet ein gediegenes Ganzes zur Orientierung in der Katechese des zweiten Schuljahres. Dabei geht es in der Darbietung nicht um eine Intellektualisierung des Unterrichtes, sondern zunächst um das religiöse Leben. Die lebendige Form in der katechetischen Unterrichtung, die Einübungen, Bildbetrachtungen und Gebetsführung, die religiösen Feiern, die praktischen Gestaltungen in Verbindung von Religion und Leben, deuten darauf hin. Einige Bemerkungen tun dem Ganzen keinen Abbruch: Die Meßgestaltung muß sicher für dieses Alter einfach, verständlich in Form und Inhalt, eindrucksvoll und leicht überschaubar in der Gestaltung sein und in der Richtung zur Volliturgie liegen, darf aber trotzdem nicht zu Spielereien führen, sondern muß würdevoll bleiben. Ist die angegebene Betonung der Eucharistiefeier (84) als Mahl so richtig? Muß nicht schon in der Grundlegung auf eine abgewogene Akzentsetzung von Opfer und Mahl geachtet werden? Der Ansatz des Bußsakramentes scheint mir richtig gesehen zu sein. Ist aber die wahllose Fassung der Lehrbücher in Glaubensbuch, Glaubensbüchlein nicht verwirrend (19)? Soll nicht einfach das Lehrbuch der zweiten Klasse zum Unterschied vom Glaubensbuch der dritten und vierten Klasse einfach als Glaubensbüchlein bezeichnet werden?

ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MESSERZIEHUNG (Hg.). *Wir kommen zu Jesu.* Erstes Sonntagsbuch für Kinder zur Vorbereitung der Meßfeier in Familie, Heim und Schule. (60 Bildtafeln mit Text) Veritas-Verlag, Linz. Halbleinen S 36.—, DM 5.80, sfr 6.20.

Das Büchlein ist keine typische Vorbereitung der Meßfeier, die findet nur am Schluß des Büchleins Erwähnung, sondern ein Religionsbüchlein, vornehmlich als Bilderbuch für Kinder gedacht. Es bringt Bilder von Gott und dem ganzen Erlösungswerk Christi bis zur Geistsendung und Vollendung. Alle Hauptthemen sind berührt und im Bild mit kurzem, begleitenden Text dargelegt. Die Bilder sind einfach, sachlich, kindergemäß und modern. In der Farbe sind sie frisch und eindringlich und in der Komposition ansprechend. Auch die begleitenden Texte sind einfach, konkret, anschaulich und zum Teil mit Bibeltexten spärlich durchsetzt. So kann man von einem wertvollen, religiösen Kinderbuch sprechen.

ELTERN- UND ERZIEHERGRUPPE (Hg.), *Christus der Herr.* Ein Evangelium für junge Menschen. (127 S., 17 Bildtafeln.) Verlag Ars sacra, München 1967. Glanzeinband. DM 18.40.

Eine Gruppe von Eltern und Erziehern hat das Buch gestaltet, um die Freude der Jugend am Wort des Herrn zu wecken. Abt Rai-

mund von Einsiedeln besorgte die Übersetzung aus dem Französischen. Die Botschaft der vier Evangelien wird in neun Teile aufgegliedert und in ausgewählten Texten vorgelegt. Auf jeder Seite wird der Kern einer Mitteilung nach der Übersetzung von Otto Karrer in klaren Abschnitten erfaßt, der Quelle nach markiert und so der Jugend übersichtlich dargeboten. Kurze, klare Kommentare sind jedem Abschnitt vorangestellt. Die Auswahl richtet sich an die Jugend, liegt aber ganz in der Linie der Entfaltung zur Vollbibel. Die Höhepunkte sind durch Farbbilder von Chica, einem jungen modernen Künstler, in sehr gefälliger, für die Jugend ansprechbarer Art anschaulich gemacht. Das Buch ist ein prächtiges religiöses Geschenk für festliche Anlässe, das der Hochschätzung der jungen Menschen wert ist. Dem Verlag ist für die Herausgabe dieses künstlerisch gestalteten Werkes ehrlich zu danken.

STIEGER KARL, *Religionsmethodik im Dienste der modernen religiösen Bildung.* (143.) Rex-Verlag, Luzern 1967. Leinen sfr 14.80, S 100.65.

In diesem Buch finden die Grundgedanken aus den Gesprächen des „Grenchner Arbeitskreises zur Erneuerung des Religionsunterrichtes" ihren Niederschlag. Der Autor ist Schulleiter in Grenchen und Dozent für Methodik und Dialektik am Katechetischen Institut in Luzern.
Im ersten Teil seiner Arbeit bringt er Grundgedanken der Methodik in dialektischer, didaktischer und psychologischer Hinsicht, Gedanken zum Bibelunterricht, zum Stoff und Ziel der Glaubensverkündigung. Im zweiten Teil führt er praktische Möglichkeiten des Religionsunterrichtes an. Vor allem ist dem Autor um eine grundlegende, phasentypische Herzensbildung zu tun. In der Ausführung lehnt er sich an das Erlebnis und an die Symbolgestaltung von Grundbegriffen im Sinne der Schwester Oderisia Knechtle.
Zu dieser Herzensbildung tritt dann in „polarer Größe" die Verstandesbildung in den Bereichen: Sohn Gottes, Erlösung, Messe etc. Dabei spielt die Anschauung und erlebbare Handlung eine große Rolle. Den 3. Teil bilden Gedanken der allgemeinen Didaktik und Methodik: die Anschauung bildet das Fundament aller Erkenntnis; eine eingehende Behandlung finden die Glaubens- und Schülergespräche, die Formen der Verkündigung im Erzählen, Erklären, Beschreiben, Erarbeiten, die Bildung von Arbeitsgruppen, die Lehr- und Lernmittel bis zum Ausdruck der Kinder selbst im Zeichnen. Alle diese methodischen, psychologischen und theologischen Probleme lösen sich, so sagt der Autor, in der Liebe.
Das Buch ist nicht leicht und angenehm zu lesen. Eine Fülle von alten Gedanken unter oft neuen Gesichtspunkten treten ermüdend in Erscheinung und beanspruchen den Leser. Der Autor mit seiner Erfahrung steht für das Buch ein. Mir scheint jedoch, daß diese Methode religiöser Bildung sehr qualifizierte, ansprechbare Kinder und dazu charismatisch begabte Erzieher vor Augen hat. Zur religiösen Bildung unserer modernen Durchschnittskinder halte ich diese Methode nicht für ausreichend.

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

Marielene Leist, Mutter von 4 Kindern, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitschriften, Rundfunksendungen und Vorträgen, wendet sich mit diesem Buch vor allem an die Eltern, Erzieher und Seelsorger. Sie will zu einem Umdenken in der religiösen Erziehung unserer Kinder anregen. So betrachtet sie die Hauptansatzpunkte dieser Erziehung — Gebet, Gewissensbildung Unterricht, Sakramente — und schlägt neue Wege vor. Nicht alle angezielten Gesichtspunkte sind neu (vieles findet sich schon bei Fr. Schneider: Katholische Familienerziehung, Freiburg 1935), nicht alle vorgeschlagenen Wege sind gangbar. Die Kunde vom Christkind, die so tief in unserer Kinderwelt verankert ist, darf auch in der Weihnachtserzählung nicht einfach entfernt oder zu einer frommen Lüge, einer „theologischen Illusion" werden. Eltern können einfach, echt und wahr, ohne Primitivität oder anthropomorphe Phantastereien zu gegebener Zeit dem Kinde erzählen, daß Gott einmal das Christkind zu uns gesandt hat, um uns zu erlösen. Und daß seit dem die Zeit seiner Geburt, die Weihnachtszeit, gefeiert wird. Die Menschen sagen dann „Das Christkind kommt", weil die Erinnerung an sein Kommen gefeiert wird und weil es ja immer wieder in die Herzen der Menschen kommt.

Im religiösen Leben des Kindes soll das Bild Gottes groß aufgerichtet werden, aus der Erfahrung der Natur, aus dem Wirken, Wollen und Walten der Eltern wie aus dem Erleben der Welt. Die Engel sind ohne jede Verkitschung als mächtige Boten Gottes in der Kinderwelt einzubeziehen. Eines Tages vernimmt das Kind, daß Gott einen Erlöser sandte, Jesus, der unser Bruder ist und ganz ein Mensch wie wir. Zugleich ist er auf unfaßbare Weise mit dem großen und gewaltigen Gott verbunden, so sehr, daß wir nicht umhinkönnen von ihm zu bekennen, er ist Gottes Sohn. Ob aber dann die Unterbewertung der Wunder und Zeichen richtig gesehen wird, ist mehr als fraglich. Die Distanzierung von den Heiligen als „Rivalen Gottes", die Gefahr des Heiligenkultes, ist in begrenztem Maße richtig. Unter den biblischen Erzählungen ragen die Tatsachen des Heilsgeschehens hervor: Erschaffung —

Mensch — Schuld — Kreuz — Erlösung — Erneuerung. Die vielen Geschichten aus der Bibel verstellen, nach Meinung der Autorin, den Blick auf das Wesentliche.
In der Gewissensbildung läßt die Verf. mit Recht die Freude am Guten und die Liebe zu Gott vorherrschen. Ob sie sich aber ohne Gedanken von Schuld und Sünde fruchtbar durchführen läßt, ist sehr fraglich. Ist es richtig, daß „alle angeblichen Sünden unserer Kinder reifungsbedingt und deswegen im strengen Wortsinn nicht Sünde genannt werden können (143)? Daher auch die strenge Forderung, das Wort Sünde ganz aus der Kinderstube zu verbannen. „Kinder, die sich geliebt wissen, wissen sich auch von Gott geliebt und fühlen sich in seiner Huld sicher, unbeeinträchtigt von irgendwelchen Schuldgefühlen" (142). Ist diese Gewissensbildung wirklich echt und wahr und nicht zu weich? Beides: Verkrampfung und Verharmlosung, ist von Bösem. Der Beichtstuhl ist für Kinder nicht nur ein Schreckgespenst, sondern auch ein Ort der Erleichterung, der stillen Besinnung und Besserung. Es kommt wohl viel auf die Erziehung an, ob die Beichte seelische Befreiung, Anregung und Gewissensbildung ist, oder aber belastende Verdrängung. So einfach, wie die Autorin es darstellt, sind die Dinge nicht. In der eucharistischen Erziehung ist die Einstellung auf illusionäre Erfahrung oder magische Erwartung nicht die Norm, sondern religionspädagogische Fehlhaltung.
In diesem Buch scheint mir die Grundhaltung der religösen Erziehung richtig zu sein, nicht aber sind zu bejahen alle „neuen Wege". Sicher ist, daß nur das im Kinde bleibt, was im Erlebnis begründet ist.
Linz *Alois Gruber*

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

Die Besprechung eines Werkbuches, das eine stattliche Anzahl von Fachleuten zu Wort kommen läßt, muß sich bei gebotener Kürze auf eine Inhaltsangabe beschränken mit Setzung einiger wichtiger Akzente. Aus der Fülle der Beiträge seien genannt: W. Nastainczyk, „Kinderliturgie heute" (7 Thesen betonen das Recht der Kinder auf eine kindgemäße, verständliche und vollziehbare Feierform); L. Bertsch „Verkündigung an die Kinder im Gottesdienst" (nur 1 Lesung; Predigt hat zum Unterschied von der katechetischen Unterweisung unmittelbar dem Glaubensleben zu dienen); R. Sauer „Die gegenwärtige Diskussion um die Kindermesse" (nimmt eine mittlere Linie ein zwischen eigener Sonntagskindermesse und Gemeindegottesdienst); K. H. König „Schulgottesdienst — Chance oder Dilemma?" (regt Aufteilung der Schüler auf Gruppen an; gibt Notenbeispiele und Texte für Kindermessen); H. Frank „Missionarische Aspekte des Kindergottesdienstes"; G. Berger „Kinder singen und musizieren"; J. Orchampt und A. Polaert „Zelebration des Wortes" (Hinführung zu einem besseren Verständnis des Wortgottesdienstes); G. Stachel „Gegenwart des Heilsereignisses im Spiel"; R. Sauer „Brauchen wir ein Kindermeßbuch?" (wird bejaht, zumindest im Sinn eines Gebet- und Gesangbuches); F. Weber „Gemeindegottesdienst und Kindergottesdienst" (plädiert abweichend von anderen überzeugend für die Mitfeier der Kinder am sonn- und festtäglichen Gemeindegottesdienst, um so einer verhängnisvollen Isolierung vorzubeugen; tritt aber für eine kindgemäße Gestaltung ein, die den Kindern Raum gibt für arteigene Mitfeier; hebt die Bedeutung einer guten Kinderpredigt auch für Erwachsene hervor; empfiehlt Schüler-Werktagsmessen). Man darf dem Herausgeber für dieses sehr informative und anregende Werkbuch über die vieldiskutierte kindgemäße Eucharistiefeier danken und dieses Symposion allen Kinder- und Pfarrseelsorgern zur kritischen Lektüre bestens empfehlen.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen.* Internatsspiritualität im Umbruch. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 2. Reihe, Bd. 9.) (74.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Brosch. DM 5.60.

Der Ordinarius für Praktische Theologie in Regensburg legt uns eine hochaktuelle Studie über die kategoriale Spiritualität in Konvikten und Seminarien vor. Von den Tatbeständen im liturgisch-geistlichen Leben ausgehend, wie sie sich aus einer im Juni 1967 bei 52 Seminarleitungen durchgeführten Befragung ergaben, versucht N. die geistig-religiöse Situation heutiger Internatsschüler zu umreißen, wobei sich auch bezeichnende Perspektiven für die Glaubenslage der übrigen katholischen Jugend abzeichnen. Während er im 1. Teil („Kritische Bestandsaufnahme") eine heilsame Analyse der in den letzten Jahren neu erwachsenen Probleme religiöser Führungsaufgaben in den genannten geistlichen Häusern erstellt, unternimmt er im 2. Teil („Aufgabenstellung für die Zukunft") den Einstieg in die drängenden Fragen der anzuwendenden Praxis. In wohltuender Ausgewogenheit beurteilt er bewährte und unaufgebbare Erfahrungen und versucht sie mit notwendigem Um- und Neudenken zu verbinden. Dabei kommen bekannt „heiße Eisen" zur Sprache wie: Werktagsmesse (Häufigkeit, Zeitpunkt, Verpflichtung, Feierform), Andachtsbeichte, Rosenkranz, Herz-Jesu-Verehrung, Visitatio und andere „geistliche Übungen".
Als Grundsätze für eine zukunftsträchtige Spiritualität nennt er: integrieren (in Weltkontakt und Weltverantwortung), inkarnie-

ren (in die jeweilige Umwelt hinein), motivieren (damit ist der latreutische, soterische und existentielle Sinn kategorialer Spiritualität gemeint), demokratisieren (hier ist etwa an einen von Internatsschülern gebildeten liturgischen Rat gedacht, an verantwortliche Mitbestimmung bezüglich Zeitpunkt, Ort und Dauer der geistlichen Tagesordnung usw.), aktivieren (angemessene Planungs- und Ausführungsverantwortung für geistlich-liturgische Vollzüge), variieren (im Sinn eines breiten, vielgestaltigen Angebotes an religiösen Betätigungsformen), improvisieren (als Gegengewicht zu allzu engherziger Rubrikenbindung), gewandt und sinnvoll plazieren (auf Zeit, Ort und Situation der Internatsschüler zugeschnitten) und differenzieren (Berücksichtigung der phasentypischen Möglichkeiten und Hemmungen). Schließlich fügt er noch das Dispensieren von Heilsveranstaltungen als letzte Forderung an, die sich heute mehr denn je als nötig erweist und daher auch großzügig gehandhabt werden soll.
Dem Verfasser ist es weithin geglückt, zu dieser spannungsreichen Problematik einen aufhellenden und weiterführenden Beitrag zu leisten. Alle Internatserzieher und auch interessierte Jugendseelsorger werden mit beachtlichen Gewinn diese Publikation studieren.

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.

Durch den Bezug zum Glaubensbuch sind der Verwendung dieses Behelfes gewisse Grenzen gesetzt. Die betont frohe Grundstimmung, die ständige Querverbindung zum Alltag des Kindes im Sinn induktiver Methode, ansprechende Gestaltung sind jedoch Vorzüge, die auch zu einer privaten Verwendung dieses Behelfes einladen. Der dazu erschienene Kommentar „Hinführung zu Eucharistie und Buße im 2. Schuljahr" ermöglicht einen noch fruchtbareren und zielstrebigeren Einsatz dieses Schulbuches.

LEGLER ERICH / KÄSSER RITA (Hg.), *Jesus, komm.* Blätter zur eucharistischen Heilsbotschaft. 43. Jahrgang. Wortgottesdienst am Kommuniontag, Elternbrief. (96.) Süddeutsche Verlagsgesellschaft, Ulm 1968. Sammelmappe DM 3.20.

Diese Blätter sind als Ergänzung zum Glaubensbuch gedacht, wollen dessen eucharistische Lehrstücke auffüllen und vertiefen. Ihr Aufbau wird konsequent durchgeführt: Schrifterzählung — religiöse Tatgestaltung — Einführung in das liturgische Geschehen — Rätselecke — Erschließung hl. Zeichen — Fortsetzungsgeschichte — Meditation zum Leiden Christi.
Die farbstarken Bilder in Schnittmanier sind eindrucksmächtig, stellen aber nicht restlos zufrieden. Warum muß der Gesichtsausdruck manchmal so verstört und leidend sein? Siehe Seite 1, 13, 21. Die Gebete sind durchwegs kindertümlich und verbinden organisch den Alltag mit dem religiösen Leben, nur vereinzelt (19) greifen sie inhaltlich oder formal zu hoch. Diese kritischen Bemerkungen möchten aber nicht den guten Gesamteindruck schmälern. Als anregend kann auch der Wortgottesdienst am Kommuniontag, als wertvoll der Elternbrief bezeichnet werden. Die modern gestalteten Hefte sind ein wirksamer Behelf zur eucharistischen Erziehung, und man wünschte sie gerne in die Hände der Schüler.

ECKHART MARTIN, *Das Schulgebet in Hauptschule, Realschule und Gymnasium.* Mit einem Gebetsanhang. (103.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Kart. lam.

Das stets aktuelle Anliegen des Schulgebetes wird von verschiedenen Seiten her beleuchtet und gangbare Wege zu einer zeitgemäßen Gestaltung werden aufgezeigt. Dabei bespricht Eckhart nicht allein die äußere Gebetshaltung, freies und geformtes, privates und gemeinsames Beten, sondern auch die ergiebigen Quellen des Schulgebetes wie Hl. Schrift (Psalmen), Liturgie (Fürbitten), religiöses Lied, große Betergestalten und religiöse Dichtung. Abschließend führt er in das betrachtende Gebet ein und hebt die Lehrerpersönlichkeit für die psychologische Wirkkraft des schulischen Betens hervor. Wer überdies konkrete Vorschläge im Sinne von Gebetssammlungen wünscht, findet diesbezüglich Literaturangaben.
Ein unnötiger Schönheitsfehler: das Gebet mit dem fetten Priester (94) sollte bei einer Neuauflage beseitigt werden, es trägt nicht bei zur nötigen Ehrfurchtshaltung bei der Gebetserziehung. Das inhaltlich solide, in schlichter Sprache verfaßte Büchlein sollte auch von den unter Zeitnot leidenden Katecheten gelesen und beherzigt werden.

STIEGER KARL / FREI OTHMAR / OSER FRITZ / MAIER ANTON, *Arbeitsbuch für den Religionsunterricht auf der Mittelstufe der Volksschule.* (247.) Rex-Verlag, Luzern 1967. Leinen sfr 15.80, S 107.45.

Der theoretischen Grundlegung in seiner „Religionsmethodik" (1967) läßt Stieger nun ein Arbeitsbuch mit konkreten Unterrichtsbeispielen folgen. Beide Werke gehen von folgender Beurteilung aus: Die massenweise Glaubensentfremdung der Schulentlassenen drängt zur Auffassung: im Religionsunterricht haben wir bei neuen und gewagten Experimenten ohnehin nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen (eine sicherlich überspitzt formulierte Ausgangsposition, deren eingeschränkte Berechtigung aber nicht negiert werden soll). Daraus werden Schlüsse gezogen, die absolut zu bejahen sind, die

da und dort auch bereits in Theorie und Praxis der Katechese Eingang gefunden haben. Im religiösen Leben der Schüler kommt es bei weitem nicht allein auf das Glaubenswissen an, noch weniger auf materielle Vollständigkeit; die erlebnismäßige Herzensbildung ist zumindest ebenso wichtig; stets muß von der Eigenerfahrung der Schüler ausgegangen werden; die Zeit, die im Unterricht zur Vermittlung von grundlegenden Vorstellungen (profanen Inhalts) verwendet wird, ist keineswegs vergeudet, da erst auf diesem Fundament das Glaubenswissen sich entfalten kann. Dies sind einige der wichtigen Grundeinsichten, durch die die Unterrichtsbilder des ad experimentum herausgegebenen Arbeitsbuches ihre Struktur erhalten.

Für die vornehmlich am Lehrstoff Interessierten sei auch eine kurze Inhaltsangabe angefügt, wiewohl die formale Bereitung der Lehrstoffreihen das Hauptaugenmerk verdient: 1. Teil: Von Gott Vater und Gott Sohn, von der Taufe. 2. Teil: Vom Heiligen Geist, von der Firmung. 3. Teil: Von der Kirche, von der Meßfeier, vom Kirchenjahr. 4. Teil: Vom Leben in der Nachfolge Christi. 5. Teil: Von der Bibel. 6. Teil: Merksätze. Zur Verwendung des Arbeitsbuches in Österreich sei hingewiesen: Die mit „Mittelstufe der Volksschule" klassifizierte Einsatzbreite entspricht etwa unserer 4. bis 7. Schulstufe. Dabei überschneiden sich freilich Buchinhalt und österreichischer Lehrplan an sehr vielen Stellen. Das Arbeitsbuch kann also nur von Fall zu Fall im Sinn von methodischer Anregung und Horizonterweiterung herangezogen werden. Dabei wird sich gewiß bewahrheiten, was von jeder methodischen Handreichung gilt und was die Verfasser des Buches auch ausdrücklich intendieren: die unerbittliche Kritik der religionspädagogischen Praxis zu wecken, damit klarwerde, „was gut ist, was gestrichen werden muß und was verbessert werden kann" (7).

Linz *Franz Huemer*

FILTHAUT THEODOR, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen.* Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XV). (192.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 14.80.

In diesem Bande des kurz nach Vollendung seines 60. Lebensjahres verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen findet man die meisten der Themen wieder, deren Behandlung Filthaut besonders am Herzen lag. So stellt dieses Buch in einem gewissen Sinne eine posthume Zusammenfassung seiner Ideen dar. Dabei bezieht sich Filthaut sehr intensiv auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und konfrontiert diese Aussagen mit der gegenwärtigen Situation der Glaubensunterweisung. Aus dieser Konfrontation erwachsen dann Imperative für die Glaubensunterweisung von morgen. Zu den behandelnden Themen gehören die Offenbarung als geschichtliches Ereignis, die Schrift als Mitte der gesamten Glaubensunterweisung, der Geist Gottes in der Welt, die Kirche als Volk Gottes, die Laien als Glieder des Volkes Gottes, das kirchliche Amt als Dienst, das Pascha-Mysterium in der liturgischen Unterweisung, die Mission der Kirche, die ökumenische Unterweisung, die Christen und Juden und die Erziehung zum Leben in der gegenwärtigen Gesellschaft.

Zwar wird der „katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands" nur selten erwähnt; aber gerade auf Grund der Darlegungen Filthauts ergibt sich von neuem die wichtige Forderung, einen neuen deutschen Katechismus zu schaffen, der die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils berücksichtigt, weil eben der bisherige Katechismus doch zu sehr vorkonziliär geprägt war. Hier hat man einige konkrete Vorstellungen im Hinblick auf einen solchen neuen Katechismus erwartet. In diesem Zusammenhang betont Filthaut ausdrücklich, wie eng das Verhältnis von Schrift und Katechismusunterricht gestaltet werden müsse (40—44), wobei man sich wünschte, daß seine eigenen Ausführungen etwas mehr von der Schrift her fundiert wären.

Das persönliche Engagement Filthauts für den Vollzug der Kirche heute kommt vor allem in den letzten Kapiteln noch einmal zum Durchbruch, wo er sich mit bewegten Worten dafür einsetzt, die Jugend zu einem neuen Verhältnis zu den nichtkatholischen Glaubensbrüdern und zu den Juden hinzuführen, auch zu einem neuen Verhältnis zur Politik und zum Frieden. Es ist eine Art Vermächtnis, das uns verpflichten sollte.

Münster/Westfalen *Norbert Greinacher*

Kirchenheizungen und Lautsprecheranlagen

sind Vertrauenssache. Wir stellen Ihnen unsere langjährigen Erfahrungen für beides kostenlos zur Verfügung. Bitte, fordern Sie unseren unverbindlichen Vertreterbesuch an.

VERITAS 1010 Wien, Singerstr. 26,
4010 Linz, Harrachstr. 5



REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE

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

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

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

JLB

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



ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

Das Standardwerk der liturgischen Erneuerung

ODO CASEL OSB.

Das christliche Opfermysterium

Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes.

Aus dem Nachlaß, herausgegeben von P. Viktor Warnach OSB.

LV/719 Seiten, Leinen DM 65.—, sfr 74.—, S 420.—.

Die von Casel aus seiner tiefen Kenntnis der liturgiegeschichtlichen und dogmatischen Fragen erarbeitete Stellung zu wichtigen Problemen des Canon Missae wird gerade jetzt in der notwendigen Diskussion zur vertieften Aneignung des eucharistischen Hochgebetes die volle und verdiente Auswirkung finden. Das Werk ist die reife Zusammenfassung und letzte Frucht der Forschungen und Erkenntnisse des berühmten Pioniers liturgischer Erneuerung.

Lorenz Kardinal Jäger, Paderborn, schrieb zum Erscheinen dieses Werkes:

„... Ich freue mich außerordentlich, daß die so umfangreiche Arbeit über die Theologie des Eucharistischen Hochgebetes von Odo Casel durch Ihren Verlag der Öffentlichkeit zugänglich geworden ist. Bei der Suche des heutigen Menschen nach neuen liturgischen Formen kann die Theologie Odo Casels vor Verfälschungen des christlichen Kultes schützen und Weg weisen zu einer wesensgerechten gesunden Reform."

Aus dem **styria** Verlag

Um die›Mitte des Evangeliums‹, den ›Kern der christlichen Ordnung‹, das ›Christliche am Christentum‹ müht sich die Theologie der christlichen Konfessionen.

Auf diese Grundfrage heutigen Glaubens sucht Rolf Baumann mit seiner Arbeit Antwort zu geben.

Rolf Baumann
Mitte und Norm des Christlichen

Rolf Baumann zeigt an 1 Korinther 1,1—3,4 in sorgfältiger Exegese die „Mitte und Norm des Christlichen", die hier Paulus — gleichsam „vor Ort" — explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt.

Der besondere Reiz dieses Textes liegt darin, daß sich Paulus nicht mit Judaisten, sondern mit Enthusiasten auseinandersetzt. Eine enthusiastische Kirche hat er in Korinth vor sich, „den christlichen Monismus der Korinther, der das Reich Gottes für schon aufgerichtet hält". Kirche steht somit gegen Kirche, Christentum gegen Christentum. Doch der Apostel erkennt hierin nicht zwei in gleicher Weise mögliche Ausformungen des Christentums; für ihn steht alles auf dem Spiel; für ihn handelt es sich um einen „Angriff auf das, was das Christentum zum Christentum macht". Deshalb sieht er sich genötigt, die letzten Fundamente seiner Theologie und deren innerstes Anliegen bloßzulegen und unerbittlich auf das unaufgebbare Zentrum des christlichen Glaubens zu pochen. Rolf Baumann versucht, Mitte und Norm des Christlichen zu umschreiben, wie Paulus sie in diesem Text zur Geltung bringt.

Das Buch erscheint als Band 5 der »Neutestamentlichen Abhandlungen«. 325 Seiten, kart. 44.— DM (Bestellnr. 3624). Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Lortz - Geschichte der Kirche

Joseph Lortz hat es verstanden, die Kirche in ihrem vielfältigen Aufbau und in ihrer komplizierten Schichtung zu zeigen, aber so, daß die leitenden Kräfte, die Ideen, heraustreten.

Auf die Analyse und Darstellung der Reformationszeit im 2. Band, der der Mainzer Gelehrte ja auch eine eigene Monographie gewidmet hat, sei speziell hingewiesen: Hier wird die Bemühung des Autors um den wahren Sinn der Einen Kirche und ihrer durch die Zersprengung notwendig gewordenen Wiederherstellung besonders deutlich. Die Reformation ist für Lortz denn auch nicht Ende, sondern Anfang. Das wird ganz deutlich bei der Behandlung der neuesten Zeit, in der die Entwicklung und gegenwärtige Lage der „getrennten" Glieder der Kirche eine sachliche, man darf wohl sagen ökumenische Würdigung erfahren.

Band I: Altertum und Mittelalter. 546 Seiten, 22 Tafeln, 27 Karten, Leinen DM 43.— (Best.-Nr. 3391).

Band II: Die Neuzeit. 598 Seiten, 24 Tafeln, 19 Karten, Leinen DM 52.— (Best.-Nr. 3393). Bezug durch jede Buchhandlung.

... ein Standardwerk... in glänzender Sprache... jetzt in 23. Auflage... Übersetzungen in sechs Ländern erschienen.

Das Werk weicht der heutigen Problematik von Laienstand, Hierarchie und Macht nicht aus. Es ist auch aufgeschlossen für die Werte außerhalb der eigenen Kirche, d. h. es ist in einem allgemeineren Sinn ökumenisch ausgerichtet.

Verlag Aschendorff

BISCHOF DR. PAULUS RUSCH

Aktuelle Bibelfragen

140 Seiten, kartoniert, S 36.—, DM/sfr 5.80.

Der Innsbrucker Oberhirte gibt eine klare Antwort auf Fragen, die viele Christen heute stellen. Er tritt für eine Erneuerung der Bibeldeutung im Sinne des Konzils ein und erläutert klar und verständlich die Probleme der modernen Bibelforschung. Die Antworten werden jeweils durch konkrete Beispiele belebt (Schöpfung, Erbsünde, Jungfräuliche Geburt Jesu, Kindheitsgeschichte, Wunder, Auferstehung).

KARL HÖRMANN

Lexikon der christlichen Moral

Christliche Moralfragen in der Sicht der Bibel, der Tradition und der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Leitlinien christlicher Gewissensbildung.

732 Seiten, 250 Stichwörter, Leinen, S 480.—, DM/sfr 75.—.

Auf dem Hintergrund der Evolution in Kirche und Gesellschaft entfaltet der Wiener Ordinarius erstmals im deutschen Sprachraum die Normen christlicher Sittlichkeit in lexikalischer Form. Vor allem werden die Lehräußerungen des Konzils mit den Gegebenheiten unserer Gesellschaft konfrontiert. Jedem der 250 Stichwörter ist die neueste Literatur in internationaler Auswahl angefügt.

FERDINAND KLOSTERMANN

Priester für morgen

448 Seiten, Leinen, ca. S 290.—, DM/sfr 48.—.

Die Europäische Bischofskonferenz wird sich vom 7. bis 10. Juli 1969 in Chur mit dem Thema „Der Priester" beschäftigen. Der bekannte Wiener Ordinarius legt dazu das grundlegende Werk vor. Es geht darum, das Eigentliche des vom Herrn gemeinten Dienstes zum Leuchten zu bringen. Das Unwandelbare ist die Berufung zum Vorsteherdienst des Neuen Bundes. Aus dieser Sicht erfahren Priesterbild, Priesterbildung, priesterliche Spiritualität und Pastoral eine neue dynamische Wertung.

MARTIN TSCHURTSCHENTHALER

Komm zum Licht!

Lern- und Arbeitsbüchlein zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Buße und Erstkommunion.

32 Seiten mit vielen Illustrationen (zum Anmalen), geheftet, S 12.—, DM/sfr 1.90.

Mit diesem erprobten Büchlein gelingt es vorzüglich, das Kind bruchlos zum vertieften Glaubenserlebnis beim ersten Empfang der heiligen Buße und Eucharistie heranzuführen.

Im Buchhandel erhältlich.

TYROLIA VERLAG
INNSBRUCK · WIEN · MÜNCHEN

GRÜNEWALD

ERNST FEIL / RUDOLF WETH (Hrsg.) · Diskussion zur „Theologie der Revolution". Mit einer Bibliographie zum Thema. 336 Seiten. Kartoniert. Ca. DM 19.—. In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag.

DAS POLITISCHE NACHTGEBET IN KÖLN · Herausgegeben von Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky. Ca. 160 Seiten. Kartoniert. Ca. DM 5.80. In Gemeinschaft mit dem Kreuz-Verlag.

DIE BOTSCHAFT JESU IM ISOLOTTO. Der Katechismus des Don Mazzi. Ca. 120 Seiten. Ca. DM 6.80.

FELIX FUNKE · Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie. 204 Seiten. Kartoniert. DM 21.—.

OTTO SEMMELROTH / KARL RAHNER / RUDOLF HAUBST (Hrsg.) · Martyria, Leiturgia, Diakonia. Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz. 456 Seiten. Leinen. DM 48.—.

EDWARD SCHILLEBEECKX · GOTT — DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN · Ca. 156 Seiten. Leinen. Ca. DM 15.—. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf.

CAMILO TORRES · REVOLUTION ALS AUFGABE DES CHRISTEN · 84 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. DM 6.80. Aus dem Spanischen übersetzt von J. Hoffmann-Herreros.

ANTON GRABNER-HAIDER · VERKÜNDIGUNG ALS EINLADUNG · 149 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. DM 11.80. Reihe: Probleme der praktischen Theologie.

ALBERT GÖRRES (Hrsg.) · **EHE IN GEWISSENSFREIHEIT** · Entscheidungshilfen nach der Veröffentlichung von „Humanae vitae". Ca. 110 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. Ca. DM 8.80. Reihe: Probleme der praktischen Theologie.

ALTFRIED KASSING · AUFERSTANDEN FÜR UNS · 176 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. DM 11.80. Reihe: Erlöstes Dasein.

JOSEF SUDBRACK · DIE GLAUBWÜRDIGKEIT DES GLAUBENS · 119 Seiten. Kartoniert. DM 8.90. Reihe: Erlöstes Dasein.

JOHN T. NOONAN, JR. · EMPFÄNGNISVERHÜTUNG · Ihre Beurteilung in Theologie und Kirchenrecht von den Aposteln bis zur Gegenwart. Ca. 672 Seiten. Leinen. Ca. DM 45.—. Walberberger Studien, Theologische Reihe, Band 6.

HEINZ HÜRTEN (Hrsg.) · **DEUTSCHE BRIEFE 1934—1938** · Band I 1934—1935. Leinen. LI und 733 Seiten. Band II 1936—1938 und Register. Leinen. 1186 Seiten. Ein Blatt der katholischen Emigration. Zusammen ca. DM 246.—. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A, Quellen Band 6 und 7.

RUDOLF MORSEY (Hrsg.) · **PROTOKOLLE DER REICHSTAGSFRAKTION UND DES FRAKTIONSVORSTANDES DER DEUTSCHEN ZENTRUMSPARTEI 1926—1933** · Ca. 748 Seiten. Leinen. Ca. DM 88.—. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A, Quellen Band 9.

HANS SCHACHTNER / WALTRAUD SCHMITZ-BUNSE (Hrsg.) · **KOLLEGS FÜR JUNGE LEUTE** · 230 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. Ca. DM 9.80.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

Zur Identitätskrise der Theologie

Neuerscheinungen Frühjahr 1969

Eberhard Simons / Konrad Hecker

Theologisches Verstehen

Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. — Der Theologie ist heute der „Dialog" aufgegeben. Um ihn bestehen zu können, muß sie sich auf ein klares Verständnis ihrer selbst und der inneren Zuordnung ihrer Disziplinen besinnen. Der Forderung nach einer fundamentalen theologischen Hermeneutik begegnen die beiden jungen Philosophen zunächst durch eine Analyse des Wesens von Sprache und Text überhaupt und von Offenbarung im Besonderen. Sie gewinnen so die Kriterien für ein umfassendes, hermeneutisch reflektiertes Verständnis der Theologie. — Ca. 270 Seiten, Leinenband ca. DM 22.—.

Alexander Gerken

Offenbarung und Transzendenzerfahrung

Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. — In weiterführender Auseinandersetzung mit der transzendental-anthropologischen Theologie der Gegenwart (Karl Rahner) entwirft der Münchener Franziskanertheologe und Dogmatiker Grundzüge einer „dialogischen Theologie". Darin wird der Mensch nicht so als „Hörer des Wortes" aufgefaßt, daß er durch sein Wesen schon die Gestalt der Offenbarung festlegt (auch wenn dieses Wesen als transzendentale Offenheit erscheint), sondern so, daß er sich Dimension und Gestalt der Offenbarung geschichtlich-dialogisch vermitteln lassen muß. Als ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie dürfte das Buch für jeden Theologen von großem Interesse sein. — 116 Seiten, kartoniert 9.80 DM. Reihe: Theologische Perspektiven.

Hansjürgen Verweyen

Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes

Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. — Der junge Philosoph und Theologe untersucht in dieser Monographie die transzendentale Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung: Ist der Mensch offen für ein geschichtlich ergehendes Wort Gottes? Die Auseinandersetzung mit bisherigen Ansätzen bei Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth, Siewerth und Simons führt über die Erörterung des „methodischen Zweifels" zum Schlüsselbegriff des „Staunens". Aus ihm wird die transzendentale Hinordnung des Menschen auf Offenbarung als Voraussetzung des Glaubensaktes erwiesen. Die Arbeit stellt so einen wichtigen Beitrag zu einem zentralen Thema des Dialogs zwischen Theologie und Philosophie dar. — 234 Seiten, Leinenband 38.— DM. Reihe: Themen und Thesen der Theologie.

Patmos

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 6, 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

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt
Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11
Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

DRUCKSORTEN ALLER ART
Fidelis-Druckerei
Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

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



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

A. Stöger: Die brüderliche Ordnung unter Christen

J. B. Bauer: Die biblische Urgeschichte

J. H. Emminghaus: Die Vollziehbarkeit des Kults

H. Heimerl: Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen

P. W. Scheele: Mission und Eschatologie

I. Timkó: Unierte Ostchristen in Ungarn

J. Pritz: Karl Pfleger: Glaubensrechenschaft eines alten Mannes

A. Heiderscheid: Aus der Weltkirche

117. Jahr 1969 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1969

	Abhandlungen	Seite
Alois Stöger:	Die brüderliche Ordnung unter Christen	185
Johannes B. Bauer:	Die biblische Urgeschichte	190
	Pastoralfragen	
Johannes H. Emminghaus:	Die Vollziehbarkeit des Kults	198
Hans Heimerl:	Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen	218
Paul Werner Scheele:	Mission und Eschatologie	221
	Mitteilungen	
Imre Timkó:	Unierte Ostchristen in Ungarn	223
Josef Pritz:	Karl Pfleger: Glaubensrechenschaft eines alten Mannes	229
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	232
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	238
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	242
	Buchbesprechungen	245
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Alois Stöger, Weihbischof, St. Pölten. Dr. Johannes B. Bauer, Univ.-Prof., Graz, Alberstraße 8. Dr. Johannes H. Emminghaus, Univ.-Prof., Klosterneuburg, Albrechtsstraße 95. Dr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., Graz, Leonhardstraße 130. Dr. Paul Werner Scheele, Univ.-Prof., Witten, Uthmanstr. 33, BRD. Dr. Imre Timkó, Univ.-Prof., Budapest VIII, Villám utca 2. Dr. Josef Pritz, Univ.-Prof., St. Pölten, Gedongasse 1. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue Jean Origer 6—8. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz, Herrenstraße 37.

ALOIS STÖGER

Die brüderliche Ordnung unter Christen

Biblische Grundlegung

Gegenwärtig wird sehr viel von Brüderlichkeit gesprochen. Anlaß dazu gab das Zweite Vatikanum, das allen Menschen unserer Zeit helfen will – ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen –, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden (Past. Konst. über die Kirche in der Welt von heute, 91). Um in diesem Dienst an der Welt glaubwürdig sein zu können, muß die Kirche selbst in ihrer Gemeinschaft die Brüderlichkeit verwirklichen. Darum verlangt das Konzil Brüderlichkeit unter den Bischöfen (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 7), Brüderlichkeit zwischen Bischöfen und Priestern (Dekret über Dienst und Leben der Priester 7), Brüderlichkeit unter den Priestern (Konstitution über die Kirche 28), Brüderlichkeit zwischen Amtsträgern und Volk (ebd. 30). Wer sich dem Apostolat widmet – wer kann sich in der Kirche davon dispensieren? – muß gute menschliche Beziehungen wahren, die wahrhaft menschlichen Werte pflegen, „vor allem die Kunst brüderlichen Zusammenlebens, der Zusammenarbeit und des Gesprächs" (Dekret über das Laienapostolat 29).

Die Kirche greift in der Verkündigung der Brüderlichkeit ein biblisches Wort auf. Eine Rückbesinnung auf seine Bedeutung kann vor Fehl- und Überinterpretationen bewahren, kann helfen, die Akzente richtig zu setzen, die Grundlagen der Brüderlichkeit zu erfassen, den Anruf Gottes, der in diesem Wort liegt, zu hören.

Der neutestamentliche Titel „Bruder"[1]

Wenn von „brüderlicher Ordnung unter Christen" gesprochen wird, hat das Wort metaphorische Bedeutung. Der Bruder ist der Christ. Im Neuen Testament werden in der Briefansprache, in Mahnungen, aber selbst in nahezu kasuistischen Erörterungen (vgl. 1 Kor 7, 12) und in der sachlichen Darlegung die Christen „Brüder" genannt. Die Belege sind zahlreich. Sie sind in allen Teilen der neutestamentlichen Schriften zu finden. Die Entwicklung von den Synoptikern über Paulus zu Johannes zeigt, daß die Nächstenliebe hinter der Bruderliebe zurücktritt. Der Grund für diese Sachlage liegt in dem Wandel von der Missionssituation zur Gemeindesituation[2]. Diesem Wandel war auch die Verkündigung unterworfen. Innerhalb der Gemeinde wird die Liebe zur Brüderlichkeit.

Das Neue Testament knüpft an den religiösen Sprachgebrauch des Alten Testaments an. Da wird der Angehörige des alttestamentlichen Bundesvolkes Bruder genannt; auch das Judentum und die Sekte von Qumran kennen diesen Sprachgebrauch[3]. Dieser jüdische Sprachgebrauch ist auch im Neuen Testament bezeugt. Worte Jesu bedienen sich seiner, wenn es heißt: „Jeder, der seinem Bruder zürnt, ist des Gerichtes schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Raka ... Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und du dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, laß deine Gabe dort vor dem Altar und geh hin und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder ..." (Mt 5, 22

---

[1] *H. v. Soden*, ThWB I, 144–146; *K. H. Schelkle*, Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), 2, 631–640; *J. Bauer*, Bibeltheologisches Wörterbuch[3] 1, 167–171; *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, München 1954, 230–234; *B. Reicke-L. Rost*, Biblisch historisches Handwörterbuch 1, 274, 275; *H. Erharter* (Hg), Koinonia, Kirche und Brüderlichkeit, Herder, Wien, 1968.

[2] *B. Reicke-L. Rost* 1, 275.

[3] RAC 2, 635 f.

bis 24)[4]. Die Apostel beginnen ihre Reden an ihre Volksgenossen mit den Worten: „Männer, Brüder"[5].
Die Kirche versteht sich als das „wahre Israel" und beansprucht die Titel, die dem alttestamentlichen Bundesvolk gegeben waren, für sich. Sie ist ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, Gottes Eigentumsvolk (vgl. 1 Petr 2, 9). Die Christen verstehen sich auch als Brüder, da sie dem neutestamentlichen Gottesvolk angehören. Im Bruder-Titel wissen sich die Christen als das neue Volk Gottes.
Der erste Petrusbrief übernimmt für Kirche das Wort „Bruderschaft" (ἀδελφότης = Gemeinschaft von Brüdern). In der Profangräzität bedeutet dieses Wort brüderliche Gesinnung, in der LXX natürliche Blutsbruderschaft oder Bundesgenossenschaft, nur im Neuen Testament die Bruderschaft der christlichen Gemeinde[6]. Um den charakteristischen Wesenszug der Kirche herauszustellen, wagt man auch eine sprachliche Umdeutung. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Brüdern. Ist es nur zufällig, daß der erste Petrusbrief, der „an die auserwählten Fremdlinge der Diaspora von Pontus, Galazien..." (1 Petr 1, 1) gerichtet ist, die Gemeinde dieser „Fremdlinge der Zerstreuung" Bruderschaft nennt? Die Heimatlosen erhalten Heimat in der brüderlichen Gemeinschaft der Kirche (vgl. Mk 10, 29 f). Sie dürfen der Liebe gewiß sein, die sie in dieser Bruderschaft finden (1 Petr 2, 17). Ihre Leiden der Verfolgung dürfen sie im Leiden der Bruderschaft der Großkirche sehen (1 Petr 5, 9). Das Brudersein unter Christen wird zur Kraftquelle christlichen Lebens, aber auch zum Prinzip christlichen Handelns (vgl. 1 Petr 2, 17: „Die brüderliche Gemeinschaft liebt").

Grundlagen der christlichen Brüderlichkeit

Häufig ist mit dem Wort Bruder das Attribut Liebe verbunden. Paulus redet die Christen als seine geliebten Brüder an (1 Kor 15, 58). Brüder wechselt mit Geliebte: „Meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Ehrenkranz, steht fest im Herrn, Geliebte" (Phil 4, 1). Der Reichtum dieser Anrede, der sich nicht mit einem Wort begnügt, sondern Steigerung über Steigerung sucht — charakteristisch für den Philipperbrief — erweist, daß das Wort Bruder nicht als abgegriffene Formel fungiert, sondern gelebt ist. Die lebendige Kraft dieser Brüderlichkeit liegt in der Liebe Jesu Christi (vgl. Phil 1, 7–8). Der Jakobusbrief bedient sich der Anrede „meine geliebten Brüder" in Verbindung mit geläufigen Formeln, um sie zu einem seelsorglichen Appell zu machen (1, 16. 19; 2, 5). Vor allem ist es Johannes, der Bruder und Liebe (ἀγάπη) aufs engste verbunden hat. Die Mahnung zur Bruderliebe gibt der johanneischen Sittenlehre das charakteristische Gepräge[7] .Wiederholte Male kommt der 1 Jo auf die Bruderliebe zu sprechen[8]. Den Verfasser leitet dabei ein doppeltes Ziel: Er will die Irrlehrer, die das Gebot der Bruderliebe nicht anerkennen (1 Jo 2, 9), zurückweisen und gegenüber ihren moralisch-destruktiven Anschauungen ein sicheres Unterscheidungszeichen gewinnen (2, 9–11; 4, 20 f); sodann will er die Glaubensgenossen zu einem tatkräftigen Christentum erziehen und sie in der christlichen Gemeinschaft brüderlich eng zusammenfassen. In den Kreisen des „johanneischen" Christentums war der Brudertitel für die Christen untereinander geläufig (Jo 21, 23; 3 Jo 3. 5. 10); „gerade die johanneischen Schriften sind dadurch ausgezeichnet, daß die Bruderbezeichnung nirgends zur bloßen Floskel, zur abgegriffenen Münze wird" (R. Schnackenburg).
Die Bruderliebe des Christen ist tatkräftig (1 Jo 3, 17). Ihr Maß ist die Selbsthingabe Jesu für uns (3, 16). „Auch wir sind es schuldig, für unsere Brüder das Leben zu

[4] Vgl. Mt 5, 47; 7, 3 ff; 18, 15. 21. 35.
[5] Apg 2, 29. 37; 13, 16. 26. 38; 22, 1; 23, 1 ff u. ö.
[6] RAC 2, 638.
[7] R. *Schnackenburg*, Sittliche Botschaft 230.
[8] 1 Jo 2, 9–11; 3, 11–18. 23; 4, 7. 11 f, 20 f; 5, 1 f; R. *Schnackenburg*, Die Johannesbriefe, 1953, 102–106.

opfern" (3, 16). Die Liebe ist Weisung Jesu (2, 7 f). An der Bruderliebe wird der Übergang von der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben sichtbar (2, 10; 3, 14); sie gehört zur Wesensart Gottes (vgl. 3, 10). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott (4, 7). Wer sich als Liebender erweist, zeigt, daß er Gottes Art und Gemeinschaft besitzt. Was da von der Liebe gesagt wird, gilt auch von der Bruderliebe; denn in ihr tritt die Liebe konkret in Erscheinung.

Brüderlichkeit, wie sie die christliche Offenbarung versteht, ist nicht „Humanismus ohne Gott"; vielmehr hat sie ihre Wurzeln in der von Gott geschenkten Liebe, in der Gemeinschaft mit Gott, die durch Christus vermittelt ist, in der „Wiedergeburt aus Gott", in einem neuen seinsgemäßen Sachverhalt, den Gott schafft. Jesus nennt die, die sein Wort gläubig hören, seine Mutter und seine Brüder (Mk 3, 33 f). Die gläubige Jüngerschaft stellt eine Verbindung mit Jesus dar, welche die blutsverwandtschaftliche Verbindung weit hinter sich zurückläßt. In einem ursprünglich selbständigen, aber von Markus mit dem vorausgehenden eng verknüpften Spruch[9] wird das Tun des Willens Gottes als der wirklich mit Jesus verbindende Faktor bezeichnet. Der Gehorsam gegen Gottes Willen, der sich in Jesus und seiner Verkündigung offenbart, begründet eine geistige Verwandtschaft mit Jesus, die unvergleichlich höher steht als die durch Fleisch und Blut geschaffenen Bande und überhaupt alle der bloß irdischen Ordnung angehörenden gemeinschaftsbildenden Faktoren (J. Schmid). In der Gerichtsrede Mt 25, 31–46 nennt Jesus die „Geringsten", die Armen und Notleidenden unter den Menschen, seine Brüder (25, 40. 45).

Der Auferstandene läßt die Osterbotschaft den Jüngern, seinen Brüdern verkünden (Mt 28, 10; Jo 20, 17). Wenigstens an der johanneischen Stelle wird wohl mitgedacht sein: „Es ist also Wirklichkeit geworden, daß sich die Liebe Gottes wie auf Jesus, so auch auf die Seinen richtet" (Jo 16, 27; 14, 21. 23). Nach der paulinischen Theologie hat Gott die, die er voraus erkannt hat, auch vorausbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bild seines Sohnes, daß er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29). Christus, der Auferstandene, der Erstgeborene von den Toten, ist das Urbild für die, die auferweckt werden. Auf Grund ihrer Gleichgestaltigkeit sind sie Brüder. Christus spricht von seinen Jüngern als seinen Brüdern, redet sie aber nicht als Brüder an. Wenn dies überhaupt von Bedeutung ist, dann mag der Grund darin liegen, daß die Jünger durch das Geschenk Jesu seine Brüder sind.

Jesus selbst bestimmt durch den Brudertitel das Verhältnis der Jünger zueinander (Mt 23, 8; Lk 22, 32). Er ist Bruder für die, die an sein Wort glauben; ihnen wird seine Gottessohnschaft mitgeteilt. Sie sind auch Brüder untereinander. Der Kolosserbrief ist „an die heiligen und gläubigen Brüder in Christus" adressiert (Kol 1, 2). „Gottes Erwählung, durch die die Glaubenden als seine Heiligen ausgesondert worden sind, haben sie gehorsam angenommen und folgen ihr in zuversichtlichem Vertrauen. Die Heiligen sind gläubige Brüder in Christus – nicht durch natürliche Verwandtschaft, sondern durch Gottes Tat als Glieder der einen familia Dei zusammengeschlossen[10].

Die christliche Brüderlichkeit wird wesentlich von Christus und dem Glauben an ihn bestimmt. Am stärksten kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß er sich selbst mit seinen Brüdern identifiziert. Was dem geringsten seiner Brüder getan wird, das wird ihm getan (Mt 25, 40). In die gleiche Richtung weist das Wort, das allerdings nicht von der Brüderlichkeit handelt: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf" (Mt 18, 5). Christusglaube ist von Brüderlichkeit und Mitmenschlichkeit nicht zu trennen. Reduziert sich also der christliche Glaube auf tätige Brüderlichkeit, das Christentum auf Mitmenschlichkeit? Die behandelten Texte lassen erkennen, daß das Neue Testament Brüderlichkeit nicht ohne den Glauben an Jesus denkt. Auf

---

[9] *J. Schmid*, Das Evangelium nach Markus (RNT 2) ³1954, 85.
[10] *E. Lohse*, Der Brief an die Kolosser und an Philemon, Göttingen 1968, 38.

die aufgeworfenen Fragen näher einzugehen, überschreitet den Rahmen dieses Artikels[11].

Brüderlichkeit im Leben

Bruder und Brüderlichkeit ist in der Herkunft von den gleichen Eltern, in der Blutsgemeinschaft, in der Gemeinschaft der gleichen Familie begründet. Aus diesem seinsgemäßen Sachverhalt ergeben sich gewisse „geschwisterliche" Haltungen: Affekte der Liebe, Vertrauen, Verantwortung füreinander, Gleichstellung (ohne Über- und Unterordnung). Wird Bruder im metaphorischen Sinn gebraucht, dann ist nach dem tertium comparationis zu fragen. Sicher ist christliche Brüderlichkeit nicht bloß im Sinn von Gesinnung und Haltung gemeint; denn sie ist in einem neuen Sein begründet, in der neuen „Gestalt", die wir mit Christus gemeinsam haben (Röm 8, 29). Nicht jede Haltung und Gesinnung, die sich aus der naturhaften, blutgemäßen Brüderlichkeit ergibt, kann für die Brüderlichkeit im metaphorischen Sinn gefordert werden. Einige Texte des Neuen Testaments möchten Grundzüge christlicher Brüderlichkeit beleuchten; gewählt werden vor allem überbeanspruchte und vergessene Texte.

In der Redekomposition, die mit Pharisäern und Schriftgelehrten hart ins Gericht geht, zeichnet Mt das Wort Jesu auf: „Sie (die Schriftgelehrten und Pharisäer) lieben es ... genannt zu werden: Rabbi (Lehrer); ihr aber sollt euch nicht nennen lassen: Rabbi (Lehrer); denn einer ist euer Lehrer; ihr alle aber seid Brüder. Auch euren Vater sollt ihr niemand nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der himmlische. Auch sollt ihr euch nicht nennen lassen Meister; denn einer ist euer Meister, der Christus" (Mt 23, 8–10).

In der vorliegenden Form sind die Worte eine Gemeinderegel[12], die Christus als den alle überragenden und einzigen Lehrer in der Gemeinde feststellen will; ihm müssen sich alle Lehrer unterordnen und darauf verzichten, ehrgeizig, sich als Lehrer auszugeben. Niemals wird der Jünger selbst zum Rabbi, Vater und Meister. Die Jünger unter sich sind Brüder. Matthäus aktualisiert authentische Worte Jesu, die von Jesus an die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet waren und ihren Ehrgeiz tadelten[13]. Nach Jesu Reich-Gottes-Verkündigung gibt es nur einen, der in Wahrheit „Rabbi" (Lehrer) und Vater ist, Gott; die Schriftgelehrten verstellen diese Wahrheit und Anerkennung Gottes, wenn sie sich „Rabbi" und Vater („ab") nennen lassen und dies suchen („lieben"). Da die Basileia-Verkündigung in der nachösterlichen Zeit zur Christusverkündigung wurde, erhielten die Sprüche christologische Deutung.

Verfehlte Überinterpretation wäre es, wollte man aus diesen Worten jede menschliche Autorität in der Kirche ausschließen[14]. Das Gewicht liegt auf dem: Lasset euch nicht nennen, nennt euch nicht. In der gleichen Rede ist auch die Institution des jüdischen Rabbinats und seine Autorität anerkannt (Mt 23, 2 f). Jeder, der aber in der Kirche Autorität ausübt, muß wissen, daß Lehrer, Vater und Meister Gott bzw. Christus ist und daß er Bruder unter Brüdern ist. Die älteste Kirche hat keinen Widerspruch zu den Worten Jesu gefunden, wenn christlichen Brüdern der Titel Lehrer (Apg 13, 1; 1 Kor 12, 28 f; Eph 4, 11), Vater (vgl. Phm 9; 1 Tim 5, 2; 1 Petr 5, 14; 1 Jo 2, 13), Vorgesetz-

---

[11] Vgl. *Magnus Löhrer*, Glaube und Mitmenschlichkeit, in: Koinonia 11–25.

[12] *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 154.

[13] *M. J. Lagrange*, Évangile selon S. Matthieu, Paris [4]1927, 440: „paroles tres authentiques"; *R. Bultmann*, 1. c.: „Woher V. 8 f. stammt, ist kaum auszumachen; es könnte ein echtes Herrenwort, könnte aber auch schon eine Gemeindebildung sein, könnte aber auch aus jüdischer Tradition übernommen worden sein". — Vielleicht ist 10a erst von Mt formuliert worden.

[14] *P. Bonnard*, L Évangile selon S. Matthieu, Neuchâtel 1963, 336: „la pointe de ces versets n'est pas dans interdiction de toute hiérarchie ecclesial". 337: „Remarquons qu' ici encore l'accent port moins sur la negation de toute autorité dans l'Ecclise que sur le danger d'en faire des grands personnages usurpant l'honneur dû a Dieu et au Christ".

ter (Meister) (vgl. Hebr 13, 7. 17. 24) gegeben wurde. Der Ehrgeiz soll getroffen werden, nicht ein Titel, der Ausdruck einer Funktion ist.

Paulus sieht in seinen Mitarbeitern seine Brüder. Instruktiv ist in dieser Hinsicht das Präskript des Philemonbriefes: „Paulus, Gefangener Christi Jesu und der Bruder Timotheus an Philemon, unseren Geliebten und Mitarbeiter, und Appia, die Schwester, und Archippus, unserem Mitkämpfer, und die Gemeinde in deinem Haus" (Phm 1, 1 f). Die Kirche im Haus des Philemon leitet Paulus, teilt aber die Verantwortung um diese Gemeinde mit seinen Mitarbeitern. Brüderlichkeit wirkt sich in Mitverantwortung aus und gewährt Mitverantwortung.

Die Frage, ob es gestattet ist, von der Freiheit zum Götzenopferfleisch-Essen Gebrauch zu machen, wenn der „Schwache" dadurch in Gefahr gerät, zu sündigen, entscheidet Paulus mit dem Hinweis auf die Brüderlichkeit: „Wenn jemand dich, der du Erkenntnis hast, im Götzenhaus zu Tisch liegen sieht, wird nicht sein Gewissen, da er schwach ist, dazu ‚erbaut' werden, Götzenopferfleisch zu essen? Zugrunde geht also der Schwache an deiner Erkenntnis, der Bruder, um dessentwillen der Christus starb. Wenn ihr so gegen die Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen mißhandelt, dann sündigt ihr gegen Christus. Darum will ich, wenn Speise meinem Bruder (zur Sünde) Anstoß gibt, kein Fleisch essen bis in Ewigkeit, damit ich nicht meinem Bruder Anstoß gebe" (1 Kor 8, 10–13, vgl. Röm 14, 13–22). Paulus leugnet hier nicht die Freiheit und die richtige Erkenntnis der Progressiven, aber er schützt die Schwachen, die noch nicht zu dieser Erkenntnis gelangt sind, vor dem Mißbrauch und der eigensüchtigen Entartung dieser Freiheit. Er begrenzt die Freiheit durch die Brüderlichkeit. Brüderlichkeit verlangt Sorge und Verantwortung um das Heil des Bruders (Gn 4, 9 f; 1 Jo 3, 11 f; Mt 18, 15).

Die brüderliche Ordnung unter Christen überbietet jede irdische Ordnung. Diesem Sachverhalt hat der Philemonbrief prägnanten Ausdruck gegeben: Der entlaufene Sklave Onesimus, der von Paulus getauft wurde und an seinen Herrn Philemon zurückgeschickt wird, kommt nicht mehr als Sklave, sondern als einer, der viel mehr als Sklave ist – als geliebter Bruder — zurück (Phm 16). Bruder ist er besonders für Paulus, um so mehr aber für Philemon, seinen Herrn, „sowohl im Fleisch als auch im Herrn" (Phm 16). Durch die Taufe ist der Sklave Bruder des Paulus geworden. Auch Philemon und Onesimus stehen von nun an als Brüder in Christus gegenüber. Onesimus ist sein „Bruder im Herrn", durch die Verbundenheit mit dem gemeinsamen Herrn. Wenn er auch im irdisch-sozialen Bereich („im Fleisch") Sklave bleibt – Paulus schickt ihn an seinen Herrn Philemon zurück – so erfährt doch das Verhältnis von Herrn und Sklaven eine grundlegende Verwandlung; denn Philemon ist unter allen Umständen an das Gebot der Liebe gebunden, deren erneuernde Kraft in der brüderlichen Gemeinschaft mit dem heimkehrenden Sklaven wirksam wird[15]. Die sozialen, nationalen und geschlechtlichen Differenzen werden durch die brüderliche Ordnung „im Herrn" bewältigt (vgl. Gal 3, 28). Die Grundlagen dafür sind „im Herrn" geschaffen, die Verwirklichung ist ethische Aufgabe.

Brüderliche Ordnung unter Christen ist Ordnung, nicht Auflösung der Ordnung. In den urchristlichen Gemeinden gibt es „Pseudobrüder" (Gal 2, 4; 2 Kor 11, 26), Brüder, die dies nur dem Namen nach sind (1 Kor 5, 11). Die brüderliche Gemeinde muß vor dem schlechten Einfluß eines solchen Pseudobruders bewahrt werden; aber der fehlende Bruder muß mit brüderlicher Rücksicht behandelt werden. Brüderlichkeit ist nicht nur Recht, das beansprucht werden kann, sondern auch Pflicht, die erfüllt werden muß.

Eine Paränese am Ende des zweiten Thessalonicherbriefes zeigt beide miteinander verbunden: Sorge um die brüderliche Ordnung und Sorge um den irrenden Bruder:

---

[15] *E. Lohse*, a. a. O. 282. — Der Sklave als „Bruder im Fleisch" ist nicht Anspielung an stoische Gedanken von der Gleichheit aller Menschen, die „aus demselben Samen stammen und dieselbe Luft atmen" (Seneca, Epist. 47, 10).

„Wir gebieten euch, Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus: Zieht euch zurück von jedem Bruder, der unordentlichen Lebenswandel führt und nicht nach der Überlieferung, die ihr von uns empfangen habt... Ihr aber Brüder werdet nicht müde, Gutes zu tun. Wenn aber einer unserem Wort, das wir im Brief schreiben, nicht gehorcht, den merkt euch an und habt mit ihm keine Gemeinschaft, damit er sich bekehre; doch behandelt ihn nicht als Feind, sondern weist ihn zurecht als Bruder" (2 Thess 3, 6. 15).

In der Diskussion über die brüderliche Ordnung unter Christen wird fast immer die Frage nach der Strukturänderung der Kirche gestellt. Ohne Zweifel gibt es soziale Strukturen, die mehr oder weniger der brüderlichen Ordnung entsprechen. Das Anliegen der neutestamentlichen Texte ist der Gesinnungswandel und das entsprechende Handeln. Wir wissen auch, daß selbst dieser Wandel der Gesinnung nicht erreicht wird, wenn nicht Gott eingreift und den Menschen wandelt. Der seinsgemäße Sachverhalt, der von Gott geschaffen ist, weckt das gläubige Bewußtsein um die gemeinsame Brüderlichkeit und damit neue Impulse für die Verbundenheit der Personen und für das Leben in der Gemeinde. Aus dem Wesen der kirchlichen Brüderlichkeit läßt sich a priori keine bestimmte kirchliche Struktur ableiten. Brüderlichkeit gehörte zum Wesensbestand der Kirche von ihrem Beginn an; sie hat aber in den verschiedenen geschichtlichen Situationen verschiedenen Ausdruck gefunden. Wenn das Konzil den urbiblischen Gedanken der Brüderlichkeit in die Mitte des Bewußtseins des Gottesvolkes gerückt hat, dann ist es ohne Zweifel eine Aufgabe der heutigen Kirche, auch nach Strukturen zu suchen, die am besten der brüderlichen Ordnung unter den Christen entsprechen und sie fördern[16].

[16] *E. Golomb*, Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute, in: Koinonia 47—65, bes. 52.

JOHANNES B. BAUER

Die biblische Urgeschichte

Daß sich seit dem zweiten Weltkrieg eine in die Breiten und Tiefen gehende Wandlung im katholischen wissenschaftlichen Schriftverständnis vollzogen hat, sehen heute alle. Diese Tatsache wird von den einen begrüßt, von den anderen beklagt. Seit die päpstliche Bibelkommission und das Konzil den echten Fortschritt in der Schrifterklärung gutgeheißen haben und das, was ernste wissenschaftliche Forschung erarbeitet hat, auch allenthalben genutzt wissen wollen, darf der Seelsorger nicht mehr an den Ergebnissen moderner Bibelforschung vorbeigehen[1]. Besonders dringend ist das in bezug auf das Neue Testament, aber begonnen hat es mit der Ausbildung der

[1] Aus der Fülle der Literatur seien folgende nicht umfangreiche, aber gründliche Werke aus der Hand katholischer Exegeten empfohlen: *H. Renckens*, Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1959. *Haag, Haas, Hürzeler*, Evolution und Bibel. Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Menschen- und Weltbild. Die Tatsache der biologischen Evolution. Rex-Verlag Luzern, 2. Aufl. 1962. *J. B. Bauer*, Die biblische Urgeschichte, 2. Aufl. Paderborn 1964. *A. Stöger*, Gott und der Anfang, München 1961. *W. Trilling*, Im Anfang schuf Gott, Freiburg 1965. *Ders.*, Denn Staub bist Du, Freiburg 1965. *R. Koch*, Erlösungstheologie, Genesis 1—11, Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Main 1965 (Theol. Brennpunkte 1). *O. Loretz*, Schöpfung und Mythos, Stuttgart 1968 (Stuttgarter Bibelstudien 32).
Nicht vom exegetischen Standpunkt befaßt sich mit dem Thema auch *F. Leist*, Die biblische Sage von Himmel und Erde, Freiburg 1967. Ich habe das Nötige in meiner Rezension, Theologische Revue 1969, dazu gesagt. Wohl vom exegetischen Standpunkt aus, aber mit einer umstrittenen Methode behandelt *Claus Schedl* die biblische Urgeschichte in seinem ersten Band der „Geschichte des Alten Testaments", Innsbruck, 2. Aufl. 1964. Ich habe in „Bibel und Kirche", Heft 2 (Juni 1968), 59 f, einiges zur Kritik gesagt.

Methoden am Alten Testament. Gerade die ersten elf Kapitel der Genesis, die man unter dem Namen Urgeschichte kennt, wurden in ein scharfes kritisches Examen genommen. Die Erkenntnis, daß sich die naturwissenschaftlichen Ergebnisse mit den biblischen Erzählungen nicht vereinen lassen, und die Auffindung der altorientalischen Literaturen mit ihren Götter- und Schöpfungsmythen ließen die Glaubwürdigkeit der biblischen Urgeschichte auf den Nullpunkt sinken.

Zu gleicher Zeit kam die Forschung — man könnte es ein Werk der Vorsehung nennen — zu Erkenntnissen, die geeignet sind, uns heute alle Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen. Man fand nämlich, daß die literarischen Arten, die der semitische Erzähler anwendet, mit unseren Gattungen der Geschichtsschreibung so gut wie nichts zu tun haben. In der Antwort der Bibelkommission an Kardinal Suhard (16. Jänner 1948) heißt es deshalb auch, daß die ersten Kapitel der Genesis „die Grundwahrheiten, die die *Voraussetzung* für das göttliche Heilswerk sind und zugleich eine *volkstümliche* Darstellung der Ursprünge des Menschengeschlechts und des auserwählten Volkes" bieten. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß es sich hier einerseits um die Vorhalle der Heilsgeschichte handelt, um die Geschichte des Unheils, auf die die Geschichte des Heils und der Erwählung erst folgt, und daß es sich andrerseits um volkstümliche Erzählungen handelt, also um eine literarische Gattung, deren Aussageabsicht erst erforscht werden muß, will man ihr gerecht werden.

Ein Forschungsergebnis dürfen wir von vornherein festhalten. So gewiß in den ersten Kapiteln der Genesis naturwissenschaftliche Dinge zur Sprache kommen, das naturwissenschaftliche Wissen der damaligen Zeit in die Darstellung einbezogen wird, so sicher sollte von Anfang an keine naturwissenschaftliche Aussage gemacht werden, sondern eine theologische, eine religiöse, sollte Heilswahrheit verkündet werden. Es war deshalb immer falsch, wenn man versucht hat, die Daten der Bibel mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu konfrontieren und zu harmonisieren. Jeder Versuch dieser Art, Naturwissenschaft und Bibelwissenschaft miteinander ins Gespräch bringen zu wollen, ist a limine abzulehnen. Die Bibel liefert keinerlei naturwissenschaftliche Erkenntnisse, keinerlei Handhabe, in naturwissenschaftlichen Fragen etwas zu entscheiden. Man hat neuerdings mit Recht darauf hingewiesen, wie da zwei Schöpfungsberichte nebeneinanderstehen, die ein grundsätzlich anderes Weltbild voraussetzen. Im ersten Schöpfungsbericht (Gn 1, 1 ff) ist das feindliche Element, das bezwungen werden muß, das Wasser: Gott scheidet die Wasser nach unten und oben, damit der Lebensraum der Menschen, die Erde entstehen kann. Im zweiten Schöpfungsbericht (Gn 2, 4 ff) liegen die Anfänge nicht im Urmeer, sondern in der Wüste, es gibt kein Wasser und daher keine Fruchtbarkeit. Will man wissen, warum das so ist, dann fällt die Antwort nicht schwer: der eine Bericht ist in einem Land entstanden, in dem das lebensbedrohende Element das Wasser der über die Ufer tretenden Flüsse ist, der andere Bericht stammt aus dem Milieu des Wüstenbewohners, der täglich erfährt, daß alles Leben am Wasser hängt. Aber der biblische Schriftsteller fühlt sich, das ist sicher, an keines der beiden verschiedenen Weltbilder gebunden, er läßt beide nebeneinander gelten, denn seine Botschaft liegt jenseits aller derartigen Daten.

Daß solche Verschiedenheiten auftreten, kommt auch daher, daß die Genesis nicht ein Buch aus einem Guß ist. Längst ist sich die Forschung einig, daß hier verschiedene Überlieferungsstränge ineinandergewoben sind. In den ersten elf Kapiteln ist eine jahwistische Überlieferung faßbar, die eingebettet ist in die priesterliche. Die ältere, nach dem von ihr vorzüglich verwendeten Gottesnamen (Jahwe) benannt, fügt naiv fast bildhafte, lebendige Erzählungen aneinander, von der Erschaffung des ersten Menschenpaares, vom Sündenfall, von Kain und Abel, von der Sünde der vorflutlichen Menschen (Gn 6), vom Turmbau in Babel, während man im Sintflutbericht und in der Völkertafel nur noch schwer die beiden Erzähler trennen kann. Der jüngeren priesterschriftlichen Überlieferung verdanken wir den Schöpfungsbericht in Gn 1, den

Stammbaum Adams Gn 5, den Stammbaum Sems in Gn 11 *sowie* Teile des Sintflutberichts und der Völkertafel in Gn 10. Jede dieser Überlieferungen ist theologisch geprägt, die jahwistische von der Überzeugung, daß der Mensch von Anfang an ein Tunichtgut war, den alle Mühen Jahwes nicht auf den rechten Weg zu bringen vermochten. Nach der Flut kam es wieder soweit, daß der menschliche Übermut beim Turmbau gebrochen werden mußte. Erst jenseits der Urgeschichte tritt der Mann, den Jahwe erkoren hat, in die Geschichte ein, Abraham, der Ahnherr Israels; er wird von Gott gesegnet.

Die priesterliche Überlieferung betont von Anfang an, daß Gottes Schöpfung gut war, sie will den Ursprung der Sünde nicht sehen, kennt nicht den Sündenfall, nicht Kain und Abel, aber die Menschen sind verderbt bis auf Noe, den Gerechten, auf den der Blick allein gerichtet wird, sosehr, daß die Sintflut zu einer Periode im Leben des Noe wird. Unter Verwendung vieler alter Elemente ist die Priesterschrift erst nach dem Exil entstanden, während die jahwistische Tradition wohl im Reich Juda unter Salomo schriftlich festgehalten worden ist. Freut sich der Jahwist an Anthropomorphismen, so ist die Priesterschrift abstrakter gehalten und zeigt, wie das eben in den Jerusalemer Priesterkreisen üblich war, besonderes Interesse an Zahlen, Genealogien, an der Organisation des Heiligtums, den Gesetzen und der Liturgie.

Man kann sich mit Recht fragen, warum der priesterliche Redaktor die jahwistische Überlieferung in sein Werk aufgenommen hat. Wollte er nichts untergehen lassen oder wollte er die Polarität der beiden Gottesvorstellungen bewußt nebeneinanderstellen, um zu zeigen, daß sich das wirkliche Geschehen und das durch Schlußfolgerung aus dem Gottesbild gewonnene Postulat nicht einfach zur Deckung bringen lassen? Die Wirklichkeit Gottes, die alles menschliche Begreifen übersteigt, wird jedenfalls auf diese Weise dialektisch anschaubar.

Wir müssen aber noch einen Schritt weitergehen, um uns den Zugang zum Verständnis der ersten Kapitel der Genesis freizumachen. Wir haben gesehen, daß Quellen verarbeitet wurden, die ursprünglich ihre eigene theologische Intention gehabt haben; der Endredaktor hat ihnen dann im Rahmen seines Werkes wieder eine Aufgabe zugewiesen, hat sie dazu neuerdings geformt. Im ganzen wurden aber von vornherein auch die religiösen Überlieferungen der Umwelt aufgegriffen, die sich in der Sprache der Mythen anboten, von verschiedener Thematik: Da gibt es Urstandsmythen über die Begründung der menschlichen Ordnungen, der menschlichen Lebensbedingungen, von denen die Gegenwart durch einen Bruch getrennt wird, den sogenannte Transformationsmythen schildern. Eine besondere Form davon sind die Sintflutmythen. Danach berichtet meist ein „soteriologischer" Mythos von einem Heilbringer. Das ist der religiöse Horizont, innerhalb dessen auch, wie könnte es anders sein, die göttliche Offenbarung erfolgt. In der Offenbarung findet der Mythos seinen Ort und seine Bedeutung. So wenig die Offenbarung vom Mythos abzuleiten ist, so sehr sie sich im Gegensatz zum Mythos befindet, so sehr bedurfte sie der in den mythischen Bildern gegebenen Anschaulichkeit und Dramatik. „Insofern steht die recht verstandene mythische Erfassungsweise nicht im Gegensatz zur Erkenntnis der Offenbarung, sondern ist ihr wie der Logos zugeordnet und nimmt an deren Analogizität teil, ja ist selbst eine Weise des Erkennens dessen, was alles Begreifen und Sagen übersteigt ... Die den Mythos beherrschende Dramatik, Anschaulichkeit und Konkretheit ist eingeholt in die Epiphanie Gottes[2]."

Fragen wir von daher nach der Wahrheit alles dessen, was in den ersten Genesiskapiteln erzählt wird, dann — und das soll im Folgenden an einzelnen Problemen der biblischen Urgeschichte gezeigt werden — müssen wir einmal wirklich sehen lernen, daß jenseits der naturwissenschaftlichen Daten, unter den mythischen Begebenheiten die einzige „Wahrheit" Gottes, die Wahrheit der Offenbarung, die Wahrheit schlecht-

[2] *H. Fries*, Lexikon für Theologie und Kirche ²VII, 750.

hin im Sinne der Bibel faßbar wird. Das ist nicht historische Wahrheit im modernen Sinn, sondern Wahrheit im biblischen Verständnis[3], das Wahrheit, ämät von aman, feststehen, tragfähig sein, treu sein, ableitet. (Das neue Psalterium übersetzt das hebräische ämät nicht mehr mit veritas, sondern mit fidelitas.) Die einzige Bestätigung dieser Berichte ist die Treue Gottes zu seinem Wort, die Erfüllung seiner Verheißung.

Zum ERSTEN SCHÖPFUNGSBERICHT (Gn 1, 1–2, 4) vergleichen wir zunächst das berühmte babylonische Schöpfungsepos „Enuma Elisch", d. h. „Als droben", denn so beginnt es: „Als droben noch die Himmel nicht benannt waren, als drunten die Erde noch keinen Namen hatte, Apsu, Erzeuger von Urbeginn, und Mummu-Tiamat, erste Mutter aller, zusammenfließen ließen ihre Wasser, als sich kein Rohrwuchs noch und noch kein Sumpfland zeigte, ... da stiegen aus den Wassern Götter auf." Die männliche (Apsu) und die weibliche (Tiamat) Gottheit lassen die Götter entstehen, die mit ihren Erzeugern in Streit geraten, Apsu wird getötet, Tiamat besiegt, das Wasserungeheuer geteilt wie eine Muschel, so entstehen Himmelshalbkugel und Erde, die Gewässer sind geschieden. Endlich bildet Marduk aus Lehm Menschen zum Dienst der Götter. Sie sollen den Göttern Speise und Trank liefern und ihnen ein sorgenfreies Leben ermöglichen.

Wie der Anfang des Enuma Elisch lautet, so lautet auch der Anfang des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes — so wenigstens nach der Meinung der meisten modernen Forscher — „Als Gott am Anfang Himmel und Erde schuf, war die Erde wüst und leer und Finsternis lag über dem Urmeer (Tiamat/Tehom), und Gottes Atem schwebte über dem Wasser und da sprach Gott: Es werde Licht". Aber selbst wenn man wie früher üblich übersetzen wollte, „Im Anfang schuf Gott usw." wäre hier nicht ausdrücklich die Schöpfung aus dem Nichts betont. Eine solche moderne Fragestellung lag den Alten fern. Erst das zweite Makkabäerbuch (7, 28) spricht sie aus. Schöpfung ist in Gn 1 verstanden als die Schaffung der Ordnung auf dem Hintergrund des Chaos, wie im Enuma Elisch. Schöpfung überwindet das Chaos. Die Frage, ob Gott auch das Chaos geschaffen habe, bewegt den biblischen Autor nicht, er weiß und verkündet, daß sein Gott der absolute Herr auch des Chaos ist, des Chaos, unter dessen Bedrohung sich die Keilschriftkultur ebenso weiß wie die am Nil. Bei der Sintflut läßt der Herr noch einmal diese Bedrohung Wirklichkeit werden und verspricht dann, nie wieder dem Chaos Raum geben zu wollen, sondern Wetter und Jahreszeiten in regelmäßiger Folge wiederkehren zu lassen (Gn 8, 22). Es muß immer wieder betont werden, daß mit dieser exegetisch berichtigten Einsicht dem Gottesbegriff nichts verlorengeht. Es war doch nicht zu erwarten, daß der Autor von Gn 1, 1 ff die Allmacht seines Gottes mit den Ausdrücken der griechischen Philosophie aussage, statt mit den mythischen Bildern seiner Umwelt zu reden. Wenn der Zelebrant sich zum Volk wendet und den Segen spricht : Benedicat vos omnipotens deus ... so sagt er im Grunde nichts anderes als der Psalmist, der sich so ausdrückt: Benedicat te dominus ex Sion, qui fecit caelum et terram (133/134, 3).

Es ist ohnehin erstaunlich, wie der biblische Autor mit den Namen mythologischer Größen umgeht, das Wort tehom ist mit dem babylonischen Chaosdrachen, das Wort bohu (leer) mit der nächtlichen Muttergöttin baau der phönikischen Mythologie verwandt — vor dem Gott Israels sind diese Größen machtlos und blaß, Spielbälle seiner alleinigen Verfügung.

Es war auch nicht zutreffend, wenn man einmal in dem spiritus dei super aquas den Hl. Geist sehen wollte. Aber auch nicht der brütende Lebenshauch der Mythologie wird hier gemeint sein, sondern der Gottessturm, wie häufig „Gottesberge", „Gottessilber" als Superlative auftreten; dieser Gottessturm gehört einfach zur Chaosschilderung. So spricht auch bei Job Gott aus dem Gewittersturm.

---

[3] Vgl. den Artikel „Wahrheit" in meinem Bibeltheologischen Wörterbuch.

Betrachtet man den ersten Schöpfungsbericht als Ganzes, so sollte daran – wenn es anders ist, dann ist das nur unsere Vertrautheit damit – das Siebentageschema auffallen, in das er gekleidet ist. Wie lange hat man geglaubt, daß Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen habe, weil man den literarischen Charakter der Einkleidung nicht erkannt hatte! In dem seit 1929 ausgegrabenen Ugarit fanden sich reiche Proben einer alten kaanäischen Literatur, die das Wochenschema oft verwendet. Da heißt es: „Siehe, ein Tag und ein zweiter: Das Feuer frißt in den Häusern, die Flamme in den Palästen. – Ein dritter, ein vierter Tag: Das Feuer frißt in den Häusern, die Flamme in den Palästen. — Ein fünfter, ein sechster Tag usw. Aber am siebenten Tag: Das Feuer kommt aus den Häusern, die Flamme aus den Palästen." Eine Probe aus der assyrischen Literatur: Im Gilgameschepos liest man einmal: „Einen Tag, einen zweiten Tag faßte der Berg Nißir das Schiff und ließ es nicht wanken. Einen dritten, einen vierten Tag faßte usw. Einen fünften, einen sechsten Tag faßte usw. Aber als der siebente Tag kam, ließ ich eine Taube hinaus..." Oder man liest einmal verkürzt so: „Sechs Tage und sieben Nächte geht der Wind, die Sintflut, der Südsturm vernichtet das Land. Aber als der siebente Tag kam, wurde der Südsturm niedergeschlagen, das Meer beruhigte sich, der Orkan hörte auf..." Weithin war dieses Schema in der antiken Welt anerkannt, wir finden es sogar in der Odyssee: „Sechsmal wurde es Nacht und Tag und nach stetigem Segeln war es der siebente Tag, daß Telepylon endlich wir fanden" (10, 80 f). Dieses Schema hat der Hagiograph angewendet und hat es gefüllt mit den Erkenntnissen der frühesten Wissenschaft, der „Listenwissenschaft" des Zweistromlandes, die Namen von Pflanzen und Tieren, Göttern, Beamten usw. gesammelt hat. Kunstvoll werden die Werke den Tagen zugewiesen – wir halten uns nicht mit einer genaueren Untersuchung dieser Einteilung auf. Interessant ist, daß offenbar zwei Fassungen ineinandergeschoben wurden, eine, die die Formel „Gott schuf", die andere, die die Formel „Gott sprach" verwendet hatte[4]. Bei der Aufteilung der Werke fällt im Vergleich zu diesen Apokryphen auf, daß der priesterschriftliche Autor den Menschen aus beiden Vorformen herausgenommen und ihn als zweites Werk des sechsten Tages abgesondert hat: nicht etwa die Erde sollte den Menschen hervorbringen, wie es der Vorlage entsprochen hätte, sondern ein Selbstbefehl Gottes: Laßt uns den Menschen machen! tritt an die Stelle eines Befehls an die Erde. „Hier ist die theologische Spitze der priesterschriftlichen Menschenerschaffungslehre zu erkennen. Antimythisch gegen die Erde als „Mutter alles Lebendigen" gerichtet, setzt Gn 1, 26 a den theologischen Schlußpunkt hinter den jahrhundertelangen, von Propheten und Königen geführten Kampf wider Baal, wider Kanaans Mythos und Kult... der chthonischen Sphäre völlig entrückt, als solcher göttlichen, nicht erdlichen Wesens – so sieht die priesterschriftliche Theologie den Menschen" (Stier).

Was bedeutet es nun, wenn der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist? Man denkt auch unter den modernen Exegeten gern an eine gestaltliche Ähnlichkeit, sogar bis in die Zweigeschlechtlichkeit, die den Umweltsgöttern eignet: der biblische Autor hätte den Mythos dann geköpft, indem er als obere Hälfte des Bildes den ungeschlechtlichen Gott Israels einsetzte, die untere Hälfte aber bestehen ließ: „Und Gott schuf den Menschen als sein Bild; als Gottes Bild schuf er ihn: als Mann und Weib schuf er sie!" Wie dem immer sei, der priesterschriftlichen Tendenz, den Menschen in seinem göttlichen Element von seiner Erdbürtigkeit (die der jahwistische Bericht betont) abzuheben, entspricht eine solche gestalthafte Interpretation des „Bildes" nicht sehr. Sollte nicht eher an die Vorstellung, die im Psalm 8 zum Ausdruck kommt, gedacht sein, daß Gott den Menschen nur wenig hinter Gott zurückstehen ließ, ihn mit Ehre und Hoheit umgab, indem er ihn zum Herrn über Seiner Hände Werk machte und

[4] Jubiläen 2, 1–16 und 4 Esdras 6, 38–54 bezeugen je eine der beiden Fassungen, wie F. Stier scharfsinnig gezeigt hat (Handbuch theologischer Grundbegriffe, I, 19 f). Mein Referat, Urgeschichte (27) und Theol. Zeitschr., Basel 20 (1964) 1 ff, ist von Loretz a. a. O. (65) mißverstanden worden.

ihm alles zu Füßen legte? Analog wird später das „wie Gott sein" als „erkennend gut und bös" gedeutet, was man von einer moralischen Autonomie des Menschen versteht: selbst bestimmen, was gut und bös ist, sein eigener Herr sein! Es hat viel für sich, das Bild Gottes im Menschen in seiner Entscheidungsfähigkeit, in seinem Herr-Sein zu finden. Das hebt ihn auch vom Tier ab, das der Hebräer behemá, das Stumme, nennt, während der Mensch die Sprache hat und Person ist, Verhandlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit Gott gegenüber als dessen Partner besitzt.
Noch ein Wort zu Schöpfung und Ruhe Gottes. Wir sahen bereits, daß in allen angeführten Beispielen des literarischen Siebentageschemas der siebente Tag die Wende bringt. So ist auch am siebenten Tag die Welt vollendet, und sie ist, wie der priesterliche Redaktor zu erwähnen nicht müde wird, sehr gut gelungen. „Diesen siebenten Tag segnete Gott und heiligte ihn, weil er an ihm ausruhte..." Der Verfasser läßt die Sabbatfeier in der Schöpfungsordnung verankert sein: Israel vollzieht, was Gott am Anfang bereits vorbildlich getan hat. Der Sabbat ist ewiges Zeichen zwischen Gott und seinem Volk „zur Erkenntnis, daß ich es bin, der euch heiligt" (Ex 31, 13). Todesstrafe steht auf seiner Entheiligung, weil Gott ihn bei der Schöpfung geheiligt hat. Beim Sabbat geht es wie bei Passa und Beschneidung um das Verhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk: er dient „der Sicherung und Aktualisierung der Gnadenordnung Gottes... zur Erinnerung und zur Vergegenwärtigung der Bundestreue Gottes. Die Funktion des Sabbats als Ziel der Schöpfung ist somit in erster Linie auf den Menschen ausgerichtet"[5].

Der JAHWISTISCHE SCHÖPFUNGSBERICHT läßt anders als der priesterliche den Menschen als erdbürtig erscheinen. Adam ist aus der adamah, der Mensch aus der Erde genommen. Sein Leben erhält er von Jahwe, der ihm den Lebensodem in die Nase bläst (was nicht von der Seele zu verstehen ist). In einem für uns nicht mehr deutbaren Bild[6] läßt der Autor Gott dem ersten Menschen die Gefährtin zur Seite geben. „Dies ist nun Gebein von meinem Gebein, Fleisch von meinem Fleisch", lautet die Feststellung der bestehenden Verwandtschaft, weshalb man die Wendung als Verwandtschaftsformel bezeichnet (wie Gn 29, 14; Ri 9, 2 usw.). Es ist nicht „Brautjubel" oder „Liebeserklärung", wie manche Erklärer sagen, vielmehr läßt der Jahwist, indem er dem Mann die Wendung auf die Lippen legt, die Ebenbürtigkeit der Frau betonen. Und zugleich hebt er beider Abstand zum Tier hervor.
Man hat den jahwistischen Schöpfungsbericht gern die Exposition der Sündenfallgeschichte genannt, aber das ist sie eben als der jahwistische Schöpfungsbericht. Es würde eine seitenlange Abhandlung nötig sein, wollten wir der Forschung in bezug auf die Sündenfallerzählung nachgehen. Wir müssen uns deshalb auf einige wichtige Fragen beschränken, ohne vor allem auch das literarische Werden des Textes verfolgen zu können. Der Text ist bekanntlich aus mehreren Schichten zusammengewachsen.
Wie kam man zu dem Wissen um die Anfänge? Wie wußte der Hagiograph von der Sünde der Stammeltern? Ist das alles so oder ähnlich geschehen, waren die ersten Menschen ohne Todeserfahrung, ohne Leidensfähigkeit, ging die Schlange vor der Verfluchung aufrecht, gab es das Schlaraffenland des Paradieses ohne Arbeit, ohne Leid? Es schockiert etwas, die Antwort der heutigen Exegeten zu vernehmen, die mit einem harten Nein entgegnen. Die Zustände waren immer die gleichen. Aber jahrundertelanges Nachdenken hat in Israel auf Grund seiner Erfahrungen mit seinem Bundesgott dazu geführt, Heilsgeschichte schon in den Anfängen zu erkennen. Bund, Sünde, Züchtigung, Versöhnung sind die Akte des großen Schemas der Heilsgeschichte, wie sie auch Gn 2—3 erzählt wird. Gott will dem Menschen von Anfang an gut, schafft

[5] *Loretz* a. a. O. 76.
[6] *O. Schilling*, Das Mysterium Lunae und die Erschaffung der Frau, Paderborn 1963, sieht in Rippe und Mondsichel Fruchtbarkeitssymbole, die der Autor dem Schöpfergott in die Hand gegeben habe, um jede physische oder mythische Selbstzeugung abzuwehren und Jahwe zum alleinigen Herrn des Lebens zu machen.

den herrlichen Lustgarten, setzt den Menschen hinein, aber er gibt ein Gebot, das — wie es in Israels Geschichte immer wieder vorkam — übertreten wird. Wie später Moses den Aaron, Nathan den David ins Verhör nimmt, so folgt auf die Sünde im Paradies das Verhör und die Züchtigung, nicht gänzliche Vernichtung. Daß die Frau in dieser Geschichte eine üble Rolle gespielt haben muß, schloß man aus ähnlichen Erfahrungen (Samson und Dalila Ri 16, Ehen mit kanaanitischen Frauen Dt 7, die Moabiterinnen verleiten zum Götzendienst Nm 25), die wiederholt im Buch der Sprüche das Urteil über die Frauen bestimmen (Kap. 2; 5; 7).
Mit mythischen Bildern uralter Herkunft, wie im einzelnen näher zu erweisen wäre, macht der biblische Schriftsteller deutlich, wessen der Mensch in der Sünde verlorengeht: Gottes, der Gemeinschaft mit dem, der wahrhaft und allein das Leben im Vollsinn schenkt. Der Mensch in der Sünde erfährt auch seine ganze Umwelt anders, feindlich. Für den Sünder hat sich sozusagen die Welt umgekehrt: nicht wirklich, aber in dem Maß, indem er anders zu Gott steht, sieht er die Dinge anders. Trennung von Jahwe bedeutet Tod. Im Gilgameschepos raubt die Schlange dem Helden das schon gefundene Lebenskraut. Das chthonische Tier, in den kanaanäischen Kulten verehrt, Fruchtbarkeit verheißend, verschafft statt des verheißenen Lebens dem ersten Menschen den Tod. Wider den Götzendienst zielt die Erzählung und unterstreicht ihre Tendenz noch dadurch, daß sie die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange von dieser ersten Begegnung und dem darauf folgenden Fluch Gottes datieren läßt. Die sprichwörtliche Feindschaft zwischen Mensch und Schlange — denn vom Sieg eines über den anderen ist nicht die Rede, sondern von der hoffnungslosen gegenseitigen Bekämpfung — die Gn 3, 15 beschworen wird, stellt nicht ein Protoevangelium dar, sondern die jahwistische Sicht des Menschen in seiner Unheilssituation.

Die Erzählung von KAIN UND ABEL sollte auch einmal einer tieferen Deutung[7] zugeführt werden, als das gemeinhin geschieht. Denn aus dem Text ist nirgend zu entnehmen, daß Kain von vornherein schlecht war, oder ein schlechteres Opfer dargebracht hat. Man liest auch nicht, auf welche Weise die Brüder die Annahme oder Ablehnung ihrer Opfer erfahren haben. All das ist nebensächlich. Es kommt dem Erzähler darauf an, die Annahme oder Ablehnung des Opfers in den freien Willensentscheid Gottes hinauszuverlegen: „Ich erweise Gnade, wem ich Gnade erweise und ich erzeige Barmherzigkeit, wem ich Barmherzigkeit erzeige" (Ex 33, 19). Mit Recht stellt Buber fest: „Was hier (Gn 4) vorliegt, scheint mir ein Beispiel jener unheimlichen Begebenheit zu sein, die die Schrift selbst als göttliche Versuchung versteht[8]."
Eines zeigt jedenfalls auch die Geschichte von Kain und Abel — und das sollte sie wie auch die folgenden Szenen —, daß die Sünde immer mehr Macht gewinnt, sich immer mehr ausbreitet. Als Einleitung zur Sintfluterzählung figuriert deshalb auch die Geschichte von den „Engelehen" (Gn 6, 1—4). Hinter unserem biblischen Text läßt sich ein Mythos vermuten, der von einer Vereinigung von Göttern mit menschlichen Frauen erzählte, der die berühmten Urzeithelden entsprangen. Die „Gottessöhne", von denen da gesprochen wird, sind Mitglieder des himmlischen Hofstaates, wie Job 1, 6 und 2, 1 jedenfalls göttliche Wesen. Gn 6, 3 wird dieser Mythos beurteilt, Jahwe verkündet, daß sein Geist im Menschen nicht mehr „unterdrückt" (die Wiedergabe ist umstritten) werden soll, weil er nur noch Fleisch ist. Der Verkehr zwischen Menschfrauen und Gottwesen wird mißbilligt — sicher nicht im Sinn des ursprünglichen Mythos. Die israelitische Interpretation des Mythos, die hier greifbar wird, geißelt den Lebenshunger und die Verdorbenheit des Menschen, der sich wieder auf verbotene Weise mehr Lebenskraft und -dauer verschaffen will, daher die bestimmte Eingrenzung seiner Lebenszeit. Von einer Strafe über die Gottessöhne ist nicht die Rede, davon war natürlich im Mythos auch nicht die Rede, und der Redaktor, der ihn verwendete,

[7] Vgl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 103 (1955) 126—132.
[8] Bilder von Gut und Böse, Köln 1952, 37.

bedurfte ihrer nicht, denn für Israel gibt es keine Götter außer Jahwe. Aber wer trotzdem versucht, mit anderen Göttern Beziehung aufzunehmen, verfällt der Strafe Jahwes. Der Mythos muß erkennbar belassen werden, damit die Auseinandersetzung mit ihm möglich blieb. „Die alttestamentliche Beurteilung des heidnischen Mythos wird jedoch von einem Standpunkt aus gegeben, der nicht mehr mythisch, sondern geschichtlich ist. Denn als Maßstab dient jetzt nicht etwa wie in der antiken Mythenkritik die erwachende Vernunft, sondern der Glaube an Jahwe. Diese alttestamentliche Entmythisierung geht bis an die Grenzen des Möglichen. Sie läßt keinen Rest des Mythos in seiner ursprünglichen Intention ungedeutet zurück[9]."

Einige Bemerkungen zur SINTFLUTERZÄHLUNG. Wenn man einmal den Umgang der biblischen Schriftsteller mit den heidnischen Mythen etwas näher betrachtet hat und gesehen hat, zu welchem Ende sie sich seiner bedienen, dann wird es von dieser Warte aus auch nicht mehr so schwerfallen, einzusehen, daß die alten Fragen, wann, wo, wie lange, wie ausgedehnt die in der Bibel berichtete Flut aufgetreten sei, falsch gestellt sind. Wir müssen es uns in diesem Rahmen versagen, den kunstvollen Bau der Erzählung in seiner Genese zu verfolgen. Es kann auch genügen, wenn allgemein darauf hingewiesen wird, daß es solche Sintflutsagen auch bei anderen Völkern gibt, daß wir die babylonische besonders gut kennen. „Wichtiger als eine neutrale religionsgeschichtliche Vergleichung ... ist die Erkenntnis, daß die Sintflutgeschichte in der Bibel zum Zeugnis vom Gericht und der Gnade des lebendigen Gottes erhoben worden ist[10]."

Am Ende der Urgeschichte steht die Erzählung vom TURMBAU ZU BABEL. Darin ist zunächst die Antwort hebräischer Folklore auf die Frage nach der Entstehung der Sprachen zu erkennen. Aber, und das ist der Grund, warum die Geschichte hier im Rahmen der Urgeschichte erzählt wird — darin offenbart sich noch einmal die Souveränität Jahwes, der der Macht der Heiden spottet. Sie bauen ihren Göttern Zigurrats, hohe Tempeltürme; der Erzähler sieht darin das wider Jahwe gerichtete Treiben der umweltlichen Fruchtbarkeitsreligion. Davon kann er sich nicht genug distanzieren, sein Volk davor warnen! Das tut er hier. Mehr noch, er stellt wieder einmal heraus, daß der Mensch sich nicht selber Gnade verschaffen kann, Heil bringen kann, sondern daß das allein Werk Jahwes ist, seine ungeschuldete Gabe, seine Erwählung. So endet die Urgeschichte im Grund mit dem Scheitern aller rein menschlichen Bemühungen um den Segen[11]. Erst jenseits der Urgeschichte tritt der Mann in die Geschichte ein, auf dem der Segen Jahwes ruht, Abraham, der Ahnherr Israels.

---

[9] *Loretz* a. a. O. 48.

[10] *G. v. Rad*, Das erste Buch Moses', 102.

[11] Sosehr die Urgeschichte die Geschichte der Sünde ist, von einer Erbsünde ist nicht die Rede. Das kann hier nicht weiter behandelt werden. Vielmehr sei dafür auf die wichtige Abhandlung *H. Haags* verwiesen: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttgarter Bibelstudien 10), Stuttgart 1966. Daran ändert auch die Überprüfung durch *J. Scharbert* nichts: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Quaestiones disputatae 37), Freiburg 1968.

Ferienkurse im Cassianeum zu Donauwörth

I) 24. bis 26. Juli: *Pädagogischer Weiterbildungskurs* für Lehrkräfte an Volksschulen.

II) 28. Juli bis 1. August: *Religionspädagogischer Kurs* für Lehrkräfte aller Schulgattungen.

Unter Leitung von F. Kopp (München) referieren: A. Winklhofer (Passau), F. Scheibmayr (München), M. Seybold (Eichstätt), J. Quadflieg (Trier), G. Miller (Rottenburg), G. Lange (Paderborn), V. Hertle (München).

Eine kunst- und kulturgeschichtliche Fahrt ist vorgesehen. Anmeldung bei Max Auer, Cassianeum, D-885 Donauwörth, Postfach 239.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Die Vollziehbarkeit des Kults

Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen

Die liturgische Erneuerung befindet sich momentan im Zustand der Stagnation. Darüber kann auch nicht hinwegtäuschen das redliche, aber zunehmend müder werdende Bemühen vieler Seelsorger. Die Ewiggestrigen, die es ja „immer schon wußten", daß mit der Liturgieerneuerung die Kirchen nicht voller würden, Frömmigkeit und kirchliches Leben keinerlei Aufschwung nähmen, bekommen offenbar recht. Das leidlich funktionierende System der gewohnten Riten ist zertrümmert. Dafür versucht man subjektiv ganz neue Wege, was das allgemeine Unbehagen nicht verringert und von offiziellen Stellen wie von manchen Mitbrüdern abgelehnt wird. Die verdeutschten Texte sind längst selber wieder „Ritus" geworden, der Reiz des Neuen ist bereits vorbei. So hantiert man mit den liturgischen Elementarteilen. Und weil die Kenntnis der liturgischen Strukturgesetze den Vierzigjährigen von heute im Studium noch nicht ausreichend vermittelt worden ist, sind die Ergebnisse vielfach kärglich. Angesichts dieser Lage ist es sicher angebracht, das Problem der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen einmal grundsätzlich anzugehen. Im *I. Teil* sei die gegenwärtige konkrete Situation kurz vorgestellt: sie ist auf den ersten Blick keineswegs ermutigend, die Entfremdung von Kult und Industriekultur scheint vollendet und kaum mehr heilbar zu sein. Der *II. Teil* soll verdeutlichen, daß diese Symbolunfähigkeit nicht grundsätzlich und notwendig ist, da das Symbol — und mit ihm das Prinzip der „Sakramentalität" — geradezu eine Grundvoraussetzung, ja die spezifisch menschliche Weise des Erkennens, der Weltzuwendung und -erfahrung ist. Der *III. Teil* zieht daraus Folgerungen. Es wird nicht genügen, Überliefertes einfachhin wieder zu übernehmen, sondern man wird vieles kritischer sichten, vermutlich manchen geschichtlichen Ballast abstoßen und einige „Fantasie für Gott"[1] entwickeln müssen.

I.

Die Liturgieerneuerung hat heute mit *zwei Widerstandskräften* zu rechnen: 1. mit einem *grundsätzlichen Zweifel* an der Notwendigkeit des Kults, da der Kirche in der Gesellschaft heute wichtigere Aufgaben erwachsen seien als die Pflege einer erbaulichen Idylle in den zusehends kleiner werdenden Konventikeln der Noch-Kirchenbesucher; 2. mit dem vorwiegend *methodischen Zweifel*, ob es noch gelingen könne, den Gegenwartsmenschen für die Welt der Liturgie zu öffnen; mit einem Zweifel also, der leicht zu lähmender Verzweiflung führen und jeden Mut zu Versuchen lähmen könnte.

1. Um es gleich zu sagen: Mir scheint die erste Position auf die Dauer die ungefährlichere, so hartnäckig und unversöhnlich sie sich auch gibt. Die krasse Reduktion allen „Vertikalismus" zugunsten des reinen „Horizontalismus" im Gottbezug (wenn man einmal dieses freilich „mythische" Bild von „oben" und „unten" anwenden will), die einseitige Betonung der Mitmenschlichkeit als Gottbegegnung unter Verschweigen des transzendentalen Bezugs zu Gott dem Schöpfer und Erlöser, wie sie in der „Gott-ist-tot"- und „Gott-ist-anders"-Theologie konsequent vertreten wird, in abgeschwächter und gelegentlich stark vulgarisierter Form aber auch von progressiv sich gebenden katholischen Christen, ist in letzter Konsequenz natürlich dem Christen nicht vollziehbar. Das wäre das Ende jeder Religion, wie wir sie meinen! Auch der nach Art einer „politischen Theologie" engagierte Christ fragt sich vielfach, was das hergebrachte fromme Getue von gelegentlichen „Randgemeinden" überhaupt noch soll, ob man sich in einer nichtsnutzigen Erbaulichkeit ghettoartig abkapseln darf gegenüber der Not und Ungerechtigkeit in der Welt. So berechtigt manche dieser Überlegungen sind, so ist doch nicht zu verkennen, daß von solchen Kreisen her geradezu ein „Vermiesen" von Gottesdienst, Kirchlichkeit und Kirchenbesuch ausgeht. Irgendwo taucht da wieder die Abwertung der bürgerlichen Welt — die natürlich

[1] Titel einer von *G. Schnath* herausgegebenen Sammlung protestantischer Gottesdienstgestaltungen: Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt. Stuttgart-Berlin o. J.

nicht vollkommen ist und es nie in dieser Weltzeit sein wird! — auf, wie wir sie schon vor 30 oder 40 Jahren in der „unbürgerlich-heroischen" Überforderung des Menschen ähnlich erlebten, dieses Mal stärker von sozialutopischen Impulsen angetrieben. Es mag genügen, diese Position nur zu nennen; eine Auseinandersetzung damit würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Liturgie ist wesentlich mit dem Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes und der menschlichen Antwort auf Gottes Anruf gegeben, ja sie ist damit identisch[2]. Ein Aufgeben der Liturgie in diesem Sinne wäre Aufgeben der Kirche selbst. Man nehme es mir nicht übel: Bis zum theologisch exakten Beweis des Gegenteils möchte ich an der alten „orthodoxen" Lehre festhalten, den Vertikalbezug zum Schöpfer und Erlöser nicht missen und auch nicht glauben, daß es primäre Funktion der Kirche in dieser Zeit sei, sich in die Gesellschaft so zu integrieren, daß sie in ihr aufgeht. Ich möchte damit zugleich die negative Grenze meiner Überlegungen angeben.

2. Weniger radikal, aber fast noch lähmender nicht in der Leugnung, sondern eher in der Resignation, daß der heutige Mensch eben kaum oder gar nicht mehr kult- und liturgiefähig sei, weil er in einer entchristlichten Welt kein Liturgieverständnis mehr besitze, ist der andere Angriff auf die Liturgieerneuerung. Wirklichkeit und Gestalt der Liturgie entsprechen tatsächlich vielfach nicht mehr der psychischen Situation und Befindlichkeit des heutigen Menschen. Die technisch-industrielle Zivilisation hat nämlich eine Weltzuwendung des Menschen erzeugt und gefördert, in der die Dinge nicht mehr einfach als von einem Schöpfer ihm anvertraut oder zur Verfügung gestellt empfunden werden oder von ihm her dem Menschen zuwachsen, sondern der Mensch empfindet sich selbst als „Macher", Erzeuger und rationeller Verwender dieser Welt, in der er lebt[3].

Die naive Bindung an die Natur, wie sie Hirte und Bauer — die alleinigen in Jahrtausenden sich gleich bleibenden Adressaten des Wortes Gottes in den Urkunden der Heiligen Schrift — besaßen, ist zwangsläufig durch die technische Intelligenz des Menschen gestört und schließlich zerstört worden. Und dieser Trend wird sich zweifellos verstärken, auch bei denen, die noch in alten, geradezu romantischen Bahnen und Abläufen denken. Denn kein Mensch wird eine Kehrtwendung in dieser Entwicklung wollen: daran hängt das Überleben der heutigen stetig wachsenden Menschheit! Wer heute z. B. staatliche oder kirchliche Entwicklungshilfe in Damm- oder Brunnenbau investiert, trägt mit dazu bei, daß die Bewohner solcher Landstriche in Zukunft weniger um Regen oder das Gedeihen der Feldfrüchte beten, dafür aber das gestaute oder in der Tiefe angebohrte Wasser über das Land rinnen lassen, ohne es als „Gottes Wasser" über „Gottes Land" anzusehen: denn *Menschen* haben das zuwege gebracht! Es wäre eine schlechte Methode, nun zu sagen: es bleiben Krankheit und Tod, Schmerz und Tragik. Denn damit wäre Gott in die Defensive gedrängt, man müßte ihm Stück für Stück all das abtrotzen, womit er die Welt noch in ihrer Kontingenz und in Abhängigkeit erhalten möchte, um uns zum Beten zu veranlassen. Unversehens wäre dieser Gott ein böser, auf sein Ansehen bedachter Demiurg, nicht aber „der Vater unseres Herrn Jesus Christus"! Im Zeitalter der Organtransplantation ist der Mensch zukunfts- und entwicklungsgläubig: wir überwinden solche Dinge eben *noch* nicht, aber die nächste Generation

---

[2] Ich verweise hier auf meinen Aufsatz „Vollzug liturgischer Formen heute", diese Ztschr. 116 (1968) 131—142 (bes. 134 unten bis 136 oben), wo ich das Wesen der Liturgie nach der Liturgiekonstitution des Vaticanum II kurz herauszustellen versucht habe. Bekanntlich gehen die Konzilsväter darin noch über die Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. hinaus, in der schon die Liturgie als die anbetende Bewegung der Menschheit zu Gott hin, getragen vom Mittlertum Christi, gedeutet war. Das Vaticanum nimmt die Liturgie noch umfassender als den Vollzug des Mysteriums Christi überhaupt, nicht nur als den Weg der Menschheit zu Gott hin, sondern — schon eher und vorher — als den Vollzug unserer Erlösung überhaupt. Gerade daraus erhellt die Unabdingbarkeit aller Überlegungen zur Liturgieerneuerung.

[3] Vgl. *H. Freyer*, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, wo der Verfasser besonders die Trends der Gegenwart herausarbeitet: Die Machbarkeit der Sachen; die Organisierbarkeit der Arbeit; die Zivilisierbarkeit der Menschen; die Vollendbarkeit der Geschichte. Neben *R. Guardini*, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1950, scheint mir das Buch eines der lesens- und bedenkenswertesten für unseren Zusammenhang zu sein.

wird es schaffen! Diese göttliche Hilfe würde dann auch so etwa wie eine Entwicklungshilfe verstanden, die man so lange nimmt, bis man's allein kann; bis der Entwicklungshelfer überflüssig und man selber mündig ist, man sich selbst helfen kann. Bekanntlich wird solche Hilfe von den Empfängern nicht ohne Selbstbewußtsein genommen, nicht im „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit", wie noch Schleiermacher die Religion definierte. Daß freilich alle Entwicklung ambivalent ist, zum Glück wie zum Unglück ausschlagen kann, daß die gleiche Atomkraft friedlich wie kriegerisch genutzt werden kann, spielt dabei für das Grundgefühl kaum eine Rolle, jedenfalls muß Gott damit nichts zu tun haben. Möglicherweise ist das ja nur eine Frage des menschlichen Organisierens, einer „Weltorganisation", worin keineswegs das göttliche Weltregiment oder eine Vorsehung wirksam sein muß, sondern die gleiche technische Vernunft des „efficiency-engineering".

So hat der moderne Mensch sich in einer sekundären, „nicht-natürlichen Natur" angesiedelt, hat zwischen sich und die Schöpfung seine Intellektualität eingeschoben, so daß die Dinge nicht mehr einfach hingenommen werden, sondern zu erforschen und zu berechnen, zu kontrollieren und zu manipulieren sind. Der Mensch macht sich die Dinge zunehmend dienstbar, bewältigt sie mit Apparat und Formel. Technik leitet sich ja her von τέχνη = List: Der Mensch, der die materialen und mechanischen Gesetze der Natur kennt, vermag diese Natur zu „überlisten", mit verschränkten Händen oder mit Händen in den Hosentaschen, ohne eigene Anstrengung, zuzusehen, wie sie für ihn arbeitet. Seine Intellektualität und sein „Wissen ist Macht!" Vom Grundgefühl her empfindet sich der Mensch in dieser zwar künstlich geschaffenen Welt mit ihren Sicherungen, speziell auch im sozialen Rechtsstaat — der ja weit mehr ein Produkt menschlicher Intellektualität ist als Ausfluß christlicher Nächstenliebe, so ähnlich auch manches erscheinen mag — geborgener als in der ihm fremd gewordenen ehedem „natürlichen" Umwelt. Ja sie scheint ihm viel menschlicher, humaner, weil er dem extremsten Kampf ums Dasein enthoben erscheint. Wir müssen als Christen ehrlich zugeben, daß der „Sozialingenieur", der die moderne Sozialhilfe geschaffen hat, sich als effizienter erweist als der christliche Prediger mit seinem Appell an die Nächstenliebe, die ja günstigstenfalls ein Armenrecht zustande gebracht hat! Zusehends wird christliche Caritas in die Defensive gedrückt von der staatlichen und kommunalen Sozial- und Entwicklungshilfe. Wenn wir dagegen das Aufkommen aus kirchlichen Sammlungen solcher Art auf das Pro-Kopf-Opfer umrechnen, springt ja nicht viel mehr heraus als der Gegenwert für eine Packung Zigaretten! Angesichts solcher Realitäten macht sich ein Prediger einfach lächerlich, wenn er sich gegen die moderne industrielle Welt stellen wollte oder sie verdächtigte, nur um seinen Kult zu retten. Wer wollte denn ernsthaft Staudämme zerstören, nur um wieder die Menschen zum Gebet um Regen oder gute Ernte zu bewegen? Die industrielle Welt ist unser Schicksal, die einzige Überlebenschance der Gegenwartsmenschheit, wenn auch unter der Drohung der Atombombe oder von Todesstrahlen — oder was immer — von Weltraumsatelliten her. Man springt nicht leicht und ohne Gefahr aus einem fahrenden Zug!

Nun verlieren in einer solcherart verfremdeten Natur die Dinge zunehmend den Charakter des Geheimnisvollen und Unantastbaren. Im Gegenteil: Man muß hinter ihr Geheimnis kommen, man muß sie verformen zu dem, was man braucht. Man kann nicht geduldig erwarten, was die biologischen Abläufe wohl alles herausbringen könnten. Man manipuliert Saatgut und Zuchtvieh, man plant auch das Lebendige. Nur einen Utopisten konnte es wundern, daß nach der Enzyklika „Humanae vitae" gerade die Menschen der in dieser Entwicklung am meisten fortgeschrittenen Gebiete äußerst sensibel und allergisch reagierten. Denn was in Planung und Durchführung noch Unsicherheitskoeffizienten aufweist, ist eben nach solchem Grundgefühl unvollkommen und muß perfektioniert werden; sich solcher Perfektion auf einem einmal eingeschlagenen Wege entgegenzustemmen, wäre gleichbedeutend mit Verrat an der menschlichen Grundbefindlichkeit der Intelligenzbegabung, wäre Hinterwäldlertum und verdiente eigentlich gar keine Diskussion! Daß das nicht nur dort so empfunden wurde, wo Empfängnis und Geburt, Krankheit und Tod ihre metaphysische und

religiöse Valenz längst verloren hatten, sondern auch im breiten Kirchenvolk, müssen wir zur Kenntnis nehmen, da die „Welt" auch dem Seelsorger eben nicht „Wille und Vorstellung" ist, sondern Realität.

In solcher mehr oder minder großen Profanität, wo alle Erscheinungen des Materiellen wie Lebendigen zunehmend auf die Empirie zurückgeworfen sind, erscheint es auf den ersten Blick unmöglich, den Dingen über das Meß- und Wägbare hinaus noch länger eine Bedeutungsdimension zuzuschreiben, die sie „von Natur" nicht haben. Es geht also — ganz konkret — um die Einsichtigkeit des Symbols: daß nämlich ein „Zeichen" — Ding oder Geschehen, Sichtbarkeit oder Laut — eben etwas besage oder vergegenwärtige, was es selbst nicht ist, sondern was dieses Zeichen selbst transzendiert. Die Frage spitzt sich dann noch einmal zu, wenn eben solche im Kult tradierte „Zeichen" der technischen Erfahrungswelt fremd geworden sind.

Für wen von uns ist ein „Opferlamm" schon Gegenstand der Erfahrung gewesen? Seine Kenntnis ist lediglich literarisch, sie muß uns einigermaßen mühsam kultur- und religionshistorisch andemonstriert werden. Was bedeutet einem modernen Menschen eine „Quelle", wenn er das Wasser hygienisch rein stets nur aus dem Leitungsrohr bekommt, eine Quelle ganz selten sieht und dann kaum aus ihr trinkt, weil das Wasser möglicherweise nicht einwandfrei ist? Welche Emotionen ruft die „Finsternis" hervor? Doch wohl nur das Bedauern oder das Schimpfen über die mangelhafte Installation des Umspannungswerkes oder über einen Streik, der sowieso ein soziales Unbehagen zum Ausdruck bringt. Der „Hirt" ist kaum eine erlebte Realität, vielleicht gibt es ihn bald gar nicht mehr, wenn die Kunstfaser weiter vordringt. Und sieht man dann einmal einen solchen Schäfer, etwa in den Ferien, dann erscheint einem leicht ein solcher Mensch wie jemand, der es zu nichts Rechtem gebracht hat, der nicht gerade sehr geistreich hinter seinem Vieh hertrottet. Ich möchte den modernen Jugendlichen sehen, der angesichts eines solchen Hirten spontan wünscht, das auch zu werden oder der in ihm ein erregendes Bild der Wirksamkeit Gottes an der Menschheit sähe! — Und doch sprechen wir ungeniert weiter vom Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, von Gott als der Quelle des Lebens, daß wir in Finsternis und Todesschatten sitzen und darauf warten, bis der gute Hirte uns auf grüne Auen und an frische Wasser führt![4]

Mir ist es erschütternd und scheint es paradigmatisch, nachzulesen, was der jüngst verstorbene Romano Guardini lebenslang zu diesem Problem sagte und schrieb[5].

Noch 1950 konstatierte er postulatorisch in dem sehr klugen Buch „Das Ende der Neuzeit"[6]: „Verlieren die Ordnungen nicht ihre Kraft, wenn sie nur in ihrem empirischen Bestand genommen werden...? Jedes Seiende ist mehr als es selbst. Jedes Geschehnis bedeutet mehr als sein dürrer Vollzug. Alles bezieht sich auf etwas, das über oder hinter ihm liegt. Erst von dort aus wird es voll. Verschwindet das, dann entleeren sich Dinge wie Ordnungen. Sie verlieren ihre Symbolkraft, überzeugen nicht

---

[4] Ich erlebte es unlängst, daß bei einem Diözesankongreß der Kirchenchöre sich ein renommierter Kantor und Komponist mit gutem Geschick darum mühte, den guten Leuten den Kehrvers zu Ps. 83 beizubringen, nach dem sich ihre Seele verzehrte nach Sions Hallen. Es klappte sehr bald technisch vorzüglich. Ich konnte mich aber nicht enthalten, einen ganz kleinen, aber durchaus „repräsentativen" Querschnitt zu befragen, was er sich unter Sions Hallen wohl vorstelle und in welchem Maße er sich existenziell danach verzehre und was das Ganze im Gesamt der Liturgie („im übertragenen Sinne"!) denn wohl bedeuten könne. Jeder mag sich leicht das Ergebnis vorstellen, es war absolut gleich Null! Wenn das am grünen Holze geschieht, beim willigen und bemühten Teil unseres Kirchenvolkes, was mag dann am dürren geschehen, bei den Randsiedlern des kirchlichen Lebens und bei den schon lange Emigrierten? Ob man sie so wiedergewinnt, auch bei übersetzter und „erneuerter" Liturgie?

[5] *R. Guardini* war einer der Väter der gegenwärtigen liturgischen Bewegung, ihrem romantisch-historischen Zweig um Maria Laach gleicherweise verbunden wie dem pastoral bemühten um Rothenfels und die Oratorianer, wenn auch in merkwürdigem Abstand zu dem stärker aufklärerisch-erwachsenenbildnerisch bemühten Zweig um Pius Parsch mit seinen äußerst zahlreichen und vielseitigen Druckerzeugnissen. 1923 erschienen seine grundlegenden Werke „Vom Sinn der Kirche" und „Liturgische Bildung". Das schöne Bändchen „Von heiligen Zeichen" vertiefte und exemplifizierte das Gemeinte: Liturgie ist die tägliche Bezeugung des Mysteriums Kirche.

[6] *R. Guardini*, a. a. O., 103 f. S. Anm. 3.

mehr... Die bloß wirkliche Welt gibt es nicht." Liest man dann in seinem Brief an den Mainzer Liturgischen Kongreß 1964, den er krankheitshalber schon nicht mehr besuchen konnte, die Schlußpassagen, so wird vollends die gegenwärtige Problematik deutlich. Denn ihm wird man sicherlich nicht vorwerfen wollen, er habe sich eben nicht ausreichend bemüht, habe „schon immer gewußt, daß es doch keinen Zweck habe"! Da steht[7]: „Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was „Liturgie" heißt, so sehr historisch gebunden – antik oder mittelalterlich oder barock – daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit zu ihnen stehen könne? – Es klingt hart, so zu sprechen. Aber es gibt nicht wenige, vielleicht, aufs Ganze gesehen, sogar viele, die so denken. Man darf sie nicht einfach als Abgestandene wegstreichen, sondern muß fragen, wie man — wenn Liturgie wesentlich ist – ihnen nahekommen könne."

Freilich resigniert Guardini nicht vollends. Denn er bleibt überzeugt, daß Liturgie wesentlich ist. Und sie ist es! Er zeigt bedenkenswerte Ansätze in der gegenwärtigen Anthropologie, in einer erneuerten Katechetik und Kerygmatik und ganzheitlichen Bildung und besonders in einer kirchlichen Soziologie, die mehr sein muß als das bloße Zusammensitzen in erbaulichen Runden oder das Treffen zu einem „modernen", mit neueren Mitteln gestalteten Gottesdienst, dessen „Masche" und Opportunität bald durchschaut und als bloß formales „frommes Getue" sehr schnell wiederum abgelehnt werden: sie „ziehen" dann auch nicht. Wenn solche Zusammenkunft nicht Ausdruck christlicher Solidarität in der Existenz ist, ist sie umsonst, vertane Liebesmühe. Bloß einen Ritus durch einen anderen zu ersetzen, bringt an sich noch nichts ein, selbst wenn man einen unverstandenen lateinischen gegen einen muttersprachlichen und mit allen Finessen modern gestalteten vertauscht. Man muß wohl tiefer ansetzen: man muß den Glauben – als „Vorverständnis" des Kults – wecken und eine Gemeinde als lebendige Gemeinschaft erbauen, die diesen Kult zu tragen und zu vollziehen vermag. Dabei braucht freilich solcher „Kult" nicht bloß als Endziel dazustehen, sondern die redliche Bemühung um eine gute gottesdienstliche Form ist dann selbst auch ein Mittel zum erstrebten Zweck. Denn es wäre barer Rationalismus und Verkennung aller didaktischen Erfahrungen, wollte man sich auf Überlegung und Belehrung allein stützen und das Einüben vergessen. Nur müßten die Kategorien der Bemühung sauber herausgeschält werden: das Mittel darf nicht der Zweck sein[8].

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist es nun notwendig, sich eindeutig klarzumachen, daß – mit Guardinis Worten – „Liturgie wesentlich sei"[9]. Wir können uns also nicht von der Notwendigkeit der Bemühung um sie dispensieren, wenn wir überhaupt Gottes Heilshandeln, Kirche und Konzil ernst nehmen wollen. Ich möchte daher im folgenden aufzeigen, daß der Versuch keineswegs aussichtlos ist, im Gegenteil durchaus praktikabel. Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich da oft geradezu Selbst-

---

[7] *Ders.*, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief. Liturg. Jahrbuch, Münster 14 (1964) 101–106; wieder abgedruckt und mit wichtigen Anmerkungen versehen in der 2. Auflage von „Liturgische Bildung" (Rothenfels 1923) als „Liturgie und Liturgische Bildung", Würzburg 1966 (hg. v. Felix Messerschmid u. Hans Waltmann) 9–17. Dort auch 193–213 der dokumentarisch wichtige Brief an den Bischof von Mainz, Albert Stohr: Ein Wort zur liturgischen Frage.

[8] Das scheint mir überhaupt das Hauptkennzeichen des Pharisäertums zu sein, das sich stets gerne in der Nähe des Kults ansiedelt: Weil einem die Mittel zum Zweck so gut gefallen, vergißt man den Zweck langsam und hantiert einstweilen mit den Mitteln, in die man sich verliebt hat und die dazu meßbar und zählbar sind. Man hat dann schnell das beruhigende Gefühl, gedroschen zu haben — wenn's auch nur leere Spreu war.

[9] Vgl. Anm. 2.

verständliches sage! Aber der aufmerksame Leser wird feststellen, daß wir damit die Grundlagenfrage behandeln, die Theorie aller notwendigen Praxis aufzeigen. Es geht um das *„Prinzip Sakramentalität"*. Daß ich die Frage — nach der Zielsetzung dieser Zeitschrift — als praktisch-theologische abhandle, wird mir sicher niemand verübeln[10]. Erst nach solcher grundsätzlichen Überlegung sei es mir dann gestattet, einige mögliche Ansätze neuer Bemühungen wenigstens anzudeuten, wie sie mir in dieser Zeit und überhaupt möglich zu sein scheinen.

II.

Das Sakrament ist seinem Wesen nach „Zeichen", Zeichen in einem noch genau zu beschreibenden und bestimmenden Sinn. So sagt Thomas v. A.: sacramentum ponitur in genere signi[11]. Das Sakrament ist also innerhalb des genus der „Zeichen" eine spezifische Unterart. Augustinus nennt es „den sichtbaren Ausdruck der unsichtbaren Gnade" (invisibilis gratiae forma visibilis)[12], wobei zu bemerken ist, daß es nicht etwa heißt: sichtbares Zeichen *für* die unsichtbare Gnade, sondern Zeichen *der* Gnade. Es wird also nicht etwa *anläßlich* der Gnadenspendung ein Zeichen gemacht, etwa zur Unterstreichung der jetzt eintretenden Wirkung, zu deren Verfeierlichung oder als „Aufmerke-Ritus", sondern *im* Zeichen geschieht diese Zuwendung. Diese Ausdrucksweise Augustins macht sich auch das Tridentinum zu eigen, wenn es definiert, der heiligen Eucharistie sei mit den anderen Sakramenten gemeinsam, daß sie ein Symbol von etwas Heiligem sei und der sichtbare Ausdruck der unsichtbaren Gnade (symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem[13]. Der Catechismus Romanus sagt, das Sakrament sei etwas Sinnfälliges, der sinnlichen Wahrnehmung Unterworfenes, das nach göttlicher Einsetzung die Kraft habe, die Rechtfertigung — sanctitas et justitia — sowohl zu bezeichnen („signifizieren") wie zu bewirken. Auch das Vaticanum II nennt die Sakramente signa sensibilia, sinnlich wahrnehmbare Zeichen, durch die der Hohepriester Christus die Heiligung des Menschen bezeichne und in je eigener Weise bewirke[14]. Zu beachten ist, daß das Tridentinum durch das konjunktive et den Begriff des „Symbolum" mit der „forma visibilis" gleichsetzt bzw. diese durch jenes erklärt und genauer bestimmt, das wiederum sachlich genau der Bezeichnung signum bei Thomas, dem signum sensibile des Vaticanum II und der res sensibus subjecta des Catechismus Romanus entspricht. Damit bleibt das Tridentinum in der abendländischen Tradition des „symbolon" schon seit Aristoteles bzw. Herakleitos, die es als „Zeichen" für ein „vorausgesetzt Bezeichnetes" verstanden[15]. Es übergeht die symbolistisch-spiritualistische Verdünnung des Symbolbegriffs durch Berengar v. Tours (seit der Mitte des 11. Jahrhunderts; wogegen sich dann die Scholastik wandte) und des Nominalismus, die sich auch im allgemeinen und volkstümlichen Wortgebrauch des Abendlandes einbürgerte („nur ein Symbol"; Gleichsetzung mit Allegorie, Gleichnis etc.). In unserem Jahrhundert, besonders seit E. Cassirer[16], ist aber die Bezeichnung Symbol als offenbarendes und vergegenwärtigendes Zeichen wieder in seinen Rang eingesetzt und heute wissenschaftlich allgemein so gebraucht.

1. Bedeutung des Symbol- und Zeichenbegriffes im allgemeinen

Im Unterschied zum Tier ist der Mensch in der Lage, zum Begriff, zur Wesenserkenntnis eines Naturphänomens vorzudringen. Die Verhaltungsforschung hat gezeigt, daß ein Ding vom Tier nicht in seinem Wesen erkannt wird, sondern lediglich

---

[10] Im gegenwärtigen Sommersemester 1969 behandle ich zusammen mit meinem Kollegen Bruno Dreher, dem Vertreter der Kerygmatik an unserer Fakultät (Wien), in gemeinsamen Seminarübungen die Fragen eines jugendgemäßen Gottesdienstes. Die Ergebnisse werden noch in diesem Jahre gedruckt vorliegen. Sie mögen als ein möglicher praktischer Beitrag zu der hier (stärker theoretisch) gefaßten Überlegung genommen werden.

[11] S. th., III, 60, 1.

[12] Quaest. in Heptat. 3, 84; ML 34, 712.

[13] Sessio XIII, cap 3; Denz. 876.

[14] Liturgiekonstitution Art. 7.

[15] Vgl. die kurz und zuverlässig informierende Übersicht: *F. Hermann*, Art. Symbol I (philos.) LThK ²1964 IX, 1205—1207.

[16] *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, 4 Bde., Berlin 1923—1931 (Neudruck Darmstadt 1962). Vgl. auch *G. Söhngen*, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937; ²1940. *C. G. Jung*, Symbolik des Geistes, Zürich 1948. *M. Eliade*, Images et symboles, Paris 1952; dtsch. Olten-Freiburg 1958. *H. Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich ²1956. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie IV, 275—311 (mit Literatur).

den Charakter eines Umweltreizes hat, der innerhalb seines Triebrahmens aufgearbeitet wird. Ein Specht mag tausend Bäume und ihre Rinde behacken, der Begriff „Baum" geht ihm nicht auf; jeder Baum ist ihm lediglich je neue Reizquelle für ein spezifisches Verhalten. Das ist bis hinauf zu den Primaten genauestens belegbar. Der Grundunterschied zwischen tierischem und menschlichem Intellekt liegt hier begründet. *Der Mensch nimmt nicht bloß wahr, er erkennt.* Durch die Wesenserkenntnis ist der menschliche Intellekt in der Lage, die Dingwelt begrifflich zu ordnen, ihre Gesetze zu begreifen und für sich zu nutzen. Darauf beruht auch die technische Intelligenz, die zunehmend die menschliche Zivilisation bis zu unserem industriellen Zeitalter hinaufgeführt hat. Der Fortschritt ist quantitativ, nicht qualitativ; der qualitative Sprung liegt in der Menschwerdung, wie immer sie gewesen sein mag.

Für den Menschen ist es weiterhin typisch, daß seine empirischen Erkenntnisse — schon in einem vordergründigen Sinne — für andere, nicht primär sinnliche Zusammenhänge transparent werden, obwohl sie zweifellos darauf beruhen: sie werden, wie man sagt, „emotional umspült". Ein Wald als eine Summe von Bäumen transzendiert bereits die reine Sinneserkenntnis, wenn er jeweils anders dem romantischen Wanderer auf der Suche nach der blauen Blume oder dem Förster und Waldbauern als wirtschaftliches Nutzobjekt, dem Arzt oder Stadtplaner als Erholungszentrum oder dem Soldaten als Gefahrenquelle ersten Ranges wegen etwaiger Baumschützen erscheint! Es mag der gleiche Wald sein, doch reicht die Erkenntnis vom Höchstbegehrenswerten bis zum Höchstgefährlichen. Die reine Sinneserkenntnis ist bereits von der Bedeutungs- und Werterkenntnis transzendiert. Zwar hat auch das Tier in einer gewissen Weise eine „Bedeutungserkenntnis", doch ist sie wesentlich anderer Art, erworben durch ausgelöste Lust- und Unlustgefühle[17].

Schon hier, bei der spezifisch menschlichen Bedeutungs- und Werterkenntnis könnte man von „äußerer Erscheinung" und „innerer Bedeutung" sprechen, doch bleiben beide noch im Bereich der Empirie. Es könnte sie überdies auch ein einzelner ganz für sich allein haben, völlig unvergesellschaftet.

Die menschliche Intellektualität (und das Menschsein überhaupt) ist aber nicht allein dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch animal *rationale* ist, sondern auch animal *sociale*. Diese beiden Bestimmungen definieren die Befindlichkeit des Menschen. Somit erkennt er nicht nur das Wesen eines Dinges, seine „Gestalt", sondern er vermag auch den Dingen auf Grund eines im sozialen Kontakt hergestellten „Vorverständnisses" eine Bedeutung zu geben, die sie als reine Naturphänomene zunächst gar nicht haben. Und gerade dieses Übersteigen der reinen Empirie ist typisch human, ja bedingt das Menschsein in gewisser Weise überhaupt. Erst so wurde aus dem Laut — physisch doch nur einer Schwingung der Stimmbänder — das Wort, der Logos, die Kommunikation. Es gibt nie und nirgends das „Gespräch von Seele zu Seele", das gibt es nur durch das Symbol des Wortes, des Gesprächs, also des Bewegens der Stimmbänder, das aber nunmehr bedeutungsträchtig, verständlich geworden ist. Es ist ein Axiom: nil in intellectu quod non prius in sensu. Der Mensch ist also auf die „res sensibus subjecta", das „signum sensibile", das „signum", das „symbolum" hingewiesen, um geistig, menschlich existieren zu können. Zwar kennt auch das Tier den Laut, der gelegentlich etwa als Warnruf, Lockruf, Betonung seiner Aggressivität etc. spezifische Bedeutung haben kann, doch bleibt es stets im Rahmen seiner Triebbindung. Das Tier

[17] Das weiß jeder, der einen Hund besitzt: das Tier tut lebenslang, was der Mensch ihm bei der Dressur mit Lustempfindungen, Belohnungen gekoppelt hat; es unterläßt, was ihm wiederholt Unlust bereitet hat. Darauf beruht eben alle Dressur. Das Tier „denkt nicht mehr um", weil es keinen neuen Kausalnexus erkennen kann. Pawlows Hund „lief das Wasser im Mund zusammen", wenn er Fleisch bekam, natürlich auch, als dabei Licht aufleuchtete und eine Klingel ertönte, aber auch immer dann noch, als er längst kein Fleisch mehr bekam und kein Licht mehr aufleuchtete, sondern es nur noch klingelte! Ein Soldat, der im Krieg Baumschützen im Wald befürchtete und ihn als Bereitstellungsraum zum Angriff mied, geht in Friedenszeiten seelenruhig im Wald spazieren!

hat nicht das Wort! Das feine Instrumentarium des vielgestaltigen Vokabulars mit seiner Nuancierung des Sprechens ist spezifisch menschlich. Wäre der Mensch nicht geistbegabtes Wesen, *könnte* er nicht sprechen, sondern nur Laute von sich geben; wäre er nicht Gemeinschaftswesen *brauchte* er nicht zu sprechen. Das sinnlich wahrnehmbare, hörbare Wort ist ausdrucksmächtig für Unsinnliches. Andererseits ist — wie wir schon sahen — Unsinnliches ihm nicht anders mitteilbar als durch sinnlich Wahrnehmbares: Gehörtes, Gesehenes, Ertastetes, kurzum: durch äußere Zeichen, die ihre Bedeutung haben auf Grund menschlicher Setzung. Die Verschiedenheit der Sprachen zeigt uns, daß diese Setzungen jeweiligen Gemeinschaften zugeordnet sind. Insofern die Zeichen — nicht nur die Sprache allein, wir wollen noch davon reden — lebendiger und gemeinschaftsverbundener Ausdruck einer überindividuellen und übersinnlichen Wert- und Sinnwelt sind, aber eben nur deren sinnlich wahrnehmbarer „Teil", transzendieren sie notwendig stets das Wahrnehmbare und damit sich selbst. Alles menschliche Verhalten wie expressive Geste und leibliche Kundgabe, Wort und Sprache, Buchstabe und Zahl, Münze und Rechtsform, auch Anbetung und Kult, beruhen auf der Grundstruktur des Zeichens, des „Symbols".

Das Wort Symbol (σύμβολον von συν-βάλλω, zusammenfügen) bedeutet ursprünglich ein aus zwei zusammenzufügenden Hälften bestehendes Erkennungszeichen und geht zurück auf frühmenschliche Rechtsformen auf der Stufe der Un- oder Vor-Schriftlichkeit: Zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner oder berechtigten zum Empfang einer Sache, eines Vorrechtes oder der Gastfreundschaft[18]. Im gesamteuropäischen Kulturbereich vertrat lange das sogenannte Kerbholz die privatrechtliche schriftliche Schuld- oder Anrechtsbeurkundung: In ein spaltbares Holzstück wurden nach bestimmten Konventionen Kerben eingeschnitten, das Holz dann mittendurch gespalten. Beide Vertragspartner bekamen je die Hälfte; zusammengehalten oder aneinandergefügt bewiesen sie die Unverletztheit und damit den gültigen Rechtsanspruch des Partners. Fälschungen waren ausgeschlossen und unmöglich, da Änderungen des einen Teils den andern nicht tangierten, Vertauschung des einen Teiles nie mehr das genaue Zusammenpassen mit dem anderen möglich machte. Die getrennten Teile waren faktisch ihrem Wesen nach untrennbar, der eine Teil zog den Effekt des anderen unweigerlich nach sich. So lebte jede Hälfte in ihrer Bedeutung geradezu von der anderen, doch offenbarte und repräsentierte schon der eine Teil das Ganze! Man hielt nur einen Teil in der Hand und hatte doch das Ganze, das aber wesentlich immateriell war, ein „höheres Drittes": nämlich eine Abmachung unter Menschen. Noch heute kennt man den Ausdruck „etwas auf dem Kerbholz haben" in der Bedeutung, bei jemandem in der Schuld, „in der Kreide" zu stehen. Der letzte Ausdruck setzt schon den Zustand der Schriftlichkeit voraus, wo Schulden bereits mit Schreibmitteln aufgeschrieben wurden. Unlängst noch fand ich im bäuerlichen Wallis sogenannte „Tesseln" vor, kleine Holzstöcke mit Einkerbungen, die die Rechte auf die Wasserentnahme aus gemeinsamen künstlichen Bewässerungskanälen der Bergwiesen genau regelten. Sie haben noch heute Urkundsbedeutung. Der Zusammenhang mit dem Rechtsinstitut des Kerbholzes und dem Worte tessera ist offenkundig. Man denke an Augustins Definition des Symboles[19]: signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: ein Sachverhalt, eine res, die etwas über das hinaus, was sinnlich wahrnehmbar ist, zum geistigen Verständnis bringt.

Wir leben unentwegt mit solchen Symbolen, Sachverhalten oder Dingen, die durch ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit (und dann eben über sich hinaus) geistige Mitteilungen machen. Sie halten jetzt z. B. im Augenblick dieses Heft in der Hand. An sich ist es nur Papier mit Buchstaben. Oder genauer: ein sehr dünn gewalzter Filz aus Holzzellulose, den man sorgfältig präpariert, geleimt und gebleicht hat, um ihn dann mit Hilfe von Druckerschwärze, also einem Gemisch aus Ruß und Petroleum — oder irgendwelchen neueren synthetischen Materialien — mit kleinen Flecken nach Art von Fliegenbeinchen wieder zu beschmutzen! Das wäre die res sensibus subjecta, die den Charakter eines signum, eines Zeichens bekommt, das nun etwas zugleich „signifiziert", offenbart und dazu „effiziert", bewirkt, nämlich die Erkenntnis eines geistigen Sachverhaltes. Die geistige Kommunikation zwischen Ihnen und mir gelingt also mit einem solchen äußeren, hier: sichtbaren Zeichen, dem gedruckten Artikel also, nahezu ebenso gut, als wenn wir miteinander mit dem äußeren Zeichen des hörbaren Wortes uns austauschten. Es ist also bei dieser Mitteilung der Raum überwunden, was freilich auch geschehen könnte mit anderen technischen Mitteln, etwa dem Rundfunk,

---

[18] Vgl. die tessera hospitalitatis bei Platon, Symposion 191 d. Nachweise bei *W. Pape*, Griech.-dtsch. Handwörterbuch, Braunschweig [3]1914, Nachdruck Graz 1954. II, 979 f.

[19] De doctrina christiana II, 1, 1. ML 34, 35.

dem Fernsehen, dem Tonband oder was immer. Wir können das, weil wir ein gemeinsames Vorverständnis von Zeitschrift und gedrucktem Wort haben. Wer außerhalb dieser Konvention stände, etwa: wer nicht lesen gelernt hätte oder unsere gemeinsame Sprache nicht verstände, bliebe außerhalb dieser geistigen Kommunikation. Nehmen wir gar an, ein Primitiver, ohne alle Kenntnis von Büchern und Gedrucktem, fände dieses Heft. Er würde den Zeichencharakter nicht begreifen, sondern vielleicht irgend etwas diesem Zeichencharakter Unsachgemäßes damit tun. Denn die Materialität des Zeichens bleibt vieldeutig; einsichtig ist es nur dem Wissenden, der das entsprechende Vorverständnis hat[20].

Nun gibt es unzählige solche Symbole in einem engeren Sinne; wir rechnen ja meist Wort, Buch, Münze etc. wegen der gewohnten Selbstverständlichkeit kaum mehr dazu, obwohl sie es ihrem Wesen nach sind. Jede in einem Zeichen verkörperte Sinnbedeutung ist symbolisch. So finden wir die Symbole in der Völkerkunde in verschiedensten Ausprägungen, z. B. als Initiations- und Fruchtbarkeitskult etc., in der Volkssitte z. B. im Brautschleier und in Standestrachten etc., im Rechtsleben als Investituren und Formvorschriften, früher auch in symbolischen Handlungen des Schuldspruchs wie Stabzerbrechen oder Gewandzerreißen, im nationalen Leben in bestimmten Formen etwa des monarchischen Zeremoniells, im Gebrauch von Fahnen und Hoheitszeichen, vom kirchlichen Leben gar nicht zu reden. Auch der moderne Naturwissenschafter braucht die mathematische und chemische Formel, der Psychoanalytiker verwendet den Traum als Symbol tieferer Einsichten. Die moderne Kunst (besonders die gegenstandlose und die surrealistische, der Psychoanalyse weitgehend verbundene Kunst) verwendet weitestgehend das Symbol als bedeutungsträchtige Chiffre, oft nur dem Eingeweihten und Kenner verständlich. Ja man wird grundsätzlich sagen müssen, daß sie das einfache Naturvorbild und seine exakte Nachbildung nach der Räumlichkeit der Szene (durch Linear-, Farb- und Luftperspektive) und der Körper, überhaupt die Naturrichtigkeit des Abgebildeten fast vollkommen verschmäht, nicht etwa aus Haß gegen eine geordnete Welt oder wegen des „Verlustes der Mitte", wie man es hat erklären wollen, sondern um einer neuen geistigen Aussagemöglichkeit willen. Was ich schlicht abbilde (und so auch fotographieren könnte), erregt nicht leicht einen Denkprozeß. Als schon oft Gesehenes berührt es mich eigentlich gar nicht. Vielleicht erweckt es Erinnerungen an früher oder ähnlich Gesehenes und reproduziert eine spezifische Gefühlswelt. So bewahre ich Fotos in Rahmen oder Alben, um Angenehmes der Vergangenheit öfter wieder heraufführen zu können. Religiöse Bilder — etwa der Nazarener — vermögen mir eine harmonisch geordnete Welt des Heilen und Heiligen vorzustellen oder vorzugaukeln, doch mißtrauen wir heute solchem Gefühl, das in der Realität meist keine Entsprechung hat. Erst die Verfremdung oder gar Deformierung des Naturbildes beunruhigt und weckt auf — wenigstens im gegenwärtigen Stil —, weist auf eine Aussage oder mindestens Aussagemöglichkeit hin: Das Ding des Naturvorbildes ist im Abbild auf seine geistige Aussagekraft, also seine Symbolträchtigkeit hin geradezu „verbogen", aber verbogen in eine ganz bestimmte Richtung; oder es ist ganz aufgegeben, ungegenständlich, d. h. ohne eigentliches Naturvorbild geworden. Freilich sei zugegeben, daß manche Äußerungen, etwa der Pop-Kunst, die Aussage aufgegeben haben und in einem vorrationalen Sensualismus beheimatet sind. Hier ließen sich vielfältige Bemerkungen zur modernen Kunst machen; es sei nur darauf verwiesen. Doch wird jeder zugestehen, daß es unsinnig wäre, von der Symbolunfähigkeit des modernen Menschen zu reden. Ich

[20] Ein — etwas makabres — Beispiel: In den Jahren der Gefangenschaft erlebte ein sehr bemühter Lagerpfarrer die Freude, daß seine Gebetbüchlein, von einer menschenfreundlichen Organisation ihm zur Verfügung gestellt, reißenden Absatz fanden. Natürlich nahm er als „Schriftgelehrter" an, daß damit eine Welle religiöser Besinnung einhergehe. Der Gute ahnte nicht, daß er — für viele wenigstens — mit dem Dünndruckpapier seiner Büchlein das im Augenblick beste erreichbare Zigarettenpapier lieferte! Das Vorverständnis für dünnes Papier war eben völlig verschieden! Das Signum garantiert also in sich noch nicht, daß es jederzeit über seine Materialität hinaus auch stets „signifiziert" und „effiziert", als Symbol „offenbart" und „vergegenwärtigt"! Es kann verkannt werden.

meine – ganz im Gegenteil –, daß ohne Symbole unsere heutige Welt gar nicht existieren könnte. Freilich sind es Symbole, die gerade unserer Zeit eingängig sind und keineswegs nur einfach gedankenlos tradierte aus der Welt des Bauern und Hirten! Davon sei später in den Folgerungen aus unseren Überlegungen noch die Rede.

In einer ersten *Zusammenfassung* wird man sagen können, daß das Symbol als sinnlich wahrnehmbarer Träger von übersinnlichen, geistigen Sachverhalten und Werten nur existieren kann in einer rechtlichen, kulturellen oder kultischen Gruppe und dort einsichtig und ohne große Mühe verständlich sein muß. Ohne das stets lebendige Vorverständnis einer solchen Gruppe ist es nichts, lediglich Fossil oder Relikt, zu nichts mehr nütze, sein Gehalt ist vertan. Zu spitzfindig oder willkürlich gesetzt, verblaßt es zur Metapher oder ist nur in der Esoterik einer Clique brauchbar. Aus der Spannung von Bedeutungsträger und Bedeutung, Zeichen und geistiger Wirkung entlassen und nur auf die reine Setzung solcher Zeichen reduziert, wird es zur Magie oder zum Idol. Die Reaktionen gegen solchen ausgehöhlten und verdinglichten „Symbolismus" sind aus der Geschichte bekannt: Die Bilderfeindlichkeit des Judentums und des Islam auf Grund der Eindrücke aus ihrer paganen Umwelt, der Ikonoklasmus am Ende des kirchlichen Altertums und der Calvinismus am Anfang der Neuzeit. Sie waren notwendige Signale und trugen zur Besinnung auch der Angegriffenen bei, wenn diese es recht begriffen. Der Vorwurf der Magie des katholischen Kults ist ungerecht gegenüber der Lehre, nicht aber unbedingt gegenüber mancher gängigen Praxis! Wie oft sind die Zeichen leer, „sacramentum tantum". Das bloße Setzen des Zeichens ohne die auch subjektiv dauernd realisierte geistige „Füllung" ist der Tod des Symbols, es wird verschlissen, geradezu vernascht.

Es seien noch einige Überlegungen angestellt zur *Wirksamkeit des Zeichens*. Es kann sie natürlich nicht haben vom materiellen Zeichen selbst her. Brot bleibt sonst Brot, Wein Wein, Fahne Tuch, Stabbrechen oder Gewandzerreißen willkürliche Zerstörung, Brautschleier Tüll oder was immer, Buch verschiedentlichst verwendbares Papier. Es muß dem materiellen Zeichen eine neue Bedeutung eingestiftet sein, die auf Grund der Einsicht und des Sozialcharakters des Menschen in eben diesem Zeichen mitteilbar wird und anwesend ist. Bleiben wir bei unserem Beispiel des Buches oder Zeitschriftenartikels. Nachdem eine Konvention und ein Vorverständnis über Druckerzeugnisse einmal vorhanden ist, vermag ein Autor seine Gedanken und Auffassungen diesem Medium einzustiften. Auch ungesagt oder ungedruckt wären sie vorhanden, aber eben nicht im Medium einer den Sinnen eingängigen Sache. Ein unbeachtetes oder ungelesenes Buch verbreitet keinen Effekt, kommt nicht in Diskussion und weitere Auseinandersetzung. Aber es wäre vorhanden. Vielleicht liegt sein Mißerfolg an der Ungeschicklichkeit oder Unangemessenheit von Sprache oder Aufmachung: Solche Strukturfehler im Zeichen selbst blockieren dann oft schon seine Wirkung. Im Kaufmännischen weiß der Werbeberater schon lange, daß sich schlecht oder unkenntlich verpackte Ware schlecht verkauft; „Leute des Geistes", die sich auf ihre Geistigkeit viel zugute tun, übersehen das gern, sollten es aber nicht, auch wenn es nicht um vordergründige „Effektivität" geht! Symbole jeglicher Art, die abgegriffen und fade erscheinen, dem Bedürfnis und überhaupt der Situation des Angesprochenen nichts sagen, sind unnütz vertane Liebesmüh'. Gebraucht man sie dennoch seelenlos und mechanisch weiter, werden sie schnell als lästig und störend oder gar als Zumutung empfunden, „man fühlt sich als dumm verschlissen". Der Überdruß stellt sich ein.
Der Inhalt eines Buches vermittelt sich dem Leser selbst. Es könnte aber sein, daß ein solches Medium, ein „Zeichen", eines Mittlers bedarf, in unserem Fall z. B. eines Vorlesers bei einem Blinden. Von diesem Mittler würde lediglich verlangt, daß er die „Intention" des Vorlesens hat und die „Attention" eines hinlänglichen Gesammeltseins, um seine Aufgabe einigermaßen angemessen zu erfüllen. Man müßte nicht

unbedingt verlangen, daß er den Stoff selbst ganz begreift oder notfalls gar interpretieren könnte. Das wäre freilich ideal, ist aber nicht notwendig. So könnte ohne weiteres z. B. ein netter und hilfsbereiter Junge einem blinden Rechtsstudenten Bücher vorlesen, die er selbst noch nicht begreift, die noch über sein Denkvermögen und seine Einsicht gehen. Aber er würde den Inhalt, die dem Buch „eingestiftete Bedeutung" ausreichend vermitteln. Er ist ja nicht der Autor, sondern lediglich Mittler. So übersteigt er also in diesem Zusammenhang den sonst gültigen Satz: Niemand kann geben, was er nicht hat. Er kann es dennoch; denn im Buch ist, unabhängig von ihm, ein schon fertig Vorgegebenes vorhanden, ein — man gestatte mir die Metabasis in die Sakramententheologie, von der wir in Analogie ja längst reden! — „opus operatum". Paulus würde verlangen: Ein solcher Vorleser müßte redlicher Helfer und nach besten Kräften Vermittler der geistigen Aussagen sein, so wie er sich selbst begreift als „Diener Christi und Ausspender seiner Mysterien" (1 Kor 4, 1).

Was nun unseren blinden Jusstudenten betrifft, befindet er sich in der Rolle vorwiegender Passivität, eben des Empfängers dieser Vorlesebemühungen. Natürlich darf er sich nicht innerlich abriegeln gegen das Vorlesen, er muß den Willen zum Zuhören haben und geistig bei der Sache bleiben. Hört er gar nicht zu oder hat er Widerwillen gegen den ganzen Stoff, geschieht eben nichts, es ist alles umsonst. Das schadet zwar dem Buch nicht, aber der ganze Aufwand hat keinen Erfolg. Erfolg hat das alles nur nach Maßgabe seiner Aufmerksamkeit, aber auch sonstiger Vorkenntnisse und in seinem Wesen begründeter Voraussetzungen: Intelligenzgrad, Hörfähigkeit, Konzentrationskraft etc. Nicht jedem kann man ein juristisches Buch mit Erfolg vorlesen, Prämissen genannter Art sind einfachhin gefordert. Die Schultheologie spräche vom opus operantis, nicht des (aktiven) Vorlesers, sondern des (passiven, aber geeigneten) Hörers (non legentis sed intelligentis). Die Rolle des handelnden Mittlers, des Vorlesers, könnte unter Umständen und ungünstigstenfalls — sollte es aber besser nicht! — mehr oder weniger mechanisch sein, obwohl auch dann noch niemand von „Magie" spräche. Denn es ist auch dann kein Zauber, sondern immer noch mehr oder weniger treues Bemühen. Aber er sollte doch möglichst nicht stammeln und buchstabieren, sondern eben flüssig lesen. Und wäre er von Berufs wegen Vorleser, sollte er auch das Ethos und die Qualifikation eines guten Vorlesers haben. Sonst griffe man eben nur im Notfall auf ihn zurück, wenn man niemanden sonst hätte. Denn er brächte die Qualität des Buches nur schlecht zur Geltung. Und das wäre schade!

Bekanntlich kann man sich über den Lebenswert mancher scholastischen Distinktionen streiten. Aber in diesem Fall ist der Streit zwischen Thomisten und Scotisten um die physische oder moralische Wirkweise der (sakramentalen) Zeichen höchst aufschlußreich. Kurz gesagt beinhaltet der Streit das Problem, ob Gott *durch* das Zeichen (physisch-instrumental) oder bloß *bei Gelegenheit* der Setzung solcher Zeichen (moralisch-instrumental) wirkt. Thomas benutzt als Beispiel den Schreiner, der mittels einer Säge einen Kasten herstellt: dort, wo das Werkzeug ansetzt, ist der Handwerker selbst unmittelbar und physisch wirksam. Dieser Mensch erreicht mit seinem Werkzeug *den* Effekt, der durch das spezielle Instrument angezeigt, „bedeutet" wird: er sägt oder bohrt oder schlägt etc. Er bohrt also nicht mit der Säge, schlägt nicht mit dem Bohrer etc. Die jedem einleuchtende Signifikanz eines spezialisierten Handwerkszeugs weist auf den Effekt hin, beide sind einander genau zugeordnet. In unserem Beispiel des Buches könnte man ja auch mit gutem Recht sagen, daß der Autor die Kommunikation direkt und unmittelbar erreicht, ohne ihm den Vorwurf einer zu mechanizistischen Auffassung zu machen: „Rein-Geistiges" wird eben immer auf dem Weg des „Sinnenfälligen" erreicht. Die Stellungnahme der Scotisten ist demgegenüber keineswegs eine Verdünnung. Von einer moralischen Wirkungsweise spricht man bekanntlich dann, wenn die Ursache die Wirkung nicht unmittelbar selbst hervorbringt, sondern nur mittelbar, insofern sie nämlich auf eine vernünftige Kausalitätsreihe derart einwirkt, daß diese erst zur intendierten Wirkung führt. Es geht den Scotisten also nur darum, den Verdacht einer gewissen allzu handfesten Mechanik abzuweisen oder der Schwierigkeit zu entgehen, daß Mittel und Zweck doch wohl zu inadaequat seien. In unserem Beispiel würde also das Buch nicht direkt und unmittelbar die Erkenntnis hervorbringen, sondern es würde auf die Sinne eines Menschen einwirken und dann bei ihm die Kausalitätskette physisch-psychischer Erkennensvorgänge auslösen. Die

außerordentlich enge Beziehung von Mittel und Zweck, sinnenfälligem Zeichen und ausgelöstem Erfolg, aber auch ihre sinnvolle Zuordnung zueinander ist bei beiden Auffassungen höchst bemerkenswert. Das Zeichen behält in jedem Fall seine Würde und ist vor spiritualistischer Verflüchtigung bewahrt. Mir will scheinen, daß diese Zuordnung absolut sinnvoll ist und auch dem modernen Menschen unschwer einleuchtet. Für unsere Betrachtungen und Folgerungen scheint sie mir außerordentlich bedeutsam.

2. Symbol und Sakrament

Das bisher über die Zeichen oder Symbole Gesagte trifft nun auf das, was die Kirche Sakramente nennt und womit wir es in der Liturgie nach der Bestimmung des II. Vaticanums zu tun haben, genau zu: Das Sakrament gehört ja zu dem „genus", dem Oberbegriff der Zeichen, „ponitur in genere signi"[21].

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen nachzuweisen, wie der auch hier zugrunde gelegte Begriff des Sakraments sich an diesem (nicht nur antiken) „Denkmodell" des Symbols theologisch abgeklärt hat. Aber nicht so, als wäre das Sakrament in seiner Zeichenhaftigkeit lediglich Ergebnis einer theologischen und dogmatischen Entwicklung, sondern der Sache nach ist es von der apostolischen Gemeinde an vorhanden! Gerade die jüngste Forschung hat gezeigt, daß alle sakramentalen Zeichen schon im Vorverständnis des Judentums nicht nur möglich, sondern auch vorhanden waren, also auch in der Welt Christi und der Apostel, angefangen vom Paschaverständnis der Eucharistie[22] über sämtliche Zeichen hinweg bis zur Handauflegung[23] der Amtsübertragung. Sie sind also keineswegs die Akkommodation oder Übernahme hellenistischen Mysterienwesens. Sie scheinen mir, wie dargelegt, eben mit menschlicher Geistigkeit ganz generell mitgegeben zu sein. Die Aufgabe der frühchristlichen Theologen bestand lediglich darin, das von Anfang an faktisch Vorhandene und Überlieferte begrifflich genauer zu fassen und zu interpretieren, was ja überhaupt die Aufgabe der Theologie zu aller Zeit ist.

Der lateinische Ausdruck sacramentum ist im griechischen Vokabular des NT natürlich nicht zu finden. Sowohl offenbarendes Wort wie heilswirkendes Zeichen, beide begegnen im NT als μυστήριον. Beide gründen ja gleicherweise im Glauben, wie sie ihn andererseits bewirken. Hieronymus übersetzt in der Vulgata μυστήριον meist mit dem Lehnwort mysterium, 16mal jedoch auch mit sacramentum. Jedoch differenziert er nicht so, daß er der Ordnung des Erkennens Zugeordnetes mit „Mysterium", der Ordnung der spezifischen Heilszuwendung durch Zeichen mit „Sakrament" übersetzte. So nennt er z. B. Eph 1, 9 und Kol 3, 26 f. die von Ewigkeit her in Gott verborgene und in Christus geschehene Offenbarung sacramentum, das gleiche Faktum aber Röm 16, 25 mysterium. Die Worte sind ihm also Synonyme. Ähnlich verhält es sich bei den Vätern, Tertullian, Cyprian Ambrosius etc.

So undifferenziert der Wortgebrauch von mysterium und sacramentum nun auch erscheint, er hat doch den Vorzug, der uns heute erst wieder aufgeht: die enge Zuordnung von Kerygma und sakramentalem Geschehen, die ja auch beide heilswirksam sind. Denn ganz offenbar ist ein einseitiger „Sakramentalismus" — speziell in der lateinischen Westkirche —

[21] Thomas S. th. III, 60, 1.

[22] Es ist schon lange erkannt, daß das jüdische Pascha nicht bloß kommemoratives Gedenken eines historischen Faktums war, sondern Anamnese, echtes Realgedächtnis, Feier der gnädigen Gegenwart des Bundesgottes bei seinem Volk, an der man im Essen des Pascha Anteil gewann, so daß Thomas (S. th. III, 60, 3) völlig zu Recht das Pascha ein „Sakrament des Alten Bundes" nennt, insofern das Zeichen aus Element und Deutewort und die Heilswirkung einander „sakramental" zugeordnet sind. Vgl. meine Arbeit: Grundgestalt und Wandel der Meßfeier, Essen 1966, 18. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die jüngste Arbeit von *A. M. Goldberg*, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur (= Studia Judaica V), Berlin 1969, worin er darlegt, daß diese Schekhina nicht eine Umschreibung des Gottesnamens oder ein beliebiges Appelativum, sondern mit Gott subjektidentisch ist. Sie ist jene Benennung Gottes, die dazu diente, ihn als in der Mitte Israels — sei es im Heiligtum oder der Gemeinde oder auch im einzelnen — als gegenwärtig zu bezeichnen, so wie er deren Lebensvollzug durchdringt. Alles religiöse Tun erlangt von daher seinen — „sakramentalen" — Sinn, ist nicht bloß „müßiges", rein positivistisch-kultisches Tun.

[23] Z. B. *E. Lohse*, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, Göttingen 1951.

der Grund der faktischen Minderbewertung des Gotteswortes gegenüber dem Sakrament gewesen. Man denke nur an die Abwertung des Wort- und Verkündigungsgottesdienstes zur bloßen „Vormesse", die noch bis heute vielfach gebräuchliche Art der Verwendung der Schrift durch den Dogmatiker geradezu als Repertoire von Belegstellen, u. v. a.

Erst Augustin gibt — speziell in der Auseinandersetzung mit den Donatisten — eine vorläufige Bestimmung des Sakramentes. Er nennt nun „sacramentum" jenes äußere Zeichen, das aus einer sinnlich wahrnehmbaren Sache besteht, die durch die nähere Bezeichnung durch Worte eindeutig für eine Gnadenwirkung zweckbestimmt wird. Bekannt ist seine Definition[24]: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. Wort und Element durchdringen sich in einem solchen signifizierenden Zeichen, werden „sichtbares Wort": Das sakramentale Element (seine „materia") „spricht", das gesprochene Wort (die „forma") erhält seine „Ausdruckskraft" im dinglichen Zeichen bzw. dessen dynamischer Wendung auf den Menschen hin (als „materia remota" und „proxima" in der Redeweise der Scholastik). Mit diesem „sichtbaren (d. h. ganz allgemein: den Sinnen eingehenden) Wort" ist genau das bezeichnet, was alle Liturgieerneuerung will: der Ritus soll wieder sprechen, den „Glauben als Vorverständnis" wecken und weiter nähren[25].

An Augustins Terminus vom „sichtbaren Wort" könnte man die ganze gegenwärtige Sakramentenpastoral und alle Ritus-Erneuerung anschließen! Dabei ist aber immer festzuhalten, daß sacramentum bei Augustin noch nicht das ganze Sakrament im heutigen Sinn bedeutet, das ja Zeichen *und* Wirkung zugleich meint, sondern allein das Zeichen aus elementum und verbum, eben das „visibile verbum". Es ist also sein „sacramentum" Zeichen *für* eine Wirkung, genau wie wir im heutigen Sprachgebrauch noch das Wort „Symbol" gebrauchen: Diese oder jene Sache ist Symbol *für* das oder das, *von* dem und dem. Wir geben also das Symbolisierte zum Symbol noch ausdrücklich an. Etwa: die Fahne ist Symbol für staatliche Souveränität; o. ä. So bedeutsam ist Augustin das Zeichen, daß er es primär meint, es also nicht sofort spiritualisiert oder nur als Konzession an menschliche Schwäche betrachtet oder es am liebsten gar nicht hätte — eine Auffassung, die im 19. Jahrhundert und noch bis in die Gegenwart hinein gar nicht so selten begegnet. Das Dingliche behält seine eigene, fast möchte man sagen: humane Würde. Denn so erkennt der Mensch: *durch* Dinge. Und Dinge, die der Erkenntnis dienen sollen, müssen so beschaffen sein, daß das Auszudrückende in ihnen manifest wird. Umso mehr, wenn Geste und vom Menschen benutzte Dinge Ausdruck göttlicher Wirksamkeit sein sollen. Darin ist Augustin noch ganz der Antike verpflichtet. Nicht ein eilig, schnell und lieblos dahingemachtes Zeichen *deutet an*, daß in diesem Augenblick das allein Wichtige, nämlich Gottes Gnadenwirken geschieht, sondern in diesem sacramentum-Zeichen ist Gott tätig. Das ist für die liturgische Praxis nicht unbedeutsam.

Dieses sacramentum, d. h. dieses dingliche und zum Menschen hin gewendete, auf ihn „angewendete" Zeichen, das im Wort des Spenders wie im Glauben — dem „Vorverständnis" — des Empfängers eindeutig als heilswirksam interpretiert und begriffen wird, hat nun seine spezifische Wirkung — seine „virtus" — in der undinglichen, unsichtbaren Gnade[26]. Das *sacramentum* ist das Mittel, die *virtus* der Zweck und Effekt der göttlichen Gnadenwirksamkeit, beide gehören aufs engste zusammen wie Ursache und Wirkung.

---

[24] In Jo. tr. 80, 3. ML 35, 1840.

[25] Das meinte auch Luther, und, so genommen, völlig zu Recht, wenn er den Glauben als die „Voraussetzung" des Sakraments forderte und wiederum das Sakrament als „den Glauben treibendes" Zeichen betrachtete. Die Einseitigkeit erst macht die Häresie! Ähnlich wie beim Streit um den Primat von Glaube und Liebe, wo ja auch der Glaube die Liebe „formiert" und umgekehrt, und ein Früher oder Später eigentlich keine Kategorien des Heilshandelns Gottes sind.

[26] In Jo. tr. 26, 11: aliud est sacramentum, aliud est virtus sacramenti; Enarr. in pss. 77, 2: gratia quae est sacramentorum virtus; u. öfter. Quaest. in Heptat. 3, 84: invisibilis gratiae forma visibilis; diese Wendung wurde vom Tridentinum (Denz. 876) übernommen.

Für Augustin erhob sich nun, speziell in der Auseinandersetzung mit den Donatisten, das Problem: Woher hat das sacramentum — das symbolum rei sacrae, die forma visibilis invisibilis gratiae oder wie immer es synonym umschrieben sein mag — seine virtus, seine Wirkmächtigkeit? Bekanntlich lehnten die Donatisten — ganz in der Konsequenz der alten afrikanischen Theologie seit dem Ketzertaufstreit — die von Unwürdigen gespendeten Sakramente ab. Nun zeigt Augustin auf — und zwar ganz deutlich und offenbar am Modell des Symbols, daß — so wenig der Mittler oder Überbringer eines σύμβολον dieses selbst geschaffen hat, denn dann bedeutete es ja nichts! — nicht die Rechtgläubigkeit oder der Glaube oder der rechtschaffene Lebenswandel des Sakramentenspenders das Sakrament setzt, sondern daß die Setzung und Einsetzung eines solchen Zeichens zu dessen Verbindlichkeit eine übergeordnete, vorgegebene, „objektive" Größe sein muß, der Überbringer wie Empfänger des σύμβολον oder sacramentum gleichmäßig unterworfen sind. Das kann in natürlichen Bereichen — „autoritär" — ein Einzelner sein oder auch — „demokratisch" — eine Gemeinschaft, die — evtl. erst im Laufe der Zeit — diesem Zeichen eben diese Bedeutung mitteilte; im Bereich der Übernatur kann die Stiftung nur von Gott selbst ausgehen. Er ist dann auch der Wirkende, der sich menschlicher Spender wie sinnenfälliger Zeichen bedient, um selbst die Wirkung hervorzurufen und zu garantieren[27]. Die ganze Spekulation der folgenden Zeit bis zur Hochscholastik hin etwa über *„die Einsetzung der Sakramente durch Christus"* (wofür es der Scholastik genügte, daß sie in der Schrift, also eigentlich in der Urgemeinde bezeugt waren) und die dabei herausgefundene *„Siebenzahl der Sakramente"* sind nur logische Fortsetzung dieser augustinischen These von der objektiven Wirksamkeit der Zeichen, die sich dann zur Lehre des opus operatum[28] verdichtet. Es leuchtet ein, daß damit also nicht etwas Mechanistisches gemeint sein will, ein Automatismus, sondern daß nur am Wesen des Zeichens und Symbols (als Gattungsbegriff) das Wesen des Sakraments herausgearbeitet ist, das — wie gesagt — nicht theologische Deduktion, selbst lediglich Theologoumenon und damit aufgebbar, sondern theologische Interpretation des von Anfang an im Verständnis der Kirche Vorhandenen ist. Nicht der Spender mit seiner Qualifikation schafft es (wie die Donatisten meinten), sondern der Stifter; nicht der Glaube ist das Primäre und Stiftende, sondern er ist lediglich „Vorverständnis", conditio, notwendige Bedingung für ein solches Zeichen und seine Bedeutung, so sehr wir diesen

---

[27] In Jo. 6, 7 (zu Jo 1, 33): Wenn Petrus tauft, tauft Christus; wenn Paulus tauft, tauft Christus; aber auch wenn (im donatistischen Sinn: der traditor) Judas tauft, tauft Christus. Vgl. Pius XII. (1943) Mystici Corporis, Art. 53: Wenn die Sakramente der Kirche gespendet werden, dann bringt Er selber (Christus) die Wirkung in den Seelen hervor; und Art. 57: Infolge der rechtlichen Sendung, womit der göttliche Erlöser die Apostel in die Welt sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war, ist Er es, der durch die Kirche tauft, lehrt, regiert, löst, bindet, darbringt und opfert. Diesen Gedanken nimmt das Vaticanum II in der Liturgiekonstitution in den Artikeln 5—13 auf, die ausdrücklich als theologischer Schlüssel zum ganzen liturgischen Reformwerk bestimmt sind („Das *Wesen* der hl. Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche"). S. bes. Art. 7 c: Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr sowohl die *Heiligung* des Menschen *bezeichnet* und in je eigener Weise *bewirkt* als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern der gesamte öffentliche *Kult vollzogen.*

[28] Der Terminus stammt aus der Frühscholastik: Hugo von St. Victor († 1141) unterstrich — noch ganz augustinisch — die efficacia, Petrus Lombardus († 1161) die causa des Sakramentes, Wilhelm von Auxerre († um 1230) unterschied erstmalig mit dieser Terminologie die „alttestamentlichen Sakramente" von den „neutestamentlichen": erstere haben eine efficacia ex opere operantis (der Fähigkeit des Empfängers), letztere ex opere operato (dem objektiven Vollzug des Sakramentes). Schon vorher taucht der Ausdruck auf bei Petrus von Poitiers († 1161), der damit aber die Tätigkeit des Spenders bezeichnete. Seit Wilhelm von Auxerre ist die Wendung in der Scholastik gebräuchlich, vom Tridentinum übernommen. Die — irenische — Deutung Möhlers (Symbolik § 28) als ex opere a Christo operato ist zwar sachlich richtig, dogmenhistorisch aber so nicht haltbar.

Glauben allerdings auch betonen müssen, um nicht über der Einseitigkeit des opus operatum einem mechanischen „magischen" Sakramentalismus zu verfallen.

III.

Aus den bisherigen Darlegungen und Überlegungen ergeben sich für unsere Zeit und die liturgischen Reformen zwangsläufig *Folgerungen*. Angesichts der im I. Teil vorgetragenen offenbaren und vielfachen Diskrepanz zwischen dem heutigen Lebens- und Weltgefühl und manchen kirchlichen Gottesdienstformen gingen wir im II. Teil Guardinis Frage nach, ob denn überhaupt „Liturgie wesentlich sei" und stellten dabei fest, daß sie es tatsächlich ist. Wir können sie nicht aufgeben, wenn wir nicht mit dem überkommenen Prinzip der Sakramentalität überhaupt brechen wollen. Wenn nun aber erkannt wurde, daß das Prinzip richtig, die Methode mangelhaft und verbesserungsbedürftig ist[29], sollte man daraus die notwendigen Konsequenzen bald und entschieden ziehen. Natürlich bin ich nicht imstande, fertige Lösungen anzubieten. Es scheint, daß die Entwicklung, nachdem sie nun prinzipiell als erforderlich erkannt und anerkannt ist, nicht in ruhigem Fluß dahingehen will. Vielmehr gleicht sie dem Bruch eines Staudammes, hinter dem bisher die Wasser ruhig standen, die aber nun, nach der Öffnung, mit elementarer Gewalt durchbrechen. Das so lange Versäumte, die Adaption der Riten an ein sich dauernd wandelndes und schon lange gewandeltes Lebensgefühl, wird wohl gründlicher geschehen müssen als mit bloßen Übersetzungen in die Muttersprache oder durch Reduktion der Riten auf eine einmal in der Geschichte — aber eben vor langer Zeit und nicht ohne weiteres auch heute — gültige Form[30]. Ich vermute, daß die bisherigen offiziellen Reformen und Vorschläge keine lange Lebensdauer haben werden; sie haben nur den Wert von Übergangslösungen, brechen das harte Erdreich für neue Saat und schärfen den Blick für Notwendigkeiten und gültigere Lösungen. Vermutlich werden wir die Zuversicht, auch für kommende Generationen dauernd annehmbare Formularien und Agenden schaffen zu können, ganz aufgeben müssen. Was eigentlich, im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Menschen und seine Existenzverwirklichung, nicht wundernehmen sollte! Der Raum der Anpassung an die jeweilige Situation, aber auch der Spontaneität und Variation wird sicher viel größer werden müssen. Was bleiben wird, ist vermutlich nur ein „Directorium", ein nicht zu eng gezogener Rahmen, der von der lebendigen Gemeinde gefüllt werden kann und muß. Wir müssen uns auch wohl klarmachen, daß die gültigen, wirklich und wesentlich sakramentalen Riten gar nicht einmal so zahlreich sind: Es sind Urphänomene des Menschlichen überhaupt, wie Waschung und Salbung, Brot und Wein, preisendes und dankendes Wort, Gesten der Auflegung der Hand auf Kopf (oder evtl. Schulter; so als Zeichen der Übertragung und Versöhnung) oder Handreichung (als Zeichen des Einverständnisses und Vertrags wie in der Ehe; evtl. auch der Versöhnung und des Friedens). Im Grunde wären das aber auch schon alle *wesentlichen* Riten! Alle anderen sind samt und sonders nur symbolischer Ausdruck

---

[29] Vgl. auch Liturgiedekret des Vatic. II, Art. 21: „Dem Wandel unterworfene Teile der Liturgie", die „der Wesensart der Liturgie weniger entsprechend" sind oder „sich als weniger geeignet herausgestellt haben", sollen so „geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen".

[30] Mir kommt die Schnelligkeit der Entwicklung zum Bewußtsein, wenn ich nachsehe, was ich noch vor zwei Jahren als Einleitung zu A. Schilling, Orationen der Messe in Auswahl, Essen 1967, 9—36 geschrieben habe: Ich könnte es heute nicht mehr so sagen! Der hochverdiente und verehrte Jos. Pascher merkte in seiner Rezension (Theol. Revue 64 [1968] 445) dazu an: „Man möchte ferner gerne bei dem Wort von der Sinntreue (sc. der Übersetzung) das ‚möglichst' vermissen. Wenn die Sinntreue fehlt, ist die Wiedergabe keine Übersetzung." Ich bin von Konstitution und Neigung gar kein Radikalist, bin von Haus aus Archäologe und Kunsthistoriker und liebe sehr die gültigen Aussagen der Vergangenheit in Monument und Dokument, aber ich würde nun nicht einmal mehr bloß auf dem „möglichst" bestehen, sondern vielfach auch das Prinzip „Übersetzung" anzweifeln! Oftmals ist für uns Übersetzung eben doch bloß „de la littérature", noch nicht das Lebendige.

von späteren theologischen Interpretationen oder Formen der Verehrung und Verfeierlichung, aber sie gehören nicht zum Wesen und müssen dann auch nicht um jeden Preis in die Gegenwart und Zukunft hinübergerettet werden[31]. Es scheint mir providentiell zu sein, daß diese Symbole so sparsam sind! Keines von ihnen ist überdies heute für uns unvollziehbar; wir können sie alle noch leicht verwenden und brauchen, wenn sie recht vollzogen werden, keine langen mystagogischen Katechesen vorauszuschicken. Solche sind nur bei den sekundären Riten notwendig. Fast könnte man sagen, daß die Notwendigkeit einer ausführlichen und langen Interpretation einiger Zeichen ein Kriterium dafür ist, sie besser aufzugeben. Doch muß man da wohl pastorale Klugheit walten lassen. Mancher Sekundärritus wäre zu retten, wenn man ihn von der ritualistischen und rubrizistischen Verkrustung befreite, ihn wirklich „menschlich" und redlich und als Ausdruck der inneren Verfaßtheit vollzöge.

Ein anderer Gesichtspunkt kommt hinzu. Solange die Liturgie ihrem Wesen nach nur als von der Kirche geordneter gemeinsamer Kult gesehen wurde, also nur in der Dimension der vom Menschen oder der Kirche ausgehenden Anbetung Gottes[32], mochte es genügen, daß die Liturgie „theologisch stimmte", die lex orandi und die lex credendi sich deckten[33]. Die neue Sicht der Sakramentalität der Liturgie seit dem Vaticanum II (s. o.) muß aber nun konsequenterweise anstreben, daß die Liturgie auch „anthropologisch stimmt". Beide Dimensionen sind Korrelationen, der von Gott ausgehende Anruf mit seinem Heilsangebot *und* die vom Menschen ausgehende Antwort der Danksagung und Heilsannahme. Auch hier gilt es wieder, wie in der Christologie, das rechte Zueinander zu finden und gleicherweise den Monophysitismus, der das Menschliche, wie den Nestorianismus, der das Göttliche verkürzt, zu vermeiden. Das Katholische liegt im unverkürzten Miteinander, in der via media Newmans. In diesem Sinne stehe ich nicht an, manche Überbetonungen des opus operatum im Liturgischen und manche Verkürzungen im Hinblick auf den Heilsempfänger, eben den lebendigen und konkreten Menschen, als liturgischen Monophysitismus zu bezeichnen.

Ich möchte nun — ganz kurz und in Stichworten — einige Hinweise geben, wie die Entwicklung weitergehen könnte und sollte.

1. *Jedes liturgische Symbol oder Zeichen sollte aus sich evident sein.* Das ergibt sich aus der Zuordnung von Zeichen und Wirkung, wie wir sie beschrieben haben. Dazu wäre freilich immer die Unterscheidung zwischen wesentlichen sakramentalen Riten und sekundären Zutaten zu bedenken. Den *Schwerpunkt* sollte man zeitlich wie

---

[31] Man sollte diese Forderung nicht radikal schelten, denn sie ist streng tridentinisch! In der 21. Sitzung am 16. Juli 1562 erklärte die Kirchenversammlung: Stets hatte die Kirche die Vollmacht, in der Spendung der Sakramente unter Beibehaltung ihres Wesens (salva illorum substantia) Bestimmungen oder Abänderungen zu treffen, die, entsprechend den Umständen von Verhältnissen, Zeit und Ort, „das Seelenheil der Empfänger oder die Ehrfurcht vor den Sakramenten fördern". (Denz. 931, hier nach Neuner-Roos 426.) Es ist da schon unterschieden zwischen wesentlichen und unveränderlichen Riten und sekundären, die lediglich nützlich (utilitati suscipientium) oder Ausdruck der Ehrfurcht sind und dem Wandel unterliegen. Aber nirgendwo sagen die Konzilsväter, dieser Wandel sei mit dem Tridentinum abgeschlossen! Und dennoch scheint diese Annahme noch heute stillschweigendes Einverständnis weiter Kreise zu sein.

[32] Vgl. etwa C. *Callewart*, De sacra liturgia universum (Brügge 1919, noch [4]1944) 6: Die Liturgie als cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus, seu ordinatio ecclesiastica exercitii cultus publici. Dagegen ausdrücklich Pius XII. in Mediator Dei (1947): Daher irren vom wahren Begriff und Sinn der hl. Liturgie jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußeren und sinnenfälligen 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.

[33] Sogen. Indiculus Coelestins I. (422—432) Cap. 8 (Denz. 139): . . . sacramenta . . . in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi.

didaktisch auf die substanziellen Zeichen legen. In Katechese und Predigt und Verwendung sollte man sie auch besonders hervorkehren. Andererseits sollte man gerade sie vor Subjektivismen und falschen Emotionalismen schützen. Jedoch muß objektiver Vollzug nicht steif sein, er muß die Nähe zu „menschlichem" Ausdruck behalten, in der Welt der Menschen beheimatet bleiben. Denn das sinnenhafte Zeichen selbst ist nur Ausdruck der transzendierenden Bedeutung, nicht schon diese selbst. Eine Tabuisierung des Zeichens als Zeichen widerspräche seinem Sinn; denn es ist wesentlich auf die menschliche Weise des Erfassens und Begreifens hingeordnet, darf also nicht in seiner Sinnenhaftigkeit irritiert werden. Das Tabu verbreitet magische Angst vor der Berührung oder dem Gebrauch; mit humaner und christlicher Ehrfurcht hat es gar nichts zu tun!

Die Riten sollten von allen nicht mehr nachvollziehbaren historischen und symbolistischen *Überlagerungen befreit* werden, damit sie ihre reine und aus sich selbst sprechende Gestalt zurückerhalten. Brot sollte Brot sein, Abwaschen bei der Taufe kein bloßes vorsichtiges Besprengen, das Salben kein verschämtes Reiben des Daumen (der vorher mehr die Watte als das Öl im meist viel zu kleinen und unansehnlichen Salbengefäß berührt hat!) auf der Stirn des Kranken, etc. Die die Versöhnung mit Gott ausdrückende Auflegung der Hand auf den Kopf des Büßenden ist bei ihrer Reduktion auf die — mehr einem Aufmerkegestus zugeordnete — Erhebung der Hand hinter einem Beichtgitter nicht mehr verständlich. Die Beispiele ließen sich beliebig mehren, doch deuten sie an, was gemeint ist. Werden bei solchen Riten *sekundäre Zeichen* verwendet, müssen sie in ihrer Bedeutung erkennbar sein. So ist z. B. eine Krankenstola nach Art eines breiteren Schnürsenkels eine ritualistische Albernheit. Die Stola stammt, ebenso wie das Pallium des Erzbischofs, aus dem kaiserlich-höfischen Zeremoniell, war stets ein handbreites Band, das je nach Art der Anlegung oder Zuordnung zum Gewand den betreffenden amtlichen Rang anzeigte. So tragen Subdiakon, Diakon und Priester die Stola je anders, heute unter dem Obergewand, früher darüber, wie es noch beim Pallium geschieht. Die Stola ist also Zeichen des Amtes in der Kirche. Ob aber eine „Krankenstola", mehrfach zusammengefaltet und in einem kleinen Täschchen entsprechend zerdrückt, im Krankenzimmer schluderig um den Hals gelegt, angemessener Ausdruck des kirchlichen Amtes ist, könnte mit Fug zweifelhaft sein.

Die Zeichen sollten ferner *nicht miteinander vermischt* werden, sondern je ihre eigene deutliche Gestalt haben. Ein typisches Beispiel des Unbrauchbaren ist der noch gebräuchliche Firmritus: Er verbindet in höchst erstaunlicher Weise Handauflegung, Salbung und Kreuzesbezeichnung (die alte Sphragis oder Besiegelung) miteinander und ist in dieser Weise Ausdruck eines Kompromisses der Theologen in ihrem Streit über die Materie der Firmung, ob sie nun die Handauflegung oder das Öl sei. So wird alles miteinander vermengt und — sicher ist sicher! — zugleich angewendet. Jeder einzelne Ritus, auch nacheinander angewendet, hätte seine Würde; jetzt ist er in dieser Form viel zu „theologisch". Ähnliches ist von der Beimischung des Öls zum Taufwasser in der Osternacht zu sagen. Wasser ist zum Abwaschen, Öl zum Salben; schüttet man aber Öl ins Wasser, erreicht man ganz schlicht eine „Ölverschmutzung".

Ähnliches gilt von den in das Zeichen selbst *eingedrungenen Ehrfurchtsriten.* Natürlich muß ich ein heiliges Zeichen ehrfürchtig machen, aber ich darf es nicht selbst „verehrfürchtigen". Daß der Priester nach der Kommunion die Finger in Wein abspült, ist vom Zeichen her unsinnig: kein Mensch wäscht sich mit Wein! Der skrupulöse Manierismus, nach der Berührung der konsekrierten Brotsgestalt Daumen und Zeigefinger beim Orantengestus aufeinander zu pressen, ist ja schon aufgehoben. Es ist zudem nicht einzusehen, warum die Kommunionspendung auf die Hand weniger ehrfürchtig sei als auf die Zunge, wobei sich ja meist Komplikationen ergeben mit deren Herausstrecken und dem — durchaus sinnvollen — gleichzeitigen Sprechen des „Amen" — wobei man freilich auch ein verständlicheres Affirmationswort des Glau-

bens, das es ja sein soll, einführen könnte. Die Beispiele wären beliebig zu vermehren. Ob es unbedingt zur Ehrfurcht dazugehört, den Altarraum mit Cancelli vom Volk abzuschirmen? Ob man nicht besser, zur Kommunion hinzutretend, steht als kniet? Ob man noch weiterhin den Laien (und speziell den Mesnern oder Meßdienern) nahelegen kann, nur mittels eines Tüchleins die heiligen Gefäße zu berühren[34]?

Ein wichtiges Kapitel wäre auch der Zusammenhang von Liturgie und *Folklore*. Das volksfromme Brauchtum ist nicht in allen seinen Formen zu begrüßen und beizubehalten. Manche Weisen der Primizfeier oder der „Nachfeier" bei der Firmung sind einfachhin Mißbrauch. Was sollen Trommelwirbel der Feldgottesdienste und gezückte Säbel der eucharistischen Ehrengarden bei der „Wandlung als dem heiligsten Augenblick der Messe"?

Ein eigenes Problem ist die *sakrale Sprache*. Darüber wurde viel gesagt, ich möchte es nur eben erwähnen. Ganz sicher ist die theologische Befrachtung des Verkündigungswortes viel zu groß; Betulichkeit und Pathos erwärmen nicht für das Gesagte. Von allen Formen des Fachjargons ist der theologische heute der unverständlichste, mehr noch als jedes „Fachchinesisch" anderer Disziplinen; denn während man diesen leicht glaubt, schwierige Zusammenhänge und Tatbestände ihres Spezialfachs schlecht anders und eben nur so aussagen zu können, ist die unübersetzte Theologie sofort als überholt und nicht mehr zutreffend suspekt. Ausdrucksweisen etwa des Arztes oder Soziologen oder Psychologen gehen leichter in den Wortschatz des heutigen Menschen ein als die des Pfarrers. Er scheint zu den Spezialisten nicht mehr dazuzugehören. Wahrscheinlich hat das Wort der Verkündigung nur eine Chance, wenn es schlicht, einfach, offen, allgemeinverständlich und unmittelbar ist. Dem *interpretierenden Wort* bei der Verwendung sakramentaler Zeichen wird man mit Vorsicht gegenübertreten müssen: Man kann ein Symbol auch zerreden! Die vielfach herangezogenen „Kommentatoren" — etwa unter der Messe, bei der Kindertaufe, bei Priesterweihen etc. — sind vielfach notwendiges (?) Übel: Ein Zeichen, das ich lange erklären muß, ist ein schlechtes oder schlecht gemachtes! Es müßte aus sich selbst reden, „visibile verbum" im Sinne Augustins sein. Bei allem, was ich lange erklären muß, muß ich mir sogleich überlegen, ob ich es erhalten muß und dann, ob ich es kann und soll.

2. *Jedes liturgische Symbol sollte der Fassungskraft des Empfängers* zugeordnet sein. Andernfalls verfehlt es seine Funktion als Zeichen. Wenn wir oben schon sagten, daß die wesentlichen sakramentalen Zeichen außerordentlich sparsam seien, so können wir nun auch wiederum feststellen, daß sie noch heute leicht für jeden verständlich sind, der zum Vernunftgebrauch gelangt ist. Ein siebenjähriges Kind begreift, was Wasser und Öl, Brot und Danksagung ist. Es begreift das allein umso leichter, je klarer das als Zeichen herausgestellt und je weniger es durch Sekundärriten verstellt ist. Das gleiche gilt vom geistig einfach strukturierten Teil des Kirchenvolkes. Man wird nicht generell sagen können, die Riten seien dann zu arm. Das Taufwasser etwa wird stets aus sich sprechen, wenn es als sakramentales Zeichen recht gesetzt wird.

Doch zeigt die liturgische Erfahrung zweier Jahrtausende, daß man bei dem zum Zeichen selbst hinführenden Tun oder Belehren stets gerne wiederum Symbole verwandte, was ja nach allem bisher Gesagten natürlich und begrüßenswert ist. Das Katechumenat vor der Taufe — um bei diesem Sakrament zu bleiben — war daher nicht nur rationale Belehrung, sondern durch Zeichen wirklich und tatsächlich bereichert. Daß man den Taufbewerber und seine Bürgen in ein Buch eintrug, war zunächst reine Funktionalität. Daß aber nun dieses Buch zum Ausdruck des Buches des Lebens (vgl. Apk 3, 5; 17, 8; 17, 15 u. a.) wurde, ist liturgisch völlig legitim. Ein Rest davon ist ja geblieben bei den einleitenden „Tauffragen", doch sind sie kaum mehr in der Ursprungsbedeutung verständlich, da die Eintragungen in der Pfarrkanzlei erfolgen. Auch die Fundamentalbelehrung, was die Taufe bewirkt, ist dort nur mehr relikthaft vorhanden. — Daß dem Katechumenen das Kreuzeszeichen auf die Stirn gemacht wurde, begriff er solange direkt, als man die „Sphragis", d. h. ein Eigentums-

---

[34] Ich fand es irgendwie rührend und habe — ganz sicher! — nicht gelächelt, als mir neulich eine brave ältere Ordensfrau sogar den Tabernakelschlüssel per Tüchlein reichte.

merkmal auch einem Menschen, etwa einem Sklaven, aufdrückte; in einem übertragenen Sinne auch dann noch, wenn er sie bei den Tieren einer Herde, etwa bei Schafen o. ä. noch kannte oder als Gestütszeichen im Schenkelbrand von Pferden. Das fällt aber kaum mehr in den Erfahrungsbereich des Gegenwartsmenschen. Er mag aber immerhin das Kreuzzeichen als eine Segnung auffassen — was es aber genetisch nicht ist. — Noch schwieriger wird es nun bei den Exorzismen. Daß man „das Gute fördern und das Böse bändigen muß", mag in einem ganz allgemeinen Sinn jedem einleuchten. Die Dämonologie der bisherigen Katechumenatsriten ist *so* aber unverständlich. Daß man den Teufel in einer exsufflatio fortbläst, begreift niemand mehr; ebenso wenig die Formeln der Beschwörung, besonders bei der Kindertaufe. Bezeichnend genug: bei den ersten Übersetzungen der Riten zur Kindertaufe nach dem letzten Kriege wurden die Exorzismen — schamhaft! — nicht übersetzt, weil man mit Recht voraussetzte, Eltern und Paten wären davon mehr entsetzt als erbaut gewesen. Der Exorzismus in dieser Form entspricht weder dem heutigen Lebensgefühl noch dem Stand unserer Theologie. Wofür ist er dann aber „Zeichen"?

So sehen wir, daß die Sekundärriten Ausdruck von theologischer Interpretation wie zeitbedingtem Lebensgefühl sind. Wir haben also die Freiheit, „alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (1 Thess 5, 21). Das geschah in der Kirchen- und Ritusgeschichte immer wieder, mehr als ein Jahrtausend lang. So gehörte es (in altsyrischen Taufriten) auch zum Ritus der sogenannten Apo- und Syntage, der Absage an den Teufel und der Zusage an Christus, daß jene mit der körperlichen Wendung gegen Westen und sogar einem Ausspeien gegen den real anwesend gedachten Teufel, diese mit der Wendung gegen Osten als dem Aufgangsort des sol salutis im Zeichen gedeutet wurde. Die Riten sind ersatzlos aufgegeben. Doch auch dort sehen wir verschiedene kulturelle Schichten durchscheinen: die Hinwendung zum Ort der aufgehenden und sinkenden Sonne wäre heute eventuell noch leichter und eher vollziehbar als das Ausspeien als Zeichen der Verachtung, das man heute nach unserem Verhaltenskodex als sozial deklassierend und schlechthin rüde empfindet. Doch hat auch das Sonnenlicht im Zeitalter des künstlichen Lichtes nicht mehr die alte Symbolkraft wie in Zeiten, wo der Sonnenaufgang den Beginn des Tages und ihr Untergang dessen Ende bedeutete. Unsere Stätten der Arbeit wie der Muße sind unabhängig vom Sonnenlicht. Der gesamte Ritus ist daher ohne großes Bedauern zu missen. Jedenfalls lehrt uns aber die Geschichte, daß Sekundärriten nicht schlechthin sakrosankt sind, daß man sie abändern oder gar völlig verschwinden lassen kann. Aber auch, daß jeweils neue und zeitgerechte gefunden werden können oder müssen.

Daraus folgt, daß das Zeichen *situationsgerecht* sein, d. h. der sozialen, geistigen, religiösen gesamtmenschlichen Situation entsprechen muß, wenn es seinen Zweck erfüllen soll. Es muß wirklichkeitsnahe und wirklichkeitsgemäß sein. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Spontaneität und Variabilität einen angemessenen Raum bekommen sollen, die ja nicht mit Willkür identisch sind. Wenn schon prinzipiell die geographisch-horizontale Anpassung der Riten an die Eigenart und Überlieferung der Völker, speziell in den Missionsländern, von der Liturgiekonstitution gefordert ist[35], so ist nicht einzusehen, warum diese nicht auch „vertikal", d. h. je nach der Fassungskraft und dem Bildungsstand der Betreffenden unterschiedlich sein könnte. So könnten leicht bei vielen Sakramenten Sekundärriten ad libitum möglich sein. Man wird sie aber nicht finden können, solange man Experimente praktisch verhindert. Zwar fordert die Liturgiekonstitution sie; doch ist kein Teil der Konstitution schon von ihr selbst und dann von den folgenden Instruktionen sosehr rubrizistisch eingeengt worden wie dieser. Das scheint mir ein folgenschwerer Fehler.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung, daß das Zeichen *altersgemäß* sein muß. Ein Jugendgottesdienst[36] wird anders aussehen müssen als ein Akademikergottesdienst, aber auch anders als ein Kindergottesdienst. Natürlich wird es einen Gemeindegottesdienst schlechthin geben müssen, der alle Naturstände und Menschen jedes Bildungsniveaus zusammenfaßt. Aber er könnte auf die Dauer nur lebendig sein, wenn es außer ihm speziellere Formen der gottesdienstlichen Feier gibt, die dann auf ihn zurückwirken. Nach allem scheint naturgemäß die Möglichkeit des Experiments am geringsten in der Eucharistiefeier selbst zu sein. Sehr viel größer könnte sie sein in „Wortgottesdiensten", deren Förderung ja die Liturgiekonstitution (Art. 35, 4) empfiehlt. Offenbar ist damit nicht nur der „offizielle" Meß-Wortgottesdienst gemeint,

---

[35] Const. S. Lit. Art. 37—40.
[36] Vgl. Anm. 10.

da ja an der gleichen Stelle auch von priesterlosen die Rede ist. Dort, in solchen Wortgottesdiensten, könnte sich ein weites Feld verantwortlicher Experimente auftun. Mir scheint, daß die Schulgottesdienste, die doch meist „Kindermessen" sind, lockerer gestaltet sein könnten. Wird man je ein „kindertümliches Hochgebet" schaffen können? Damit stoßen aber viele solche Kindermessen einfach ins Leere! Könnte man nicht mehr Ernst mit der Lehre (Art. 7) machen, daß Christus eben nicht nur in den eucharistischen Gestalten, wenn dort auch besonders (Art. 47), gegenwärtig ist, sondern auch im Sakrament, im Wort und in der feiernden Gemeinde selbst? Vielleicht müßte man doch manche „paraliturgischen" Formen der gottesdienstlichen Feier aufwerten und stärker — wenn auch nicht gleichwertig — neben die Eucharistie stellen. Als Ausweg böte sich bei solchen Feiern eine Art der Praesanctificaten-Liturgie an, falls ein Priester vorhanden und anwesend ist, was man ja zur Zeit in unseren Breiten meist voraussetzen kann. Ich denke da besonders an manche Jugendgottesdienste, die damit aus ihrem paraliturgischen Status erlöst und als mögliche Alternativangebote zur Erfüllung der „Sonntagspflicht" angeboten werden könnten.

Ähnliches wäre bei allen Sakramenten zu überlegen. Die Situationsgemäßheit scheint ein generelles Erfordernis. Welche pastoralen und missionarischen Möglichkeiten liegen da noch brach, wenn man nur an Trauungen, Beerdigungen etc. denkt. Hat der Priester doch gerade dort vielfach Menschen vor sich, die er sonst nur schwer erreicht, die aber nicht schlechthin unansprechbar sind. Ein gültiges Zeichen, situationsgerecht interpretiert und gedeutet, vermag ungeahnte Kontakte der Erlösungsrealitäten zu schaffen.

3. *Das Zeichen bedarf des Vorverständnisses, das* nicht nur von seiner Natur her gegeben ist, sondern *auch in der Erziehung grundgelegt werden muß.* Diese These und Forderung ist nicht eigentlich liturgisch, sondern mehr kerygmatisch-pädagogisch, berührt also mein Fachgebiet als Liturgiker mehr am Rande. Aber sie ist von so außerordentlicher Wichtigkeit, daß ich wenigstens darauf hinweisen möchte.

a) Diese Erziehung sollte dem *Liturgen* selbst zuteil werden, im Seminar und weiterhin in Kursen pastoral-liturgischer Art. Es kann kein Zweifel sein, daß unsere Priester in diesem Punkte heute weithin überfordert sind, weil ihre Ausbildung zumeist in einem Stadium erfolgte, als die Liturgie längst noch nicht in ihrer Bedeutung voll erfaßt war. Dieses Dilemma sehen wir aber nicht nur bei unseren Priestern, es stellt sich in völlig vergleichbarer Weise dem heutigen Arzt oder Ingenieur oder wem immer. Nur ist dort der logische Zwang zur Weiterbildung bis zu einem Kontaktstudium hin deutlicher erkannt. Das Angebot sollte nicht nur von den Ordinariaten oder theologischen Fakultäten erwartet werden. Eigeninitiative in Priesterkreisen wäre ein sinnvoller Weg, besonders wenn man „Fachleute" einlüde. Zeitschriften bieten vielfach Anregung, viele Verlage helfen redlich und nach besten Kräften. Die praxisbezogene Spiritualität des Priesters, der ja nicht verhinderter Mönch ist, könnte dadurch erheblich gewinnen. Die vielbesprochene Status-Unsicherheit des Priesters würde von einem Angelpunkt seiner Existenz her sicher leichter behoben.

b) Die Erziehung des *Kirchenvolkes* sollte damit Hand in Hand gehen, nicht sprunghaft, sondern schrittweise. Es müßten Schwerpunkte gesetzt werden, die erreichbar sind. Wahrscheinlich müßte man die Gemeinde nach konzentrischen Kreisen entsprechend ihrer Liturgiefähigkeit differenzieren und in je homogenen Kreisen weiterbilden, sowohl in der Belehrung wie im liturgischen Tun selbst, da eins das andere bedingt und belebt. Das Hauptaugenmerk wäre sicher nicht nur auf die technische Bewältigung des Gottesdienstlichen zu legen; es käme dann nur ein Liturgizismus heraus. Die liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten können nur wachsen mit der Fähigkeit und Lebendigkeit des Glaubens der Gemeinde. Meditation und Stille — im Gottesdienst und sonst — werden mehr erreichen als Geschäftigkeit und zu direkte Prätention. Mir scheint der moderne Mensch keineswegs liturgieunfähig, aber doch wie von Mangelkrankheiten befallen, die heilbar sind, aber eben nur im Gesamtmenschlichen, das allezeit der Erlösung und des Heils bedurfte und bedarf.

HANS HEIMERL

Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen

Diesen Titel gab *Viktor Steininger* seinem Buch (Styria, Graz 1968), das einen seriösen und verantwortungsbewußten Beitrag liefert zu dem auch anderweitig im katholischen Raum diskutierten Thema, dem man nicht mehr ausweichen kann, das aber nicht zum Spielball von Emotionen oder einer simplifizierenden, verzerrenden Publizistik werden soll (wie es leider mit der Zölibatsfrage geschehen ist). Der Stil des Buches schließt glücklicherweise eine Vulgarisierung aus.

Im *ersten Teil* legt Steininger den entscheidenden Gedankengang dar. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird als biblisch gesichert vorausgesetzt (11 f). Auf der Basis der neueren Anthropologie in katholischer Sicht zeigt er dann, daß auch die Grundzüge des menschlichen Wesens die unauflösliche Einehe verlangen (14–21). „Wie der einzelne seine Einmaligkeit niemals ablegen kann und nur in ihr seine Endgültigkeit findet, so kann jeder, der die Gemeinschaftsbezogenheit seiner Existenz in der besonderen Form der ehelichen, vollen Lebensgemeinschaft zu realisieren sucht, die Endgültigkeit seiner Individualität eben nur noch in dieser neuen, gemeinsamen, aber ebenfalls nicht mehr ablegbaren Einmaligkeit finden. Nimmt man die jeweilige unaustauschbare Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen wirklich ernst, dann muß auch die gegenseitige Totalhingabe zweier derartiger einzelner wieder einen einzigartigen, unaustauschbaren Charakter haben, und insofern diese Totalhingabe als Selbst-Transzendenz zugleich Wesensvollzug dieser sich Hingebenden ist, muß die unverlierbare Einmaligkeit ihres Wesens eben auch im gemeinsam Vollzogenen wieder in Erscheinung treten. Gerade das geschieht in der unauflöslichen Einehe" (18). „Der höchstmögliche leibliche Ausdruck dieses gemeinsamen Selbst-Überstieges der Gatten im Vollzug ihrer auf gegenseitige Selbsthingabe gegründeten Gemeinschaft, und damit zugleich der sinnfällige Ausdruck der Selbst-Transzendenz ihrer Ehe als solcher, ist das Kind" (19). Das Transzendenzstreben des Menschen geht aber auf das Absolute, nicht auf einen anderen ebenfalls endlichen Menschen. Daß die Ehe (wie auch andere Formen der Hingabe an den Mitmenschen) dennoch eine Begegnung mit dem Absoluten, christlich gesagt, mit Gott, sein kann, ergibt sich aus der Menschwerdung Gottes (23–25). „Wenn immer Menschen einander in Liebe begegnen, dann findet dabei zugleich auch eine heiligende Begegnung mit dem Gottmenschen Jesus Christus statt" (27). Die vorgegebene natürliche Unauflöslichkeit der Ehe erfährt im Sakrament eine gnadenhafte Erhöhung. „Weil der Ehe schon aus sich selbst heraus Unauflöslichkeit zukommt, ist sie überhaupt erst geeignet, sakramentaler Ausdruck des unauflöslichen Bundes zwischen Christus und seiner Kirche zu werden" (32).

Dann geht Steininger zum springenden Punkt über: Die Ehe gelangt zu ihrer Vollendung, wenn die Gatten nach dem Tode der Verklärung teilhaftig werden. Das Endgültigwerden im Tode bedeutet, „daß alles, was während der konkreten Geschichte des Lebens eines einzelnen Menschen entscheidend diesen einzelnen geformt hat, gleichsam in ihn bereits eingegangen ist, auch im Tode zur Fülle des Seins dieses Menschen mitbefreit wird ..." (33 f). „Die einzigartige Beziehung der Gatten zueinander, deren natürliche Unauflöslichkeit zum sakramentalen Ausdruck des ewigen Bundes mit Christus geworden ist, wird in der Ewigkeit ihre verklärende Überhöhung erfahren können" (34), ähnlich wie auch die Beziehungen zu Eltern, Geschwistern oder Freunden — Maria bleibt ja für die katholische Frömmigkeit selbstverständlich auch in der Verklärung die Mutter des Herrn! (Anm. 2). Freilich taucht nun die Frage auf, wieso nach dem Kirchenrecht und schon nach 1 Kor 7, 39 und Röm 7, 2 f der Tod das Eheband löst, so daß die Eingehung einer neuen Ehe gestattet ist. Die bisher von der Dogmatik gegebenen Antworten seien unbefriedigend (39–43). Auch die

Praxis sei zwiespältig, da die Wiederverheiratung schon im NT, dann besonders in der Praxis der Ostkirche, aber auch in der lateinischen Kirche auf eine gewisse Abneigung stößt (43 ff).

So kommt Steininger zur entscheidenden These: „Die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar." Die Konsequenz daraus wäre: „Ist es richtig, daß der Tod eigentlich das Eheband gar nicht lösen kann, sondern die Wiederverheiratung dem verwitweten Gatten nur im Hinblick auf die menschliche Endlichkeit gestattet wird, dann ist es prinzipiell diskutabel, auch in anderen Fällen, die in ihrem Gewicht dem Scheidungsgrund des Todes ähnlich sind, dem Ehegatten eine neue Eheschließung mit Dritten zu ermöglichen" (46). Gegen den Einwand, dies widerspräche der bisherigen Haltung der Kirche und besonders den Definitionen des Konzils von Trient, wird hingewiesen auf die Veränderlichkeit anderer nicht unfehlbar definierter Lehren und Praktiken der Kirche; das Tridentinum müsse schon im Hinblick auf die nunmehrige Praxis des Privilegium Petrinum einschränkend interpretiert werden. Es ergebe sich also, daß die Diskussion über die These und ihre Konsequenzen „trotz der Abweichungen gegenüber dem gegenwärtigen Standpunkt der Kirche nicht von vornherein unzulässig oder aussichtslos sein dürfte" (55). Auch die Ehestelle der Bergpredigt sei kein unüberwindbarer Einwand. „Trotz der Parallelität des Scheidungs-, Eides- und Notwehrverbotes der Bergpredigt werden Eid und Notwehr ohne weiteres gestattet, die Scheidung hingegen wird unbedingt verboten. Die offenkundige innere Widersprüchlichkeit dieses Ergebnisses ist vermeidbar, wenn die Forderungen der Bergpredigt als verpflichtende Ziele angesehen werden, deren konkret zumutbare Erfüllbarkeit sich jedoch nach der christlichen Reife der jeweils Betroffenen richtet, also auf die menschlichen Schwächen Rücksicht nimmt" (73).

Aus dieser Skizze des 1. Teiles wird klar, daß man die These des Autors nicht einfach als „Unsinn" abtun kann (wie es eine einigermaßen kompetente kirchliche Persönlichkeit in Deutschland gesprächsweise tat!). Man würde den Autor gründlich mißverstehen (wie es leider auch geschieht), wenn man ihm als eigentliches Anliegen die Einführung der Scheidung in der katholischen Kirche unterschöbe. Für ihn ist auch durch den Tod die Ehe nicht für den Seinsbereich, sondern nur für den Rechtsbereich lösbar (54), er ist also im Grunde genommen ein entschiedener Verfechter der Unauflöslichkeit. Er muß sich dann aber auch mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die katholische Kirche die Auflösung des Ehebandes in manchen Fällen kennt, und sie zu erklären versuchen. Das Ergebnis, zu dem er kommt, ist jedenfalls erwägenswert. Die Diskussion müßte sich besonders mit den Beziehungen der Ehe zum Pilgerstand des Menschen beschäftigen.

Im *zweiten Teil* „Die Durchführbarkeit der Konsequenzen" will Steininger zeigen, daß auch in der Gegenwart die Kirche eine Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten zulassen könnte, „wenn die frühere Ehe aus Gründen für den Rechtsbereich gelöst wurde, denen für die Beteiligten ähnliches Gewicht wie dem rechtlichen Ehelösungsgrund des Todes zukäme" (77). Der Verfasser setzt sich in diesem Teil mit einer Reihe von mehr oder minder einschlägigen Problemen auseinander, insbesondere mit der unbefriedigenden und mangelhaft begründeten Praxis der Lösung nicht sakramentaler und nicht vollzogener Ehen. Er geht manchmal hart mit dem Kirchenrecht und seinen „Naturrechtswidrigkeiten" ins Gericht. Man muß ihm in vielen Einzelheiten recht geben, wird aber auf der anderen Seite die wesentliche „unüberwindbare Vorläufigkeit kirchenrechtlicher Normen" (159) dahingehend in Rechnung stellen, daß man ihre Mangelhaftigkeit nicht mit Passivität, aber doch mit etwas größerer Gelassenheit zur Kenntnis nimmt. Konflikte zwischen Rechts- und Gewissensbereich auf dem Gebiete der Ehe sollten gewiß nicht wie früher zu einseitig zugunsten der Rechtsnormen, jedoch angesichts des sozialen Moments der Ehe auch nicht ein-

seitig nach subjektivem Gewissen ohne Rücksicht auf das kirchliche Gemeinschaftsleben und sein Recht gelöst werden.
Im einzelnen behandelt Steininger zunächst die Frage der Begierdtaufe und Ehe. Er meint, daß die Ehen jener Gatten, die ohne Taufe aus der Gnade Christi leben, in ähnlicher Weise der spezifischen Ehegnaden Christi teilhaftig werden wie die in der Kirche geschlossenen sakramentalen Ehen Getaufter, und eine größere Verwirklichung christlichen Lebens darstellen können als eine schlechte Ehe zwischen Taufscheinkatholiken (83) — und doch ist diese absolut unauflöslich, jene nicht (freilich müßte hier das Zeichenhaft-Kirchliche, das allein der Wassertaufe eignet, stärker beachtet werden). — Das Privilegium Paulinum und besonders Petrinum zeigen, wieweit die Auflösung von Ehen, die früher als unauflösbar galten, sich ausdehnen kann, ohne daß am Wortlaut des kirchlichen Gesetzbuches etwas geändert werden müßte (87—100). (Nach herrschender Lehre löst allerdings der Papst die Ehen nicht aus „eigener" Machtvollkommenheit (97), sondern aus der sogenannten „potestas vicaria"). Die Trennung geschlechtlich nicht vollzogener sakramentaler Ehen sieht Steininger als Verengung bzw. Kern einer Gesamtschau des Werdens (des „Vollzuges") der Ehe (100 bis 120). Ein Exkurs handelt über einige Themen, an denen die Naturwidrigkeit der kirchlichen bzw. moralischen Auffassung der Kirche gezeigt werden soll: die Formgebundenheit katholisch Getaufter, aber nicht katholisch Erzogener; manche Fälle von Impotenz als Ehenichtigkeitsgrund; die künstliche Befruchtung.
Am Stand der Ehelosigkeit (dem derzeitigen priesterlichen Zölibat und dem Ordensstand) wird gezeigt, daß eine an sich totale, endgültige Selbsthingabe dispensweise aufgehoben werden kann — eine Parallele zur Auflösung der Ehe. Von besonderer Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit den in der seelsorglichen Praxis so häufigen und oft bedrückenden Fällen von glücklichen Ehen Geschiedener. Steininger meint, daß die echte Liebe zwischen diesen (ungültig verheirateten) Gatten eine von der Gnade Gottes getragene Ehegemeinschaft darstelle; wenn vom Standpunkt des Kirchenrechts eine ungültige Ehe vorliege, so stimme das nicht mit der eigentlichen Wirklichkeit überein. Diesem Mangel könne durch Dispens abgeholfen werden (167). Auch für die Ehen, die mangels des für den Eheabschluß nötigen „personalen Engagements" ungültig wären und scheitern, böte die dispensweise Auflösung einen besseren Ausweg als die meist durch Beweisnotstand behinderte Nichtigkeitserklärung (168 bis 174).

Die Unauflöslichkeit der Ehe heute stellt vor allem zwei Fragen: Die dogmatische Fragestellung verlangt eine bessere Durchdringung und Begründung sowie den Aufweis, wieweit sie auf unabänderlicher Glaubenslehre beruht. Zu diesem Problem hat Steininger zweifellos einen interessanten Ansatzpunkt geliefert. Der andere Fragenkreis ist rechtspolitisch-pastoral: Ist es opportun, eine gegebenenfalls dogmatisch mögliche Änderung in der rechtlichen Auflösbarkeit sakramentaler vollzogener Ehen einzuführen und auf welche Weise? Steininger bejaht die Opportunität, weil sie der einzige Ausweg aus den verschiedenen „Merkwürdigkeiten" des geltenden Kirchenrechtes und vor allem Ausweg für die auf Grund der menschlichen Endlichkeit verfehlten Ehen sei; das in der Kirche so verbreitete Rechtsinstitut der Dispens böte ein leicht zu handhabendes Instrument. Es müßte aber auch die Gegenseite beachtet werden, die einen „Dammbruch" fürchtet, eine noch stärkere Lockerung des Willens zur unauflöslichen Bindung an den Ehepartner, ein rapides Ansteigen der Scheidungszahlen von Katholiken. Diese Bedenken sind sehr ernst zu nehmen, sollten aber eine verantwortungsbewußte Diskussion keinesfalls unterbinden.

PAUL-WERNER SCHEELE

Mission und Eschatologie

Von „Mission und Eschatologie" sprechen heißt: in einem Atemzug zwei Krisenherde nennen. Auch wenn man sich gegen die epidemisch verbreitete Krisenpsychose nach Kräften zur Wehr setzt, wird man an der Feststellung nicht vorbeikommen, die jüngst der Generalobere der Gesellschaft Jesu traf: „Die Missionstätigkeit steckt in einer Krise; die Tatsache zu leugnen, wäre unehrenhaft und wenig realistisch." Pedro Arrupe fügte hinzu: „Die Idee, das Fundament selbst der ‚Mission' hat in den Gemütern vieler Menschen eine Art Abwertung erfahren." Damit ist ein, wenn nicht gar der Hauptgrund der Schwierigkeiten genannt. So gewichtig politische und soziale Faktoren sind — das Erwachen der dritten Welt, die Ablehnung jeglichen Kolonialismus, das Aufflammen eines unbändigen Nationalismus, die Faszination des Kommunismus —, auf die Mission haben sie allesamt nicht soviel Einfluß wie die in der Christenheit sich vollziehende Umwertung, wie das vielfältige Suchen nach neuen Wegen, das nicht selten in die Irre geht. Trifft diese Beobachtung zu, dann ist die Besinnung auf das Eigentliche der Mission eine der wichtigsten theoretischen und praktischen Aufgaben der Christenheit.

Wendet man den Blick von der Missionstätigkeit der Weltkirche den wissenschaftlichen Bemühungen der Theologen zu und konzentriert sich dabei auf das Gebiet der Eschatologie, dann kommt man keineswegs in ruhigere Gefilde. „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel' in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen." Diese Bemerkung Hans Urs von Balthasars[1] gilt auch heute noch. Während dieses ganzen Jahrhunderts hat die eschatologische Problematik die Forschung bewegt. Teils schien sie alle bisherige Theologie in Frage zu stellen, teils sie zutiefst zu verwandeln, teils sie ins Weite und Ganze zu führen. Wie immer man das Aufbrechen der eschatologischen Problematik beurteilt, darüber kann es keine Meinungsverschiedenheit geben, daß eine verbindliche, weithin akzeptierte Antwort auf die neugestellten Fragen noch aussteht.

Ist es in dieser Situation ratsam, das Krisengebiet der Praxis „Mission" und das der Theorie „Eschatologie" in Zusammenhang zu bringen? Ein für manche unerwartetes, entschiedenes Ja auf diese Frage drängt sich auf, wenn man sich mit dem Werk von Ludwig Wiedenmann „Mission und Eschatologie"[2] auseinandersetzt. An Hand der neuen evangelischen Missionstheologie vornehmlich deutscher Zunge informiert Wiedenmann nicht nur über einen wichtigen Sektor zeitgenössischer theologischer Bemühung, er öffnet zugleich den Blick für eine Fragestellung, die jeden Christen angeht. Seit eh und je gehören in biblischer Sicht Missionsauftrag und Botschaft von den Letzten Dingen zusammen. Gleichwohl sind sie oft getrennt worden. Nicht zuletzt ist diesem Umstand die beiderseitige Krise zuzuschreiben. Stimmt das, dann ist vom recht verstandenen und vollzogenen Miteinander von Mission und Eschatologie Großes zu erwarten.

Der Anfang des Berichtsraumes, das Jahr 1910, ist durch ein Missionsverständnis gekennzeichnet, das sich von der eschatologischen Botschaft unberührt zeigt. Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, die für die Geschichte des modernen

---

[1] In: *J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle (Hg.)*, Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 403.

[2] *Ludwig Wiedenmann*, Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XV.) (209.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen, DM 12.50.

Ökumenismus so große Bedeutung bekam, enttäuscht einen, wenn man ihren theologischen Hintergrund analysiert. Weithin herrscht ein innerweltlich bestimmter Optimismus und Aktivismus vor. Noch in dieser Generation will man die Welt für die christliche Botschaft „erobern". Analoges ist bei dem Altmeister der deutschen evangelischen Missiologie, bei Gustav Warneck, festzustellen. Seine unbestreitbaren Verdienste lassen nicht übersehen, daß die eschatologische Wirklichkeit für seine Aussagen ohne Belang blieb. In der Folge gewinnt die Besinnung auf die Letzten Dinge in der Theologie im allgemeinen und dann in wachsendem Maße auch in der Missiologie im besonderen an Bedeutung. Typisch für diese Entwicklung ist das Wort, das der junge Karl Barth in seiner Römerbriefdeutung prägte: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun[3]." Um dieser Entwicklung gerecht werden zu können, bemüht sich Wiedenmann nach einer (allzu) knappen Skizzierung der christlichen Eschatologie zunächst um ein Schema der verschiedenen Interpretationstypen. Er unterscheidet zwei große Gruppen: eine „geschichtsbezogene" und eine „geschichtslose" Eschatologie. Zur ersten zählt er die Typen der perfektischen und der futurischen, zur zweiten die der präsentischen Eschatologie. Auch wenn man die Vorteile jeglicher Typisierung schätzt und deren Schwierigkeit einkalkuliert, wird man über diese Einteilung nicht ganz froh. Nimmt man etwa R. Bultmann beim Wort, wird man ihn nicht zu den „geschichtslosen" Eschatologen rechnen können, so sehr man ihn kritisch von einer umfassenden Geschichtsphilosophie her befragen muß. Bultmann will nicht historisch, wohl aber mit Leidenschaft geschichtlich verstehen und verstanden werden. Will man im Rahmen des Zeitschemas differenzieren, dann dürfte sich mehr empfehlen, *innerhalb* der geschichtsbezogenen Typen perfektische, präsentische und futurische Vertreter zu unterscheiden und ihnen als zweite große Gruppe die ewigkeits- bzw. transzendenzbezogenen Typen gegenüberzustellen. Soweit es sich im einzelnen um eine besondere Akzentuierung handelt, welche das eine Element betont, ohne die anderen preiszugeben, hat jeder Typ sein Recht und seine Bedeutung. Neben diesen Formen sollte man dann jeweils die Fehlformen deutlich machen, die einseitig eine Komponente verabsolutieren.

Im Anschluß an seine Schematisierung der verschiedenen Interpretationstypen zeigt Wiedenmann auf, welche hauptsächlichen Deutungen der eschatologischen Überlieferung sich in der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts finden. Knapp und klar skizziert er dabei die Ansätze von Barth, Bultmann, Althaus und Cullmann. Man vermißt nur ungern die Erwähnung und Darstellung des Werkes von Emil Brunner. Sein 1953 erstmals erschienenes Buch über „Das Ewige als Zukunft und Gegenwart" und der III. Band seiner Dogmatik gehören ohne Zweifel zu den bedeutsamsten eschatologischen Stellungnahmen unserer Zeit.

Der II. Teil der Bemühung Wiedenmanns zielt darauf ab, konkret und genau in historischer Folge aufzuzeigen, wie sich im Zeitraum von 1910 bis 1960 die vielfältigen Begegnungen zwischen Mission und Eschatologie in der deutschen evangelischen Missionstheologie zugetragen haben. Dem Verfasser ist es gelungen, die mannigfach verschlungenen Fäden des Geschehens sorgfältig auseinanderzuhalten, ohne sie zu trennen, — eine Leistung, für die ihm Dank und Anerkennung gebührt.

Ein abschließender III. Teil versucht eine kritische Sichtung der Ergebnisse. Wie im ganzen Buch ist auch hier der Geist ökumenischer Begegnung unverkennbar. Das heißt nicht, daß sich der Autor die eigene Stellungnahme ersparte. Das ergäbe nur ein Echo, nicht aber einen Dialog. Um diesen aber geht es auch hier. Viele der gewonnenen Erkenntnisse kann sich der Katholik mit Dankbarkeit zu eigen machen, vorzüglich

---

[3] *Karl Barth*, Der Römerbrief, München[2] 1922, 298.

jene, welche die Mission als eschatologisches Geschehen ersten Ranges erweisen und von daher vertieft erschließen. In langem, mühevollem Ringen sind hier Einsichten gewonnen, die nicht mehr verlorengehen dürfen.
Freilich bleiben noch Wünsche und Fragen offen. Wiedenmann verweist auf die wichtigsten, wenn er feststellt, daß „die Verbindung der Mission mit der inkarnationsbezogenen bzw. perfektisch-heilsgeschichtlichen Eschatologie" fehlt (194). Folgt man hier einem Gesetz, nach dem die Reformation angetreten ist? Wird mit der Menschheit Christi auch alles andere menschliche Sein und Tun verkannt? Verharrt man nicht doch in einem biblisch nicht begründeten Supranaturalismus, der den heutzutage grassierenden Naturalismus und Säkularismus bedingt und hervorruft? Ohne Zweifel sind damit Fragen genannt, denen wir nicht ausweichen dürfen, wenn wir uns gegenseitig und unseren gemeinsamen Missionsauftrag ernst nehmen wollen.
Bleibt zu notieren, daß man dem hilfreichen Werk ein Sach- und ein Personenregister gewünscht hätte, die den dargebotenen Fakten- und Gedankenreichtum leichter zugänglich machen könnten.

IMRE TIMKÓ

Unierte Ostchristen in Ungarn

Im August 1968 erließ Papst Paul VI. ein Dekret, mit dem die Jurisdiktion des griechisch-katholischen Eparchats (Bistum) von Hajdudorog über alle in ganz Ungarn zerstreut lebenden Gläubigen des byzantinischen Ritus ausgedehnt wurde[1]. Die genannte Eparchie wurde für die unierten Ostchristen im östlichen Teil Ungarns von Pius X. im Jahre 1912 gegründet[2]. Wer sind jene unierten, zum byzantinischen (griechischen) Ritus gehörigen, in der eigenen Liturgie die ungarische Sprache verwendenden Christen? Wie kam es im Laufe der Geschichte zur Ausbildung ihrer Hierarchie? Warum ist die Ausdehnung der Jurisdiktion, die den Ritus betrifft, nicht nur für diese unierten Gemeinden, sondern auch für die Gesamtkirche selbst, die nach dem II. Vatikanischen Konzil die Kontakte mit dem gesamten christlichen Osten ökumenisch zu erneuern bemüht ist, von so großer Bedeutung? Und schließlich, warum hängt das weitere Bestehen der ungarischen Griechisch-Katholiken und die Möglichkeit der Ausübung ihres Ritus von dieser Maßnahme des Hl. Stuhles ab? Auf diese Fragen soll im folgenden eine kurze historisch-ökumenische und pastorale Antwort gegeben werden.

Die Verbindungen der Ungarn mit Byzanz

Schon in ihrer Ur-Heimat lernten die wandernden Ungarn das Christentum kennen. Vom 5. bis zum 9. Jahrhundert n. Chr. in Meotis (nordwestlich vom Schwarzen Meer, auf der Ebene westlich vom Kaukasus) siedelnd, wurde die zu jener Zeit „Onogur" genannte Stammesgemeinschaft von griechischen Missionären besucht. Bei den von den Ungarn weiter nach Westen lebenden Gothen und bei den nördlich hausenden Hunnen hatten diese apostolischen Missionäre das Evangelium und die Psalmen

[1] Früher wurden die „unierten Byzantiner", „unierte Griechen" oder auch „Altgläubige" genannt. Vor dem II. Vatikanum nannte man sie meist „römisch-katholische Christen in byzantinischem Ritus". In Ungarn heißen sie allgemein: „Griechisch-Katholiken".
[2] Bulle des Hl. Pius X., „Christifideles Graeci", 7. Juni 1912.

schon im 6. Jahrhundert in die Volkssprachen übersetzt. Johannes Malalas[3],, der griechische Chronist, notiert im 7. Jahrhundert, daß für jene Völker Missions-Bistümer gegründet worden sind, die der Erzdiözese der Gothen (Doris) untertan waren. Der Onogur-Fürst Gordas (= Ungorda)[4] hatte schon zu jener Zeit in Konstantinopel die Taufe empfangen und damit nicht nur die Patenschaft, sondern auch das Bündnis des Kaisers gewonnen.

Im 9. Jahrhundert zerstören die Petschenegen (besenyök) die Quartiere der Ungarn, sie damit zum Weiterwandern zwingend. Zu dieser Zeit trafen unsere Ahnen, nach der Überlieferung, Kyrillos (861), den späteren Apostel der pannonischen Slawen, der gelegentlich hier auf seinem Missionsweg vorbeikam[5]. Als am Ende des 9. Jahrhunderts die Ungarn unter Führung des Fürsten Árpád ihre karpatengesäumte Heimat eroberten, fanden sie dort in den westlichen Teilen (Pannonia) christliche Slawen. Die Stämme, die vom Südwesten in Siebenbürgen (Transylvania) eintrafen, fanden hier Bulgaren, die zum byzantinischen Ritus gehörten. Nach gewissen Überlieferungen begegnete Árpád auch dem anderen Apostel der Slawen: Methodios, 885 an den Ufern der Donau[6].

Der erste transylvanische Fürst Gyula und die Heerführer wie Ajtony und Bulcsu empfingen die Taufe ebenfalls im östlichen Ritus. Der Kaiser von Byzanz bietet Transylvanien ein Bündnis an, der Patriarch richtet die Hierarchie ein mit Bestellung des griechischen Bischofs Hierotheos. Vor dem Zeitalter des ersten apostolischen Königs, des hl. Stephan (István), ist schon eine organisierte byzantinische Hierarchie vorhanden[7]. Die in der neuen Heimat vorgefundenen und später gegründeten östlichen Klöster führten ihre Missionsarbeit weiter. Im Osten: Marosvár und Oroszlámos; im Süden, in der Gegend von Sirmium, kennt die Geschichte mehrere Klöster; im Unterlauf der Donau-Theiß-Sawe: Szávaszentdemeter. Im pannonischen Gebiet: Tihany, Visegrád und das nach den „anargyroi", d. h. unentgeltlich heilenden griechischen Ärzten hl. Pantaleémon und Hermolaos benannte Dunapentele. Heute besteht noch die Erinnerung an die ehemalige Anwesenheit des östlichen Christentums und seine Verbreitung zur Zeit der Landnahme[8].

Die ökumenische Kirchenpolitik des hl. Stephan

Der hl. Stephan, erster apostolischer König Ungarns (1001—1038), verpflichtete sich mit einem in die Zukunft blickenden kirchenpolitischen Sinn dem Christentum des Westens und ließ sein Volk mit Hilfe der Söhne des hl. Benedikt zum katholischen Glauben bekehren. Gleichzeitig brach er auch in dem mit Gegensätzen von Ost und West beschwerten 9. Jahrhundert die Kontakte mit Byzanz nicht ab. Durch wertvolle Bündnisse, durch Gründung von Pilgerhäusern (wie in Rom neben San Stefano Rotondo; in Byzanz an dem Ort, wo später Kaiserin Eiréne, Tochter des ungarischen Königs Ladislaus des Heiligen, auch ein Kloster gegründet hat), durch Unterstützung des Benediktinerordens und Schutzherr der Klöster des östlichen Ritus, zeichnete er sich als apostolischer Herrscher aus. Er galt schon in seiner Epoche als Vorbild der ökumenischen Bestrebungen[9].

---

[3] *Johannes Malalas:* „Chronographia", XVIII. Migne PG 97, 636—640.

[4] *J. Németh:* Die Entwicklung des landerobernden Ungarntums, ungarisch, Budapest, 1930, 167.

[5] *I. Kniezsa:* Autour du problème des traditions de Cyrille et Méthode, Études Slaves et Roumaines, 1 (1948), 237—244.

[6] *F. Dvornik:* Les Slaves, Byzance et Rome au XI. siècle, Paris 1926.

[7] *J. Moravcsik:* Byzantine Christianity and the Magyars in the Period of their Migration. „The American Slavic and East European Review" 5 (1946) 29—45.

[8] *P. Váczy:* Les racines byzantines du christianisme hongrois. „Nouvelle Revue de Hongrie" 34 (1941) 99—108.

[9] *E. von Ivánka:* Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn. „Orientalia Christiana Periodica", 8 (1942), 183—194.

Die Fürstin Sarolta, Mutter des hl. Stephan, Tochter des Gyula von Transylvanien, gehörte dem byzantinischen Ritus an. Wahrscheinlich ist die Gründung des Klosters der Basilissa-Nonnen in Veszprémvölgy an ihre Person oder eine ihrer Familienangehörigen geknüpft[10]. Diese Nonnen stickten den Krönungsmantel des hl. Stephan. Die Stickerei ist eine verkleinerte Abbildung der sogenannten Bilderwand (= ikonostasis), die in den Kirchen des byzantinischen Ritus zu finden sind. Der hl. Stephan erhielt seine „apostolische" Königskrone vom Papst Silvester; einer seiner Nachfolger bekam von Michael Dukas, Kaiser von Byzanz, ein prächtiges Diadem, dessen goldene Email-Kleinodien eine Meisterarbeit der byzantinischen Kunst darstellen. Die beiden Kronen wurden dann zu einer geschmiedet, zur „heiligen Krone", mit der die ungarischen Könige tausend Jahre lang geschmückt waren und die als zukunftweisendes Symbol der Versöhnung zwischen Ost und West geschätzt wurde[11].

Die Latinisierung und das Absterben des byzantinischen Ritus

Die Erinnerungen slawischer Beziehungen von König Andreas (Endre) sind noch heute auf der Insel und Siedlung Szentendre, an der nördlichen Donau-Biegung erhalten. Mowsej Ugrij, ein Mönch ungarischer Abstammung, war einer der Gründer von Petsherskij-Monastir in Kiew. Nach der Regierung Gregors VII. (1073—1089), nach der Zeit des großen Schismas von 1054, war der westliche Geist und die Methode der Selbstverteidigung gegen den Osten für die byzantinischen Christen in Ungarn ungünstig. Die entvölkerten orientalischen Klöster werden mit lateinischen Mönchen besiedelt. Der ungarische König Andreas II. ersuchte Papst Innozenz III. (1198—1216), für die im Lande zerstreut lebenden, byzantinischen Gläubigen eine eigene Hierarchie zu errichten, um sie weiter zu erhalten. Der Papst aber verschließt sich der Bitte des Königs in zwei apostolischen Briefen des Jahres 1204[12]. Wenn man die historische Lage bedenkt, so ist die Entscheidung des Papstes verständlich. In dieses Jahr fällt nämlich als trauriges Ergebnis des vierten Kreuzzuges (1202—1204) die Gründung des Lateinischen Kaiserreiches und des Lateinischen Patriarchats in Konstantinopel[13].
Das Aussterben des östlichen Ritus in Ungarn ist auch das Resultat der damaligen Kirchenpolitik. Der Erzbischof von Kalocsa wendet sich an den Heiligen Stuhl und erbittet die Ausdehnung seiner lateinischen Jurisdiktion über ganz Bács. Dieser Teil des damaligen Ungarn stand früher unter der byzantinischen Hierarchie von Szerémség (Sirmium). Schon 1229 wurde die Bitte bewilligt. Auf diesem Territorium von Bács-Kalocsa sind die Orientalen in kurzer Zeit verschwunden. Das erste ungarische National-Konzil in Szabolcs (1092) gibt noch Zeugnis vom brüderlichen und friedlichen Zusammenleben beider Riten. Nach dem IV. Lateran-Konzil (1215) ändert sich die Lage vollständig. Das letzte Kloster, von dessen Existenz wir noch wissen, ist die sogenannte „stauropeg"-Abtei (abbatia nullius) von Szávaszentdemeter. Da lebten griechische, slawische und ungarische Mönche in beiden Riten zusammen. Der letzte Abt stirbt 1334, und das Kloster wird mit lateinischen Mönchen besiedelt[14].
Zu alldem trugen auch historisch-politische Ursachen bei. Nach 1240 verwüsteten die

---

[10] *Albin Balogh:* Die Gründung des griechischen Klosters in Veszprémvölgy. Das älteste Gründungsdiplom in Ungarn. „Regnum", Kirchengeschichtliches Jahrbuch, 6 (1944—46), 21—30 (ungarisch).
[11] *J. Moravcsik:* The Holy Crown of Hungary, „Hungarian Quarterly", IV. 1938.
[12] „Significavit Nobis", vom 26. April 1204. „Viventes ad Apostolicam", vom 14. Oktober 1204.
[13] *Darko:* Byzantinische-ungarische Beziehungen in der 2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts. Weimar 1930.
[14] *J. Moravcsik:* Les relations entre la Hongrie et Byzance a l'époche des croissades. „Revue des Études des Hongroises" 8—9.

Tataren das Land. Im 15. Jahrhundert zermürbt der Kampf gegen die Türken die Kraft des Ungarntums. 1525, nach der verlorenen Schlacht bei Mohács, geriet Ungarn für 150 Jahre unter türkische Herrschaft. Die letzten Glieder der mittelalterlichen Kette, die durch das Vorhandensein von orientalischen Gläubigen noch die Christen von Ost und West zusammenhielt, zersplitterten endgültig[15].

Die Frage der organischen oder unorganischen Entwicklung

An Daten des 14./15. Jahrhunderts steht uns infolge der oben genannten Gründe außerordentlich wenig zur Verfügung. Aus der Korrespondenz des Papstes Gregor IX. mit dem Ungarnkönig Béla IV. erfahren wir, daß in Havasalföld (Moldova), das bis zum 13. Jahrhundert unter ungarischem Einfluß stand, 1359 eine Metropolia im griechischen Ritus für „Ungria" eingerichtet wurde, deren Rechtsverwaltung 1401 auf die Ungarn Transylvaniens, die ohne orientalische Hierarchie waren, ausgedehnt wurde. Eine Quelle aus 1391 bezeugt, daß das Kloster von Körtvélyes (im Komitat Máramaros), als „stauropeg"-Abtei seit „Generationen besteht". Im 15. Jahrhundert mußte noch die sogenannte „Beria-Klosterprovinz" vorhanden gewesen sein, deren Klöster in Pannonien von Siófok bis zum Száva-Fluß (Komitat Somogy) zu finden waren. Die Gründung des Basilianer Klosters von Munkács (Csernekhegy), des späteren eparchialen Zentrums der Karpato-Ruthenen müssen wir auf das Jahr 1443 verlegen. Unter Munkacser Jurisdiktion gehören auch teilweise die ungarischen Ostchristen[16].

Fast zwei Jahrhunderte vergehen unter türkischer Besetzung; aus dieser Zeit besitzen wir keine Daten. Ein orientalischer Priester namens Grigor, der, unkundig der ungarischen Sprache, Seelsorger der Rumänen von Aranyos-Mohács in Transylvanien war, hinterließ uns einen ungarischen Text vom „Vaterunser" mit zyrillischen Buchstaben (um 1500). Der Text, der im „Codex Sturdzanus, Texturi Mohacene 153" enthalten ist, beweist die Anwesenheit auch orientalischer Christen in Ungarn, die weder Rumänisch noch Slawisch verstanden[17].

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts wurden auf Verordnung der Landtagsitzung von Korpona (1605) im nördlichen Theiß-Gebiet „Haiduken" (hajdú) angesiedelt. Sie und die „Kumanen" (kún), die auch dort siedelten, überlebten die Liquidation des östlichen Ritus in Ungarn und erschienen als Nachfolger der Überreste des uralten östlichen Ungarntums auf dem Schauplatz der Geschichte wieder. Möglicherweise wurden mehrere von ihnen, von den Rumänen und Slawen abgesondert, „magyarisiert" und haben sich während der Türkenzeit den Ungarn angeschlossen[18].

Das Problem der Kontinuität (oder Kontiguität) des ungarischen Ostchristentums beschäftigte die ungarische historische Literatur jahrzehntelang. Beiden Hypothesen der Stetigkeit wie auch der Magyarisierung mangelt es an Beweisen; sie enthalten zwar Wahrheiten, doch keine genügt für sich, um das Erscheinen der ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken im 17./18. Jahrhundert historisch restlos zu klären[19].

Die nationale Wiedergeburt und die ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken

Für die Ruthenen, die unter der Führung des podolischen Fürsten Theodor Korjatovics nach Ungarn kamen und eine neue Heimat in den östlichen Karpaten fanden, wurde

---

[15] *J. Moravcsik:* „The Role of the Byzantin Church in Medieval Hungary. The American Slavic and East European Review", 6 (1947), 143—151.

[16] *P. L. Laczko:* Unio Užhorodiensis ruthenorum carpaticorum cum Ecclesia Catholica, „Orientalia Chr. Analecta", 143 (1955).

[17] *J. Papp:* Das „Vaterunser" von Mohacs (ungarisch), Nyiregyhaza 1942.

[18] *J. Grigássy:* Die neue Geschichte der Griechisch-Katholiken in Ungarn (ungarisch), Ungvár 1913.

[19] *P. G. Patacsi:* Die ungarischen Ostchristen, „Ostkirchliche Studien", Würzburg, 11, 4 (1962), 273—305.

1443 ein eigenes Bistum in Munkács gegründet. Der Union der galizianischen Ruthenen, Ukrainer und Weiß-Russen (1596) zu Brest-Litowsk schloß sich fünfzig Jahre später (1646) der Bischof und der Klerus von Ungvár an[20]. Die in den Komitaten Hajdú, Szabolcs und Szatmár lebenden, meist ungarisch sprechenden östlichen Christen waren teils der Jurisdiktion von Munkács, teils der lateinischen Erzdiözese Eger untertan. Auch in diesem Teil des Landes hat das nationale Wiederaufleben den Gebrauch der ungarischen Sprache lebhaft gefördert. Das war für die Unierten von Bedeutung, weil die Orthodoxen die ungarische Sprache in ihrer Liturgie anzuwenden begannen und so eine besondere Gefahr für die Union schufen[21].
Zwei aufeinander folgende Bischöfe von Munkács — beide polnischer Abstammung — Mihály Olsawsky (1743—1767) und András Bacsinsky († 1786) halfen den Ungarn in ihren Bestrebungen und unterstützten sie darin, daß sie in der heiligen Liturgie für die Lektionen, für die Predigt und für die Volksgesänge die Anwendung ihrer Muttersprache erlaubten. Sie intervenierten auch öfter beim Heiligen Stuhl, daß den „Slawisch und Rumänisch Unkundigen" die Nationalsprache in der gesamten Liturgie gestattet werde. Ihre Bitten fanden jedoch kein Gehör[22]. Das Bistum von Munkács ernannte später Vikare in Hajdudorog, im Hauptsitz der ungarisch sprechenden Gläubigen. Nun begann das Ringen der unierten Ostchristen für die ungarische Liturgie und für eine eigene, selbständige Diözese[23].
Aus 1795 stammt die erste Übersetzung der Liturgie, eine Arbeit Mihály Krucsay, des unierten Pfarrers aus Gálszécs. Die Manuskript-Kopie verfertigte 1814 István Lupes, der Pfarrer von Timár. 1880 verwendete der Professor György Kricsfalussy dieselbe in umgearbeiteter Form. Diese Übersetzung bot die Grundlage für den 1920 gedruckten Text[24].

Die Errichtung des ungarischen Bistums

Die Geistlichkeit verwendete immer häufiger die ungarische Sprache beim Gottesdienst. Trotz Verbote wurde dieser „usus contra legem" über hundert Jahre lang fortgesetzt. Um die Jahrhundertwende wurden Pilgerfahrten nach Rom geführt und wurde der Heilige Stuhl — zwar eine Zeitlang erfolglos — mit Gedenkschriften bestürmt, er möge den „usus" der ungarischen Sprache in der Liturgie gutheißen und für die ungarischen unierten Ostchristen eine Hierarchie errichten. 1912 erließ der hl. Papst Pius X. die Bulle „Christifideles Graeci", mit der die Diözese „Hajdudorog" errichtet wurde. Der erste Bischof István Miklóssy, der erst in Debrecen residierte, mußte am Vorabend des ersten Weltkrieges die Mißbilligung bestimmter Kreise fast mit seinem Leben bezahlen. 1914 wird der Sitz des Bistums nach Nyiregyháza verlegt, wo noch heute der zweite Bischof der Diözese Dr. Miklós Dudás sein apostolisches Amt ausübt.

Die praktischen Folgen der Gründungsbulle

„Der letzte Kreuzweg der ungarischen Griechisch-Katholiken" (so heißt das Buch von Jenö Szabó[25], in dem der Autor den zwei Jahrhunderte lang anhaltenden Kampf der ungarischen unierten Ostchristen bis zum Erscheinen der Bulle zusammenfaßt) scheint damit beendet zu sein. Die im orientalischen Ritus lebenden Ungarn mit ihrer Volkssprache und östlicher Tradition waren überzeugt, daß sie in friedlichem Einvernehmen mit den lateinischen Brüdern weiterleben und sich entwickeln können.

---

[20] *J. Basilowits:* Brevis notitia fundationis Koriathovitsanae, 1799.
[21] *A. Hodinka:* Geschichte des griechisch-katholischen Bistums in Munkács, Budapest, 1909.
[22] *M. Dudás:* Die Entwicklung der ungarischen liturgischen Sprache und das byzantinische Christentum in Ungarn, „Vigilia", 31 (1966) 8, 505—513 (ungarisch).
[23] *N. Molnár:* Die ungarischen Ur-Übersetzungen der byzantinischen Liturgie, „Studia Slavica", XII. 1—4 (1966), 271—281 (russisch).
[24] *G. Papp:* Voci romene contro la diocesi di Hajdudorog, Budapest 1942.
[25] *J. Szabó:* l. c. Budapest, 1913.

Die Bulle stellte jedoch Bedingungen, was in jener Situation verständlich war. Die erste bezog sich auf die liturgische Sprache und verbot ausdrücklich die Anwendung der ungarischen Volkssprache in der Liturgie. Die Priester zelebrierten die heilige Messe weiterhin ungarisch, nur den Kanon (= Anaphora) rezitierten sie in Kirchenslawisch oder Griechisch, was einen „abusus" darstellt. Die Frage wurde per viam facti gelöst. Bischof Dudás zelebrierte während der 4. Session des II. Vatikanischen Konzils die offizielle Frühmesse in Anwesenheit der Väter in Sankt Peter auf ungarisch und rezitierte die Konsekrationsworte in derselben Sprache. Damit errangen die ungarischen Griechisch-Katholiken tatsächlich dasselbe Recht, woran nach dem Konzil auch ihre lateinischen Glaubensbrüder teilhaben.
Die zweite Bedingung war territorialer Natur. Die Bulle zählte alle jene Ortschaften (Städte, Dörfer) auf, wo der Bischof von Hajdudorog seine Jurisdiktion ausüben kann. Diese waren: Budapest in seiner Ausdehnung von 1912, weitere Dörfer und Städte Ostungarns in den Komitaten Hajdú, Szabolcs und Szatmár sowie die zwei Südstädte: Szeged und Makó. In den anderen Gegenden des Landes — also auch in Groß-Budapest, das sich inzwischen gewaltig entwickelt hatte — und überall, wo die Ostchristen besonders nach dem zweiten Weltkrieg ansiedelten, vor allem in Industriegebieten, wo die Verdienstmöglichkeiten doch wesentlich vorteilhafter schienen, übten ausschließlich die lateinischen Hierarchen die Jurisdiktion über sie aus. Das Ergebnis war die „Latinisierung" und „Zerbröckelung" der Gemeinschaften östlichen Ritus'. In absehbarer Zeit hätte dieser Prozeß zur „Einschmelzung" und zum „Verschwinden" der Ostchristen in Ungarn geführt.

Die Bedeutung der Jurisdiktionserweiterung

Die Ausdehnung der Jurisdiktion und ihre Folgen sind nicht nur vom Standpunkt des Weiterlebens ungarischer Ostchristen im Lande, sondern auch hinsichtlich der universalen Kirche bedeutungsvoll[26]. Vor allem, daß die Gläubigen der Diözese unierter Ostchristen, die ja — auch geographisch — an der Grenze von Ost und West leben, im Sinne und nach dem Wunsch des diesbezüglichen Konzilsdekrets bestehen bleiben können: „Die Kirchen des Ostens wie auch des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten, die sie durch ehrwürdiges Alter empfehlen, der Gewohnheit ihrer Gläubigen besser entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erschienen[27]." Die tatsächliche Wirkung des fast feierlichen Ausspruchs der Konzilsväter können jetzt jene Ostchristen erfahren, die sich, gewissermaßen, von ihren althergebrachten Traditionen losrissen, um Jahrhunderte hindurch mit westlicher Konformität ihren Katholizismus beweisen zu können. Heute ist es ihnen möglich, daß sie ihre Rituseigenschaften in der alle die legitimen Verschiedenheiten organisch eingliedernden Einheit der Gesamtkirche behalten. So spricht auch das Dekret: „Alle Ostchristen sollen wissen und davon überzeugt sein, daß sie ihre rechtmäßigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren dürfen und müssen[28]."
Die Griechisch-Katholiken in Ungarn sind von Dankbarkeit zum Heiligen Stuhl erfüllt. Sie schöpften neues Vertrauen und Hoffnung der lateinischen Hierarchie und Geistlichkeit gegenüber, weil die Gläubigen in der Diaspora von neuem in eigenem Ritus die Sakramente empfangen und einer pastoralen Fürsorge teilhaftig sein können. Es ist mehr als nur das Interesse einer kleinen Minderheit, es ist bewußte Treue der Besitzer, mit der die unierten Ostchristen ihr Eigenleben wiedererkennen und den Wert der Tradition. Das Konzil erklärt selbst: „... daß dieses ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe — mit seinen verschiedenen Tradi-

[26] Das Rundschreiben des griechisch-katholischen Bischofs von Hajdudorog, 1. Okt. 1968.
[27] Dekret über die katholischen Ostkirchen, „Orientalium Ecclesiarum", 21. Nov. 1964, — c. 5. —
[28] „Orientalium Ecclesiarum" — c. 6. —

tionen — zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört[29]. Das gemeinsame Rundschreiben des ungarischen Episkopats, das neulich veröffentlicht wurde, bringt dieselben Gedanken zum Ausdruck[30].
Die Verfügungen des Heiligen Stuhles sind schließlich auch wichtig auf Grund des Ökumenismus. Wenn die Gemeinde unierter Ostchristen mit Gottes Gnade und mit Beihilfe lateinischer Glaubensbrüder weiterleben darf, kann sie dann auch jene ökumenischen Ziele und Aufgaben erfüllen, die ihren orthodoxen Brüdern gegenüber durch Kontakte der Liebe im Dialog zu verwirklichen auch ihre Pflicht ist. Das Rundschreiben des Bischofs von Hajdudorog weist darauf hin: „Dieser päpstliche Beschluß hat auch in Hinsicht der Christlichen Einheit eine ernste Bedeutung. Wir schützen und pflegen ja solche Werte der Kirche, die uns mit den im Osten lebenden hundert Millionen christlicher Brüder gemeinsam sind. Sie beachten unser Leben und unsere Verhältnisse und ermessen daran, wie die vereinten Ostchristen einst in der ersehnten Einheit die alten und eigenen Traditionen beibehalten und mit den lateinischen Brüdern im Schoße der katholischen Kirche in Frieden und Einverständnis leben werden können." Die unierten Ostchristen werden demgemäß weder im Zwiegespräch noch in der Verwirklichung der Einheit ein Hindernis bedeuten, sondern sie werden deren eifrigsten Förderer und besten Mithelfer sein[31].

---

[29] Dekret über den Ökumenismus: „Unitatis redintegratio", 21. Nov. 1964, c. 17.
[30] Das Rundschreiben des ungarischen Episkopats, 12. Jänner 1969.
[31] *G. Patacsi:* Ancienne et nouvelle perspectives concernant les Églises orientales unies à Rome, „Irénikon", 1968.

JOSEPH PRITZ

Karl Pfleger: Glaubensrechenschaft eines alten Mannes

Pfleger versucht, mit diesem Buch, das im Verlag J. Knecht, Frankfurt 1967, erschienen ist, sich selbst Rechenschaft über sein Leben und seinen Glauben zu geben, nachdem er sich lang „in den geistigen Hintergründen des Lebens umgeschaut" hatte (27). „Der Leser, den ich, leider, fast ausschließlich vor Augen hatte, der mich mit seinen ewigen Fragen, Bedenken, Zweifeln, Problemen in einem Wort, oft in Ungeduld und Zorn versetzte — der war ich selber" (9). Pfleger hat es in seinem langen Leben gelernt, „nicht in der partiellen Wirklichkeit des Augenblicks unterzugehen", sondern, wenn er schon versinken muß, „nur in einer totalen, integralen, absoluten Wirklichkeit" (12). Er hat die Welt des Geistes und des Glaubens in vielen Richtungen durchschritten, die alle auf eine Mitte konvergieren. In den 19 „Kapiteln" dieses Buches wird dies deutlich.
Voran steht *„Die Suche nach Jesus"*. Jeder ist dazu berufen, diesen Weg auf *seine* Weise zu gehen, der selbst im äußeren Bereich, noch mehr aber im persönlichen, geistigen, seelischen je verschieden ist. Pfleger selbst mußte mühsam zum Zentrum des Glaubens vordringen, „das für uns ja nur mit dem Namen Jesus bezeichnet werden kann" (12). Auf der Suche nach Jesus findet der Glaube seine entscheidende Festigung. Hier gewinnt der Mensch „die Kraft, seine menschliche Existenz zwischen die Pole des Übels und der Liebe Gottes einzuspannen" (28). „Die geistesgeschichtliche und politische Situation der Menschheit erscheint heute als ein derartig tragisches Chaos, daß es den absoluten Glauben an Christus als Herrn des Kosmos und der Geschichte braucht, um nicht alle Hoffnung fahren zu lassen" (29).
Im zweiten Abschnitt *„Stunden mit evangelischen Mystikern"* setzt sich der Autor mit W. Nigg's Buch „Heimliche Weisheit" auseinander, um die „evangelischen Mystiker"

der Vergessenheit zu entreißen. Sind sie auch „christliche Mystiker"? Es fehlt bei ihnen zwar die eucharistische, marianische und Herz-Jesu-Mystik, aber „das mystische Erlebnis der unmittelbar im Herzen erfahrenen Anwesenheit Gottes und Christi" ist ebenso wie die praktisch-aszetische Christusnachfolge da (35). In der Mystik wird eine allgegenwärtige, alles umfassende und durchdringende Macht als „das Zentrum aller Dinge" erfahren, man tritt ein „in das Kraftfeld des göttlichen Schöpfertums" (43).
Im Kapitel *„Glaubensschwierigkeiten"* kennzeichnet der Verfasser die heutige religiöse Situation. Sie sind „keine Machination des Teufels", sondern „eine selbstverständliche Machination der geistigen Entwicklung" (50). Es gibt einen Ausweg: „Die Vision des Weltganzen" (50). Der erste Adam wird als persongewordener Aufstieg der Schöpfung zu Gott, der zweite Adam als persönlicher gottmenschlicher Abstieg des Schöpfers zur Schöpfung sichtbar (52).

Lehrreich sind die Ausführungen über den Menschen (Abschnitt 5–7). Pfleger zitiert den Marxisten R. Havemann, der das fundamentale Geheimnis des Menschen ans Licht stellte und dessen „wesenhafte, ununterdrückbare schöpferische Individualität" (73). Ein Grund mehr für den Katholiken, anzuerkennen, daß er vom Menschen zu wenig weiß. Teilhard de Chardin spricht treffend vom „menschlichen Phänomen", dem heute eine immer größere Bedeutung beigemessen wird. „Als einziges Weltwesen ist der Mensch fähig, sich die sichtbare Welt einzuverleiben, in immer engeren, zusammenfassenderen Kontakt mit ihr zu kommen" (78). „Zum Menschen gehört das Universum, sagt das wissenschaftliche Denken; zum Menschen gehört Gott, sagt das transzendentale Denken" (80). „Der Mensch ist nicht als Zufall da, sondern als Einfall, als Planung des absoluten Geistes" (80). Er ist nicht bloß interessierter Zuschauer im phantastischen Schauspiel des Kosmos, sondern er spielt selber mit und greift selbst aktiv ein. „Der Mensch ist ein Wunder im Vergleich mit der Schöpfung. Der Gottmensch ist das unvergleichliche mit nichts und niemand in der Schöpfung vergleichbare Wunder, weil er das schöpferische Gotteswort, weil er das Absolute selbst ist" (84). In der menschlichen Existenz gibt es eine unbeschreiblich tiefere und intensivere Nacht als die astronomische, und sie durchzuhalten, erfordert Heroismus und „das Feuer Gott Jesu Christi". Die Geschichte mit ihrem Nachtelement kann man nur transzendieren, wenn man den Blick unverrückbar auf das Heilige, auf das Göttliche, d. h. für uns Abendländer: auf Jesus Christus heftet (97). In Paulus haben wir *das* große Vorbild. Immer voll Leidenschaft, erst gegen, dann für Christus, war er „einer der größten Enthusiasten, welche die Menschheit bis jetzt kennengelernt hat" (104).
Im Kapitel *„Gott in der Krise"* beleuchtet Pfleger die Situation in Amerika, wo man versucht, Gott aus der Religion hinauszudrängen; man stimmt einem Christentum zu, das ausschließlich auf dem historischen Menschen Jesus basiert. Pfleger entdeckt in dieser Krise dreierlei: a) Gott bleibt in dieser Krise „auf eine beunruhigende, schweres Nachdenken hervorrufende Art *lebendig*" (114); b) „Gott gerät in eine Krise, weil er in die Geschichte des Menschen eintritt. Sobald das Unendliche zum Endlichen, das Absolute zum Relativen, das Heilige zum Unheiligen kommt, entstehen von Zeit zu Zeit in der Tiefe der Geschichte Krisen wie Wirbelwinde. Und je näher in der Geschichte seiner Selbstoffenbarung Gott zu uns kam, umso heftiger geriet er selber in den Wirbelwind der Krise. Man möchte sagen, daß seine Inkarnation für ihn zu einem äußerst gefährlichen Wagnis wurde für die ganze Geschichtszeit" (115); c) die Gotteskrise, die in Amerika so spektakulär ausgebrochen ist, bohrt untergründig auch im Gewissen der europäischen Intellektuellen – man spricht von einem „christlichen Atheismus". „Die Überwindung der Glaubenskrisen braucht den denkenden Glauben" (118). „Das Leben zu Ende zu leben, ist kein Kinderspiel" (120), man muß versuchen, damit fertig zu werden. Der Christ überwindet die Angst vor dem Tod durch den Einschluß seines Lebens und Sterbens in das Sterben des Gottmenschen.

Die folgenden Themen (11–16) sind aus der Eschatologie genommen. Was den

„Sturz in den Kosmos" betrifft, so ist er „ein typisches Beispiel der modernen Weltangst" (133). „Ist der ‚Sturz in den Kosmos' vielleicht gar kein Sturz, sondern ein Aufstieg im Kosmos, mit dem Kosmos und durch den Kosmos?" (ebda). Der kosmischen Angst R. Schneiders stellt Pfleger „die von kosmischer Zuversicht strahlende Gestalt Teilhards de Chardin" gegenüber (ebda), den die Idee der Evolution vor dem Sturz in den Kosmos bewahrt habe. „Der Mensch ist, um zu werden ... Er ist offenbar durch das Gesetz der Entwicklung dazu bestimmt, das Stadium einer bloß persönlichen, egozentrischen Mentalität zu überwinden zugunsten eines planetarischen Bewußtseins" (135). Teilhards Ziel ist die Allmenschheit, er geht vom „menschlichen Phänomen" aus und sieht den Kosmos im innersten Grund anthropozentrisch. Die Schwierigkeit fängt erst bei Christus an. „Teilhard entwickelt die großartigste kosmische Christozentrik der zwei christlichen Jahrtausende" (143).

Der Mensch von heute ist auf den Nullpunkt seiner Existenz heruntergesunken, er „existiert überhaupt nicht mehr, er ist von der Realität vergewaltigt, terrorisiert, ausgestoßen" (191). Das ist einer der Grundaspekte des heutigen Existenzbewußtseins. Man kann ihm aber nicht „Sinn und Größe, Hoffnung auf Herrlichkeit" absprechen (192). „Unsere Erde ist keine Wüste, sondern ein ganz charmanter Planet, und das Universum ist kein blindlings zusammengewürfelter Haufen von Materie, von totem Weltstoff" (193); der Mensch ist keineswegs „ein verlorener Hund im Schöpfungsganzen, sondern ein privilegiertes Wesen" (ebda). „Allein die christliche Schau der Existenz kann das gleichzeitig offenbare Glück und das Unglück, in der Welt zu sein, auf einen gemeinsamen Nenner bringen" (194).

Ein Wort noch zum Abschnitt *„Im Bannkreis der Evolution"*. Pfleger macht in diesem Kapitel eingehender mit Teilhard bekannt, läßt sich aber bei aller Verehrung nicht dazu hinreißen, den Evolutionismus als Glaubensartikel anzuerkennen (216). Er bringt einige kritische Stimmen, die am „Wissenschaftsbegriff" Teilhards ansetzen, ist sich aber im klaren, daß Teilhards Schau nicht im Widerspruch mit dem Christentum steht. „Wenn unser Christentum wesenhaft eine geschichtliche Offenbarungsreligion, eine dogmatische Religion und eine eschatologische Religion ist, so verändert der ganz besondere, eigentümliche Blick Teilhards in der natürlichen kosmischen Welt nichts an dieser Schau in einem negativen, einschränkenden Sinn, sondern nur in einem positiven, erhöhenden Sinn. Er konnte Gott nicht groß genug sehen. Und darum schaute er Gott durch Christus hindurch und Christus durch die Welt an, und zwar darum, weil die Welt sein Eigentum ist, das durch ihn, den Logos, das göttliche Urwort in das Sein hineingesprochene Schöpfungswort ist. Und dieses Wort ist das Zentrum, das Herz, der Geist und die allbelebende Seele der Schöpfung" (232). Teilhards Christozentrik ist „die neuzeitliche Erweiterung und Ergänzung der paulinischen Christozentrik" (ebda). Wie immer dem sei, „die Welt ist eine Ekstase wert" (235) — Pfleger bekennt, daß ihm Teilhard zum Glaubenshelfer geworden sei.

Den Schluß bildet die Ausführung über *„Und alles ist Mysterium"*. Der gesamte Anschein unserer Existenz spricht gegen ein Mysterium des Daseins, d. h. gegen die Weltgeschichte als Heilsgeschichte, und nicht nur der Tod ist es, der uns irremacht am Glauben an ein göttliches Mysterium des Daseins. „Das Leben muß ein Mysterium der Liebe in sich verbergen. Aber es ist nicht leicht, es zu finden" (268). Diese „schöne und schreckliche Welt" ist ein Mysterium, ein gigantisches Unternehmen, „dessen Ausgangspunkt die Liebe und dessen Endpunkt das universale Heil ist" (270). Als das christliche Mysterium noch nicht zur Offenbarung gelangt war, vertrat der Mythos in der Menschheit seine Stelle. „Der Mythos war vom Gottgeheimnis der Welt inspiriert" (273). „Die Mythen des Christentums sind nichts anderes als die Mysterien des Christentums" (276). „Das Mysterium ist das ... im ganzen Kosmos und in der menschlichen Existenz" (277). Der Mythos ist mit und durch Christus zum Mysterium geworden, und „das Mysterium ist nicht nur planetarisch, es ist kosmisch" (277).

Das Buch vermittelt wertvolles Gedankengut und ist allgemein verständlich.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Vergleichen wir die jetzige Berichtsperiode mit der voraufgegangenen, so hat das Szenenbild zwar gewechselt, die Gesamtproblematik aber ist die gleiche geblieben.

Vor Monaten dominierte im innerkirchlichen Gespräch wie im Interesse, das von außen die Welt der Kirche entgegenbringt, die Enzyklika „Humanae vitae" mit ihren Feststellungen und Forderungen. Das ist inzwischen anders geworden. Zur nicht unbegründeten Überraschung vieler ist diese Diskussion weithin abgeflaut. Wohl hat es in den zurückliegenden Wochen und Monaten noch vereinzelte ausführliche oder grundsätzliche Stellungnahmen gegeben, aber sie wirkten eher wie Nachhut-Erklärungen, die einerseits nicht aus dem Rahmen der früher bekannt gewordenen Reaktionen herausfielen und anderseits sowieso nichts mehr an den einmal bezogenen Positionen zu ändern vermochten. Zehn Monate nach HV sieht es denn auch so aus, daß letztlich keiner des andern Stellung erschüttern konnte, daß sich zwar in der Kirche die Gegensätze zwischen sogenannten Progressisten und Integristen nicht unwesentlich verschärften, daß im übrigen das Problem von beiden Seiten irgendwie ad acta gelegt oder ausgeklammert wurde, während die Konfrontation der gegensätzlichen Standpunkte und Auffassungen bezüglich anderer Fragen neuen Höhepunkten entgegenzustreben scheint.

Hauptsächlich zwei Fragenkomplexe haben die Nachfolge von „Humanae vitae" angetreten und beherrschen auf internationaler Ebene den der kirchlichen Entwicklung seitens der Massenmedien zugestandenen Raum. Es sind zunächst theologische Fragen, hauptsächlich dogmatischer und exegetischer Art (die Moraltheologie hinkt offensichtlich meilenweit hinter dem mit der sogenannten „neuen Theologie" gegebenen Aufbruch her), wie sie etwa in dem vor gut anderthalb Jahren von Kardinal Ottaviani an die einzelnen Bischofskonferenzen verschickten Fragebrief angesprochen oder im berühmten holländischen Erwachsenenkatechismus beanstandet wurden. Sodann nimmt das Aufbegehren des Welt- und Ordensklerus, die sogenannte „Kontestation" der Geistlichen, die zumindest in der immer lauter und ungeduldiger werdenden Forderung nach Entflechtung von Zwangszölibat und Priestertum seinen weltweiten gemeinsamen Nenner findet, augenblicklich eine Zentralstellung in der gesamtkirchlichen Entwicklung ein.

Als „pars pro toto", als absolut gültiger Modellfall für das Ganze, dürfen einmal mehr die Niederlande gelten. Aber während sie in der Vergangenheit in ihrem Vorpreschen auf allen Gebieten öfter allein standen und deshalb wie Einzelgänger erschienen, hat sich der Kreis derer, die ungestüm nach vorne drängen, geographisch-quantitativ wie qualitativ ungemein erweitert. Sehen wir einmal von den eigentlichen Missionsgebieten Asiens und Afrikas ab, aus denen keine oder nur spärliche, irrelevante Informationen vorliegen, so weist die geographische Karte der Weltkirche höchstens einzelne „Inseln des Friedens" auf, von denen aber sowieso niemand verbindlich zu sagen wüßte, was diese Ruhe letztlich bedeutet oder wie lange sie effektiv währen wird.

Das kirchliche Gesamtpanorama in diesem Frühjahr 1969 nimmt sich mithin so aus, als sei die Diskussion um die Fragen der neuen Theologie (die selbstverständlich ihre Auswirkung auf die Verkündigung und überhaupt auf das kirchliche Leben haben) nur an die Stelle der voraufgegangenen heißen Auseinandersetzung um „Humanae vitae" getreten, denn der Zusammenstoß der Meinungen selbst hat kaum etwas von seiner Virulenz verloren, im Gegenteil: spätestens seit HV ist die Bildung von mehr oder weniger festen Fronten im Innern der Kirche eine zwar bedauernswerte, aber unverkennbare Tatsache. Dabei muß als eigene Nuance hervorgehoben werden, daß nicht bloß Rom sich immer mehr in einer Position der Verteidigung, der Mahnung, der Warnung und der Beschwörung befindet, sondern daß — etwas anders als bezüglich HV — auch der Weltepiskopat seinerseits, von Ausnahmen abgesehen,

immer deutlicher auf diese Linie einschwenkt. Begreiflich ist das wohl, aber doch nicht ungefährlich. Verständlich ist es, weil der einzelne Bischof oder die einzelne Bischofskonferenz sich weder gegen Rom stellen noch eigenmächtig das allgemeine Kirchenrecht ändern könnte, ohne sich selbst aufzugeben; gefährlich würde es dann, wenn diese Haltung die Bischöfe von der Basis, in diesem Falle von ihren Fachtheologen oder von einem größeren Teil des Klerus und der Laien, trennen und damit innerhalb ihres kirchlichen Bereiches isolieren sollte.
Doch erinnern wir vorerst einmal in kurzen Strichen an die Hauptereignisse in verschiedenen Teilen der Kirche, wobei, wie vorhin angedeutet, Holland unbedingt der Vorrang gebührt, nicht weil es Außenseiter und Alleingänger wäre, sondern weil es gewissermaßen innerhalb seiner Grenzen eine Synthese von dem bietet, was sich allmählich überall breitmacht.

Die Niederlande

Die international hochgehenden Wellen um Prof. Schillebeeckx, dessen Werk in Rom einer „Begutachtung" unterworfen wurde, und Bischof Bluyssen, der sich an der Kurie rechtfertigen mußte, waren noch nicht verebbt, als im Dezember vergangenen Jahres die Veröffentlichung des 10-Punkte-Memorandums der ad hoc eingesetzten internationalen Kardinalskommission zum holländischen Katechismus für neue Erregung, bittere Kommentare und harte Auseinandersetzungen sorgte. Es gab sie im übrigen nicht nur in den Niederlanden. Denn mit den beanstandeten Punkten des neuen Katechismus gerieten ja beinahe automatisch eine Reihe namhafter moderner, und nicht nur holländischer, Theologen ins Schußfeld der um die Bewahrung des Glaubensgutes besorgten kirchlichen Autorität. In bezug auf den Erwachsenenkatechismus, den der holländische Episkopat einmal mit seiner Autorität gedeckt hatte, aber blieb vorläufig doch alles beim alten. Die Kontroversen führten möglicherweise nur zu einer Versteifung der Standpunkte.
Ebenfalls im vergangenen Herbst sorgte dann der Studentenseelsorger Jos. Vrijburg für eine zusätzliche Hochspielung der Zölibatsfrage, die seitdem immer wieder die holländische Kirche bewegt. In ein ganz besonders akutes Stadium trat dieses Problem, als die Jesuiten Kilsdonk, Oosterhuis und van der Stap ein förmliches Ultimatum stellten und mit einer Art Schisma drohten, falls bis zum vergangenen 1. März diese Frage keine gültige Lösung (lies Heiratserlaubnis für Priester mit Beibehaltung der priesterlichen Funktionen) gefunden hätte. Man weiß, wie der Bischof von Haarlem, Zwartkruis, die Frage vorläufig beantwortete: Vrijburg darf in reinen Wortgottesdiensten predigen, wobei allerdings noch nicht einhellig entschieden ist, ob dieses Zugeständnis auch für die Zeit nach seiner bevorstehenden Heirat gelten soll. Inzwischen ist es, dieser Vorfälle wegen, zur Entlassung von Oosterhuis und van der Stap aus dem Jesuitenorden gekommen, und Provinzial Hermanns hat seinerseits, im Gefolge der gesamten innerkirchlichen Problematik, die eben auch nicht vor dem Jesuitenorden haltmacht, um die Entbindung von seinen Amtspflichten als Provinzialoberer nachgesucht. Dem wurde stattgegeben, aber im Zusammenhang mit der augenblicklichen Entwicklung im Jesuitenorden hat der Assistent für die deutschsprachigen Gebiete, der Schweizer P. Mario Schoenenberger, den Orden verlassen.
Im Namen des gesamten niederländischen Episkopates schließlich hat Kardinal Alfrink den Papst um eine weltweite Erörterung des Zölibatsproblems seitens der Bischöfe gebeten, da „die Ehelosigkeit von vielen Gläubigen und Priestern nicht mehr als unbedingt notwendig und unabdingbar für den priesterlichen Dienst gewertet wird". Nicht ohne Unwillen wurde demgegenüber zur Kenntnis genommen, der Papst habe sich in einem Brief an Alfrink darüber beschwert, daß die holländische Pastoralsynode im vergangenen Herbst eine Resolution ähnlichen Inhalts verabschiedet hatte. Wie sehr diese Frage heute zumindest in den Niederlanden akut geworden ist, bezeugen nicht nur diese oder jene Vorkommnisse, sondern auch eine Menge Erhebungen und

Untersuchungen, deren Ergebnisse jeweils auf den Wunsch nach einer Entflechtung von Zölibat und Priestertum hinauslaufen.
Noch in einem anderen Punkt hat Holland in letzter Zeit von sich reden gemacht. Wir meinen die besonders während der letzten Fastenzeit stattgefundenen Interzelebrationsexperimente, vornehmlich in Utrecht, die tatsächlich mit gültigen Argumenten nicht mehr zu rechtfertigen sind und schließlich zur Suspendierung von drei Studentenseelsorgern durch Kardinal Alfrink führten, eine Maßnahme, die allerdings gelegentlich der jüngsten Tagung des Pastoralkonzils wieder aufgehoben wurde.
Von dieser Ostertagung der niederländischen Synode ist nichts Aufsehenerregendes zu melden. Sie wurde überschattet von den allgemeinen Problemen, die die holländische Kirche, wie die meisten andern, beschäftigen. Als zusätzliche Frage tauchte jene auf, ob die Sonntagsverpflichtung in der alten Form beizubehalten sei oder nicht. Zu keiner der vorbereiteten Resolutionen gab es eine Abstimmung. Kardinal Alfrink seinerseits kündigte an, daß mit Ende der Synode, nächstes Jahr, nicht einfach alles ad acta gelegt werden soll, sondern daß ein eigens zu schaffendes Sekretariat für den permanenten Dialog im Innern der Kirche sorgen werde.

Deutschland

Die nachkonziliare Krise in Deutschland offenbarte sich während der letzten Monate vor allem in den langwierigen und zum Teil heftigen Kontroversen um Prof. Halbfas, der im Endeffekt zwar nicht nach Köln durfte, jedoch seinen Lehrauftrag in Reutlingen behielt. Im Gefolge dieser Auseinandersetzungen, in die auch Prof. Küng verschiedene Male einbezogen wurde, verließ der Abt von Siegburg, Alkuin Heising, sein Kloster und kam um seine Laisierung nach, „aus Protest gegen den autoritären Amtsstil der Kirche". Zu Ostern ist Heising in Spanien eine (zivile?) Ehe eingegangen. Kurz vor Drucklegung dieses Heftes bleibt hinzuzufügen, daß Halbfas inzwischen um seine Laisierung nachgesucht hat.
Die an verschiedenen Orten konstituierten Priestergruppen, ihre lokalen Beratungen oder ihre „Gipfeltreffen", gleich wie die projektierten oder zum Teil durchgeführten Umfragen, deuten auf ihre Weise darauf hin, daß es auch im deutschen Klerus ein Unbehagen gibt, das nach neuen Formen priesterlichen Seins und kirchlichen Handelns verlangt, wobei ebenfalls die Loslösung des Zwangszölibates vom Priestertum gefordert wird. Diese Formen der „Auflehnung" konnten weder durch die kritischen oder direkt ablehnenden Stellungnahmen verschiedener Ordinariate noch auch durch das Ende Dezember vergangenen Jahres seitens der Bischofskonferenz erlassene Wort zu „Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens" unterbunden werden.
Hervorzuheben bleibt für Deutschland ebenfalls die Resignation des Erzbischofs von Köln, Kardinal Frings, dessen Nachfolger der Bischof von Münster, Joseph Höffner, wurde.

Frankreich

Die gleichen Erscheinungen wie in Holland oder Deutschland machen sich in Frankreich bemerkbar, wo man bereits lange vor dem Konzil von „progressistes" und „intégristes" sprach. Auch hier gelingt es dem Episkopat nur mit Mühe, die Gemüter zu beruhigen, die sich immer wieder an Fragen der liturgischen Reform, am neuen französischen Katechismus oder an neuen theologischen Strömungen entzünden. Eine Illustration dieses Zustandes, die über die Grenzen Frankreichs hinaus Beachtung fand, lieferte die vom Toulouser Provinzial der Dominiker gegen Pater Jean Cardonnel erlassene Verfügung, er dürfe sich fortan nicht mehr in Zeitungen oder Zeitschriften mit Massenverbreitung, sondern nur in spezialisierten theologischen Revues äußern. Inzwischen wurde diese Maßnahme wieder aufgehoben, nachdem auch Kardinal Suenens (Brüssel) ein Redeverbot über Cardonnel verhängt hatte. In Frankreich hatten sofort 42 Toulouser Franziskaner öffentlich für Cardonnel Partei ergriffen, während andere Kreise das Vorgehen des Provinzials billigten.

Ähnlich der deutschen Bischofskonferenz hat auch der ständige Rat des französischen Episkopates zur Entwicklung in der Kirche, und namentlich zur Frage des priesterlichen Statuts, Stellung genommen, ohne indes verhindern zu können, daß die sogenannte „Kontestation" gerade in Priesterkreisen immer größere Wellen schlug (Lyon, Paris) und gelegentlich das Schlimmste befürchten ließ. Die beinahe beschwörenden Appelle wenigstens einzelner Bischöfe, unter ihnen Erzbischof Marty von Paris, haben vorläufig erreicht, daß jeder Bruch vermieden werden konnte, aber es fragt sich doch mit Recht, wie lange die augenblickliche Ruhe währen wird. Dabei geht es den mehr oder weniger fest konstituierten französischen Priestergruppen letzten Endes um die Stellung der Kirche in der Welt, was automatisch die Frage nach dem priesterlichen Status aufwirft. In zum Teil scharfen Manifesten oder auf geschlossenen Tagungen (organisiert beispielsweise von der Gruppe „Echanges et Dialogue") kamen vor allem die Frage profaner Berufsarbeit für Priester, deren politische oder gewerkschaftliche Tätigkeit, der Zölibat sowie Form und Inhalt kirchlicher Autorität zur Sprache. Berechtigtes Aufsehen erregte auch die Stellungnahme des bekannten Dominikaners Chenu zum heute erforderten Priestertypus, in der er sich in Gegensatz zum kürzlich noch von Papst Paul VI. skizzierten Priesterbild stellte. Dieser Aufsatz Chenus erschien in der Frühjahrsnummer der in Holland verlegten internationalen Zeitschrift „Concilium".

Welchen Grad das Ringen um eine gültige Präsenz der Kirche in der heutigen Gesellschaft und damit um eine gültige Form priesterlicher Existenz in Frankreich erreicht hat, wird wohl am eindringlichsten durch die Tatsache bezeugt, daß die zwölf Hauptverantwortlichen der „Mission de France" geschlossen ihre Demission eingereicht haben. In der Rechtfertigung ihres Schrittes heißt es unter anderem: „Wir hatten viel erhofft von den konziliaren Aussagen über die bischöfliche Kollegialität und über die ‚katholische' Dimension des priesterlichen Dienstes". Demgegenüber stellen sie fest, ihre Demission sei zwar keine Bankrotterklärung, offenbare aber den Tatbestand eines Mißlingens. Unter den jetzigen strukturellen und anderen Gegebenheiten könne es auch nicht anders sein. Klingt das nicht wie das resignierte Geständnis der Emmausjünger: „Wir hatten gehofft..."? Wobei zu berücksichtigen ist, daß die „Mission de France" seit ihrer Schaffung immer schon über ein besonderes Statut verfügte. Anderseits darf allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß gerade in Frankreich die Kräfte der Bewahrung sich in letzter Zeit noch stärker regen als zuvor. Eine von französischen Intellektuellen ausgehende Unterschriftensammlung zum Zwecke, dem Papst Gehorsam und „kindliche Unterwerfung" zu bezeugen, hat Pressemeldungen zufolge Hunderttausende von Anhängern gefunden.

Italien — Rom

Daß die heutige Problematik auch vor der Kirche Italiens nicht haltmacht, hat der Fall des Florentiner Vorstadtpfarrers Don Enzo Mazzi bewiesen, der übrigens zu weiteren Unruhen im norditalienischen Klerus führte. Vor allem aber sorgte der gewesene Monsignore Musante für Schlagzeilen in der italienischen und in der internationalen Presse. In unermüdlicher Weise kommt Papst Paul VI. sozusagen jede Woche auf die innerkirchliche Krise zu sprechen, wobei nicht zu verkennen ist, daß seine Ansprachen gerade in den letzten Wochen immer eindringlichere und auch schärfere Formen der Mahnung annehmen. Leider aber sind die tatsächlichen Probleme so, daß sie nicht mit Klagen und Warnungen, Aufrufen zum Gehorsam und Hinweisen auf die traditionelle Lehre der Kirche allein gelöst werden. Jedenfalls haben die Papstansprache an die römischen Fastenprediger — sie war bekanntlich der Verteidigung des traditionellen Priesterbildes gewidmet — wie auch die Briefe der Kardinäle Garonne und Cicognani an die Priesterberufswerke respektive an die Bischofskonferenzen — in ihnen wird die Infragestellung des Zölibats zurückgewiesen und die Enzyklika „Sacerdotalis Coelibatus" von 1967 als einzige Richtschnur hingestellt — bis jetzt nicht verhindern können,

daß die Gesuche um Laisierung und Entbindung vom Zölibat zunehmen und daß die Diskussion um diesen Punkt des kirchlichen Gesetzbuches unvermindert weitergeht.
Leider ebensowenig von Erfolg gekrönt ist bis jetzt die unverkennbar tiefe Sorge des Papstes um den Frieden unter den Völkern. Der Krieg in Vietnam tobt weiter, und alle Anstrengungen, dem Morden in Biafra Einhalt zu gebieten, waren vergebens. Ausgesprochen kritische Bemerkungen löste die eine oder andere Verlautbarung des Papstes zu den kriegerischen Nahostereignissen aus. Dem Besuch des neugewählten Präsidenten Nixon im Vatikan hat die Öffentlichkeit wohl die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, aber wer hätte von diesem Kontakt schon etwas Entscheidendes für die internationalen Beziehungen erwarten wollen? Das gleiche gilt irgendwie von der für Ende Juli geplanten Reise des Papstes nach Uganda, während der für den 10. Juni vorgesehene Besuch in Genf mit dem Auftreten Pauls VI. vor der UNO verglichen werden dürfte.
In bezug auf die jüngsten Kardinalserhebungen hat die Presse so ziemlich überall die hierbei ersichtliche feine Dosierung zwischen sogenannten Konservativen und Fortschrittlichen vermerkt; regelrechten Beifall aber hat eigentlich nur die Meldung geweckt, der neuernannte Kardinal Willebrands trete die Nachfolge von Kardinal Bea an. Überraschung, die noch keine eindeutige Interpretation zuläßt, hat die Ersetzung des Kardinalstaatssekretärs Cicognani durch den Franzosen Villot ausgelöst.

Das übrige Europa

Österreich hat im Verlaufe dieser Berichtsperiode nicht nur das 500-Jahres-Jubiläum der Gründung der Diözese Wien gefeiert, sondern auch die Eröffnung der lange vorbereiteten Wiener Diözesansynode. Während erstes Ereignis eher eine interne Angelegenheit blieb, hat das zweite auch im Ausland etliche Beachtung gefunden. Allerdings weniger durch die Themenwahl als durch die schließlich nach Rom getragene und dort entschiedene Streitfrage über die Zusammensetzung der Kommissionen und die dabei dem Klerus einerseits, den Laien anderseits, zustehende Vertretung. Vor allem aber trat Österreich ins Rampenlicht der internationalen Öffentlichkeit durch die bis heute nicht eindeutig geklärten Umstände, unter denen Bischof Schoiswohl aus Graz von seinem Amt entbunden wurde.
Die Kirche *Ungarns* machte von sich reden durch die erfolgte Auffüllung der Lücken im Episkopat dieses Landes.
In *Spanien* mehren sich die Anzeichen einer sich ständig steigernden Spannung zwischen dem „niederen", auf zum Teil tiefgreifende Reformen drängenden Klerus einerseits, und dem größeren Teil der Hierarchie sowie der Staatsgewalt anderseits.
Obwohl die Verhältnisse in *Belgien* gewiß nicht mit jenen in Holland zu vergleichen sind, mehren sich auch dort die Zeichen der Unruhe, namentlich im Klerus und in den Ordensgemeinschaften. Jedenfalls scheint die Zahl der laisierten Schwestern und Geistlichen nicht unbedeutend zu sein. Nachdem der Episkopat praktisch in die Trennung der Universität Löwen eingewilligt hat, sind die erhitzten flämischen Gemüter ruhiger geworden. Erinnern wir nicht zuletzt daran, daß Belgien im Jänner den Tod von Pater Pire, Friedensnobelpreisträger 1958, zu beklagen hatte.
Daß die *Schweiz* nicht nur mit Problemen wie dem Zürcher Teufelsaustreibungsprozeß zu tun hat, beweisen die jüngsten Maßnahmen des Bischofs von Lausanne gegen unzulässige Interkommunion-Gruppen.
Auf die unentwegt weiter andauernden interkonfessionellen Probleme in *Nordirland* haben die kürzlich daselbst stattgefundenen Ausschreitungen einmal mehr aufmerksam gemacht.
In *Großbritannien* selbst hat die Diskussion um „Humanae vitae" wohl am längsten nachgewirkt.

Amerika

Was eben von Großbritannien gesagt wurde, gilt auch von den *USA*. Allerdings beschränken sich hier die innerkirchlichen Probleme nicht auf die Frage der Geburtenbeschränkung. Theologie und kirchliche Disziplin wie die gesamte nachkonziliare Erneuerung beschwören anscheinend immer wieder Konflikte herauf, von denen wir gemäß Einzelberichten kaum eine rechte Ahnung haben. Diese oder jene Stimme meint beispielsweise, die Lage in den Vereinigten Staaten sei letztlich beängstigender als etwa in den Niederlanden, auch wenn in Europa weniger davon bekannt sei.
Südamerika hat eigentlich die ganze Zeit über von sich reden gemacht, wenngleich die Meldung vom Abgang zweier Weihbischöfe an Sensationellem alles andere übertraf. Die Verzichterklärung des einstigen Vorstehers der CIDOC in Cuernavaca, Mgr. Illich, der von Rom gemaßregelt worden war, hat die ganze, beinahe unheimlich anmutende und durch viele Ereignisse belegte Spannung in der südamerikanischen Kirche in ein besonders grelles Licht gehoben. Letztlich geht es hier um ein soziales Problem, dem eine Kirche im Beharren auf der Tradition einfach nicht beikommen kann. Wie diese Frage gelöst werden könnte, ist zur Zeit nicht abzusehen. Zu befürchten aber bleibt, daß, falls nicht bald etwas geschieht, ein ansehnlicher Teil des um den rechten Platz der Kirche in der Welt bemühten Klerus sich in offener Rebellion zu jeder etablierten Macht befinden wird.

Kirche in Geburtswehen?

Zeigt uns das im Voraufgehenden kurz und sicherlich unvollständig skizzierte Panorama nicht eine Kirche, die in Geburtswehen liegt? Wir möchten es hoffen und wünschen, daß aus der jetzigen Krisis einmal die gültigen Formen christlicher Existenz und kirchlicher Präsenz in unserer Zeit geboren werden. Aber noch ist es nicht soweit, und irgendwelche Garantie haben wir nicht. Viel eher scheint sich vorerst, wie schon eingangs betont, eine zunehmende Versteifung der Fronten abzuzeichnen. Ob es sich um Fragen der Exegese handelt, um den Versuch einer als notwendig erachteten „Hinterfragung" der Dogmen, um das gültige Priesterbild oder irgendein Disziplinarproblem, immer mehr verdichtet sich der Eindruck, daß wir einem „dialogue de sourds" (einem Dialog unter Gehörlosen) beiwohnen, dessen Partner einfach aneinander vorbeireden.
So verständlich die Hirtensorge auf der einen Seite ist, so wenig läßt sich anderseits die sogenannte Kontestation einfach als das Werk verantwortungsloser Abenteurer oder gar bewußter oder unbewußter Ketzer abtun. Dafür zeugt unter anderem der Brief führender internationaler Theologen aus dem Kreis um „Concilium"; dafür bürgt ebenso der holländische Episkopat, um nur diesen zu nennen. Auch die Stimme eines Helder Camara kann nicht einfach als irrelevant abgetan werden.
Abgesehen von der Tatsache, daß diese gesamte Infragestellung im Raum der Kirche, und zwar praktisch überall, an einem Punkt angelangt ist, wo es kaum noch ein Zurück geben dürfte, müßte ehrlicherweise einmal in Erwägung gezogen werden, ob die gesunden Anliegen dieser Kontestation nicht das heute erforderte Nein des Paulus zur Tendenz der institutionellen Beharrung sein könnten. Was aber einmal als richtig und notwendig erkannt wurde, läßt sich auch nicht durch Mahnungen zur Geduld hinausschieben. Gerade wenn Menschenleben und Menschenschicksale auf dem Spiele stehen, wirkt die Mahnung zur Geduld möglicherweise wie ein Hohn, der neuen Widerspruch hervorruft.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Ausbildung zum Ordensleben

Das Konzilsdekret „Perfectae caritatis" und die Durchführungsbestimmungen im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" hatten zu den Fragen des Klosterlebens allgemeine Rechtsbestimmungen erlassen. Die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute veröffentlicht nun auf Grund eines besonderen päpstlichen Auftrages die „Instruktion für die Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben". Das Dokument will in erster Linie Rücksicht nehmen auf die Jugend von heute, der eine endgültige Bindung zum geistlichen Leben schwerer fällt als in früheren Zeiten. Das Postulat soll beibehalten werden, wo es bereits besteht; Gemeinschaften, die es nicht hatten, sollen die Einführung einer Probezeit erwägen. Denn „eine Vorbereitung schon auf den Eintritt ins Noviziat erweist sich in dem Maße immer notwendiger, je weniger die Welt mit christlichen Grundsätzen durchtränkt ist. Eine stufenweise fortschreitende geistliche und seelische Anpassung ist sogar in der Mehrzahl der Fälle unerläßlich, um die Bereitschaft für die Trennung von den früheren Lebensumständen und weltlichen Gewohnheiten zu wecken. Die jungen Menschen von heute, die sich vom Ordensleben angezogen fühlen, suchen keinen leichten Weg, und ihr Durst nach dem Absoluten ist groß; aber ihr Glaubensleben ruht oft genug auf wenig entwickelten religiösen Kenntnissen, im Gegensatz zum Stand ihres weltlichen Wissens" (Nr. 4).
Das eigentliche Ordensleben beginnt mit dem Noviziat; zum Eintritt in diese Vorbereitungsstufe sollte ein höheres Alter als bisher gefordert werden. Gemeinschaften mit apostolischer Tätigkeit sollen ihre Novizen von Anfang an mehr direkt auf die Lebensart und die Tätigkeiten vorbereiten, die ihnen in Zukunft bevorstehen, und sie dazu anleiten, in fortschreitendem Maße in ihrem Leben jene Einheit zu verwirklichen, die zwischen der Beschauung und der apostolischen Tätigkeit bestehen muß. Im Gegensatz zu früher sollen ausbildungsfördernde Versuche apostolischer Tätigkeiten durchgeführt werden, und zwar sogar außerhalb des Noviziatshauses bis zu einem Ausmaß von drei Monaten; zu diesem Zwecke darf das Noviziatshaus verlegt werden. Am Ende des Noviziates dürfen die zeitlichen Gelübde durch Bindungen anderer Art (Versprechen) ersetzt werden. Diese Prüfungszeit zwischen dem Ende des Noviziates und der Ablegung der ewigen Gelübde darf nicht kürzer sein als drei und nicht länger als neun (bisher sechs) fortlaufende Jahre. Die Neuerungen zielen darauf hin, die Zeit der Vorbereitung und Prüfung zu verlängern und die Anwärter des Ordenslebens stufenweise jener menschlichen, seelischen und geistigen Reife zuzuführen, die sie befähigt, aus eigenem Antrieb und frei die endgültigen und unwiderruflichen Verpflichtungen auf sich zu nehmen, die sich aus der ewigen Ordensprofeß ergeben. Damit ist auch schon gesagt, daß die vorgenannten neuen Normen und Richtlinien unmittelbar nur die eigentlichen Ordensgemeinschaften mit ewigen Gelübden betreffen; den übrigen Instituten steht es frei, sich davon anregen und leiten zu lassen bei der Ausrichtung und der Gestaltung der Ausbildung ihrer Mitglieder. Sie haben bis auf weiteres nur den Charakter eines Experimentes. Auf der Basis der in den nächsten Jahren aus ihnen zu gewinnenden Erkenntnisse soll dann eine endgültige und neue Gesetzgebung geschaffen werden. (Instruktion „Renovationis causam" vom 6. Jänner 1969; AAS LXI [1969]103–120.)

Neue Kardinäle

Durch das dritte Konsistorium des Pontifikates Pauls VI. am 28. April 1969 hat das Kardinalskollegium der katholischen Kirche mit 136 Mitgliedern seine bisher größte Zahl in der Kirchengeschichte erreicht. Die Kreierung von 35 neuen Kardinälen zeigt

deutlich die Absichten und die „Politik" des derzeitigen Papstes und ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. (Zwei Kardinäle wurden nur „in pectore" ernannt und damit ihre Namen vorläufig nicht veröffentlicht, so kann nur die Zahl 134 für Vergleiche herangezogen werden.) Da Paul VI. selber es als seinen Wunsch und seine Absicht aussprach, die höchste Körperschaft der katholischen Kirche zu internationalisieren und sie durch eine weltweite Zusammensetzung mehr den Gegebenheiten der Gegenwart anzupassen, ist die „geographische Streuung" der neu ernannten Purpurträger von Interesse: 16 von ihnen sind Europäer (acht Italiener, drei Franzosen, zwei Spanier, je ein Deutscher, Schotte und Holländer), zehn sind Amerikaner (vier US-Amerikaner, ein Kanadier, zwei Brasilianer, ein Mexikaner, ein Ekuadorianer und ein Guatemalteke); aus Afrika kommen zwei Kardinäle, aus Asien vier, dazu erhält Neuseeland erstmals einen Kardinal. Bei der nunmehrigen Zusammensetzung des Kardinalskollegiums ist mit 81 von 134 immer noch ein erhebliches Übergewicht Europas gegeben, ebenso ist der noch übergroße Anteil der Italiener mit 41 bemerkenswert. Insgesamt sind jetzt 46 Länder vertreten; damit ist die angestrebte Internationalisierung des Heiligen Kollegiums zwar kräftig eingeleitet, aber immer noch einer weiteren Ausbildung fähig. Hinsichtlich der zwei vom Papst „in pectore" ernannten Kardinäle gehen die Vermutungen auf zwei Würdenträger aus dem Ostblock, auf den Apostolischen Administrator von Prag und auf den Weihbischof von Esztergom in Ungarn. Von den 134 Kardinälen sind 47 als Kurienkardinäle, 81 als residierende und sechs als zurückgetretene Kardinäle einzureihen. Hinsichtlich der Altersstruktur hat sich naturgemäß eine Verjüngung ergeben, das Durchschnittsalter sank von 72 auf 69 Jahre. Die Statistik weist somit einige Veränderungen auf, die Strukturverschiebungen sind aber doch nicht so stark, wie man vielleicht auf den ersten Blick annehmen möchte.
Mit dem Motuproprio „Ad hoc usque tempus" vom 15. April 1969 wurden auch die Rechte und Pflichten der Kardinäle gegenüber ihrer römischen Titelkirche oder Diakonie weitgehend geändert: sie haben von nun an dort nicht mehr die Rechte, die den Ortsordinarien in ihren Kirchen zukommen (can. 240 § 3 CIC); demnach können sie in ihren Titelkirchen und Diakonien in Hinkunft weder Benefizien errichten (can. 1414 § 4 CIC) noch verleihen (can. 1432 § 1 CIC). Mit der kanonischen Besitzergreifung von ihrer Titelkirche oder Diakonie übernehmen die Kardinäle fortan nur noch die Pflicht, mit Rat und Unterstützung über die Güter dieser Kirchen zu wachen; sie dürfen sich jedoch in keiner Weise in ihre Verwaltung einmischen und haben auch keinerlei Jurisdiktion mehr in disziplinären Fragen und über den Kirchendienst. Vorhaben außerhalb dieser Bereiche dürfen die Kardinäle nur nach vorher erteilter Zustimmung des Kardinalvikars, des Rektors oder Oberen der Ordensgemeinschaft durchführen, von der die betreffende Kirche verwaltet wird. Man will auf diese Weise eine wirksame Koordinierung der Initiativen der verschiedenen Kirchen Roms unter der Oberleitung des römischen Vikariates erreichen. (In Kraft seit 28. April 1969; L'Osservatore Romano vom 16. 4. 1969.) Die Staatsoberhäupter Italiens, Frankreichs, Spaniens und Portugals haben auf ihr Vorrecht verzichtet, den neuernannten Kardinälen ihrer Länder das Kardinalsbirett aufzusetzen. Sie folgten damit einem Ersuchen des Hl. Stuhles, angesichts des sakralen und geistlichen Charakters des Kardinalates im Geiste des Konzils dieses Privileg abzugeben. (Vgl. Kathpreß 28. und 29. 3., 16. und 17. 4. 1969.)

Kleidung, Titel und Wappen der kirchlichen Würdenträger

Fast gleichzeitig mit der Ankündigung des päpstlichen Konsistoriums für die Kardinalskreierung erschien eine die Kurienreform wenig tangierende Instruktion über Kleidung, Titel und Wappen der Kardinäle, Bischöfe und niederen Prälaten. Im einleitenden Motivenbericht wird betont, daß gleichzeitig in rechter Weise der kirchlichen Tradition und den Forderungen der modernen Zeit sowie jenen Werten Rechnung getragen werden soll, die in gewissen äußeren und wechselnden Lebensformen Ausdruck finden; es gelte, angemessene Würde mit Einfachheit und praktische Gestaltung mit dem

Geiste der Armut und Demut zu verbinden. Die Vereinfachung in der Kleidung trifft vor allem die Kardinäle und niederen Prälaten: der rote Hut und Mantel, die Mantelletta und die Quasten am Zingulum sind weggefallen; beibehalten wird der rote oder violette (bzw. rot oder violett gesäumte schwarze) Talar. Besonders für Audienzen geistlicher Würdenträger beim Papst sind nun die Kleidervorschriften weniger streng.
An sich können weiterhin die Titel „Eminenz" für die Kardinäle und „Exzellenz" für die Bischöfe beibehalten werden; es genügt jedoch in Hinkunft auch die Bezeichnung „Herr Kardinal" bzw. „Monsignore" für einen Bischof. Es darf aber bezweifelt werden, ob gerade die zuletzt genannte Anrede im deutschen Sprachgebiet heimisch werden wird, zumal die Anrede „Hochwürdigste Exzellenz" erst am 31. Dezember 1930 auf die Bischöfe ausgedehnt worden war. Die Bischofskonferenz kann bezüglich der Anreden entsprechende Normen erlassen. Wie aus informierten vatikanischen Kreisen gleichzeitig mitgeteilt wurde (aber im Dekret nicht enthalten ist), hat der Papst selbst auf die für ihn verwendete Bezeichnung „Augustus Pontifex" verzichtet, die dem alten römischen Kaiserkult entstammt und besonders seit der Renaissancezeit üblich war. Der Gebrauch eines Wappens ist Kardinälen und Bischöfen weiterhin gestattet, die Darstellung von Mitra und Stab über dem Wappenbild unterbleibt aber. (Instruktion vom 31. März 1969, in Kraft seit dem Weißen Sonntag, 13. April 1969.)

Neuer Trauungsritus

Die Ritenkongregation veröffentlichte am 19. März 1969 einen erneuerten Musterritus für die kirchliche Trauung. Er sieht drei verschiedene Arten der Trauungszeremonie vor: in der Messe, außerhalb der Messe und Eheschließung zwischen einem katholischen und einem nichtgetauften Partner. Das bestimmende Kennzeichen des neuen Rituals ist eine gewisse Elastizität: die Formeln können der Mentalität eines Volkes angepaßt, dementsprechend abgeändert und ergänzt werden. Unverändert bleibt, daß der Priester den Ehekonsens der Brautleute erfragen muß; und diese müssen ihrerseits den Ehewillen deutlich zum Ausdruck bringen. Wie bisher ist als sinnenfälligste Geste der Ringwechsel vorgesehen. Wo dieser aber mit den örtlichen Sitten und Gebräuchen unvereinbar ist, können die Bischofskonferenzen bestimmen, ihn zu unterlassen oder durch einen anderen zu ersetzen. Besonders in den Kirchen der Missionsgebiete sollen andere Sitten und Gebräuche und Arten der Eheschließung „wohlwollend" geprüft, und wenn sie frei von Irrlehren und Aberglauben sind, auch in die Liturgie aufgenommen werden.
Für die Trauung in Verbindung mit einer hl. Messe wird vorgeschlagen: Der Priester empfängt und begrüßt die Brautleute am Portal der Kirche, nach dem Evangelium hält er eine Ansprache, sodann fordert er die Brautleute in einer kurzen öffentlichen Befragung auf, zu bekunden, daß sie freiwillig zur Eheschließung kommen, und ihren Ehewillen vor dem Priester und den Zeugen zu erklären. An Stelle des einfachen „Ja" auf die entsprechende Frage des Priesters ist jetzt eine ausführlichere Formel vorgesehen, die seit dem ausgehenden Mittelalter bereits in den englisch sprechenden Ländern gebraucht wird: „Ich N. N. nehme dich, N. N., zu meiner rechtmäßigen Ehefrau (zu meinem rechtmäßigen Ehemann) und verspreche dir Treue in Glück und Unglück, in Krankheit und Gesundheit. Ich will dich lieben und ehren alle Tage meines Lebens." Der Priester bestätigt diesen Ehekonsens mit den Worten: „Der Herr bekräftige dieses Versprechen, das ihr vor der ganzen Kirche zum Ausdruck gebracht habt, und gieße seinen Segen über euch aus." Nach der Segnung der Ringe steckt der Bräutigam der Braut den Ring an und sagt dabei: „Empfange diesen Ring, das Zeichen meiner Liebe und meiner Treue. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Während die Braut dann ihrerseits dem Bräutigam den Ring ansteckt, spricht sie dieselben Worte. Nach dem „Vater unser..." der Messe gibt der Priester den feierlichen Brautsegen; nach dem Zuruf: „Der Friede des Herrn sei

allezeit mit euch", können die Brautleute und alle Anwesenden in angemessener Form ein Zeichen des Friedens und der gegenseitigen Liebe wechseln. Die Brautleute können auch unter beiden Gestalten kommunizieren. Zum Schluß der Messe gibt der Priester den Segen als einen dreifachen, sich jedes Mal steigernden Glückwunsch.
Eheschließungen zwischen Katholiken und ungetauften Personen können entgegen den bisherigen Bestimmungen in der Kirche oder an jedem passenden Ort stattfinden. „Angesichts der Sonderstellung solcher Ehepaare ist jede Formulierung beseitigt worden, die für einen der Ehepartner nicht annehmbar sein könnte", heißt es hiezu; der feierliche Segen könne durch ein „Vater unser..." oder einen einfachen Segen ersetzt werden.
Der vorliegende Ritus geht auf Anregungen des Konzils zurück; er ist schon seit Beginn des Jahres 1966 im Studium und wurde vor der endgültigen Fassung in verschiedenen Pfarren in mehreren Erdteilen erprobt. Nun gilt es, ihn in die verschiedenen diözesanen Ritualien aufzunehmen. (Vacatio legis bis 1. Juli 1969; L'Osservatore Romano vom 31. 3. und 1. 4. 1969.)

Heiligsprechungsprozeß vereinfacht

Am 10. April 1969 wurde das Motuproprio „Sanctitas clarior" veröffentlicht, das einige Vereinfachungen bei der Durchführung von Selig- und Heiligsprechungsprozessen vorsieht. In Hinkunft ist nur noch ein Informativprozeß notwendig, also ein erstes Verfahren zum Beweis des Vorhandenseins des Rufes der Heiligkeit oder des Martyriums. Dieser Prozeß wird nach Einholung des Einverständnisses des Hl. Stuhles vom Diözesanbischof eröffnet. Bisher wurden zwei einander ähnliche Verfahren, eines in der Diözese und eines beim Hl. Stuhl, geführt. Außerdem kann nun jede Bischofskonferenz innerhalb ihres Gebietes ein Gericht oder mehrere Gerichte für diese Informativprozesse errichten. Damit können auch manche Diözesen, vor allem aber viele Apostolische Präfekturen und Vikariate in Missionsgebieten, die bisher nicht die nötigen Fachkräfte und Mittel hatten, derartige Gerichte zu unterhalten, Selig- und Heiligsprechungsprozesse eröffnen. Angesichts dieser Vereinfachungen wird der Wunsch laut nach weiteren Revisionen dieser äußerst zeitraubenden und kostspieligen Prozesse, wofür ja schon auf dem Konzil einsichtige und maßgebende Konzilsväter ihre Stimme erhoben haben. (Dekret der Ritenkongregation vom 19. März 1969; AAS LXI [1969] 149–153.)
In dieses Sachgebiet gehört auch die Instruktion der Ritenkongregation über die „Feiern, die zu Ehren eines Heiligen oder Seligen innerhalb des Jahres nach der Heilig- oder Seligsprechung gehalten zu werden pflegen": für solche Feiern, meist in Form eines Triduums, ist ein besonderes Indult der Ritenkongregation notwendig; an den einzelnen Tagen werden Votivmessen vom neuen Heiligen oder Seligen und auch Vespern ohne Kommemoration gestattet, soweit dies nach der Präzedenztabelle möglich ist, ausgenommen Advent- und Fastenzeit. Am letzten Tage wird die Feier mit „Te Deum" und sakramentalem Segen beschlossen. Die Pönitentiarie gewährt zur Förderung der Verehrung gegenüber den neuen Heiligen und Seligen allen Christgläubigen, die nach Beichte und Kommunion und Gebet auf die Meinung des Hl. Vaters an solchen Feierlichkeiten teilgenommen haben, einen einmal zu erlangenden vollkommenen Ablaß; jenen, die wenigstens reumütigen Herzens sich an solchen Feierlichkeiten beteiligt haben, wird ein Teilablaß gewährt. (AAS LX [1968] 602.)

Anwendung des Ökumenischen Direktoriums

Das Sekretariat für die Einheit der Christen erließ aus gegebenem Anlaß Richtlinien für die Anwendung des Ökumenischen Direktoriums (vgl. Heft 4/1967 dieser Zeitschrift). Diese Richtlinien tragen noch die Unterschrift des inzwischen verstorbenen Kardinals Augustin Bea und wenden sich vor allem gegen die unkontrollierte Interkommunion. Für den Kommunionempfang evangelischer und anglikanischer Christen

in der katholischen Kirche sind die Normen des Ökumenischen Direktoriums maßgebend. Der Kardinal weist auf einige Fälle von Interkommunion hin, die in den vorausgehenden Monaten in verschiedenen Teilen der Welt praktiziert worden waren, wobei die nach den geltenden Bestimmungen notwendige Erlaubnis nicht eingeholt wurde und die zuständigen kirchlichen Stellen diese Handlungen mißbilligten. Aus diesem Anlaß hielt es Kardinal Bea für notwendig, an die im Konzil aufgestellten Normen zu erinnern, deren Durchführungsbestimmungen im genannten Ökumenischen Direktorium enthalten sind: Es genügt nicht, daß ein Christ aus einer der beiden vorhin angeführten Konfessionen geistige Bereitwilligkeit und spontanes Verlangen nach der Kommunion in der katholischen Kirche zeigt, vielmehr sind zwei weitere Bedingungen unumgänglich notwendig: der betreffende Christ muß denselben Glauben über die Eucharistie wie die katholische Kirche haben und muß gehindert sein, sich an einen Religionsdiener seiner eigenen Konfession zu wenden. (L'Osservatore Romano v. 6. 10. 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.

ANTWEILER ANTON, *Zölibat.* Ursprung und Geltung. (158.) Verlag Max Hueber, München 1969. Kart. lam. DM 7.80.

BARTH KARL / BALTHASAR HANS URS VON, *Einheit und Erneuerung der Kirche.* (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Phil. u. Theol., 2) (37.) Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, 1968. Kart. lam. sfr 4.80.

BAUM GREGORY, Glaubwürdigkeit. *Zum Selbstverständnis der Kirche.* (Ökumenische Forschungen, hg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, Kleine ökumenische Schriften, 2.) (280.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 14.80.

BERNARD JOHANNES, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien.* Apologetik als Entfaltung der Theologie. (Erfurter theologische Studien, hg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann, Bd. 21.) (XXI u. 402.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1968. Brosch.

BIEMER GÜNTER, *Edilbert Menne (1750 bis 1828) und sein Beitrag zur Pastoraltheologie.* Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung insbesondere zur Dorfkatechese der Aufklärungszeit. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, hg. v. F. X. Arnold, Bd. XXV.) (XIV u. 225.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 25.—.

BLANK J. / SCHREUDER O. / RAHNER K. / GÖRRES A. / KLOSTERMANN F., *Weltpriester nach dem Konzil.* (Münchener Akademie-Schriften, hg. v. F. Henrich, Bd. 46.) (175.) Verlag Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 9.80.

BLIEWEIS THEODOR, *Ein Pfarrer vor 1000 Türen.* Großstadtseelsorge. (196.) Verlag Herold, Wien 1969. Pappband S 112.—.

BRANDENBURG ALBERT, *Martin Luther gegenwärtig.* Katholische Lutherstudien. (159.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. Leinen DM 12.80.

BROX NORBERT, *Die Pastoralbriefe.* (Regensburger Neues Testament, hg. v. Otto Kuss, Bd. 7/2.) (343.) Verlag Pustet, Regensburg 1969. Leinen DM 32.—.

CARDONNEL JEAN, *Gott in Zukunft.* Aufforderung zu einer menschlichen Welt. (Reihe: Experiment Christentum, hg. von Th. Sartory u. O. Betz, Nr. 3.) (196.) Verlag J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. DM 9.80, sfr 11.65, S 74.50.

CORETH EMERICH, *Grundfragen der Hermeneutik.* Ein philosophischer Beitrag. (Philosophie in Einzeldarstellungen, hg. von J. De Vries / W. Kern, Bd. 3.) (228.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Efalin DM 29.—.

DECKERS M.-C., *Le Vocabulaire de Theilhard de Chardin.* Les Eléments grecs. (XII u. 212.) Editions J. Duculot, Gembloux (Belgique) 1968. Kart. FB 200.—.

ELSÄSSER ANTONELLUS, *Die persönliche Intimsphäre.* Gefährdung und Schutz. (Christliches Leben heute, Bd. 5.) (127.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1969. Pappband DM 5.80.

FERRARI D'OCCHIEPPO KONRADIN, *Der Stern der Weisen.* Geschichte oder Legende? (135.) Verlag Herold, Wien 1969. Pappband S 116.—.

GASSMANN BENNO, *Ecclesia reformata.* Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Ökumenische Forschungen, hg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. IV.) (479.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 48.—.

GERBE / MARCUS / POTEL / REMOND / SALAÜN, *Zulassung zur Taufe.* (221.) Wiener Domverlag, Wien 1969. Kart. lam. S 84.—.

GROSSE-JÄGER HERMANN, *Eucharistiefeier für Kinder.* Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5. bis 8. Lebensjahr. (153.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. Leinen DM 12.80.

HÄRING BERNHARD, *Die Freude verkünden.* (103.) Verlag Ars sacra, München 1968. Geb. DM 9.30.

HEINEN WILHELM, *Begründung christlicher Moral.* (352.) Echter-Verlag, Würzburg 1969. Leinen DM 29.—, brosch. DM 19.80.

HEINRICHS MAURUS, *Der große Durchbruch.* Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur. (245.) Verlag Dietrich Coelde, Werl/Westf. 1969. Pappband DM 14.50.

HENNEKEN BARTHOLOMÄUS, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief.* Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. Haag, Kilian, Pesch, 29.) (122.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Kart. lam. DM 8.80.

HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Der magische Rest.* Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums. (367.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. Paperback DM 24.—.

HÖFER ALBERT, *Modelle einer pastoralen Liturgie.* Vorschläge zur Reform. (257.) Verlag Styria, Graz 1969. Kart. lam. DM 13.80, sfr 16.85, S 90.—.

HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.* (377.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1969. Leinen DM 28.—.

HÖRMANN KARL, *Lexikon der christlichen Moral.* (1392 Sp. u. XXV.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1969. Leinen S 480.—, DM/sfr 78.—.

ILLIES JOACHIM, *Wissenschaft als Heilserwartung.* Der Mensch zwischen Furcht und Hoffnung. (Bd. 84 der Stundenbücher.) (133.) Furche-Verlag, Hamburg 1969. Kart. DM 3.80.

JUNG CARL GUSTAV, *Seelenprobleme der Gegenwart.* (323.) 6. rev. Aufl., Rascher-Verlag, Zürich 1969. Kart. lam.

KIENECKER F. / ZÜFLE M. / ZADEK P., *Theater als Ärgernis?* (Münchener Akademie-Schriften, hg. v. F. Henrich, Bd. 48.) (78.) Verlag Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 6.80.

KLOSTER HENRY, *Konkordanz der Nachfolge Christi.* (125.) Selbstverlag, Wien 1969. Pappband S 270.—, DM/sfr 45.—.

LEROY HERBERT, *Rätsel und Mißverständnis.* Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. (XXIII u. 203.) Verlag Peter Hanstein, Bonn o. J. Brosch. DM 37.20.

LIEBIG RUDOLF, *Die andere Offenbarung.* Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. (215 S., 8 Bildtafeln.) 2. erw. Aufl., Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1969. Pappband DM 11.80.

MERENDINO ROSARIO PIUS, *Das deuteronomische Gesetz.* Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12—26. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 31.) (XXVI u. 458.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1969. Brosch. DM 58.80.

MIETH DIETMAR, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler.* Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, hg. v. M. Müller, Bd. 15.) (335.) Verlag Friedr. Pustet, Regensburg 1969. Kart. lam. DM 39.—.

MOHLER JAMES A., *The Beginning of Eternal Life.* The Dynamic Faith of Thomas Aquinas, Origins and Interpretation. (144.) Philosophical Library, New York 1968. Leinen $ 4.95.

PLAS MICHEL VAN DER U. A., *Diese holländischen Katholiken.* (240.) Verlag Styria, Graz 1969. Kart. lam. DM 9.80, sfr 12.15, S 64.—.

RAHNER KARL, *Zur Reform des Theologiestudiums.* (Quaestiones disputatae, 41.) (124.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 12.80.

RAUH FRITZ, *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung.* (Eichstätter Studien NF, Bd. II.) (XV u. 380.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. Leinen DM 36.—.

REHM MARTIN, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja.* (Eichstätter Studien NF, Bd. I.) (XII u. 432.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1968. Leinen DM 48.—.

RICHARD VON ST. VIKTOR, *Über die Gewalt der Liebe.* Ihre vier Stufen. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theol. u. Phil., NF 8.) (VI u. 75.) Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 2969. Kart. DM 8.80.

RUNES DAGOBERT DAVID, *Der Jude und das Kreuz.* (79.) Ner-Tamid-Verlag, Fürth/Erlangen 1969. Leinen.

SANCHEZ JESUS HORTAL, *De initio Potestatis Primatialis Romani Pontificis.* Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V. (Analecta Gregoriana, Vol. 167.) (XV u. 163.) Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1968. Kart. L. 2800.—.

SCHEEBEN MATTHIAS JOSEPH, *Gesammelte Aufsätze* (Gesammelte Schriften, Bd. VIII.), hg. v. Heribert Schauf. (309.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 45.—.

SCHLETTE HEINZ ROBERT, *Veränderungen im Christentum.* (theologia publica 12.) (131.) Walter-Verlag, Olten 1969. Brosch. lam. sfr 11.—.

SCHMAUS MICHAEL, *Der Glaube der Kirche.* Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 1. (XVI u. 792.) Max-Hueber-Verlag, München 1969. Linson DM 48.—.

SCHÖFER WOLFGANG VON, *Was geht uns Noah an?* Aus dem Unbewußten der Sprache. (125.) Verlag Ernst Reinhardt, München 1968. Leinen DM 14.50.

SCHÖLZHORN LEO M., *Im Zeichen des Papstes Johannes.* (112.) Fatimaverlag, Graz o. J. Kart. S 28.50, DM 3.80, sfr 4.10.

SCHUBERTH DIETRICH, *Kaiserliche Liturgie.* Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst. (155 S., vier Bildtafeln.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. Brosch. DM 19.80.

SCHÜTZ PAUL, *Warum ich noch ein Christ bin.* Eine Existenzerfahrung. 3. Fassung (247.) Furche-Verlag, Hamburg 1969. Leinen DM 12.80.

SCHULZ WINFRIED, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis.* Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung. (Analecta Gregoriana, Vol. 173.) (XXXI u. 356.) Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969. Kart. L. 4000.—.

SIERIG HARTMUT, *Narren und Totentänzer.* Eine theologische Interpretation moderner Dramatik. (333.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1968. Paperback DM 18.50.

TH. C. DE KRUIJF / P. VAN HOOIJDONK / J. H. PLOKKER / W. ZENDBELT / W. J. VELDHUIS / J. H. HUIJTS, *Zerbrochene Gottesbilder.* (163.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 13.80.

TSCHURTSCHENTHALER MARTIN, *Komm zum Licht!* Vorbereitung für die Buße und Erstkommunion. (32.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1969. Geb. S 12.—, DM/sfr 1.90.

VOGT HERMANN JOSEF, *Coetus Sanctorum.* Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. 20.) (307.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1968. Brosch. DM 48.—.

WACHT MANFRED, *Aeneas von Gaza als Apologet.* Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. 21.) (151.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1969. Brosch. DM 21.50.

WEBER GÜNTHER, *Werkheft für die Glaubensunterweisung im 3. Schuljahr.* Nach dem Rahmenplan. (64.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Geheftet. DM 2.40.

WEYMANN-WEYHE WALTER, *Ins Angesicht widerstehen.* Über den Gehorsam in der Kirche. (189.) Walter-Verlag, Olten 1969. Leinen sfr 19.—.

ZIELINSKI JOHANNES, *Gott spricht.* (180.) Verlag Ars sacra, München 1968. Geb. DM 12.80.

ZIMMERMANN ADOLF, *Von Christus und seinen Heiligen.* Kanzelworte bei St. Stephan in Wien. (143.) Verlag Herold, Wien 1968. Pappband S 88.—.

ZULEHNER PAUL MICHAEL, *Religion ohne Kirche?* Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern. (158.) Verlag Herder, Wien 1969. Kart. lam. S 80.—, DM/sfr 12.80.

HERAUSGEBER

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia.* VI 1968. (446.) Desclée & Socii, Roma. Kart.

BETZ OTTO, *Gemeinde von morgen.* (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 75.) (199.) Verlag J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. DM 9.80, sfr 11.65, S 74.50.

FISCHER HUBERT, *Katechese nach dem Rahmenplan.* Neuorientiernug des Religionsunterrichts. (191.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Kart. DM 9.80.

HEINEN WILHELM, *Bild — Wort — Symbol in der Theologie.* (308.) Echter-Verlag, Würzburg 1969. Leinen DM 24.—, brosch. DM 16.80.

INSTITUT FÜR LANDESKUNDE VON OBERÖSTERREICH, *Biographisches Lexikon von Oberösterreich.* Bd. 7: Adler — Hamza. Bd. 8: Haslinger — Morton. Bd. 9: Müdk und Zülow. OÖ. Landesverlag, Linz 1968.

NEUENZEIT PAUL, *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft.* Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. (408.) Verlag Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 32.—.

NEUHOLD MAURUS / IVANCICH FRANZ SALES, *Bibelworte am Morgen und Abend zum Officium Divinum.* (789.) Verlag Herder, Wien 1969. Plastikband S 123.—, DM/sfr 19.80.

MÜLLER OTFRIED, *Vaticanum secundum.* Bd. IV/1: Die vierte Konzilsperiode. Dokumente. (678.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1968. Leinen.

MÜSSLE MARIANNE, *Der „politische" Jesus.* Seine Bergpredigt. (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 76.) (131.) Verlag J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. DM 7.60, sfr 9.20, S 57.75.

STIRNIMANN H., *Christliche Ehe und getrennte Kirchen.* Dokumente, Studien, internationale Bibliographie. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Phil. u. Theol., 1.) (124.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1968. Kart. lam. sfr 9.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT A. T.

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.

Die Dissertation bearbeitet die Überlieferungen vom Hl. Zelt der Wüstenzeit, die sich im Pentateuch und 2 Sam 6 f. finden. „Es ist das Ziel dieser Untersuchung, auf dem Wege über eine möglichst genaue Kritik die Zelttraditionen erneut zu definieren und transparent zu machen" (7). Dabei wird nicht mit den ältesten, sondern mit den jüngsten Nachrichten (P) über das Zelt begonnen (8—74), „um einen auf möglichst breiter Ebene fundierten Ausgangspunkt zu gewinnen" (171). Es folgt die Behandlung der dynastischen (75—137) und der elohistischen (138—170) Tradition. Diese Verfahrensweise mindert die Schwierigkeiten nicht, da die Herkunft der einzelnen Vorstellungen, die in P zusammengeflossen sind, aufzuspüren ist. Das kann von der Basis der P aus geschehen. Nur bedarf es dann außer einer sorgfältigen Analyse der textlichen Bauelemente auch der genauen Untersuchung des Wortfeldes, die zu den ältesten Spuren der Traditionen zurückzuführen vermag. G. geht richtig vom Text der Perikopen aus, die ein Zelt beschreiben oder erwähnen. Er bemüht sich, dessen Schichten zu erkennen und die Gattung zu bestimmen, um von hier aus zu erfassen, welche Vorstellungen jeweils mit dem Zelt verbunden und welche Anliegen mit dem Text ausgesagt werden. Natürlich muß vieles angesichts der Quellenlage hypothetisch bleiben oder thesenhaft formuliert werden.

Auf dem knappen Raum einer Rezension können weder die Textanalysen durchbesprochen, noch die Einzelergebnisse geprüft werden. Man darf aber sagen, daß die Arbeit viele gute oder erwägenswerte neue und auf früheren Erkenntnissen aufbauende Beobachtungen bietet. Z. B.: Ex 26 ist in der Vorlage ein „nachgestaltetes Ritual" (26) und will das „Gesamtbild einer Bauweise" geben, nicht aber die „Darstellung eines Konstruktionsvorgangs" (24) oder „ein bestehendes Zeltheiligtum mit der diesem zugehörigen Priesterschaft" legitimieren (27). Erst die priesterschriftliche Überarbeitung gestaltet das Stück zur tempelartigen Stiftshütte, um Zeitgenossen und künftigen Generationen die Möglichkeit zu geben, „die eigentliche Heimat der kultischen Gottbegegnung transparent zu schauen" (34). Die Deutung der verschiedenen Zeltbezeichnungen offenbart die Problematik des Ausgangspunktes der Untersuchung: miškan (hmškn) sei ein Deckengefüge (15); „anfänglich noch Bezeichnung einer Prachtdecke", scheint es im weiteren Verlauf „mit schwankender Deutlichkeit ein eigenständiges Gebilde zu umschreiben" (30). Pg verfolge mit dem Ausdruck „eine mehr an der technischen Seite orientierte Sichtweise" (44). Er bezeichne (in der Schule von P) einfach das Gebäude (56). Für den Tempel meine er eine „Wohnstätte", „die einen dauernden besitzrechtlichen Aufenthalt ausschließt" (113). Es wird aber nicht recht klar, welche Bedeutung die ursprüngliche ist, und wie das „Quasi-Ritual" Ex 26 zu dem Verständnis „Prachtdecke" gekommen ist. ohäl wird Ex 26 als bloße Überlage begriffen (30). Bei ohäl moᶜed denke Pg an die Funktion des Zeltheiligtums (44); er erweise sich „als der Dienstleistung berufener Personen aufgegebene Institution" (55), als eine quasipersonale Institution (57, Anm. 353). Während das Zelt (haohäl) in Ex 33, 7—11 das Führerzelt des Moses sei (155 f), weise die Vorform dieser Perikope mit dem ohäl moᶜed auf ein im Zeltlager gefeiertes, amphiktyonisches, von Wallfahrern an einer Zentralkultstätte begangenes Jahwefest (167). Der Begriff entstamme dem kanaanäischen Raum, wo man „von Götterzelten der Versammlung wußte" (170). Es wird mit der Höhe von Gibeon in Zusammenhang gebracht (170), deren Bedeutung mit der Korrektur von gihon in gibeon 1 Kg 1, 38 gestützt wird (132). Welches Verhältnis zwischen miškan und ohäl moᶜed — die Frage stellt sich für P — besteht, wird nicht recht deutlich (vgl. 55 ff).

G. legt — so darf abschließend gesagt werden — eine Arbeit vor, die mit gutem Gespür für die Texte und ihre Problematik und mit sachlicher Diskussion bisheriger Standpunkte neue Gesichtspunkte für die

verwickelten und schwer zu fassenden Zeltraditionen erbringt.

Münster *Josef Schreiner*

THOMA CLEMENS (Hg.), *Auf den Trümmern des Tempels.* Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden. (128.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 67.—, DM/sfr 10.80.

Dieses Buch ist die Frucht eines Symposions (Klosterneuburg 1966) des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich. Die Sammlung der Referate und Diskussionsbeiträge möchte der zweifellos in manchen Punkten revisionsbedürftigen Predigt und Katechese über das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum dienen.

Der erste Beitrag von *Kurt Lüthi* (Wien) zeigt sehr beachtenswerte Aspekte der biblischen Botschaft vom Hl. Land in ihrer aktuellen Bedeutung für die Christenheit. Seit der Landverheißung an die Väter ist Israel ein „Fremdling im Lande", unterwegs auf neue Räume hin, durch die Heils- und Rettungszusagen der Propheten hindurch bis ins Eschatologische hinein. Im N. T. werden diese raumhaften Größen des A. T. personalisiert im Messias Jesus. Von diesem Zeugnis der Landverheißung, der ständigen Exodus-Situation im Leben des Volkes Israel stellt Lüthi Fragen an die Kirche, die sich als „Krone der Gesellschaft" auf vielerlei Weisen etabliert hat. Die Gabe des Landes als irdische Realität bedeutet weiter, daß Gott dienen Verantwortung übernehmen heißt für dessen Gaben in der Geschichte, im Materiellen. Und die Personalisierung der Botschaft vom Land in Christus stellt die Aufgabe, echt menschliche Räume zu schaffen (28). Lüthi versucht auch (ein äußerst schwieriges Unterfangen!), den Staat Israel theologisch zu deuten als „Zeichen der Treue Gottes, die dem Volk einen neuen Geschichtsraum eröffnet als Gabe, aber auch als Aufgabe, seinerseits Räume des Menschlichen, des Rechtes zu schaffen" (30), da „Land" und „Gerechtigkeit" (ṣedaqah) in engem Zusammenhang stehen.

Wolfgang Wirth (Frankfurt) fordert in seinem Beitrag „Die Verwerfung Israels als polemische Aussage" eine genaue Beachtung des genus litterarium der Polemik in vielen zeit- und situationsbedingten Aussagen des N. T. über das Volk Israel. *Clemens Thoma* (Hg.) bietet eine sehr interessante Studie über die Wertung der Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. im N. T. und in der zeitgenössischen jüdischen Literatur. Es zeigt sich, daß man nicht behaupten kann, bestimmte Auffassungen über die Zerstörung des Tempels seien typisch jüdisch, andere typisch christlich (71). „Die Tempelzerstörung ... ist heute heilsgeschichtlich als Warnereignis für Juden und Christen relevant." (72) *Kurt Schubert* (Wien) stellt in seinem Referat „Das Land Israel in der Sicht des rabbinischen Judentums" den Zusammenhang her zwischen dem Geschichtsverständnis des A. T. mit dem Anspruch Israels auf das von Gott gegebene Land und dem rabbinischen Denken, das ihn niemals aufgegeben hat und schließlich im 19./20. Jahrhundert zur politischen Tat führte. *Leon Slutzky* (Wien) bringt einen Überblick über die verschiedenen Bewegungen und Versuche der Rückkehr der Juden nach Palästina und ihren Ausdruck in der neueren hebräischen Literatur.

Der Band kann zweifellos zur Orientierung von Predigern und Katecheten gute Dienste leisten. Das eingangs (8) gemachte Versprechen, die schwierigen Probleme der Tagespolitik im Nahen Osten aus der Diskussion herauszuhalten, wurde eingehalten. Es ist nur zu wünschen, daß die historischen, theologischen und vor allem exegetischen Studien zum Mysterium Israel von Christen und Juden in gegenseitigem Gespräch weitergeführt werden.

Graz *Johann Marböck*

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.

Sicher ist es kein Zufall, daß Vf. gerade Jeremias heranzieht, um darzutun, wie wir „von Gottes Wort gefordert" sind; ist doch bei ihm mehr als in anderen prophetischen Büchern das persönliche Leben und Erleben des von Gottes Wort Geforderten greifbar. Dadurch wird die Darstellung über den aktuellen Anlaß hinaus zu einer gültigen Deutung des Prophetischen überhaupt. Vf. verfällt nicht der Einseitigkeit, die noch die „Prophetengestalten" von Paul Volz bestimmte (Stuttgart 1938), als ob die Propheten in gottunmittelbarer Selbstsicherheit und erhabener Subjektivität wie Meteore immer neue, unbekannte Elemente auf die Erde gebracht hätten, um alles in Israel Bestehende in Frage zu stellen und eine isolierte Idealethik zu verkünden.

Freilich macht Schreiner mit Recht deutlich, daß das einmalige Wesen der Prophetie in dem „Überschritt aus dem menschlichen Bereich ins göttliche Wirken" gesehen werden muß, „der mit den Gesetzmäßigkeiten irdischer Erfahrung nicht verständlich gemacht und durchleuchtet werden kann" (8). Anderseits zeigt sich an Jeremias, wie sehr „Wort, Wirken und Leben eines Propheten in die Geschichte des Gottesvolkes hineingebunden" sind (7). So wahr es ist, daß Jeremias gesandt war, „auszureißen und einzureißen" (1, 10), so wahr liegt der Grund seiner Berufung in den „Bundesverbindlichkeiten gegenüber Israel" (19), so daß Jeremias sich „als Prophet in der Nachfolge des Moses stehen" sieht (20), wie schon die literarische An-

gleichung der Berufungsdarstellung beweist (12). Darum spricht Jeremias vom „Gottesbund... und der Erfüllung der Bundespflichten" (21), er verkündet keine Ethik aus dem leeren Raum, sondern den Dekalog (7, 9). In Spannung zu den Bundespflichten stehen nach Jeremias nicht nur das Volk als Ganzes mit seinen Amtsträgern (22, 2 ff), nicht nur die Priesterschaft und ihr Tempelglaube (7, 2 ff), sondern auch die Propheten (23, 15 f). Es gab auch falsche Propheten. Jeremias bezeugt, daß es schwer war, wahre und falsche Propheten zu unterscheiden. Mit Recht stellt Vf. diese Tatsache heraus, wenn er das Ringen zwischen Jeremias und Hananja (Jr 28) wie folgt charakterisiert: „Von Hananja hören wir jedenfalls nicht, daß er die Bundesforderungen Jahwes mißachtet oder bei seiner Heilsweisagung von ihnen abgesehen hätte. Jeremias muß vor der Überzeugung und dem entschieden gesprochenen Jahwewort zunächst weichen und stumm seines Weges gehen" (79). Der Fehler Hananjas lag nicht in irgendeiner Scharlatanerie, sondern in einem kurzschlüssigen Festhalten an der Heilszusage Gottes und in einem mangelnden Blick für Gottes Entschlossenheit zum Gericht am eigenen Volke. Hier zeigt sich mit Schärfe, was es heißt, als Prophet von Gottes Wort gefordert zu sein, nämlich auch stets auf Gottes Entscheidung, die kein Mensch vorauswissen kann, verwiesen zu sein. Damit, daß man gegen alles ist, was ist, ist man noch kein Prophet Gottes. An Jeremias zeigt sich, daß die Propheten nicht frisch-fröhliche Attacken zu reiten hatten, sondern die „Last ihres Auftrags" (81) leidvoll getragen haben. Konsequent aus der Gerichtsdrohung einerseits und der Überzeugung, daß „bei Gott die Jugendtreue und bräutliche Liebe des Volkes unvergessen" seien (103), wächst das Wort vom Neuen Bund (31, 31), der den Alten ablösen werde. So war hier „zum erstenmal eines der gewaltigen altbundlichen Zukunftsworte aufgeklungen, das nicht mehr vergessen werden sollte" (116). Die starke Bindung an die Tradition zeigt sich darin, daß auch das Neue unter dem Stichwort „Bund" angekündigt wird, obwohl das Neue „wahrhaft eine Abkehr von den bisherigen schlechten Wegen, eine Hinkehr zu Jahwe und folglich eine Rückkehr ins ursprüngliche Heilsverhältnis sein" werde (113). Damit hat der leidvolle Auftrag an Jeremias sich selbst übertroffen.

Vf. hat den sechs Kapiteln des Bändchens einschlägige Texte vorangestellt. Sie sind gut übersetzt, textkritisch auf ihre Echtheit hin gesichert und literarkritisch in ihrer historischen bzw. kerygmatischen Zielsetzung erläutert. Das Ganze wird abgeschlossen und sinnvoll abgerundet mit einer Meditation über die Klage des Propheten (Jr 25). So kann der Exeget dem Bändchen voll zustimmen, der Verkünder auf der Kanzel aber erhält eine gültige und aktuelle Handreichung, die bestens empfohlen werden kann.

Bochum *Othmar Schilling*

ÖSTERREICHER JOHANNES, *Der Baum und die Wurzel.* Israels Erbe — Anspruch an die Christen. (198.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 20.—.

Vf. ist Direktor des Instituts für jüdisch-christliche Studien an der Seton-Hall-Universität in South Orange (New Jersey). Weitgehend mitverantwortlich für die Judenerklärung des II. Vaticanums, ist er jetzt noch Berater des römischen Einheitssekretariats. Sein in Amerika erschienenes Buch wurde ins Französische und auch ins Deutsche übersetzt. Das Vorwort geht auf die geistige Lage im deutschsprachigen Raum ein, vor allem auf das fieberhafte Buch von Fr. Heer *„Gottes erste Liebe"*. Vf. meint dazu: „Dieser Absatz trägt die Merkmale hastigen Schreibens. Sein vorwiegend rhetorischer Charakter und sein barocker Stil stimmen bedenklich; sie legen die Vermutung nahe, daß es Heer hier... zu sehr um einen rhetorischen Triumph und zu wenig um den Sieg der Liebe geht" (7). Die Inanspruchnahme des Alten Testaments durch die Kirche ist daher nicht der „größte Diebstahl aller Zeiten". Wenn man nüchtern das Verhältnis beider betrachtet, kommt man zum positiven paulinischen Bild von Wurzel und Baum.

In sechs Kapiteln wird das gegenseitige Sich-Durchdringen und Ergänzen beider Testamente entfaltet. Nehmen wir kurz das IV. Kapitel „Ein Königreich von Priestern" (111 ff) vor. Hier geht es um die innerste Mitte des Glaubens, um Opfer, Sakramente im allgemeinen und Pesach-Eucharistie im besonderen. Der Abschnitt „Opfer" geht aus von der Gegenwart Gottes, leitet über zum Sühnecharakter der blutigen Opfer und verweilt dann an der Gestalt des leidenden Gottesknechtes. Im bewußt personal vollzogenen Opfertod Jesu findet das alttestamentliche Opfer seine Erfüllung. Die gleichen Linien werden auch in den anderen Themen durchgezogen. Was hier ausgesprochen wird, ist an sich uraltes Erbgut der Vätertheologie. Wenn heute das A. T. für viele fragwürdig geworden ist, könnte gerade dieses Buch anregend und klärend wirken; denn ohne die Verbindung mit der alttestamentlichen Wurzel bleibt selbst das Evangelium auf weite Strecken unverständlich.

Graz *Claus Schedl*

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.

In der Bibelwissenschaft ist die ökumenische Zusammenarbeit so weit gediehen, daß kon-

fessionelle Unterschiede manchmal kaum noch spürbar sind. Die Bibel wird zunehmend von einer Scheidewand zum Fundament, zumindest zum gemeinsamen Arbeitsgebiet. So freut sich der Rezensent, daß er mit dem Vf. in einer gewissen Fragestellung oder gar Beurteilung übereinstimmt (vgl. Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, ^{2}1967; Mythos im Alten Testament: Evangel. Theologie 27 [1967] 237—254).

L. stellt jeweils sehr instruktiv biblische Aussage, kirchliche Lehre (besonders Augustins) und modernes naturwissenschaftliches Entwicklungsdenken gegenüber. Ja, sein Beitrag ist ein Versuch, in diesem aufgebrochenen Gegensatz durch den Nachweis zu vermitteln, daß die biblischen Texte nicht Irrtumslosigkeit, zumal nicht in Bezug auf historisch-naturwissenschaftliche Urteile, intendieren, sondern Wahrheit als Gottes Treue in der Geschichte verkünden. Dabei betont L., der stets die Auseinandersetzung mit Galilei vor Augen hat, vielleicht zu sehr die Relevanz der Naturwissenschaften (15 u. a.). Mögen sie auch die gegenwärtige Problematik ausgelöst haben — wenn man jedoch die heutige Situation stärker aus dem Gegenüber von Bibel und geschichtlichem Denken zu fassen versucht, so erscheint die Frage nach der Wahrheit, die von außen an die Theologie gestellt wird, wenigstens zugleich auch als Frage des Glaubens selbst, der, von der Geschichte herkommend, sich geschichtlich zu verstehen sucht.

L. gewinnt jeweils die Aussage des biblischen Textes, indem er mythische Vorstellungen, wie sie durch ausführlich zitierte altorientalische Parallelen belegt sind, unterscheidet von der Interpretation, die die Bibel an ihnen vorgenommen hat. Dabei stellt sich stets heraus, daß „das Entscheidende Israels Geschichte mit seinem Gott" (131), also die Geschichtsbezogenheit des Glaubens ist. In der Tendenz weiß sich der Rez. mit L. völlig einig, möchte jedoch eben auf Grund der gemeinsamen Intention einige Differenzen in exegetischen Einzelheiten nicht verschweigen. Sie betreffen nicht die überzeugende Interpretation des Abschnittes Gn 6, 1—4, den L. als Paradigma biblischen Umgangs mit dem Mythos einführend behandelt, sondern die Auslegung von Gn 1—3.

Daß die Strophe von der Erschaffung der Gestirne (1, 14—19) ein redaktioneller Einschub sein soll (58 ff), leuchtet m. E. schon deshalb kaum ein, weil bereits die babylonische Kosmogonie, die überlieferungsgeschichtlich mit Gn 1 zusammenhängt, von der Entstehung der Gestirne (übrigens ebenfalls mit einer Zweckbestimmung) berichtet. Gewiß bezieht sich die Gottesbildlichkeit, wie besonders K. Barth (KD III/1, 204 ff) hervorhob, nicht auf einen Teil, sondern auf den ganzen Menschen, setzt sie aber wirklich „die Gestaltähnlichkeit zwischen Gott und Mensch" (68) voraus? 1, 1 ist wahrscheinlich als Überschrift anzusehen; V 1—3 bilden kaum einen einzigen Satz (83 f, 108) und sind mit 2, 4 b ff. eigentlich unvergleichbar (s. R. N. Whybray, VT 15 [1965] 504 ff). Der Schlußsatz 2, 4 a, der auf 1, 1 zurückgreift und darum nicht der altorientalischen Tradition angehört, ist wohl nicht „bisexuell" (65) zu verstehen (vgl. Hi 38, 28 f). Auch von der Erwähnung von Mann und Frau in 1, 27 b wird man nicht auf „ein männliches und weibliches Urbild" im Göttlichen zurückschließen dürfen (86 f), da dieser Versteil erst priesterschriftlich ist. — Möchte man 2—3 als Verbindung zweier *Paradies*erzählungen erklären (107 ff), muß man bei einem Bericht das Wesentliche (die Ungehorsamstat) ergänzen; ob darum nicht doch *eine* Geschichte mit nachträglichen Erweiterungen vorliegt? Daß sich Gottes Gebot 2, 16 f auf den Geschlechtsverkehr bezieht (113. 128), läßt sich wohl nur von der vermuteten *Vor*geschichte, aber nicht mehr von der in 2—3 vorliegenden Gestalt sagen. Auch ist zumindest nach der Endfassung von Gn 2—3 der Mensch von vorneherein nicht unsterblich (112. 128 f) und damit auch nicht „vollkommen" (11) gedacht (vgl. etwa E. Albert, ZAW 33 [1913] 1 ff; W. Vollborn, ThLZ 77 [1952] 709 ff); vielleicht wird sogar in dieser Hinsicht eine (gegenüber Ez 28, 13 ff) entmythisierende Absicht spürbar.

Doch erwachsen diese Einzelanmerkungen erst aus der gemeinsamen Intention, der biblische Aussage durch Unterscheidung von Tradition und Interpretation, Mythos und Schöpfung, in der Gegenwart das ihr gebührende Recht zukommen zu lassen. Die Frage, wie die Bibel selbst (gerade auch vom ersten und zweiten Gebot her, vgl. S. 93) mit dem Mythos umgeht, wird weiterhin eine wichtige Aufgabe der Exegese sein, die auf diese Weise eine Möglichkeit hat, vom Text aus die moderne Gottesfrage aufzunehmen. L. gibt unter seinen ausführlichen Literaturangaben auch modernen nichttheologischen Stellungnahmen das Wort, z. B.: In Gn 1 „ist vom körperlichen Sein des Menschen gar keine Rede, er ist *nur* das Ebenbild Gottes" (14[7]) oder: „Mit dem Essen des Apfels erwacht in Eva die Geschlechtslust" (113[23]). Solche völlig unangemessenen Äußerungen zeigen, wie notwendig es ist, daß der Exeget selbst die Verhältnisse darlegt, und für die vorbildlich offene, selbstkritische Weise, in der L. dies vornimmt, ist der Leser ihm wirklich Dank schuldig.

Wien *Werner H. Schmidt*

BECKER JOACHIM, *Isaias — der Prophet und sein Buch.* (Stuttgarter Bibelstudien, 30.) (84.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 5.80.

Es geht dem Autor um eine Neuinterpretation jesajanischer Texte in der (End-)Redaktion des Buches. Den Nachweis, daß Becker auf diesem Gebiet als Fachmann gehört zu werden verdient, hat er bereits geliefert in

seinem Werk über Urform und Neu-Interpretation in den Psalmen. Wie Israel in der Geschichte seine Psalmen jeweils neu gedeutet (und angewendet) hat, ist im Buch Isaias ähnliches geschehen. Der Vf. unterscheidet klar zwischen der Botschaft des Propheten und der Botschaft des nach ihm benannten Buches. Und wenn er aus dem Buchganzen die sog. „unechten" Teile — die gleichwohl echtes Gotteswort sind — herauszuschälen versucht, so nur deshalb, damit die Prophetengestalt des Isaias und sein Anliegen für seine Zeit klar in Erscheinung trete. Isaias war Hofprophet, der dem Tempelkult nahestand und nach Art des Nebiismus (=Berufsprophetentums) wohl einen Kreis von Jüngern hatte. Die verschiedenen Königstexte sowie das Emmanuel-Orakel haben im Munde des Propheten unmittelbar zeitgeschichtliche Aktualität; dort sind sie (noch) nicht messianisch. „Vorexilischer Messianismus ist ein Anachronismus ... die Erwartung eines kommenden Heilskönigs setzt das Ende des empirischen Königtums voraus" (71). Auch die Endredaktion des Buches kennt keine messianische Erwartung im landläufigen Sinn. Wohl aber wurden dort, wo in nachexilischer Zeit messianische Erwartung lebendig war, jene berühmten Schriftstellen als messianisch gelesen. Wenn man dann noch dazu bedenkt, daß die gesamtbiblische Aussage zu berücksichtigen ist und diese ihre Sinndeutung von der neutestamentlichen Erfüllung her erfährt, kann man auch im modernen Sinn im Falle von sachgemäßer Deutung und Anwendung reden, wenn die „messianischen" Stellen eben (im sensus plenior) messianisch verstanden werden.

Sollte ein Leser dieses Buches vorerst einen gelinden Schock erleiden ob der Neuheit, die ihm da begegnet, so möge er sich ruhig der Führung des Verfassers anvertrauen. Er zeigt am Ende, wie die wissenschaftliche Exegese „auf langen — aber notwendigen — Umwegen" den Standort erreicht, auf dem der naive Bibelleser schon immer gestanden ist. Aber der Umweg der neueren Exegese als Kontrolle hat gelohnt und bereichert. Daß dies Becker in seiner Studie wieder einmal klargestellt hat, ist Verdienst für ihn und Nutzen allen, die ehrlich die Wahrheit lieben.

STACHEL GÜNTER, *Die neue Hermeneutik.* Ein Überblick. (Kleine Schriften zur Theologie.) (93.) Kösel-Verlag, München 1968. Kart. DM 6.80.

Vf. ist überzeugt, daß heute kein theologisches Fach mehr auskommt ohne Hermeneutik, sonst besteht die Gefahr akademischer Isolation. Wissenschaft und wirkliches Leben klaffen auseinander. Theologische und philosophische Hermeneutik sind nicht zu trennen. Daher spricht Vf. zuerst von Interpretation und Sprache überhaupt, wobei er in dieser philosophischen Hermeneutik zeigt, wie der Weg von Schleiermachers „Kongenialitätslehre" (24) über Diltheys „Geschichtlichkeit des Verstehens" (25) und Heideggers „Existenziales Verstehen des Daseins" zum Begriff des „Vorverständnisses" Bultmanns hinführt. Entscheidend hat H. G. Gadamer den Verfasser beeindruckt. Der „Historismus" früherer Zeiten wird bei ihm nicht einfach abgewürgt, sondern geklärt und verklärt durch den neuen Begriff „Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein" (38), der für die Auslegung der Hl. Schrift wichtig geworden ist, indem er die Traditionsgebundenheit der Exegese bestätigt. Vf. kommt zum „Blick auf die Sache selbst" durch K. Barth. Überzeugend wirkt, wie Vf. dartut, daß die neuere katholische Hermeneutik den Problemstand der evangelischen Hermeneutik ins Katholische übersetzt: Die Heilige Schrift ist bereits „interpretiertes Gotteswort, Werk der überliefernden Kirche" (71).

In einem zusammenfassenden, thesenhaften Überblick bietet Vf. als Frucht seiner Überlegungen die Grundsätze neuerer biblischer Hermeneutik: Schriftauslegung gibt es nur eine, die wissenschaftliche; auch die Seelsorgepraxis darf auf sie nicht verzichten. Die Auslegung muß historisch-kritisch erfolgen (Literarkritik, Formkritik, Redaktionskritik). Auch nach Überwindung des Historismus und Positivismus bleibt die Frage nach den in der Schrift bezeugten historischen Fakten bedeutsam. Die Hl. Schriften sind zunächst Glaubenszeugnis, das wertvoller sein und die Wahrheit besser verbürgen kann als stenographische Notizen und Tonbandaufnahmen, welche die Wahrheit sogar verschleiern können. Die Schrift selber leistet stellenweise die Arbeit der Entmythologisierung (man denke nur an Gn 1). Ferner: Schriftauslegung ist in der Kirche zu leistende Aufgabe. Diese muß geschehen in Verbindung mit ihrer „Wirkungsgeschichte" und im „Vorverständnis" der Kirche, in deren „wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein" (87). Endlich ist die Schrift selbst schon Überlieferung, die sich schriftlich fixiert hat. „Inhaltlich gesehen, ist Schriftauslegung Verstehen des A. T. von Christus her und Auslegung des N. T. von der Auferstehung her." (89) Sie ist geistgeschenkte Auslegung, ist Gnade und nicht für die Wissenschaft geschrieben, sondern für die Verkündigung (92). Das schmale Bändchen, das stellenweise nicht leicht zu lesen ist, bringt gute Information und verdient beste Empfehlung.

Linz *Max Hollnsteiner*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

PFEIL HANS, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung.* Ein Dialog mit den Nichtglaubenden. (140.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth o. J. Pappband DM 7.80.

Eine wesentliche Aufgabe theologischer Bemühungen unserer Zeit besteht darin, dem Glaubenden *Antwort* zu geben auf die Fra-

gen, die der Unglaube an ihn stellt, und ihm die *Verantwortung* bewußt zu machen, die er für den Ungläubigen hat. Diesem Anliegen sucht Pfeil in seiner Arbeit Rechnung zu tragen. Voran stellt er zwei Thesen, die heute immer wieder als Feststellung oder als Vorwurf formuliert werden, 1. „daß die geistig-religiöse Situation von heute ... durch ... den *Unglauben* ... zu charakterisieren sei", und 2., „daß die *Verantwortung* für den modernen Unglauben vorzugsweise im christlichen Bereich zu suchen sei" (9, 11). Ihnen gegenüber ist Pfeil der Meinung, daß es auch heute nicht nur grassierenden Unglauben, sondern auch verbreiteten Glauben gibt, und daß der Unglaube sicher auch, aber doch nicht nur durch die Christen hervorgerufen ist. Daraus folgt, daß die Christen für sich selbst und für die Außenstehenden Selbstbesinnung halten müssen. Für diese Selbstbesinnung, d. h. um der Verantwortung des Glaubens willen skizziert Pfeil im ersten Hauptteil die Positionen des Atheismus. Er unterscheidet den „Atheismus der verkehrten Genügsamkeit" und den „Atheismus der offenen Ablehnung". Erster ist eine mehr verschleierte Form des Atheismus und entspringt der pragmatischen Einstellung der Menschen, die meinen, allein, selbständig und selbstgenügsam ihr Leben und ihre Welt zu bewältigen. Radikaler als diese erste ist die zweite Form, die ausdrücklich die Existenz Gottes in Abrede stellt und den Glauben zugunsten eines rein „wissenschaftlichen Humanismus" bekämpft. Dieser posttheistische Atheismus erweist sich näherhin als ein vielschichtiges Gebilde. Der Kampf gegen Gott und die Suche nach Gott liegen oft auch hier nahe nebeneinander. Im zweiten Teil behandelt Pfeil den Problemkreis von „Glaube und Gewißheit", um von hier aus dem Christen eine Antwort zu geben auf die Anfragen des Atheismus und gleichzeitig eine Antwort auf diese Fragen selbst zu finden. Ausgehend vom natürlichen vertrauenden Glauben, der im alltäglichen Leben, aber auch methodisch in den historischen Geisteswissenschaften vorliegt, führt Pfeil zum übernatürlichen Glauben und seiner absoluten Gewißheit. Den letzten Grund für den übernatürlichen Glauben sieht er in der absoluten Autorität Gottes, der die Wahrheit seiner Offenbarung garantiert und damit dem Glauben sein ihm immanentes Kriterium selbst mitgibt.

Das Buch bietet für einen weiteren interessierten Leserkreis eine gut verständliche Einleitung in die vielfältigen Probleme und Fragen heutiger Glaubenslehre wie des herrschenden Atheismus. Es zeichnet sich besonders dadurch aus, daß es die gegnerischen Positionen wie auch die Einstellungen früherer Zeiten in bezeichnenden, instruktiven Zitaten selbst zu Wort kommen läßt. So entsteht ein anschauliches Bild. Den Standpunkt Pfeils kann man nur begrüßen, will er doch keineswegs rein apologetisch alle Schuld von den Christen abwälzen, wohl aber unberechtigten Angriffen entgegentreten. Demgegenüber können die kritischen Anfragen an das Buch, etwa in der Problematik der Gottesbeweise (33 f, 39 f) oder der Vermittlung von Autorität Gottes für den menschlichen Hörer seines Wortes (126 f.) oder auch bezüglich der Seinsmetaphysik, die den Hintergrund der Beweisführung bildet, hier übergangen werden, gehören sie doch eher in eine innertheologische Fachdiskussion. Diese aber liegt nicht in der Absicht des Buches. Pfeil will vielmehr das bei genauerem Zusehen doch sehr vielschichtige Verhältnis von Glauben und Unglauben dem Glaubenden und indirekt auch dem Nichtglaubenden deutlicher machen.

Münster *Ernst Feil*

DARMS GION, *Das katholische Ja zum Natürlich-Menschlichen.* Eine Studie über die katholische Weltoffenheit. (81.) 3. erw. Aufl. Christina-Verlag, Zürich 1965. Brosch.

Der Vf. weist sich als gründlicher Thomas-Kenner aus und zitiert auf jeder Seite wissenschaftliche Werke, auch neuere. Trotzdem wird man schon auf den ersten Seiten die Frage nicht los: für wen ist das Büchlein geschrieben? Der apologetisch-rhetorische Stil steht einer wissenschaftlichen Arbeit nicht wohl an, doch einer Erbauungsschrift bekommen die vielen Zitate und polemischen Auseinandersetzungen (die übrigens auf keinem guten Niveau geführt werden, vgl. die Ausfälle gegen Luther, Calvin, Harnack, Barth!) wenig gut. Nur zwei Exempel: S. 68 heißt es nach dem Zitat aus „Dreizehnlinden": „Damit hat er (F. W. Weber) zum Ausdruck gebracht, was Millionen und Abermillionen von Menschen zu allen Zeiten gedacht und empfunden."; S. 73 zur „Mutter" Maria: „Der Christ ist darob überglücklich. Mit welcher Begeisterung hallt es doch immer und immer wieder durch unsere Kirchen und Kapellen: ‚Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn!' " Peinlich ist das Zugeständnis, daß die vom Katholiken so positiv gesehene Natur dennoch nirgendwo sauber zu erfassen und abzugrenzen ist, weder von der Gnade (18) noch von dem in ihr steckenden Bösen („Welt" im joanneischen und paulinischen Verstand), anderseits aber geradezu divinisiert wird (15), woraus sich die bekannten Einwände gegen die Argumentation in „Humanae vitae" ergeben. Wenig einverstanden bin ich auch mit den Ausführungen über die Einheit von Staat und Kirche (47), über das Verhältnis zur Moderne (51 f), zur Selbstheiligung (65 f), zum Wortgottesdienst (69) und Opfer (71).

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

Die schmale, doch inhaltsreiche Studie grenzt den Glauben im biblischen Sinn ab von der naturalen Religion (die Chance zugleich und Gefahr für den Glauben ist), vom infantilen Glauben und von religiöser Ideologie. Die 43 Anmerkungen enthalten wichtige Literaturangaben. Ein empfehlenswertes Buch für alle, die an der Klärung des „religionslosen Christentums" (Bonhoeffer) interessiert sind. So treffend die Ausführungen zum infantilen Glauben (in dem viele ihr Leben lang steckenbleiben) wie zu den Ideologien sind (52), so einseitig wird m. E. über den Begriff Religion gehandelt, offenbar im Bestreben, den Kontrast von übernatürlichem und natürlichem Glauben scharf hervortreten zu lassen. Darf man die „naturale" Religion so sehr der Magie zuordnen und ihre „Attentate" gegenüberstellen der „Attentio' 'des echten Glaubens (20)? Auch scheint mir übertrieben, schon dort Ideologisierung zu wittern, wo vom Glauben „Lebenshilfe" erwartet wird (53). Schade, daß eine exegetisch unhaltbare Bemerkung über den Zusammenhang von Fußwaschung und Abendmahl (55) gemacht wird.

Frankfurt a. M. *Alfons Kirchgässner*

MYNAREK HUBERTUS, *Der Mensch — das Wesen der Zukunft.* Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. (123.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 11.80.

Die durch das Konzil erneuerte Kirche rüstet sich, auf das Jahr 2000 zuzugehen, und sieht ganz neu den Auftrag Christi vom Zeugnis für Gott und den Gottmenschen bis in die letzte Zone der Welt. Sie ist in den Status des Dialogs eingetreten. Das gilt, obschon das Wort vom Dialog ein Schlagwort zu werden droht und auch der Dialog nicht ohne Gefahren ist. Dieses Buch will ein Beitrag sein zur anthropologischen Analyse ungläubigen und auch gläubigen Daseins. Es ist eine ganz wichtige Aufgabe, daß wir den Atheismus vom Menschen her sehen, von seiner Angelegtheit und dialektischen Grundbefindlichkeit, die sich zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit bewegt. Desgleichen muß die Innenstruktur des gläubigen Menschen aufgehellt werden. Vor allem gilt das für das Zentralorgan menschlich-geistig-verantwortlicher Tätigkeit, für das Gewissen. Die Anthropologie, die von Glauben und Unglauben her gesehen wird, erreicht ihre eigentliche Spitze in der Darlegung der konstitutiven Dimension, nämlich in der Sicht des Menschen von der *Zukunft* her. Hier konzentriert sich alles, was uns heute so bewegt, Fortschritt, Lehre von der Hoffnung, die Vision einer besseren Zukunft.
Mynareks klar und gut durchdachtes wie überaus zeitgemäßes Buch bereichert die anthropologische Fundamentalwissenschaft. Der Atheismus ist nicht schnell apologetisch zu widerlegen. Wir dürfen uns keinen Täuschungen hingeben. Der Mensch muß im Vollzug des Glaubens gesehen werden und in den Konsequenzen des Unglaubens. Allzu lange haben wir uns mit den Abstrakta Glaube und Unglaube abgegeben. Heute sehen wir sie in ihren Bezügen zum Menschen. Glaube und Unglaube erhellen sich wechselseitig. Das Thema, das Mynarek hier so verheißungsvoll begonnen hat, wird uns noch lange nicht loslassen.

Paderborn *Albert Brandenburg*

MUSCHALEK GEORG, *Glaubensgewißheit in Freiheit.* (Quaest. Disp., Bd. 40.) (104.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 12.80.

In einer Welt der Wissenschaften, die als Pädagogik, Psychologie, Soziologie und Medizin den Menschen lehrt, mit seinem Leben fertig zu werden, muß der christliche Glaube sich fragen lassen, welch erfahrbares Wissen er einbringe für die Meisterung menschlichen Lebens (16, 18). Vf. fragt nach diesem Wissen und der Gewißheit des Glaubens: insofern ist seine Überlegung pragmatisch gesteuert und praxisbezogene Theologie. Wie schwierig indessen solch pastorale Theologie des Glaubens im Verbund der Theologiegeschichte ist, zeigt der Vf. an einigen redlichen Feststellungen. Wenn das Glaubensbekenntnis (fides quae creditur) im Dienst des zu Gott bekehrten Glaubensaktes (fides qua creditur) bleiben muß, dann ist der Versuch zu wagen, im Glaubensbereich Gewißheit anerkennen und geben zu können, auch wenn dabei das Bekenntnis sich wandeln muß (19 ff); solche Kritik an einer zu engen Glaubensregel wendet sich auch gegen den Biblizismus in der Theologie, wenn anerkannt wird, daß unsere heutigen Fragen nach der Glaubensgewißheit in der Schrift so nicht laut werden (71 f mit 54 ff); gesteht man sich schließlich auf Grund der treffsicheren Analysen des Autors ein, daß die traditionelle These, die ausgehend von Hebr 11, 1 Theologien des Glaubens bei Augustin, Thomas und den Neuscholastikern bestimmt hat als These, Glaube richte sich auf Nichtgeschautes, den sehenwollenden Intellekt frustriert (20 ff) — dann wird einem die Konkurrenz von Glauben und Wissen, die sich in der Neuzeit von Descartes über Kant zu Jaspers auch philosophisch bis zum Zerreißen darbietet, in voller Schärfe bewußt (39 ff).
Gewiß, dies alles war schon bekannt durch die Arbeiten von Aubert, Chenu, Alfaro und Rahner. Auch wissen Theologen gegen Franzelin in zunehmendem Maß darum, daß das Vaticanum I sich für den Glauben nicht auf das kartesianische Erkenntnisideal festgelegt hat, demzufolge Gewißheit identisch wäre mit rationaler Unbezweifelbarkeit (47 ff). Vf. referiert die Erkenntnisse dieser Forschungen gut. Befreiend bei Muschalek

aber ist über all dieses in Fachkreisen hinaus Gewußte, seine eigene Spekulation und die daraus gezogenen Konsequenzen, die den 3. und 4. Teil des Buches ausmachen (73 ff). Gewiß, man ist nicht ganz glücklich bei der manchmal vorschnell transzendentalphänomenologisch aufgezeichneten Wegleistung des Glaubens, der sich seinem Ziele nähert. Werden die philosophischen Anregungen von Hegel, Blondel, Marechal, Heidegger (35, 74 ff) nicht trotz des Einwandes gegen eine Nur-Anthropologie (78) nicht doch zu undifferenziert für die These „Freiheit als Wissen" gewertet und theologisch zugunsten der Freiheit im Glauben verwertet? Könnte nicht gerade dieser Einwand schwinden, wenn man für die gnadenhafte Entscheidung von Gott her, die in Jesus sich mitteilt (81 ff), das Wirken des Gottesgeistes im Menschen mitbedenken würde? Fehlt nicht schon bei Muschaleks Glaubenszeichnung nach Paulus (62 ff) das im Römerbrief wichtige Eintreten des Gottesgeistes im Menschen für den Menschen zu Gott hin?

Dem Rezensenten kommen diese Fragen nicht gegen Muschaleks Spekulation, sondern gerade bei dessen Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens, die hell und dunkel und von der Liebe formiert ist (91 ff). Denn die zusammenfassenden Sätze „Hell ist der Glaube, weil er Wissen gewährt" und „Dem christlichen Glauben wäre also Gewißheit zuzusprechen, nicht obwohl er alle Erwartungen und Proportionen der welthaften Vernunft des Menschen übersteigt, sondern gerade weil er es tut" (91 ff) befreien nicht nur die Glaubensdiskussion aus traditionellen Sackgassen, sie verdienen mit dem ganzen Buch den Dank des Mitdenkens.

Regensburg *Norbert Schiffers*

LANG ALBERT, *Fundamentaltheologie*, Bd. 2: Der Auftrag der Kirche. (339.) 4. neubearb. Aufl. M.-Hueber-Verlag, München 1968. Linson DM 21.80.

Das neue Selbstverständnis der Kirche seit dem II. Vatikanum wartet noch auf eine verantwortungsbewußte Darstellung. Mit dem Grad des Selbstbewußtseins wächst die Verantwortung: Was bei der mittelalterlichen und auch noch bei der neuzeitlichen Kirche dem Zwang der Verhältnisse und der soziologischen Notwendigkeiten angelastet werden konnte, lasten heute Außenstehende und auch Gläubige der immer mehr als Subjekt gewürdigten Kirche selbst an. Weil sie heute deutlicher als früher um ihr Sein, ihren Grund und Sinn weiß, muß auch umso wacher ihr Bewußtsein werden um die Grenzen und Möglichkeiten ihres Auftrags, um glaubwürdiger vor der heutigen Welt zu stehen. Dessen ist sich Lang bewußt, wenn er im Vorwort schreibt: „Die fundamentaltheologische Fragestellung nach der Legitimation der Kirche, nach der Glaubwürdigkeit ihres Anspruchs und ihrer Bürgschaft hat an Aktualität und Bedeutung gewonnen. Ihre Argumente müssen auf ihre Tragfähigkeit und ihre Tragweite neu überprüft werden." Besonders wird von ihm neu ins Auge gefaßt der mit Ernst und Aufgeschlossenheit einsetzende Dialog, der verzeichnende Perspektiven und belastende Vorurteile ausschalten will. Er berücksichtigt auch die von der nachkonziliaren Neubesinnung besonders betroffene theologische Erkenntnislehre und Hermeneutik, die bedingt ist durch die neuen Erkenntnisse der Geschichtlichkeit des Offenbarungsgeschehens und der Offenbarungsvermittlung sowie der damit gegebenen Zeitgebundenheit und Wandelbarkeit der sprachlichen und begrifflichen Gestaltung des unwandelbaren Gehaltes der Heilsbotschaft. Er übersieht auch nicht die zum Schrift- und Traditionsprinzip in Gang gekommenen tiefgreifenden Diskussionen.

In diesem Sinne unternimmt Lang in seiner Neuauflage eine im Lichte der neuen theologischen Erkenntnisse gebotene Zusammenschau und Synthese als einen wegweisenden Beitrag zu einer ausgewogenen Lösung der vielen anstehenden ekklesiologischen Fragen. Es ist klar, daß die Aufarbeitung der hier angesprochenen Probleme zu den vordringlichsten Aufgaben der heutigen Theologie gehört. Es ist aber ebenso verständlich, daß ein Versuch zu ihrer Lösung ein die Potenz eines einzelnen überforderndes Unternehmen ist, das darum in vielerlei Hinsicht unzulänglich bleiben muß. Daß aber der durch seine lange Vortrags- und Vorlesungstätigkeit auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie anerkannte und angesehene Professor in seinem hohen Alter es gewagt hat, in einer Neuauflage seiner bei der akademischen Jugend und darüber hinaus bestens eingeführten Fundamentaltheologie für die angesprochenen Fragen eine Lösung anzugeben, ist bei dem Mangel an fundamentaltheologischen Publikationen jedenfalls ein Verdienst, das man anerkennen muß, auch wenn man bei der Lektüre in manchem nicht befriedigt sein mag.

Wir haben bereits die früheren Auflagen besprochen und ihre Vorzüge herausgestellt, wie unsere Ausstellungen und Wünsche vermerkt. Das Werk hat seinen Charakter, durch den es früher viele Freunde erworben hat, wie auch den früheren wesentlichen Inhalt beibehalten. Das kann man hier auch nicht anders erwarten. Aber, was hat sich nicht alles im nachkonziliaren Kirchenverständnis gegenüber früher gewandelt! So besonders in der Bestimmung der Kirche als Gottesvolk und seines Verhältnisses zu den hierarchischen Amtsträgern und dieser untereinander zum Primat? Was ist für ein Unterschied zwischen dem I. Vatikanum mit der Definition des Primates, etwa auch noch der Enzyklika „Mystici corporis" mit der Auffassung der Kirche als mystischen Leibes und der ökumenischen Ausrichtung der neuen dogmatischen Kirchenkonstitution! Diese hat

frühere Einseitigkeiten korrigiert, entscheidende Gesichtspunkte der ursprünglichen neutestamentlichen Sicht der Kirche neu entdeckt, das alte Wesensverständnis der Kirche als eines Gottesvolkes an den Anfang und in den Mittelpunkt gestellt, um so die Stellung der Laien als Kirche und der Ämter als deren Diener, die Bedeutung der Kollegialität der Bischöfe gegenüber dem Papst, das allgemeine Priestertum, die charismatische Dimension der Kirche, die Bedeutung der Ortskirchen u. a. neu aufleuchten zu lassen. Dabei wurden die neuesten Ergebnisse der exegetischen und historischen Forschung berücksichtigt, vor allem in der Darstellung der Verkündigung Christi von „Gottes Herrschaft und Reich". Das kann man mit Küng sogar als Korrektur, jedenfalls aber als eine Vertiefung der Auffassung des tridentinischen Kanons von der durch Gottes Anordnung eingesetzten Hierarchie ansehen. Die akademische Jugend heute wird natürlich Darstellungen der Kirche den Vorzug geben, die sich ganz auf den Boden des in der nachkonziliaren Theologie von progressiven Theologen neu entwickelten Kirchenverständnisses stellen. Mehr konservativ gesinnte Theologen und Laien werden bei den ihnen vertrauten fundamentaltheologischen Gedankengängen Langs verbleiben, zumal sie ihnen auch in den heutigen theologischen Auseinandersetzungen entsprechende Orientierung und Wegweisung in dieser Neuauflage des „Auftrags der Kirche" bieten können.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

KIRCHENGESCHICHTE

LENERT PIERRE, *Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen.* (183.) Morus-Verlag, Berlin 1965. Kart. DM 9.80.

Die französische Originalausgabe „L'Eglise catholique en Pologne" erschien in Paris 1962. Der flüssigen deutschen Übersetzung von Karla Urban hat Erich Klausener ein Vorwort (7—11) vorangestellt, in dem er hinweist, daß der Autor verschiedene Probleme aus Gründen der Diskretion nicht berücksichtigt hat. Der Vf. verwertet zahlreiche Notizen über Gespräche, die er auf einer Informationsreise durch Polen mit ehemaligen Mithäftlingen aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern führte (20). Seine Beobachtungen entwerfen ein zuverlässiges Bild über die Lage der katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen seit der Mitte unseres Jahrhunderts. Besonders verdient die Selbstbehauptung des polnischen Katholizismus unter Führung Kardinals Wyszynski und des eifrigen Episkopates uneingeschränkte Anerkennung.

Bonn *Bernhard Stasiewski*

PODIPARA PLACID J., *Die Thomas-Christen.* (Das östliche Christentum. Abhandlungen, im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, hg. von H. M. Biedermann. N. F., 18.) (201.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1966. Kart. DM 15.90.

Vf., indischer Karmelit des syro-malabarischen Ritus, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, bietet „einen kurzen Bericht über die Geschichte der Thomas-Christen" (9) Indiens. Er geht von der „uralten Tradition" der Missionstätigkeit des Apostels Thomas aus, „die durch zeitgenössische Monumente oder Dokumente nicht zu beweisen ist" (11), aber durch keine „dagegensprechende Überlieferung, auch keine konkurrierende Grabstätte oder andere Thomas-Christen" (26) zu erschüttern ist. Da die indischen Thomas-Christen der persischen Kirche von Ktesiphon-Seleukia hierarchisch unterstellt waren, beschäftigt sich das 2. Kapitel, fast exkurshaft ausgreifend, mit der Geschichte und dem Glauben dieser Kirche und versucht, sie von dem Vorwurf des Nestorianismus und der Trennung von Rom reinzuwaschen: „Der stufenweise sich entwickelnde Prozeß der Zentralisierung des Römischen Primats wurde ... in dieser Kirche gar nicht wahrgenommen" (38 f). Dieses Ergebnis wäre für die Beurteilung der Thomas-Christen von nicht geringer Bedeutung und müßte zu einer Revision der Anschauungen über sie Anlaß bieten. Das gilt vor allem für die wechselvolle Geschichte seit dem 16. Jahrhundert, die schließlich und endlich nichts anderes ist als das stets von neuem inszenierte Trauerspiel, die Thomas-Christen unter lateinische Herrschaft zu bringen (Kap. 6—9). Obwohl die Thomas-Christen seit 1923 eine eigene Hierarchie ihres Volkes und Ritus besitzen, sind ihnen grundsätzliche Rechte einer Orts- bzw. Teilkirche nicht uneingeschränkt zugestanden. So müssen die 726 Welt- und Ordenspriester, 1516 Brüder und 3012 Schwestern, die 1960 in verschiedenen Teilen Indiens arbeiteten, alle dem lateinischen Ritus folgen, mit Ausnahme einiger weniger (172); die Thomas-Christen, die außerhalb ihres kirchlichen Territoriums leben, haben keine Möglichkeit, ihren Ritus zu praktizieren — sie müssen dem lateinischen folgen (173). Das ist aus ostkirchlicher Sicht gewiß zu bedauern.

Doch erhebt sich hier die Frage — die Vf. allerdings nicht behandelt —, ob gegenwärtig nicht mit viel größerer Konsequenz die tatsächliche geschichtliche Lage ins Auge gefaßt werden müßte. Kann es heute in Indien überhaupt noch um die Frage eines syrischen oder lateinischen Ritus gehen? Müßte nicht angesichts der nationalen Einheitsbestrebungen, der innerindischen Wanderungen und aller sie begleitenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandlungen die Möglichkeit bzw. sogar die Notwendigkeit einer Liturgie erwogen werden, die dem Empfinden des modernen „indischen" Menschen entsprechen würde? Daß Vf. dankenswerterweise in einem Schlußkapitel auch über die nicht-katholischen Thomas-Christen berichtet — „sie sind jetzt in verschiedene

Denominationen zersplittert, einige bekennen sich sogar zum Protestantismus" (178) —, provoziert geradezu die Frage, ob das mancherorts gespannte Verhältnis der Riten innerhalb der katholischen Kirche letztlich nicht eine Hypothek der Vergangenheit ist, die angesichts der neu einzugehenden Verpflichtungen im gegenwärtigen Lebensprozeß Indiens abgestoßen werden müßte? Die Thomas-Christen könnten hierbei eine führende Rolle spielen, wenn sie das fertigbrächten, was dem Vf. mit seiner Studie nicht gelungen ist: nämlich den Blick vom Eigenen auf das Ganze zu richten, das Eigene ins Gemeinsame einzubringen und sich mit geeinten Kräften dem Dienst an der einen Kirche Indiens zu verschreiben.

Münster *Josef Glazik*

SCHULTE HEINRICH, *Der Beginn.* Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient. (Das Werk des Katholischen Apostolats, Bd. 1.) Lahn-Verlag, Limburg 1966. Kart. lam. DM 12.80.

Die gegenwärtigen Unionsbestrebungen christlicher Kirchen geben Anlaß zu begründeten Hoffnungen. Ihre Einschätzung sollte indessen nicht von historischen Zusammenhängen abstrahieren, die meist ein buntscheckiges Bild von Erfolg und Mißerfolg bieten. Schulte weist nach, daß eine Hilfsaktion des hl. Vinzenz Pallotti für die chaldäische Kirche Anstoß zur Gründung der Gesellschaft des Katholischen Apostolates (S. A. C.) gewesen ist. Daran fügt er eine insgesamt gestraffte, für das 19. Jahrhundert aber ausführlichere Geschichte der unierten Chaldäer, in die auch die Geschichte der indischen Malabarchristen — Goanesisches Schisma hineinspielt. Die oft geradezu unglaublichen Vorkommnisse beweisen mit schmerzlicher Klarheit, was passieren kann, wenn Fragen wie Ernennung und Weihe von Bischöfen, Förderung des Ordenslebens, Bindungen an einzelne, Familien-Nepotismus, Trennung von Kirche und Politik nicht im gesunden Rahmen einer übergeordneten, rasch und präzis funktionierenden, politisch unabhängigen kirchlichen Praxis geregelt werden. Das gerüttelte Schuldmaß römischer Kongregationen wird nicht beschönigt, die Rechtlichkeit einzelner (durchaus nicht aller!) türkischer Beamten nicht verschwiegen, wenn diese sich in dem oft widerlichen Klerikergezänk mustergültig verhielten. Die gut belegten Aussagen werden im Rahmen einer drucktechnisch sauberen und gefälligen Leistung geboten. Gute Register erleichtern den Gebrauch.

Die Arbeit hat nicht nur historischen Wert. Sie legt den Finger auf Punkte, die in der heutigen Diskussion um den „Strukturwandel" der Kirche nicht übersehen werden sollten.

St. Augustin/Siegburg *Johannes Bettray*

KRANZ GISBERT, *Politische Heilige und katholische Reformatoren.* 3. Folge. Dreizehn Lebensbilder. (409.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1963. Leinen.

Kranz ist es auch mit seiner 3. Folge über „Politische Heilige und katholische Reformatoren" gelungen, eindrucksvolle und ausgewogene Lebensbilder bedeutender Persönlichkeiten zu zeichnen. Der zeitliche Bogen spannt sich vom 9. bis zum 20. Jahrhundert, räumlich sind die behandelten Gestalten vornehmlich in West- und Mitteleuropa beheimatet. Das Buch ist nicht für den Historiker geschrieben, sondern eher für Schule und Haus, und so wird man Verständnis dafür aufbringen, daß manche Porträts — besonders der früheren Epochen — etwas belletristisch-essayistisch anmuten (z. B. „Alfred der Große"). Besonders gut gelungen scheint mir die Schilderung des immer noch modernen Papstes Leo XIII.

ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT IN ROM (Hg.), *Römische historische Mitteilungen.* 10. Heft, 1966/67. (248.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1968. Brosch. S 280.—.

Da es der zur Verfügung stehende Raum nicht erlaubt, alle Beiträge des vorliegenden Jahrbuches zu würdigen, seien — gleichsam stellvertretend — nur deren drei herausgegriffen.

F. Weißengruber, der sich im Heft 8/9 der RHM mit der weltlichen Bildung der Mönche im 6. Jahrhundert befaßt hatte, behandelt diesmal den gleichen Gegenstand für die vorausliegende Epoche von Augustinus bis Benedikt. Das Untersuchungsergebnis fällt abermals negativ aus: Die Mönche kehrten sich bewußt von der profanen Bildung ihrer Zeit ab, ja die Entstehung des Mönchtums wird geradezu als eine „Reaktion gegen rein weltliche Kultur" verstanden. Auch bei den Kirchenvätern „überwiegen im ganzen die Gegner der heidnischen Bildung", der nur sehr vereinzelt eine Art propädeutischer Charakter zugebilligt wurde.

Auch der 140 Seiten umfassende Aufsatz des fleißigen Historikers *A. Strnad* über „Johannes Hinderbachs Obedienz-Ansprache vor Papst Pius II." ist thematisch mit einem Beitrag des gleichen Autors im letzten Heft der Mitteilungen verknüpft, beschäftigt er sich doch, wie schon aus dem Untertitel ersichtlich wird, wiederum mit dem Quattrocento und der päpstlichen und kaiserlichen Politik. Wir erfahren, daß auch das Verhältnis zwischen Friedrich III. und (seinem ehemaligen Sekretär) Pius II. nicht immer ungetrübt war. — Der flüssige Stil und die auffallende Belesenheit des Verfassers, die es ihm erlaubt, viele interessante Details mitzuteilen, garantieren eine angenehme Lektüre. Freilich wäre zu erwägen gewesen, ob man der Studie nicht einen anderen Titel geben hätte sollen, denn gemessen an der Hauptüberschrift sind eigentlich sechs Siebtel der Ausführungen als Einleitung zu werten.

— Die etwas ungleichartige Zitationsweise Strnads (bald nur Originalzitate, bald nur deutsche Übersetzung, bald beides), auf die der Rezensent schon früher hingewiesen hat (vgl. diese Zeitschrift 117 [1969] 75), ist auch diesmal feststellbar. Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht, daß Hartung von Kapell zuerst als vermutlicher Verwandter Johannes Hinderbachs hingestellt wird (130) und fünf Seiten später das Bestehen verwandtschaftlicher Beziehungen als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

L. Popelka berichtet über „Trauergerüste", eine zwar ephemäre, aber für die barocke Sinnesart doch ungemein aufschlußreiche Architekturgattung. Es handelt sich um oft gewaltige und kostspielige Aufbauten, die aus Anlaß der Exequien bedeutender Persönlichkeiten errichtet wurden. Hinsichtlich der Bedeutung dieser „Gebäude" hätte man vielleicht den Schaubühnencharakter, der zwar erwähnt wird, noch entschiedener betonen können. Diese Interpretation wird nicht nur durch die beigegebenen Abbildungen nahegelegt. Aus der Literatur ist ja bekannt, daß der barocke Mensch die ganze Welt als Bühne verstand (vgl. etwa Shakespeares Monolog „All the world's a stage"), demnach auch das Sterben als einen „Abgang" auffaßte, als das Ende einer Szene im großen Welttheater. Eben das wurde auch durch diese kulissen- und bühnenartigen Gerüste anschaulich zum Ausdruck gebracht.

Diese Andeutungen müssen genügen. Man legt das besprochene Heft mit Gewinn aus der Hand!

AUGUSTINUS AURELIUS, *Geist und Buchstabe.* (Übertragen von A. Forster.) (VI u. 142.) *Drei Bücher über den Glauben.* (Übertragen von C. J. Perl.) (XXV u. 196.) Deutsche Augustinusausgabe. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 12.80 bzw. 14.80.

Das 412 entstandene Buch über das paulinische Begriffspaar *Geist und Buchstabe* (2 Kor 3, 6) ist heute genau so aktuell wie zur Zeit der Entstehung. Der große Augustinus hat aus dem Kontext gültig interpretiert und die beiden Termini mit „Gesetz und Gnade" identifiziert. „Erst in der Zeit der Gnade (N. T.) gibt es die echte Erfüllung auch des Gesetzesbuchstabens, weil alle Erfahrung aus der liebenden Freude am Gesetzgeber und seinem im Gesetz formulierten Willen kommt" (Forster). Augustinus bejaht also die Gesetzesbefolgung, aber sie kommt aus unverdienter Gnade. Es wäre Frevel („impietas"), so meint der Heilige, wenn einer sich selbst zuschriebe, was Gottes Tat ist (Kap. VII). Dennoch lehrt uns die Geschichte, daß dieser „Frevel" durch Jahrhunderte in der Kirche begangen wurde. Wenn Martin Luther in dem berühmten Turmerlebnis die „iustitia dei" weder als Gottes Strafgericht, noch als das Resultat menschlicher Werkgerechtigkeit begriff, sondern als die gnadenhafte Rechtfertigung des Sünders durch Gott, dann hat er eigentlich keine neue Lehre begründet, sondern Gedanken seines Ordensvaters Augustinus schöpferisch wiederentdeckt. Zwei Zitate zur Illustration: „Nec *quia* recti sunt corde, sed etiam *ut* recti sint corde praetendit iustitiam suam, qua iustificat impium" (Kap. VII); mit geradezu klassischer Prägnanz wird im Kap. XI formuliert: „... ideo iustitia dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit ...".

Die *Drei Bücher über den Glauben,* die zwischen 393 und 413 entstanden, behandeln „Teilaspekte des Glaubensphänomens" (Perl). Die Schrift *Über Glauben und Bekenntnis* erläutert das sogenannte „Credo von Hippo", das Büchlein *Der Glaube an das Unsichtbare* tangiert bereits die Problematik von Glaube und Wissen, während die längere Abhandlung *Über den Glauben und die Werke* Gedanken aus *Der Geist und der Buchstabe* wieder aufgreift, und fortführt („... legis opera ... sequuntur enim iustificatum, non praecedunt iustificandum") und auf konkrete Irrlehren anwendet.

Der Verlag und die Übersetzer verdienen unseren Dank, weil sie uns diese Werke mit ihrer immer noch wichtigen Thematik neu zugänglich gemacht haben. Die zwei Bände enthalten auch den Originaltext und erlauben daher eine Überprüfung der Gewissenhaftigkeit der Übersetzer, die sich bemüht haben, eine flüssige und lesbare — und daher stellenweise ziemlich freie — Übertragung zu bieten, die aber die Gedanken des Heiligen inhaltlich richtig wiedergibt. Mit besonderer Genugtuung sei vermerkt, daß eine in dieser Zeitschrift (Jg. 113 [1965] 380) gemachte Anregung aufgegriffen wurde und die zahlreichen von Augustinus herangezogenen Schriftstellen durch Klammerverweise kenntlich gemacht wurden. Man erlebt nun von Seite zu Seite, wie sehr sich das Denken des Heiligen am Gotteswort orientiert.

KELLNER ALTMAN, *Profeßbuch des Stiftes Kremsmünster.* (598.) Selbstverlag des Stiftes Kremsmünster, Klagenfurt 1968. Kart.

Daß trockene Verzeichnisse, wie sie für die Verwaltung von Körperschaften notwendig sind, oft bedeutsames historisches Material darstellen, wurde längst erkannt und in jüngster Zeit durch die Veröffentlichung zahlreicher Matrikeln — es sei etwa an die Wiener und Innsbrucker Universitätsmatrikeln erinnert — erneut dokumentiert. Ähnliches gilt von klösterlichen Profeßbüchern. A. Kellner, durch seine Musikgeschichte des Stiftes Kremsmünster (1956) bekannt, legt in einem stattlichen Band das Profeßbuch seines Stiftes vor. Wie fleißig und umsichtig er zu Werk gegangen ist, zeigt schon ein Vergleich mit dem Mondseer Profeßbuch, das Pirmin Lindner auf nur 66 Seiten unter-

gebracht hat (Archiv für Geschichte der Diözese Linz 2 [1905] 133—199). Das Buch ist teils nach erhaltenen Profeßzetteln und Nekrologen, teils nach Marian Pachmayrs Stiftsgeschichte von 1777 zusammengestellt und bietet, soweit vorhanden, zu den einzelnen Konventsmitgliedern auch Literaturangaben.
Die Einleitung befaßt sich mit der Geschichte des Stiftes und seiner Hauptschätze (Tassilokelch und Tassiloleuchter), der Gründungssage, dem Stiftbrief, den Besitzungen und Herrschaften des Klosters. Auch ein Abschnitt über die Kirchen und Pfarreien ist beigefügt, bei dem die Ungleichheit der Behandlung etwas stört. Während bei Fischlham (31) und Falkenstein in Niederösterreich (35) gesonderte Literaturangaben gemacht werden, finden sich solche für Wels (32) nicht, obwohl in diesem Fall ungleich mehr Arbeiten zur Verfügung gestanden wären. Auch fällt auf, daß die Papsturkunde von 1179 für echt genommen wird (27, 29, 31 u. ö.), obwohl sie bereits als Fälschung nachgewiesen ist (5 Jb. d. Musealvereines Wels [1958/59] 98—104). Erschlossen wird das Werk durch ein nach Kloster- und Familiennamen geordnetes Register. Daß das Ortsverzeichnis nur die Einleitung aufschlüsselt, ist schade, weil so die Wirkungsbereiche der einzelnen Mönche zuwenig in Erscheinung treten und etwa die Überprüfung des ungedruckten Historischen Schematismus der Diözese Linz von Martin Kurz, die dringend nötig wäre, erschwert ist. Aber das sind Kleinigkeiten, die noch dazu den Kern des Werkes nicht treffen. Sonst stellt diese Arbeit ein sehr wertvolles Nachschlagewerk dar, für das wir dem Autor Dank schulden. Für weitere historische Studien zum Stiftsjubiläum 1977 z. B. wird sie sich als geradezu unentbehrliche Grundlage erweisen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WILD BERNARDIN, *Die Augustiner.* (Orden der Kirche, Bd. 8.) (223.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1968. Brosch. sfr 11.60.

Nicht erst mit dem letzten Konzil sind die Orden erneut in die Diskussion in- und außerhalb der katholischen Kirche getreten, jedoch die Intensität hat zugenommen. Die Neuentdeckung der Funktion des „Laien" in der Kirche und das Ende des „monastischen Zeitalters" schufen eine Lage, die eine Neubesinnung der Orden notwendig macht. Durch Publikationen soll diese spezifische Lebensform auch dem heutigen Menschen nahegebracht werden. Dieser Band, der achte in der Reihe „Orden der Kirche", bietet in allgemeinverständlicher Sprache eine knappe Darstellung der Grundlagen und des Wirkens der Augustiner-Eremiten. Der Titel könnte mißverstanden werden. Es handelt sich nicht um eine Geschichte aller Ordensgemeinschaften, die im hl. Augustinus ihren Ordensvater sehen — das wären über hundert —, sondern eben nur um die Augustiner-Eremiten. Obwohl auf jeden wissenschaftlichen Apparat bewußt verzichtet wurde und die Forschungsergebnisse oft sehr straff formuliert werden mußten, ergibt sich trotzdem eine zuverlässige Information über den Orden.
Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit den Grundlagen von Augustinus her, ohne die noch immer anstehenden Fragen über die sog. Augustinus-Regel zu lösen. Sie werden aber nicht verschwiegen. Da sich der Orden mehr vom Monastischen her versteht, ist der Aspekt des Mönchtums in den Vordergrund gerückt. Das zweite Kapitel macht den Leser in großen Zügen mit der Geschichte des Ordens vom Zusammenschluß verschiedener Eremitengemeinschaften und deren rechtlicher Konstituierung durch Alexander IV. im Jahre 1256 an bekannt sowie mit der weltumspannenden Tätigkeit in allen Sparten der Seelsorge und Lehre bis in die Gegenwart. Von den in jedem Orden auftretenden Schwierigkeiten im Laufe der Geschichte war auch dieser nicht verschont, und der ehemalige Augustiner Martin Luther hat eine Bewegung eingeleitet, die das religiöse Antlitz der Welt entscheidend mitprägte. Zu allen Zeiten haben Mitglieder des Ordens in der Kirche „eine rühmliche und zum Teil führende Rolle gespielt" (140). Diese führenden Männer und Frauen — Heilige, Selige, Gelehrte und Menschen der großen Taten — werden in kurzen Notizen im dritten Kapitel vorgestellt. Daran reiht sich der Stand des Ordens vom Jahre 1967. Einige Quellenbelege und die kleine Bibliographie runden das geschmackvolle und einen ersten Überblick bietende Büchlein ab.

St. Florian *Karl Rehberger*

JEDIN HUBERT, *Vaticanum II und Tridentinum.* Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 146.) (59.) Westdeutscher Verlag, Köln 1968. Kart. DM 6.40.

Der Vf. beschäftigt sich seit vier Jahrzehnten erfolgreich mit der Erforschung des Tridentinums und hat am Vaticanum II als Sachverständiger teilgenommen, darum kann er für sich die erforderliche Kompetenz in Anspruch nehmen, beide Konzilien einem Vergleich zu unterziehen. Das Motiv für die Wahl seines Themas ist dem Untertitel zu entnehmen. Jedin weiß um den grundsätzlichen Einwand gegen sein Vorhaben: „Kann und darf man überhaupt zwei so weit auseinander liegende geschichtliche Ereignisse wie Vaticanum II und Tridentinum miteinander vergleichen? Verläßt man bei der Durchführung eines solchen Vergleiches nicht unwillkürlich den festen Boden der Historie, gleitet man nicht in Spekulationen oder gar auf das Niveau der Popularwissenschaft

ab?" (8) Diese Gefahren könnten bei weniger sachkundigen Autoren sehr wohl gegeben sein, in der vorliegenden Studie kommen sie aber nicht zum Tragen, da Jedin bestrebt ist, möglichst nur von den Texten und den weithin gesicherten Tatsachen auszugehen.

Die durch verschiedene Faktoren — wie z. B. das Auftreten der Reformatoren — verursachte Unklarheit und Unsicherheit im Glauben führte im 16. Jahrhundert dazu, daß die Kirchenversammlung von Trient die Lehrdifferenzen zum Protestantismus scharf herausstellte. Die kategorische Feststellung des Autors, dieses Verfahren sei unumgänglich gewesen, erscheint mir zu apodiktisch. Das Vaticanum II ist jedenfalls einen anderen Weg gegangen. „Es hat das Vorhandensein von Unterscheidungslehren, also das Trennende, nicht geleugnet, wohl aber im Dekret über den Ökumenismus alles das zusammengestellt, was die katholische Kirche mit den Ost- und Reformationskirchen im Glauben verbindet." (11) Hier von einer kopernikanischen Wende zu sprechen, lehnt Jedin ab. Schließlich habe sich das Vaticanum II keineswegs vom Tridentinum distanziert. Das Ökumenismus-Dekret spreche nur offen aus, was schon im 16. Jahrhundert vorhanden gewesen, aber damals unausgesprochen geblieben sei, das Gemeinsame im christlichen Glauben, das in der gemeinsamen Selbstbezeichnung „Christ" zum Ausdruck komme. Wenn diese These Jedins stimmt, dann verliert das Tridentinum viel von jener Gloriole, mit der es seit Jahrhunderten die katholischen Kirchenhistoriker umgeben haben; denn durch das Verschweigen des Gemeinsamen im christlichen Glauben hat dieses Konzil mitgeholfen, die katholische Kirche in ein Ghetto zu führen, dessen massive Mauern durch das Vaticanum I noch erheblich verstärkt wurden, und dessen Tore erst das letzte Konzil behutsam geöffnet hat. Man sollte meines Erachtens viel nachdrücklicher darauf hinweisen, daß das Tridentinum, von den nachfolgenden Generationen zur Norm für das Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen erhoben, den Graben zwischen den Konfessionen vertieft hat. Man wird indes Jedin zustimmen, daß das Vaticanum II keinen Bruch oder gar eine Revolution, sondern lediglich einen Um- und Weiterbau und eine den Zeiterfordernissen gemäße Fortentwicklung des kirchlichen Lebens und Änderung historisch bedingter Einstellungen darstellt.

Besonders erwähnt sei die Diskussion im Anschluß an das Referat von Jedin, die in der vorliegenden Schrift publiziert wird. Eine Reihe Wissenschaftler (Ratzinger, Rahner, Kötting, Lenzenweger, Rengstorf u. a.) versuchte einen Beitrag zur Klärung der Begriffe und des Problems Evolution und Revolution zu leisten. Notgedrungen spielte dabei auch die Frage des kirchlichen Lehramtes eine bedeutende Rolle. Die Synthese von J. Lenzenweger fand weithin Anerkennung: „Das kirchliche Lehramt ist... nur insoweit Maßstab, als es der Schrift entspricht und von der Schrift seine Begründung ableitet" (57).

Man darf ohne Übertreibung sagen: Diese Studie bietet viel mehr, als der Titel oder der Umfang erwarten läßt. Jeder, der sie zur Hand nimmt, wird sie nach der Lektüre keineswegs gelassen zur Seite legen. Sie spricht Fragen an, die viele von uns zur Auseinandersetzung zwingen. Das große Verdienst Jedins besteht u. a. darin, daß er sichtbar macht, wie eminent aktuell kirchengeschichtliche Überlegungen sein können.

Passau *August Leidl*

KRANZ GISBERT, *Europas christliche Literatur von 500 bis 1500.* (528.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 34.—, kart. DM 28.—.

Vf. nennt diesen Band die Frucht eines 25jährigen Umgangs mit der mittelalterlichen Literatur. So konnte er etwas in seiner Art Erstmaliges bieten: eine Gesamtdarstellung der christlichen Literatur des Mittelalters, die alle Gattungen der Dichtkunst wie auch das philosophische und theologische Schrifttum der europäischen Nationen umfaßt. In einer solchen Darstellung ist eine klare Grenzziehung zwischen christlichem und nichtchristlichem Schrifttum nötig. Wie Vf. in seiner Einleitung betont, kann man das mittelalterliche Europa nicht gleichsetzen dem Christentum und noch weniger die christliche Literatur dieses Europa mit der mittelalterlichen Literatur überhaupt identifizieren. Die Darstellung hält sich fern von konfessioneller Engherzigkeit wie von krampfhaftem Bemühen, um jeden Preis möglichst viel in die christliche Sphäre einzubeziehen. Auch um eine wertende Sichtung des Schrifttums kommt eine solche Darstellung nicht herum. Es geht dem Vf. um Dichter und Denker, deren Werke zur Weltliteratur zählen. Behandelt werden nur Autoren, die „über die Grenzen von Land, Sprache und Zeit hinaus gewirkt" haben. In diesem Zusammenhang wird nicht nur eine Leistungsgeschichte der mittelalterlichen christlichen Literatur, sondern auch deren Wirkungsgeschichte geboten. Gerade in dieser Hinsicht ist das Werk sehr aufschlußreich, und bei allen behandelten Autoren wird ihrem Einfluß bis herauf in die Gegenwart sorgfältig nachgegangen. So ergibt sich ein für den Leser ungemein anregendes Geflecht literarischer Beziehungen, und die Gefahr bloßer Aufzählung wird vermieden. Ein besonderes Verdienst des Verfassers besteht noch darin, daß er sein Werk nicht nur für den Fachmann geschrieben hat. Geschickt ausgewählte Textproben — die meisten dieser Texte hat der Vf. selbst übersetzt — sollen den Leser als Kostproben auf den Geschmack bringen und zu eigener Lektüre anregen.

Die Benützung des Werkes wird erleichtert durch die übersichtliche Stoffeinteilung, durch eine Zeittafel, ein Sach- und ein Namenregister. Der Vertiefung und dem Weiterstudium dient eine umfangreiche Bibliographie, die nach Ländern, literarischen Gattungen und einzelnen Autoren aufgegliedert ist.

KRANZ GISBERT, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute.* 2. erw. Auflage. (656 S., 24 Kunstdrucktafeln.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Leinen DM 44.—, kart. DM 38.—.

Was vom Mittelalter-Band vermerkt wurde, gilt grundsätzlich auch von diesem Neuzeit-Band. Wenn die Darstellung (besonders im letzten Kapitel über das 20. Jahrhundert) nicht immer die klassische Abrundung des Mittelalter-Bandes erreicht, so liegt das im Wesen der Sache und ist vor allem durch die Überfülle des andrängenden Stoffes und den noch zu geringen zeitlichen Abstand bedingt. Auch Wertungen werden fragwürdiger, je mehr eine Darstellung sich der unmittelbaren Gegenwart nähert. Das ist das Schicksal aller Literaturgeschichten, die den Mut haben, die jüngste Vergangenheit einzubeziehen. Alles in allem aber handelt es sich auch bei diesem Band um ein opus mirandum rühmlichster Art. Das haben schon die Besprechungen der ersten Auflage bewiesen. Es soll daher hier nur auf einiges hingewiesen werden, worin sich die zweite Auflage von der ersten unterscheidet. So wurden vor allem die Abschnitte über viele moderne Dichter mit Gewinn neu gefaßt. Das Kapitel über das 20. Jahrhundert wurde außerdem erweitert durch Darstellungen über Julien Green, E. Länggässer und (besonders erfreulich!) Teilhard de Chardin. Die im Anhang erscheinenden Nachträge über Luis de Granada, Quevedo, George Herbert und Leibniz könnten (bei einer Neuauflage) an entsprechender Stelle in den Text eingefügt werden. Die Tabellen und die Bibliographie wurden ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht. Dazu kommt noch eine Zusammenstellung von Arbeiten zur Problematik der christlichen Dichtung. Dies alles trägt dazu bei, dem Buch den Charakter eines Standardwerkes zu verleihen, das als solches in die Bibliotheken all derer, die lehrend auf dem Gebiet der Literatur tätig sind, eingestellt und eifrig benützt werden sollte.

Linz *Erwin Redl*

KOLLEGIUM PETRINUM (Hg.), *Der Petruskult in Oberösterreich.* (108 S., 47 Fotos.) Selbstverlag, Linz 1968. Kart. S 20.—.

Eine gelungene Festschrift zum Petrus-Jubiläum (67—1967) aus Beiträgen der Professoren des Petrinums: ein Musiker, ein Germanist, ein Historiker und ein Maler komponierten dieses Werk. Den Anfang macht das Faksimile des Petrusliedes, das *J. Perndl* aus dem Althochdeutschen neu übersetzt und Domkapellmeister *J. Kronsteiner* neu vertont hat. *L. Gusenbauer* befaßt sich mit der Entstehung, Überlieferung und formal-religiösen Funktion dieser uralten und kostbaren Textreliquie. Das Lied, in einem Freisinger Kodex (heute in der Münchner Staatsbibliothek) überliefert, stammt aus dem 9. Jh. und erklang möglicherweise zum ersten Mal bei der Weihe der unter Bischof Erchanbert (836—854) auf dem Domberg zu Freising erbauten Peterskirche. Noch ältere, freilich schwer beweisbare Spuren weisen in die Richtung Salzburg, seit 798 Metropole für die südostdeutschen Bistümer mit ebenfalls lebendigem Petruskult. Dieses älteste deutsche Kirchenlied und auch Endreimlied darf als ein Zeugnis formalen Fortschritts der deutschen Dichtung angesehen werden. Es dürfte bis zum 18. Jh. auch das einzige, eigentlich deutsche Kirchenlied auf den Apostelfürsten geblieben sein.

R. Zinnhobler untersucht das Petruspatrozinium besonders im Innviertel. In diesem jüngsten Viertel des Landes sind (oder waren) 15 Kirchen und Kapellen — mehr als ein Drittel der etwa 42 im ganzen Bistum Linz — dem hl. Petrus geweiht. Da der Apostelfürst durch sein Ansehen bei den Germanen Wodan und Donar zu verdrängen imstande war, könnten einige seiner Kirchen auf vorchristlichen Kultplätzen stehen. Jedenfalls gehen zwei noch bis ins frühe Mittelalter zurück, die übrigen stammen aus dem Hoch- und Spätmittelalter. Als der „vornehmste" der Apostel war St. Petrus beim Adel sehr beliebt und ist daher häufig Patron bei Burgkapellen und bei Kirchen, die aus solchen hervorgingen. Den umfangreichsten Beitrag mit 55 Textseiten und 43 Abbildungen lieferte *J. Perndl* über das Petrusbild in Oberösterreich. Nach der kurzen Einleitung über die römische Kultur im Lande und die Entstehung des frühchristlichen Petrusbildes wird fast ein Jahrtausend Geschichte der christlichen Kunst in Oberösterreich eindrucksvoll vor dem Leser abgerollt. Von der Apostelgruppe aus den jüngst aufgedeckten romanischen Fresken im Stift Lambach aus der Zeit um 1090 bis zur Bronzestatue im Petrinum und den neuen Kirchen der Diözese bietet der kundige Fachmann eine beachtenswerte Schau von zum Teil hervorragenden Kunstwerken, die nicht nur für die Ikonographie wertvoll sind, sondern durch die topographische Erfassung, die photographische Wiedergabe und die kunsthistorische Deutung den Reichtum des Donaulandes auch an anderen Werken der christlichen und kirchlichen Kunst ahnen lassen.

Es war klug und lobenswert, aus dem umfangreicheren Jahresbericht diesen Sonderdruck herzustellen, denn viele vorzügliche Arbeiten schlummern heute in den schwer zugänglichen Jahresberichten und Programmsammlungen unserer Mittelschulen. Dieses

kleine, aber inhaltlich kostbare Werk kann und möge vielen heimatkundlich und kunstgeschichtlich interessierten Freunden und Lesern Bereicherung im Wissen, Kunstgenuß und Freude bringen.

Linz *Peter Gradauer*

GANOCZY ALEXANDRE, *Ecclesia ministrans.* Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. (Ökumenische Forschungen, I. Ekkles. Abt., Bd. III.) (439.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Leinen DM 56.—.

Dieses Werk ist die überarbeitete und in vielen Teilen weitergeführte Fassung des französischen Buches „Calvin théologien de l'église et du ministère". G. versteht es ausgezeichnet, sein Hauptthema „Der kirchliche Dienst" von den christologischen und ekklesiologischen Grundansichten Calvins her zu beleuchten. Durch ein breit angelegtes Studium des calvinischen Schrifttums werden Entwicklung und endgültige Gestalt der Lehre des Reformators plastisch sichtbar. Ohne Zweifel lohnt sich eine Untersuchung über die kirchlichen Dienste bei Calvin ganz besonders, steht er doch unangefochten an der Spitze aller Reformatoren, was die klare, durchstrukturierte Ordnung seiner Gemeinden sowie das außergewöhnliche Gelingen seines Reformwerkes angeht (344). Mit der Frage nach den kirchlichen Strukturen ist aber auch ein brennendes Problem aufgegriffen, das ins Zentrum der gegenwärtigen Erneuerungsbewegung innerhalb der katholischen Kirche führt. Das hat G. klar herausgestellt: „Die Theologie Calvins von der Kirche und den Diensten kann die Christen unserer Zeit in dem Maß ansprechen, als sie sich auf Calvins grundsätzliches Anliegen einlassen. Unbestreitbar war dies das Anliegen: die Kirche zu reformieren, entsprechend dem in der Schrift niedergelegten Wort Gottes. Die ursprüngliche Heilsbotschaft zur alleinigen Norm zu erheben und die gesamte Gemeinschaft der Christen nach diesem Grundsatz neu aufzubauen zu versuchen, dies bleibt eine für die Christen jederzeit aktuelle Aufgabe (344).
G. stellt nicht nur die Lehre Calvins dar, sondern befragt sie kritisch aufgrund der neueren biblischen Erkenntnisse. Von hier aus und von der gewandelten geschichtlichen Situation her wird deutlich, daß die im 16. Jahrhundert von Calvin vorgenommenen Reformen in manchen Teilen heute wieder von neuem reformbedürftig geworden sind. Ein Vergleich mit dem Vatikanum II am Schluß des Buches zeigt, daß durch ein Gespräch mit Calvin das Konzil manches hätte besser sagen können, vor allem in den Fragen der Kollegialität und des Amtspriestertums. Durch den Dialog mit der reformierten Tradition erfüllt Ganoczys Buch eine wesentliche Aufgabe, die zu einer größeren Einheit in der Ekklesiologie führen könnte. Allerdings stellt die Lektüre des Buches durch die langen Aufweise der Entwicklungen Calvins und durch die vielen ausführlichen Zitationen seiner Schriften einige Anforderungen an die Geduld des Lesers, die aber durch interessante Ausführungen, vor allem über das Priestertum, den Primat und über Calvins ekklesiologische Gesamtkonzeption reichlich belohnt wird.

FRIEDENTHAL RICHARD, *Luther. Sein Leben und seine Zeit.* (681.) Verlag R. Piper & Co., München 1967. Leinen DM 28.—.

Nach längerer Zeit erscheint wiederum eine ausführliche Biographie Martin Luthers. Autor ist R. Friedenthal, der bereits durch seine Goethe-Biographie allgemeine Anerkennung gefunden hat und unbestritten über eine ungewöhnliche Sprachkraft verfügt. Auch in seinem Lutherbuch ist es ihm gelungen, auf Grund eines ausgedehnten Quellenstudiums und einer jahrelangen Beschäftigung mit Luther und seiner Zeit, unerhört plastisch ein Stück Geschichte einzufangen. Dabei handelt es sich nicht um irgendeine Epoche, sondern um die Umbruchszeit der Reformation, die heute noch die geistige Situation Europas wesentlich bestimmt. Der glänzende Stil und die farbige Schilderung machen das Lesen des Buches zum wahren Vergnügen. Es bietet nicht nur Einblick in den Werdegang, die Persönlichkeit, die gedankliche Leistung und die Wirkung des Reformators, sondern läßt das ganze 16. Jahrhundert in seinen politischen und kulturellen Formen, in seinen Sitten und Gebräuchen lebendig werden. Dabei ist der Sinn Friedenthals für das Detail besonders hilfreich und ermöglicht besseres Verständnis für vieles, das oft fremd und eigenartig erschien.

Für jeden, der sich mit Luthers Theologie beschäftigt, ist dieses Buch eine wichtige und angenehme Ergänzung, das ein größeres Einfühlungsvermögen in die geschichtlichen Bedingtheiten der lutherschen Theologie geben kann, das den Vulkan Luther nicht in einer blassen Abstraktion beläßt, sondern alle die Halbheiten, Widersprüchlichkeiten, aber auch den gewaltigen Auf- und Umbruch Luthers und seiner Zeit aufzeigt. Ist so die Darstellung der Vielschichtigkeit des historischen Panoramas dem Autor zweifellos gelungen, so kann man dies nicht im gleichen Maß von der Behandlung der Theologie Luthers sagen. Sicher ist Luthers Theologie nicht verzeichnet, aber man hätte doch gern größeren Tiefgang erwartet, da Luthers Bedeutung nach wie vor vor allem auf theologischem Gebiet liegt und er sich selbst ja auch in erster Linie als Theologe verstanden hat. Dem Nichttheologen Friedenthal wird man jedoch ob all der anderen Vorzüge diesen Mangel gerne nachsehen.

PESCH OTTO HERMANN. *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin.* Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. (Walberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theol. Reihe, Bd. 4.) (LXXI u. 1010.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1967. Leinen.

Pesch legt mit diesem Buch ein imponierendes Werk vor, das gleichermaßen durch seinen Umfang, seine wissenschaftliche Gründlichkeit, seine gedankliche Klarheit und seine gepflegte Sprache besticht. Man erstaunt immer wieder, mit welcher Akribie P. es versteht, die Quellen und die kaum mehr zu übersehende Sekundärliteratur in der Darstellung der thomasischen und lutherschen Theologie sprechen zu lassen. Ohne Zweifel ist jeder Vergleich von Theologen aus verschiedenen Zeitepochen ein Wagnis. Bei Thomas und Luther kommen aber durch ihre vom Grundansatz her sehr verschiedene Gestalt der Theologie noch viele weitere Schwierigkeiten dazu. Das macht einen Vergleich auch reizvoller und spannender. Dem Vf. geht es jedoch keineswegs nur um ein theologisches Spiel, sondern um ein eminent ökumenisches Anliegen, dürfen doch sowohl Luther wie Thomas auch heute noch weitgehend als wichtige Repräsentanten der Reformationskirchen bzw. der römisch-katholischen Kirche gelten.

Das Gesamtergebnis ist überraschend: „Was den behandelten Fragenkreis betrifft, ist zwischen Luther und Thomas ein gegenseitiges Anathem weder nötig noch verantwortbar. Unter dem Vorbehalt, daß Thomas in allen dargestellten Fragen die Lehre der Kirche wiedergibt und hier richtig interpretiert wurde, muß geurteilt werden, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zwar den Boden der Theologie seiner Zeit und Vorzeit verläßt, dabei aber kein solches Neuland betritt, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre" (950). P. übersieht dabei nicht die wirklichen Unterschiede zwischen Luther und Thomas in Begriffen, Denkstruktur und Gesamtkonzeption; er beurteilt sie jedoch als legitime Verschiedenheit, die er zurückführt auf den Gegensatz zwischen existenzieller und sapientialer Theologie als den beiden Grundstrukturen theologischen Vollzugs. „Es wird zum Segen der Christenheit immer eine sapientiale, heilsgeschichtliche, schöpfungsbezogene Theologie und ebenso immer eine soteriologische, christozentrische, existenzielle Theologie geben müssen" (955).

In einer kurzen Besprechung ist es unmöglich, auf die sehr differenzierten Argumente, mit denen P. seine Grundthese stützt, einzugehen. Nur soviel sei gesagt: Seine Argumentationsweise kann überzeugen. Es wird sehr schwer sein, seine Darlegungen und Ergebnisse zu widerlegen. Luther ist damit nicht katholisch gemacht. Die Unterschiede in der Ekklesiologie bleiben, und niemand kann gegenwärtig sehen, wie sie zu überbrücken sind. So bleibt als weitere Aufgabe, „im Licht der Rechtfertigungslehre über die Kirche nachzudenken" (955). P. hat mit seiner Arbeit eine der wichtigsten katholischen Beiträge zur Lutherforschung geliefert.

Rom *August Hasler*

MORALTHEOLOGIE

VAN DER MARCK WILHELM, *Grundzüge einer christlichen Ethik.* (168.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 14.80.

Der Vf. untersucht Grundfragen der katholischen moraltheologischen Tradition, die heute von Bedeutung sind, und geht gelegentlich auch auf Fragen aus der reformatorischen Tradition ein. Im 1. Teil behandelt er Theologie und Anthropologie (Christus, Mensch); im 2. Teil die christliche Fundamentalethik, nämlich den Sinn des menschlichen Lebens, das menschliche Handeln (Freiheit, Intersubjektivität, Gut und Böse, Leidenschaft), den Ursprung des menschlichen Handelns aus dem Menschen selbst (Habitus, Tugend, sittliches Versagen) und aus Gott (Altes und Neues Gesetz, Gnade); im 3. Teil die Gliederung der speziellen Ethik nach den göttlichen Tugenden und den Kardinaltugenden (in Gegenüberstellung zum Gewissen), Religion und Gebet (besonders in ihrem Verhältnis zu den göttlichen Tugenden).

Der Dominikanertheologe hält sich in seinen anregenden Ausführungen verständlicherweise an Thomas von A. und die Hl. Schrift. In der Erörterung mancher Begriffe scheint er der Beweglichkeit, mit der Thomas sie verwendet, nicht ganz gerecht zu werden (Handlung — Umstände, Mittel — Zweck). So wichtig für die sittliche Bewertung eines Tuns dessen Ausrichtung durch den Menschen sein mag (nach Thomas ist der finis die principalissima omnium circumstantiarum), kommt in diesem Buch vielleicht doch der Eigengehalt eines Tuns (z. B. der Schwangerschaftsunterbrechung) zu kurz. Ob es sich empfiehlt, in einer christlichen Ethik, auch wenn sie noch so modern zu sein strebt, einfach die Intersubjektivität an die Stelle der Liebe zu setzen? Im Abschnitt über die Leidenschaft hätte der Verfasser wohl die gründliche Abhandlung seines Ordensmitbruders St. Pfürtner zu diesem Thema (nach Thomas) würdigen können. Mit seinem Unterscheidungsgrund zwischen göttlichen Tugenden und Kardinaltugenden dürfte er kaum allgemeine Zustimmung finden. Sehr zu beachten ist, wie er die Erbsünde versteht: nicht als Unheilssituation, in welcher der Mensch zur Welt kommt, sondern als menschliche Situation an sich im Vergleich zur göttlichen Gemeinschaft und zur göttlichen Heilssituation, zu der der Mensch bestimmt und berufen ist. Auch der Aufweis des egozentrischen Charakters des heute vielfach strapazierten Gewissens sollte manchen nachdenklich machen. Bedauerlicher-

weise werden die in den Anmerkungen gebrauchten Abkürzungen nirgends erklärt, sind also nur dem Eingeweihten verständlich. Das kritische Buch verlangt kritische Leser; ihnen kann es zu vertieften Einsichten verhelfen.

Wien *Karl Hörmann*

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

Nach Absicht des Autors soll dieses Buch zur Erhellung der Vorgeschichte der thomasischen Synthese des Liebesbegriffes beitragen und zugleich auch die Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte verdeutlichen.

Der (fundamental-)ontologische Ansatz im Denken Alberts ist dessen Liebesbegriff für das Gute. Albert entfaltet erstmals seine Lehre vom Guten in seiner Summa de bono und beginnt mit der Analyse verschiedener Definitionen für den Begriff des Guten. In einem neuen Ansatz sucht Albert die These: Alles, was ist, ist gut, zu interpretieren und erklärt die Seinspriorität folgendermaßen: Die Gutheit der ersten Ursache ist vor dem Sein des Erschaffenen, woraus sich folgender Ausgleich ergibt: Das Gute schlechthin (Gott) gibt das Sein, ruft in das Sein, das dadurch gut ist, daß es sich auf das erste Gut als Ziel bezieht und insofern am Guten teilhat. In De divinis nominibus erklärt dann Albert Gottes wesentliche Gutheit aus der Aseität. Problematisch bleibt für Albert aber noch die Charakteristik des absoluten Guten als finis; der Ausgleich geht dahin, daß die Gutheit als Vollendung finis oder terminus genannt werden kann. So wird einerseits die Identität zwischen ens und bonum nicht einheitlich bestimmt und anderseits wird der allgemeine Begriff des Guten fraglich, wenn er auf Gott angewandt wird, weil Gott ja nicht erst durch ein Ziel, sondern durch das Sein als actus purus gut ist (§§ 1—3).

Das Gute ist Gegenstand der Liebe, die in ihrer akthaften Struktur untersucht und zunächst ganz allgemein bestimmt wird als die Neigung des Strebens zu einem Gegenstand, der im Verhältnis zum Subjekt in irgendeiner Weise Form ist, dieses vervollkommnet oder als Vollkommenheit besessen wird. Da jede Liebe vervollkommnet, führt sie in die ecstasis. Dies wendet Albert auf die Liebe Gottes an: Der eigentümliche Akt des ersten Gutes ist die Liebe, deren Wirkung die ecstasis ist. Schließlich ergänzt Albert seine Lehre von der ecstasis durch Interpretation der Liebe als vis unitiva et concretiva (§§ 4—5). Die Idee der einigenden und vervollkommnenden Liebe wird bei Albert weitergeführt durch seine Freundschaftslehre. Auch der Freundschaft liegt ein Verhältnis der Einheit zugrunde, das seinerseits wieder als Materie-Form-Verhältnis begriffen wird (§ 6). Die übernatürliche Liebe des Menschen zu Gott ist ebenfalls eine solche freundschaftliche Liebe, die sich nicht in einer intentionalen Beziehung erschöpft, sondern im Hl. Geist zu einer wirklichen Gemeinschaft kommt. Damit erreicht Alberts Denken eine trinitarisch-heilsgeschichtliche und ekklesiologische Dimension (§§ 7—9).

Albert selbst hat noch kein einheitliches System entfaltet, sondern die ihm aus verschiedenen Quellen zufließenden Ideen interpretierend verbunden, die S. in ihrer Vielfalt an Hand der Schriften Alberts, vor allem unter Berücksichtigung der noch ungedruckten Kommentare De divinis nominibus und zur Nikomachischen Ethik, herausstellt. S. ist aber auch bestrebt, eine gewisse richtunggebende Linie herauszuarbeiten.

St. Pölten *Karl Beck*

HÄRING BERNHARD, *Personalismus in Philosophie und Theologie.* (115.) Verlag Erich Wewel, München 1968. Paperback DM 9.50.

Das Buch ist zum überwiegenden Teil aus Gastvorlesungen entstanden, die H. an der New York University über das Thema des Personalismus und des existentialistischen Lebensgefühls gehalten hat. Es umfaßt die Kapitel: I. Personalismus und Existentialismus in Konfrontation mit Individualismus und Kollektivismus. II. Religion und Moral — Solidarität und Verantwortung. III. Gewissen und Freiheit. IV. Christlicher Existentialismus im Lichte des biblischen Begriffs kairós. Wie die Inhaltsangabe zeigt, befaßt sich der Autor mit Themen, die der modernen Moraltheologie sehr am Herzen liegen und die in seinen eigenen bisherigen Veröffentlichungen immer wieder anklingen. Da Vorträge den Ausgangspunkt bilden, wird auf Literaturangaben und Anmerkungen (außer zu Kap. IV) verzichtet.

Die Darlegungen des Vf. zeugen von seinem unermüdlichen Ringen um die Herausstellung des genuin christlichen Ethos, wobei es ihm weniger auf begriffliche Schärfe als auf das Bestreben ankommt, der Liebe als dem wesentlichen Ausdruck personalistischen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch die dominierende Stellung zu sichern. H. unterscheidet sich ausdrücklich von der individualistischen Situationsethik, die zwar auch alle Normen dem Primat der Liebe unterwirft, aber über die Grenzen des Zaunes der Wesensordnungen des Schöpfers und Erlösers hinaus wildert (100). J. Fletchers „Moral ohne Normen" erfährt die verdiente Ablehnung, wie anderseits auch die Legalisten unter den katholischen Moraltheologen getadelt werden. Bei den Erörterungen über „Gewissen und Freiheit" ist es erquickend zu lesen, daß endlich einmal auch auf den Umstand der Richtigkeit des Gewissensurteils

hingewiesen wird, daß man sich also nicht mit jeder zwar eigenständig, aber oberflächlichen und fahrlässigen Gewissensentscheidung zufriedengeben kann. „Soweit der Mensch sich dieser seiner Fahrlässigkeit bewußt wird und dennoch keine angemessene Anstrengung macht, der Wahrheit näherzukommen, handelt er bereits gegen sein Gewissen" (76). Doch ist der Vf. der Meinung, daß niemand ein Monopol auf Wahrheit habe; auch die Kirche beanspruche nicht einfachhin ein solches. „Die Kirche ist um so mehr ein Hort der Wahrheit, je mehr sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt ist und ihrer Lehre keinen höheren Grad zumißt, als ihr wirklich zukommt" (78). Mit einigen Bemerkungen zur Pastoralsoziologie schließt das zum Nachdenken anregende Buch.

Graz *Richard Bruch*

KOL ALPHONSUS VAN, *Theologia Moralis.* Bd. I. (XV u. 823.), Bd. II. (XII u. 715.) Verlag Herder, Barcelona 1968. Kart. lam. Pesetas 1200, Leinen Pesetas 1350.

In dem gewaltigen Werk wird im ersten Band die allgemeine und spezielle Sittenlehre, im zweiten der moraltheologische Traktat über die Sakramente und Sakramentalien in klarem Latein dargeboten. Van Kol bezieht sich oft auf Thomas von A. und schließt sich in Aufbau und Diktion an die klassischen Moralbücher (Institutiones) an, steht aber zugleich weithin im theologischen Denken der Zeit nach dem 2. Vatikanum. Der Versuch, das bewährte Alte mit dem Neuen zu verbinden, ist geglückt. Der holländische Moraltheologe aus der Gesellschaft Jesu hat alles wohl durchdacht (besonders ragt in diesem Sinn das Kapitel über Recht und Gerechtigkeit hervor). Zum klaren Denken kommt eine tiefe Gelehrsamkeit und ein großer Fleiß mit einer seltenen Akribie, in der viel mit Kleinarbeit eine Summe von Material zusammengetragen wurde. Die zahlreichen Fußnoten und die umfassenden Literaturverzeichnisse seien besonders lobend hervorgehoben. Sehr gut wirken die Übersetzungen der Hauptbegriffe in sechs Weltsprachen. Natürlich kann auch Van Kol die gegenwärtige Problematik der klassischen Moralbücher nicht überwinden: wer *nur* sie kennt, weiß nicht alles, wer sie nicht kennt, dem fehlt es an umfassendem Wissen und an jener Systematik, die Voraussetzung für Lehrtätigkeit und Forschung ist.

Linz *Karl Böcklinger*

ELSÄSSER ANTONELLUS, *Christus, der Lehrer des Sittlichen.* Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 6.) (XIV u. 240.) Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 24.—.

Der Vf. stellt seine historische Arbeit bewußt in den Dienst einer *heutigen* Problemstellung: Wie kann die Moraltheologie in allen ihren Bereichen die Aufspaltung in natürliche und übernatürliche Ethik überwinden und ganz *christlich* werden (1—3)? Der Ansatz bei Bonaventura ist gut gewählt; denn Bonaventura ist unter den Theologen des Mittelalters einer von jenen, die sehr stark von der Einheit der Theologie her denken. Die Untersuchung ist historisch getreu, klar und verständlich geschrieben.

Bonaventura vertritt die These, daß *jede* Erkenntnis des Sittlichen durch Christus vermittelt ist, auch bei den Menschen, die mit dem Evangelium nicht in Berührung kommen. Christus ist der einzige Weg zum Vater (84—213). Diese Christozentrik, von der Franziskanertheologie immer hochgehalten, zielt in eine gerade heute wieder lebendige Problematik: Wie verhält sich Christus zu dem Weg der Menschen, die historisch feststellbar nie mit ihm in Berührung kommen?

Man hat den Eindruck, daß die Art, wie Bonaventura seine These durchführt, nicht mehr die unsere sein kann. Die Aussagen Bonaventuras, die Christus *in seiner Menschheit* betreffen (214—233), erschöpfen sich im Hinweis auf äußere Funktionen: Christus als Mensch gibt *Zeichen seiner Macht* (219 bis 233), *Worte seiner Weisheit* (223—227), *Beispiele seiner Gutheit* (227—233). Mit diesen Aussagen wird nur die beispielhafte Funktion des Menschen Jesus umrissen, nicht aber sein Leben und Sterben als *innere* Ermöglichung unseres sittlichen Erkennens aufgezeigt. Bonaventura reserviert im Grunde die *innere* Erleuchtung des Menschen dem Logos, also Christus, *insofern* er der *ewige Sohn* ist, obwohl sich diese unsere Behauptung wegen der bei Bonaventura absichtlich zurückgedrängten Distinktion zwischen dem Logos und Jesus als Mensch schwer eindeutig beweisen läßt. Uns scheint aber doch, daß Bonaventura der Versuchung des Mittelalters, zu spiritualisieren, hier nicht entgangen ist. Für uns heute wird die Frage lauten: Wie können wir die Aussage „Christus ist der Lehrer *aller* Menschen", so durchhalten, daß dabei Christus auf der einen Seite in seinem menschlichen Leben, Sterben und Auferstehen gemeint ist und daß auf der anderen Seite auch *die* Menschen von ihm betroffen sein können, die historisch feststellbar nicht in Verbindung mit ihm treten? Mit anderen Worten: Wie läßt sich *die Geschichtlichkeit Christi* — die gerade auch in einer Inkarnationstheologie aufrechterhalten werden muß — mit seiner *universalen Heilsbedeutung* vermitteln? Der u. E. vorschnelle Lösungsversuch Bonaventuras über den (ungeschichtlichen) Logos scheint uns nicht mehr gangbar. Die vorliegende Arbeit weist die Moraltheologen auf die Aufgabe hin, existential-ontologische Kategorien zu entwickeln, die dem Problem gemäß sind.

Rom *Alexander Gerken*

KRAUSS HEINRICH, *Einführung und Kommentar zur Entwicklungsenzyklika „Populorum Progressio" Papst Pauls VI.* (201.) Herder-Bücherei, Band 286. Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

Seit der glücklichen Idee des Hauses Herder, eine Taschenbuch-Reihe zu erstellen, gehören die päpstlichen Sozialenzykliken zum festen Bestand dieser Reihe. Der Leiter des Heinrich-Pesch-Hauses (ein Institut für christliche Gesellschaftslehre) in Mannheim ist ein hervorragender Sachkenner der Problematik der Entwicklungshilfe und der Entwicklungsländer. Der *erste Teil* seiner Einführung erweist sich als eine treffliche Information über die Kriterien der Unterentwicklung; über die historischen Umstände, die zur Entwicklungsfrage geführt haben; über die Ursachen der Unterentwicklung und schließlich über die Methoden der Abhilfe. Der *zweite Teil* befaßt sich mit dem Standort der Entwicklungsenzyklika in der katholischen Soziallehre. Dieser Teil ist zweifellos der delikatere für einen Kommentator. Krauß vermeidet es, sich in der Frage, wie weit Paul VI. mit dieser Enzyklika in der Tradition steht, ganz präzise festzulegen. Er summiert die früheren päpstlichen Aussagen über die einzelnen Themen und kommt so naturgemäß dazu, eine gewisse Entwicklungslinie darzulegen. Sehr gut erscheint uns diesbezüglich die klare Auskunft über Liberalismus und Sozialismus (106—112), ebenso die klare Interpretation der Maxime „Entwicklungshilfe ist der neue Name für Friede" (126—128). Die Ausführungen über den integralen Humanismus lösen die Frage, ob eine und welche Philosophie hinter diesem Begriff steht und klären den so etwas verwaschenen Begriff. Dieser Humanismus wird „transzendentaler" genannt (154 und 170), muß aber unbedingt „transzendenter" heißen, denn im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants und der Neuscholastik ist „transzendental" eine erkenntnismetaphysische Kategorie. Man sollte, um Mißverständnisse zu vermeiden, beim „integralen" Humanismus bleiben, der von der Enzyklika, wie richtig gesagt wird, im Sinne der Transzendenz des Humanen verstanden wird.

Was wir in diesem 2. Teil der Einführung vermissen, ist eine grundsätzliche Aussage über die eigentliche Zielsetzung des Papstes und eine generelle, strikt durchgeführte Interpretation des Rundschreibens von diesem Gesichtspunkt her. Wir meinen: Wenn der Papst laut Nr. 1—5 offensichtlich nicht von den Grundsätzen der bisherigen katholischen Soziallehre abgehen will, dann kann es sich, wo der Wortlaut des Rundschreibens ein Abweichen von bisher vertretenen Prinzipien nahezulegen scheint, eigentlich nur um eine pastoral orientierte Konkretisierung des bisherigen christlichen Sozialsystems handeln. Geht man systematisch nach einem solchen Interpretationsprinzip vor, dann würde sich etwa folgendes Bild ergeben: Das bisher vorliegende Sozialsystem, wie es von der katholischen Soziallehre entwickelt wurde, zeigt eine Welt in Gerechtigkeit und Freiheit. Dieses Sozialsystem wird, prinzipiell gesehen, von der Fortschrittsenzyklika nur wenig ergänzt. Die Enzyklika stellt eher ein pastoral orientiertes konkretes Programm der katholischen Soziallehre dar, das mit einem energischen Vorstoß die Welt der Gerechtigkeit und Freiheit realisieren helfen soll. Sie stellt dieses Programm unter den konkreten Imperativ: Entwicklung — Fortschritt — Aufstieg der Völker. Mit diesem Imperativ will die Kirche in der jetzigen Situation auf dem sozialen Weltsektor ihren brüderlichen Dienst leisten. Von da aus wird deutlich, daß die Enzyklika ein „Brief von Mensch zu Mensch" sein will.

Der Kommentar zum Rundschreiben selbst darf als gediegen und zuverlässig bezeichnet werden. Die aus dem italienischen Text entnommenen Zwischenüberschriften verfehlen gelegentlich den eigentlichen Kern der Sache, um den es in der betreffenden Nummer geht. So z. B. bei Nr. 17, wo es wohl besser „Solidarität als Verpflichtung" heißen müßte, oder bei Nr. 52, wo eigentlich von „Bilateralen und multilateralen Verträgen" die Rede ist. Sicher werden alle, denen die Mitarbeit an der neuen Erde ein christliches Anliegen ist, für diese Schrift dankbar sein. Obliegt uns Christen doch nicht nur die Interpretation der Zukunft, sondern auch ihre Gestaltung.

Linz *Georg Wildmann*

KWANT R. C., *Soziale und personale Existenz.* Phänomenologie eines Spannungsbereiches. (302.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen, S 168.—, DM/sfr 27.—.

Es scheint heute der Punkt erreicht, wo sich „die Menschen nur noch weiterentwickeln können, wenn sie zur Menschheit zusammenwachsen" (7). Die Abhängigkeit und Verflechtung der Menschen — und Völker — wird immer unbedingter. Die Illusion persönlicher Unabhängigkeit ist zerstört. Es wird immer mehr bewußt, daß der Mensch „nur er selbst in seiner sozialen Umwelt" sein kann (Populorum progressio, 36); daß das Personale (und seine Entfaltung) eingebettet ist in das Soziale der menschlichen Existenz und daß das Soziale diese Existenz erst sinnvoll gestaltet.

Dieses Buch ist eigentlich eine „confessio" des Verfassers, denn er bekennt, daß er — seinerzeit — der Ideologie des Individualismus erlegen war. Nun will er die Augen öffnen dafür, wie diese individualistische Ideologie früher alle Denk- und Lebensgebiete — auch die religiösen — durchformt

hatte und heute berechtigterweise an Anklang verliert, weil nun die soziale Dimension immer besser erkannt wird. Eine Entwicklung, die nicht zuletzt provoziert wird von den weltweiten Problemen, die wohl nur „kollektiv" zu lösen sein werden. Auf zwei mögliche Extreme wird hingewiesen: auf die häretische Absolutsetzung der schöpferischen Kräfte und Werte der je eigenen menschlichen Persönlichkeit und Selbständigkeit und auf die deterministische (soziologistische) Überbewertung des Sozialen. Im letzten gibt es aber keinen Gegensatz zwischen Personalem und Sozialem, sondern nur einen fruchtbaren Spannungsbereich. Schließlich „gewahren wir die soziale Seite unserer Existenz selbst in ihrem inneren höchstpersönlichen Kern" (171). Unsere persönliche Existenz ist von einem sozialen Faktor durchdrungen, in der Sprache der Phänomenologie als „soziale Faktizität" bezeichnet. Aus dieser sozialphilosophischen Untersuchung heraus zieht der Verfasser konkrete Schlüsse für eine „Soziale Geisteshaltung".

Also ging (geht) das menschliche Denken folgenden Weg: „Zunächst entdeckte man innerhalb der menschlichen Gemeinschaft die Person, später hingegen entdeckte man noch tief in der persönlichen Existenz das Gemeinschaftliche" (279). Diese Entwicklung wird — hoffentlich — die letzten Gespenster eines (übertriebenen, absolutierten) Individualismus austreiben. Manche Grundprobleme der menschlichen Existenz müssen nun neu durchdacht werden, nicht zuletzt Fragen des christlichen Heiles, das bisher weitgehend in der Rettung der individuellen Seele erblickt wird.

Die Übersetzung verwendet leider den Begriff „Sozialisierung" für den Prozeß des Bewußtwerdens des Sozialen. Da er im Deutschen für einen anderen Sachverhalt vergeben ist, könnte dies zu Mißverständnissen führen. Dieses Buch gibt entscheidende Orientierungen für die Gestaltung der Gesellschaft und ordnet vorhandenes „Splitterwissen" (Bolte) umfassend ein.

Linz *Walter Suk*

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.

In diesem interessanten Werk will der Heidelberger Theologieprofessor kein geschlossenes System der politischen Ethik bieten, sondern den Leser mit grundsätzlichen Überlegungen zu wesentlichen Aussagen der christlichen Staatslehre konfrontieren. Es geht in den einzelnen Kapiteln um das Verhältnis zwischen Evangelium und Politik, um den Staat in naturrechtlicher Sicht und um seine Aufgabe, eine dem Gemeinwohl dienende Ordnung zu erstellen. Ausführlich kommen sodann die mit der staatlichen Macht und Autorität zusammenhängenden Probleme zur Sprache. Auf Grund einer früheren ausgedehnten Studie (Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre. Heidelberg 1949) zeigt sich der Verf. gerade in der Behandlung dieses Themenkreises besonders qualifiziert, den er mit klugen Gedanken über Sinn und Grenze politischen Gehorsams abrundet. Nach Äußerungen zur Ethik politischen Handelns befaßt sich der Autor mit dem Verhältnis zwischen Kultur und Politik und dem christlichen Dienst an der Kultur. Den Abschluß bilden Erörterungen über Utopie und Hoffnung.

Das gut durchdachte, in leicht verständlichem Stil geschriebene Werk stellt eine empfehlenswerte Einführung in die Grundgedanken christlicher Staatslehre katholischer Prägung dar, die sich nicht nur auf die klassischen Autoritäten der Vergangenheit (Aristoteles, Augustinus, Thomas v. Aquino) stützt, sondern auch in reichem Maß moderne Autoren heranzieht. Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Die Kirche in der Welt von heute" hätte wohl noch stärker ausgewertet werden können.

Graz *Richard Bruch*

GÖRLICH ERNST JOSEPH, *Karl von Vogelsang.* Ein Mann kämpft um die soziale Gerechtigkeit. (72.) Verlag Veritas, Linz 1968. Kart. lam. S 12.—, DM 1.80, sfr. 2.—.

Im gleichen Jahr geboren (1818), das Schicksal der Emigration teilend, das Ziel der sozialen Gerechtigkeit vor Augen, stehen K. Marx und K. von Vogelsang in ihrem Jahrhundert gegenüber. Während Marx' Ideen durch seine politischen Epigonen Weltbedeutung erlangten, blieb Vogelsangs Wirken einerseits lokal auf die Christlich-Sozialen Österreichs, andererseits auf indirekte Einflüsse über die päpstlichen Sozialenzykliken beschränkt. Es ist ein Verdienst des Autors, diese christliche Kämpfergestalt vor dem Vergessen zu bewahren. Man stelle sich vor: ein ostelbischer Landjunker, stockkonservativ, konvertiert nach der 48er-Revolution zum katholischen Glauben, übersiedelt, 46jährig, nach Österreich und wird, mit seiner 13köpfigen Familie, völlig verarmt, als 57jähriger Redakteur der Katholisch-konservativen Zeitung „Vaterland". In dieser Tätigkeit durch 15 Jahre, bis zu seinem Tod, legt er in höchst eigenwilliger Weise das Fundament der katholischen Sozialreform.

Görlich zeigt in diesem Lebensbild die historischen und sozialen Verflechtungen auf, die den Leser viele zeitgebundene Gedankengänge verstehen lassen. Er weist den Einfluß des Vogelsang-Kreises für die österreichische Sozialgesetzgebung der 80er Jahre auf, publiziert erstmals die Verbindungen der „christlichen Sozialisten" mit Gewerkschaftlern und Viktor Adler und erinnert an die Vorberei-

tung der Lueger-Bewegung sowie über Graf Kuefstein auf die Entstehung von „Rerum novarum". Ein plastisches Bild des Sozialkatholizismus und seines Protagonisten wird vermittelt. Weniger deutlich wird das System von Vogelsangs Lehre nach Romantik und Konservatismus dargestellt: der theoretische Versuch, die Klassenspaltung durch Vereinigung von Kapital und Arbeit zu überwinden. Eine Idee, die mannigfach abgewandelt über Lueger, Seipel, Dollfuß bis zur Volksaktie des progressiven Kapitalismus und zur betrieblichen Mitbestimmung der Gewerkschaftspolitik wirksam blieb.

Linz *Erich Bodzenta*

MISSIONSWISSENSCHAFT

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

Hinter dem prunklosen Titel verbirgt sich ein gediegenes und inhaltsreiches Buch aus der Feder eines Fachmannes, der beinahe drei Jahrzehnte der Erforschung Japans gewidmet hat und wie kaum ein anderer tief eingedrungen ist in seine Psyche. Es enthält keine systematische Selbstbiographie, auch keine vollständige Beschreibung des Landes und keine gelehrten Abhandlungen, sondern in losen Kapiteln werden Ereignisse, Begegnungen und Erfahrungen geschildert, an die der Autor geistvolle Gedanken über hohe religiöse und wissenschaftliche Probleme anknüpft. Nach einer Übersetzung aus dem Spanischen hat eine gute Kennerin Japans, die selber ein wertvolles Buch über „Das Christentum in Japan" geschrieben hat, eine deutsche Bearbeitung geschaffen.

Gleich nach seiner Ankunft in Japan (1938) lernt P. Arrupe mit großem Eifer die schwierige Landessprache und sucht möglichst tief in die Psyche der Japaner einzudringen, die alles, auch die einfachsten Dinge, anders sehen als die Europäer. In drei Ämtern war er tätig. Als Missionar in einem kleinen Ort lernte er so recht den steinigen Ackerboden kennen. Durch neue Missionsmethoden (Konzerte, feierliche Prozessionen, Rundfunkgymnastik) lockte er viele Leute an. Als ihm das Amt des Novizenmeisters für 35 junge Japaner übertragen wurde, besuchte er öfter ein buddhistisches Noviziat, wohnte Konferenzen bei und besprach sich mit dem Novizenmeister. Auch nahm er gerne eine Einladung an, vor 500 Bonzen einen Vortrag zu halten, über den dann eifrig diskutiert wurde. Auf diese Weise wollte er das Seelenleben der ihm Anvertrauten ergründen, um sie richtig behandeln zu können. In diese Zeit fällt der Bombenabwurf auf den Kriegshafen Hiroschima, den er im Noviziatshaus in einer Entfernung von etwa 7 km erlebte. Auf Grund seiner vierjährigen medizinischen Studien vor seinem Eintritt in den Orden konnte er die Kranken und Verwundeten betreuen und rettete vielen das Leben. Das Noviziatshaus wurde sofort in ein Spital umgewandelt.

Nachdem P. Arrupe Provinzial geworden war, hatte er noch mehr Gelegenheit, die Japaner, besonders auch die Gebildeten, näher kennenzulernen. Sehr viele einschlägige Probleme werden behandelt; die Ausführungen sind um so wertvoller, da sie nicht aus Büchern stammen, sondern in Aussprachen mit gebildeten Japanern erlebt wurden. Es sind zum großen Teil dieselben Fragen, die auch uns Europäer beschäftigen wie die Vorausbestimmung, die Willensfreiheit, das Leidensproblem etc. Fast jedes Kapitel liefert überzeugende Beispiele für die Wahrheit: Die Japaner haben eine andere Mentalität als die Europäer. Das zeigt sich im ganzen Denken und Fühlen, Reden und Handeln, teilweise auch auf sittlichem Gebiete. „Wir denken mit ganz anderen Argumenten als sie." Am Schluß stellt der Autor in dem Kapitel „Man muß sich anpassen" gleichsam als Ernte aus dem ganzen Buche pastorale Anweisungen zusammen, zunächst für Missionare in Japan bestimmt, die aber auch für jede apostolische Tätigkeit Geltung haben: Er muß Optimist sein, muß sein ganzes Leben in Sitten und Gebräuchen dem Lande anpassen, muß sich hineinleben ins geistige Leben, in Kultur, Kunst und Literatur.

Ein „Ausblick", den der Autor als General des Jesuitenordens beigefügt hat, bringt viele praktische Winke für eine segensreiche apostolische Tätigkeit, besonders für den so wichtigen Dialog und zeigt die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit aller beteiligten Kräfte, eines Austausches der gemachten Erfahrungen u. ä. Ein Anhang weist auf den innigen Zusammenhang zwischen Kirche und Kultur hin, wenn auch die Kirche nicht in erster Linie kulturelle Zwecke verfolgt und kommentiert in geistvoller Weise einige diesbezügliche Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Das vorliegende Buch zeigt Japan, wie es wirklich ist; wer sich für dieses Land interessiert oder mit Japanern irgendwie zu tun hat, greife nach diesem Buche. Er wird kaum eine gründlichere Einführung finden.

Linz *August Zehetner*

GUNDOLF HUBERT, *Totenkult und Jenseitsglaube.* (223. S., 108 Abbildungen.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling 1967. Leinen S 198.—.

Der Verf. hat sich zur Aufgabe gestellt, in einer umfassenden Schau darzustellen, welche Vorstellungen sich Christen und Nichtchristen, Angehörige hochzivilisierter und solche primärer Kulturen in Gegenwart und Vergangenheit über den Tod gemacht haben. Dieses Anliegen führt ihn weit zurück in die Tiefe der grauen Vorzeit und

hinweg über die noch heute erfaßbaren archaischen Kulturen bis hinein in das Denken und Geschehen unserer Tage. Auf diese Weise erhalten wir ein Gesamtbild von der Furcht oder Liebe, die man den Verstorbenen entgegenbrachte und noch bringt, von den Beerdigungsriten in aller Welt, von den einzelnen Formen des Totenkultes und den ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen über ein Fortleben der Seele und eine künftige Auferstehung zum ewigen Leben. In sehr anschaulicher Weise trägt ein reiches, dokumentarisch gut ausgewähltes Bildmaterial zur Verdeutlichung des Forschungsbefundes bei, für dessen Bearbeitung wir dem Verf. dankbar sein müssen.

Was den Passus über die Ur- und Naturvölker angeht, so kann man ihm nicht vollkommen bestimmen, so, wenn er schreibt: „Sicherlich fragte sich auch der Mensch der Urzeit nach dem Sinn des Sterbens. Er wußte keine Antwort darauf. Dem Christentum blieb es vorbehalten, eine Antwort zu geben, etwa in der Form, wie sie im 16. Jahrhundert vom Konzil zu Trient festgelegt wurde" (11). Und von den Naturvölkern sagt er, daß sie „in einer Welt finstersten Aberglaubens, in einer Welt des Kannibalismus, des Fetischismus und der brutalsten Sklaverei und Menschenopfer, in einer Welt des Heidentums" leben (15). Dazu vergleiche man die neue Sicht von den positiven Werten im Heidentum, von denen das letzte Konzil in seinem Dekret über die Missionstätigkeit (Nr. 11) spricht. Es ist zwar dankenswert, daß der Autor die christlichen Missionare ob ihrer großen Verdienste für die religionswissenschaftliche Berichterstattung rühmt, selbst wenn sie oft dabei „ohne eine wissenschaftliche Vorbildung" waren, aber das darf niemals auf Kosten der betreffenden Missionsvölker geschehen (15). Die traditionelle Auffassung vom Unwert des „Heidentums" ist überholt! Heute wird von den Missionaren eine grundlegende ethnologische Vorbildung verlangt, um ein tieferes Verständnis für die Psyche der ihnen Anbefohlenen aufzubringen und um so weit wie möglich zu verhindern, daß ihr Urteil von vornherein auf ein exklusiv europäisches Denken basiert. In diesem Zusammenhang sei aufmerksam gemacht auf ein neues Werk von Henri Maurier, Theologie des Heidentums, Bachem-Köln 1967, das die ganze Problematik früherer missionarischer Auffassungen und Praktiken in diesem Sinne korrigiert. Übrigens gerät Gundolf mit seiner Ausgangsposition später selbst in einen Widerspruch, wenn er feststellt: „Dem frühesten Menschen ist das höchste Wesen Herr über Leben und Tod... In seiner Ideenwelt war kein Platz für Totenfurcht; die kam erst später" (41). Und weiter über den Ahnenkult heutiger Naturvölker: „Das Sippen- und Stammesbewußtsein war sehr früh schon ausgeprägt... Den Ahnengeist dachte man sich... in erster Linie auf Grund seiner Rolle als Vermittler zum Himmelsgott, zum höchsten Wesen, den meist kein Bildwerk darstellte" (45, 44). Also haben sie doch eine exakte Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Sterbens gehabt und besitzen sie heute noch!

Abgesehen von diesem kritischen Punkt, der sichtlich auf das Konto einer ungenügenden Auswertung neuzeitlicher ethnologischer Forschungen geht, wie man aus dem beigegebenen Literaturverzeichnis schließen darf (222), behält das Buch seinen hohen Wert vor allem wegen seiner eindrucksvollen Darstellung der spezifisch christlichen Auffassung vom letzten Sinn des Todes und der mannigfaltigen Beerdigungsriten, die den Glauben an das Fortleben der menschlichen Seele und an eine Auferstehung durch all die Jahrhunderte hindurch klar und tröstlich zum Ausdruck bringen. Und gerade deswegen ist es jedem Seelsorger und Pädagogen zur Bereicherung des eigenen Wissens und zur Vermittlung dieses Wissens an andere wirklich zu empfehlen, denn es wird dazu dienen, uns allen eine wahrhaft beruhigende Einstellung zum Geheimnis unseres Lebens und Sterbens zu vermitteln. Es wird uns offenbaren, „wie gleichbleibend im Prinzip unser Glaube und auch der Glaube der primitivsten Menschen an ein Jenseits und an eine überirdische Gerechtigkeit war und noch ist"!

Oeventrop/Westfalen *Carl Laufer*

HENKEL WILLI, *Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman.* (229.) Catholic Book Agency, Rome 1967. Kart.

Die Arbeit fußt auf den englischen Ausgaben der Werke Newmans. Die entsprechenden Hinweise auf deutsche Übersetzungen finden sich in den Fußnoten. Außerdem kommen zahlreiche Newman-Spezialisten zu Wort. Die immer wieder getätigten Hinweise auf moderne Autoren und Lehren runden das Bild ab.

Verf. hat mit großem Geschick aktuellste missiologische Gedanken von der eindrucksvollen Autorität des Newmanschen Riesenwerkes aus beleuchtet. Die strenge, aber reiche und umfassende Gliederung macht deutlich, wie Newman in dem verwirrten und verwirrenden Ringen um klare Positionen heute Führer sein kann. Man ahnt die große Zukunft der hohen orthodoxen Kraft seiner Gedanken. So werden die Ausführungen des großen Briten zur natürlichen Gotteserkenntnis des Menschen in der fälligen (überfälligen) Klärung einer Theologie des Heidentums theologisch wie psychologisch unübersehbare Ansatzpunkte bieten. Wenn ferner das Gewissen das wesentliche Prinzip und die Sanktion der natürlichen Religion ist (26), das Organ der realen Erfassung Gottes (28), wenn in jedem Gewissensakt die

Existenz Gottes mitgegeben ist (43), dann impliziert der Gewissensakt „notwendigerweise als Gegenstand einen personalen Gott" (43). Die breite Beschäftigung mit dem Gewissen muß dankbarst vermerkt werden, wird doch gerade eine stärkere Berücksichtigung der Universalbedeutung des Gewissens einer der wichtigsten Beiträge zur Abklärung des Begriffes Heidentum überhaupt werden müssen. Die stete Bezugnahme auf das Gewissen kehrt in den verschiedenen Kapiteln immer wieder. Ein nach Klarheit Suchender wird auch die Behandlung der Frage nach Sinn und Zweck der Mission von Gott und Christus aus aufatmend (angesichts so mancher fast destruktiver Tendenzen heute) begrüßen. Die ständige Konfrontierung mit modernen missionstheologischen Fragen macht das Studium des Werkes ungemein anregend. Dieses helle Verdienst entbehrt jedoch nicht ganz der Schatten. Newmans theologische Reflexionen als Beleg für moderne Meinungen (H. R. Schlette) zu gebrauchen, scheint problematisch zu sein, besonders wenn man die späteren hier nicht mehr berücksichtigten Arbeiten dieses umstrittenen Autors einbezieht. Die hierzu bemühten Newmanschen Gedanken können wohl auch anders gedeutet werden. Da sich dieses Fragen aber nur bei wenigen Seiten erhebt, kann und soll dadurch in keiner Weise der Gesamtwert der prachtvollen und dankenswerten Arbeit geschmälert werden.

SCHELBERT GEORG, *Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils.* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. XXI.) (57.) Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1968. Brosch.

Bei aller Vielfalt der Konzilsprobleme ergibt sich als Fazit des gesamten Konzilswerkes doch eine erstaunliche und großartige Einheit und Geschlossenheit. Mitte und Achse aller konziliaren Überlegungen und Äußerungen wurde die Darstellung von Wesen, Aufgabe und Sendung der Kirche in der heutigen Welt. Hievon ausgehend legt Verf. die Konzilsgliederung nach P. MJ. Le Gouillou seiner konzentrierten Darstellung zugrunde. Im I. Teil zeigt er die verschiedenen Konzilsdokumente im Missionsdekret auf. Daraus wird deutlich, wie das Missionsdekret Ausstrahlung und reifste Frucht des Kirchenverständnisses des II. Vaticanums ist. Im II. Teil geht Vf. dem Aufweis des missionarischen Anliegens in den einzelnen Konzilsdokumenten sowie der Verbindung des Missionsdekretes mit den übrigen Konzilsdokumenten nach. Das Ergebnis dieser lohnenden und sorgsamen Untersuchung ist die Erkenntnis der grundlegenden missionarischen Ausrichtung des Konzils, deren Frucht das Missionsdekret in seiner Endgestalt ist.

St. Augustin/Siegburg *Johannes Bettray*

LITURGIK

BUCKSTEGEN THEO / SPITAL HERMANN JOSEF, *Responsorienbuch.* (Reihe: Lebendiger Gottesdienst 14.) (106.) Verlag Regensberg, Münster 1967. Kart. DM 8.50.

Das Büchlein enthält eine kurze, prägnante Einführung in die Entstehungsgeschichte und das Wesen der responsorischen Gebets- bzw. Gesangformen aus liturgiegeschichtlicher Sicht. Die gebräuchlichen Andachtsformen scheinen sich weithin überlebt zu haben; Abendmessen haben gleichfalls die Andachtsfrömmigkeit zurückgedrängt. Im Gebetsleben unserer Pfarreien wird immer deutlicher eine Lücke spürbar. Diese sinnvoll auszufüllen, will das Responsorienbuch helfen. Es versucht, in den Gesangsteil der klassischen Andachtsform (Lesung — Gesang — Gebet) eine Bereicherungsmöglichkeit zu bringen. Das responsoriale Singen bietet hiefür zahlreiche Möglichkeiten; und diese Möglichkeiten sollen für eine Bereicherung des pfarrlichen Gottesdienstes nutzbar gemacht werden. Die einfachen Singweisen und die Auswahl der Texte sind gute Voraussetzungen, die eine vielseitige Verwendbarkeit des Büchleins gewährleisten.

Innsbruck *Peter Webhofer*

HARTMANN WILHELM, *Oblatio munda.* Die heilige Messe als Opfer. (117.) Verlag Herold, Wien 1967. Brosch. S 98.—.

Das Konzil von Trient definierte, „in der Messe werde Gott ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht" (D 948), definierte aber nicht, was denn nun ein Opfer sei, weil es sich offenbar einstweilen überfordert sah und sich in kluger Weise zurückhielt. Auch über das „Wie" des Opfercharakters der Messe sprach es sich nicht aus, betonte lediglich — gegenüber der reformatorischen Leugnung — die Tatsächlichkeit. So schloß sich eine über drei Jahrhunderte währende Diskussion mit einer Unzahl von „Meßopfertheorien" an, die heute weitgehend nur noch theologiegeschichtliches Interesse haben. Sie sind alle miteinander theologisch nicht zwingend, weil sie zunächst einmal nach dem Wesen des Opfers fragen und fragen müssen und dann — nach der jeweiligen, mehr oder weniger glücklichen Definition eines Opfers — die betreffenden Elemente ihrer Voraussetzungen im Meßopfer verwirklicht sehen. So ist dieses Feld der theologischen Forschung oft genug Tummelplatz höchster verstandlicher Akribie und Systematisierungsfreude gewesen, freilich nicht ohne gelegentliche rabies theologica. Obwohl auf der anderen Seite sich ein intensives Ringen um das Meßopferverständnis und dessen spirituelle und frömmigkeitliche Durchdringung manifestiert, das sicher Ehrfurcht und Dank verlangt und verdient.

Die Theologie wird sich nie von dieser Frage dispensieren dürfen, wahrscheinlich werden aber die Ansätze zu dieser Frage heute stärker vom Sakramentalen und Ekklesiologischen her bestimmt sein müssen, besonders auch von der Befragung des neutestamentlichen Textes und dessen Verständnis der „gehorsamen" Selbsthingabe des Herrn in seinen Opfertod. Denn die Theologie des Bundesblutes bei Mk 14, 24 (Mt 26, 28; Lk 22, 20) und das sühnende Vergießen dieses Opferblutes (ebda) scheinen sich nach meiner Meinung weniger auf das alttestamentliche Opfer im Tempel zu beziehen, als vielmehr auf das vergossene Bundesopferblut Ex 24, 8 (vgl. Zach 9, 1—10), das Sühneleiden des Gottesknechts „für" (= anstelle von) die Vielen (Is 53, 1—12: Lebenshingabe als Opferlamm und Schuldopfer, 53, 7 u. 10; sühnende Kraft dieses Opfers 53, 3 u. 12; Stellvertretung dieses Opfers 53, 5 f) und den von Jeremias 31, 31—34 verheißenen eschatologischen Neuen Bund. Denn nur die Interpretation des Heilstuns durch den Herrn selbst und die Evangelien wird Ausgangspunkt der Fragestellung sein können, und keine wie auch immer philosophisch oder religionsgeschichtlich o. ä. bestimmte Opfervorstellung, selbst wenn man sie schon bei ostkirchlichen Vätern angedeutet und vertreten fände. An der Tatsache des Opfercharakters des Herrentodes wird kein katholischer Theologe zweifeln wollen, ebenso wenig — nach den Opfertermini des Einsetzungsberichtes vom „Hingeben" und „Vergießen" — an der hinter der Eucharistia über Mahlgestalten von Brot und Wein stehenden Opferrealität. *Wie* aber nun stiftendes Tun des Herrn und Vollzug des Herrenauftrages in der Eucharistiefeier ein „sacrificium visibile" — nach den Worten der Väter von Trient — sei, das bedarf noch vieler neuer Überlegungen.

W. Hartmann legt nun in seinem Bändchen ein höchst achtenswertes Zeugnis theologischer Bemühung um diese Frage vor. Es sei aber sogleich vermerkt, daß die Lösung noch mit den Mitteln der alten scholastischen Systematik versucht ist, auch noch den oben schon genannten höchst problematischen Ansatz einer vorgängigen Herausarbeitung einer allgemeinen Opfertheorie mit nachfolgender Exemplifikation der gefundenen Opferelemente am Meßopfer hat. Der Verf. zeigt eine heute gar nicht mehr so selbstverständliche Belesenheit in den Werken und Hypothesen der Vergangenheit und bemüht sich um einen Ausgleich der divergierenden Meinungen, wenn er sich auch stark anlehnt an M. de la Taille (Mysterium fidei, Paris 1933[3]), den er mehrfach in gehäuften Superlativen preist, und an seinen Nachfolger J. Filograssi (De sanctissima Eucharistia, Rom 1936[2]), wobei ihm gern geglaubt sei, daß sein Denkansatz selbständig und schon 1935 in Referaten im Gallusstift in Bregenz vorgetragen sei, wenn dann auch im Laufe der Zeit seine eigene Opfertheorie mit Elementen der Opfer-(nicht Abendmahls-)-Theologie de la Tailles ausgebaut worden ist. Der Band ist offenbar Frucht jahrzehntelangen Nachdenkens, so daß es für den Verf. bezeichnend ist, wenn er das LThK stets in der alten Auflage der dreißiger Jahre benutzt oder das vor fünfzig Jahren gedruckte Buch „Meßopferbegriff" des Dogmatikers Joh. Brinktrine (Paderborn) als „neuestens" erschienen bezeichnet. Das ist offensichtlich noch der „lange Atem" jener Generation von Theologen, die ganz selbstverständlich hofften, an einer theologia in aeternum permanens zu bauen, während sich eine neue Generation schon bescheiden damit zufrieden gibt, die Offenbarung Gottes nur der jeweiligen Zeit zu interpretieren!

Es kann nicht Aufgabe dieser Buchanzeige sein, die subtilen Gedankengänge im einzelnen zu referieren; dazu bedürfte es einer ausgedehnten Rezension. Ich könnte den Thesen und Folgerungen — einmal das Einverständnis mit der Methode Hartmanns vorausgesetzt — zustimmen. Die Auseinandersetzung mit Casel und seiner Mysterientheologie ist nicht erregend neu, aber im ganzen wohl zutreffend, wenn auch meist mit Argumenten anderer geführt. Wer das Ergebnis der Arbeit ohne den Beweisgang wissen möchte, findet es in den Zusammenfassungen (96—101 und 110 f). Das Werk hat seinen unleugbaren Gegenwartswert darin, daß es bei dem vielfachen und einseitigen Gerede von der puren Mahlgestalt der Eucharistie einmal wieder ihren Opfercharakter betont, wenn ich auch dem Eigenlob des Verfassers über sein Werk (104) nicht so vorbehaltlos zustimme: „Es bestätigt nicht nur, was das Tridentinum gesagt hat, sondern es erhellt auch, was es nicht gesagt hat (!), während die nachtridentinische Kontroverse eigentlich überflüssig, ihre Ergebnisse zuweilen wunderlich und seltsam erscheinen." Den pathetischen Schluß mit einem Amen (117) finde ich für ein wissenschaftliches Werk unerträglich barock; so kann man heute kaum mehr Predigten schließen! Wissenschaft soll sicher auch erbauen, aber anders! Man legt das Buch nach der Lektüre — leider! — mit sehr geteilten Gefühlen aus der Hand.

EINIG MATERNUS, *Der heutige Mensch und die Liturgie.* (Christliches Leben heute, Bd. 3.) (131.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1968. Pappband DM 5.80.

Dieses Buch empfiehlt man gern. Der Vf. erweist sich als Kenner der Liturgiegeschichte und der pastoralen Erfordernisse unserer Zeit. In gut gegliederten Kapiteln bespricht er Probleme und Ziel der Liturgischen Erneuerung, gibt dann kurz ein theologisches Fundament allen liturgischen Geschehens, das vor aller menschlichen Bemühung in erster

Linie Heilshandeln Gottes ist. Der Schwerpunkt der Überlegungen liegt bei der Eucharistie; lediglich Hinweise zu Buße und Kirchenjahr sind angeschlossen. Ein Schlußkapitel faßt noch einmal das im Buchtitel angegebene Problem zusammen und zeigt Anknüpfungspunkte für eine liturgische Erziehung und Bildung des auf den ersten Blick leicht als liturgie-unfähig erscheinenden Menschen des Industriezeitalters, der aber trotz aller vielbesprochenen Profanität fähig und bereit ist zum Dialog, zu spontaner Gemeinschaft und Solidarität und der durchaus Verständnis zeigt für einsichtige und ungekünstelte Zeichen und Symbole. In allem erweist sich Vf. als guter Lehrer und Seelsorger mit wohlerwogenen und gutbegründeten Einsichten, Anregungen und Forderungen, die oft fortschrittlich und kühn, aber nie radikal oder zelotisch erscheinen. Ich möchte dem Vf. ausdrücklich bescheinigen, daß ich das von ihm Vorgetragene als die heutige sana doctrina bezeichnen könnte, sosehr manche Punkte noch viele konservativere Mitbrüder in Harnisch bringen mögen!

Das Buch läßt kaum eines der heute vorhandenen liturgischen Probleme aus, ob es sich nun um Hand- oder Kelchkommunion, Konzelebration, Bußgottesdienste oder Kinderbeicht, Meßgestaltung oder Stellung des Tabernakels oder was immer handelt und wird so zu einer Fundgrube von Anregungen für jeden Seelsorger, Katecheten, Theologen oder Laien. Die Literaturangaben sind sehr knapp, hätten etwas reichhaltiger ausfallen können. Fußnoten vermißt man nicht, die Fakten stimmen generell. Jedoch erweist es sich zunehmend als nützlich, dem Leser solch gedrängter Übersichten und pastoraler Überlegungen, die ihrem Wesen nach kein Handbuch in aeternum permanens sein wollen und können, wirklich weiterführende oder die Begründung breiter ausführende jüngere und jüngste Literatur anzugeben, so wie es — m. E. in vorbildlicher Weise — A. Winklhofer in seinem Werk: Kirche in den Sakramenten (Frankfurt 1968) tut. Im ganzen möchte ich den jungen Walberberger Kollegen (und Landsmann) aufrichtig zu seinem Buch beglückwünschen. Es verdient viele aufgeschlossene Leser.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

KIRCHLICHE KUNST

MEMLING HANS, *Die Passion.* 24 vielfarbige Darstellungen mit Texten aus der Heiligen Schrift. (26.) Verlag Ars sacra, München o. J. Geb. DM 6.40.

Ein kleines Geschenkbänddchen für alle, die leiden, aber noch hoffen können. Originalgetreu die Farben. Gekonnt die Ausschnitte: Vergrößerungen aus einem Bild von 55 mal 90 cm, gegen 1470 gemalt. Diese vergrößerten Ausschnitte lassen die Beobachtungsgabe des Künstlers und die sorgfältige Ausführung erst recht erkennen. Jedes Gesicht ist einmalig und sein Ausdruck entspricht dem jeweiligen Geschehen vom triumphalen Einzug Jesu in Jerusalem bis zu seiner Auferstehung und zur Begegnung mit Maria Magdalena. 24 Bilder, die uns die Mitte unseres Glaubens verstehen helfen, begleitet vom Text der Hl. Schrift.

Aachen *Karl Loven*

WIDDER ERICH, *Europäische Kirchenkunst der Gegenwart.* Architektur, Malerei und Plastik. (136 S. Text, 218 Schwarzweiß-, 7 Vierfarbentafeln, 57 Planskizzen und Zeichnungen.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1968. Leinen S 396.—.

1934 schrieb H. Lützeler: „Wozu dient ein Kirchenbau? Der Mensch als Glied der christlichen Gemeinschaft formt ihn sich zur Verehrung Gottes. — Schon diese einfachste Wesensbestimmung enthüllt die ganze *Fragwürdigkeit des Kirchenbaues in unserer Zeit.* Wahrhaft umfochten und gefährdet steht er in der Gegenwart: Als Aufgabe und nicht als seliger Besitz, als Versuch und nicht als ein instinktsicheres Gelingen aus der Fülle gotthaltigen Lebens..." Damals gab es nur eine geringe Zahl neuer Kirchenbauten, in denen gerade Deutschland nach dem ersten Weltkrieg führend war, die die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Man konnnte auf einer Studienreise die wichtigsten davon aufsuchen, um den richtigen Eindruck und ein gesichertes Urteil zu gewinnen. Man wußte um die Bemühungen eines D. Böhm, H. Herkommer, C. Holzmeister, M. Weber und R. Schwarz. Es war nicht schwer, über moderne Kirchenkunst „auf dem laufenden zu sein". Die Zerstörungen des zweiten Weltkrieges und das starke Anwachsen der Bevölkerung hat in den letzten Jahrzehnten überall im westlichen Europa eine Welle des Kirchenbaues ausgelöst. Welche Ergebnisse hat diese Bewegung bis heute gebracht, die an die Erfahrungen der Zwischenkriegsjahre anknüpfen konnte, aber doch auch wesentlich darüber hinausgewachsen ist? Gelten die oben zitierten Worte auch heute?

Zu einer anschaulichen Orientierung in dieser Situation greift man gerne zu Widders Buch, und das um so mehr, als die Diskussion über die Probleme neuer Kirchenanlagen heute mehr denn je im Gange ist und die Skepsis eines Lützeler keineswegs unaktuell erscheint. Was sich mit dem Lichtbild an Architekturwirkung überhaupt vermitteln läßt, hat Widder in sorgfältigster Weise geboten gerade an fototechnisch schwer faßbaren Objekten. Manchmal allerdings stellt die Kamera schon durch den Ausschnitt den Sachverhalt wesentlich günstiger dar. Diese wohlwollende Betrachtungsweise entspricht der sehr positiven Einstellung des Verfassers zur modernen Kunst, wie sie auch in den

Erklärungen des Textes, der die Bilder begleitet und geschickt auf das Wesentliche hinzuweisen vermag, zum Ausdruck kommt. Die vorgelegten Beispiele, deren Sammlung, Aufnahme und Interpretation eine gewaltige Arbeitsleistung darstellt, finden im Text manchmal auch dann Anerkennung, wenn man in der positiven Bewertung zurückhaltender sein möchte. Das begleitende Wort trifft in diesen Fällen bezeichnenderweise mehr das Glaubensgeheimnis als solches als den tatsächlichen Gehalt des Bildwerkes. Bei der getreuen Übersicht über die wirkliche Lage, die der Vf. mit seiner Auswahl geschickt zu vermitteln vermag, kommt neben einer gemeinsamen Linie auch die Vielfalt im einzelnen gut zur Darstellung; eine Vielfalt, die zum Teil in der Architektur auf einen der oben erwähnten Namen zurück verfolgt werden kann. Auch möchte man auf Grund der Situationsschilderung des Buches die Qualität der besten Kultbauten höher einschätzen als ihre Einrichtungsstücke. Der zunehmende Purismus dürfte nicht auf eine prinzipielle Bilderfeindlichkeit zurückzuführen sein, als vielmehr auf ein Gefühl der Unzulänglichkeit vieler derartiger Werke im Vergleich zu ihrem architektonischen Rahmen. Es gibt allerdings auch das Gegenteil, man braucht nur an Assy oder Audincourt zu denken. In eine objektive Beispielreihe von Werken kirchlicher Bildkunst von heute müssen auch Stücke eines peinlichen Primitivismus oder einer nur modischen Verkleidung überlieferter Schablonen geraten.

Geschickt läßt Widder die Künstler selbst die Erklärung ihrer Werke geben, wo sich dazu Gelegenheit bietet, oder nimmt Hinweise der Schaffenden in seine Ausführungen hinein. Stellte doch die Textierung des Buches bei der stets wiederkehrenden Thematik der sprachlichen Formulierung eine besondere Aufgabe. Das Buch, dem der Verlag eine vorzügliche Ausstattung gegeben hat, bietet die notwendigen Grundlagen zu einer eingehenden Orientierung über Kirchenarchitektur und Ausstattungskunst im Gotteshaus von heute. Es sollte möglichst weithin die Kenntnisse verbreiten, die es vermitteln kann und die notwendig sind, um der unvermeidlichen Auseinandersetzung über die rechte Form des modernen Kirchenbaues, Kult- und Andachtsbildes die sachliche Note zu geben, die dem Problem allein gemäß ist.

Linz *Alfred Stifter*



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

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

Monotheismus und Christusglaube — Gegensatz oder Synthese?

Aschendorff

Wilhelm Thüsing: Per Christum in Deum

Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen

Jetzt in 2. Auflage

Ist Christus zwar ein »göttliches Wesen«, aber doch »eine Stufe unter Gott«, ein »Halbgott« (so W. Bousset), »in mancher Hinsicht ein Doppelgänger Gottes« (so J. Weiß)? Ist er »nicht Gott«, aber »bei Gott« (so der schwedische Theologe Edv. Rodhe)?

Die ungeheure Spannung, die in der Tat zwischen Gottesglauben und Christusglauben besteht, hat der Apostel Paulus wie wenige andere erfaßt. Freilich macht er das Problem nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten Aussagen und einer Vielzahl von Andeutungen zu erkennen.

Wilhelm Thüsing hat sich die Aufgabe gestellt, aus diesen Aussagen und Andeutungen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt. Seine Arbeit ist »eine wertvolle Leistung, die nicht lediglich längst Gesagtes wiederholt, sondern einen wirklich förderlichen Beitrag . . . liefert« (Biblische Zeitschrift).

»Immer wieder überrascht und erfreut einen Thüsing durch das Bestreben, die einzelnen Texte nicht nur obenhin, sondern allseitig zu erfassen, um nichts von ihrem Inhalt für seine Argumentation zu übersehen; durch die Klarstellung von verwendeten Begriffen und die Sorgfalt, mit der er seine eigenen Feststellungen und Fragestellungen bewertet« (Zeitschrift für katholische Theologie).

Das Werk ist »von großer und aktueller Bedeutung für Kirche und Theologie . . . Was . . . besonders angenehm berührt, ist (der) Versuch (des Verfassers), die Fruchtbarkeit und Bedeutung seines Themas für die Dogmatik, Liturgik und Pastoral der Gegenwart, ja für die christliche Existenz überhaupt zu zeigen« (Trierer Theologische Zeitschrift).

2., durchgesehene Auflage (mit einem Vorwort, das auf die traditionsgeschichtliche Fragestellung eingeht), 291 Seiten, kart. DM 32.— (Best.-Nr. 3626), Leinen DM 34.— (Best.-Nr. 3627). Bezug durch jede Buchhandlung.

Das Werk erscheint in unserer Reihe »Neutestamentliche Abhandlungen«. In dieser Reihe sind ferner erschienen:

Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. 1966, X und 364 Seiten, kart. DM 38.—, Leinen DM 42.—.
2. Auflage im Druck.

Karl Kertelge:
»Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. 1967, VIII und 335 Seiten, kart. DM 38.—, Leinen DM 42.—.

Anton Grabner-Haider:
Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten, kart. DM 24.—, Leinen DM 28.—.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinher 1, 1—3, 4. 1968, VI und 319 Seiten, kart DM 44.—, Leinen DM 48.—.

Verlag Aschendorff Münster

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 6, 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

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt
Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11
Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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

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



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

A. Schulz: Nachfolge Christi — Wesen des Christentums?
W. Gruber: Glaube und Aberglaube
A. Hasler: Augustin Bea und Karl Barth in memoriam
W. Beilner: Die Kindheitsgeschichten der Evangelien
J. H. Emminghaus: Hausmessen
J. Rötzer: Der Leib als Symbol der Seele
W. P. Eckert: Der Justizmord von Trient
F. M. Elsner: Bischofsymposium in Chur

117. Jahr 1969 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1969

	Abhandlungen	Seite
Anselm Schulz:	Nachfolge Christi — Wesen des Christentums?	273
Winfried Gruber:	Glaube und Aberglaube	281
August Hasler:	Augustin Bea und Karl Barth in memoriam	292
	Pastoralfragen	
Wolfgang Beilner:	Die Kindheitsgeschichten der Evangelien	301
J. H. Emminghaus:	Hausmessen	314
	Mitteilungen	
Josef Rötzer:	Der Leib als Symbol der Seele	327
Willehad P. Eckert:	Der Justizmord von Trient	333
Franz M. Elsner:	Bischofsymposium in Chur	342
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	350
Bruno Primetshofer:	Literaturbericht zum Kirchenrecht	354
Franz Huemer:	Neuere katechetische Literatur	355
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	357
	Buchbesprechungen	358
	Sachregister des 117. Jahrganges 1969	392
	Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher	393
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Anselm Schulz O. S. B., Abt von Schweiklberg, D-8358 Vilshofen. DDr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße 17/11. Dr. August Hasler, Segretariato per l'unione dei cristiani, Via dell'Erba 1, I-00120 Citta del Vaticano. Dr. Wolfgang Beilner, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Anton-Behacker-Gasse 9/6. DDr. Johannes H. Emminghaus, Univ.-Prof., A-3400 Klosterneuburg, Albrechtsstraße 95. Dr. Josef Rötzer, Obersanitätsrat, A-4840 Vöcklabruck, Vorstadt 6. P. Dr. Willehad Paul Eckert O. P., D-5 Köln, Lindenstraße 45. Franz M. Elsner, Redakteur, D-43 Essen-Haidhausen, Barkhorstrücken 22. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Bruno Primetshofer C. Ss. R., Hochschulprof., A-4020 Linz, Rudigierstr. 11—13. Dr. Franz Huemer, Theol.-Prof. A-4020 Linz, Harrachstraße 7.

ANSELM SCHULZ

Nachfolge Christi — Wesen des Christentums?

Die Überschrift stellt das Thema als Frage dar, und das geschieht mit gutem Grund. Denn die Auffassung, Nachfolge Christi sei nur eine Funktion für elitäre Christen, ist noch immer sehr verbreitet. Beim Stichwort „Nachfolge" assoziieren viele die Vorstellung der evangelischen Räte; die Lebensform der Orden oder andere außergewöhnliche Weisen des christlichen Daseins tauchen in der Erinnerung auf. Daß der biblische Befund in der Nachfolge Christi die Urform der christlichen Existenz ausdrückt, ist immer noch weithin unbekannt. Ich versuche darzulegen, daß „Nachfolgen" und „Jüngerschaft" in der Zeit der frühen Kirche zu Kategorien geworden sind, welche die christliche Existenz als solche deuten und auslegen.

Bei den neutestamentlichen Schriftstellern haben die beiden Begriffe „Nachfolgen" (ἀκολουθεῖν) und „Jünger – Schüler" (μαθητής) im Anschluß an den Sprachgebrauch des rabbinischen Judentums weithin synonyme Bedeutung. Des näheren erläutert der Terminus „Nachfolgen" das Verhältnis eines Jüngers zu seinem Meister, und zwar als Abhängigkeit. Diese tritt im Äußeren zutage. Der Jünger-Schüler geht hinter seinem Meister-Rabbi her, er folgt ihm nach. Solche Vorstellung hat sich zu einem Bildwort verfestigt, das besagt: wer hinter einem anderen hergeht, ist sein Jünger-Schüler.

Obgleich die Ereignisse an Ostern das Ende jeder irdischen Gemeinschaft mit Jesu bedeuten, hat die Urkirche schon sehr bald in den Anhängern des historischen Jesus und in ihrer „Nachfolge" ein Leitbild ihrer eigenen christlichen Existenz als glaubende Menschen erkannt. Die urchristlichen Theologen und Seelsorger bemühen sich, das Christsein durch vorösterliche Begriffe wie Jüngerschaft und Nachfolgen zu erläutern.

Die Beobachtung, daß unsere Evangelien Bücher des Glaubens der Kirche sind, bestimmt für den Glauben der Kirche, ist der Schlüssel zu ihrem sachgerechten Verständnis; das wird auf jeder Seite des Evangeliums bestätigt. So sind die Exegeten geneigt, auch in den Rahmenangaben, in denen von „Jüngern" die Rede ist, nicht nur und vor allem die kleine Zahl der Anhänger des irdischen Jesus zu erkennen, sondern die Gläubigen insgesamt. Freilich bleiben das zu einem Teil Vermutungen, doch gibt es in der Apostelgeschichte und im vierten Evangelium eine Fülle von Belegen, die zeigen, daß die Begriffe „Nachfolgen" und „Jünger" von der apostolischen Zeit als Interpretamente der christlichen Existenz bemüht werden.

Diese Zeugnisse und ihre Inhalte sollen nun dargestellt werden.

Der „Jünger", ein Deutewort für den Christen

1. *In der Apostelgeschichte*

Die Apostelgeschichte ist jenes urchristliche Zeugnis innerhalb des Neuen Testaments, das das Christ-Sein ausdrücklich als Jüngerschaft bezeichnet (11, 26): „Es geschah . . ., daß in Antiochien die Jünger zuerst Christen genannt wurden." Es ist nicht mehr möglich, den Weg genau nachzugehen, auf dem das vorösterliche Verständnis von „Schüler des Rabbi Jesus" zur Bedeutung „Christ" seinen Sinnwandel erfuhr. Daß dieser Begriff in der Apostelgeschichte vorkommt, setzt bereits einen geprägten *Begriffsinhalt* voraus. An einigen Stellen werden die nachösterlichen Jünger sogar ausdrücklich von denen unterscheiden, die schon in den Tagen des Erdenlebens Jesu seine Mitarbeiter und Anhänger waren, die nun differenzierend „Apostel" (z. B.: 1, 2. 26; 2, 37; 4, 36 u. a.) oder „die Zwölf" (6, 2) genannt werden. Gegenüber den Jüngern kommt den Zwölfen eine gewisse autoritative Stellung in der Urgemeinde zu (6, 1 f): „In diesen Tagen, da die Zahl der Jünger sich stark vermehrte, begannen die Hellenisten gegen die Hebräer zu murren, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung vernachlässigt wurden. Darum riefen die *Zwölf* die Gesamtheit der *Jünger*

zusammen und sagten: ‚Es gehört sich nicht, daß wir die Verkündigung des Wortes Gottes vernachlässigen und den Tischdienst besorgen.' " Jene Zeugnisse der Apostelgeschichte, die solche Christen, die sicher nicht Anhänger des irdischen Jesus gewesen sind, wie etwa Paulus (9, 26) oder Timotheus (16, 1), als Jünger bezeichnen, bestätigen, daß die Bindung an den geschichtlichen Jesus im Begriff „Jünger" = Christ nicht mehr enthalten war. Gerade dieses Merkmal aber gehört unabdinglich zu denen, die im Kreise der Zwölf, der Gemeinschaft der Apostel, sind (vgl. 1, 21 f).

Mit „Jünger" sind in der Apostelgeschichte der einzelne Jünger (9, 10. 26; 16, 1; 21, 16), bestimmte Gemeinden (11, 26; 14, 22 f; 14, 27 f), Gruppen in der jungen Kirche, also Heidenchristen (15, 10), Judenchristen (19, 9), aber auch die Getauften im allgemeinen (20, 30) gemeint. Auffallend ist, daß der Jüngerbegriff nur zwischen Kapitel 6 und 21 begegnet. Man darf deshalb annehmen, daß einzelne, aber nicht alle Quellen der lukanischen Geschichtstheologie mit der Christenbezeichnung „Jünger" vertraut gewesen sind. Auch findet sich an keiner Stelle eine nähere Bestimmung dessen, was Lukas wohl theologisch mit dem Begriff „Jünger" meint; nur indirekt kann man dessen theologische Bedeutung erhellen. Dazu eignen sich am besten solche Texte, in denen der Jüngerbegriff inmitten anderer theologisch bedeutsamer Aussagen steht. Als ein solches Beispiel dient uns der Abschnitt Apg 11, 19–30. Das Stück schildert die Entstehungsgründe und Anfänge der ersten heidenchristlichen Gemeinde: Die Gläubigen nämlich, die nach der Verfolgung des Stephanus zerstreut worden waren, kamen bis nach Phönizien, Cypern und Antiochien, wo sie nur den Juden das „Wort verkündeten". Einige aber fanden sich, die sich auch an die Griechen wandten und ihnen „die Frohbotschaft vom Herrn Jesus verkündeten". Das Wort an die Hellenen war „von der Hand des Herrn begleitet", so daß „eine große Anzahl gläubig wurde und sich zum Herrn bekehrte". Die Kunde von diesem Geschehen kam nach Jerusalem. Daraufhin wurde sogleich Barnabas nach Antiochien geschickt. Er ermunterte die Gläubigen aus dem Heidentum, „sie sollten mit ganzer Hingabe des Herzens dem Herrn treu bleiben". Und „so wurde noch viel Volk für den Herrn hinzugewonnen". Auch von dem gemeinsamen Wirken des Barnabas und des Saulus in der antiochenischen Gemeinde wird berichtet. Hier werden auch zum ersten Mal die Glieder der Gemeinde, die Jünger, „Christen" genannt. Als Antwort auf die Weissagung des Propheten Agabus über eine bevorstehende Hungersnot beschlossen die Jünger der Gemeinde von Antiochien, die palästinensischen Christen, die Brüder in Judäa, zu unterstützen.

Die Apostelgeschichte bietet eine Fülle von schon mehr oder minder geprägten Begriffen, die teils ergänzend, teils synonym als Bezeichnung der Christen dienen, so etwa: „die Heiligen" (9, 13. 32. 41), „die Brüder", „die Gemeinde", „die Kirchen" eines Gebietes (15, 41; 16, 5; 20, 17) und „die Christen". Gelegentlich erscheinen auch ausführliche Wendungen: Die Christen sind solche, die „den Namen des Herrn anrufen" (9, 14. 21), sie sind „Anhänger der (neuen) Lehre" (9, 2). Im Mittelpunkt ihrer Existenz steht der Glaube. Sie heißen daher „die Glaubenden" (5, 14; 22, 19) und „die Gläubiggewordenen", sie sind solche, „die gerettet werden sollen" (2, 47).

Unter den Äquivalenten für den Begriff „Jünger" nehmen die Wörter „glauben", „gläubig", „Glaube" einen besonderen Platz ein. Der Ausdruck „die Glaubenden" ist oft einfach synonym für Christen gebraucht (2, 44; 4, 32; 5, 14; 18, 27; 19, 18). Gleichbedeutend sind etwa die Wendungen „an den Herrn glauben" (5, 14; 22, 19), „an den Herrn Jesus gläubig geworden sein" (11, 17), „zum Glauben an Gott gekommen sein" (16, 34), „gehorsam den Glauben annehmen" (6, 7), „die Herzen der Jünger stärken und sie ermahnen, am Glauben festzuhalten" (14, 22); „Gott hat den Heiden eine Tür zum Glauben aufgetan" (14, 27). An anderer Stelle (10, 45) werden die Judenchristen „die Gläubigen aus der Beschneidung" genannt; 16, 1 heißt die Mutter des Timotheus „eine gläubig gewordene Jüdin".

Besonders das Ereignis des *Christwerdens* wird in der Apostelgeschichte mehrmals mit πιστεύειν wiedergegeben. Daneben finden sich aber noch andere Wendungen, die

den Beginn der christlichen Existenz umschreiben: „das Wort Gottes annehmen" (8, 14; 11, 1), „sich zum Herrn bekehren" (9, 35), „das Wort Gottes annehmen und getauft werden" (2, 41). 15, 19 werden die Heidenchristen „Menschen" genannt, „die sich von den Heiden zu Gott bekehren". Im Anschluß an Js 35, 5; 42, 7 umschreibt Apg 26, 18 den Sinn und das erstrebte Ziel der Arbeit des Paulus an den Heiden mit den Worten: „Ich werde dich erretten vor dem Volke (Israel) und vor den Heiden, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen zu öffnen, auf daß sie sich von der Finsternis zum Licht und von der Herrschaft des Satans zu Gott hinwenden, damit sie Vergebung der Sünden und Erbteil bei den Geheiligten erlangen durch den Glauben an mich." Die Frucht der Predigt des Paulus von Jesus dem Christus in Thessalonich ist, daß „sich einige von ihnen überzeugen ließen und sich Paulus und Silas anschlossen" (17, 2 f). Die Wendung „sich überzeugen lassen" kehrt wieder beim Ringen des Paulus um den Glauben von Juden und Griechen in Korinth (18, 4) und Rom (28, 23 f). Vor dem Hohen Rat erklären die Apostel: „Gott schenkt den Heiligen Geist denen, die ihm gehorchen" (5, 32), womit jeder Gläubige gemeint ist, denn 14, 1 f wird dem Christwerden der Juden und Griechen der Ungehorsam der übrigen gegenübergestellt.

Barnabas ermuntert die Gemeinde von Antiochien, „mit ganzer Hingabe des Herzens dem Herrn treu zu bleiben" (11, 23). In ähnliche Richtung geht die Sorge des Paulus und des Barnabas für die neugegründeten Kirchen Südgalatiens; sie ist „ein Stärken der Herzen, verbunden mit der Mahnung, am Glauben festzuhalten" (14, 22). Das Angebot des eschatologischen Heils bei der Verkündigung der Botschaft Gottes ist eine Gnade Gottes. Jene, an die das Wort ergangen ist, übernehmen die Verpflichtung, „bei der Gnade Gottes zu verbleiben" (13, 43). 13, 48 heißt es von den Heiden, die sich im Glauben der Kunde von ihrer Erlösung öffnen: „Es wurden alle gläubig, die zum ewigen Leben bestimmt waren." Unmittelbar zuvor gilt der Unglaube der Juden als Selbsturteil, „durch das sie sich des ewigen Lebens für unwürdig erachten" (13, 46). Der Eintritt der Heiden in die Kirche wird 15, 14 auf einen göttlichen Ratschluß zurückgeführt, der darauf zielt, aus Heiden „ein Volk für seinen Namen zu gewinnen". Nach 18, 10 mahnt der Herr seinen Diener Paulus, unablässig in Korinth zu wirken, „weil ich ein zahlreiches Volk in dieser Stadt habe". Aus den Ereignissen bei der Aufnahme des Heiden Kornelius in die Kirche gewinnt die Urgemeinde zu Jerusalem die Einsicht: „Also hat Gott auch den Heiden die Buße zum Leben gegeben" (11, 18). Die Zugehörigkeit zur Gemeinde ist das Unterpfand des künftigen Heiles. Deshalb verheißt Gott durch seinen Engel dem Kornelius (11, 14): „Petrus wird zu dir Worte sprechen, durch die du gerettet werden wirst" — ähnlich wie auch das Wachstum der Kirche (2, 47) als eine Tat des Herrn gesehen wird, der „ihnen täglich solche zugesellte, die gerettet werden sollten".

Die so vielgestaltigen Zeugnisse der Apostelgeschichte künden von dem Streben, das Geheimnis der christlichen Berufung von möglichst vielen Seiten her anzugehen. Die Texte stimmen bei aller Ausdrucksfülle darin überein, daß die Bezeichnung der Christen als Jünger auf das engste mit dem Heil zusammenhängt. Im Mittelpunkt des Jüngerbegriffes steht die Gemeinschaft im Glauben, die den Christen untrennbar an den erhöhten Herrn bindet. Sie gliedert den Menschen, welcher der Botschaft Gottes gehorcht, jenem Volk ein, das für das ewige Leben bestimmt ist und darum gerettet wird. Hält der Jünger die Glaubenstreue aufrecht, tut er Buße und bekehrt er sich, dann werden seine Sünden getilgt werden. Der Herr wird ihm „erquickende Zeiten" schenken und den für Israel bestimmten Messias senden, den jetzt noch „der Himmel aufnehmen muß bis zu den Tagen der Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von alters her geweissagt hat" (3, 19–21).

2. *Im vierten Evangelium*

Das Nebeneinander von historischen Fakten und deren theologische Vertiefung im Hinblick auf die durch die Erhöhung Jesu veränderte geschichtliche Lage der Christenheit ist wohl die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums. Am

johanneischen Begriff „Jünger" läßt sich sehr anschaulich verdeutlichen, wie in einem Prozeß theologischer Reflexion eine an Raum und Zeit gebundene Vorstellung vom Anhänger des irdischen Jesus zu einem Theologumenon wird, das den gläubigen Christen kennzeichnet.

Der Vorgang hebt damit an, daß der Evangelist zunächst die im synoptischen Verständnis schon enthaltenen religiösen Begriffselemente nachdrücklicher artikuliert und ihnen den Vorrang gibt. Das läßt sich an der Perikope vom Widerspruch vieler Anhänger Jesu gegen die Eucharistieverheißung (6, 60–66) und am Schulgespräch zwischen Jesus und den Zwölfen (6, 67–71) deutlich zeigen. Daß Jesu Verheißung unter seinen Anhängern ablehnende Entrüstung hervorrufen mußte, wird vom Evangelisten mit verschiedenen Gründen dargelegt. Im Mittelpunkt der „Beweisführung" steht das Vorauswissen des Menschensohnes, das zugleich den wahren Grund für den Anstoß an seinem Wort aufdeckt: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben. Aber es sind einige unter euch, die nicht glauben. Denn Jesus wußte von Anfang an, welche es sind, die nicht glauben, und wer es ist, der ihn verraten werde." Der Unglaube der Jünger, die wahre Ursache ihres Ärgernisnehmens, hat seine Wurzel in der mangelnden Erwählung durch den Vater: „Und er sagte: Deswegen habe ich zu euch gesagt, daß niemand zu mir kommen (= an mich glauben) kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist." Allein der von Gott geschenkte Glaube an Jesus, den Offenbarer, kann ein tragfähiges Fundament echter Anhängerschaft sein. Ohne Glauben findet auch eine irdische Gemeinschaft mit Jesus ein rasches Ende. Ein bloß menschliches „Mit-Jesus-Wandern" führt unfehlbar in die Katastrophe des Abfalls. Das besagt die Bemerkung (6, 66): „Von da an zogen sich viele von seinen Jüngern zurück und wanderten nicht mehr mit ihm."

Weil der Glaube das theologisch Ausschlaggebende für die bleibende Jüngerschaft ist, rückt Johannes ihn auch im anschließenden Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern in die Mitte (6, 67–71). Jesus stellt die Zwölf angesichts des beginnenden Abfalls innerhalb seiner Anhänger ausdrücklich vor die Möglichkeit der Entscheidung, zu glauben oder seine Gemeinschaft zu verlassen: „Wollt nicht auch ihr fortgehen?" Beinahe entrüstet fragt Petrus zurück: „Herr, zu wem sollten wir fortgehen?", und er spricht wohl im Namen aller übrigen, wenn er bekennt: „Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist!" Der Glaube und das ihn vertiefende Erkennen sind das Fundament der Jüngerschaft. Allein der Glaube an die heilsgeschichtliche Funktion Jesu als des Vermittlers der Offenbarung Gottes befähigt dazu, die zeitlich ohnedies begrenzte irdische Gemeinschaft mit Jesus aufrechtzuerhalten.

Die johanneischen Berufungsszenen (1, 35–51) charakterisieren den Anschluß an Jesus als Tat des Glaubens, der sich in einem Bekenntnis niederschlägt. Es fällt auf, daß die Darstellung im vierten Evangelium fast immer mit einem Zeugnis für Jesus beginnt. Als Johannes der Täufer seine Schüler zur Nachfolge Jesu auffordert, enthüllt er ihnen zuvor das Geheimnis der Person Jesu und legt vor ihnen Zeugnis ab (1, 36): „Siehe da, das Lamm Gottes!" Andreas, einer der beiden ersten Anhänger Jesu, handelt ebenso. Bevor er seinen Bruder Simon zu Jesus führt, bezeugt er ihm, daß Jesus der Messias sei (1, 41). Auch der Anschluß des Philippus an Jesus wird vom Evangelisten als Glaubensakt verstanden und gedeutet. Vor Nathanael bekennt er (1, 45): „Den, von dem Moses im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, haben wir gefunden, Jesus, den Sohn Josephs aus Nazareth." Die kritischen Bedenken Nathanaels werden unter dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu ins Gegenteil gekehrt (1, 49): „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist (der) König von Israel."

Nachdem nun der Evangelist als eigentlichen Kern jeder wahren Zugehörigkeit zu Christus die Haltung des Glaubens herausgestellt hat, verliert ganz von selbst die innerweltliche Gemeinschaft mit Jesus an Wert. Das vierte Evangelium kann auf diese „sekundären" Formen von Jüngerschaft unter Umständen bereits gänzlich verzichten – die irdisch gebundene Gemeinschaft mit Jesus war ja unmöglich geworden –,

ohne das Wesentliche an der Jüngerschaft, die nun um so ausschließlicher als religiöse Glaubensgemeinschaft in den Vordergrund tritt, aufgeben zu müssen. So heißt es 8, 30–32: „Als er dieses redete, kamen viele zum Glauben an ihn. Da sagte Jesus zu den Juden, die an ihn gläubig geworden waren: Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Wirkliche Jüngerschaft besteht nach diesen Worten in der Glaubenstreue, im Festhalten an der in Christus erschlossenen Wirklichkeit Gottes, im „Bleiben in seinem Wort". Glaubenstreue aber wird sich zu einem Erkennen vertiefen, dem sich die göttliche Wirklichkeit wahrhaft eröffnet und deren größtes Geschenk die Freiheit ist.

Der Glaube nun weitet sich aus auf den Nächsten hin (13, 34 f): „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie (und weil) ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt!" Die gegenseitige Liebe der Jünger, die in der empfangenen Liebe ihres Herrn gründet und die Seinen zu einem seinem Beispiel gemäßen Tun verpflichtet, wird zum kennzeichnenden Merkmal der Kirche. Gerade durch die Liebe erweist sie sich gegenüber dem Kosmos als die Gemeinschaft dessen, der sein Leben für die Menschen hingegeben hat.

Glauben und Lieben sind nicht zwei getrennte Weisen christlichen Existenzvollzugs, sondern treten als lebendige Einheit auf. Nur jener Glaube ist echt, der die Annahme der Botschaft von der Liebe des Herrn in ein selbstloses Füreinander verwandelt (15, 8): „Dadurch wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringt und euch als meine Jünger erweist." Das Ziel aller Lebensgemeinschaft des Offenbarers mit den Seinen ist Gottes Verherrlichung. Sie aber ereignet sich in dem „Fruchtbringen" des Glaubenden, das in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5, 6) und in dem Jüngerschaft sich so als Wirklichkeit erweist.

„Nachfolgen" im vierten Evangelium, eine Umschreibung der christlichen Existenz

Schon die Darstellung der verschiedenen Schichten im Verständnis des Jüngerbegriffs zeigte die Absicht des vierten Evangelisten, Zeugnisse der Tradition nicht bloß weiterzugeben, sondern sie im Blick auf die Kirche des Herrn der Glorie weiterzubilden. Dabei ist der Theologe und Seelsorger bemüht, die konkrete Situation seiner Leser zu berücksichtigen. Aus solchem Bestreben sind zwei Formen der Christusnachfolge entwickelt worden. Einmal hat „Nachfolgen" die Bedeutung von Glauben angenommen (8, 12; 10, 4. 5. 27). Das andere Spezifikum des johanneischen Verständnisses ist die Nachfolge als Verheißung und Verpflichtung zur Schicksalsgemeinschaft mit dem Herrn, die sowohl eine Teilhabe am Kreuz als auch in der Verlängerung dieses Weges an der himmlischen Glorie einschließt (12, 26; 13, 36 f; vgl. 21, 19. 21). Beide Formen sollen auf dem Hintergrund der johanneischen Theologie erläutert werden.

1. *Als Glauben*

Das Selbstverständnis des johanneischen Christus gipfelt stets in dem Hinweis auf seine Sendung als Offenbarer Gottes vor der „Welt" als Gemeinschaft der Menschen. Sie bildet in Anlehnung an das dualistische Weltbild der Gnosis den gewaltigen Widerpart zu dem Bereich Gottes. Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod sind die großen Gegensätze zwischen „oben" und „unten". Durch die Erscheinung des Gesandten Gottes in der Welt bricht das Licht in die Finsternis ein, wird die Lüge durch die Wahrheit aufgedeckt. Das Heilsangebot lautet, aus dem Tod ins Leben hinüberzuschreiten. Gott erschließt sich in Jesus, und diese Mitteilung seines Selbst an die ihm feindliche Menschheit führt diese vor die Entscheidung, Gottes Heilsangebot anzunehmen oder abzulehnen. Jesus Christus ist das Wort Gottes, das eine Antwort verlangt. Er verkörpert das Angebot des Vaters, in der Daseinsform des Todes das Leben im Glauben an die Offenbarung zu empfangen. Die Anwesenheit

Jesu Christi in der Welt zwingt die Menschen in die Entscheidung, entweder an dem alten Selbstverständnis der Todesverfallenheit festzuhalten oder sich im Glauben der Welt des Lichtes und des Lebens zu öffnen: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir folgt, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben" (8, 12). — „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe" (12, 46).

Das zweite Herrenwort interpretiert die „Nachfolge" als „Glauben". Der Vergleich der beiden Aussagen zeigt, daß Glauben und Nachfolgen ohne inhaltliche Veränderung der Aussage miteinander ausgewechselt werden können. Der Glaube gleicht einem Ortswechsel: kraft göttlicher Erwählung verläßt der Mensch den Bereich der Finsternis und geht in die Welt Gottes ein. „Nachfolgen" meint bei Johannes den „inneren Auszug" aus der gottfeindlichen Welt. Der Vorgang dient zu einer Umschreibung für die „Entweltlichung", welche die Voraussetzung eines christlichen Lebens ist.

Die gleiche übertragene Verwendung von „Nachfolgen" findet sich auch in der Hirtenrede. Im ersten Abschnitt (10, 1—5) wird Jesus als Hirte der Schafe dem Dieb und Räuber gegenübergestellt. Hier steht „Nachfolgen" zunächst noch in seinem ursprünglichen Wortsinn: der Hirte sammelt die Schafe, die er kennt, um sich. Er zieht der Herde voraus, und sie folgt ihm, da die Schafe die Stimme ihres Hirten kennen. Dem Ruf eines Fremden würden sie die Nachfolge verweigern (10, 5) und vor ihm fliehen, weil sie seine Stimme nicht kennen. Der Hirt der Bildrede ist Jesus (10, 11. 14). Er tritt als der von Gott gesandte Offenbarer unter die Menschen, um die Seinen um sich zu scharen und sie aus der Welt herauszuführen. Denn die Schafe sind die Auserwählten, die der Vater dem Sohn gegeben hat (6, 37), die der Vater zieht (6, 44) und denen es vom Vater gegeben ist, zum Glauben an den göttlichen Offenbarer zu kommen (6, 65) und darin das Heil zu empfangen. Sie sind aus der Wahrheit (18, 37), aus Gott (8, 47) und können deshalb auch allein dem Anspruch Gottes folgen. Ausdrücklich sagt nämlich Jesus zu den „Juden" als den Vertretern der gottfeindlichen, im Unglauben verharrenden Welt (10, 26 f): „Ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. Meine Schafe hören auf meine Stimme (= glauben)." Den Nachfolgenden schenkt Jesus ewiges Leben. Sie werden in Ewigkeit nicht verlorengehen, und niemand wird sie seiner Hand entreißen, weil der Vater, der sie dem Offenbarer gegeben hat, größer ist als die Mächte des Unheils (10, 28 f).

Während diese Texte von der Nachfolge als Voraussetzung oder Bedingung des Glaubens sprechen und die endzeitliche Heilsgabe schon in der Gegenwart ansagen, rechnet eine andere Textgruppe des vierten Evangeliums die Nachfolge zu den kommenden Verheißungen.

2. *Als Teilhabe am Schicksal des Christus*

Der Erscheinung des Offenbarers in der Welt entspricht sein Gehen zum Vater (16, 28). Die Sendung des Sohnes durch den Vater, sein Werk an den Menschen, wird gekrönt in der Erhöhung des Gesandten. Er kehrt in den ihm als Präexistenten eigenen Bereich der Herrlichkeit zurück. Da der Sohn der Erlöser der Seinen ist, kommt seinem „Gehen" soteriologische Bedeutung zu: Der Aufstieg des Christus zum Vater bahnt den Weg, auf dem die Jünger, die Gläubigen, ihrem Herrn in die Glorie nachfolgen werden, in der er ihnen die Wohnungen schon bereitet hat (14, 1—4). Das Johannesevangelium spricht zweimal von dieser Verheißung, und zwar einmal als grundsätzliche Zusage für alle (12, 26) und dann als spezielle für Simon Petrus (13, 36—38; vgl. 21, 19. 22).

Im Zusammenhang (12, 23—26) gilt die erste Verheißung der Verherrlichung des Menschensohnes (12, 23): „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde." Die Verherrlichung geschieht in Stufen, die hinführen auf das letzte Ziel der Glorie, die nur über das Sterben erlangt wird. Frucht bringen kann nur, wer vorher den Tod erlitten hat (12, 24): „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt

und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht." Ein zweites, auch der synoptischen Tradition bekanntes Logion wiederholt den gleichen Gedanken (12, 25 vgl. Lk 17, 33; Mt 10, 39; Mk 8, 35 parr): „Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es für das ewige Leben bewahren." Das nächste Herrenwort (12, 26) drückt noch einmal dasselbe aus: „Wenn jemand mir dient, wird (oder soll) er mir folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein. Wenn jemand mir dient, wird ihn der Vater ehren." Die Teilnahme am ewigen Leben ist also nur möglich über den Weg des Sterbens.

Der Evangelist möchte hiermit offenbar Verschiedenes sagen. Zunächst bedeutet dieser Gedanke noch die äußere Anhängerschaft der Jünger Jesu. Da er aber auf den Hinweis verzichtet, der Christ müsse mit dem eigenen Kreuz Jesus auf seinem Leidensweg folgen, so besagt „Nachfolgen" für ihn eine Form der Teilhabe am Schicksal Jesu, die nicht mehr an die innerweltliche Gemeinschaft mit ihm gebunden ist. Der Aufruf hat bereits überzeitlichen Charakter und gilt einem jeden Christen. Zwar ist zunächst noch, wie der Zusammenhang mit 12, 24 f zeigt, von der Gemeinsamkeit des Leidens und Sterbens mit Jesus die Rede, diese Schicksalsgemeinschaft ist aber nur Durchgang zur Verherrlichung und deren Anfang. Den Jüngern wird also hier die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi verheißen. Dies besagt auch der Nachsatz: „... und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein" und motiviert so die vorausgehende Aufforderung zur Nachfolge. Parallelen aus den Abschiedsreden zeigen den gleichen Sachverhalt. Der von der Welt scheidende Herr lehrt die Gemeinde den Sinn seines Heimganges zum Vater: Er will den Glaubenden in der Herrlichkeit Gottes einen Platz bereiten. Der Offenbarer wird aber zu den Seinen zurückkehren und sie zu sich nehmen, „damit, wo ich bin, auch ihr seid" (14, 3). „Vater ..., ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seien, auf daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor Grundlegung der Welt geliebt hast" (17, 24). Wegen des neuen Ziels der Nachfolge hat der Evangelist wohl die traditionelle Verbindung von Kreuztragen und Nachfolgen gelöst. Zwar bleibt die Passion Vorstufe der Herrlichkeit, oder, anders gesagt, sie bleibt Beginn der Verherrlichung und daher auch ihr Teilinhalt. Die ausschließliche Bindung von Nachfolge an das Mitleiden mit dem Herrn wird aber bewußt aufgegeben, weil sie dem Gegensatzpaar von Tod und Leben bei Johannes nicht gerecht wird.

Weiteren Aufschluß bringt der zweite Teil des Logions (12, 26 b): „Wenn jemand mir dient, wird ihn der Vater ehren." Christus verheißt auch hier dem Gläubigen die Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott, die als Ehrung durch den Vater beschrieben wird. Da der zweite Versteil auch im äußeren Aufbau eine Parallele zum Nachfolgen des ersten Teils ist, wird man auch den ersten Teil (12, 26 a) mit „er *wird* mir folgen" zu übersetzen haben und folglich als Verheißung und nicht als Aufforderung verstehen. Durch die Mehrschichtigkeit in der Bedeutung stellt der Evangelist den Inhalt seiner Verkündigung in eine weite Ebene.

Ein Blick auf die Nachfolgevorstellung in den Abschiedsreden soll den Verheißungscharakter noch näher erläutern. Die Reden beginnen mit dem Hinweis, die Stunde der Verherrlichung Gottes und seines Gesandten bringe für die Jünger das Ende ihrer irdischen Gemeinschaft mit Jesus (13, 31–33): „... Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen, und alsbald wird er ihn verherrlichen. Kinder, noch eine kleine Weile bin ich bei euch. Ihr werdet mich suchen, und wie ich zu den Juden gesagt habe: Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen, so sage ich jetzt auch euch." Alles menschliche Bemühen, von sich aus die Trennung zu überwinden, wird ohne Erfolg bleiben. Die Situation der gläubigen Gemeinde gleicht also zunächst durchaus dem Schicksal, das die Juden, die Ungläubigen in Israel, treffen wird, wenn der Gesandte Gottes, das Licht der Welt, durch sein Fortgehen den Kosmos

endgültig dem Unheil überantworten wird. Diese für die Kirche so harte Botschaft wird aber nach einem Zwischenstück, das von der Liebe als dem eigentlichen Merkmal der Gemeinde handelt (vgl. 13, 34 f), bedeutsam und grundlegend geändert und gemildert: Die Jüngerschaft, die Gemeinde der Glaubenden, die die empfangene Liebe ihres Herrn einander weiterreicht, wird nur vorübergehend von der Gemeinschaft mit ihrem Herrn getrennt sein: Sie wird ihm folgen. Dies erhellt auch aus dem Gespräch Jesu mit Petrus (13, 36 f): „Herr, wohin gehst du?" Jesus läßt das besondere Anliegen des Petrus, die Frage nach dem Ziel, unbeantwortet; er schränkt aber die totale Absage jeder weiteren Gemeinschaft mit ihm ein, indem er sie in die Verheißung eines „Zwischenzustandes" abwandelt: „Wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, du wirst mir aber später folgen." Die zwischenzeitliche Trennung wird also überwunden werden. Ziel der weiteren Nachfolge ist die neue, endgültige Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus in der Herrlichkeit des Vaters. Die erneute Frage des Petrus: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich hingeben" zeigt wiederum, daß ein Nachfolgen in die Herrlichkeit des Offenbarers beim Vater für das Johannesevangelium zunächst an die Teilhabe am Leiden und Sterben Jesu gebunden ist. In diesem ganzen Abschnitt wird der Nachfolgebegriff in seiner umfassenden Bedeutung verwendet; er meint ein Geschehen, das auf dem bitteren Weg des Kreuzes beginnt und dessen Ziel die Vereinigung der Auserwählten mit dem Menschensohn im Hause des Vaters ist.

Nun ist es auch möglich, das Fragezeichen in der Überschrift: Nachfolge Christi — Wesen des Christentums durch die Kopula zu ersetzen. Nachfolge wird zu einem eschatologischen Geschehen, bei dem Christus dem Glaubenden die Teilhabe an dem ihm selbst vom Vater gewiesenen Weg und Ziel zusagt. Jesus verheißt jedem Christen Anteil an der göttlichen Herrlichkeit über den Weg des Leidens und Sterbens. Nachfolge ruft alle Christen, alle, die den Glauben und die Liebe als Gnadengabe empfangen haben. Sie ist zunächst und vor allem Geschenk Gottes und nicht Aufgabe des Menschen; denn sie beinhaltet die allgemeine, jedem von Gott angebotene überzeitliche und überräumliche Chance zur Christusgemeinschaft, der selbst der einzige Weg zu Gott ist.

WINFRIED GRUBER

Glaube und Aberglaube

Prinzipielle Überlegungen

Die Forderung nach zeitgemäßem Glauben ist fast zu einem Schlagwort geworden. Aber es ist durchaus nicht klar, was man darunter verstehen soll. Teils sucht man für den Rückzug vom „konventionellen Christentum" eine Entschuldigung, teils will man doch die Möglichkeit eines modern verfaßten Glaubens behaupten und auch verwirklichen. Daß es dabei nicht so sehr um bestimmte Glaubensinhalte (fides quae) geht, als vielmehr um neue Glaubenshaltungen (fides qua), wird nicht immer genug betont. Bei der Anpassung des Glaubens an die Forderungen der Zeit kann es sich nicht um Veränderung oder willkürliche Auslegung der Dogmen handeln, sondern um ihr aktuelles Verstehen aus der Lage des heutigen Menschen heraus[1]. Diese ist bekannt und oft beschrieben worden als Macht der Technokratie, als ein die universale Weite der modernen Gesellschaft umfassendes Selbstbewußtsein, als Vorrang der ohne Bezug zur Vergangenheit entworfenen Zukunftspläne u. a. m. Auf diesem Hintergrund muß die Haltung des Glaubens heißen: Offensein für die ganze Wahrheit. Aus diesem Gesichtswinkel sind die Einzelwahrheiten des Glaubens wieder neu zu einem Ganzen zu sammeln. Im Gegensatz dazu erweist sich der Aberglaube als „Vorbehalt gegen das Ganze", als jene existentielle Perspektive, in der Einzelteile der Wirklichkeit Vorrang haben vor dem Ganzen. Zeitgemäßer Glaube kann wegen seiner grundsätzlichen Offenheit für das Ganze nicht heißen, unter dem Druck der Wissenschaften möglichst viel aufzugeben von dem, was bisher als sakrosankt und unantastbar galt, oder sich vom Glauben zur Gnosis zu bekehren. Seine Haltung hat vielmehr in einem tieferen Sinn mit „Zeit" zu tun, die in echt biblischem Sinn als „Zeitigung" begriffen, mehr ein Prozeß ist denn ein statisches Maß, ein Vorgang, in dem sich uns die Wahrheit mitteilt[2].

I. Die Zeit-Struktur des Glaubens

Beachten wir einige Strukturen im Glaubensvorgang, zu dem gleicherweise die Haltung wie die angenommenen Wahrheiten gehören. Nicht von ungefähr zeigt der Glaube schon bei einer ersten Betrachtung Bezug und Richtung zu einem vorausliegenden *Anfang*. Begrifflich ist er ein „Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat" (DS 3008). Im Glauben erschließt sich der Mensch einem vorgängigen Geschehen, ohne das er überhaupt nicht zum Glauben käme. Diese Lage beschreibt Röm 10, 17: „So kommt also der Glaube aus der Botschaft, die Botschaft aber durch Christi Wort." Diese Vorstruktur beleuchtet der Grundsatz der göttlichen Heilsökonomie, daß Gottes Gnade immer vorausgeht, auch und gerade beim Anfang des Glaubens (DS 375). Glaube ist innerlicher Anschluß an ein bereits wirksames, unabhängig von uns gesetztes Ereignis; er geht aus von einem vor uns liegenden Anfang, den es im Glaubensprozeß zu entfalten gilt. Von daher kommt das Gehorsamsmotiv in die Strukturen des Glaubens, die sich insgesamt als Elemente einer durch und durch geschichtlichen Verfassung des Menschen zeigen lassen. Ohne auf diese Prinzipien näher einzugehen, kann doch anhand einer dogmengeschichtlich interessanten Frage die „Zeit-Gebundenheit" des Glaubens illustriert werden, in der sich zugleich seine Rückbindung und

---

[1] Aus der Überfülle der Literatur sei hier besonders hingewiesen auf *L. Dewart*, Die Zukunft des Glaubens. Einsiedeln 1968; *H. Mynarek*, Der Mensch — das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. München 1968; *J. Splett*, Präsenz des Glaubens. In: Wort und Wahrheit 24 (1969) 246—256.

[2] Zum Problem „Zeit und Ewigkeit" in der Theologie vgl. die besonders instruktiven Untersuchungen: *O. Cullmann*, Christus und die Zeit. Zürich[3] 1964; *J. Mouroux*, Eine Theologie der Zeit. Freiburg 1965.

Orientierung an den vorausliegenden Tatsachen deutlich machen läßt. Denn ohne Zweifel kommt im Verhältnis des Menschen zum vorausliegenden Anfang — zum je eigenen wie zum universalen, kosmischen der ganzen Welt — die bewegende *Rückfrage* nach dem Ursprung zum Ausdruck[3].

Es wäre falsch, die Frage nach dem kosmischen Anfang im Zusammenhang mit dem Weltprozeß aus dem Glaubenshorizont auszuklammern, sie als mythologisch abzutun bzw. sie nur der Naturwissenschaft zuzugestehen. Sie darf auch nicht als eine periphere Sonderfrage mißdeutet werden, die aus einem dem Glauben unangemessenen Kausaldenken stamme. Im Gegenteil! Wenn es eine echte Frage gibt, in der sich die Struktur der Vorgegebenheit besonders deutlich abzeichnet, dann ist es die Rückfrage nach dem Anfang, wie sie im Verstehen von Herkunft, Abkunft und Vergangenheit gründet. Die Bedeutung eines wohlverstandenen Anfanges für die christliche Glaubenshaltung spiegelt sich in den großangelegten Versuchen, das Problem von Zeit und Geschichte, wie es von der griechischen Philosophie überliefert wurde, mit dem Glauben zu konfrontieren. Einige markante Beispiele mögen zeigen, wie sehr das Glaubensproblem eine innere, wesentliche Verwandtschaft mit dem Zeitproblem hat. In der Frage nach dem Anfang von Welt und Zeit tritt eine evident wichtige Glaubensfrage auf, weil sich *Heilsgeschichte* konsequent nur als Prozeß zwischen einem von uns unabhängigen Anfang und einem ebensolchen Ende verstehen läßt und somit die *Einheit* von Schöpfungs- und Erlösungsordnung zur Voraussetzung hat.

Schon *Augustinus* hat sich in dieser Frage mit den Neuplatonikern auseinandergesetzt. So klar er die Schöpfung als solche und ihren zeitlichen Beginn lehrte, übersah er doch die Schwierigkeit nicht, wie der ewige Gott eine zeitliche Welt schaffen konnte. Als erster behauptete er gerade im Hinblick auf den *Glauben*, daß nicht nur die Welt, sondern auch die Zeit einen Anfang genommen hat. Zwar gelang ihm noch keine hinreichende philosophische Begründung der Schöpfung, doch war seine Autorität so groß, daß die These von der zeitlichen Schöpfung fortan unbestritten blieb. Die Lehre vom Anfang der Welt als Hauptstück unseres Glaubens und der darin begründeten Haltung der Welt gegenüber gehörte zum traditionellen Lehrgut der Früh- und Hochscholastik. *Thomas v. A.* hat das Grundmotiv der Zeitfrage im Lichte des Glaubens klar ausgesprochen: Zur Erkenntnis der Ewigkeit müssen wir durch die Zeit kommen. Diese These gilt auch im Sinn eines existentiellen Verständnisses, das nicht nur die begriffliche Lösung eines Problems meint, sondern unseren Entscheidungen und Handlungen eine neue Richtung gibt. Thomas mußte den Anfang der Zeit betonen, um dem Schöpfungsglauben voll gerecht zu werden. Diese Überlegungen sollen nicht nur die Bedeutung der zeitlichen Dimension der Welt für unser kosmisches Verstehen erschließen, sondern auch die legitime Gebundenheit des Glaubens an die Zeit herausstellen, durch die erst ein sinnvoller Anfang und ein Ende als Erfüllung der Geschichte denkbar sind. Überdies läßt sich auf diesem Wege auch der dem Glauben zugehörige Sinn spezifischer Wahrheiten entnehmen: Wenn Gegenstand des Glaubens gerade das ist, was Gott geoffenbart hat, worin also das Walten eines *personalen* Urgrundes zu Wort kommt, so ist hierin die Verwiesenheit des Glaubens an das von Gott Vorgegebene und letztlich an Gott selbst als den ursprünglich Vorgegebenen enthalten. In der Perspektive der Rückfrage nach dem kosmischen *Anfang* zeigt sich der in der *Geschichte* handelnde Gott. Das bedeutet aber, daß sich gerade in dieser Sicht die *personale* Struktur, das „Glauben an jemanden", entdecken läßt.

---

[3] Für die neue Sicht einer theologischen Anthropologie gibt ein auch für unsere Fragestellung wichtiges Zeugnis *J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967; auch *W. Pannenberg*, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1962.

Was heißt es also, von der „Zeitbedingtheit" des Glaubens zu sprechen? Worin besteht sie konkret heute? Sie drückt sich aus in der besseren Erkenntnis und Berücksichtigung der personalen Elemente im Glaubensgeschehen, oft im Gegensatz zu einer versachlichten Auffassung des Glaubens, in der er sich nur verschiedenen „Gegenständen" gegenübersah, die es mehr oder weniger unpersönlich anzunehmen galt. Über Sinn und Umfang des Glaubens haben wir so lange keine abgeschlossene Kenntnis, solang der Gang der Geschichte neue Erkenntnisse zutage fördert, die auch auf die Glaubensaussage modifizierend einwirken werden. Es gibt keine fertige Dogmatik, es gibt nur den lebendigen, im Dialog mit der gesamten Wirklichkeit vollzogenen Glauben. Trotz dieser *Vorläufigkeit* gibt es jedoch in jedem Augenblick der menschlichen Geschichte die Möglichkeit, der personalen Haltung nach den Glauben voll und ganz zu setzen, und zwar im Sinne jener Offenheit und Bereitschaft für das Ganze, für die stets unverfügbare Wahrheit, die im letzten Gott selbst ist. Da es sich bei der Offenbarung wie beim Glauben mehr um den persönlichen Einsatz, um eine personale Entscheidung als um festumrissene Inhalte und Formulierungen handelt, geht es auch in der *Theologie* des Glaubens nicht in erster Linie um Sachfragen, um Gegenstände, die der wissenschaftlichen Analyse vorgegeben sind, sondern um Personen und ihr Verhältnis zueinander: um Gott und Mensch[4]. Ist der Glaube ein ursprüngliches personales Verhältnis des Menschen zu Gott, so ist Theologie die methodisch gelenkte Reflexion der Glaubenserfahrungen. Die Frage, welche Appelle an den Gehorsam des Menschen im Glaubensgeschehen ergehen, welche Entscheidungen ihm abverlangt werden, ist wichtiger als die Frage, wie sich einzelne Thesen in ein wissenschaftliches Weltbild einbauen lassen. Zeitbedingter Glaube heißt demnach: Einbeziehung des heutigen Menschen in das Grundverhältnis zu Gott.

II. Erneuerung der Glaubens-Theologie

Das Wesen des theologischen Glaubens, wie ihn die Kirche versteht, haben das Tridentinum und das Vatikanum I in einigen Zügen geklärt. Danach ist Glaube in erster Linie ein Fürwahrhalten von Sätzen, die nur über eine offenbarende Person mit Gewißheit erkannt werden können. „Etwas" glauben beansprucht die größere Aufmerksamkeit als der Glaube im Sinne einer vertrauenden Haltung einem Partner gegenüber. Es konnte nicht anders sein, als daß sich ein solcher Glaube im Vergleich zu dem exakten Wissen der modernen positiven Wissenschaften nur als ein abkünftiges, zweitrangiges Erkennen darstellte. Ferner schien damit gegeben, daß diesem Glauben die Erkenntnis der bezeugenden Person vorausgehen muß, d. h. das Personerkennen — in unserem Fall das Erkennen Gottes als des Offenbarers — wird vor die Glaubenserkenntnis gerückt und gehört somit dem eigentlichen Glaubensgeschehen gar nicht an. Bricht hier nicht etwas von dem auf, was M. Heidegger unserer Theologie vorwirft, daß sie nämlich Gott nicht aus dem Kategoriellen herauslöse, daß Gott ein besseres „Ding an sich" sei, aber nicht der Wahre in unvergleichlicher Transzendenz? Die Erkenntnis des persönlichen Gottes wird an einem Wissensideal gemessen, das sich in den letzten Jahrhunderten seit Descartes immer mehr verengt hat: Die Beweisführung erscheint danach umso besser, je mehr sie sich der mathematischen nähert. Gott wird bestenfalls als die Ur-Sache erfaßt, und man glaubt, sich damit zufriedengeben zu können. Als Kant diese Art einer Metaphysik „more geometrico" endgültig

[4] Für die Kennzeichnung der Grundtendenzen vgl. *B. Langemeyer*, Der Dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1963; *H. Mühlen*, Das unbegrenzte Du. In: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus) II. München 1967, 1259—1285. Auch M. sieht im Sinne des II. Vatikanums die sich gegenwärtig vollziehende epochale Wende in der Denkweise des Menschen „in einem personalen Denken" (1260). Hieraus folgt ein für unsere Fragestellung „Glaube und Aberglaube" wichtiges Ergebnis: Die zwei Momente der gegenwärtigen Wende: „Abbau der magischen Weltsicht und Personalisation des Verhältnisses der Menschen untereinander und zu Gott, sind näherhin sich *gegenseitig bedingende* Vorgänge" (1261).

zerstörte, konnte ein Glaubensbegriff, der aus solchen Voraussetzungen hergeleitet wurde, nicht mehr befriedigen. — Wo bleibt überdies die *Freiheit* des Glaubens? Die „Vernünftigkeit" des Glaubensaktes scheint in der geschilderten Weise Freiheit geradezu auszuschließen. Wenn man das Erkenntnisideal dort am besten erfüllt sieht, wo es keine Freiheit, sondern nur den zwingenden Beweis gibt, lebt Freiheit nur auf Kosten der Gewißheit, Gewißheit nur auf Kosten der Freiheit. Der Glaube versteht sich aber zugleich als freiestes und gewissestes Erkennen. — Wo bleibt ferner die *Gnade,* welche Aufgabe hat sie überhaupt noch in dieser offensichtlich rationalisierten Glaubensauffassung? Wir kommen leicht zu einem „Extrinsezismus" von Natur und Gnade, wo Gnade nur von außen her auf unseren Glaubensakt einwirkt. Vor allem kommt hier die dem Glauben wesensgemäße Offenheit nicht mehr zur Wirkung, in der er sich gerade bereithält für das aktuelle Tun Gottes heute, das nicht nur an vergangenen Tatsachen orientiert ist.

Die zeitgenössische Theologie leistet nun einen echten Beitrag zur Aufwertung des Glaubens in seiner dialogischen Struktur. Wegbereiter sind hier S. Kierkegaard, H. Bergson, E. Le Roy mit seinem Angriff auf die intellektualistische Glaubenshypothese, die Phänomenologie E. Husserls mit M. Scheler im Gefolge, die auf die unableitbare Eigenständigkeit des religiösen Aktes aufmerksam machten. Ganz besonders wirkt hier die resolute Abkehr der Existenzphilosophie von der „Objektivität" und die entschiedene Hinwendung zur Subjektivität im existentiellen Betroffensein. Das mathematisch-exakte, auf Experimente eingestellte Wissen der positiven Naturwissenschaften kann nicht mehr das Monopol beanspruchen. Person darf nicht Gegenstand werden. Um die unreduzierbare Eigenart des Menschen weiß wie kein anderer M. Heidegger. — G. Marcel hat sich als christlicher Existenzphilosoph dafür eingesetzt, eine sachgerechtere Umschreibung des Glaubens an Gott zu gewinnen, als die idealistischen und positivistischen Kategorien sie ermöglicht haben. Unter den zahlreichen Theologen, die zu einer tieferen Einsicht in das theologische Problem des Glaubens beigetragen haben, kommt schon um 1910 P. Rousselot eine besondere Bedeutung zu[5]. Wir denken besonders an seine biblisch, traditionell und thomistisch fundierte Lehre, daß die Glaubensgnade den Menschen ein neues Erkenntnisvermögen schenkt. Die Vernünftigkeit des Glaubens hängt gerade von seiner Übernatürlichkeit, Gnadenhaftigkeit ab; nicht als ob die Gnade die Beweise inhaltlich liefere, sondern indem sie die Beweise, die von außen objektiv gegeben sind, erst in ihrer beweisenden Kraft sichbar macht, uns „Augen" für die übernatürliche Bedeutung gibt, die in einem auch ohne Gnade feststellbaren Geschehnis enthalten ist. Aus all diesen Ansätzen ist im Rahmen des heutigen „dialogischen Personalismus" eine Glaubenstheologie entstanden, die für die Grundstruktur des Glaubens, seine Personbezogenheit und sachliche Offenheit Verständnis hat.

Die heutige Glaubenstheologie besinnt sich auf folgende Tatsachen[6]:

---

[5] *P. Rousselot,* Die Augen des Glaubens. Einsiedeln 1963; ebenfalls für die Ausdeutung der personalen Strukturen des Glaubens bedeutend *J. Mouroux,* Ich glaube an Dich. Einsiedeln 1951.

[6] Die Dogmatische Konstitution *über die göttliche Offenbarung* bringt im Art. 5 einen eigenen Abschnitt über den Glauben. J. Ratzinger weist im Kommentar des LThK, Konzilsband II, darauf hin, daß der Text gegenüber dem I. Vaticanum gekennzeichnet ist „durch ein ganz christologisch bestimmtes Verständnis der Offenbarung, für das die Trennung von Wort und Wirklichkeit aufgehoben ist in dem, der als der wahre Logos zugleich der wahre Grund alles Wirklichen ist, für das folglich auch die Antithetik von intellektuellem Dogmenglauben und vertrauender Hingabe der eigenen Existenz übergriffen ist durch das totale Ja der Person, das in Jesus Christus die Wahrheit und den Weg in einem, unteilbar erkennt" (512). Unsere Ausführungen sind auf dem Hintergrund dieser christologischen Konzeption des Glaubensverständnisses zu sehen und von den Ergebnissen des Konzils nicht ablösbar, ohne daß hier im einzelnen genaue Zitate folgen. Vgl. auch *E. Stakemeier,* Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Paderborn 1966.

1. Der auf Christus und Kirche gründende Charakter weist dem Glauben seine *soziale Gestalt* zu. Der Glaube kann nicht in isolierter Eigenleistung geschehen, sondern nur im Anschluß an eine lebendige Gemeinschaft, die als Subjekt des Glaubens sowohl die Tradition als auch die je aktuelle Neuheit des Heilsgeschehens garantiert. Die schon genannte Rückfrage nach dem Anfang bleibt in dieser Gestalt durchaus lebendig, insofern sich die neue Heilsgemeinschaft nicht erst in einem bestimmten Augenblick der Weltgeschichte, sondern vor aller Zeit, in der Wirklichkeit der Erwählung durch Gott begründet weiß. Schöpfungsordnung, in deren Rahmen es die Frage nach dem kosmischen Anfang gibt, und Heilsordnung sind eins. Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus. Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes zwischen Gott und Mensch, der Bund der innere Grund der Schöpfung, wie es K. Barth formulierte[7]. Die Schöpfung hat eine christologische Basis, die Fragen nach den kosmischen Realitäten sind im Lichte des Glaubens Sinnfragen, deren letzte Antwort mit der Wahrheit Gottes gegeben ist. So geht das Geschaffene selbst in die Offenbarung ein. Wir werden sehen, wie gerade diese kosmischen Implikationen ein Ansatz für jene Haltung sind, die wir Aberglauben nennen.

2. Die heutige Glaubenstheologie besinnt sich auf den *eschatologischen Charakter* der Glaubensbegegnung mit Gott in Jesus Christus. Diese Auslegung entspricht nicht nur in hohem Maß dem philosophischen Denken der Gegenwart, sie leistet auch bei der uns aufgegebenen Konfrontation des Glaubens mit den modernen Wissenschaften einen ausgezeichneten Dienst. Davon wird noch die Rede sein.

3. Ziel der Neubesinnung ist auch die Entfaltung der *trinitarischen Struktur* des Glaubensaktes, der sich als eine Spiegelung der Heilsgeschichte und als Antwort darauf zeigt[8]. Es ist der zustimmende Glaube an Gott und den, den er gesandt hat, an Jesus Christus (Jo 6, 29). — Eine starke Anregung in dieser Richtung bringt das interkonfessionelle Gespräch, vor allem mit der evangelischen Theologie. Luthers Sola-fides-Lehre hebt den Glauben als das vertrauende Einlassen auf Gott hervor, worin die personalen Elemente stark zur Geltung kommen. Die von modernen philosophischen Erkenntnissen und vor allem biblischen Einsichten in das Wesen des Glaubens gestützten Bemühungen auf beiden Seiten rücken die bis in die jüngste Zeit so getrennt erscheinenden Positionen der katholischen und der evangelischen Theologie wieder enger zusammen[9].

Im Lichte der Neubesinnung zeigen sich alte Fragen in einem tieferen Sinn, so daß sie sich als echte Glaubensfragen auszuweisen vermögen:

1. *Die Frage der Gottesbeweise*[10].

Das Wort „Beweis" läßt an einen zwingenden Schluß denken, der Gott gleichsam einfängt. Eine solche Direktheit im Bereich des Glaubens ist nirgends möglich, weil die einzelnen Wahrheiten immer freie Schenkung Gottes sind, die sich der Mensch im vorhinein nie sichern kann. Beachten wir aber, daß zum Wesen des Beweises an sich die unvermittelt auftretende Erkenntnis gar nicht gehört, sondern im Gegenteil das Beweisziel aus anderen vorgegebenen Einsichten schlußfolgernd erst gewonnen wird, dann läßt sich auch über den Sinn der sogenannten Gottesbeweise Näheres aussagen. Sie vermitteln keineswegs eine unmittelbar einleuchtende und logisch zwingende Evidenz, sondern weisen einen Weg über die bloßen Tatsachen und Gegenstände dieser Welt hinaus in die Transzendenz. Wie

---

[7] Kirchliche Dogmatik III/1, 261 f.

[8] *K. Rahner*, Der Dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte. In: Mysterium salutis (hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer) II. Freiburg 1967, 317—397.

[9] *H. Mühlen*, Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum" und die Bedeutung für den ökumenischen Dialog. In: ThGl 56 (1966), 303—335.

[10] Eine Orientierung über den neuesten Stand in dieser Frage bietet *Qu. Huonder*, Die Gottesbeweise. Stuttgart 1968.

wir beim Wunder sagen können, daß es als Zeichen auf einen die Welt umgreifenden Freiheitsraum aufmerksam zu machen hat, so ist auch mit den Gottesbeweisen ein Hinweis auf eine umfassende Wirklichkeit gemeint, die wir als letzte unerklärbare Vorgegebenheit, als absolut ersten Ursprung für alles Sein und Werden Gott nennen. Darum hält die katholische Theologie daran fest in Übereinstimmung mit Röm 1, 20, daß Gott, aller Dinge Grund und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann. Diese sogenannte „natürliche Gotteserkenntnis" ist noch höchst unvollkommen, vermischt mit den Elementen des wechselnden Weltbildes und Selbstverständnisses des Menschen. Ohne ausdrückliche Offenbarung käme der Mensch über einen Gott als „Lückenbüßer" nicht hinaus. Die Offenbarung ist schon mit der Tatsache fundamental gegeben, daß alles durch das Wort Gottes erschaffen ist, was den denkerischen Nachvollzug als religiösen Erkenntnisakt erst ermöglicht. Die volle Anerkennung Gottes wird niemals rein logisch ohne willentliche Bereitschaft auf seiten des Menschen erzwungen werden können. Da Glaube Geschenk ist, haben die Gottesbeweise nicht die Funktion der Begründung, sondern der Reflexion über die Begründung des Glaubens.

2. *Das Problem der Schöpfung aus dem Nichts.*

In der Dynamik der Rückfrage nach dem Anfang liegt auch die Möglichkeit, Dynamik, Werden, Entwicklung der Welt zu verstehen. Darin wird zugleich die Zukunft als der umfassende Horizont aller Wirklichkeit erschlossen. Die Frage nach der Schöpfung steht immer in Verbindung mit der Frage nach dem Woher und Wohin der Welt, nach ihrer Herkunft und Zukunft. Das Verständnis für Fortschritt und Bewegung gehört mit zur Voraussetzung des Glaubens, in dem wir das absolut Neue immerfort entgegennehmen. *Entwicklung* ist Fortschritt der Welt in ihrem Geschaffensein durch Gott. Mit den Fragen der Entwicklung, wie sie die moderne Naturwissenschaft stellt, muß sich darum der zeitgemäße Glaube allen Ernstes auseinandersetzen. Entwicklung schreitet zum Menschen fort, kommt in ihm gleichsam zu sich selbst und wird so erst sinnvoll. Nur der in seinem Werden erkannte und dynamisch interpretierte Mensch der Entwicklung kann uns Bild und Gleichnis sein für den immerfort schaffenden Gott. Was bedeutet in der Perspektive der Entwicklung oder Evolution überhaupt noch Schöpfung? Muß sie nicht als Begründung von Geschichte, Geschöpflichkeit als Grund von Geschichtlichkeit verstanden werden? Schöpfung ist die Bedingung einer Vollendung der Welt durch Gott. Sie ist wie das Vorwort zum endgültigen Gerichtswort und so nur in der Zusammenschau von Anfang und Ende sinnvoll[11].

Um diese Ganzheit der Geschichte geht es im Glauben an den Gott der Schöpfung. Der Glaube anerkennt den Eigenbereich der Welt, indem er sie als Schöpfung in Entwicklung nimmt, wobei er nicht von einem unwissenschaftlichen Standpunkt ausgehen darf, sondern im ständigen Gespräch mit den Wissenschaften zum Glauben inmitten der Welt werden muß. So zeigt sich dann für den Schöpfungsglauben, daß er trotz seiner Begründung am Anfang der Offenbarungsurkunden doch nicht die primäre Wahrheit im christlichen Bekenntnis ist, Schöpfung ist vielmehr die Vorgeschichte des Heiles. Er enthält die Überzeugung von der Erwählung des Menschen durch Gott. Das Interesse der biblischen Schöpfungsberichte ist nicht auf eine kosmische Theorie von der Weltentstehung gerichtet, sondern auf ein religiöses Bekenntnis zu dem einen weltüberlegenen Gott, dem Herrn des Bundes wie der ganzen Welt. Die grandiose Teleologie in der Darstellung des Schöpfungsvorganges mündet in die Erschaffung des Menschen, der als Partner Gottes feierlich eingeführt wird. In vollem Licht zeigt sich

[11] In dieser Perspektive sehen das Problem u. a. *A. Hulsbosch*, Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutiven Weltbild. München 1965; *L. Scheffczyk*, Die Welt als Schöpfung Gottes. Aschaffenburg 1968.

die kerygmatische Bedeutung des Schöpfungsberichtes erst im Zusammenhang mit dem Neuen Testament: Denn das Wort, durch das Gott alles erschaffen hat, ist kein anderes als der göttliche Logos, der in Christus Mensch geworden ist. So bezeugen es vor allem die Schriften von Johannes und Paulus. Die Schöpfungsberichte sollen den Gang der Welt von Anfang an als *Heilsgeschichte* sehen lassen. Zum Bericht über den Anfang kommt im Neuen Testament die Zusage einer endgültigen Vollendung der Schöpfung durch den Gottesgeist. Glaube und Naturwissenschaft wollen je auf ihre Weise dem Menschen zu sich selbst verhelfen. Wenn der christliche Schöpfungsglaube ganz ernst genommen und nicht mit einer mythologischen Deutung der Welt verwechselt wird, dann gibt er die kausale Erforschung und Beherrschung der Welt durch die moderne Wissenschaft frei.

3. *Die Frage nach der historischen Relevanz der Offenbarungszeichen.*

Ein besonders charakteristisches Beispiel ist in diesem Zusammenhang das *Wunder*[12]. Es ist richtiger, vor jeder Untersuchung der Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders seinen theologischen Sinn in den Blick zu bekommen. Schon das I. Vatikanum hat hingewiesen, daß Gott „mit der inneren Hilfe des Hl. Geistes äußere Erweise seiner Offenbarung verbinden wollte, nämlich göttliche Werke, vor allem Wunder und Weissagungen" (DS 3009). Als Erweise der Offenbarung gehören die Zeichen und Wunder in die Offenbarungsgeschichte, auf die wir, weil nicht selbst unmittelbare Zeugen der Tatsachen und Ereignisse, durch Berichte, durch literarische oder mündliche Überlieferung geführt werden. Da wir es deshalb methodisch nicht mit Wundern, sondern mit Wunderberichten zu tun haben, ist die Wunderfrage vor allem eine geschichtswissenschaftliche, nicht eine naturwissenschaftliche Grenzfrage der Theologie. Die biblischen Wunderberichte zeigen in ihrer literarischen Eigenart, daß sie kerygmatisch orientiert sind, mit dem Empfänger der Botschaft etwas vorhaben, ihn existentiell orientieren, auf die Herrschaft Gottes aufmerksam machen wollen. Ihr Inhalt sind nicht rein sachhaft neutrale Taten, von denen im Zuge einer historischen Reportage berichtet wird, sondern Zeichen Gottes, die nach den Gesetzen der Zeichenerklärung zu deuten sind. Sie geben vom unberechenbaren Handeln Gottes, von seiner Freiheit und Souveränität Zeugnis. Während die Naturwissenschaft von einem methodologischen Determinismus ausgeht, nach dem die gesamte Weltwirklichkeit grundsätzlich erklärbar ist und so verfügbar gemacht werden kann, geht die Theologie von der Voraussetzung aus, daß alles Erklärbare von einem Freiheitsraum des absoluten Geheimnisses Gottes umgriffen wird, aus dem die Dinge kommen und in dem sie bleiben. Wunder sind Zeichen dieser vorgängigen Freiheit Gottes. Sie sind darum nicht als Durchbrechung bzw. Verletzung der Natur und ihrer Gesetze in einem negativen Sinn zu betrachten, sondern positiv als Hinweise auf die Welt als Setzung Gottes. Im Schöpfungsglauben wurzelt nicht nur die Anerkennung der Autonomie der ihren eigenen Seinsgesetzen gehorchenden Weltwirklichkeit, sondern auch die Anerkennung des Wunders in seiner Möglichkeit und seinem Sinn. Im Blick auf eine noch ausstehende Zukunft sind Wunder Signale des Kommenden, Vor-Zeichen inmitten einer Entwicklung, die sich auch für den Naturwissenschaftler noch nicht restlos überschauen läßt.

Wir können nach diesen Überlegungen die „Zeitbedingtheit" des Glaubens etwa so charakterisieren: Sie liegt in seiner ausgreifenden Dynamik, die ihn offenhält nach der Seite des Anfanges wie nach der des Fortganges, der Bewegung und Evolution hin. Wir möchten sagen: Das Eigentümliche des Glaubens heute liegt nicht zuletzt — neben

---

[12] In einer treffenden Formulierung nennt *H. Dolch* „das Wunder ein Signal göttlichen Wirkens", in: Wahrheit und Zeugnis (hg. von M. Schmaus und A. Läpple). Düsseldorf 1964, Art. Wunder, 854—859. Desgleichen begegnet der Gedanke in exegetischen Abhandlungen zum Thema; vgl. *Lantzen-Deis Fr.*, Die Wunder Jesu. In: Theologie und Philosophie 43 (1968), 392—402.

den anderen schon erwähnten Kriterien — in seiner Dialogbereitschaft mit den Wissenschaften. Daß sich damit auch innerhalb der Glaubensgegenstände jede Starre lösen muß, liegt auf der Hand. Sakramente etwa können nicht mehr länger als „Gnadenpakete" dienen, sondern sind Weisen der Begegnung und Teilnahme mit dem in Christus Mensch gewordenen Gott, und zwar gerade in diesem seinem Gewordenund Nahegekommensein, Zeichen der Gegenwart und Mächtigkeit des Göttlichen und zugleich des zu Gott erhöhten Menschen. Von allen Glaubenswahrheiten läßt sich in dieser Perspektive sagen, daß sie Offenbarungen sind, die den Blick durch die Welt gleich deren Unwandlung zur Welt Gottes und der Menschen in einem personalen der Dinge auf den personalen Gott und die zu seinem Partner erhobenen Menschen freigeben. Der Glaube ist der Durchbruch durch die unpersönliche Sach-Welt und zu-Konnex, in dem es Freiheit, Entscheidung, Zeit als Sinnraum für Fortschritt und Geschichte gibt: ein Glaube, der Berge versetzen kann. Der Umwandlungsprozeß des Glaubens, durch den Welt auf das Wirken eines personalen Gottes und auf die Vollendung durch ihn bezogen wird, durch den die inkarnatorische Ordnung — Gott in Welt — zum Leuchten kommt, ist mehr als ein bloßes Annehmen von Wahrheiten; nicht nur ein Rezipieren, sondern ein produktiver Vorgang auf dem Weg in die Sinnmitte des Lebens. Glaube ist ein Erstehenlassen jener Wirklichkeit, die von Gott gegründet ist, eine Freigabe jenes Raumes, in dem Begegnung und ein Zugehen aufeinander überhaupt erst möglich ist. Glaube wird so zu einem wahrhaft kosmischen Ereignis: Durch ihn wird die gesamte Weltwirklichkeit transparent auf das Thema „Gott und Mensch" hin, verwandelt in ein Heilsgeschehen, das aus einem Anfang unumkehrbar einem Ende zuwächst, wird personalisiert und vergeistigt. Die Ausdrucksformen des Glaubens, Riten und Zeichen, Wort und Bild, haben darum auch selbst kosmische Bedeutung: Sie beziehen die Welt in allen ihren Elementen ausdrücklich mit ein, wie sich dies etwa im Blick auf die Sakramente verdeutlichen läßt.

III. Der Aberglaube im Gegensatz zum Glauben

In seiner kosmischen Weite kann der Glaube aber auch ins Gegenteil verkehrt werden. Gerade das universale Gesamt der Schöpfung, das im Glauben erschlossen wird, weicht einer partikulären Wirklichkeitsdeutung. An Stelle des Glaubens tritt als sein Zerrbild der *Aberglaube*. Er ist im wesentlichen eine Entpersönlichung der Welt, wo Freiheit, Geschichte, Zukunft durch die Vorstellung von magisch wirkenden, anonymen Mächten umgedeutet werden. Aberglaube ist seiner Haltung nach eine Verfälschung der Wirklichkeit im Gegensatz zum Glauben, der sich für die Wahrheit offenhält; eine Unterdrückung des ganzen Funktionszusammenhanges der Dinge und Menschen, während der Glaube die Realitäten bejaht und sie in ihrer Positivität annimmt. Isolierung steht gegen Totalität. Im Aberglauben sorgt der Mensch für seine gefährdete, unsichere, hilflose Existenz und bezieht seine Umgebung nur insoferne ein, als er sie braucht zu seiner Selbstsicherung. Seine Beziehungen zum Göttlichen, Überweltlichen, Transempirischen sind eine Reaktion auf die eigene Existenzangst. Aus ihrer verzerrenden Perspektive werden die Bilder und Vorstellungen entworfen, die an Stelle eines von sich her erschlossenen Gottes der Offenbarung treten und die auch noch auf die Umwelt abfärben.

Aberglaube als Verkehrung des Glaubens ist etwas wesentlich anderes als *Unglaube*. Bei diesem handelt es sich um eine radikale Umdeutung des Wahrheitsanspruches, wie er aus der Welt und Existenz ergeht, dem der „Ungläubige" auf eine ihm eigene Weise gerecht zu werden versucht[13]. Immerhin bleibt er dabei dem totalen und ganzen

[13] *J. B. Metz*, Art. Unglaube II., im LThK² X. 496—499 weist darauf hin, daß es „bis heute keine Theologie des Unglaubens" gibt. „Die darin sich bezeugende Verborgenheit und Ortlosigkeit dieses Phänomens im theol. Bewußtsein" (496) ist in Parallele zu stellen mit der Situation des Aberglaubens, der ebenso nur als ein „Fall" von Sünde und zuwenig in seinem Verhältnis zum Glauben und von diesem her gesehen wird.

Wirklichkeitsbezug gegenüber offen. Das läßt sich verdeutlichen, wenn wir eine besonders markante Gestalt des Unglaubens herausgreifen: den *Materialismus*. Auch ihn bewegt die Rückfrage nach Anfang und Grund, aus dem alles wächst. Wir entdeckten darin einen Wesenszug des Glaubens und stellten dies als die innere Relation zum Absoluten dar. Dem Materialismus enthüllt sich dieses erste absolute Prinzip als die Materie. Dadurch ist alles Geschehen ein Kreisen in sich selbst, was zur Annahme der Ewigkeit der Materie führt. Die eigentliche materialistische Anschauung im Horizont des Unglaubens besteht darin, sich eins zu wissen mit dem Urgrund, dem Entwicklungstendenzen nach verschiedenen Richtungen des Seins hin innewohnen, denen es im Vollzug zwangshaft und notwendig zu folgen hat. Das Weltbild ist geschlossen, im Sinne von endlich und verschlossen. Über den eigenen Selbstvollzug hinaus ist jedes andere Geschehen sinnlos.

Hier ist das entscheidende Wort der Offenbarung über das All in Christus, über die Existenz des Universums — mit dem Ziel in einem der Welt übergeordneten Raum —, förmlich das Gericht über die Deutung der Materie als des Absoluten, wie sie uns im Materialismus aller Schattierungen begegnet. Es besagt: Auch die *Materie* hat ihren Wesensgrund in einer umgreifenden, personalen Existenz, im göttlichen Logos[14]. Von dort her kommt ihr überhaupt erst die Logoshaftigkeit, d. h. die rationale, mit der Vernunft erkennbare Struktur zu, ihr Gerufensein in die Wahrheit. Jede andere Begründung der Wirklichkeit muß notwendig in einen falschen Messianismus abgleiten. Denn wie die Aussagen der Bibel keine rein kosmologischen Spekulationen sein wollen, sondern aufgenommen sind in das Erlösungsgeheimnis, so sind auch die kosmologischen Aussagen der wesentlich unchristlichen, nicht auf Christus gesetzten Systeme, letztlich und notwendig Erlösungsmythen. So gesehen, erhalten die messianischen Anwandlungen des politischen Materialismus eine geradezu theologische Bedeutung, wenn wir auch zu selten nach der gemeinsamen Wurzel dieser Phänomene fragen. Jede nur von der Welt her gegebene und auf die Grenzen der Welt eingeschränkte Antwort reicht für die allumfassende Frage nicht aus. Die Einheit von Kosmos und Heilsordnung ermöglicht, die Grundfrage existentiell zu stellen, sie gleichsam zum Lebensinhalt zu machen. Glaube und Unglaube kommen im Ernst, wie sie diese Fragen stellen, teilweise überein. In Gegenüberstellung zum Totalitätsanspruch des Materialismus oder des Unglaubens im allgemeinen ist der *Aberglaube* zwar subjektiv auf die Existenzfragen konzentriert, hat aber aus sich keine Tendenz, der Frage nach dem Ganzen zu entsprechen. Andererseits ist wieder zuzugeben, daß sich im Materialismus, wie er uns im Alltag, in der Verfallenheit an die Welt und deren Genuß begegnet, nicht nur Spuren, sondern echte Formen des Aberglaubens begegnen können. Eine Unterscheidung zwischen den beiden Grundhaltungen wird nicht immer leicht möglich sein, vor allem so lange nicht, als das Wesen des Unglaubens wie des Aberglaubens nicht über die herkömmliche kasuistische Beschreibung hinaus geführt wird[15].

Zur Kennzeichnung des Aberglaubens halten wir fest: Es handelt sich bei ihm um eine Verkehrung des Glaubens wie auch des Unglaubens, sofern diese in ihrer reinen

---

[14] Die christologische Basis der Weltordnung — „alles durch Ihn und auf Ihn hin" (Kol 1, 16) — „relativiert" jede innerweltliche Absolutsetzung. Vgl. *O. Schilling*, Geist und Materie in biblischer Sicht. Stuttgart 1967.

[15] Darstellungen des Aberglaubens, die ihn ausdrücklich in seinem Mißverhältnis zum Glauben zu beschreiben suchen: *F. Buri*, Glaube und Aberglaube. In: ThZ 12 (1956) 256—236; *P. Bauer*, Horoskop und Talisman. Die Mächte des Aberglaubens und die Macht des Glaubens. Stuttgart 1963; *B. Klappenburg*, Art. Aberglaube. In: Sacramentum Mundi (hg. v. K. Rahner u. a.) I. Freiburg 1967, 15—19. Wie weit Aberglaube und Magie in der Gegensatzhaltung zum Glauben zusammengehören, ist eine andere Frage. Sicher sind sie nicht einfach miteinander identisch. Vgl. *G. Hierzenberger*, Der magische Rest, Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums. Düsseldorf 1969.

Form genommen werden. Denn während diese beiden ein möglichst unverkürztes Verhältnis zur Wirklichkeit bejahen und unter allen Umständen realisieren wollen, sprengt sich der Aberglaube aus der totalen Wirklichkeit ein Teilstück heraus und erhebt es zu einem Heilsbereich, indes er das andere verurteilt und verwirft. Wir befinden hier nicht über die Sittlichkeit dieses Verhaltens, vielmehr geht es uns um Prinzipien einer Haltung, die sich als *„Vorbehalt gegen das Ganze"* bestimmen läßt. Darin sehen wir das Wesen des Aberglaubens. Es fragt sich freilich, ob sich diese Haltung konsequent durchführen läßt, ja ob es überhaupt eine kompromißlos gelebte Einstellung, sei es zum Ganzen oder zu einem Teil der Wahrheit des Seins, gibt. Erlebt es nicht jeder an sich selbst, wie er von der Übermächtigkeit des jeweils im Vordergrund Stehenden (der „Tagesberühmtheiten") gepackt ist und den „Blick für das Ganze" so leicht verliert?

So ist auch die konkrete Gestalt des Aberglaubens „zeitbedingt" wie die des Glaubens, nur in verkehrter Ordnung. Mit Recht verweist man darauf, daß für den Aberglauben nicht einmal eine festumrissene und sprachlich befriedigende Wortdeutung vorliegt. Er wird sehr allgemein als falscher Glaube bzw. Afterglaube erklärt[16]. Ihm liegen nach den herkömmlichen Beschreibungen sowohl unrichtige religiöse Vorstellungen als auch verkehrte religiöse Akte zugrunde. Zur äußeren Gottesverehrung mit allen Formen eines abwegigen Kultes kommen die Versuche, über das Schicksal Macht zu gewinnen in den verschiedenen Variationen der Wahrsagerei, Zauberei und des Geisterglaubens bis hin zu den mehr oder weniger harmlosen Spielereien mit Talisman und Maskottchen. Sie im einzelnen aufzuzählen, ist nicht unsere Aufgabe, da es hier um prinzipielle Überlegungen zur Haltung des Glaubens bzw. Aberglaubens geht. *Kosmische* Elemente im Glauben werden zum Anlaß oder wenigstens zum Ansatz für den Aberglauben. „Kosmisch" steht hier als Inbegriff für das Welthafte, das sowohl die Haltung als auch den Inhalt des Glaubens mitbestimmt: Der Mensch als ein Stück Natur, als „Sein-in-der-Welt", die konkreten Zeichen des Glaubens im Kult und Gesellschaftsleben, vor allem auch Formen der Volksfrömmigkeit, mit einem Wort der Prozeß der Heilsgeschichte inmitten der Welt. Überall werden Vorgänge und Tatsachen sichtbar, die für die sinnfällige Auslegung zahlreiche und grundverschiedene Möglichkeiten zulassen. Ganz allgemein gesprochen, kann aber nur jene Auslegung adäquat sein, die von der unbegrenzten Offenheit des Glaubens lebt. Ein Vorbehalt gegen das Ganze kann dem Glauben nicht gemäß sein. Gerade darin aber liegt das phänomenale Wesen des Aberglaubens.

Es läßt sich unschwer zeigen, wie der Aberglaube nur einer Teilansicht gegenüber aufgeschlossen ist, vom Ganzen absieht und so an die vordergründige Wirklichkeit verfällt. Die Welt verliert ihre Transparenz, durch die sie gerade zur Welt eines persönlichen Gottes wird; sie ist nicht mehr Spiegelung eines Heilsplanes, sondern Verdüsterung des eigenen Schicksals. Die oben angezeigte Entpersönlichung ist heute im Zeitalter des *Personalismus*[17] eine tragische Fehlleistung, die im falschen Verhältnis zur *ganzen* Wirklichkeit wurzelt. Wohl wäre für eine genauere Analyse darauf zu achten, daß der Glaube selbst immerfort eine Gegenbewegung ist gegen die Tendenzen der Verbergung des Ganzen und der Unwahrheit. Seine eigene Ungeschlossenheit bzw. Vorläufigkeit bedeutet für abergläubische Bestrebungen einen willkommenen Spielraum. Darum kann nur die Betonung der *eschatologischen,* auf Vollendung hin angelegten Gestalt des Glaubens, wie die positive Ausdeutung seiner Fraglichkeit ein wirksames Gegengewicht gegen die auflösenden Kräfte des Aberglaubens sein. Aus der Gegenüberstellung des Glaubens mit seiner zukunftsoffenen Weite und des Aberglaubens in seinem Unverständnis für die Zukunft des Ganzen geht auch hervor, wie sehr Aberglaube im Grunde unchristlich ist, was wieder nicht eine sittliche Be-

---

[16] Z. B. *Ph. Schmidt,* Art. Aberglaube. In: „Wahrheit und Zeugnis", op. cit., 11—14.
[17] *D. von Oppen,* Das personale Zeitalter. Stuttgart² 1964.

wertung sein soll, sondern eine Kennzeichnung der in ihm verborgenen existentiellen Grundhaltung[18]. Sein Vorbehalt gegen das Ganze — dieses in ontischer wie geschichtlicher Bedeutung genommen — macht ihn selbst dort, wo er sich als ein Stück unreflektierten Glaubens im Leben eines Christen zeigt, blind für die Einheit der in Christus gesetzten Schöpfungs- und Heilsordnung.

Das gläubige Erfassen des Seinsgrundes oder das abergläubische Mißverhältnis zu ihm ist nicht nur ein theoretisches Problem für einen kleinen Kreis weltferner Interessenten. Es betrifft in Wirklichkeit unser Verhältnis zum Sinn und Ganzen unseres Lebens. Die Frage nach dem Ganzen, die unser Woher und Wohin umfaßt, unser Verhältnis zum Mitmenschen und zu unserer Welt ist eine höchst schicksalhafte Frage, der sich niemand schuldlos entziehen kann. Dies gezeigt zu haben, ist das Verdienst der modernen Existenz-Philosophie wie auch der existentiell denkenden Theologie. Der Urgrund des Seins ist nicht unbekannt, so daß wir uns ihm erst durch magische Beschwörung nähern müßten; er ist eine Person, der *Logos*, in dem alle Welt- und Heilsgeschichte begründet ist. Die wahre Totalität ohne Verkürzung und Lüge erfaßt allein die christliche Existenz. Und wiederum: Dieses Erfassen ist nicht etwa nur wissenschaftliches Begreifen, sondern vielmehr das Verstehen, echtes Können und Bewältigen unserer Lebensaufgabe. Der Grund für diese existentielle Auswirkung ist bereits bekannt. Es ist die alles begründende Tatsache, daß kosmische Ordnung und das Heil in dem einen Anfang zusammengefaßt sind, im Logos, dem Urgrund alles Seins und Lebens. Für diesen *Anfang* öffnet sich der Mensch radikal im Glauben bzw. verschließt sich ihm gegenüber in der Abkehr von der ganzen Wahrheit, wie sich dies beim Aberglauben zeigt. Die Frage nach dem Sein und Heil, nach der Totalität der Wirklichkeit kann nur dort richtig gestellt und vollzogen werden, wo das Leben nicht von vornherein in verfälschenden Perspektiven und ungeklärten Vorstellungen gesehen wird.

Für den Abbau des Aberglaubens wird man mit Recht Erwartungen an die modernen Wissenschaften stellen können, die gerade in ihrem Verstehen von Dynamik und Entwicklung des Seins einer voreiligen Abgrenzung entgegengesetzt sind. Die ihnen eigene Tendenz, das Ganze begreifen zu wollen, müßte sich im Gespräch mit dem Glauben fördernd auswirken und auch die Formen des Aberglaubens als verzerrte Vorstellung der Wirklichkeit entlarven. Umgekehrt kann Glaube auch wieder dem Wissen dienen, indem er den Überfall der Wissenschaft über die Dinge, die Verdinglichung jeglichen Seins als letzte Auskunft verbietet. Jede Enthüllung der Wirklichkeit ist zugleich ein Aufdecken des letzten Grundes, jedes Stehenbleiben bei vordergründigen Phänomenen ist ein Vorbehalt gegenüber diesem letzten Grund und muß sich auch existentiell, mitten im Leben, negativ auswirken. Was der Mensch als seine persönliche Lebensgeschichte oder als Weltgeschichte erlebt, wird im Lichte der Offenbarung als ein Vorgang der Heilsgeschichte sichtbar. Dem Wort der Offenbarung und seinem Anspruch antwortet der Glaube, während sich ihm der Aberglaube in seiner verengten Einstellung zur Wirklichkeit verschließt. Die Bereitschaft zum *Ganzen*, die den Glauben trägt, verkehrt sich im Aberglauben zum Ungehorsam gegenüber dem universalen Heil.

---

[18] Das Thema „Glaube und Aberglaube" könnte auch unter dem Aspekt der Hoffnung abgehandelt werden. Glaube wäre die Haltung der Offenheit, die gerade durch Hoffnung bestimmt bzw. möglich wird; Aberglaube kann sich hingegen der Hoffnung nicht hingeben, weil er Sicherheit und Gegenwart will. Wie verkürzte Glaubenshaltungen zu Fehlformen, ja zur Glaubenslosigkeit Anlaß geben, beschreibt in einer umfangreichen Untersuchung *G. Waldmann*, Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Tübingen 1968. Wir stimmen ihm zu, wenn er sagt: „Der Aberglaube des modernen Menschen ist ein Glauben und besteht und entsteht z. T. als eine der Befriedigungen eines meist unbewußten Glaubensbedürfnisses" (310), also eine Fehlform des Glaubens.

AUGUST HASLER

Augustin Bea und Karl Barth in memoriam

Am Ende des Jahres 1968 starben kurz nacheinander zwei führende Männer der Ökumene, die beide – wenn auch auf sehr verschiedene Art – die heutige Situation der Christenheit entscheidend mitbestimmt haben. Ohne ihren Beitrag wäre die gegenwärtige ökumenische Öffnung und Zusammenarbeit aller Kirchen kaum denkbar.

Kardinal Bea

Wie bei Johannes XXIII. hängt auch die Bedeutung Beas für die Weltöffentlichkeit eng mit dem II. Vatikanischen Konzil zusammen. Die ganze Tätigkeit des Kardinals wurde durch die charismatische Initiative Johannes' XXIII. geprägt, durch ein Konzil die katholische Kirche aus dem Geiste des Evangeliums zu erneuern und auf die anderen christlichen Kirchen sowie auf die Welt hin zu öffnen. Es scheint mir keine Übertreibung zu sein zu sagen, daß Papst Johannes und Kardinal Bea die beiden Männer des Konzils waren, die es am entscheidendsten und tiefsten bestimmt haben, die es verstanden, mit ihm durch ihre optimistische und doch zutiefst realistische Haltung eine Weltkirche in Bewegung zu bringen.

Schon einmal, wenn auch von den meisten völlig unerkannt, saß Bea am Hebel der Geschichte und bestimmte durch seinen Einfluß die spätere Entwicklung in kaum abzuschätzender Weise. Ich meine damit seine ausschlaggebende Mitarbeit bei der Abfassung der Enzyklika „Divino afflante spiritu", die eine Wende in der katholischen Exegese herbeiführte. Diese geschichtsprägende Kraft war möglich geworden durch eine jahrzehntelange stille und aufopfernde wissenschaftliche Tätigkeit, die mit dem Studium der Ethnologie, klassischen Philologie und Theologie begann, sich dann aber bald auf die altorientalischen Sprachen, die Archäologie und das Alte Testament konzentrierte. Beas Wahrheitsliebe zeigte sich dabei durch ein äußerst exaktes wissenschaftliches Arbeiten, das bereits damals nicht vor konfessionellen Grenzen haltmachte, hatte er doch die historisch-kritische Methode als Student beim evangelischen Historiker und Altertumsforscher Eduard Meyer in Berlin kennengelernt.

Von der Situation der Zeit und von seinem Sinn für die wesentlichen Fragen her ist es leicht verständlich, daß sich Bea bald besonders mit den Problemen der historisch-kritischen und fundamentalistischen Interpretation der Schrift beschäftigte. So veröffentlichte er bereits 1935 ein Buch über die Inspiration der Heiligen Schrift, ein Thema, das ihn bis zum Ende seines Lebens nicht mehr losließ[1].

Bea vertritt einen recht weitgehenden und großzügigen Inspirationsbegriff, wenn er sagt, daß jedes biblische Buch nach Inhalt und Form vom Willen Gottes bestimmt ist, „der sich des Hagiographen so bedient, daß dieser das und nur das schreibt, was Gott will und so wie Gott es will"[2], wobei vorausgesetzt wird, daß der Hagiograph kein bloß mechanisches Werkzeug ist. Bibel und Wort Gottes werden identifiziert: „Alles so in dem biblischen Buch Aufgezeichnete ist für den Leser der Bibel ‚Wort Gottes', insofern Gott es ihm durch den Hagiographen mit untrüglicher Sicherheit mitteilt"[3], und die unfehlbare Sicherheit oder „Irrtumslosigkeit" wird infolgedessen auf die ganze Bibel ausgedehnt, allerdings mit der näheren Präzisierung: „Die Irrtumslosigkeit bezieht sich auf den Sinn, den der Hagiograph durch seine Worte ausdrücken wollte[4]."
Obwohl an dieser Sicht der Dinge manches problematisch erscheint, so öffnete sie

---

[1] *Augustin Bea*, De Inspiratione Sacrae Scripturae, Rom 1935; vgl. weiter *ders.*, De inspiratione et inerrantia S. Scripturae, Rom 1947; *ders.*, Artikel Inspiration in LThK² V, 703–711; *ders.*, Der Weg zur Einheit nach dem Konzil, Freiburg 1966, 140 ff. (Kommentar zur Offenbarungskonstitution); *ders.*, Die Geschichtlichkeit der Evangelien, Paderborn 1966.
[2] Artikel Inspiration in LThK² V, 705.
[3] Ebda. 705.
[4] Ebda. 706.

doch durch die Idee von der Instrumentalursächlichkeit[5] und durch die Forderung nach wissenschaftlicher Feststellung des vom Hagiographen intendierten Sinnes gemäß den Grundsätzen der biblischen Hermeneutik ein Verständnis für die geschichtliche Dimension der Bibel. Damit war die wichtigste Voraussetzung für die Enzyklika „Divino afflante spiritu" gegeben. Durch ihre Anerkennung der Verschiedenheit der literarischen Gattungen innerhalb der Heiligen Schrift wurde den katholischen Exegeten eine neue Freiheit geschenkt, die zwanzig Jahre später auf dem II. Vatikanum zum ersten Mal in der Offenbarungskonstitution und in der nachfolgenden Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien der Bibelkommission vom 21. April 1964 in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kam. Hier sind für die freie Forschung die Türen dermaßen geöffnet worden, daß die moderne Exegese zu einem der wichtigsten Erneuerungsfaktoren innerhalb der römisch-katholischen Kirche werden konnte und diese Rolle in der Zukunft noch vermehrt übernehmen dürfte.
Es wäre zuviel behauptet, Bea hätte diese Konsequenzen damals bereits gesehen oder er hätte später die Entwicklungen der neueren katholischen Exegese ganz mitvollzogen. In vielem schien sie ihm zu radikal zu sein. Und doch war er es, der wesentlich mithalf, eine neue Epoche der katholischen Exegese einzuleiten, die keineswegs bereits dem Ende zugeht und die sich bisher noch nicht voll auf das Leben der Kirche ausgewirkt hat, so daß ganz besonders hier große Hoffnungen für das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen liegen.

In einem noch viel entscheidenderen Ausmaß legte Bea die Fundamente für die ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche. Das kam recht unerwartet. Für die meisten Außenstehenden hat es den Anschein, Bea hätte 1960 mit der Übernahme des Präsidiums des Sekretariates für die Einheit der Christen eine tiefgreifende Wende seines Lebens und einen abrupten Einschnitt erlebt. Doch auch hier darf man nicht zu stark von Beas äußerer Tätigkeit her urteilen und muß besonders auch die Art und Weise der Arbeit und des Einflusses in den römischen Ämtern beachten. Es ist bekannt, daß Bea seit seinem Studium vom Fach her mit manchen evangelischen Christen in direktem Kontakt stand und diese Beziehungen bis zur Kardinalsernennung pflegte. Sie waren es, die — neben der Bemühung um Gottes Wort — das ökumenische Interesse in ihm wachriefen. In stiller und unerkannter Arbeit half Bea in entscheidender Weise mit, auf ökumenischem Gebiet die Kirche in eine neue Richtung zu weisen. Nach dem außerordentlich stark einschränkenden Monitum des S. Offiziums über das ökumenische Gespräch (1948) schien eine ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche in weite Ferne gerückt. Daß hier bereits ein Jahr später eine deutliche Wende eintrat, dürfte zum großen Teil auf Bea zurückgehen, der kurz nach dem Monitum Konsultor des Offiziums wurde. Die unter Beas Mitarbeit entstandene Instructio (1949) anerkannte zum ersten Mal die außerhalb der römisch-katholischen Kirche entstandene ökumenische Bewegung als Werk des Heiligen Geistes und ermöglichte so ein stetiges Wachsen des ökumenischen Gedankens in der Kirche, als dessen reife Frucht das Ökumene-Dekret des II. Vatikanums betrachtet werden kann.
Somit war Bea vorbereitet, zum großen Strategen der ökumenischen Öffnung zu werden. Er wurde auch nicht einfach von Johannes XXIII. zu dieser Aufgabe berufen, sondern er regte selbst zusammen mit Kardinal Lorenz Jäger und dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn die Gründung einer Kommission für die Förderung der Einheit der Christen an, um dem Konzil eine ökumenische Ausrichtung zu geben. Die Arbeit zur Wiederherstellung der christlichen Einheit wurde Beas Lebenswerk, aber in leichtverständlicher Weise drängte seine offene und dialogbreite Haltung gleich auch über den christlichen Raum hinaus. So galten Beas Sorgen schon

[5] „Gott wirkt auf den Hagiographen so ein, „daß er mit voller Einsicht, freiem Willen und völligem Gebrauch seiner individuellen Anlagen und Kräfte das niederschreibt, was Gott will und wie Gott es will." Ebda 705.

seit Beginn des Konzils nicht ausschließlich der ökumenischen Bewegung, sondern er bemühte sich ebenso um Einheit und Frieden mit den Anhängern der nicht-christlichen Religionen, ja mit der ganzen Menschheit, wie die Erklärungen zur Religionsfreiheit und über die nichtchristlichen Religionen zeigen, die neben dem Ökumenedekret zu einem großen Teil ihm zu verdanken sind[6].

So war Kardinal Bea nicht nur ein Apostel der christlichen Einheit, sondern des Friedens und des Verständnisses unter den Menschen überhaupt. Darum wurde ihm zusammen mit dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Visser 't Hooft, im Jahre 1966 der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen. Zur Preisverleihung wurde folgende Begründung gegeben:

„Der Friedenspreis möchte Männer auszeichnen, die zum Frieden in der Welt beigetragen haben. Die Wahl dieses Jahres meint den religiösen Frieden. Die religiöse Spaltung ist das tragische Schicksal unseres Volkes. Es ist eine Spaltung, die unser Volk mit keinem anderen in Europa teilt. Es ist aber auch eine Spaltung, unter der die gesamte Christenheit zu leiden hat. Das ist überall erkannt worden. Daher ist der Ruf nach Vereinigung der getrennten Glieder groß und stark. Wenn wir heute auch nicht von einer Vereinigung der getrennten Christen sprechen können, so können wir seit dem vorigen Jahr von einer aufrichtigen Wiederbegegnung sprechen, von einer Annäherung im wahrhaft ökumenischen Geist. Für diese haben Kardinal Bea und Dr. Visser 't Hooft gemeinsam gearbeitet[7]."

Besonders die Religionsfreiheit lag Bea am Herzen. Immer und immer wieder kam er in seinen Vorträgen darauf zurück. Durch seine klaren und eindeutigen Formulierungen gelang es ihm, eine Großzahl der Bischöfe umzustimmen. Diese präzisen Formulierungen verdienen es, hier nochmals kurz in Erinnerung gerufen zu werden: „Der Irrtum ist etwas Abstraktes und deshalb kein Rechtssubjekt, wohl aber der Mensch, auch dort, wo er unüberwindlich irrt, ohne sich korrigieren zu können. Er hat also das Recht und die Pflicht, seinem Gewissen zu folgen, und damit auch das Recht, daß seine Unabhängigkeit von allen respektiert werde. Es geht nicht um unser Verhältnis zur Wahrheit des eigenen Glaubens, – das ist und muß unantastbar bleiben –, es geht um unsere Haltung gegenüber den Menschen und den Christen, die diesen Glauben nicht teilen. Diese Haltung muß sich an den Unterweisungen des Neuen Testamentes bilden, von Demut und einer so tiefen Wertschätzung des Nächsten durchdringen lassen, daß sie, wie es christlich ist, dazu übergeht, ihn höher zu achten als sich selbst. Diese Haltung ist allen Menschen gegenüber zu verwirklichen[8]."

Mit der ihm eigenen Zähigkeit und seinem Realismus verstand er es, dieser vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeiteten Erklärung nach vielen Kämpfen und großem Widerstand endlich zum Sieg zu verhelfen.

Auf eine noch härtere Probe wurde der Kardinal durch das Kapitel über die Juden in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen gestellt. Er klagte einmal, er zweifle, ob er diese Erklärung hätte ausarbeiten lassen, wenn er vorher gewußt hätte, auf welche Schwierigkeiten sie stoßen würde. Er konnte diese Schwierigkeiten nur überwinden, weil er zutiefst überzeugt war von der „Fülle und Tiefe der geistlichen Bande, durch die die Kirche, das Volk des Neuen Testamentes, mit dem Stamme Abrahams verbunden ist. Es sind Bindungen, die aus der ungeschuldeten göttlichen Wohltat der Erwählung erwachsen sind, Bindungen einer jahrtausendealten gemeinsamen Geschichte. Die ganze Geschichte des Volkes Israel bis zur Ankunft Christi ist in der Tat die Geschichte der Vorbereitung der Kirche und betrifft somit jedes ihrer Glieder unmittelbar"[9].

---

[6] Vgl. *Augustin Kardinal Bea*, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966; *ders.*, Die Kirche und die Menschheit. Freiburg 1967.

[7] *Augustin Kardinal Bea, Willem A. Visser 't Hooft*, Ansprachen anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Frankfurt a. M. 1966, 5.

[8] *Augustin Kardinal Bea*, Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie. Stuttgart 1964/65, 25.

[9] *Augustin Kardinal Bea*, Die Kirche und das jüdische Volk. Freiburg 1966, 110.

Beas Hauptsorge galt jedoch ohne Zweifel dem Ökumenedekret, dem wichtigsten Dokument, das vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitet wurde. Als dessen Präsident entfaltete er eine Tätigkeit, die ihm wegen seines Alters kaum jemand zugetraut hätte. Er beschränkte sich nicht nur auf die Leitung der vielen Sitzungen und auf seine Mitarbeit im Konzil, sondern bereiste auch große Teile Europas und Amerikas, um zur Einheit der Christen aufzurufen. Er forderte die Mitarbeit aller, der Laien, des Klerus, der Hierarchie, der Theologen, der Geistes- und Naturwissenschaftler. Er hatte dabei den Mut, Neuland zu betreten, und mußte sich mit häufigem Widerstand, vor allem an der römischen Kurie auseinandersetzen. Als erster Kardinal der römisch-katholischen Kirche besuchte er in offizieller Mission die Exponenten der nichtkatholischen Christenheit. Als erster Kurienkardinal pflegte er ein positives und vertrauensvolles Verhältnis zu Presse, Rundfunk und Fernsehen, für den Vatikan damals noch vollkommen neu und unverständlich.

Ohne Zweifel darf man sagen, daß das Anliegen der Einheit von einer ansehnlichen Zahl von Katholiken aufgenommen worden ist. Heute entstehen Schwierigkeiten — neben der immer noch vorhandenen Lethargie einer großen Zahl von Katholiken — eher durch eine wachsende Ungeduld und den sich verstärkenden Eindruck, daß der Hierarchie doch nicht soviel an der Einheit gelegen ist, daß sie die damit notwendig verbundenen Reformen in Angriff nehmen würde. Wie immer dieser sich eigentlich erst am Anfang befindliche Prozeß ausgehen wird, eines steht fest: Er ist nicht mehr rückgängig zu machen. Notwendigerweise wird etwas Neues, Noch-nicht-Dagewesenes entstehen, das die Gestalt der römisch-katholischen Kirche zu einem großen Teil bestimmen wird.

Die Grundpositionen Beas sind bekannt. Sie haben sich zum größten Teil in den Konzilsdekreten niedergeschlagen und brauchen hier nicht dargelegt zu werden. Daher muß auch nicht besonders betont werden, daß diese Positionen — auch wenn sie vom Konzil angenommen wurden — nicht ein für allemal Geltung haben, sondern immer wieder neu zu befragen sind. Könnte etwas für die ökumenische Bewegung gefährlicher sein als die Meinung, es sei uns möglich, für immer feste und unumstößliche Prinzipien aufzustellen, die bei treuer Beachtung den besten Weg darstellen, zu Einheit zu gelangen? Wo hätten hier die Zufälligkeiten und die nicht voraussehbaren Entwicklungen der Geschichte Platz, wo würde damit der Freiheit Gottes Raum gegeben, der uns gerade dorthin führt, wohin wir nicht gehen wollen und wo wir nur Zerstörung und Tod zu sehen vermögen.

Beas Bedeutung kann nicht sosehr in der Originalität seiner Gedanken gesucht werden, sondern sie liegt vor allem darin, daß es ihm gelang, grundlegenden ökumenischen Einsichten, die keineswegs mehr so neu waren für die Eingeweihten, in einer so großen Gemeinschaft, wie es die römisch-katholische Kirche ist, zum Durchbruch zu verhelfen. In den Grundhaltungen, die einen solchen Einfluß und eine solche Autorität möglich machten, ist die Ursache für die geschichtliche Bedeutung Beas zu suchen. Hier vor allem haben wir von unserem großen Meister zu lernen. In der ökumenischen Bewegung geht es ja beileibe nicht einfach darum, auf der Ebene der Wissenschaft zur Übereinstimmung zu gelangen, sondern die Kirchen mit ihrem ganzen Kirchenvolk sind zusammenzubringen. Warum konnte es Bea gelingen, die römisch-katholische Kirche in so effizienter Weise aus der Lethargie aufzuwecken?

Als erstes scheint mir grundlegend gewesen zu sein, daß Bea einen *unerschütterlichen Glauben* und ein *nie versiegendes Vertrauen* besaß. Er war absolut davon überzeugt, daß Gott die Einheit der Christen will und daß er bereits sichtbar am Werk ist, sie herbeizuführen. Von dieser Grundüberzeugung aus wurde es ihm möglich, seine bereits abnehmenden Kräfte voll für eine Bewegung einzusetzen, von der er mit Bestimmtheit wußte, daß er deren Früchte nicht mehr ernten würde. Er kannte deshalb auch keine Verzagtheit, keine Furcht und Angst, wohin diese Bewegung die Kirche führen könnte, welche Änderungen und Unruhen sie hervorbringen würde. Hier lag er auf einer Linie mit Johannes XXIII., der gegen die Unglückspropheten unserer Zeit Stellung nahm. Eine gewisse Unbekümmertheit über den genaueren Ausgang der

ökumenischen Bemühungen beherrschten ihn, glaubte er doch, daß sie letztlich nicht schiefgehen konnten, da das Ziel der Einheit durch Gottes Wirken in so vielen Christen neu aufleuchtete und die Bewegung sichtbar von ihm geleitet war. Diese Haltung scheint mir heute umso bedeutsamer zu sein, als immer mehr schöpferische Initiativen in den Kirchen durch eine rasch um sich greifende Angst vor der Erstickung bedroht sind. Fehlt da nicht häufig einfach der Glaube an den Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche versprochen ist, auch wenn sich neue Bewegungen und neue Formen Bahn brechen, die die recht oft doch sehr menschlichen Traditionen in Frage stellen. Bea besaß ein großes Vertrauen, das durch ein reiches Gebetsleben genährt wurde. Er schrieb vor allem dem Gebet der vielen Christen, die sich die Einheit zu ihrem Anliegen gemacht hatten, die Konzilserfolge zu. Immer wieder ermunterte er zum Gebet und scheute keine Mühen, in der Weltgebetswoche aktiv als Prediger mitzuwirken, um möglichst vielen Christen Jesu letzten Willen „Daß alle eins seien" lebendig in Erinnerung zu rufen. Diese Sorge um die Weltgebetswoche entsprach seiner Einsicht, daß Ökumene an der Basis, auf der Ebene der Gemeinde eine ganz unerläßliche Voraussetzung ist, um die Kirchen wieder zusammenzubringen, unerläßlicher als alles, was auf der Ebene der Kirchenleitungen getan werden kann.

Eine zweite Grundhaltung, die Beas Erfolg wesentlich ermöglichte, war sein *Realismus*. Durch seine jahrzehntelange Erfahrung am Zentrum der römisch-katholischen Kirche, wo er sehr bald eine wichtige Beraterfunktion ausübte, war sein Sinn für das Realisierbare, Gangbare geschärft worden. Er kannte genauestens die Situation an der römischen Kurie, um die Art und Weise des Vorgehens abschätzen zu können, die allein zum Erfolg führen konnte. In seiner langen Tätigkeit erwarb er sich aber auch ein solches Vertrauen bei vielen, daß seinem Wort stets großes Gewicht beigemessen wurde. Durch Jahrzehnte hindurch hatte er sich als treuer und unverdächtiger Diener seiner Kirche bewährt. Bei aller kritischen Einstellung bewahrte er eine beinah kindliche Ergebenheit gegenüber den Entscheidungen der obersten kirchlichen Leitung, die so ungebrochen nur noch schwer nachzuvollziehen ist.

Ein sehr beredtes Beispiel dafür ist seine Haltung gegenüber der Proklamation Mariens als Mutter der Kirche. Er schrieb dazu im Januar 1965: „Sicher, ich selbst habe innerhalb und außerhalb des Konzils immer die Meinung vertreten, daß man den Weg zu einer echten Marienverehrung den nichtkatholischen Christen nicht erschweren sollte durch den Gebrauch von verhältnismäßig neuen und für sie unverständlichen Titeln. Auch das Ökumenedekret empfiehlt, die katholische Lehre mit größerer Tiefe und Genauigkeit darzulegen, damit sie von den getrennten Brüdern verstanden werden kann (n. 11). Andererseits weiß ich aber auch, daß dieser Aspekt der Frage — obwohl sehr wichtig — nicht der einzige ist, der in Betracht zu ziehen ist. Es bestehen auch viele andere Gründe, die den Papst zu seinem Schritt bewogen haben können. Sobald dieser Schritt einmal getan ist, gilt das Prinzip, daß die Einheit der Christen auch Opfer verlangen kann, natürlich nicht gegenüber der Wahrheit, wohl aber gegenüber der persönlichen Meinung eines einzelnen. Die Einheit ist aber auch des größten Opfers wert, solange es mit dem Gewissen vereinbar ist, wie es die schmerzliche Zerrissenheit der Christen heute deutlich zeigt[10]."

Bea war im Grunde seines Herzens ein konservativer Theologe, gewagten theologischen Experimenten abhold und dem Lehramt der katholischen Kirche treu ergeben, so daß an seiner Rechtgläubigkeit bei niemandem auch nur der leiseste Zweifel aufkommen konnte. Daher gelang es ihm auch auf dem Konzil, die Bischöfe zu überzeugen, die vorher kaum je mit der ökumenischen Bewegung in Berührung gekommen waren und die größten psychologischen und theologischen Schwierigkeiten mit sich brachten, die Existenz von wahren Christen, ja von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche anzuerkennen. Welch eine Neuheit bedeutete es doch für die Großzahl der Konzilsväter, über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den orthodoxen und evangelischen Kirchen nähere Reflexionen anstellen zu

---

[10] *Agostino Card. Bea*, Contributo del Concilio alla causa dell'unione dei cristiani. In: CivCatt 116 (1965) 432.

müssen. Solche Aussagen, die von einer überwältigenden Mehrheit des Konzils angenommen wurden, bildeten nachher wegen ihres allgemeinverbindlichen Charakters ein außerordentlich günstiges Mittel, um eine Bewußtseinsänderung im Kirchenvolk zu bewirken. Sie leiteten auf katholischer Seite eine Bewegung ein, die ihrer eigenen Dynamik folgen wird und sich nicht mehr einfach nach Belieben dosieren oder abbremsen läßt.

Die dritte Grundhaltung, die Kardinal Bea zum Erfolg führte, war seine *Zähigkeit*, mit der er ein einmal ins Auge gefaßtes Ziel verfolgte. Man könnte diese Haltung als Geduld, Ausdauer, Kampfesgeist charakterisieren. Durch großes Geschick und viel Umsicht verstand er es, seine Pläne zu verwirklichen. Er wußte in unwichtigen Dingen nachzugeben, um dann aber seine wesentlichen Forderungen durchzusetzen. Es braucht dabei nicht betont zu werden, wieviel Mut und Standhaftigkeit dies an der römischen Kurie verlangte, dazu noch an der präkonziliaren. Wenn es notwendig war, verstand Bea auch zu kämpfen, zu kämpfen in den kleinen Arbeitsausschüssen, in seiner Vortragstätigkeit, besonders aber in der Konzilsaula, wo er so etwas wie das Gewissen des Konzils in den ökumenischen Belangen war.

Gleichsam als Vermächtnis hinterließ er uns die mutigen Worte in seiner letzten Eröffnungsansprache zur Plenarsitzung des Sekretariates am 4. November 1968, kurz vor seinem Tod: „Mit Klugheit gilt es, fest entschlossen voranzugehen. So allein läßt sich eine Bewegung beeinflussen und leiten. Indem man zurückhält und bremst, läuft man sehr oft Gefahr, Entwicklungen zu verursachen, die überborden und in die Irre gehen. Hören wir auf die Mahnung des heiligen Johannes, die der Papst zum Leitmotiv seiner Ansprache im Petersdom gemacht hat, als er den Patriarchen Athenagoras empfing: ‚Wer Ohren hat, höre, was der Geist zu den Kirchen spricht.' "

Als nach den Trauerfeierlichkeiten in St. Peter, an der Vertreter der ganzen Christenheit teilgenommen hatten, der Sarg Beas zur Stadt Rom hinausbegleitet wurde, war bei vielen Wehmut spürbar. Wird auch der Geist Beas Rom verlassen? Es war dies aber doch wohl eher eine augenblickliche Stimmung, denn die Saat Beas ist reichlich aufgegangen. Auf der ganzen Welt sind seine geistigen Erben da und werden sein Werk weiterführen.

Karl Barth

Nicht weniger als bei Kardinal Bea hat die gesamte Ökumene beim Tode von Karl Barth so etwa wie um ihren verstorbenen Vater getrauert. Doch welche Unterschiede dieser beiden Männer! Nicht nur, daß Barths Stimme bereits in den zwanziger Jahren in der weiten Welt gehört wurde und daß er später maßgeblich bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligt war, zu einer Zeit also, in der Kardinal Bea der Weltöffentlichkeit so gut wie unbekannt war; auch ihr Beitrag zur Ökumene ist sehr verschieden. Während Beas Bedeutung zweifellos darin liegt, daß durch seine geschickte Taktik die ökumenische Bewegung von der offiziellen katholischen Kirche aufgenommen wurde, liegt Barths Beitrag vor allem auf dem Gebiet der Theologie. Der eine erlangte Beachtung als Kirchenmann, der andere vor allem als Prophet und Lehrer; nicht zuletzt: der eine war durch und durch Jesuit, der andere ebenso überzeugter reformierter Theologe.

Diese Verschiedenheit kam auch zum Ausdruck, als sich die beiden Männer im Mai 1966, gut zwei Jahre vor ihrem Tode, zum ersten Mal begegneten. Sie scheinen sich damals nicht in allem völlig verstanden zu haben, denn Barth schreibt später in seiner humorvollen Art darüber: „Bei einem Besuch in dem an der Via Aurelia, der nordwestlichen Ausfallstraße des alten Rom, gelegenen Heim des in der nicht-römischen ökumenischen Bewegung wohlbekannten und mit Recht verehrten Kardinals Bea fand ich einen zweifellos guten Mann im Dienst einer zweifellos guten Sache, die er freilich mit Hilfe einer etwas konventionellen Theologie vertritt: besser immerhin, als wenn andere mit einer moderneren Theologie eine weniger gute Sache vertreten. Augustin Bea ist Schwarzwälder, und das Ticken einer offenbar aus seiner Heimat stammenden Wanduhr, unterbrochen von gelegentlichen Kuckucks-

rufen, begleitete friedlich unsere Unterhaltung[11]." Es wäre sehr aufschlußreich, das damalige Gespräch der beiden genauer zu kennen.

Doch nun zurück zu Barth selbst! Man wäre versucht, Barth einen genialen Theologen zu nennen, hätte er es selbst nicht als hellen, gedankenlosen Unfug bezeichnet, von „berühmten" oder gar von „genialen" Theologen zu reden[12]. Sicher war es ihm geschenkt, in einer außerordentlichen prophetischen Kraft Gottes Wort in seiner Zeit neu zu Gehör zu bringen. Er war dadurch Instrument in Gottes Hand, um unzähligen in einer wirren und ziellosen Zeit festen Halt und neue Sicherheit im Glauben zu geben, angefangen von seiner Auslegung des Römerbriefes, die wie ein Signal wirkte, bis hin zur großen Kirchlichen Dogmatik. In Wiederaufnahme der reformatorischen Theologie stellte Barth die *Transzendenz Gottes* und die *Souveränität des Wortes Gottes* ganz in den Mittelpunkt seines theologischen Bemühens. Er leitete damit eine theologiegeschichtliche Wendung ein, die von der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts mit ihrem mehr oder weniger großen Anthropozentrismus wegführte. Gott ist der ganz und gar Andere. Der sündige Mensch würde absolut keinen Zugang zu ihm haben, hätte es Gott nicht selbst gefallen, sich dem Menschen zu offenbaren und zu ihm zu kommen. Deshalb gibt es keine legitime und authentische christliche Theologie außer derjenigen, die sich auf Gottes Wort gründet, wie es uns durch Jesus Christus bezeugt ist. Wir können über und zu Gott nur sprechen, weil Gott selbst die Initiative ergriffen hat, zu uns zu sprechen. Von dieser Grundeinsicht her kämpft Barth gegen jede natürliche Theologie, sei es die der römisch-katholischen Kirche (analogia entis!), sei es die der liberalen Theologie oder die seiner ursprünglichen theologischen Weggenossen (Brunner, Gogarten, Bultmann).

Hand in Hand damit geht die streng christologische Ausrichtung seiner gesamten Theologie. Nicht nur die Lehre von Gott und von der Versöhnung, sondern auch jene von der Schöpfung, Anthropologie und Ethik soll in strenger Abhängigkeit von Jesus Christus entwickelt werden. Diese christologische Konzentration bedeutet jedoch nicht eine Engführung. Durch die Erwählung Jesu Christi von Urzeiten her ist Gottes notwendiges Nein zur sündigen Menschheit in ein Ja aufgehoben. Gott hat durch Jesu Christi Tod und Auferstehung seinen Bund mit der gesamten Menschheit aufgerichtet. Dieser Bund wird trotz aller Verderbtheit der menschlichen Natur, trotz des menschlichen Ungehorsams, der immer wieder Gottes Zorn herausfordert, wegen Jesus Christus nicht mehr in Frage gestellt. Für Barth hat deshalb Pessimismus keinen Platz in der Theologie, er muß einem grundsätzlichen Optimismus weichen. Barth gelangt von da nicht nur zu einer positiveren Bewertung der Kirche, der bürgerlichen Gesellschaft, der Kultur, der Aufgaben der Christen in der Welt, als dies in der reformatorischen Theologie üblich war, seine ganze Theologie ist von Heiterkeit und Humor geprägt. Immer wieder hat er von der Theologie als von einer fröhlichen Wissenschaft gesprochen.

Barth wurde Lehrer der Theologie, nachdem er zwölf Jahre lang in der praktischen Seelsorge gestanden hatte. So hing ganz von Anfang an sein theologisches Bemühen eng zusammen mit der Verkündigung, mit dem Dienst an der Gemeinde. Dieser Zug blieb für Barth während seines ganzen Lebens prägend. Darum griff er immer wieder mit großem Mut und Tapferkeit in entscheidender Weise in das Zeitgeschehen ein. Unvergessen bleibt sein Kampf gegen die deutschen Christen und den Nationalsozialismus, der in Barmen zur Konstituierung der Bekennenden Kirche führte. Barth war davon überzeugt, daß die Kirche zuweilen politische Erklärungen nicht umgehen kann, will sie wirklich Verkünderin des Wortes Gottes sein.

Aus dem gleichen Verantwortungsgefühl heraus begleitete er die ökumenische Bewegung mit seinem Rat, aber auch mit seiner Kritik, wo immer er glaubte, daß

---

[11] *Karl Barth*, Ad Limina Apostolorum. Zürich 1967, 13.

[12] *Karl Barth*, Einführung in die evangelische Theologie. Zürich 1962, 165.

Gottes Wort nicht mehr auf seinem Platz belassen wird. Obwohl ihm die Einheit der Christen am Herzen lag, so hatte für ihn doch die Wahrheit des Evangeliums Priorität. Gerade dadurch übte er jedoch einen gewaltigen Einfluß aus, so daß Visser 't Hooft, der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rates, sagen konnte: „Ich bin überzeugt, daß die Erneuerung der ökumenischen Bewegung in den dreißiger und vierziger Jahren nicht zustande gekommen sein würde, wenn sie nicht von den kritischen Fragen Karl Barths begleitet gewesen wäre. Er hat es uns nicht gerade leicht gemacht, aber kein Mensch konnte bezweifeln, daß es bei seiner Kritik von der Stellungnahme zur Jerusalemer Missionskonferenz bis zu ‚Ad Limina Apostolorum' immer um die große Sache Gottes ging[13]."

Mit keinem anderen protestantischen Theologen wurde von römisch-katholischer Seite der Dialog so intensiv geführt wie mit Barth. Das hat verschiedene Gründe. Neben der geistigen und geistlichen Tiefe dürfte es vor allem auch die Weite des Interesses gewesen sein, die viele Katholiken so anzog. Barth war es ein großes Anliegen, auf die gesamte 2000jährige christliche Tradition zu hören, was mehrere dogmengeschichtliche Studien eindrücklich bezeugen[14]. So war es für ihn eine Selbstverständlichkeit, sich immer wieder mit den Lehren der römisch-katholischen Kirche auseinanderzusetzen. An Eindeutigkeit in seinem Urteil ließ er es dabei nie fehlen, ja manchmal gebrauchte er ausgesprochen harte Worte, um im Namen des Evangeliums gegen katholische Lehren und Auffassungen zu protestieren. Immer jedoch war er bereit, zuzuhören, sich noch genauer zu informieren, sich korrigieren zu lassen. Wenn er den Eindruck bekam, daß sich Lehren der römisch-katholischen Kirche nach seinem nunmehr gewonnenen besseren Verständnis wohl mit dem Worte Gottes vereinbaren lassen, hatte er auch den Mut, dies klar und unmißverständlich zu sagen (Rechtfertigungslehre!). An seiner Offenheit und Ehrlichkeit konnte nie ein Zweifel sein.
Vielleicht kam dies beinahe am eindrücklichsten und rührendsten zum Ausdruck, als Barth noch als 80jähriger nach Rom, ad limina apostolorum — wie er selbst sagte —, pilgerte, um sich da post festum möglichst genau über das Konzil zu informieren. Das zwei Jahre vorher gemachte Angebot, als Konzilsbeobachter nach Rom zu kommen, hatte er aus Gesundheitsgründen ablehnen müssen. Er kam ausdrücklich als Lernender, als Hörender nach Rom. Im Gespräch mit Theologen, Bischöfen, Kardinälen und mit dem Papst selbst wollte er jedoch nicht nur tiefere Einsicht in das Konzilsgeschehen gewinnen, sondern doch auch seiner Verbundenheit und Anteilnahme Ausdruck geben. Die Resultate seiner Reise hat er in seinem Büchlein „Ad Limina Apostolorum" kurz so zusammengefaßt:

„Ich habe eine Kirche und Theologie aus der Nähe kennengelernt, die in eine in ihren Auswirkungen unübersehbare, langsame, aber sicher echte und nicht mehr rückgängig zu machende Bewegung geraten ist, im Blick auf die man nur wünschen möchte, es ließe sich ihr bei uns etwas Entsprechendes an die Seite stellen. Wenn ihr doch eine Wiederholung wenigstens der schlimmsten Irrtümer, die bei uns seit dem 16. Jahrhundert begangen worden sind, erspart bleiben möchte! ... Der Papst ist nicht der Antichrist! Der Apparat der gegen uns gerichteten Anathematismen von Trient steht ja mit allerhand anderem altem Rüstzeug auch nur noch — im Denzinger. Ich bin ultra montes so vielen Christenmenschen begegnet, mit denen ich in aufrichtigem Ernst reden, aber auch herzhaft lachen konnte, daß ich nicht ohne Wehmut an gewisse Gartenzwerge in unseren Gehegen zurückdenken konnte. Alle Optimismen im Blick auf die Zukunft verbieten sich von selbst. Noch stärker gebietet sich aber eine ruhig brüderliche Hoffnung, verbunden mit der Willigkeit, unterdessen im Kleinen und im Großen gründlich vor unseren eigenen Türen zu wischen. ‚Konversionen' von uns hinüber zur römisch-katholischen Kirche oder umgekehrt: von dort herüber zu einer unserer Kirchen haben als solche keinen Sinn (Peccatur intra muros et extra!). Sie können einen Sinn nur haben, wo sie die gewissensmäßig notwendige Gestalt von ‚Konversion' — nicht zu

---

[13] *W. A. Visser 't Hooft*, In memoriam Karl Barth. In: Ökumenische Rundschau 18 (1969) 248.
[14] Vgl. besonders: *Karl Barth*, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. München 1931; *ders.*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich 1947.

einer anderen Kirche, sondern zu Jesus Christus, dem Herrn der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, sind. Grundsätzlich kann es hüben und drüben nur darum gehen, daß ein jeder sich an seinem Ort in seiner Kirche zum Glauben an den einen Herrn und in seinen Dienst rufen lasse[15]."

Die gleiche Mitsorge kommt auf sehr schöne Weise in einem Brief zum Ausdruck, den Barth am 5. Dezember 1966 an die Redaktion der „Theol.-Praktischen Quartalschrift" schrieb. Er war gefragt worden, ob er auf Grund einer von ihm gemachten Äußerung, die katholischen Progressiven seien in Gefahr, die Fehler des Neuprotestantismus zu wiederholen, einen Artikel in dieser Zeitschrift schreiben würde. Er antwortete darauf:

„Was Sie mir schreiben, beruht zwar formal auf einem kleinen Irrtum: Ich habe die Äußerung über die den katholischen Progressiven als Wiederholungen der im Neuprotestantismus begangenen Fehler drohenden Gefahren tatsächlich getan — aber nicht in jenem Beitrag zum Problem des monastischen Lebens, sondern anläßlich meines Besuchs in Rom im vergangenen September, von wo sie auf wunderbaren Wegen nach Linz gelangt sein muß.

Sachlich stehe ich durchaus zu dem, was ich dort gesagt bzw. angedeutet habe. Und ich hatte einige Tage richtig Lust, Ihre Einladung, das von mir Vorgebrachte in Ihrer berühmten alten Zeitschrift etwas ausführlicher darzulegen, anzunehmen. Bei näherer Überlegung muß ich mir doch sagen, daß das kein gutes Tun wäre. Was ich gegen den Neuprotestantismus und damit implizit in der Tat auch gegen gewisse Tendenzen in der heutigen katholischen Theologie auf dem Herzen habe, das habe ich ja längst in gewissen Zusammenhängen meiner ‚Kirchlichen Dogmatik' ausgesprochen. Ich möchte aber in der heutigen Lage nicht als ‚Ankläger meiner Brüder' auftreten: weder meinen neu-protestantischen noch meinen progressiv-katholischen Brüdern gegenüber, wie es in dem gewünschten Artikel fast notwendig geschehen müßte. Es war auf unserer Seite gesorgt dafür, daß die neuprotestantischen Bäume nicht in den Himmel wachsen konnten. Und eben dafür wird auch auf Ihrer Seite irgendwie gesorgt werden — auch ohne daß ich die Gefahr heraufbeschwöre, Wasser auf gewisse andere Mühlen zu leiten, die ich in Rom ebenfalls rauschen hörte und deren ängstliches Klappern ich nun eben auch nicht verstärken helfen möchte. Ich bitte Sie darum freundlichst, mich alten Kämpfer zu verstehen, wenn ich den mich an sich gewiß interessierenden Vorschlag, den Sie mir machten, nicht annehmen kann."

Karl Barth offenbart in diesen wenigen Sätzen große Einsicht in die Situation der katholischen Kirche. Ganz allgemein ermöglichte es sein verständnisvolles Eingehen auf katholische Fragestellungen, daß seine Theologie manches zu einer Vertiefung auf katholischer Seite beitrug, wie etwa ein neues theologisches Bedenken des Wortes Gottes; ja zuweilen half sie mit — vor allem von ihrem christozentrischen Ansatz her —, notwendige Korrekturen auf katholischer Seite vorzunehmen. Barth wird auch in Zukunft Gesprächspartner der römisch-katholischen Kirche bleiben, kein bequemer zwar, stets aber ein fruchtbarer.

Ohne Zweifel hat Barth in den letzten 10 bis 20 Jahren viel an Resonanz verloren. Andere theologische Lehrer sind an seine Stelle gerückt. Und es sieht ganz so aus, als ob die Fragen der liberalen Theologie, die er für einige Jahrzehnte beschwichtigen konnte, nun von neuem in anderer, aber beinah bedrängenderer Form auf den Plan treten und eine Antwort fordern. Diese Abkehr von Barth hängt nicht zuletzt auch mit dem steten katholischen Vorbehalt seiner Theologie gegenüber zusammen, sie werde der Eigenständigkeit der natürlichen Ordnung und der relativen Autonomie der menschlichen Kreatur nicht gerecht. Karl Barth wäre der letzte, der ob dieser Entwicklung traurig würde. Er hat Theologie stets als einen zwar notwendigen und lebenswichtigen, aber im Grunde genommen doch armseligen menschlichen Versuch verstanden, über dem als je Größeres und ganz Anderes stets Gottes Wort bleibend da ist.

---

[15] *Karl Barth*, Ad Limina Apostolorum. Zürich 1967, 17 f.

WOLFGANG BEILNER

Die Kindheitsgeschichten der Evangelien

Bei keinem Stück der Evangelien haben die Antworten der heutigen Bibelwissenschaft so viel Ratlosigkeit bei den Verkündigern und Katecheten hervorgerufen wie bei den sogenannten Kindheitsgeschichten. Einerseits, weil auch verhältnismäßig konservative Bibelgelehrte mit der Ungeschichtlichkeit des größten Teiles des berichteten Stoffes rechnen. Andererseits, weil mit keinen anderen Texten der Hl. Schrift so viel religiöses Sentiment schon seit den Tagen der Alten Kirche verbunden worden ist. Es kann nicht der Sinn dieses Beitrages sein, Patentrezepte zu geben und „letzte Worte" auszusagen. Immerhin mag es aber sinnvoll sein, die wichtigeren Probleme anzusprechen, die beigebrachten wesentlichsten Argumente zu referieren und zu beurteilen. Selbstverständlich kann hier nur eine erste knappe Zusammenfassung gegeben werden. Auf das Studium einschlägiger Literatur muß verwiesen werden[1].

Der Verfasser dieser Zeilen möchte kein Mißverständnis aufkommen lassen: für ihn sind die Aussagen der Hl. Schrift in dem von den Verfassern gemeinten Sinn das verbindliche Wort Gottes. Diese gläubige Grundentscheidung erspart einem nicht, sondern fordert das wissenschaftliche Forschen nach dem, was die Verfasser seinerzeit sagen wollten[2]. Umgekehrt ersetzt die wissenschaftliche Erkenntnis in nichts die Glaubensentscheidung (also die Bereitschaft, das erkannte Wort als das untrügliche Wort Gottes anzuerkennen). Das schwierigste Problem im Zusammenhang mit den Kindheitsgeschichten ist für uns Katholiken dadurch gegeben, daß dogmatische Wahrheiten durch exegetische Aussagen in Frage gestellt erscheinen[3]. Dazu zwei Überlegungen. Die Kirche würde dem Aberglauben verfallen, würde sie nicht ruhig und ohne Angst alle beigebrachten Argumente prüfen. Außerdem ist jede dogmatische Formulierung nichts anderes als das unbedingte Ja zur ein für allemal ergangenen Offenbarung; die Wahrheit Gottes ist aber umfassender als ihre Formulierung. Im übrigen wird deutlich genug zu sehen sein, wie wenig die exegetische Wissenschaft in den betreffenden Punkten eindeutige Aussagen gegen das landläufige Verständnis beibringt.

Am Schluß soll versucht werden, einige Ratschläge und Richtlinien für die Verwendung der „Kindheitsgeschichten" der Evangelien für die Praxis der Verkündigung und Katechese zu formulieren. Worum es hier wesentlich geht, ist echte Diskretion.

---

[1] Nebst den Kommentaren zu Mt und Lk informieren besonders: *R. Bloch*, Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition. In: Moses, hg. v. F. Stier/E. Beck. Düsseldorf 1963, 95—171; *M. M. Bourke*, The literary genus of Matthew 1—2. In: CBQ 22 (1960) 160—175; *J. Gewieß*, Die Marienfrage Lk 1, 34. In BZ, NF 5 (1961) 221—254; *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1) Berlin 1968, 59—89; *ders.* Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3) Berlin 1961, 46—98; *A. Heising*, Gott wird Mensch. Trier 1967; *W. Knörzer*, Wir haben seinen Stern gesehen (Werkhefte zur Bibelarbeit 11) Stuttgart 1967; *R. Laurentin*, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte. Stuttgart 1967; *E. Lohmeyer/W. Schmauch*, Das Evangelium des Matthäus[4] (Meyer-Kommentar, Sonderband) Göttingen 1967, 1—33; *R. Pesch*, Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1—2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate. In Bibl 48 (1967) 395—420; *J. Riedl*, Die Vorgeschichte Jesu — Die Heilsbotschaft von Mt 1—2 und Lk 1—2 (Biblisches Forum 3) Stuttgart 1968; *K. H. Schelkle*, Die Kindheitsgeschichte Jesu. In: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 59—75; *H. Schürmann*, Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk 1—2. In: Bibel und Kirche 21 (1966) 106—111; *K. Stendahl*, Quis et unde? An Analysis of Mt 1—2. Festschrift für J. Jeremias. In: Beihefte zur ZNW 26 (1960)[2] (1964) 95—105; *A. Vögtle*, Das Schicksal des Messiaskindes — Zur Auslegung und Theologie von Mt 2. In: Bibel und Leben 6 (1965) 246—279; *ders.* Die Genealogie Mt 1, 2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte. In: BZ, NF 8 (1964) 45—58, 239—262 und 9 (1965) 32—49; *G. Voß*, Die Christusverkündigung der Kindheitsgeschichte im Rahmen des Lukasevangeliums. In: Bibel und Kirche 21 (1966) 112—115.

[2] Vgl. die kirchlichen Dokumente: Enzyklika „Divino afflante Spiritu" (30. 9. 1943), Ench. Bibl.[2] Nr. 558—560; Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien (21. 4. 1964), Nr. 1, 2; Dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung (18. 11. 1965) III 12!

[3] Z. B. die jungfräuliche Empfängnis und die bleibende Jungfräulichkeit Mariens. Wenn das auch der *Holländische Katechismus* (Glaubensverkündigung für Erwachsene: Nijmegen-Utrecht 1968), soweit ich sehe, offenläßt: „Es gibt nichts im Schoß der Menschheit, das ihn erwecken kann" (85), so doch kaum mehr *H. Halbfas* (Fundamentalkatechetik[2], Düsseldorf 1969): „Die Geburt Jesu ‚aus Maria der Jungfrau' ist dem Glauben nicht als biologisches Faktum (Jesus habe keinen menschlichen Vater gehabt) vorgegeben..." (200)

Die Sprache der Kindheitsgeschichten

Die Frage ist, ob die „Kindheitsgeschichten" (bzw. welche von beiden) Übersetzungen eines semitischen Originals sind. Die (noch nicht erfolgte) sichere Beantwortung[4] hätte Bedeutung für die Einschätzung des geistigen Hintergrundes, aus dem die jeweilige Kindheitsgeschichte stammt. Konkret geht es darum, mit wie großem hellenistischem Einfluß man rechnen und dann von daher die Interpretation einrichten müßte. Andererseits wird die Frage dadurch relativiert, daß auch bei einer Übersetzung neue Vorstellungen fast notwendig eingetragen werden. Zu einzelnem unten.

Die literarische Art der matthäischen Kindheitsgeschichte (= Mt K)

Zu den zielführendsten Untersuchungen der Bibelwissenschaft der letzten Jahrzehnte gehören jene, die sich um die literarische Art der verschiedenen Aussagen bemühen. Das gilt wohl besonders von den synoptischen Kindheitsgeschichten. Heute gilt als theologisch sicher, daß die Evangelien in ihrer Eigenart nicht als „Geschichte", sondern als „Predigt über Geschichte" bestimmt werden müssen[5]. Diese Erkenntnis ist ganz allgemein auf die Kindheitsgeschichten anzuwenden. Aber darüber hinaus lassen sich heute mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit nähere Bestimmungen treffen.

Es ist seit eh und je aufgefallen, daß in der Mt K die sogenannten Reflexionszitate[6] eine wichtige Funktion erfüllen (s. Mt 1, 23; 2, 15. 17 f. 25, vgl. auch 2, 5 f.). Wahrscheinlich noch wichtiger sind aber die nicht ausdrücklich als solche gekennzeichneten Zitate. So ist etwa „denn gestorben sind, die nachstellen dem Leben" 2, 20 offensichtlich aus der Moses-Geschichte (Ex 4, 19) übernommen. Formell ist das deutlich daran zu erkennen, daß in Mt 2 ja nur der eine Herodes dem Kind Jesus nachgestellt hat. Nun läßt sich tatsächlich eine Reihe von Parallelen zum Midrasch[7] über die Verfolgung des Moses beibringen[8], die wahrscheinlich erscheinen lassen, daß diese Midraschtraditionen auf die Formulierung der Mt K eingewirkt haben. In vielleicht noch stärkerem Maße gilt dies vom Israel-(= Jakob-)Midrasch[9]. Auch andere haggadische[10] Stoffe lassen sich mit der Mt K vergleichen[11]. Es ist also im Ernst damit zu rechnen, daß der Verfasser der Mt K — schon rein formell ist ja weder diese noch die lukanische eine Geschichte der gesamten Kindheit Jesu! — die genannten Traditionen[12] dazu

---

[4] Vgl. für Lk die Übersicht bei *Laurentin* (s. Anm. 1) 12 f. Für hebräische Grundlage z. B. *P. Winter*, The Birth and Infancy Stories of the Third Gospel. NTS 1 (1954/5) 111—121; *ders.* On Luke and Lucan Sources: ZNW 47 (1956) 217—242, dagegen allerdings etwa *N. Turner*, The Relation of Lk. I and II to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts. NTS 2 (1955/6) 100—109; *P. Benoit*, L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I. NTS 3 (1956/7) 169—194. S. überhaupt die Zusammenfassung bei *W. G. Kümmel (P. Feine / J. Behm)*, Einleitung in das Neue Testament[14]. Heidelberg 1965, 82—84.

[5] Vgl. die Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien (s. Anm. 2). Zur Information etwa *X. Léon-Dufour*, Die Evangelien und der historische Jesus. Aschaffenburg 1966; *W.Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf 1966; *(W. Beilner*, Die Geschichtlichkeit der Evangelien. In: Bibel und Liturgie 40 [1967] 159—176).

[6] Zu den Reflexionszitaten vgl. *Pesch* (s. Anm. 1); *W. Rothfuchs*, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (BWANT 9). Stuttgart 1968.

[7] Midrasch: „... auch terminus technicus für die sich an den Bibeltext anschließende u. diesen erklärende rabb. Literatur" *K. Schubert*, LThK VII² (1962) 408; auch noch im weiteren Sinn gebraucht.

[8] Vor allem *Flavius Josephus*, Antiquitates 2 §§ 205—212. S. *J. Jeremias*, Μωϋσης ThWNT IV (1942) 874 f.; Bloch (s. Anm. 1) 159—171.

[9] Es handelt sich um einen Midrasch über Dt 26, 5—8 (Verfolgung durch Laban als Vorbild der Verfolgung durch Pharao); s. *Bourke* (s. Anm. 1) 167—173; *C. H. Cave*, St. Matthew's Infancy Narrative: NTS 9 (1963) 382—390.

[10] „Haggada, t. t. für die erzählenden u. legendären Bestandteile des Talmud" LThK IV² (1960) 1316.

[11] Reflexionen über Abraham. S. *Bourke* (s. Anm. 1) 166 f.; vgl. *Billerbeck* (s. Anm. 56).

[12] Natürlich unter Voraussetzung des höheren Alters dieser Überlieferungen über das Datum der uns bekannten schriftlichen Fixierung hinaus.

benützte, um ein echtes Vorwort über das „Wer" Jesu[13] zu geben. Jesus ist die Erfüllung Israels, in ihm ist das neue Israel aus Ägypten herausgerufen, er ist aber auch der Führer im neuen Exodus des Gottesvolkes. Als solcher ist er der neue David (siehe die Genealogie), der König der Juden, der Christus.

Mit diesem kurz zusammengefaßten Verständnis hängt freilich auch die Frage nach dem Zusammenhang der Kapitel 1 und 2 bei Mt zusammen. Wesentlich geht es dabei um die Frage nach der Funktion der Perikope 1, 18—25 (über die wunderbare Empfängnis Mariens). Über den untrennbaren Zusammenhang von Kapitel 2 gibt es ja kaum eine Debatte. Hingegen wird 1, 18—25 nicht ungern als durch 1, 16 bedingter Exkurs verstanden[14]. Dabei wird aber wohl dem anscheinend bewußt ähnlich gebildeten Beginn von 1, 18 und 2, 1 Unrecht getan. Ist diese Beobachtung richtig, so bildet 1, 18 bis 2, 23 eine Einheit; und die oben bevorzugte einheitliche Zielsetzung der Mt K („Wer") ist als gegeben anzunehmen. Dann ist also die wunderbare Eingliederung Jesu in die Geschlechtsreihe Abrahams und Davids der Grund, daß dieses Kind der König Israels, das verfolgte wahre Israel und zugleich sein verfolgter und von Gott bewahrter Führer ist.

Bevor über die literarische Art der lukanischen Kindheitsgeschichte referiert werden soll, mag es sich empfehlen, auf einige bedeutendere Einzelprobleme der Mt K einzugehen. Dabei sind einige wichtige Fragen zu behandeln, die sich auch für Lukas stellen.

Der Stammbaum Jesu

Die alte Frage, warum in der Urkirche zwei so verschiedene Genealogien Jesu tradiert worden sind (Mt 1, 1—16; Lk 3, 23—38), kann noch immer nicht als gelöst gelten. Gegen die landläufigen Erklärungsversuche (gesetzlicher und blutmäßiger Stammbaum Josefs, Stammbaum Josefs und Marias) bestehen praktisch durchschlagende Einwände[15]. Mit der heute gern gebrauchten Verlegenheitsauskunft, es handle sich um freie Erfindung(en), steht es angesichts der nachweisbaren Stammbaumpflege im damaligen Judentum und der auch außerneutestamentlich belegten Familientraditionen der Familie Jesu über davidische Abstammung[16] nicht besser. Noch immer gelten die Indizien[17], nach denen dem lukanischen Stammbaum relativ größere historische Zuverlässigkeit zuzusprechen sein wird. Sollte bei Mt eine Thronprätendentenlinie als Rechtsnorm konstruiert werden[18]?

Nur Mt hat seine Genealogie Jesu mit der Kindheitsgeschichte verbunden, anscheinend in bewußter Kompositionsabsicht. Jedenfalls 1, 18—25, wahrscheinlich aber die ganze Mt K, entfaltet die „Unregelmäßigkeit" von 1, 16 („Josef, den Mann Marias, aus der gezeugt wurde Jesus, der sogenannte Christus"[19]). Für Mt soll Jesus durch den Stammbaum als Sohn Abrahams und Davids legitimiert werden (1, 1). Die Periodisierung in dreimal vierzehn Glieder[20] (1, 17) ist dem Verfasser wohl durch die überlieferte Genealogie von Abraham bis David vorgegeben (= 14) und wird dann bewußt auf die nachfolgende Zeit angewendet. Ob die Zahlenspekulation „David" = 14 oder die apokalyptische Kalkulation von der zehnten Weltenwoche[21] eine Rolle

---

[13] Weniger über das Woher (gegen Stendahl [s. Anm. 1] 97—100).

[14] S. etwa Vögtle (nach Stendahl, s. Anm. 13) Genealogie (s. Anm. 1) 244—248: Einschnitt zwischen Kapitel 1 und 2.

[15] Gegen die Erklärung durch Leviratsehe (Jakob und Heli seien Stiefbrüder einer Mutter gewesen; einer der beiden habe die kinderlose Witwe des anderen als Levir geheiratet) spricht die Gesetzesvorschrift (Familie durch Vater rechtlich bestimmt); gegen die Erklärung, einer der beiden Stammbäume (nämlich der des Lk) sei der Mariens, spricht der Wortlaut.

[16] Vgl. *Eusebius*, Kirchengeschichte III 20, 1—6 (Hegesipp).

[17] *S. J. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu[2]. Göttingen 1958, II 166—168.

[18] Vgl. *K. Bornhäuser*, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Gütersloh 1930, 28.

[19] Man beachte allerdings die großen handschriftlichen Varianten dieser Angabe.

[20] Bekannt ist, daß in Wirklichkeit die dritte Reihe nur 13 Namen enthält (Jechonias gehört zur zweiten).

[21] Nach Hen 93, 1—10; 92, 12—17 Schöpfung bis Weltende 10 Wochen zu je 7 Generationen. Abraham nach Gn 20. Generation, daher für die Geschichte Israels 7, davon die letzte die Woche des Messias (91, 15—17).

für die Periodisierung des Mt gespielt hat, läßt sich nicht absehen. Ein einheitlicher Nenner für die Erwähnung der vier Frauen im Stammbaum ist bis heute nicht gefunden worden. Immerhin läßt sich vermuten, daß apologetische Motive dafür maßgebend gewesen sein können[22]. Wenn diese Beobachtung richtig ist, so ergibt sich daraus, daß die Verkündigung der wunderbaren Empfängnis Mariens für den Evangelisten unaufgebbares Glaubensgut war. Die falschen Namensformen Asaph (statt Asa) und Amos (statt Amon) sollen unter Umständen aussagen, daß Jesus auch die Erfüllung prophetischen und sängerischen Vorbildes ist. Vielleicht soll die zweimalige Erwähnung von Brüdern (V. 2 Judas und seine Brüder, V. 11 Jechonias und seine Brüder) vorbereiten, daß die Gläubigen (besonders wohl die Zwölf) in Bruderschaft durch Jesus vor Gott aufgenommen sind (Mt 12, 48–50; 28, 10)[23].
Sicher soll durch den Stammbaum ein wichtiges Anliegen des Mt zur Geltung gebracht werden: die Treue Gottes zu der seinem Volk gegebenen Verheißung[24]. Zugleich aber ist die wunderbare Eingliederung Vorerfüllung der Neugründung des Gottesvolkes durch die Tat Gottes, die sich nur in der Erfüllung des Willens Gottes („Gerechtigkeit"!) manifestiert.

Empfangen von Heiligem Geist

Zweifellos die größte Tragweite hat die Frage, ob die bei Mt und Lk berichtete wunderbare Empfängnis Mariens von Heiligem Geist nur der Versuch einer theologischen Deutung der Person Jesu[25] oder Tatsachenbericht sei. Auf die Problematik der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern beziehungsweise auf die uns bekannten biologischen Naturgesetze auch nur in Schlagworten einzugehen, ist hier nicht möglich; es sollen nur die beigebrachten exegetischen Gründe referiert und beurteilt werden.
Die wunderbare Empfängnis wird außerhalb der Vorgeschichten des Mt und Lk nirgends im N. T. erwähnt. Vermutete Anspielungen daran[26] müssen nach kritischer Überprüfung offenbar als solche abgeschrieben werden[27]. Dieser Befund stimmt. Die wunderbare Empfängnis gehört also offenbar nicht zum Kanon jener Glaubenstatsachen, die als unabdingbar praktisch immer und überall in den Zeugnissen des N. T. begegnen, wie etwa die Verkündigung der Auferstehung Jesu. Hingegen sagt dieser Befund nicht, daß die wunderbare Empfängnis nur Privatfrömmigkeit bestimmter kirchlicher Gruppen bezeichnet. So spielt z. B. für Paulus das Leben Jesu für seine Verkündigung praktisch überhaupt keine Bedeutung. Dennoch kann man aus gelegentlichen Indizien durchaus ersehen, daß das Schweigen des Apostels keineswegs polemisch gemeint ist[28].

---

[22] Gegen die Verkündigung der wunderbaren Empfängnis konnten sich Verdächtigungen erheben, bzw. war es bereits zu solchen gekommen; gegen solche wird darauf verwiesen, daß auch in den genannten vier Fällen jeweils eine Irregularität vorlag, die doch nicht dem Walten Gottes im Wege stand.

[23] Literatur zum Stammbaum Jesu s. *J. Heuschen/I. Burkhard*, Bibellexikon² (hg. v. H. Haag). Einsiedeln 1968, 1633–1635. *S. Vögtle*, Genealogie (s. Anm. 1).

[24] Das ist wahrscheinlich der Grund, warum Mt trotz 28, 19 von der Selbstbeschränkung Jesu auf Israel für sich (15, 24) und die Zeit der Apostel (10, 5 f.) berichtet.

[25] Typisch *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie (in Kerygma und Mythos I⁵ hg. v. H.-W. Bartsch, Hamburg 1967) 41: „Was er für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung erscheint. Er ist nicht auf seine historische Herkunft hin zu befragen . . ."

[26] Mk 6, 3 „der Sohn der Maria"; Jo 1, 13 „d e r nicht geboren i s t"; Gal 4, 4 „geboren aus dem Weib".

[27] Zu Mk 6, 3 s. *J. Blinzler*, Die Brüder und Schwestern Jesu (SBS 21). Stuttgart 1967, 72 (weil Maria nach Meinung des Mk „Witwe und Jesus ihr einziger Sohn"), möglich auch frühe Polemik gegen die verkündete jungfräuliche Empfängnis; zu Jo 1, 13 s. *B. Schwank*, Eine textkritische Fehlentscheidung (Jo 1, 13) und ihre Auswirkung im Holländischen Katechismus. In: Bibel und Kirche 24 (1969) 16 f.; die Formel Gal 4, 4 heißt eindeutig „Mensch" (wie alle anderen!).

[28] Weil sich Paulus auf das Wort des irdischen Jesus beruft (1 Kor 7, 10; 9, 14). 2 Kor 5, 16 ist

Von der Kritik wird darauf hingewiesen, daß in beiden Kindheitsgeschichten der Bericht der wunderbaren Empfängnis ziemlich leicht als Zutat zu einem dieses Element nicht enthaltenden Stück zu erkennen sei. Bei Mt beruft man sich auf die bekannte Lesart des Syrus Sinaiticus „Josef zeugte Jesus" 1, 16. Bei Lk läßt sich 1, 34 f. leicht aus dem Zusammenhang lösen, ohne ein erkennbares Manko zu hinterlassen. Davon abgesehen, spricht aber nur die nicht einhellig bezeugte Lesart „der ihm anverlobten, schwangeren" Lk 2, 5 vielleicht in Andeutung von der wunderbaren Empfängnis[29]. Andere Angaben lassen sich hinwieder ganz unbefangen erklären, wenn die wunderbare Empfängnis nicht als vorausgesetzt erscheint („seine Eltern" 2, 27. 41; „dein Vater" 2, 48).

Auch hier stimmen die festgestellten Fakten. Nun erhebt sich allerdings die schwerwiegende Frage, ob die eventuelle Feststellung redaktioneller Elemente bereits eine Disqualifizierung des darin Enthaltenen mit sich bringe. Geistesgeschichtlich scheint sich hier der „Mythos" vom je Besseren des je Früheren zu verstecken. Im Verständnis der Kirche ist natürlich der endredigierte Text das Wort Gottes an die Kirche. Im übrigen sprechen m. E. sehr gewichtige Gründe dafür, daß die jeweilige Erwähnung der wunderbaren Empfängnis sehr wohl zur überlegten Kompositionsarbeit der beiden Evangelisten gehört. Bei Mt spricht eine gewisse Vorliebe für Fünferkombinationen[30] dafür, daß 1, 18—25 integrierender Bestandteil der Komposition der Mt K von Anfang an war. Eine unter Umständen ursprünglich nach syrsin lautende Genealogieangabe ergibt so und so nichts, da in der Genealogie Rechtsverhältnisse (nicht biologische Vorgänge) angezeigt werden. Für konstituierende Hinzugehörigkeit der wunderbaren Empfängnis zum Komplex der Mt K spricht schließlich die gerade bei Mt wegen der sonstigen pointierten Herausstellung des Josef auffällige Formulierung von 2, 11 („mit Maria seiner Mutter"). Bei Lk ist umgekehrt gerade auf die in diesem Evangelium so deutliche Herausstellung gerade Mariens hinzuweisen. Das klar vorhandene Überbietungsmotiv (s. unten) verlangt geradezu nach einer Überbietung der wunderbaren Empfängnis aus unfruchtbarer Ehe alt gewordener Eheleute. Überhaupt ist schwer einsichtig zu machen, worin das so auffällige Interesse gerade an der Mutter des Messiaskindes begründet sei, wenn nicht gerade an ihr das besondere Wirken Gottes demonstriert werden soll.

Versuche, die wunderbare Empfängnis nur als theologischen Deutversuch der Person Jesu zu verstehen, wenden sich an die Religionsgeschichte. Nun ist es geradezu töricht, mit der Übernahme des Modells der Mesalliancen zwischen Göttern und menschlichen Frauen als Deutekategorie für die Person Jesu in dem Sinne zu rechnen, daß (hellenistische) Christen bewußt solche Mythen auf Jesus hin umgesprochen haben sollen. Wo solche Mythen auf historische Personen angewendet wurden[31], sind sie klar als Metapher dargestellt. Von einer solchen Sinngebung ist nun weder bei Mt noch bei Lk etwas zu merken. Undenkbar ist ein solches Vorgehen vor allem dann, wenn die Einfügung des Gedankens der wunderbaren Empfängnis schon dem (offenbar judenchristlichen) Evangelisten des Mt zugeschrieben werden muß. Nicht erst Indizien im

---

durch die Polemik gegen die Gegner in Korinth bedingt, die wahrscheinlich den irdischen Jesus (als θεῖος ἀνήρ) überbewerteten (vgl. *J. Gnilka*, Der Philipperbrief. HThK X/3: Freiburg 1968, 216 f.).

[29] Vgl. auch hier die anderslautenden Lesarten.

[30] Vgl. vor allem die 5 tragenden Reden (die Fünfzahl ist sichergestellt durch die schematischen Abschlüsse Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1).

[31] Z. B. Alexander d. Gr., Pythagoras, Plato, Augustus. — Am ehesten ist in diesem Zusammenhang noch die Allegorisierung der alttestamentlichen Berichte über wunderbare Schwangerschaften (Sara, Lea, Rebekka, Sepphora) bei Philo, De Cherubim 45—50, in Betracht zu ziehen. Gott mache die durch diese Frauen dargestellte Seele im Verkehr mit ihr wieder zur Jungfrau. Aber auch dort geht es im allegorisierten Bild durchaus darum, daß diese Frauen ihren Männern gebären, nicht Gott. — Vgl. zur Frage *J. Hasenfuß*, Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte. In: Cath 23 (1969) 1—15.

Johannesevangelium[32] zeigen, daß man bei den Juden mit dem Gedanken einer im Sinne der Evangelientradition wunderbaren Empfängnis Jesu schlechterdings nichts anzufangen wußte[33].

Nun läßt sich nicht in Abrede stellen, daß auch im damaligen Judentum Spekulationen über die Möglichkeit einer sexuellen Verbindung zwischen überirdischen Wesen (allerdings nicht Gott) und menschlichen Frauen vorgekommen sind. Anlaß dazu bot offenbar die in einem bestimmten Verständnis aufgefaßte Stelle Gn 6, 1—4. In den mir bekannten Stellen[34] über dieses Thema handelt es sich allerdings um die Abwehr eines solchen Gedankens, der geradezu als Alpdruck empfunden wird. Auch hier ist also offenbar nicht der Platz für das Entstehen der neutestamentlichen Aussagen über die wunderbare Empfängnis Jesu.

Der Hinweis darauf, daß „Geist" im Hebräischen feminin ist, weswegen der natürliche Zeugungsgedanke sowieso ausscheiden müsse, ist natürlich nur dann durchschlagend, wenn der Ursprung der Aussagen über die wunderbare Empfängnis in hebräisch sprechenden Kreisen der Urkirche gesucht werden darf.

Wesentlich ist vor allem die positive Aussage, die mit dem „es ist aus Heiligem Geist" (Mt 1, 20; vgl. Lk 1, 35) gemacht wird. Gott schafft durch seinen Geist. Also ist Jesus in singulärer Weise durch Gott geschaffen. Jesus ist aber auch vom Ursprung seiner Existenz her Geistträger, unvergleichlich mit jedem anderen. Als Geistträger ist er in seinem ganzen Handeln Quelle des Geistes. Über andere Menschen kommt der Geist Gottes; für Jesus ist er Grund seiner Existenz. In der Aussage über die Geistzeugung begegnet uns wohl eine Nebenform zur theologischen Erkenntnis vom zweiten (letzten) Adam (1 Kor 15, 45; Röm 5, 12—21). Die Geistausgießung hat Israel für die Endzeit erwartet (vgl. Apg 2, 16—21). Dann ist also die Zeugung Jesu Beginn dieser Endzeit[35].

Im übrigen wird es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß für die Aussagen über die wunderbare Empfängnis Jesu offenbar keine Geschlechts- oder Ehefeindlichkeit maßgebend gewesen sein wird. In der lukanischen Kindheitsgeschichte spricht gerade die Zeichnung der Eltern des Täufers dagegen, im übrigen Lk die pointierte Herausstellung von Frauen in der Begleitung oder Umgebung Jesu[36]. Zur Mt K muß auf noch folgende Überlegungen verwiesen werden. Das Eunuchenwort (Mt 19, 12) sagt in seiner Härte eine letzte Möglichkeit aus. Die Worte vom Verlassen von Weib und Kind (z. B. Mt 19, 29 vl) sind eben nur eine der Möglichkeiten, das Letzte für die Nachfolge Jesu einzusetzen. Weiter kann hier allerdings nicht auf die (m. E. zu Unrecht) behauptete ablehnende Stellung mancher neutestamentlicher Aussagen zu Ehe und Geschlechtsleben eingegangen werden[37].

Der Zweifel des Josef

Historisierende Betrachtung der Kindheitsgeschichte macht aus der Perikope über den Zweifel des Josef gern ein psychologisches Drama (soll oder kann er an Untreue seiner Verlobten glauben). Möglich ist immerhin, daß dieses Stück in konträrem Sinn verstanden werden muß[38]. „Gerecht" (1, 19) heißt an sich nichts anderes als nach dem Willen Gottes seiend (lebend)[39]. „Fürchte dich nicht" kann durchaus von religiöser Scheu verstanden werden. Die Benennung „Sohn Davids" (1, 20) gibt dann den Grund an, warum Gott Josef die Heimholung Mariens freigibt (Vermittlung der Qualität „Sohn Davids" an den rechtlichen Sohn). Die Erklärung „denn das aus ihr Gezeugte

---

[32] Vgl. Jo 8, 41; (9, 29?).

[33] Mk 6, 3, wenn hier (vgl. allerdings Anm. 27) eventuell an illegitime Abkunft Jesu angespielt sein soll; damit ist zu rechnen als Hintergrund bei Mt 1, 18—25; typisch ist die Formulierung Lk 1, 34.

[34] 1 QGenAp (Lamechrolle) Kolumne 2 (Übersetzung bei *J. Maier*, Die Texte vom Toten Meer I. München 1960).

[35] Erste Orientierung über Geist: *R. Koch*, Bibeltheologisches Wörterbuch (hg. v. *J. B. Bauer*) I[3]. Graz 1967, 474—506; *J. Guillet*, Wörterbuch zur biblischen Botschaft (hg. v. *X. Léon-Dufour*, übers. v. *K. Faschian*). Freiburg 1964, 230—239.

[36] Vgl. Lk 8, 2 f.; (7, 36—50); 10, 38—42; 23, 55; 24, 10.

[37] Vgl. 1 Kor 7, 1 f.; Apk 14, 4.

[38] Vgl. z. B. *M. Krämer*, Die Menschwerdung Jesu nach Mt (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren. In: Bibl 45 (1964) 1—50.

[39] Nicht „mild" (wie gern behauptet wird) oder „gerecht" (in dem Sinne, daß Maria eben nicht direkt der Unzucht überführt gewesen sein).

ist vom Heiligen Geist" kann auch konzessiv gelesen werden („ist ja ..."; wenn also Gott in einer Verlobten so gewirkt hat, akzeptiert er auch ihren Status als Verlobte und die sich daraus ergebenden Konsequenzen). Im übrigen entspricht solches Verständnis wohl eher der diskreten Funktion des Josef in der Mt K. Freilich läßt sich in dieser Frage nur relative Sicherheit gewinnen.

Das Erfüllungszitat

Auf die wichtige Funktion der Erfüllungszitate ist bereits hingewiesen worden[40]. Konkret interessiert hier Mt 1, 23, also das Zitat von Is 7, 14. Man hat gemutmaßt, daß die griechische Übersetzung in der LXX παρθένος für hebräisch ʿalma im Zusammenhang mit den erwähnten religionsgeschichtlichen Ableitungsversuchen eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Theologumenon wunderbarer Zeugung sei. Recht allgemein rechnet man damit, daß das Stichwort „Jungfrau" für die Heranziehung bei Mt entscheidend gewesen sei. Das kann aber nur ein Teilaspekt gewesen sein. Auffälligerweise[41] wird der Name Emmanuel übersetzt, „Gott mit uns". Nun begegnet gerade in der Schlüsselstelle des Mt (28, 18–20)[42] die Verheißung „ich bin mit euch ..." (28, 20). Diese Verheißung und die Feststellung in der Übersetzung des ersten Reflexionszitates umrahmen das ganze Evangelium. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die besondere Funktion des Titels Gottessohn im Mt (besonders 16, 16)[43]. Die apologetische Zielsetzung des Abschnittes (Jesus ist wunderbar von Heiligem Geist gezeugt – nicht aus Ehebruch; Jesus ist tatsächlich – und trotzdem! – Sohn Davids, wie für den Messias erwartet worden ist[44]) mündet in die hochreflektierte Glaubensaussage: in Jesus ist Gott selber mit uns.

Spätere Geschlechtsgemeinschaft der Eltern Jesu?

Aus der Angabe „und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte" (Mt 1, 25) hat man immer wieder herauslesen wollen, daß sich die sexuelle Abstinenz der Eltern Jesu nach der Angabe des Evangelisten nur auf diese Zeit der Schwangerschaft bezogen und erstreckt habe. Diese Meinung sollte allerdings eindeutig als überholt gelten. Es handelt sich in der angeführten Formel um einen Semitismus, in dem es präzise und nur um die umgrenzte Zeit geht, ohne daß irgendwie positiv oder negativ zur nachfolgenden Zeit Stellung genommen würde[45]. Übrigens gehört hierher auch der unberechtigte Versuch einer Ausschlachtung des Begriffes „erstgeborener Sohn" (Lk 2, 7). Dem Erstgeborenen sollen eben aus dem Begriff heraus spätere folgen. Tatsächlich verhält es sich mit dem damaligen Sprachgebrauch aber ganz und gar nicht so. Man kann sogar sehr im Ernst damit rechnen, daß an der genannten Stelle der „Erstgeborene" rechtlich und titular gebraucht ist[46]. Der Erstgeborene ist in Israel seit altersher Träger besonderen Segens und gern auch besonderer Verheißung. Auf die Frage nach den „Brüdern (und Schwestern) Jesu" braucht hier nicht eingegangen zu werden[47].

Die Geburt Jesu in Bethlehem?

Jesus wird in den Evangelien immer wieder als Nazarener bezeichnet. Als Geburtsort wird freilich übereinstimmend bei Mt und Lk Bethlehem angegeben. Die Kritik

---

[40] Vgl. Anm. 6.
[41] Allerdings werden auch sonst bei Mt Namen übersetzt (27, 33 Golgotha).
[42] S. dazu *W. Trilling*, Das wahre Israel[3] (STANT 10). München 1964, 21–51.
[43] Vgl. etwa *Th. de Kruijf*, Der Sohn des lebendigen Gottes. In: Analecta Biblica 16. Rom 1962.
[44] Allerdings ist diese Erwartung nicht einhellig im Judentum nachweisbar (vgl. zu Jo 7, 27!).
[45] *S. K. Beyer*, Semitische Syntax im Neuen Testament I/1 (Studien zur Umwelt des Neuen Testamentes 1). Göttingen 1962, 132 f. (Anm. 1).
[46] So etwa die kirchenamtliche deutsche Übersetzung.
[47] Beste Information bei *J. Blinzler* (s. Anm. 27).

bezweifelt nun nicht ungern die historische Zuverlässigkeit der Angabe. Man meint, daß die Herkunft Jesu aus Nazareth für die Christen apologetische Schwierigkeit wegen der verbreiteten Erwartung, der Messias werde aus Bethlehem stammen[48], mit sich gebracht habe. Man beruft sich dabei auch auf die Angabe Jo 7, 42, nach der vorausgesetzt werde, daß Jesus eben nicht aus Bethlehem stamme.

Da man aber in Rechnung setzen muß, daß die Erwartung von einem Kommen des Messias aus Bethlehem durchaus nicht konkurrenzlos im Judentum vertreten worden ist[49], ist immerhin verwunderlich, wieso sich dann im Urchristentum einhellig die Meinung durchgesetzt haben soll, Jesus sei doch tatsächlich aus Bethlehem. Die Beweiskraft der erwähnten Jo-Stelle im genannten Sinn ist sehr zweifelhaft. Mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit muß man damit rechnen, daß an dieser Stelle des Jo gezeigt werden soll, daß die (ungläubige) Welt zwar zu Recht auf bestimmte „dogmatische" Prämissen verweist, die scheinbar gegen Jesus sprechen, dabei aber dadurch den falschen Schluß zieht, weil sie eben nicht über die Tatsachen des Lebens und der Wirklichkeit Jesu informiert ist[50]. Stimmt diese Beobachtung, so ist im N. T. einhellig bezeugt, daß Jesus, wenn auch durchaus verwunderlicherweise, eben doch buchstäblich aus Bethlehem stamme. Und diese Überlegungen behalten ihr Gewicht, auch wenn man nach den Gesetzen frommer Tradition mit sehr großer Stoffbildungskraft der Tradenten rechnen muß[51].

Die Magierperikope

Diese ist wie auch die damit untrennbar verbundenen anderen Abschnitte von Mt 2 mit bestimmten historischen Schwierigkeiten belastet. Mit den uns sonst bekannten Angaben stimmt nicht überein, daß Herodes anscheinend den Hohen Rat zusammenführt[52], daß sich Jerusalem in Furcht mit Herodes solidarisiert habe und daß Herodes so unbeschreiblich vertrauensselig gegenüber den Magiern gewesen sein soll. Gewiß lassen sich solche Ungereimtheiten auch psychologisch zur Not erklären[53]. Aber wahrscheinlich zeigen gerade diese Kleinigkeiten, daß in Wirklichkeit hier in bildhafter Plastizität theologische Aussage geboten wird.

Die Erwähnung der Magier hat an den bekannten Zug des Tiridates zu Nero denken lassen[54]. Rein zeitlich wäre die Übertragung eines zeitgenössischen Ereignisses in der Darstellungsform des Evangeliums auf die Jesusverkündigung zwar möglich. Verblüffen müßte dann allerdings, daß unsere Geschichte im Vergleich zu den Tiridates-Berichten so relativ unbedeutend und im kleinen Rahmen geschildert wird. Fromme Dichtung verfährt meist umgekehrt[55]. Die Erwähnung des Sternes, der die Magier zum neugeborenen König der Juden führt, hat religionsgeschichtliche Parallelen in den Berichten von Stern- und Lichterscheinungen bei der Geburt bedeutender Männer[56]. Eine Beziehung zu dem Stern aus Jakob (Nm 24, 17), welcher Text als Erwartungs- oder Erfüllungstext damals öfters begegnet[57], ist eher unwahrscheinlich; denn es fehlt die doch zu erwartende Anführung als Erfüllungszitat. Eine Beziehung auf die be-

---

[48] Vgl. *Billerbeck* I 83.
[49] Vgl. *Billerbeck* II 488 f.
[50] Gemäß einer Seminararbeit meines Schülers Dr. Peter Hofrichter.
[51] Typische Beispiele bietet die Hagiographie.
[52] Nach unseren Nachrichten hat Herodes nur einmal (30 v. Chr.) das Synedrium zusammengerufen (Flavius Josephus, Antiquitates 15, 6, 2 § 173).
[53] Keine formelle Sitzung; Angst der Juden vor unvermeidlichen Wirren; Dummheiten begeht der Durchtriebenste ...
[54] Tiridates führte parthische Magier zu Nero nach Neapel 66 n. Chr. (Plinius hist. nat. 30, 1, 16; Dio Cassius 63, 1—7; Sueton Nero 13).
[55] Man vgl. z. B. die Meditationen über die Wüstenzeit in den Pss (etwa Ps 78/7, 15—25).
[56] Vgl. Material aus dem jüdischen Bereich bei *Billerbeck* I 77 f. (Lichterscheinungen bei der Geburt Abrahams, Isaaks und Moses').
[57] In Qumran CD 7, 18 f.; 1 QM 11, 6; 4 QTest 12 f.; sonst im Judentum *Billerbeck* I 76 f.

kannte Sternkonjunktion im Jahre 7 v. Chr. ist immerhin ins Kalkül zu ziehen, da diese nachgewiesenermaßen eine Rolle in der religiösen Erwartung gespielt hat[58]. Zu der freien Textverarbeitung der Schriftworte über den Messias aus Bethlehem (Mich 5, 1. 3; 2 Sam 5, 2) bieten sich zeitgenössische Parallelen formaler Art in Qumran an[59].

Flucht und Rückkehr

Bekanntlich läßt sich der berichtete Kindermord nicht durch außerbiblische Angaben belegen. Immerhin trifft er recht gut die unmenschliche Art des Herodes[60].

Ägypten ist klassisches Fluchtland für Juden gewesen[61]. Die Angaben des Talmud, nach denen Jesus in Ägypten Zauberei gelernt habe[62], können tendenziöse Umdeutung des Mt sein und scheiden daher als historisches Zeugnis aus[63]. Möglicherweise ist Ägypten allein durch die erwähnten Midraschparallelen bedingt (s. o.). Das Schriftwort über das Weinen der Rachel (Jr 31, 15) ist vielleicht nicht nur aus so oberflächlichen Gründen, wie gemeinhin angenommen, an diese Stelle gestellt worden (Weinen um Kinder als Stichwort; über Gn 35, 19 Beziehung des Grabes der Rachel auf Bethlehem). Vielleicht hat bei der Wahl dieses Wortes (das vom Los der vertriebenen Israeliten des Nordreiches redet) die jüngste Erfahrung der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. eine Rolle gespielt[64].

Über die Funktion des Engels in den Kindheitsgeschichten siehe unten.

Auf welche alttestamentliche Assoziation sich der Verfasser des Mt bei Nazoräer (2, 23) bezieht, um dadurch die providentielle Führung des Messiaskindes gerade nach Nazareth angedeutet zu sehen, ist auch heute noch nicht mit Sicherheit festzustellen[65].

Die literarische Art der lukanischen Kindheitsgeschichte (= Lk K)

Unübersehbar in der Lk K ist das Element der Überbietung des Täufers Johannes durch den Messias Jesus. Der Verkündigung der Geburt des Täufers (1, 5–25) entspricht die der Geburt Jesu (1, 26–38). In der Szene des Treffens der beiden Mütter geht es klar um die Herausstellung der Mutter Jesu (1, 39–56). Der Szene der Geburt des Täufers (1, 57–80) entspricht in überbietender Weise die der Geburt Jesu (2, 1–20). Zum Überbietungsmotiv gehört sicher auch, daß Jesus sofort in den Tempel gebracht wird (2, 22–39) und sich als Zwölfjähriger im Tempel als der Sohn Gottes zeigt (2, 41–52). Da die Perikopen, die über den Täufer erzählen, von typisch christlichen Vorstellungen frei erscheinen, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß sie in außerchristlichen Kreisen (Täuferjünger?) geformt worden sind und christlichen Erzählern als Leitfaden für ihre jesuanische Kindheitsgeschichte gedient haben werden. Ob und inwieweit dann Lk das übernommene Material überarbeitet hat[66], braucht hier nicht referiert zu werden. Neben diesem Schema der Überbietung spielt eine

---

[58] Vgl. *K. Ferrari d'Occhieppo*, Der Stern der Weisen — Geschichte oder Legende? Wien 1969, 55–64. 110–123.

[59] Vgl. besonders 1 QpHab (s. *H. Braun*, Qumran und das Neue Testament I: Tübingen 1966, 8).

[60] Glänzend die (freilich späte) Anekdote bei Macrobius, Saturnalia 2, 4, 11: Augustus hätte lieber ὗς ἢ υἱός des Herodes sein wollen. Darüber hinaus aber genügend Zeugnisse für die blutdürstige Art des Herodes bei Flavius Josephus Antiquitates 15, 1, 2 § 6; 7, 10 § 266; 8, 4 § 289 f.; 17, 2, 4 § 44.

[61] Z. B. Jeroboam 1 Kg 11, 40; Juden bei Jr 43, 4–7; überhaupt die große jüdische Gemeinde dort.

[62] S. *Billerbeck* I 84 f.

[63] Außerdem kann Ägypten als Topos für Zauberland (Zauberei) stehen.

[64] Viele Indizien sprechen dafür, daß Mt (in der uns bekannten Form) nach 70 verfaßt worden ist; vgl. die Einleitungen.

[65] Zu Nazaräer vgl. zur Einführung *A. van den Born*, Bibellexikon[2] (hg. v. H. Haag). Einsiedeln 1968, 1220.

[66] Zu einer allerersten Übersicht s. *Knörzer* (Anm. 1) 22–30.

Reihe von alttestamentlichen Typologien in der Lk K eine wesentliche Rolle[67]. Durch alttestamentliche Anspielungen wird Jesus als die Erfüllung der messianischen Erwartung, seine Mutter als das neue Jerusalem gedeutet und dargestellt.

Die Engel in den Kindheitsgeschichten

Bekanntlich ist nirgends in den Evangelien so viel von Engeln zu lesen wie in den Berichten von der Auferstehung Jesu und eben in den beiden Kindheitsgeschichten. Hier kann nicht auf die Problematik von Existenz und Darstellung der Engel überhaupt eingegangen werden[68]. Die mehrmalige Erwähnung des Engels des Herrn bei Mt (1, 20. 24; 2, 13. 19) entspricht wohl der bekannten jüdischen Neigung, Gott nicht direkt in Erscheinung treten zu lassen. Die Erwähnung des Engels Gabriel bei Lk (1, 19. 26) soll zweifellos die Erfüllung messianischer Erwartung (Dn 8, 16; 9, 21) verkünden. In der Ansage der Geburt Christi an die Hirten tut sich ein visionäres Bild auf, wie man es im N. T. vergleichsweise in der Offenbarung des Johannes wiederfindet.

Zur modernen Feststellung, daß weltbildbedingt sich in den biblischen Engeln die Personifikation des Wirkens Gottes darstelle, darf angemerkt werden, daß nach dem das biblische Denken durchgehend Bestimmenden jedes Wirken (und Sprechen) Gottes absolut Wirklichkeit schafft, auch in sich betrachtet Wirklichkeit ist. Im biblischen Denken ist eine Personifikation durch Gott wirklich Personifikation!

Die Jungfräulichkeitsbeteuerung Mariens

In der Auslegungsgeschichte hat man viel disputiert, ob die Beteuerung Mariens „weil ich keinen Mann erkenne" einen Vorsatz oder gar ein Gelübde auf Jungfräulichkeit enthalte, ob so etwas unter Juden damals überhaupt denkbar gewesen sei und wie mit solchen Gedanken das Faktum einer Verlobung (Lk 1, 27) zusammenzureimen sei. Daß damals im Judentum sexuelle Abstinenz möglich war, wissen wir aus einigen Strömungen der essenischen Bewegung[69]; Jesus selbst war offenkundig unverheiratet[70]; im Judenchristentum kommt es schon in früher Zeit zu christlicher Ehelosigkeit[71]; den Täufer kann man sich kaum als verheiratet vorstellen. Hat man das im Auge, so wird man sich schwerlich für das philologisch mögliche Verständnis der Frage Mariens entscheiden, nach dem es nur die Verwunderung über das Jetzt-schon des Mutterwerdens ausdrücken solle (wie soll ich *jetzt schon* empfangen, da ich doch *derzeit* noch keinen Mann erkenne)[72]. Sehr viel spricht hingegen dafür, die Frage für ein Stilelement des Evangelisten zu halten, durch das er das Wunderbare der Empfängnis durch den Hl. Geist schriftstellerisch einbegleiten und als Antwort durch den Engel möglich machen wollte[73]. Wenn der Satz wirklich vom Evangelisten stammt, so drückt er natürlich seine besondere Achtung vor der Jungfräulichkeit aus; angesichts der erwähnten Indizien aus der Urchristenheit kein Wunder.

Die Hymnen der Lk K

Alle drei leben von alttestamentlichen Reminiszenzen. Das Magnificat (1, 46–55) wäre zwar nach dem Vorgang des Annaliedes eher als Lied der Elisabeth zu verstehen[74],

---

[67] Vor allem *Laurentin* (s. Anm. 1) 43–92.

[68] Erstinformation über Engel bei *J. Michl*, Bibeltheologisches Wörterbuch (hg. v. J. B. Bauer) I³. Graz 1967, 254–268; *W. Grossouw*, Bibellexikon (hg. v. H. Haag). Einsiedeln 1968, 389–393.

[69] Flavius Josephus Antiquitates 18, 1, 5 § 21; Bellum Judaicum 2 § 120 f; Plinius hist. nat. 5, 15 (17) 7; Eusebius, Praeparatio evangelica 8, 11 f (MG 644 A).

[70] Vielleicht war Mt 19, 12 ursprünglich durch einen Vorwurf an Jesus verursacht; s. *J. Blinzler*, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19, 12: ZNW 48 (1957) 254–270.

[71] Vgl. Apg 21, 9; Paulus 1 Kor 7 (weil doch kaum Witwer).

[72] Vgl. *P. Gaechter*, Maria im Erdenleben³. Innsbruck 1955, 98; J. B. Bauer, Monstra te esse matrem. In: MThZ 9 (1958) 125–128.

[73] S. *J. Gewieß* (s. Anm. 1).

[74] Vgl. die ganz seltene abweichende Lesart Lk 1, 46 „Elisabeth" (s. Apparat).

ist aber durch Vers 48 b („von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter") wenigstens auf Maria adaptiert. Das Benedictus (1, 68–79) ist ungeschickt in den Zusammenhang eingefügt (man würde es natürlich hinter Vers 64 erwarten). Besonders bei diesem Stück rechnet man gelegentlich mit selbständiger Existenz des Stückes (oder seiner beiden Teile)[75]. Hingegen ist wohl das Nunc dimittis (2, 29–32) recht deutlich auf die Situation bezogen.

Der Census des Quirinus

Nach wie vor ist umstritten, ob die Angaben des Lk bezüglich eines Census unter Quirinus zutreffen[76]. M. E. sind aber genügend Indizien beizubringen, die dafür sprechen. Wahrscheinlich handelt es sich bei Lukas um die Einleitung des Census, der dann nach der Absetzung des Archelaos durchgeführt worden ist[77].

Die Hirten

Bei der Suche nach religionsgeschichtlichem Vergleichsmaterial braucht man nicht weit zu gehen. Jüdische Traditionen bringen Hirten mit der Verkündigung der Geburt des Messias in Bethlehem zusammen[78]. Ursprung dafür wird letztlich die Erinnerung an das Hirtenleben des David sein, der als König nach altorientalischer Gewohnheit wieder als Hirte bezeichnet wird[79]. Für die Aufnahme dieses Stückes wird wohl auch die Tatsache maßgebend gewesen sein, daß Hirten im Judentum durchaus schlecht beleumundet und mißachtet waren[80].

Der zwölfjährige Jesus im Tempel

Diese Perikope wird ursprünglich nicht im Zusammenhang mit dem übrigen Stoff der Lk K gestanden sein. Auch zu ihr gibt es verhältnismäßig reichhaltiges religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial[81]. Aber gerade der Blick darauf zeigt, wie wenig es hier um eine Glorifizierung Jesu (so gescheit schon als Kind!) geht. Entscheidend ist die verwunderte Rückfrage Jesu an seine Eltern. Und da wird gerade wieder das Thema von der einzigartigen Bezogenheit Jesu zu Gott angeschlagen, wie in der Szene von der wunderbaren Empfängnis. Aus den Worten vom Nichtverstehen der Eltern Jesu (2, 50) hat man noch einmal ein Argument für die Meinung von sekundärem Einschub der Verkündigung der wunderbaren Empfängnis gewinnen wollen (in ähnlichem Sinn wollte man dann auch noch das freilich viel weniger provokante „bewahrte in ihrem Herzen" 2, 19 und das ähnlichere „sie wunderten sich über das von ihm Gesagte" 2, 33 verstehen). Viel eher spricht dieses Motiv aber dafür, daß die Perikope eben früher für sich gestanden ist.

Zur Theologie der Kindheitsgeschichten

Wenigstens in kurzen Zügen soll jetzt für die beiden Kindheitsgeschichten die jeweils abzusehende theologische Aussage zusammengefaßt werden. Mt redet in seinem Vorwort vom Geheimnis des Messias. Er ist wirklich Sohn Davids und damit Abrahams (Stammbaum). Er ist also der König Israels, aber für alle Völker (vgl. Gn 12, 3;

---

[75] Vor allem *P. Winter*, Magnificat and Benedictus — Maccabaean Psalms?: BJRL 37 (1954) 328–347.

[76] Vgl. zum Problem *G. Delling*, Biblisch-Historisches Handwörterbuch III (hg. v. *B. Reicke/ L. Rost*). Göttingen 1966, 1536 f.; 1687 f.; *J. Heuschen*, Bibellexikon[2] (hg. v. H. Haag). Einsiedeln 1968, 1854 f.

[77] Auf den Unterschied zwischen ἀπογραφή und ἀποτίμησις verwies *E. Stauffer*, Jesus, Gestalt und Geschichte. Bern 1957, 29.

[78] TgPs Jonathan zu Gn 35, 21.

[79] 1 Sm 16, 11; 17, 15. 28. 34; Ps 78/7, 70 f!

[80] Vgl. *Billerbeck* II 113 f.

[81] Religionsgeschichtliche Parallelen sind etwa Hor — Si Osire, Kyros, Alexander d. Gr., Moses, R. Eliezer b. Hyrkanos, Buddha. Näher aber wird 1 Sam 3 (wegen der Beziehung zwischen Lk 2, 52 zu 1 Sam 2, 26) sein (*s. Knörzer* 195).

Mt 8, 11 f. u. ä. m.!). Freilich ist Jesus in einmaliger Weise in die Deszendenz der großen Stammväter Israels eingefügt. Aber weil es Gottes Tat durch seinen Hl. Geist ist, hat die Treue Gottes zu seiner Israel gegebenen Verheißung dazu geführt, daß nun Gott selber mit uns ist. Aber sosehr Gott sich und Israel treu (und das im Übermaße) ist, so hat doch Israel seinen König nicht anerkennen wollen. Zwar wissen die Vertreter Israels aus dem Wort des Propheten sehr wohl, von wo der Messias kommen soll. Aber ganz Jerusalem verfällt zusammen mit dem verhaßten fremdstämmigen König der Angst, da es vom Messias hört. Heiden werden von Gott herbeigeführt. Sie haben das Wort Gottes nicht, aber sie verstehen die Zeichen der Zeit. Sie finden das Messiaskind und beten es an[82]. In ihren Gaben erkennen sie das Kind als König an. Der ungläubige König — und leider nun eben das mit ihm solidarisch gewordene Volk Gottes — versucht dem Messiaskind ans Leben zu gehen. Aber Gott sorgt für seinen Sohn. Das Kind wird gerettet — zu den Heiden[83]. Die Wut des widergöttlichen Königs tobt nun gegen das Volk Gottes selbst. Vielleicht (s. o.) blickt nun das Mt-Evangelium traurig auf das Jahr 70 n. Chr. zurück. Das Volk Gottes ist in das Blutbad gekommen, ins Exil vertrieben. Aber der Messias kommt heim zu seinem Volk. Am Schluß steht wohl ein hoffender Ausblick auf die Bekehrung Israels zu seinem Herrn, zum Messias (vgl. Mt 23, 39).

So verstanden, ist also die Mt K die Vorwegnahme des Geschickes Jesu, des Messias, mit dem Volke Gottes. Der Abgelehnte, aber von seinem Vater vor dem Tode (aus ihm) Errettete ist Gnade der Heiden geworden; wird er es auch für sein Volk sein?

Anders Lk. Gott ist mit dem ihm treu gebliebenen Israel. Das fromme und geplagte Paar wird mit dem Vorläufer des Messias gesegnet. Aus dem Tempel geht das Heil Gottes aus. Ein Priester bei seinem Opfer steht am Anfang. Freilich ist das erst der Anfang. Weit Größeres geschieht an der verlobten Maria irgendwo in Galiläa. Sie wird gegrüßt mit den Worten, wie sie der Prophet dem endzeitlichen Jerusalem widmet (Soph 3, 14—17). Ihr wird zugesagt, daß sie Mutter des Messias werden wird. Sie darf fragen, ihr wird als Zeichen die fruchtbar gewordene Unfruchtbare dargeboten. Sie entspricht dem ihr geoffenbarten Willen Gottes. Gottes Heiliger Geist, der lebenspendend als die überschattende Gegenwart Gottes über sie kommen soll, grüßt sie aus ihrer begnadeten Verwandten. Der Vorläufer grüßt seinen Herrn in der Gläubigen. Von Anfang an ist klar: Der so große Täufer ist nichts gegen den, der nun den Titel Gottes trägt, Herr. Das erwartete eschatologische Heil (1, 68—75) beginnt in der Geburt des Vorläufers (1, 76—79)[84]. Das Heidentum aber führt mit der Maßnahme des Kaisers Maria nach Bethlehem. Das Kind wird geboren, geoffenbart zuerst durch die Geistwelt Gottes den Verachteten. Es sind die Menschen, die Gott will (2, 14)[85]. Größeres ist im Wort der Offenbarung den Verachteten zuteil geworden als den Eltern, ja der Mutter des Messiaskindes selbst. Das Kind aber wird eingegliedert in das Volk Gottes. Als solches wird es nun in den Tempel gebracht. In dem Kinde armer Leute erkennt der vom Hl. Geist geführte Prophet das Heil, das durch die Gnade für die Heiden Herrlichkeit des Gottesvolkes werden wird. Freilich als ein Umstrittener, Leidender. Aber das wahre Israel hält zu ihm. Er hält sich auch an die Frömmigkeit seines Volkes. So findet Jesus in das Haus seines Vaters. Er fragt die Lehrer seines Volkes und ist doch mehr als sie; ist es doch das Haus *seines* Vaters. Über dem Gehorsamen aber ruht die Gnade Gottes; in ihm ist Gottes Weisheit (2, 40. 52).

Nicht zu übersehen ist bei Lk, daß hier Israel, wenigstens in seinen treuen und

---

[82] Selbstverständlich ist Mt 2, 11 Anbetung gemeint, nicht nur neutrale Huldigung.
[83] Ägypten ist für die Juden Prototyp des Heidentums.
[84] Zum Benedictus auch etwa *J. Gnilka*, Der Hymnus des Zacharias: BZ, NF 6 (1962) 215—238.
[85] In Lk 2, 14 handelt es sich offenbar (wie qumranische Parallelen — 1 QH 4, 32 f; 11, 9 — zeigen) um die erwählende Huld Gottes, nicht um den guten Willen.

gerechten Gliedern, immer auf der Seite Gottes steht[86]. Die Spaltung geht durch Israel; aber die Frommen und die Verachteten finden von Anfang an den Messias. Besonders gilt dies auch von den Frauen. Sie stehen dem Heil, das Gott jetzt bereitet, besonders nahe. Sie verkörpern eben die echte „Tochter Sion". Hier wird von einem geraden Weg des Heiles verkündet. Die Verheißung Gottes geht in Erfüllung. Buchstäblich sendet er seinen Boten. Beim Gottesdienst im Tempel ergeht die Offenbarung, zum Tempel wird der Messias gebracht, dort wird er durch den Hl. Geist geoffenbart, dort offenbart er sich selbst als um sein Geheimnis Wissender. Aber das Heil geht nun mit Israel und zur Herrlichkeit des Gottesvolkes zu allen Völkern. Der Friede Gottes soll ihnen allen werden.

Zur Katechese und Predigt der Kindheitsgeschichten

Hier können weder Vorlagen geboten noch spezifisch katechetisch-homiletische Überlegungen angestellt werden[87]. Die folgenden Zeilen sind als Ratschläge des Exegeten in Form einiger Faustregeln gemeint.

Die Durchsicht einiger der heute strittigen exegetischen Probleme der Kindheitsgeschichten hat ergeben, daß man hinsichtlich der Frage Bericht oder deutende Einkleidung jedenfalls einstweilen nur schwer Sicheres sagen kann. Dann darf man sich in Katechese und Predigt auch nicht in irgendeiner Weise festlegen. Typisch ist die Frage vieler Verkünder: Aber was ist denn dann wahr; ist Jesus in Bethlehem geboren oder nicht; sind die Magier gekommen oder nicht ... ? Solche Fragen rechnen nicht mit der besonderen Aussageart der Kindheitsgeschichten. Hier muß der Hebel angesetzt werden. In der Darbietung muß von Anfang an der Eindruck vermittelt werden, den die Kindheitsgeschichten bei den Adressaten zweifellos von Anfang an erweckt haben, daß es sich um deutende fromme Darbietung der Verkündigung über Jesus im Blick auf Traditionen seiner Herkunft und Kindheit handelt. Der Blick muß dafür geöffnet werden, daß das mit den Mitteln alttestamentlicher und zeitgenössischer Bilder und Vorstellungen ausgedrückt worden ist. Man muß sich von der verhängnisvollen Fehldeutung freimachen, daß dem Evangelium nur präzise Tatsachenvermittlung anstehe.

Wer Jesus ist, das haben die Gläubigen in der Begegnung mit dem Auferstandenen endgültig erfahren. Aus dieser Sicherheit ihres Glaubens haben sie auf das Leben und den Beginn Jesu deutend zurückgeblickt. Daß sie sich dabei der Darstellungsmittel ihrer Zeit und ihres Volkes bedient haben, ist selbstverständlich. Verwunderlich ist nur, welche Schwierigkeiten es uns bereitet, das einzusehen. Wahrscheinlich kommt das daher, daß — ganz entgegen der Eigenart kindlichen Denkens! — in der herkömmlichen katechetischen Praxis von Anfang an falsche Deutekategorien („das ist genau so gewesen") dem Kind anerzogen worden sind. Richtig müßte es heißen: *So* hat es uns der Evangelist (und damit Gott selber!) gesagt und *das* will er uns *damit* sagen. Das zu verstehen, ist nach meiner praktischen Erfahrung das Kind schon vom Beginn katechetischer Unterweisung an fähig. Geht man aber so vor, so verkündet man das Evangelium gemäß seiner Intention. Und dann kann es ganz einfach nicht zu der oft genug zu bemerkenden Glaubenskrise beim Erwachen der Kritik kommen[88]. Für die Predigt liegt das Problem ja noch einfacher. In die Predigt gehört ja nur die Darlegung des Verkündigungssinnes der biblischen Texte.

Man gibt manchmal den Rat, die Kindheitsgeschichten wegen der genannten Schwierig-

---

[86] Auch sonst ist im Lk deutlich zu merken, daß Israel gegenüber den Heiden in Schutz genommen wird; vgl. Lk 7, 1—10 mit Mt 8, 5—13.

[87] Vgl. etwa *F. Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt. Mainz 1968, 211—306. *A. Höfer*, Biblische Katechese. Salzburg 1966, 95—105. 195 f.

[88] Übrigens hat der Verfasser dieser Zeilen mehrmals in der 1. Volksschulklasse erlebt, daß ihm ein sechsjähriges Kind (natürlich angelernt) zu Angaben der Bibel gesagt hat: Herr Pfarrer, das ist eh nicht wahr!

keiten erst verhältnismäßig spät in die religiöse Unterweisung aufzunehmen. M. E. besteht dazu weder Grund noch Berechtigung, wenn nur sachgerecht das Evangelium dargeboten wird. Zur Sachgerechtigkeit gehört allerdings auch, daß der Blick auf die jeweilige Zusammengehörigkeit der Perikopen der jeweiligen Kindheitsgeschichte gelenkt wird. Man kann nicht manche Perikopen der Mt K in die Lk K hineinschieben. Man übersieht in diesem Fall den deutlich verschiedenen literarischen Charakter. Richtigerweise muß man Mt und Lk je für sich behandeln.
Wenn ein persönlicher Eindruck an den Schluß gesetzt werden darf: Die Lk K kommt näher an die historischen Abläufe heran als die Mt K.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Hausmessen

Die Diskussion um die sog. „Hausmessen" ist im Augenblick äußerst lebhaft, besonders da die Wiener Diözesansynode[1] dieses Thema aufgriff und sich eine starke Mehrheit der Synodalen in der Mai-Session dieses Jahres dafür entschied, ihre Zulassung als Synodalvotum an die entsprechenden römischen Stellen zu richten. Diese „Hausmesse" (in dem hier spezifischen Sinn) ist „(1) eine Eucharistiefeier im kleinen Kreis, (2) außerhalb des Kirchenraumes und (3) um den Tisch herum"[2]. Das Besondere dieser hier vorgeschlagenen „Hausmesse" ist sicher die Bestimmung „um den Tisch herum", m. a. W. die Bindung der Eucharistiefeier an erlebbare Mahlformen und meist auch an eine Agapefeier im Anschluß an die Eucharistie.
Prüfen wir zuerst die biblische, liturgiegeschichtliche und gegenwartspastorale Berechtigung dieses Vorschlags und seinen möglichen Wert mit aller gebotenen Nüchternheit. Das Problem ist in großer Gefahr, ideologisch verzerrt zu werden, wie sich auch auf der Wiener Synode zeigte. Zustimmung wie Ablehnung des Vorschlages wurden so etwas wie ein zwar innerkirchliches, aber dennoch erhebliches „gruppenunterscheidendes Glaubensbekenntnis" zwischen Progressiven und Konservativen. Diese Unterscheidung scheint mir ein schlechtes Mittel der Wahrheitsfindung! Ich will sogleich zugeben, daß ich — mit einigen notwendigen Distinktionen — für die Hausmessen bin, aber keineswegs aus Gründen der Progressivität. Das Problem ist für die Gegenwartspastoral viel zu bedeutsam, als daß man sich mit vorletzten oder ideologischen Begründungen zufriedengeben sollte: sie müssen notwendig theologisch sauber sein. Ritualistische Pragmatik und Einseitigkeit, nur ideologisch begründet, können äußerst brisant werden. So weiß heute jeder, wie bei der Konfessionsbildung in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts sekundäre Fragen wie deutsches Kirchenlied, Laienkelch, Priesterehe etc. eine größere Rolle gespielt haben als eigentliche und echte Fragen der Kontroverstheologie. Eine innerkirchliche Frage muß daher dem Streit von Emotionen, Simplifizierungen und Ressentiments notwendig entzogen werden. Daher seien diese Überlegungen angestellt.

I.

Die Messe im kleinen Kreis. Geschichte und Eigenart

Die „Messe im kleinen Kreis" hat ihre lange Geschichte, es hat sie schon in der christlichen Frühzeit gegeben[3], mindestens wenn wir sie — zunächst in einem weiteren Sinne — als „Meßfeier im kleinen Kreis" (1) und „außerhalb der Kirche" (2)

---

[1] Wiener Diözesansynode. Die Vorlagen an die 1. Session 1969, Liturgie, 1. Teil (sogen. „Grünheft" der Synode), Herold, Wien 1968, 14—17, Ziffer 1—15. (Begründung der Hausmesse, Erlaubnis, Teilnehmerzahl, Ritus im allgemeinen und vorausgehende Einführung.) In: „Synode Wien, Information, Bericht, Dokumente" 4/69 (28. 3. 1969) finden sich detailliertere Angaben über den etwaigen Verlauf einer solchen Hausmesse (3 f. Ziffer 16—49).

[2] *J. E. Mayer*, Zur biblischen und heutigen Begründung der „Hausmesse" = Synode Wien 4/69 (28. 3. 1969) 4.

[3] *J. Wagner*, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Kath.-theol. Dissertation, Bonn 1949 (maschinenschriftlich). *Th. Klauser*, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 104.

betrachten und einstweilen die 3. Bestimmung „um den Tisch herum" außer Betracht lassen. Diese Sonderform der Meßfeier unterschied sich in vielfacher Hinsicht von den — vorwiegend an Sonntagen gefeierten — Messen der Gesamtgemeinde. Sie war nämlich an *jedem beliebigen Tage* möglich und wurde nur von einer mehr oder weniger großen *Gruppe*, nicht der Gesamtgemeinde begangen. Der *Ritus* solcher *„Votivmessen"* war natürlich gegenüber dem der Großgemeinde wesentlich vereinfacht: eine größere Assistenz entfiel; die Räume waren eher behelfsmäßig, günstigstenfalls Kapellen oder Memorialräume (etwa von Martyrern); der Teilnehmerkreis war — wenn auch nicht ausdrücklich — auf eine Gruppe beschränkt, die sich meist auch sonst gut kannte oder aus einem bestimmten Anlaß zusammenkam: bei Bestattungen, Anniversarien, in Gefängnissen, auch in Privathäusern etc.

Wir wissen von der Existenz solcher Meßformen, vom Verlauf aber wenig, fast nichts. Bei der in dieser relativ frühen Zeit noch möglichen Variabilität und Flexibilität des Ritus müssen wir annehmen, daß alle (in diesem Fall) funktionslosen Teile nicht vorhanden waren: Prozessionen mit den ihnen zugeordneten Gesängen; aus dem monarchischen Zeremoniell stammende Riten, wie sie seit konstantinischer Zeit für die Bischofsmessen üblich wurden; Sekundärriten der Verehrung, wie Leuchter und Weihrauch etc.; die jüngeren Privatgebete des Priesters, der während einzelner Funktionen der Gemeinde unbeschäftigt war, eigene Handlungen mit Gebetsworten interpretierte oder auch aus Gründen eigener Devotion mit solchen Gebeten unterlegte; etc. Übrigens sind wir in bezug auf die römischen „Pfarrmessen" der Titelpriester nicht besser gestellt, auch von ihnen wissen wir so gut wie nichts. Kein einziger Meß-Ordo solcher Art ist uns erhalten, da die Ordines Romani allesamt die Rubrikensammlungen von Bischofs- bzw. Papstmessen darstellen. Wir können nur mit guten Gründen der vergleichenden Liturgiewissenschaft annehmen, daß die wesentlichen Gestaltmomente waren: Begrüßung, eventuell Bußakt, Lesungen, Meditation (eventuell mit Gesangstücken), Predigt und Gebet; Bereitstellung der Gaben, Hochgebet, Kommunion, Danksagung und Entlassung. Gegenüber solchen Gemeindemessen müssen wir also für die „Messe im kleinen Kreis" noch weitere Reduktionen oder Vereinfachungen annehmen, einmal nach Maßgabe der geringeren Möglichkeiten und Kräfte einer solchen Gruppe, zum andern wegen des Entfallens mancher nur in der Gesamtgemeinde sinnvollen Riten. Ob eine Mahlfeier damit regelmäßig verbunden war, wissen wir nicht. Mindestens gehörte sie nicht notwendig dazu. Unwahrscheinlich ist ferner, daß sie um einen Tisch herum geschah, der auch zu einem Mahl geeignet gewesen wäre; denn längst war dieser Tisch der Meßfeier in seinen Ausmaßen verkleinert, zu einem „Altar" (eventuell Dreifuß) symbolisiert. Die Körperhaltung der Teilnehmer war vermutlich das Sitzen oder Stehen, sicher nicht das Knien, je wie es die Situation, eben das Zuhören oder Beten, als sinnvoll erscheinen ließ.

Diese Meßfeiern im kleinen Kreis waren aber *nicht einfach identisch* mit dem apostolischen Brauch der *Koppelung* von *Agapemahl und Eucharistiefeier*, vermutlich bestand zwischen ihnen nicht einmal eine Kontinuität. Denn diese mit einem Mahl verbundenen Eucharistiefeiern der apostolischen Missionsgemeinden waren ihrem Wesen nach *Gemeindefeiern*, auch wenn ihre Zahl zumeist noch sehr klein war, sie in Verfolgungszeiten nur in Privathäusern stattfanden und man den Brauch der häuslichen Sättigungsmahlzeiten (vielfach karitativen Charakters) in Verbindung mit dem Herrengedächtnis einstweilen noch beibehielt, so groß die Mißlichkeiten auch gelegentlich schon in der frühesten Zeit wurden[4]. Ganz offensichtlich ist der Trend

[4] Last der Mahlbereitung durch die Apostel und Behinderung ihres Missionsauftrages: Apg 6, 2; Bevorzugung einzelner Kreise: Apg 6, 1; Spaltungen: 1 Kor 11, 18; Heuchelei eines nur formalen Mitessens mit den ärmeren Gemeindemitgliedern nach vorheriger opulenter Sättigung daheim: 1 Kor 11, 21; übermäßiger Weingenuß: 1 Kor 11, 21, Eph 5, 18 usw.

schon in der spät- und nachapostolischen Zeit groß, Mahl und Eucharistie voneinander zu trennen und zu verschiedenen Zeiten und an getrennten Orten zu veranstalten. Justins Schilderung (I. Apol. c. 65—67) um die Mitte des 2. Jahrhunderts ist ein beredtes Zeugnis für die vollzogene Trennung, wenn sich der alte Brauch auch stellenweise länger hielt. Für eine Großgemeinde von nur 100 Mitgliedern war ja die Agape als normale Eucharistiefeier schon räumlich sehr bald nicht mehr möglich, selbst wenn wir annehmen, daß die Gemeinde nicht einmal mehr in Tischgruppen — nach Art der hellenistischen Festmähler oder Symposien, aber auch des Pascha-Rituals und dann auch des Tuns Christi beim Letzten Abendmahl — auf Polstern ruhte, sondern nach Art der gewöhnlichen häuslichen Mahlzeiten in kleinen Mahlgruppen um je gemeinsame Schüsseln im Hocksitz saß[5]. Daß die Tendenz zur Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie sich überdies schon in den Einsetzungsberichten nachweisen läßt, sei weiter unten — im Zusammenhang der Grundgestalt der Meßfeier — weiter erläutert. Halten wir also fest: Die Meßfeier im kleinen Kreis war weniger bestimmt von der *Zahl* der (hier: wenigen) Teilnehmer als vom *Ritus* dieser Feier, der eben dieser spezifischen Gruppe und ihren Intentionen und Möglichkeiten entsprach. Eine Eucharistiefeier (samt eventueller Agape) von zirka 30 Teilnehmern der apostolischen Zeit war vom Konzept her stets Gemeindefeier, diese etwaigen 30 Teilnehmer präsentierten die *Gesamtgemeinde,* und die Liturgie ihrer Feier entfaltete sich zunehmend auf die wachsenden Gemeindenotwendigkeiten und pastoralen Rücksichten hin, freilich unter Wahrung der Substanz des Herrengedächtnisses. Dagegen waren die etwa ebenso zahlreichen Teilnehmer einer „Messe im kleinen Kreis" in jüngerer Zeit bewußt *Gruppe,* Teil der Gemeinde. Natürlich nicht in Separierung oder Konventikelbildung! Aber sie fanden sich zusammen aus bestimmtem Anlaß; ihrer Versammlung lag ein „votum" (d. h. Gelöbnis, Wunsch o. ä.) zugrunde. Sie waren eine Ad-hoc-Gemeinde und gingen zu anderer Zeit wieder in der Territorialgemeinde auf. Aber ihre momentanen Bedürfnisse, Anliegen, Verpflichtungen fanden in dieser *Sonderform des Eucharistiefeierns* den angemessenen Ausdruck ihrer menschlichen, sozialen und religiösen Befindlichkeit.

Natürlich ist heutzutage eine „normale Meßfeier" von der geringen Teilnehmerzahl her keineswegs schon „Messe im kleinen Kreis". Diese unterscheidet sich nämlich wesentlich von der sog. *„Privatmesse"*, die in frühmittelalterlicher Zeit in den Klöstern aufkam, als sich nämlich die Zahl der Priestermönche (speziell wegen der Beauftragung der Orden mit der Mission) vermehrte und diese ihren Ordo auch ausüben wollten[6]. Der Brauch wurde bald vom Weltklerus übernommen, nicht zuletzt unter dem Einfluß der mittelalterlichen Lehre von den Meßopferfrüchten, ihrer Zuwendbarkeit für die Verstorbenen etc. Wenn auch die Zahl der Meßbesucher relativ klein und die räumliche Entfaltung der Feier (verglichen

---

[5] In oberägyptischen Mönchsrefektorien ist solche Sitzordnung noch ablesbar in ca. 30 cm aufgemauerten Ringbänken von ca. 1 m Durchmesser, in deren Mitte die gemeinsame Schüssel stand, aus der der einzelne dann seinen Anteil aß. Diese Ordnung illustriert leicht, wie sich schnell aus einer solchen Mehrzahl von Tischen (etwa in Korinth) Cliquen je nach dem soziologischen Stand bilden konnten: die Armen saßen beieinander und begnügten sich mit dem offenbar wenigen, was ihnen von den Reicheren mitgebracht war, und „hungerten"; die Reichen, die schon daheim gegessen hatten, weil sie das Gemeindemahl zuwenig üppig fanden, verbrachten die Zeit offenbar mit Weingenuß und „waren trunken" (1 Kor 11, 19. 21). Das in der Gegenwart gebräuchliche Sitzen um eine Großtafel an der man, bei genügender Größe des Raumes, notfalls leicht 100 Mann an e i n e m in U-Form aufgestellten Tisch versammeln könnte, ist in der Antike unbekannt.

[6] *O. Nußbaum,* Priestermönch und Privatmesse, Bonn 1961 (in: Theophaneia, 14). Solche Privatmessen waren bekanntlich lediglich eine Reduktion, geradezu eine Kümmerform der Gemeinde- oder gar Bischofsliturgie. In ihnen übernahm ein einziger, eben der Celebrans, alle Funktionen einer größeren Assistenz, vielfach selbst der Gemeinde. Er wusch sich z. B. noch die Hände zum Lavabo, auch wenn er keine Oblationen mehr entgegengenommen hatte; er bildete die Prozessionen der Lektoren und ihrer Akolouthie in den Großkirchen nach, indem er das Missale von der Epistel- auf die Evangelienseite stellte, notfalls antwortete er sich selbst auf seinen Gemeindegruß des Dominus vobiscum mit dem Et cum spiritu tuo; etc.

etwa mit Kathedralchören) sehr beschränkt war, so ging der Ritus keineswegs darauf ein: er wurde nicht auf diese Verhältnisse adaptiert, sondern „schrumpfte" zu Kümmerformen mit gar nicht mehr von der Sache bedingten Zeremonien. Das reichte bis in die jüngste Vergangenheit oder gar Gegenwart, so wenn etwa ein Priester werktags seine Frühmesse liest und sich die zufällig schon anwesenden wenigen Gläubigen etwa auf 24 doppelte Bankreihen durchs ganze Kirchenschiff hin verteilen: ganz offenbar nicht die Idealform einer Eucharistiefeier nach dem II. Vatikanum[7]! Ähnliches wäre zu sagen von den Privatmessen in Schloßkapellen, Privatoratorien, kleinsten Schwesternkonventen, im Haus eines gebrechlichen oder blinden Priesters etc. Sie sind *nicht Sonderformen* der Eucharistiefeier, *sondern reduzierte, geschrumpfte Gemeindemessen.* Freilich schränkt die Kirche diese Formen der privaten Meßfeiern auf bestimmte Personenkreise ein, normalerweise erfüllt man durch sie nicht einmal seine „Sonntagspflicht". Grundsätzlich wird man die Erschwerung der Einrichgung solcher Oratorien und der Vorschrift der Aufsichtspflicht des Ortsbischofs, wie sie das kirchliche Gesetz vorsieht, begrüßen. Privilegien und Vorrechte sind ja stets — als Ausnahmen des gemeinen Rechts — ein Unrecht, sofern nicht ein höheres Gut dadurch geschützt oder gefördert wird. Die Beurteilung solcher „Güter" ist heute vielfach anders als vor Jahrhunderten, zumal unter anderen Gesellschaftsordnungen. Was man einem blinden Priester gern konzediert, muß nicht für jeden Schloßherrn — beispielsweise — ebenso sinnvoll sein.
Die Entwicklung scheint nach dem Erscheinen der Missa Normativa zum Besseren zu gehen: Die Institutio Generalis der Neuen Ordo Missae vom 6. 4. 1969 sieht im 4. Kapitel jeweils angepaßte Riten vor, so in der „Missa cum populo", der „Missa Concelebrata" und der „Missa sine populo" (gibt es die?). Von dort ergeben sich Ansatzpunkte für wirklich funktionsgerechte Sonderformen der Eucharistiefeiern. Sollte sich die Hausmesse um den Tisch herum in der Kirche — wenigstens regional — durchsetzen, wäre sie an dieser Stelle anzuführen.

Vorläufig *zusammenfassend* können wir sagen, daß die Meßfeier im kleinen Kreis eine *Sonderform der Eucharistiefeier* ist, von einer *kleineren homogenen Gruppe* getragen, zwar zumeist minder „feierlich" als ein großer Gemeindegottesdienst, aber — mindestens von der Möglichkeit her! — intensiver in der Mitfeier, deutlicher in seiner Struktur und sicher in vielen Fällen geeignet, wegen der Unmittelbarkeit des Miterlebens, gemeindebildend und erzieherisch zu wirken. Sicher ist es didaktisch leichter, den „Sitz im Leben" streng genormter Riten in solchen Meßfeiern begreifen zu lernen, wenn sie sonst in der Großgemeinde notwendig etwas farblos erscheinen müssen. Der Spontaneität des einzelnen könnte — ohne Schaden für die Liturgie der Gemeinde — hier größerer Spielraum gegeben werden (Formulierung der Fürbitten, Erlebnismächtigkeit von Brüderlichkeit und Friedensgruß, des Einen Brotes und des Einen Kelches etc.), was sonst in der Sonntagsgemeinde sicher viel größere Schwierigkeiten bereiten müßte, besonders angesichts des Strebens des Großstädters zu Anonymität und Verhaltenheit seiner religiösen Äußerungen. Was den Sekten frommt, muß der katholischen Gemeinde nicht nützen! Gemeindeliturgie muß notwendig frei sein von aufdringlichen und falschen Emotionalismen, die leicht peinlich werden und wirken. Amerikanische Farbigen-Gemeinden haben sicher ein anderes Grundgefühl als westeuropäische. Andererseits wird aber ein von Rubriken genormter Gottesdienst leicht „Ritus", unlebendig, fad. Welche Möglichkeiten zur Bildung echter liturgischer Spiritualität, Erweiterung des Verständnisses sonst unverständlicher Zeremonien, innerer Aktivierung sonst schnell pragmatisch arbeitender Wohnviertel- und Jugendgemeinschaften gerade hier liegen, leuchtet leicht ein. Es ist uns ja längst klar, daß die lebendige Gemeinde sich in konzentrischen Kreisen aus Gruppen aufbaut, wobei das Gemeindeleben von Kernkreisen getragen sein muß, um die herum sich dann Ring um Ring die übrige Gemeinde je nach kirchlicher und religiöser Erfaßbarkeit legt. Eine in allen ihren Gliedern gleich lebendige Pfarre ist reines Wunschdenken, zu

[7] Die Situation würde aber völlig anders, wenn man diese wenigen Gläubigen vorn im Altarraum versammelte oder mit dieser kleinen Werktagsgemeinde in eine heute schon gelegentlich übliche „Werktagskirche" oder einen sonstigen Annexraum der Gemeinde- oder Kathedralkirche oder eine Kapelle im Gemeindebezirk zöge. Ohne Frage könnte man eine solche Eucharistie eine „Meßfeier im kleinen Kreis" nennen, selbst wenn der Ritus dem der Sonntagsgemeinde noch nahezu ganz entspräche, von kleinen Reduktionen eben nach Maßgabe der vorhandenen Kräfte und Möglichkeiten abgesehen.

allen Zeiten und nicht nur heute! Daß eine gute Bibelrunde, eine Familiengemeinschaft, ein Seelsorgshelferteam o. ä. sich in einer solchen Meßfeier im kleinen Kreis ganz neu begreift, ist vielfach erprobte und erfahrene Tatsache. Die Gefahr des Cliquen-Unwesens, des Sektierertums, der Bevorzugung Reicherer mit größeren Wohnungen, esoterischer Exklusivität etc. scheint mir leicht zu bannen zu sein, zumal wenn die Seelsorger sie dauernd im Auge behalten. Solche Gefahren gibt es aber, unabhängig von solchen Hausmessen, auch sonst in den Gemeinden mit mindestens ebenso großer Regelmäßigkeit! Man sollte nicht eine wertvolle Möglichkeit der Seelsorge ungenutzt liegen lassen, auch wenn in ihr Gefahren liegen könnten. Nichts zu tun ist sicher unverantwortlicher, als ein möglicherweise mißbrauchbares Werkzeug zu benutzen. Wer nichts tut, macht zwar nichts verkehrt, aber er tut auch nichts! Dem faulen Knecht ist kein Lohn verheißen, sondern ein hartes Urteil (Mt 25, 26; Lk 19, 22). Insofern bekenne ich mich unbedingt zu jenen, die die Hausmesse empfehlen und sich um eine sachgerechte Form bemühen. Jedoch müssen wir noch genauer die Bindung dieser Meßfeier an Mahlformen prüfen, also das 3. Charakteristikum dieser vorgeschlagenen Hausmessen[8].

II.

Meßfeier „um den Tisch herum". Experimente der Gegenwart.

1. Die *„ökumenische Abendmahlfeier"*.

Die Meßfeier im kleinen Kreis um den Tisch herum ist bei vielen um die Tradition Bemühten in Mißkredit geraten durch Experimente, die speziell in Holland — aber auch anderswo! — gemacht worden sind. Mündliche Berichte von sog. „ökumenischen Gottesdiensten" erhielt ich — damals noch im Ruhrgebiet — schon 1965/66. Öffentlichkeitscharakter bekamen diese Veranstaltungen erst 1966 durch sensationelle Presseberichte, so besonders durch die Pariser illustrierte Wochenzeitschrift „Paris-Match". Die katholische Illustrierte „Feuerreiter" (Köln) brachte einen Teil des Bildmaterials; die durchwegs beruhigenden und den Sachverhalt vernünftig erklärenden Kommentare und Interviews versuchten Öl auf die Wogen zu gießen und zu beruhigen. Unterdessen war nämlich Ende 1966 eine scharfe Reaktion Roms erfolgt: vor solchen privaten Experimenten wurde nachdrücklich gewarnt als vor einer unerlaubten Profanierung der Liturgie. Im Laufe des Jahres erschienen dann im Feuilleton-Teil fast aller größeren Zeitungen Berichte über diese holländischen Experimente, vor allem der Gruppe Sjaloom (schalom) in Odijk bei Utrecht[9]. Zur Dokumentation sei der Verlauf einer solchen Veranstaltung nach dem Bericht von H. J. Herbort angegeben, damit sich jeder selbst ein Bild solcher ökumenischer Abendmahlsfeier machen kann:

Odijk, zwölf Kilometer südöstlich von Utrecht. Freitagabend. Ein Reihenhaus am Rande des gut 3000 Einwohner zählenden Dorfes. Um einen langen Tisch, der diagonal ins Wohnzimmer gestellt ist, sitzen dreißig Personen, Holländer meist, aber auch Belgier, Franzosen, ein Deutscher, der in Utrecht studiert, eine Amerikanerin — Katholiken und Protestanten. Der Tisch ist gedeckt für eine Abendmahlzeit, Porzellan, Besteck, man wird später eine Minestra essen. Karaffen mit Rotwein. In flachen Körben Weißbrot, lange Brote nach Art der französischen baguettes. Dazu neben jedem Teller ein kleines Heftchen: ein „Oekumenisch Liedboek" mit dem Untertitel „Zolang er mensen zijn".
Mijnheer Rob Steinbuch, ein Techniker aus Utrecht, etwa 35 Jahre alt und für diesen

---

[8] s. Anm. 1 und 2.

[9] Diese und die folgenden Angaben nach *H. J. Herbort*, Hollands Katholiken riskieren eine Menge. In: Die Zeit (Hamburg), Nr. 9 v. 3. 3. 1967, 17. Wieweit solche Zeitungsmeldungen völlig stichhaltig sind, weiß man natürlich nie. Sie seien auch nur als illustrative Fakten mitgeteilt. — Über den gegenwärtigen Stand, nach ca. 3 Jahren, habe ich keine Unterlagen mehr. Die Gruppe könnte — nach ihrem relativ informellen Charakter — um ein Mehrfaches angewachsen sein, aber auch in Agonie liegen. Das ändert im Grunde nichts, das Problem ist eben noch in keiner Weise gelöst. — Vgl. dazu auch: *A. Schilling*, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Essen 1968, 268—281: Agapefeier der Schalomgruppe.

Abend „Tafelpraeses" — vierzehn Tage später fungiert dort ein Physiker —, sagt ein paar Grußworte, vor allem an diejenigen, die heute zum erstenmal teilnehmen, acht junge Leute, die mit ihrem Pastor aus Nordholland gekommen sind. Er spricht dann über Tagesfragen, über Vietnam, den Rassenhaß in Rhodesien und Amerika, über den Ost-West-Konflikt, über die Sorge von 1,2 Millionen Alten, und daß uns das alles auch etwas angeht.
Die Tischrunde singt ein Lied, das von Ungewißheit und Existenzangst handelt. Jemand liest einen Text des Franziskus von Assisi: „Herr, mach uns zum Werkzeug deines Friedens", die anderen fallen ein: Schuldbekenntnis. Eine Lesung, Isaias, ein paar Worte dazu, ein Lied, ein Kapitel aus Dag Hammarskjölds Tagebuch, dann bringt jemand die Suppe.
Mijnheer Steinbuch nimmt eines der Weißbrote, spricht über die Notwendigkeit des Brotes für die Erhaltung der menschlichen Arbeitskraft, baut eine gedankliche Brücke zur Erzählung vom Abendmahl, vom Brotbrechen und Austeilen. Dann bricht auch er sein Brot, reicht seinem Nachbarn ein Stück. Der nimmt den Rest, bricht wieder etwas ab, gibt es dem Nächsten, der verfährt ebenso, das Brot geht reihum.
Aus der Karaffe gießt man einander Wein ins Glas. Mijnheer Steinbuch erzählt 1 Korinther 10 frei nach: Ist nicht das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Dann nimmt er sein Weinglas, toastet den anderen zu: „Sjaloom" (Friede, Gerechtigkeit), die übrigen folgen, man ißt das Brot, trinkt seinen Wein. Anschließend greift man zur Suppe, Unterhaltung.
Ein Mann vom NCRV-Fernsehen berichtet über seine Reise in die USA, was er in Mississippi sah, über das dortige Delta-Programm, das den farbigen Wählern hilft, die „Formalitäten", die für die Wahleinschreibungen nötig sind, zu erfüllen. Ein Korb geht um, die Einkünfte — es sind viele 10-Gulden-Noten darunter — sind für das Delta-Programm bestimmt. Schließlich wieder ein Lied, und irgendwann hebt man die Tafel auf, die Mahlzeit kostet 1 Gulden 75 Cents. Zigaretten und „een kopje Koffie" gibt es im Nebenraum. Die Unterhaltung dort über Mississippi und das Delta-Programm und darüber, ob Religionsgemeinschaften in die Politik eingreifen dürfen oder nicht, geht bis spät in die Nacht. Der Pastor aus Nordholland, der gegen ein solches politisches Engagement der Kirchen ist, kommt mit seinen acht jungen Leuten erst spät nach Hause.
Man war zu Gast bei einer „Ökumenischen Abendmahlsfeier"...
Der deutsche Katholik ist schockiert und angetan zugleich.

Die vom Berichterstatter angegebene Variationsbreite der Reaktion von „schockiert" bis „angetan" wird vermutlich auch zugleich die der Leser dieser Zeilen sein, je nach Grundeinstellung mehr das eine oder das andere. Die Schockierten mögen aber in aller Ruhe überlegen, daß hier kaum „Gotteslästerliches" geschehen ist; denn im letzten Grunde ist es kalvinistisches Kommunionverständnis, fromm und engagiert. Wenn man das beigegebene Foto (farbig auch in „Paris-Match" und „Feuerreiter") betrachtet, ist man beeindruckt von den gesammelten jungen Gesichtern der Tischrunde; penetrant sektiererisch finde ich sie nicht. Wenn den nichtkatholischen christlichen Glaubensgemeinschaften auf dem Vatikanum II ausdrücklich die Qualifikation „Kirche" gegeben und ihnen Gotteswort und Sakrament und damit Heilswirksamkeit nicht mehr streitig gemacht sind, müssen wir wohl sehr vorsichtig im Urteil sein. Der „Tafelpraeses" ist nichtkatholischer Laie, er konsekriert natürlich nicht und will es auch gar nicht. Sein Sakramentsverständnis ist eben anders. Ein katholischer Teilnehmer — und an seiner Glaubensüberzeugung steht uns kein Zweifel zu! — wird nicht annehmen, an einer ihm möglichen *sakramentalen* Eucharistie-Alternative teilzunehmen. Aber für alle war diese Veranstaltung so etwas wie eine szenische Schriftmeditation unter Christen verschiedener Sakramentsauffassung. *Kirchenrechtlich* treten die Sanktionen gegen eine communicatio in sacris (CIC can 1258) sicher nicht in Kraft, da es sich nirgendwo um eine formale und verfaßte akatholische Gruppe handelt. Im Gegenteil: man möchte ja das Akatholische eher übersehen. *Dogmatisch* betrachtet, handelt es sich fraglos um ein eindrucksvolles Zeugnis des votum sacramenti, dessen Grad von Heilswirksamkeit wohl niemand zu definieren wagt. *Kirchenzeitgeschichtlich* ist diese Veranstaltung ein beredtes Zeugnis des ökumenischen Denkens im Kirchenvolk. Fraglos ist darin viel Romantik, gemessen an den nüchterneren Überlegungen (und Taktiken) der Kirchenführungen. Nur vermag ich nicht zu sagen, wo die Impulse des Geistes stärker, die Akzente wirklich und letztlich richtiger gesetzt sind. Ich weiß, daß die Unionsfreudigkeit bei Katholiken zumeist größer ist als bei Protestanten, freilich unter Zielvorstellungen, die doch wohl unrealistisch — und damit unwirksam —

sind. Die junge Generation versteht die Spaltung nicht und will die Union, und somit wird sie auch kommen. Gebe Gott, daß man einen gemeinsamen Nenner findet! Die konfessionelle Not, die hinter solchem Handeln der Sjaloom-Gruppe steht, sollte jeden Seelsorger, der sich in *diese* Zeit gesandt weiß, mindestens nicht bloß negativ schockieren!

2. *Die Vorschläge der Wiener Diözesansynode.*

Angesichts einer leicht zu vermutenden, von den Gegnern immer wieder behaupteten und kompromittierenden Nachbarschaft zu solchen von Rom scharf verurteilten Experimenten hatten es die Befürworter der „Hausmessen um den Tisch herum" auf der Mai-Session der Wiener Diözesansynode natürlich nicht leicht, ihren Plan durchzubringen. Der gedruckt vorliegende „Ritus für Hausmessen"[10] und eine sehr sachliche, wenn auch gelegentlich harte Diskussion im Plenum zerstreute die Bedenken der meisten Skeptiker, so daß die Vorlage die grundsätzliche Zustimmung durch die beachtliche Mehrheit von zirka 80 Prozent erhielt[11]. Die Änderungswünsche waren nur geringfügig. Natürlich soll kein Priester zu dieser Form der Hausmessen gezwungen werden; sie ist als möglicherweise wirksames Seelsorgemittel lediglich angeboten.

Da der Text dieses Ritus gedruckt vorliegt, genügen einige Hinweise. Unter den „Allgemeinen Richtlinien" und „Vorbereitungen" wird angegeben, der Priester sei entsprechend festlich gekleidet mit Stola in der Tagesfarbe. Auf einem weiß gedeckten Tisch stehen — wie bei einer Festtafel — Blumen und Kerzen. An jedem Platz liegen die Liedtexte, am Platz des Priesters auch ein kleines Meßbuch. Auf einer Kredenz daneben befinden sich ein Teller mit einem Stück Brot, ein Kelch mit Wein und ein Glas Wasser. Der nun folgende Ritus ist ziemlich genau der der Neuen Missa normativa, deren Verlauf ja schon vor ihrer Veröffentlichung in großen Zügen bekannt war. So hat der Einleitungsteil die nunmehr vorgesehene Reihenfolge Einleitungslied — Gruß — gekürzter Bußritus — Oration; die neuen Gabenbereitungsgebete sind entsprechend einzufügen; die Entwirrung der bisherigen Ordinariumsteile zwischen Pater noster und Brotbrechung ist in der Vorlage verwirklicht. Handkommunion und Trinken des hl. Blutes durch alle ist vorgesehen; der Genuß des Herrenleibes erfolgt nach der Austeilung von allen gleichzeitig, aus dem Kelch trinkt der Priester zuerst und reicht ihn dann weiter. Nach Schlußgebet und Lobpreis treten alle vom Tisch fort und beginnen das Gespräch, unterdessen wird ein einfaches Abendessen aufgetragen.

An dieser Form der Hausmesse ist nichts Aufregendes: Es ist genau die in Zukunft vorgeschriebene Missa normativa, nur in einem kleineren häuslichen Raum mit zirka zehn Teilnehmern. Die Adaption an diese Umstände ist so, wie man sie sinnvollerweise vornimmt; es ist nicht einmal eine eigentliche Sonderform gefordert oder ausgebildet[12], die grundsätzlich durchaus sinnvoll wäre. Daß der Priester keine Kasel trägt, wird man gutheißen können, da sie ja von Herkunft her ein mantelartiges Obergewand ist, das man niemals in einem geheizten Zimmer, wohl aber in einem großen Kirchenraum trägt. Die Stola — als Amtszeichen — ist gefordert. Daß die Gemeinschaft von der Begrüßung bis zur Gabenbereitung und wiederum von der Kommunion an sitzt, versteht sich von selbst und ist natürlich. Beim Hochgebet ist das Stehen vorgesehen. Vorurteilslos betrachtet, ist der einzige Unterschied zur Gemeindemeßfeier eigentlich nur der, daß das Gegenüber von Priester und Gemeinde dadurch gelockert ist, daß der Kreis der Feiernden sich näher um den Tisch schließt und der Priester genau wie die übrigen Gläubigen sitzt und steht. Wenn man bedenkt, daß die Sessio des Priesters im Wortgottesdienst sowieso vorgesehen ist und daß man natürlicherweise in einem

---

[10] Synode Wien 4/69 (28. 3. 69) 3 f, Ziffern 16—49.

[11] Wiener Diözesanblatt 107 (1969) 68.

[12] Daß diese zweifellos einmal deutlicher ausgeprägt werden kann, läßt das Kap. 4 der „Institutio generalis" des Missale erwarten, wie schon gesagt. Nach bisher gemachten Erfahrungen ist diese Form aber im großen und ganzen so schon durchführbar.

Familienkreis – und die familia Dei ist das ja wohl auch! – sowohl beim Vorlesen wie beim Essen um einen Tisch *sitzt*, so ist an diesem Vorschlag überhaupt nichts Ungewöhnliches[13]. Die Vermischung mit einem „profanen" Mahl ist sehr deutlich vermieden, da man zwischen Eucharistie und Abendessen aufsteht und das Gespräch, auch bereits Ausdruck des freundschaftlichen Miteinanders, dazwischenschiebt. Daß Messe und Mahl dann freilich am gleichen Tisch stattfinden, ist sicher eindrucksvoll[14].

Ich habe gegen die „Meßfeier im kleinen Kreis um den Tisch herum" nichts einzuwenden! Sie ist kein Allheilmittel in der augenblicklichen Situation der Pastoral, verfehlt aber sicher ihre Wirkung nicht. Kein Mensch wird erwarten, daß Abend für Abend Pfarrer und Kaplan sich mit dem „Meßkoffer" auf den Weg machen, in kleinen und kleinsten Gruppen Hausmessen feiern, indes die werktägliche Pfarrmesse für das Gros der Gemeinde ausfällt. Aber in einer guten Familienrunde, in einem pfarrlichen Führungskreis, in der Wohnung eines ans Krankenzimmer gefesselten verdienten Gemeindemitglieds oder eines auf dem Krankenbett zur Kirche Konvertierten oder Revertierten, im Kreis des in jedem Dekanat vorhandenen Dutzend Blinder, die sich in Kirchen oft schwer tun, und in vielen anderen Fällen wäre die Hausmesse eine völlig legitime Möglichkeit. Ebenso oder gar mehr als jede (oft spektakuläre) Fronleichnamsprozession wäre die Hausmesse eine Form, Christus in die Welt und in die Häuser der Menschen hineinzutragen. Wenn dann die von den Bestreitern der Hausmesse genannten – durchaus vorhandenen – Gefahren von deren Befürwortern nur dauernd im Auge behalten werden, kann kein Unheil geschehen.

III.

Bemerkungen zur „Mahlgestalt der Eucharistie"

Ein Mißverständnis gilt es aber abzuwehren. Unter den Befürwortern der Hausmessen – und nicht nur unter ihnen – geht häufig die heute „moderne" Meinung um, die *Grundgestalt der Messe* sei *das Mahl*. Das ist eine Vereinfachung des Sachverhaltes und nur begrenzt richtig. Wenn R. Guardini 1939 die damals weitgehend schockierende Meinung vertrat: „Tragende Grundgestalt der Messe ist das *Mahl*. Das *Opfer* tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen ..., nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung"[15], so war diese mutige These liturgiegeschichtlich und pastoralliturgisch ungeheuer verdienstlich,

---

[13] Mich würde es nicht einmal stören, wenn auch das Hochgebet sitzend gesprochen würde: In meinem Elternhaus wurde das Tischgebet auch im Sitzen gesprochen; die Höherwertung des Stehens gegenüber dem Sitzen scheint mir überhaupt sekundär. Da sollte man dem allgemeinen Empfinden folgen. Man wird d a s tun müssen, was die Ehrfurcht angemessen bzw. deutlicher zum Ausdruck bringt. Liturgiegeschichtlich scheint freilich das Stehen beim Hochgebet sehr alt und ehrwürdig zu sein.

[14] Wenn ich so überlege, muß ich sagen, daß ich vor Jahrzehnten in meiner Jugend schon diese Meßform mitgefeiert habe. Ein an multipler Sklerose erkrankter, an den Rollstuhl gefesselter Priester hatte das Privileg, zu Hause an einem normalen Tisch über einen Altarstein zu zelebrieren. Ein üblicher Blockaltar war für ihn ungeeignet, da er sitzend mit den Händen nicht über dem Corporale agieren konnte. Äußerst rubrikengetreu trug er eine hinten geschlitzte Alba, Manipel und Stola sowie das gebräuchliche barocke Meßgewand. Durch sein schweres Leiden der schlichten Mitmenschlichkeit fähig und bedürftig, ließ er uns fünf oder sechs Mitfeiernde ebenfalls um den Tisch herumsitzen, freilich in einem kleinen Abstand, so daß wir die Hände nicht notwendig auf den Tisch legen mußten. Damals ist mir Vierzehnjährigem mehr vom Sinn der Meßfeier aufgegangen als dem späteren Theologen in manchen Liturgievorlesungen!

[15] *R. Guardini*, Besinnung vor der Feier der hl. Messe, Mainz 1930, 74. In der jüngeren Diskussion geht es in diesem Zusammenhang längst nicht mehr um das reformatorisch-gegenreformatorische Problem, ob die Messe ihrem W e s e n nach Opfer oder Mahl sei, sondern um die W e i s e, wie die Opferwirklichkeit in der Gestalt der Eucharistie so zum Ausdruck kommt, daß man von der Messe als einem sacrificium visibile (Denz 938) sprechen kann.

aber eben nur als Antithese gegen eine problematische Opfertheologie mit ihren meist unbrauchbaren Folgerungen für die Eucharistiegestalt[16].

Grundgestalt der Eucharistie ist die Danksagung über Mahlelemente, im Anschluß an ein Mahl, nicht etwa das Mahl selbst. Sie ist vom Mahl potentiell ablösbar und faktisch sehr früh abgelöst worden. Der Genuß dieser „eucharistisierten Gaben" (Justin, I. Apol 67) ist dann weniger Mahl als vielmehr ein kultisches Genießen.

Das besagt schon der Name der Eucharistie seit der frühesten Zeit und wird bestärkt durch die Entwicklung dieser Feier von Anfang an. Denn εὐχαριστία entspricht genau dem hebräischen berakha und bedeutet den Segen, den der Hausvater über Brot und Wein sprach, wobei der Brotsegen das Mahl eröffnete und der Bechersegen es schloß. Man kann geradezu von „Vor- und Nach-Tisch-Segen" sprechen. Das geschah ebenfalls beim Pascha, wenn auch dort nicht der Brotsegen *vor*, sondern *unter* dem Mahle gesprochen wurde (Mk 14, 26; Mt 26, 30). Formgeschichtlich entwickelt sich die christliche Eucharistia in Anlehnung an die Becher-Eucharistie *nach* dem Mahl (Birkat-ha-mazon). Die nach einem Mahl leicht notwendigen und angebrachten Aufmerkeformeln leben noch im „Sursum corda" und der Gebetsaufforderung des „Gratias agamus" (lat. gratias agere = griech. εὐχαριστεῖν = hebr. barak!) fort. Die Brot-Berakha wird sehr bald schon von der über den Becher geradezu absorbiert, in diese kontinuierliche Danksagung[17] ist eben auch der Dank für das mandatum Domini, den hingegebenen Leib und das vergossene Blut des Herrn, als Kulminationspunkt dieses Dankes eingefügt[18]. Schon die synoptischen Einsetzungsberichte[19] zeigen den Zustand der Eucharistiefeier um 70, insofern die Brot- und Becher-Eucharistie, die doch anfangs am Beginn und Ende des Mahles ihren Ort und das Mahl zwischen sich hatten, zusammengewachsen und parallelisiert und damit aus dem Gesamtzusammenhang eines Mahles gelöst und verselbständigt sind. Lukas hat (22, 20) bei der Einleitung der Kelchformel noch das den ursprünglichen Zusammenhang kennzeichnende „nach dem Mahl" (μετὰ τὸ δειπνῆσαι), genau wie Paulus (1 Kor 11, 25) bereits in den fünfziger Jahren. Dagegen haben Matthäus (26, 27) und Markus (14, 23) nur das beiordnende „und" oder „dann" (καὶ).

Heute wissen wir, daß die Evangelisten mit ihren Abendmahlsberichten nicht nur das Vergangene, also das Tun des Herrn, berichten wollten, sondern daß ihre Berichte auch normativen Charakter für die Eucharistiefeiern der Gemeinden haben sollten. Aus diesem „Nachtisch-Gebets-Charakter" der Eucharistie erklärt sich auch, daß das

---

[16] Bekanntlich definierte das Tridentinum, daß die Messe ein Opfer sei, sagte aber nicht, was ein solches Opfer ist. Daraus entwickelte sich durch 400 Jahre eine ungeheure Literatur über den Meßopferbegriff, die durchgehend unter dem Mangel litt, daß man zunächst eine Integraldefinition aus religionshistorischen und alttestamentlichen Prämissen herauszudestillieren suchte, um dann diesen so gefundenen Begriff auf die Eucharistie anzuwenden bzw. ihn ihr überzustülpen. Das kann man nicht! Das Opfer Christi ist von allen historischen Opfern, heidnischen wie alttestamentlichen, toto coelo verschieden, hat absolut keinen Zusammenhang damit. Daher sind alle diese sogen. theologischen Konklusionen der Victimations-, Destruktions- und Immolationstheorien neutestamentlich nicht haltbar, wie die neuere Forschung zunehmend erkennt. Doch ist dieses Feld der Theologie noch viel zuwenig bearbeitet, müßte es aber, um Einseitigkeiten der gegenwärtigen Populartheologie zu überwinden. Ansätze zum richtigen Verständnis scheinen mir vorzuliegen bei *Th. Schneider*, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche. In GuL 11 (1968) 90—106. Höchst bemerkenswert scheint mir auch *O. Casel*, Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets (hg. v. V. Warnach). Graz 1968.

[17] Birkat ha-zan: Lobpreis auf den, der die Welt erhält; birkat ha-arez: Lobpreis für das Land; birkat Jerusalajim: Lobpreis für die hl. Stadt; birkat ha-tobh: Lobpreis auf den guten Gott.

[18] Die entsprechenden Texte heute leicht vergleichbar in: *A. Hänggi / I. Pahl*, Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg-Suisse 1968, 9 ff. Die Pascha-Liturgie: ebda, 15—34.

[19] Mk 14, 22—24; Mt 26, 26—28; Lk 22, 19 f.

Sättigungsmahl der Eucharistie *vorausging*, so mißlich das bald werden sollte. Schon die synoptischen Einsetzungsberichte zeigen die leichte Herauslösbarkeit und damit die von frühem Anfang an empfundene Selbständigkeit dieser „Eucharistia". Das war beim Pascha schon ganz ähnlich: In ein Sättigungsmahl (aus Lamm, ungesäuertem Brot, Lauchkräutern etc.) war die Pascha-Memoria eingebettet, die darin bestand, daß die Mahlgaben vom Hausvater gedeutet wurden (das ungesäuerte Beduinenbrot als „Tränenbrot"; der Weinbecher als „Bundesbecher"; ähnlich die „Bitterkräuter" etc.), ausgelöst durch die Frage des ältesten Sohnes: „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten . . .[20]". Diese Memorialfeier, dieses „Gedächtnis" machte das Sättigungsmahl zum Pascha, überformte es, „funktionierte es um". Ganz ähnlich bei den altchristlichen Eucharistiefeiern. Nicht die „Agapenfeier" selbst war das Herrengedächtnis, dieses mehr oder weniger karitative Speisen der Gemeindemitglieder[21], sondern die anschließende Eucharistie mit dem Genuß von Brot und Wein, über die die Eucharistie gesprochen war und die als der real gegenwärtige Herr genossen wurden. Daher konnten diese Mahlelemente von Brot und Wein auch auf ein Minimum der Gestalten verringert, „Symbolgestalt" werden, da sie ja nicht einer körperlichen Sättigung dienten — die war vorher und bald, unabhängig davon, zu anderer Zeit, meist am späten Abend! —, sondern „sakramentales Zeichen"[22] waren, die sich selbst und den bloßen Augenschein transzendierten, signum visibile invisibilis gratiae waren, wie Augustinus später definieren sollte und worin ihm das Tridentinum noch wörtlich folgte[23]. Darum konnte zu Ende des ersten Jahrhunderts das Johannes-Evangelium absehen von den theologoumena der Synoptiker[24], die eben noch aus einem alttestamentlichen Vorverständnis interpretierten, „Theologie trieben". Für die Kirche um 100, die unterdessen über die Synagoge und ihre Theologie hinausgewachsen war, interessierte nurmehr die Realidentität des „eucharistisierten" Brotes und Bechers mit Christi Fleisch und Blut (Jo 6, 41. 48. 51. 55), ferner dessen Bestimmung für das Leben der Welt (Jo 6, 51. 53 f), als Unterpfand der Auferstehung (Jo 6, 54) und als mystisches Bleiben in Christus (Jo 6, 56).

Diese Erkenntnis, daß die Gestalt der Eucharistie nicht das Mahl selbst, sondern das (aus dem Mahl leicht herauslösbare) Dankgebet über (freilich zum Genuß bestimmte!) reduzierte und geradezu symbolisierte Mahlelemente ist, ist heute Gemeingut der Forschung, der protestantischen wie der katholischen. R. Bultmann[25] schreibt: „Eine andere Entwicklung aber... vollzieht sich schon früher: *Die Lösung des sakramentalen Mahles von einer eigentlichen Mahlzeit.* Daß ursprünglich das Herrenmahl im Rahmen einer wirklichen Mahlzeit stand, die zur Sättigung der Teilnehmer diente bzw. selbst deren Rahmen bildete,

---

[20] Vgl. meine Arbeit: Grundgestalt und Wandel der Meßfeier. Essen 1966, 12—21.

[21] Das Gemeindebewußtsein und die Bruderliebe, die sich vor allem in der karitativen Fürsorge für die Bedürftigen äußerten (Apg 4, 34—37), fanden im Gottesdienst selbst spontanen Ausdruck. Aber diese Mahlfeier war nicht selbst die Eucharistie, sosehr sie auch Symbol der Brüderlichkeit und „Mitmenschlichkeit" (in diesem modernen Sinne) schnell werden konnte und praktisch wurde. Ursprünglich folgte die Gemeinde wohl ganz einfach — sicher unter der Erwartung des baldigen Kommens Christi, wodurch es sich gar nicht mehr lohnte, Eigentum zu erwerben oder zu horten — dem Vorbild Christi und der noch aus dieser Zeit herrührenden gemeinsamen Kostenbestreitung des Lebensunterhaltes, vielleicht auch der Struktur des Pascha aus Sättigungsmahl und Anamnese, vielleicht auch einem ganz allgemeinen jüdischen Brauch der Verbindung von Festesfreude und Armenbetreuung (vgl. dazu: *J. Gewiess*, Art. Brotbrechen, in: LThK II (^{2}1958) 706 f, mit Literatur). Solche „Brudermähler" haben ihre jüdische Parallele in der „Chaburā" (abstrakt = Bruderschaft = Liebe = Agape; konkret = Brudermahl). Nicht ausgeschlossen, daß die christliche Bezeichnung als Agapemahl direkte Entlehnung bzw. Übersetzung ist.

[22] Vgl. meinen Aufsatz: Die Vollziehbarkeit des Kults. In: ThPQ 117 (1969) 198—217, bes. 203.

[23] Aug., Quaest. in Heptat. 3, 84. PL 34, 712. Conc. Trid., sessio XIII Cap. 3 (Denz 876).

[24] Eucharistie als „Bundesblut": Mk 14, 24 nach Ex 24, 8 u. a.; als „Neuer Bund": Lk 22, 20 nach Jr 31, 31—34; als „Sühne und Sündenvergebung": Mk 14, 24 und Mt 26, 28 und Lk 22, 20 nach Is 53 und Zach 9, 11; als „Neues Pascha": 1 Kor 5, 7.

[25] *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953, 148 (^{4}1961, 152). Hervorhebung von Bultmann.

bezeugt 1. Kr. 11; in anderer Weise bezeugt Did(ache) diese Kombination. Aber 1. Kr. 11 zeigt auch, daß das zu Mißständen führte... Wie schnell es in den verschiedenen Gegenden zur Ausscheidung der Sättigungsmahlzeit aus der kultischen Feier kam, wissen wir nicht; bei Just(inus) ist sie jedenfalls vollzogen, und die Eucharistie ist mit dem Wortgottesdienst kombiniert worden. Gemeinschaftliche Mahlzeiten wurden aber in den Gemeinden noch weiterhin gehalten, und an ihnen blieb der Titel ἀγάπη haften; sie waren Veranstaltungen der Geselligkeit und Wohltätigkeit." Den Hinweis auf die Didache, die sicher älter — oder mindestens archaischer ist — als Justinus, konkretisiert Bultmann genauer[26]: „Aus Did. 9 und 10 ergibt sich das Bild einer Mahlfeier ganz im Sinne der jüdischen Tradition, in der jeder Bezug auf den Tod Jesu fehlt und von sakramentaler Kommunio keine Rede ist. Nun sind freilich die Worte von 10, 6 wohl als Überleitung zur sakramentalen Eucharistie zu verstehen, deren Liturgie als allbekannt nicht mitgeteilt zu werden brauchte. Aber es ist dann ganz klar, daß zwei Feiern von ganz verschiedener Art sekundär kombiniert worden sind. Die in c. 9 und 10 vorausgesetzte Feier hat dann also zunächst für sich existiert, und von ihr hätte das Herrenmahl überhaupt erst den Titel Eucharistie übernommen, der als Bezeichnung des Herrenmahles ja verwunderlich ist." Jüngstens gibt H. Conzelmann[27] ganz den gleichen Stand der Forschung an: Im Ursprung steht Genuß des Sakraments *im Rahmen* einer wirklichen Mahlzeit, wie Stiftung und Bericht 1 Kor 11 erkennen lassen. „Man sieht aber, daß zu der Zeit, als Paulus 1 Kor schreibt, die Entwicklung schon fortgeschritten ist. Denn aus den weiteren Andeutungen von 1 Kor 11 ergibt sich, daß inzwischen beide Akte des Sakraments als ein in sich geschlossener Ritus ans Ende der Mahlzeit getreten sind. Paulus hat offensichtlich kein Interesse daran, diese Entwicklung rückgängig zu machen... 1 Kor ist also das erste Dokument der Entwicklung, die bei Justin abgeschlossen ist."

Zwei — unter vielen anderen zu nennende — katholische Zeugen sagen das gleiche. J. A. Jungmann[28] konstatiert: „Indem so einerseits das Dankgebet sich bereicherte, rundete und festigte, andererseits mit den wachsenden Gemeinden der Gottesdienst über den Rahmen häuslicher Tischversammlungen immer mehr hinausdrängte, konnte und mußte der Mahlcharakter der christlichen Gemeindeversammlung fallen und die Eucharistiefeier als eigentlicher Inhalt des christlichen Gottesdienstes sich herauslösen. Die Tische verschwinden aus dem Versammlungsraum, außer dem einen, an dem der Vorsteher über Brot und Wein die Eucharistia spricht; der Raum weitet sich zum einen Saal, der die ganze Gemeinde umschließt. Nur in einzelnen Ausnahmen bleibt die Verbindung mit dem Mahl auch in den folgenden Jahrhunderten aufrecht. Daß in der Gemeinde nur eine einzige Eucharistia gehalten werde, wird nun zu einem Ideal, für das mit Nachdruck geworben wird (Ign., ad Philad. 4)." Und H. Schürmann nennt als Ergebnis seiner mit äußerster exegetischer Sauberkeit betriebenen Untersuchung über „Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier"[29]: „Die *Zusammenordnung von Brotbrechen und Bechereucharistie* zu einer einzigen Doppelhandlung und ihre Einordnung an das Ende des Mahles unterscheidet die *apostolische* Eucharistiefeier von der Jesu beim Letzten Abendmahl, ihre gänzliche *Trennung vom Gemeindemahl* unterscheidet die *nachapostolische* Feier von der des apostolischen Zeitalters... Das Ergebnis einer solchen Befragung (nach der Gestalt der Eucharistie) würde nur lauten können, daß hier *konstitutive Mahlgesten*, wichtige *Bestandteile einer Festmahlgestalt*, vorliegen, *nicht* aber eine *eigene Mahlgestalt*."

Angesichts solcher neutestamentlichen und historischen Fakten wird man kaum sagen können: „Die Agape ist im Stiftungswillen Jesu begründet. Sie sollte aus der Versenkung der Geschichte geholt und wieder lebendig werden. Sie ist nur im kleinen Kreis möglich. Die Eucharistiefeiern der Urgemeinden (Apg 2, 42. 46) und der apostolischen Gemeinden (Apg 20, 7. 11; 1 Kor 11, 23–25; Gal 2, 11) waren Hausmessen[30]." Der letzte Satz ist an sich nicht unrichtig, aber durch den Kontext, die offenbare Gleichsetzung von Agape (Mahl) und Hausmesse mindestens mißverständlich. Auch daß die Agape im Stifungswillen Jesu begründet war, ist völlig unbewiesen, ja sogar unwahrscheinlich. Wäre sie das, so müßten wir erschüttert feststellen, daß schon Paulus

---

[26] ebda, 149 ([4]1961, 153).

[27] *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967. (Einführung in die evangelische Theologie, 2) 69 f.

[28] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien 1948, 23 ([5]1962, 21 f).

[29] *H. Schürmann*, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier. In: MThZ 6 (1955) 107—131; hier benutzt der Nachdruck: Liturgie in der Gemeinde I (hg. v. P. Bormann und H. J. Degenhardt) Salzkotten 1964, 69—93, S. 92. Hervorhebung in Kursivdruck von mir.

[30] *J. E. Mayer*, Zur biblischen und heutigen Begründung der „Hausmesse". In: Synode Wien 4/69, 4.

(und nach ihm die Kirche durch nunmehr 1900 Jahre) eine Entwicklung eingeleitet und verfestigt hätte, die unbiblisch und gegen die Intention Christi gewesen wäre. Die im folgenden von Mayer a. a. O. angezogene Begründung nach Gamber[31] ist nicht stichhaltig, weil historisch *so* unzutreffend. Ähnliches wäre zu sagen von Ziffer 6 und 7 der im „Grünheft" der Synode Wien[32] gemachten Formulierung: „6. Die Form der Stiftung des Herrn blieb der Frühgemeinde so selbstverständlich, daß man auch größere Versammlungen in einzelne Tischgemeinschaften unterteilte. Erst allmählich wichen die einzelnen Tische dem einen, dem heutigen Altar, der — an die Wand gerückt — das Verständnis für den Sinn der Feier erschweren mußte. 7. Die Wiedergewinnung der ursprünglichen Form würde dem Verständnis der Teilnehmer entgegenkommen und die volle tätige Teilnahme ermöglichen."
Abgesehen davon, daß (nach schon oben angeführten Parallelen in Mönchs-Koinobien etc.) die Unterteilung der gemeinsamen Mahlzeit in mehrere Tischgemeinschaften (mit je gemeinsamer Schüssel) deren Einheit keineswegs aufhob, müssen wir sagen, daß das Weichen der vielen Tische vor dem einen mehr war als eine numerische Einschränkung der Tische, daß nämlich *„die Tische"* und *„der eine Tisch"* etwas sehr Unterschiedliches meinen, nämlich „Speisetische" und „Altar", wenn auch letztere Bezeichnung in der Frühzeit möglichst gemieden wird, um aller Verwechslung mit paganem Kult zu entgehen. Dieses Ausräumen der Speisetische bedeutet also haargenau den oben beschriebenen Vorgang der Trennung von Agapenmahl und Eucharistie! Und dieser *eine* Tisch ist nun keineswegs mehr ein letzter Agapentisch, sondern der (kleinere) Tisch (= „Altar", wenn man anachronistisch so sagen will) für die eucharistischen Gaben, die freilich zum Genuß (wenn auch nicht zur Sättigung) bestimmt sind. Beide Teile, Agape wie Eucharistie, hatten ihre eigene unverwechselbare Struktur, auch wenn sie und solange sie *miteinander* begangen wurden. Es ist also unmöglich, diesen *einen* Tisch als Agapentisch zu reklamieren, um den herum man dann gesessen hätte. Ob man um ihn gesessen hat, wissen wir nicht. Vermutlich hat man aber gestanden, schon der zu vermutenden Tischform wegen: Speisetische[33] waren ganz wenig hoch, da man um sie herum hockte oder lag (und keinesfalls etwa auf Stühlen o. ä. saß); hingegen waren Tischchen zur Ablage von Dingen und Gegenständen höher, oft als Dreibein gestaltet. Solcherart wird der frühchristliche Altar gewesen sein, den man umstand.

Die ganze Begründung krankt also an der verhängnisvollen Vermengung von Agape (und ihrer Mahlstruktur) und der Eucharistie, deren „Mahlcharakter" nur mit allen oben gemachten Einschränkungen zu behaupten wäre, was aber besser nicht derart simplifizierend geschieht. Die Agape in den Stiftungswillen Christi zu verlegen, ist nicht angängig. Vielmehr ist diese Agape dort, wo sie auftritt, eher als Symbol der Brüderlichkeit und Gemeinschaft zu betrachten, für das Wesen der Eucharistiefeier lediglich sekundär, selbst wenn die Eucharistie vom Namen her sich von ihr ableitete, da sie anfänglich — wie schon gesagt — wie das Nachtischgebet einer solchen Agape auftritt. Ihre Strukturen aber zu vermengen, ist unstatthaft!
Bei genauem Zusehen wird man aber nun feststellen, daß J. E. Mayer das ja gar nicht will! Denkt man seine Argumente zu Ende durch, wären sie eher eine Begründung

---

[31] *K. Gamber*, Die gegenwärtige liturgische Erneuerung als Antithese. In: Anz. f. d. kathol. Geistlichkeit. Freibg., 78 (1969) 90. „Die Eucharistiefeier war in ihren Anfängen eine Mahlfeier... und sie blieb es bis etwa in die Zeit des Kaisers Konstantin. In manchen Gegenden, so in Ägypten, sogar noch länger. Die wenigen Teilnehmer — die Gemeinden waren damals klein — saßen um den meist einzigen Tisch." Von mir nicht eingesehen, zitiert nach J. E. Mayer a. a. O.
[32] Wiener Diözesansynode, Die Vorlagen an die 1. Session 1969, Liturgie. Erster Teil (sogen. „Grünheft") 15 f.
[33] Zur schnellen Information vgl. etwa: Art. Tisch in: Lexikon zur Bibel (hg. von Fr. Rienecker), Wuppertal [5]1964, 1411 f.

der ökumenischen Abendmahlsfeiern der Sjaloom-Gruppe in Odijk als seiner Hausmessen. Denn was er vorschlägt, ist doch nur eine Meßfeier im kleinen Kreis, bei der der Ritus weitestgehend der der Missa normativa ist. Nur daß man bei ihr nicht steht, sondern sitzt. Darüber läßt sich zweifellos reden, denn kein Mensch wird a priori behaupten, das Sitzen sei in jedem Fall unehrfürchtiger als das Stehen. Aber nicht einmal so weit geht sein Vorschlag: Er schlägt ja ausdrücklich das Stehen beim Hochgebet vor[34]! Der einzige Unterschied zum Gewohnten ist damit fast nur noch das Sitzen bei Evangelium und bei der Kommunion und ein näheres Aneinanderrücken der Eucharistiegemeinschaft, so daß sich — anders als bei einer Celebratio versus populum — nicht Priester und Gläubige gegenüberstehen, sondern sich zu einem Ring schließen. Und daß sie sich hinterher zu einem „harmlosen Mahl" treffen, scheint mir ihr gutes Recht, da es schon Plinius d. J.[35] von den bithynischen Christen Kleinasiens so als gute Gewohnheit berichtet. Daß ein solches Mahl die — schon vorher vorhandene — brüderliche Gesinnung konkret zeigt und wachsen läßt, ist ein Gewinn, der leicht der Ortsgemeinde wieder zugute kommen kann.

Fragen wir uns nun zum Schluß nach der Begründetheit der Hausmessen, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Nur ist die Begründung nicht die so oft angeführte, die den Verfechtern zudem durch Verwechslung manchen Ärger eingebracht hat!
Ich möchte diese fakultative Sonderform der Meßfeier unbedingt gutheißen, wenn auch nicht generell. Denn es wird immer Menschen geben, deren Gemeindebewußtsein nicht nach Hausmessen verlangt. Ich argumentiere da als gebürtiger Westfale: Wir Westfalen sind Streusiedler, kontaktfähig, aber nicht unbedingt bis zur Hennen-Brutwärme kontaktbedürftig; ich bin mit Bewußtsein Großstädter, finde Distanz viel angenehmer als kleinstädtische, konventikelhafte und — oftmals — neugierige „Sorge um einander", auch wenn sie unter dem Titel „Gemeindebewußtsein" umgeht. Wir wollen niemanden zu Hausmessen nötigen oder ihn als minder gemeindewillig klassifizieren, wenn er sie nicht möchte. Wo man sie wünscht, sollte man sie ermöglichen. Die Zeit wird ihren Wert oder Unwert herausstellen. Ich würde es ganz schlicht mit Gamaliel (Apg 5, 38 f.) halten: Ist sie nur modische Laune, wird sie verfallen; ist sie Gottes Plan und Werk, können wir sie nicht hindern. Auf keinen Fall kann sie Gegenstand des Streites zwischen Konservativen und Fortschrittlichen sein, da sich das momentan Neueste als durchaus Altes und Rechtgläubiges erweist.

[34] Ritus für Hausmessen = Synode Wien 4/69, S. 3 Ziffer 35.
[35] Brief an Trajan um 111—113. Ep. 10, 96.

JOSEF RÖTZER

Der Leib als Symbol der Seele

Das Leibliche in seiner Relevanz zum Psychischen und zur Ethik

Otto Muck hat in Anlehnung an einen Vortrag über „Die Wertung des menschlichen Körpers durch die wichtigsten philosphischen Systeme und Ideologien in Mittelalter und Neuzeit" einen instruktiven Überblick über „Das Ringen um die Ganzheit des Menschen in der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit" gegeben[1] und darin den Versuch unternommen, „das gestellte Thema der Einschätzung des menschlichen Körpers vom Dialog her — allerdings nicht immer dialogbereiten und darum dialektisch entgegengesetzten — Philosophien der Vergangenheit zu beleuchten"[2]. Wie immer auch die einzelnen dargelegten Positionen sich unterscheiden mögen, so kommt doch insgesamt sehr stark zum Ausdruck, in welch hohem Ausmaß das Seelische und Geistige im Sinnenhaften durchscheint. *Muck* weist überdies darauf hin, wie die Darstellung der Geistigkeit des Menschen bei Thomas v. A. u. a. auch mit den Ergebnissen der modernen Humanbiologie und deren philosophischer Verarbeitung übereinstimmt[3].

Die biologische Sonderstellung

In stark vereinfachter Form lassen sich die von der Humanbiologie beigebrachten Fakten etwa folgendermaßen umschreiben. Während die Organe beim Tier für *seine* Umwelt spezialisiert sind, damit es in *seiner* Umwelt bestehen kann, ist für den Menschen die Unspezialisiertheit charakteristisch. Während das Tier für die in *seinem* Lebensraum wartenden Aufgaben instinktgesichert ist, besteht beim Menschen eine Instinktreduktion, eine Instinktenthebung. Infolge der „physiologischen Frühgeburt[4]" des Menschen ist der Säugling und das Kleinkind in die Lage versetzt, durch Lernen und Spracherwerb für seine menschlichen Aufgaben vorbereitet zu werden. Insgesamt spricht man daher immer mehr von der „biologischen Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen"[5]. „Solche am Körper ausgeprägten Züge stehen in einer funktionellen Beziehung zu dem, was wir meist gerade als spezifisch menschlich betrachten, nämlich zu seiner Kulturfähigkeit und auch Kulturbedürftigkeit und damit zu jenen Tätigkeiten, die gewöhnlich als geistig bezeichnet werden. Aber besagt das nicht, daß das, was wir als das spezifisch Menschliche ansehen und das etwa im Mittelalter als in seiner Geistigkeit begründet verstanden wurde, sich auch gerade in seiner Körperlichkeit ausprägt[3]?" *Buytendijk* hat diesen Sachverhalt mit der Formulierung ausgedrückt, daß der Leib in seiner äußeren Gestalt und in seinen verborgenen Strukturen die wesentlichen Möglichkeiten des Menschen *„präfiguriert"*[6].
Die in der biologischen Sonderstellung präfigurierte und zur Ausprägung kommende Geistigkeit beruht auf der Sonderstellung der Gehirnentwicklung des Menschen, auf dem Ausmaß und der Qualität seiner Zerebration[7]. Das läßt sich besonders ein-

---

[1] Wissenschaft und Weltbild 21 (1968) 1—12.
[2] Ebd. 11.
[3] Ebd. 10.
[4] *A. Portmann*, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel [3] 1969, 57.
[5] Der biologischen Sonderstellung des Menschen ist ein eigenes Kapitel unter Anführung der zugrundeliegenden Literatur gewidmet in: *J. Rötzer*, Menschenbild, Sexualität und Ehe, Grundriß einer evolutiven Anthropologie (Reihe Theologische Brennpunkte, Band 21/22). Bergen-Enkheim 1969.
[6] *F. J. J. Buytendijk*, Die biologische Sonderstellung des Menschen. In: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, V. München-Berlin 1960, 117—135, insbes. 118.
[7] Das Kapitel „Hirnforschung und Anthropologie" in der Monographie „Menschenbild, Sexualität und Ehe" (s. Anm. 5) versucht in diese Zusammenhänge unter Zitierung der einschlägigen Literatur einzuführen.

drucksvoll an Hand der Folgeerscheinungen nach an bestimmten Stellen lokalisierten Verletzungen des Gehirns klinisch beobachten, abgesehen von jenen Ergebnissen, welche die Evolutionsforschung bezüglich der Entwicklung des Gehirns beigebracht hat. Auch *Kautzky*[8] verweist auf eine Sonderstellung des Gehirns, da alles, was den Menschen im Eigentlichen charakterisiert, seine geistige Dimension, seine personale Individualität und Identität ausmacht, an das Gehirn gebunden ist. Er tat dies im Hinblick auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Todes und meint diesbezüglich wie viele andere, daß mit dem Tode des *gesamten* Gehirns der Todeszeitpunkt anzusetzen ist[9]. *Röttgen*[10] beschreibt den Fall eines jungen Mannes, bei dem nach einer Verrenkung der Halswirbel der gesunde Kopf mit dem daranhängenden und an allen vier Gliedmaßen gelähmten Körper am Leben erhalten wurde; das Gehirn war intakt und damit die Person „am Leben". Er meint, daß es ganz ohne Zweifel möglich sein wird, in Zukunft einen isolierten Kopf zu erhalten, und weist auf erfolgreiche Tierversuche mit durchströmten isolierten Hundeköpfen hin, bei denen Maschinen den Körper und jene Stoffwechselorgane ersetzen, deren Funktionen für das Überleben des Kopfes notwendig sind, wie Herz, Lunge und die Nieren[11]. Das wäre also prinzipiell auch beim Menschen möglich. Wenn eine Gehirnverpflanzung jemals gelingen sollte, dann müßte der Körper auf ein Gehirn transplantiert werden und nicht umgekehrt.

Die Besonderheit der menschlichen Zerebration

Der ausschlaggebende Umstand, daß die biologische Sonderstellung auf der typisch menschlichen Zerebration beruht, ist im Hinblick auf die sich daraus ergebenden anthropologischen Folgerungen bisher nicht genügend herausgestellt worden und hat auch zuwenig Beachtung gefunden. Jedoch bedingt nicht sosehr die allgemeine Großhirnentwicklung die biologische Sonderstellung des Menschen, sondern es ist hiefür mehr eine Neuerwerbung verschiedener Hirnareale mit qualitativ anderer Strukturierung maßgeblich. Stellen, an denen im Gehirn Sinneseindrücke empfangen oder Impulse zu Muskelbewegungen ausgesendet werden, sind bei Tier und Mensch weitgehend ähnlich. Eine Zerstörung derartiger Hirngebiete beim Menschen kann eventuell z. B. zu Blindheit, zu Taubheit, zum Verlust der Hautempfindung oder zu Lähmung führen, es wird aber die Person in ihrer Individualität nicht getroffen. Es ist also wesentlich festzuhalten, daß beim Menschen nicht nur ein Mehr an Großhirn insgesamt besteht, sondern sich vor allem *ein weit umfangreicheres Stirnhirn* mit einem qualitativ vollkommen *anders strukturierten vorderen Stirnhirn* findet. Diese typisch menschlichen Gehirnpartien sind naturgemäß als Neuerwerbungen die entwicklungsgeschichtlich jüngsten; sie sind auch am vulnerabelsten und werden bei Alterungsprozessen vorzeitig ergriffen, woraus sich manche Persönlichkeitsveränderungen im Alter besser verstehen lassen. „Die einzelnen Hirnregionen stellen durch ihre sehr weitgehenden strukturellen, biochemischen und physiologischen Unterschiede eine Vielfalt eigenständiger und individuell reagierender Organe dar[12]."

Auf Grund von Ausfallserscheinungen bei Stirnhirnverletzten hat man Bezirke mit verschiedener Bedeutung unterscheiden können. Diese unterschiedliche Zuordnung als wesentlicher somatischer Faktor für verschiedene psychische Leistungen ist jedoch

---

[8] *R. Kautzky*, Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin. In: Concilium 5 (1969) 371—378.
[9] Ebd. 377.
[10] *P. Röttgen*, Die Grenzen der Neurochirurgie. In: Möglichkeiten und Grenzen der Medizin (Band 40 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern). Würzburg 1967, 75—92.
[11] Ebd. 79 f.
[12] *F. Seitelberger*, Neurologie und Pathologie der nicht gefäßbedingten Alternsprozesse des Gehirns. In: Wiener klinische Wochenschrift 81 (1969) 509—516.

nur dann deutlich nachweisbar, wenn ausgedehnte und womöglich symmetrisch gelegene Verletzungsfolgen vorliegen. Bei einseitigen Defekten kann die andere Hirnhälfte oder auch jeweils der Verletzung benachbarte Gebiete kompensatorisch einspringen und bisher nicht wahrgenommene Leistungen vollbringen; außerdem spielen Verbindungen zum tiefer gelegenen Hirnstamm eine Rolle. Diese Kompensationsfähigkeit bzw. Plastizität des Gehirns in manchen seiner Funktionskomplexe ist die Ursache für die verwirrende Vielfalt der klinischen Bilder bei anscheinend ähnlich lokalisierten Verletzungsfolgen. Das Gehirn weist auch insofern eine Plastizität auf, als es durch Lernvorgänge und Übung formbar erscheint. Das Ausmaß der Entscheidungsfreiheit des Menschen hängt wesentlich von der durch Fremd- und Selbsterziehung maßgeblich beeinflußten Formung bestimmter Gehirnstrukturen ab. An einer späteren Unfreiheit kann der Mensch infolge Fehlhaltungen vergangener Jahre selbst schuldtragend sein.

Innerhalb des vorderen Stirnhirns kommt jenen Partien eine besondere Bedeutung zu, die dem knöchernen Dach der Augenhöhle unmittelbar aufliegen. Von der Augenhöhle (Fachausdruck „Orbita") leitet sich der Name Orbitalhirn für die darüberliegenden Hirngebiete ab. Nach entsprechend ausgedehnter, womöglich beidseitiger Zerstörung des Orbitalhirns verliert der Mensch die Fähigkeit zu einsichtigem und ethisch verantwortlichem Handeln, er nimmt auch selbst schwere eigene Defekte und Beeinträchtigungen nicht wahr. Bei derartig Verletzten kommen Aggressivität und sexuelle Hemmungslosigkeit mit schweren sexuellen Entgleisungen bis zum Lustmord vor. Als extremes Beispiel, bei dem sich einige ursächliche Faktoren summierten, sei der Fall eines Frontalhirnverletzten erwähnt, bei dem drei Monate probeweise Entlassung aus Anstaltsverwahrung genügten, um etwa 150 Sexualdelikte zu begehen. Die Berufsunfähigkeit erreicht bei doppelseitig Orbitalhirngestörten nahezu hundert Prozent. Man könnte auch sagen, daß im Orbitalhirn Beziehungen zur kritischen Selbstwahrnehmung und zum menschlichen Selbstbewußtsein bestehen. Bei massiver Ausschaltung höher gelegener Rindengebiete des vorderen Stirnhirns, der sogenannten Konvexitätsrinde, kommt es u. a. zu Störungen der menschlichen Initiative. Das sollen nur einige Andeutungen sein.

Die Ausdrücke „Stammhirn" und „Rinde" („Kortex") sind bereits gefallen. Im Stammhirn finden sich vor allem die zentrale Regulation der unbewußten Lebensvorgänge und die Zentralstellen bestimmter Triebmechanismen im Sinne einer biologisch orientierten Psychologie[13]. Das Großhirn mit seinen beiden Hirnhälften (Hemisphären) wölbt sich über das Stammhirn und weist in seinen oberflächlich gelegenen Rindengebieten eine starke Furchung auf. In der Rinde (Kortex) findet sich die Masse der Nervenzellen (Ganglienzellen), deren Tätigkeit für das Funktionieren des Großhirns (Zerebrum) verantwortlich ist. Man spricht gerne von einem Gegensatzpaar „Kortex" — „Stammhirn" und bezieht das auf „bewußtes" — „unbewußtes" Handeln[14]. Das ist selbstverständlich nur eine schlagwortartige Vereinfachung, die nicht allen Zusammenhängen gerecht wird, stellt aber einen guten Arbeitsbehelf dar. Dabei steht der allgemeine Begriff „Kortex", der die gesamten Rindengebiete des Großhirns umschreibt, also auch reine Sinnes- und Bewegungsfunktionen, in diesem Zusammenhang eigentlich nur für die Rindengebiete des vorderen Stirnhirns.

Nur bei Intaktheit des vorderen Stirnhirns hat der Mensch die Fähigkeit, die aus der Tiefe stammenden Triebregungen zu koordinieren, zu integrieren, zu humanisieren. Auch große Gebiete der Hirnrinde in anderen Bereichen des Großhirns sind seit langem als Integrationsgebiete im Rahmen der verschiedensten Aufgaben bekannt.

---

[13] *W. R. Hess*, Psychologie in biologischer Sicht. Stuttgart[2] 1968.

[14] So z. B. in der instruktiven und lesenswerten Abhandlung von *H. Schipperges*, Geschichte und Kritik der psychoanalytischen Ideologie. In: Arzt und Christ 15 (1969) 1—14.

Bei Ausfall des vorderen Stirnhirns wird deutlich, welche anthropologisch bedeutsamen Aufgaben daran gebunden sind. Der Umstand, daß diese phylogenetisch jüngsten Gehirngebiete ältere Schichten des Stammhirnes überlagern und sich unserem betrachtenden Auge als ein Instrument darstellen, um alle Triebansprüche unter einem höheren Gesichtspunkt integrieren zu können, zeigt, daß der Mensch zu einem aktiven Mitvollzug aufgerufen ist. Dafür spricht auch, daß die Fähigkeiten z. B. der Triebintegrierung oder der Entwicklung echt menschlicher Initiative nicht schlechthin vorgegeben sind, sondern sich nur potentiell finden; zur Weckung dieser Fähigkeiten sowie zu deren Entfaltung bedarf es entsprechender Lernvorgänge und eines ständigen Übens. Es liegt eine Plastizität des Gehirns vor, für die es auch sensible oder plastische Perioden gibt, d. h. gewisse Fähigkeiten können bis zu einem bestimmten Lebensalter leichter eingeübt werden, später kann ihre Einübung nahezu unmöglich werden. Deshalb ist der Hinweis berechtigt, daß ein Mangel an persönlicher Entscheidungsfreiheit von Unterlassungen vergangener Jahre herrühren kann.

Eigenartigerweise ist gerade das Orbitalhirn, dessen strukturelle Intaktheit und funktionell adäquate Einübung die somatisch unerläßliche Grundlage für ein ethisch verantwortliches Handeln darstellt, auf Grund gewichtiger Untersuchungsergebnisse noch in Evolution begriffen. Der Mensch kann allerdings auf diese langen Zeiträume der Evolution nicht warten und muß es auch nicht, da er mit Hilfe der Erziehung und Selbsterziehung ganz im Sinne der Evolutionstendenzen eingreifen und sich zu mehr ethischem Verantwortungsbewußtsein und zu mehr persönlicher Freiheit disponieren und hinführen kann.

Eine weitere Betrachtung der Entwicklung zeigt, daß Handlungsabläufe, die beim Tier unbewußt und instinktiv vor sich gehen, beim Menschen in das Bewußtsein gehoben und der willentlichen Entscheidung zugänglich gemacht wurden. Dem entspricht hirnanatomisch und hirnphysiologisch die im Verlaufe der Evolution vor sich gehende Überschichtung des mehr für das unbewußte Handeln verantwortlichen Hirnstammes durch das Großhirn, vornehmlich durch die Rinde des vorderen Stirnhirns. Parallel dazu findet in psychologischer Hinsicht eine Abgabe instinktmäßig gesteuerter Abläufe an ein bewußt-verantwortliches Handeln statt. *Ernst Kretschmer* hat das außerordentlich treffend und plastisch als „Funktionswanderung nach oben" beschrieben[15]. Die Tendenz der Evolution geht also vom Unbewußten zum immer mehr Bewußten, vom Instinktiven zum immer mehr Verantwortlichen. Wir stehen überdies vor der Erscheinung, daß der Mensch die ethischen Potenzen des Gehirns bei weitem noch nicht ausgeschöpft hat. Es liegt gerade in dieser Hinsicht eine *zerebrale Leistungspotenz* vor, die nach besonderer *zerebraler Leistungsentfaltung*[16] ruft. Das derzeitige Verhalten eines Großteiles der Menschheit ist allerdings nicht dazu angetan, die notwendige zerebrale Leistungsentfaltung zu fördern, um zu größerer personaler Entscheidungsfreiheit zu gelangen. Man läßt im Gegenteil die Potenzen des vorderen Stirnhirns zum Großteil brach liegen und überläßt sich blind wirkenden Triebregungen, anstatt die integrative Funktion des Stirnhirns unermüdlich einzuüben und so deren Wirksamwerden im Bedarfsfalle zu ermöglichen. Unter Beachtung der Evolution und der vorgegebenen Struktur des menschlichen Gehirns muß es als eine Verfehlung an der uns aufgegebenen Menschwerdung und personalen Selbstrealisation angesehen werden, wenn die Funktion der Triebintegrierung und ständigen Steigerung des ethischen Verantwortungsbewußtseins mit Hilfe der Potenzen des vorderen Stirnhirns nicht im höchstmöglichen Ausmaß in Anspruch genommen wird. In dieser Beziehung genügt kein geringeres oder anscheinend gerade noch ausreichendes Bemühen, da nur der höchstmögliche persönliche Einsatz eine so weit als

---

[15] *Ernst Kretschmer*, Medizinische Psychologie. Stuttgart 1963[12], 53.

[16] *H. Spatz*, Gedanken über die Zukunft des Menschenhirns und die Idee vom Übermenschen. In: Der Übermensch, hg. v. E. Benz. Zürich 1961, 317—383, bes. 340 ff.

mögliche harmonische Integrierung der vielen, zum Teil divergierenden, unbewußten Strebungen realisieren und ein *„Freisein zum Guten"* erst ermöglichen kann.

Evolutive Anthropologie

Einerseits sieht sich der Mensch vor die Aufgabe des höchstmöglichen Einsatzes seiner von ihm selbst formbaren sittlich relevanten Gehirnpotenzen gestellt, andererseits erscheint aber nur eine diesbezügliche Richtung des menschlichen Handlungsauftrages festgelegt. Der Erfolg des Bemühens wird von manchen individuellen Anlagen und Umweltverhältnissen abhängig sein, so daß der Schwerpunkt dieser Sicht nicht auf dem sofortigen Gelingen, sondern beim bestmöglichen Bemühen liegt. So ist durchaus ein Raum gegeben, um den Ergebnissen der Tiefenpsychologie sowie dem Material, das die vergleichende Verhaltensforschung beigebracht hat, einen angemessenen Platz zuzuweisen und sie entsprechend zu berücksichtigen. Die bisher dargelegten Zusammenhänge können daher nur einen Teil der beizubringenden Fakten darstellen.

Dennoch kommt bereits deutlich eine Bewegung auf ein zunehmend bewußteres und verantwortlicheres Handeln im Sinne und Rahmen einer vorgegebenen Naturordnung zum Ausdruck. Diese Naturordnung ist aber nicht physizistische Statik, sondern dynamischer Auftrag zur Gewinnung größtmöglicher personaler Freiheit gegenüber triebhaften Determinismen. Dieses dynamische Menschenbild mit dem Auftrag zur Menschwerdung durch eine aktive persönliche Weiterentwicklung in Weiterverfolgung der bisherigen allgemeinen und durchaus als sinnvoll erkennbaren Entwicklungsrichtung, die zur Sonderstellung des Menschen geführt hat, soll mit dem Begriff der *evolutiven Anthropologie* zum Ausdruck gebracht werden. Dem ist jedoch vorauszuschicken, daß bei einer derartigen Betrachtungsweise keine Bindung oder Abhängigkeit gegeben ist von einer bestimmten Theorie der Evolution. Es wird jedoch niemand mehr leugnen können, daß irgendeine Art von Evolution in der geschilderten Richtung stattgefunden hat und sichtlich noch weiterläuft, und daß sich bestimmte Entwicklungsschritte nachweisen lassen, die ihrerseits zum Menschen hinführen und den Menschen auf seine Weiterentwicklung verweisen.

So zeigt sich eine bereits natürlicherweise aufgetragene „perfectio sui", eine Vervollkommnung seiner selbst, die *Ziegler*[17] bei Darstellung des natürlichen Sittengesetzes als *formales Element* des unveränderlichen obersten praktischen Prinzips darstellt. Die *inhaltliche Bestimmung* mag bisweilen Schwierigkeiten bereiten, doch lassen sich z. B. zur Frage der Bewältigung der Sexualität weitere Elemente beibringen, die auch inhaltlich wegweisend sind[18]. In einer von *Weiler* gezeichneten „Verbindlichen Basis geschlechtlicher Sittlichkeit" wird hervorgehoben, daß christliche Sexualmoral immer unter dem Anruf der Bergpredigt stehen wird, ein hohes, ja höchstes Ideal ausdrückt, das in Summe zu erfüllen, dem Menschen nur als Sehnsucht und Verheißung von Gott gegeben ist[19]. In der Sicht einer evolutiven Anthropologie, wie sie unsere Darlegungen zu umreißen suchten, ist es denkbar und naheliegend, daß sich auf Grund der Naturordnung in mancher Hinsicht eine „Zielnorm" ergeben kann, zu deren Erfüllung nicht jede geschichtliche Epoche, nicht jede gesellschaftliche Gruppe und nicht jeder einzelne sofort imstande ist. *Rahner* hat im Zusammenhang mit „Humanae Vitae" vergleichsweise darauf hingewiesen, daß z. B. zur Zeit der alttestamentlichen Patriarchen die Monogamie eine sittliche Norm war, die anscheinend nicht sofort realisiert werden konnte[20]. Der Werdecharakter nicht nur des

---

[17] *J. G. Ziegler*, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion. In: TThZ 78 (1969) 65—94, bes. 87.
[18] Vgl. Fußnoten 5 und 7.
[19] Arzt und Christ 15 (1969) 56.
[20] *K. Rahner*, Zur Enzyklika „Humanae Vitae". In: StdZ 182 (1968) 193—210, bes. 199 f.

einzelnen Menschen, sondern der gesamten Menschheit kommt in der Sicht einer evolutiven Anthropologie in besonderer Weise zur Darstellung. Unter Mitbeachtung dieser Sicht werden die durch Emotionen hochgespielten Angriffe gegen „Humanae Vitae" unseres Erachtens zurückgenommen und die Enzyklika als Leitbild anerkannt werden müssen, wie es z. B. in der Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Ehe-Enzyklika zum Ausdruck kommt[21]. Grundsätzlich gehört zur genuin christlich-asketischen Haltung, in der alle zur Heiligkeit berufen sind, daß die Integrierung der Sexualität mit Hilfe der dem Menschen zur Verfügung stehenden sittlichen Kräfte in Selbstbeherrschung angestrebt werden muß. Es werden allerdings Stimmen laut, die eine „Integrierung" gegen „Selbstbeherrschung" ausspielen wollen und der Selbstbeherrschung vorwerfen, daß sie verschließe und verkrampfe. Einerseits kann aber eine kluge Inanspruchnahme der humanen zerebralen Potenzen eine zerstörende Verkrampfung vermeiden, andererseits muß vom Menschen wohl eine sittliche Anstrengung verlangt werden, denn ohne selbstbeschränkende Akte ist ein Gemeinschaftsleben unmöglich.

Integrierung der Sexualität im Vollsinn des Wortes verlangt einen Einbau der Geschlechtlichkeit in die Gesamtperson bei Unterordnung unter die Ansprüche von Verstand und Willen. Das bedeutet kein Übersehen legitimer gemütshafter Bedürfnisse, wenn es auch die schwere Aufgabe beinhaltet, verstandesmäßige Überlegung und gelöste Entspanntheit zu vereinen. Verschiedenen Äußerungen muß entnommen werden, daß man selbst im christlichen Raum für eine andere Art von Integrierung plädiert, nämlich für den Wegfall einer verantwortlichen Triebmeisterung und sozusagen für eine „Integrierung" der Person in die angeblich unüberwindlichen Ansprüche einer vom eigentlichen Menschsein losgelösten Sexualität. So führt z. B. der Gebrauch des technischen Mittels zur Empfängnisverhütung zur Unterlassung des Einsatzes wesentlicher sittlicher Fähigkeiten, wie sie in unseren Darlegungen mit zerebralen Potenzen umschrieben worden sind, die eingeübt werden *müssen*. Gerade eine derartige Unterlassung stellt aber eine schwerwiegende Verfehlung am Auftrag zur vollen Menschwerdung dar. Die im Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae[22]" aufgeworfene Frage, wo die Grenze zwischen der dem Menschen aufgegebenen personalen Steuerung seiner Lebensvorgänge und den seiner Würde widersprechenden Formen der Manipulation des Lebens und der Liebe liege, muß nach den obigen Darlegungen dahingehend beantwortet werden, daß der Einsatz eines technischen Empfängnisverhütungsmittels der Gesamtnatur des Menschen widerspricht.

Wenn in diesem Zusammenhang auch nur auf bestimmte leibliche Strukturen des Menschen, und zwar vornehmlich auf die *Bedeutung von Gehirnstrukturen unter Berücksichtigung ihrer Stellung im Verlaufe der Evolution,* hingewiesen werden konnte, so scheint damit doch eine Betrachtungsweise gefunden zu sein, die *in grundsätzlicher Weise richtungweisende Elemente des Leiblichen in ihrer Relevanz zum Psychischen und zur Ethik aufweist.*

---

[21] Kathpress Nr. 221 vom 23. September 1968. Auch in der von *Hörmann* im Auftrage der österreichischen Bischöfe ausgearbeiteten pastoralen Anweisung „Humanae Vitae und Seelsorge" (Tyrolia, Innsbruck 1969) wird auf die Verpflichtung der Ehepaare hingewiesen, daß sie bei Verwendung von Notlösungen, bei denen sie am wenigsten die Liebe zu verletzen meinen, verpflichtet bleiben, für die Zukunft nach besseren Möglichkeiten zu suchen (Nr. 10).

[22] Enzyklika „Humanae Vitae" und die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. (Nachkonziliare Dokumentation, Band 14.) Paulinus-Verlag, Trier 1968, 69 (Nr. 14).

WILLEHAD PAUL ECKERT

Der Justizmord von Trient

Seit Beginn des 13. Jahrhunderts erfahren wir von einzelnen Blutbeschuldigungen gegen Juden[1]. Rätselhafte, nicht aufklärbare Morde, besonders wenn sie sich in den Kartagen oder an Ostern ereigneten, wurden allzu gerne Juden, und zwar nicht nur einzelnen, sondern jeweils einer ganzen jüdischen Gemeinde, angelastet. Das Blut der Ermordeten sollten sie ihrem Mazzen beimischen. Solchen Beschuldigungen widersprach zwar bereits die Theologenkommission, die Kaiser Friedrich II. berief und auf Grund deren Gutachten er 1236 folgendes Urteil abgab:

„Weder im Alten noch im Neuen Testament ist zu finden, daß die Juden nach Menschenblut begierig wären. Im Gegenteil, sie hüten sich vor der Befleckung durch jegliches Blut... Es spricht auch eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß diejenigen, denen sogar das Blut erlaubter Tiere verboten ist, keinen Durst nach Menschenblut haben können. Es spricht gegen diesen Vorwurf seine Scheußlichkeit, seine Unnatürlichkeit und das natürliche menschliche Gefühl, das die Juden auch den Christen entgegenbringen[2]."

In seiner Bulle an die Erzbischöfe und Bischöfe von Deutschland schreibt am 5. Juli 1247 Papst Innozenz IV., der keineswegs im Verdacht stehen kann, er habe jemals die Juden begünstigt, der vielmehr den Talmud zu vernichten suchte:

„... Obwohl die Heilige Schrift unter anderen Gesetzesvorschriften sagt: ‚Du sollst nicht töten' und ihnen (den Juden) verbietet, am Pesach-Fest etwas Gestorbenes zu berühren, erheben jene (die Judengegner) die falsche Beschuldigung, daß die Juden gerade an diesem Fest das Herz eines gemordeten Kindes unter sich verteilen, und manche glauben, daß das Gesetz es so befehle, während so etwas offenkundig dem Gesetz zuwider ist, und wenn irgendwo ein Leichnam gefunden wird, legt man ihnen böswillig den Mord zur Last. Durch solche und andere zahlreiche Erdichtungen wütet man gegen sie, und ohne Anklage, ohne Geständnis, ohne Überführung, entgegen den ihnen vom Apostolischen Stuhl gnädig gewährten Privilegien, beraubt man sie wider Gott und alle Gerechtigkeit aller ihrer Güter, bedrückt sie mit Hunger, Gefängnis und so vielen Martern und Qualen, sucht sie heim mit den verschiedenartigsten Strafen, verurteilt möglichst viele zu dem schimpflichsten Tode, so daß diese Juden unter der Herrschaft der vorgenannten Fürsten, Machthaber und Adeligen vielleicht ein noch schlimmeres Los haben als ihre Väter unter Pharao in Ägypten und gezwungen werden, im Elend die Orte zu verlassen, die sie und ihre Vorfahren seit Menschengedenken bewohnt haben[3]."

Die Bulle wurde von Gregor X. am 7. Juli 1273 wiederholt und von Rudolf von Habsburg am 4. Juli 1275 bestätigt[4]. Dennoch wollten die Verdächtigungen nicht aufhören. Im Gegenteil, im 15. Jahrhundert nehmen sie sogar an Häufigkeit zu. Keine der Anklagen aber fand ein so weites und nachhaltiges Echo wie die Beschuldigung, die gegen die Trienter Juden erhoben wurde, sie hätten am Gründonnerstag des Jahres 1475 den zwei Jahre und vier Monate alten Simon, Sohn eines Gerbers

---

[1] *P. Browe*, Die Judenbekämpfung im Mittelalter, in: ZKTh 62 (1938) 197 ff.

[2] Die Feststellungen Kaiser Friedrichs II. vom Juli 1236 sind als beglaubigte Kopie in einem Privileg des Erzbischofs Wilhelm von Köln (1349—1362) vom 2. Jan. 1360 im Hist. Stadtarchiv Köln, HUA Nr. 2283 in der Privilegienbestätigung für Lechenich enthalten. In dieser Bestätigung beglaubigt der Erzbischof ein Transsumpt des Bischofs Eberhard von Worms: verschiedene kaiserliche Judenprivilegien von Worms, darunter auch den Text vom Juli 1236. Vgl. *E. Iserloh*, Werner von Oberwesel, zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender; in: TThZ 72 (1963) 273, Anm. 11 mit Abdruck des Textes. Abdruck auch *R. Hoeniger*, Zur Geschichte der Juden in Deutschland im Mittelalter; in: (Geigers) Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 1 (1886) 142 f; Text und Übersetzung der wichtigsten Teile bei *G. Kisch*, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters. Zürich 1955, 260 (Lit.).

[3] *M. Stern*, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, 2. Bd., H. 1, Kiel 1895, Nr. 210, 63—70. In den Anmerkungen wird die Bedeutung der Bulle auch für den Trienter Prozeß berücksichtigt. *Ders.*, Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung, München 1900, 10—13; *S. Grayzel*, The Church and the Jews in the 13th Century. Philadelphia 1933, 268—71.

[4] Vgl. dazu *G. Volli*, I 'Processi Tridentini' e il culto del beato Simone da Trento; in: Il Ponto, 19 (1963) 1397.

Andreas, geraubt und ihn am Karsamstag zu rituellen Zwecken ermordet. Im Jahre 1475 fiel der Gründonnerstag, 23. März, mit dem Beginn des Pesach-Festes zusammen. Daß gerade dieser Fall ein so großes Aufsehen erregte, hatte verschiedene Gründe.

Erstens waren sich die Trienter Richter bewußt, daß ein Prozeß wegen Ritualmordes gegen den Wortlaut päpstlicher Entscheidungen verstieß. Um ihre Position zu festigen, damit nicht etwa im nachhinein der Prozeß, den sie zu führen gedachten, aus formalen Gründen für ungültig erklärt werden könnte, bemühten sie sich, ihn als einen Kriminalprozeß aufzuziehen, wie er vor das weltliche, nicht vor das geistliche Gericht gehörte. Sie wollten überdies nachweisen, daß es sich bei dem Trienter Fall durchaus nicht um etwas Ungewöhnliches handle. Vielmehr sollte durch diesen Musterprozeß geklärt werden, daß Juden regelmäßig derartige Verbrechen begingen. Durch Anwendung der Folter beim Verhör gestanden die Angeklagten: auch an den Orten, wo sie früher gelebt hätten, ehe sie nach Trient kamen, habe es Ritualmorde gegeben, für die Herstellung des Mazzen sei das Blut christlicher Kinder notwendig. Blut der Ermordeten würde den verschiedensten jüdischen Gemeinden auf Vorrat zugeschickt. Tatsächlich löste der Trienter Prozeß sogleich einen weiteren Ritualmordprozeß aus. Auf Grund der Aussagen eines der Trienter Angeklagten, des Buchschreibers Israel, der konvertierte und den Namen Wolfgang annahm, wurden die Regensburger Juden ebenfalls des Ritualmordes angeschuldigt[5].

Zweitens wurde der Trienter Prozeß publizistisch ausgeschlachtet. Die Prozeßakten wurden in mehreren Abschriften vervielfältigt, Übersetzungen angefertigt und verbreitet. Ein heute in den Vereinigten Staaten befindliches Exemplar der deutschen Übersetzung war ursprünglich im Besitz Eberhards I. im Bart († 24. Februar 1496)[6].

---

[5] Auf seiner Romreise kam bei der Rückkehr der Regensburger Bischof Heinrich IV. von Absberg im Februar oder März 1476 nach Trient und erhielt Einblick in die Prozeßakten, insbesondere in die Aussagen, in denen einige Regensburger Juden namentlich des Ritualmordes beschuldigt wurden. Auf Grund dieser Aussagen wurde der Regensburger Ritualmordprozeß angestrengt. Über ihn vgl. *M. Stern*, Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. Ein Beitrag zur deutschen Stadtgeschichte unter Benutzung archivalischer Quellen, H. 5, Regensburg im Mittelalter, Berlin 1932, 42—148; *ders.*, Der Regensburger Judenprozeß 1476—1480. Berlin 1935. Daß sich Heinrich von Absberg ziemlich schnell wieder von der Ritualmordthese distanzierte, weist nach *R. Straus*, Die Judengemeinde Regensburg im ausgehenden MA. (AAH 61 Heidelberg 1932), passim. Bei ihm auch Übersicht über sämtliche einschlägigen Archivalien in: Urkunden und Aktenstücke z. Gesch. d. Juden in Regensburg 1453—1738 (QE, NF 18, München 1960).

[6] Die vollständigste lateinische Abschrift ist in Wien, Nationalbibliothek 5360 (im folgenden als Wien zitiert). Sie enthält die Prozeßakten gegen die ständigen jüdischen Einwohner Trients, deren Gattinnen und gegen die Juden, die nur vorübergehend während des Pesach-Festes 1475 in Trient weilten. Der im Besitz der Pfarrkirche St. Peter und Paul in Trient befindliche Kodex und der Cod. 6495, Arch. Cast. S. Ang. (hinfort als Vatikan zitiert) enthalten nur die Prozeßakten gegen die jüdischen Einwohner Trients. Ein Codex mit deutscher Übersetzung, der nicht vor 1478 geschrieben sein kann, weil er mit der Bestätigungsbulle Sixtus IV. vom 20. Juni 1478 beginnt, zeigt auf dem Einband das Geviertwappen der Grafen von Württemberg und Gonzaga, er muß daher ursprünglich im Besitz Eberhards I. gewesen sein; vgl. *B. Bischoff*, Frater Erhardus OPr., ein Hebraist des 15. Jahrhunderts; in: HJ 57 (1937) 616. Später gehörte er dem Wiener Karmelitenkonvent, der ihn spätestens 1936 dem Antiquariat Magg Brothers in London verkaufte. Von dort gelangte er 1937 über Sotheby und Co. nach Amerika und wurde am 20./22. Dezember des gleichen Jahres an die Rosenbach Foundation, Philadelphia, verkauft. Diese verkaufte ihn an einen Privatbesitzer weiter, der ungenannt bleiben will und für fünfzig Jahre den Kodex für jegliche Benützung gesperrt hat. Alle Bemühungen, den Namen des Besitzers zu erfahren, geschweige denn Einblick in den Kodex zu erhalten, blieben bisher erfolglos. Dies ist umso bedauerlicher, als allein in ihm die hebräischen Zitate ausgeschrieben sind, während sie in den anderen Kodizes zwar erwähnt, aber nicht ausgeführt werden. Die Kenntnis dieser Handschrift würde zwar das Bild des Prozesses im wesentlichen nicht verändern, könnte aber vielleicht über nicht unwichtige Details Auskunft geben.

Der Fürstbischof von Trient Johannes Hinderbach[7] fand die literarische Unterstützung durch seine italienischen Humanistenfreunde[8]. In der auf seine Anregung von Albertus Kunne gegründeten Druckerei erschien als erstes Buch am 6. September 1475 die vom Leibarzt des Fürstbischofes Johannes Matthias Tiberinus verfaßte „Historie von Simon von Trient"[9]. Sein Bericht wurde sogleich in die landessprachlichen Ausgaben der „Legenda aurea" des Jacobus de Voragine übernommen. Auch Hartmann Schedels „Weltchronik" enthält die Geschichte vom Tode des Simon von Trient. Die beigefügte Abbildung findet ihre Entsprechung in einer Bildgruppe aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, die sich noch vor wenigen Jahren in der Pfarrkirche St. Peter und Paul in Trient befand, heute im Depot des Diözesanmuseums. Von charakteristischen Spottbildern sei wenigstens die Darstellung der Judensau mit ihrer Bezugnahme auf den Trienter Fall im ehemaligen Brückenturm zu Frankfurt und ihre Wiedergabe auf Kupferstichen, so Frankfurt 1678, ausdrücklich erwähnt[10]. Im 17. Jahrhundert propagierte der Haller Damenstiftsarzt Hippolytus Guarinonius eifrig den Kult des seligen Simon von Trient, wie auch die Verehrung des seligen Anderl von Rinn als Opfer eines Ritualmordes[11].

Die scheinbar übereinstimmenden Geständnisse der Angeklagten im Trienter Prozeß galten lange als nahezu unumstößlicher Beweis dafür, daß die Juden wirklich in Trient einen Ritualmord begangen hatten. Von nichtjüdischer Seite hat dieser These zu Beginn unseres Jahrhunderts Giuseppe Menestrina energisch widersprochen[12]. Er machte erstmals auf die erheblichen Mängel der Prozeßführung aufmerksam. Von seinen Ausführungen ausgehend, habe ich selbst versucht, den Prozeß, soweit das heute möglich ist, aufzuklären[13].

Wer waren die Angeklagten?

Angeklagt wurde die gesamte jüdische Gemeinde. Sie bestand aus den Familien dreier Hausbesitzer, der beiden Geldhändler Samuel und Angelus sowie des Arztes Tobias, ihrer Angestellten und Gäste, die vorübergehend bei ihnen Unterkunft gefunden hatten. Die beiden Geldhändler galten als wohlhabend, während der Arzt Tobias sich offenkundig in relativ bescheidenen Verhältnissen befand. Im Haus des Samuel wohnten außer ihm und seiner Frau Brunetta sein bereits verheirateter Sohn Israel mit seiner Gattin Anna, außerdem ein Oheim des Samuel, Moses, genannt der Alte, sowie dessen Sohn Mohar mit seiner Frau Bella und einem bereits erwachsenen Sohn Bonaventura. Weiter gab es noch einen zweiten Bonaventura in diesem Haus, der Koch war, und einen Diener Vitalis. Die Wohnung des Angelus teilten mit ihm seine Frau Dulceta, seine Schwester Bona, seine Mutter Brunetta, ein ständiger Diener Isaak sowie zeitweise auch Lazarus. Tobias hatte nach dem

---

[7] Über ihn vgl. *J. Aschbach*, Geschichte der Wiener Univ., Bd. 1. Wien 1865, 561—567; ADB XII, 457; *G. Papaleoni*, Giustizie a Trento sotto il vescovo Giovanni IV; in: AstIt 51 (1893) 259—277; *L. Santifaller*, Urk. u. Forsch. z. Gesch. des Trienter Domkapitels im MA, Bd. 1. Wien 1948, 350 ff, 363 ff, 389 f.

[8] Erwähnt seien Johannes Calphurnius und Raphael Zovenzonius, Carmina de b. Simone puero (1482) sowie Ubertinus Pusculus; zu ihm vgl. *F. Unterkirchner*, Die „Simonis" des Ubertinus Pusculus; in: Der Schlern, 27 (1953) 504—506.

[9] *Hain* 7733; vgl. dazu *E. Langer*, Biblogr. d. österr. Drucke des 15. Jh., Bd. I, 1, bearb. v. *W. Dolch*. Wien 1913, 1. Trient, Nr. 1.

[10] Frankfurt, Historisches Museum, Inv. C. 11363.

[11] Vgl. *K. Hruby*, Verhängnisvolle Legenden und ihre Überwindung; in: Judenhaß — Schuld der Christen?!, hg. v. *W. P. Eckert* und *E. L. Ehrlich*, Essen 1964, 301 ff.

[12] *G. Menestrina*, Gli Ebrei a Trento; in: Tridentum, Fasc. VI—VII (1903) 304—316; Fasc. VIII, 348—374; Fasc. IX—X, 385—411.

[13] *W. P. Eckert*, Beatus Simoninus — Aus den Akten des Trienter Judenprozesses; in: Judenhaß a. a. O., 329—358; *ders.*: Aus den Akten des Trienter Judenprozesses; in: Judentum im Mittelalter, hg. v. *P. Wilpert* und demselben (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 4). Berlin 1966, 283—336.

Tod seiner ersten Frau, die ihm drei Söhne geschenkt hatte, kurz vor den Trienter Ereignissen nochmals geheiratet, die Witwe Sara, die aus ihrer ersten Ehe ein Töchterchen mitgebracht hatte. Seit einigen Monaten hatte er den neunzehn- oder zwanzigjährigen Moses, den Sohn Salomons aus Franken, als Hauslehrer angestellt. Er besaß einen Diener Salomon. Vorübergehend war in Trient der Buchschreiber Israel zu Gast. Im Haus des Samuel befand sich die Synagoge der kleinen Trienter jüdischen Gemeinde. Einer der Angeklagten beschreibt sie während des Prozesses am 25. Oktober 1475 so: „Alle Juden haben in der Synagoge ihren Platz. Die von der Familie des Angelus bei der Tür an der linken Seite am Eingang der Synagoge. Die von der Familie des Tobias auf der rechten Seite am Eingang der Synagoge, die von der Familie des Samuel auf der dem Eingang entgegengesetzten Seite. Die Zugereisten hatten ihren Platz unter dem Fenster der Synagoge auf der Seite gegen Abend[14]." Die Frauen befanden sich, wie das noch heute im orthodox-jüdischen Gottesdienst der Fall ist, nicht im Hauptraum der Synagoge, sondern in der ihr vorgelagerten Kammer, der sogenannten Frauensynagoge. Wurde beim Sabbatgottesdienst die Torarolle aus ihrem Schrein gehoben, dann traten die Frauen, um sie zu sehen, aus ihrer Kammer an die Schwelle der Tür, die in die Synagoge führte. Das Haus Samuels lag in der Nähe der Etsch. Sein Grundstück durchquerte der Graben, der von den Wohnungen der Gerber zum Fluß führte.

Was war geschehen?

Am Gründonnerstag 1475 wurde das Kind des Gerbers Andreas vermißt. Der Vater und die Nachbarn dachten zuerst an einen Unfall. Sie suchten den Graben ab, jedoch vergeblich. Ehe der Graben das Grundstück Samuels erreichte, mußte er eine Straße unterqueren. Vermutlich hatten die Juden recht, wenn sie behaupteten, der Leichnam des Kindes müsse in eine Reuse in dem Grabenstück geraten sein, das die Straße unterquerte. Dies wollten jedoch die Ankläger später nicht gelten lassen. Nach ihrer Behauptung war auch das kritische Stück unter der Straße sorgfältig, jedoch ergebnislos untersucht worden. Da das Kind bzw. sein Leichnam am Gründonnerstag ebenso wie in den folgenden Tagen unauffindbar blieb, wurde der Verdacht laut, die Juden hätten ihre Hand im Spiel. Diesen war allerdings in den Kartagen untersagt, sich überhaupt auf der Straße sehen zu lassen. Einer war jedoch von diesem Verbot ausgenommen, der Arzt Tobias. Auf ihn richtete sich daher der Verdacht, er habe das Kind geraubt, verlockt durch das Versprechen einer größeren Summe Geldes seitens der jüdischen Gemeinde. Diesen Verdacht bestätigten die Angeklagten, auch Tobias selbst, der am 5. April 1475 unter der Folter gestand, er habe wegen seiner Armut sich auf das Versprechen der Gemeinde hin, ihm eine Summe Geldes zu geben, zu dem Raub bereit erklärt[15]. So arm, daß er auf derartige Unterstützungen angewiesen war, kann er aber nicht gewesen sein; denn sein Hauslehrer Moses erwähnt im Verhör vom 28. November 1475, er habe im Auftrag des Tobias gemeinsam mit dessen Frau Sara Silbergefäße in einen Sack verpackt und in der Nacht von Ostersonntag auf -montag versteckt[16]. Da sich der Arzt bis zu jenem unseligen Gründonnerstag 1475, als der kleine Simon verschwand, auch großer Beliebtheit bei der christlichen Bevölkerung erfreute, ist es wenig wahrscheinlich, daß er sich zu einer Untat hat bereden lassen sollen, die ihm Ehre und Ansehen kosten mußte. Da die Suche nach dem Kind, als es im Graben nicht gefunden wurde, in den Häusern der Juden vergeblich blieb, hatten die Ankläger auch keine Vermutung darüber, wo der Arzt Tobias eigentlich seinen Raub versteckt haben könnte. Infolgedessen gehen in diesem Punkt die Antworten der Angeklagten aus-

[14] Wien fol. 320v.
[15] Vatikan fol. 83–84; Trient fol. 95.
[16] Wien fol. 301.

einander. Dies wiederholt sich immer wieder dann, wenn die Ankläger keine Klarheit in ihren Vorstellungen hatten. Das ist ein Indiz dafür, daß übereinstimmende Aussagen der Angeklagten nichts anderes sind als ein Reflex auf die eindeutigen, bereits vorgefaßten Ansichten der Ankläger über den Verlauf des Falles.

In der Nacht vom Ostersonntag auf Ostermontag, vom 26. auf den 27. März 1475, entdeckte der Koch Bonaventura beim Wasserholen zu seinem Entsetzen im Grabenstück auf dem Grundstück des Samuel den Leichnam des kleinen Simon. Sofort verständigte er seinen Herrn von dem schauerlichen Fund. Noch in der gleichen Stunde fand sich die gesamte jüdische Gemeinde bei Samuel ein, um zu beratschlagen, was zu tun sei. Den Leichnam heimlich wegzuschaffen, schien wenig ratsam zu sein; denn dadurch mußten sie sich in den Augen der christlichen Bevölkerung erst recht in den Verdacht, schuldig zu sein, setzen. Also blieb nur die Flucht nach vorne. Die drei Hausbesitzer Samuel, Tobias und Angelus begaben sich sogleich zu Stadthauptmann und Podestà, um ihnen den Fund anzuzeigen. Diese suchten daraufhin das Haus Samuels auf und verhörten die dort anwesenden Juden. Die gaben in ihrer Aufregung Antworten, die in einzelnen Punkten einander widersprachen. Als nun auch noch bei der Gegenüberstellung der Leichnam aus Wunden, die sich an seinem Körper befanden, zu bluten begann, galt dies als wichtiges Indiz für die Schuld der Juden. Noch in derselben Nacht ließ der Podestà eine Reihe Juden festnehmen und ordnete am nächsten Morgen die Verhaftung der übrigen an. Den Leichnam des Kindes ließ er in das Hospital der in der Nähe liegenden Kirche St. Peter überführen. Dort untersuchten ihn am nächsten Morgen die beiden Ärzte Johannes Matthias Tiberinus und Archangelus de Balduinis sowie der Chirurg Christopherus de Falis. Ihre Ergebnisse weichen dabei erheblich von den Feststellungen ab, die der Arzt Tobias gleich bei der ersten Untersuchung unmittelbar nach Auffinden des Leichnams getroffen hatte. Unbestreitbar wies der Leichnam Verletzungen auf, die Tobias als Schürfungen diagnostizierte, während seine christlichen Kollegen erklärten, es müsse sich um kaschierte Schnittwunden handeln. Einen Riß am Membrum virile des Knaben erklärte Tobias als Verletzung durch einen Dorn, die christlichen Ärzte wollten ihn auf einen Schnitt mit einem Messer zurückführen. Unterschiedliche Meinungen bestanden auch darüber, ob das Kind schon seit Gründonnerstag verschieden sei oder ob der Tod erst kurz zuvor eingetreten sei. Wenn Tobias mit seinen Beobachtungen recht hatte, war ein Unfall zumindest nicht auszuschließen, wenn seine christlichen Kollegen recht hatten, war das Kind ermordet worden. Wer anders als die Juden waren aber dann die Mörder?

Wenn die Vertreter der jüdischen Gemeinde den Fund selbst angezeigt hatten, so war das in den Augen der christlichen Bevölkerung noch lange kein Beweis der Unschuld. Sie vermutete und die Richter in dem Prozeß sollten sich diese Vermutung zu eigen machen, daß die Juden nur deshalb von selber vorgebracht hätten, sie hätten das Kind im Wasser liegend gefunden, um ein Alibi zu haben. Diese hielten es übrigens nicht für ausgeschlossen, daß das Kind tatsächlich ermordet worden war. Sie hatten auch eine Erklärung dafür. Zwei von ihnen, Bonaventura, der Sohn des Mohar, und der Diener Vitalis, behaupteten, ein christlicher Bürger sei des Mordes schuldig. Bonaventura meinte im Verhör vom 28. März, Zanesius Schneider sei zumindest mitschuldig, Vitalis sprach einen Tag später von der Alleinschuld Schneiders und motivierte sie mit dem Haß, den dieser schon seit langer Zeit gegen die Familie des Samuel gehegt habe. Der Mord sei geschehen, um durch diesen Racheakt die feindliche Familie zu vernichten[17]. Ähnliche Intrigen hatten auch andere Mitglieder der jüdischen Gemeinde befürchtet. Am 14. April 1475 schilderte Lazarus in seinem Verhör, wie sein Herr Angelus bestürzt gewesen sei, als er erfuhr, ein

[17] Vatikan fol. 18r, fol. 37v; Trient fol. 46v—47.

christliches Kind werde vermißt. Sogleich habe er den Diener Isaak gebeten, das Fenster gut verschlossen zu halten, da er befürchtete, ihm feindlich gesonnene Bürger könnten sonst den Leichnam in sein Haus schmuggeln, bzw. hineinwerfen[18]. Der Podestà nahm die Aussagen von Bonaventura und Vitalis so ernst, daß er die sofortige Verhaftung des Zanesius Schweizer anordnete und ihn wie die Juden einem peinlichen Verhör unterwarf. Das Alibi, das dieser beibrachte, er habe den ganzen Gründonnerstag über in den Weinbergen gearbeitet und am Karfreitag sei er von Kirche zu Kirche gewandert, war einigermaßen schwach. Er berief sich nämlich auf Zeugen, die er entweder nicht mit Namen kannte oder die ihn nicht gesehen hatten. Der Podestà war aber mit diesem Alibi zufrieden und ließ ihn wieder frei.

Wer führte den Prozeß?

Für die Prozeßführung war, wenn er sie auch billigte und unterstützte, der Bischof von Trient, Johannes Hinderbach, nicht unmittelbar verantwortlich. Sie war vielmehr Sache des Podestà, des Stadtrichters. In der Regel übte der Podestà, der kein Kleriker, sondern Laie war und außerhalb des Fürstbistums Trient geboren sein mußte, sein Amt nicht länger als ein Jahr aus. Er wurde vom Stadtrat gewählt, dem Fürstbischof präsentiert und von ihm bestätigt. War seine Amtszeit abgelaufen, so konnte er in der Regel erst nach fünf Jahren wiedergewählt werden. Zur Zeit des Todes des kleinen Simon von Trient war Johannes de Salis de Brixia (Brescia) Podestà. Sein Nachfolger war Allessandro de Maggis aus Padua. Der Stadtrichter führte die Kriminalprozesse und fällte sein Urteil namens der ihm vom Bischof verliehenen Autorität. In der Rechtsprechung war er an die Trienter Statuten gebunden. Trotz der Vogteirechte, die der Graf von Tirol über Trient wie über Brixen ausübte, war in Trient Verwaltung und Rechtsprechung stark von italienischen Vorbildern bestimmt. Die Mehrheit der Bevölkerung war im Spätmittelalter italienischer Nationalität. Die Deutschen besaßen eine Pfarrei, St. Peter. Deutsche waren die meisten Bischöfe und die Beamten des bischöflichen Hofes. Aus Deutschland stammten auch die meisten der in Trient lebenden Juden. Nur Angelus kam aus Verona. Der Podestà und seine Gehilfen aber waren durchwegs Italiener, die die deutsche Sprache so wenig beherrschten wie die Juden die italienische. Der Notar Johannes de Fundis, der das Protokoll in lateinischer Sprache anfertigte, war Italiener. Er verstand kein Deutsch. Aber erst im Juni bestellte der Podestà einen deutschsprachigen Dolmetscher. Nur den jüngeren Angeklagten, die das 18. Lebensjahr bereits erreicht oder überschritten hatten, jedenfalls aber noch nicht das 25. Lebensjahr vollendet hatten, wurde ein Rechtsbeistand zugebilligt. Dieser Curator oder Defensor konnte allerdings kaum mehr tun, als jeweils ein Gnadengesuch für seinen Klienten einreichen. Wenn auch der Podestà regelmäßig nach Abschluß der Untersuchung und Veröffentlichung des Untersuchungsberichtes den Angeklagten bzw. seinen Klienten aufforderte, innerhalb einer bestimmten Frist, gewöhnlich drei Tage, alle Gründe anzuführen, die ihn entlasten, die als strafmildernd verstanden werden könnten, so war dies doch eine reine Formsache.

Anwendung der Folter

Der Podestà und mit ihm die christliche Bevölkerung von Trient waren von vornherein von der Schuld sämtlicher Juden überzeugt und gewillt, sie alle hinzurichten. Aber er wollte sie nur auf Grund eines Geständnisses verurteilen. Darum setzte er sich zum Ziel, die Verhöre so lange zu führen, bis er übereinstimmende Geständnisse von allen Angeklagten erreicht hatte. Um dieses Ziel zu erreichen, setzte er die Folter ein. Sie sollte qualvoll, durfte aber nicht tödlich sein. Schwangerschaft oder schwere Erkrankung der Angeklagten bzw. des Angeklagten waren die Gründe, derentwegen

[18] Wien fol. 318.

die Folter ausgesetzt wurde[19]. Außerdem achtete der Podestà darauf, daß die Folterung ordnungsgemäß vollzogen wurde. So ließ er am 20. November 1475 den Lazarus wieder losbinden, weil die Fesselung fehlerhaft war[20]. Immerhin war die Folterung nicht nur schmerzhaft, sondern sie hinterließ auch Verletzungen. Nach dem Wortlaut der Gebete beim Sederabend, insbesondere bei der Erwähnung der zehn Plagen Ägyptens, befragt, erklärte Anna, die Frau des Israel, am 9. März 1476, den genauen Wortlaut habe sie nicht im Gedächtnis, sie sei aber bereit, ihn aus einer „Haggada" zu übersetzen, wenn jemand für sie die Seiten umwende. Ob ihrer Verletzungen an den Händen konnte sie nicht selbst die Seiten umblättern. Diese Erklärung entsprach offensichtlich der Wahrheit. Ihr wurde daher stattgegeben[21]. Mehrfach heißt es im Protokoll von den Angeklagten, daß sie nach der Folter des Hochziehens nahezu zugrunde gingen (quasi deperdita)[22]. Dann ließ der Podestà sie losbinden, damit sie sich von den Foltern erholen konnten. Am nächsten Tag wurde dann das Verhör mit gleicher Schärfe fortgesetzt. Die Foltern wurden in folgender Weise gesteigert. Zuerst wurde der Angeklagte entkleidet (Spoliatio), dann gefesselt (Ligatio), dann hochgezogen (Elevatio), dabei wurden die Beine mit Gewichten beschwert, dann wurde er mit Stricken geschlagen (Squassatio), dann hochgeschnellt (Cavaleta). Diese Foltern wurden in gleicher Weise bei Männern und Frauen angewendet. Den Männern hielt man außerdem noch eine eiserne Schale mit Schwefeldämpfen unters Gesicht. Einigen der Angeklagten legte man außerdem noch kochendheiße Eier unter die Achselhöhlen. Auch der willensstärkste Angeklagte war auf die Dauer diesen Foltern nicht gewachsen und legte schließlich jedes Geständnis ab, das man von ihm verlangte. Der Wahrheitsbeweis dieser unter Foltern erpreßten Aussagen ist äußerst fragwürdig. Die Übereinstimmung in den Geständnissen ist nur scheinbar ein Beweis für die Schuld der Angeklagten, in Wirklichkeit aber nichts anderes als die Widerspiegelung dessen, was die Richter vermuteten. Die Akten des Trienter Prozesses verraten, welche Motive in die Juden hineingeheimnist wurden.

Verdacht auf Teufelskult und Schwarze Messe

Die Fragen des Podestà werden erst völlig verständlich, wenn sie im Zusammenhang der Berichte über Teufelskult und Schwarze Messe gelesen werden, die zu magischen Zwecken gefeiert wurde[23]. Da spielt dann der Blutzauber eine große Rolle. Erregend und befremdend war für die Christen der Brauch der Beschneidung bei den Juden[24]. Das erklärt, warum sich der Podestà immer wieder nach der Bedeutung der Wunde am Membrum virile des kleinen Simon erkundigt. Nach jüdischem Brauch wird in die Beschneidungswunde Wein zum Stillen gegeben. Die Christen aber vermuten, daß die Juden zu diesem Zweck Blut christlicher Kinder in pulverisierter Form verwenden. Der biblische Bericht von der Schlachtung des Osterlammes, der Bestreichung der Türpfosten mit Blut, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt in der Pesachnacht durch den Engel Gottes ist in die Pesach-Haggada aufgenommen. Ihre Verlesung am Sederabend werteten die Christen als ein Zeichen dafür, daß die Juden sich dadurch an ihnen rächen wollten, indem sie nun die Rolle der Ägypter

---

[19] Wien fol. 189: Der Podestà läßt untersuchen, ob Sara schwanger ist. Wien fol. 283: Der Podestà läßt den Arzt fragen, ob Dulceta, Brunetta und Bona so krank seien, daß sie nicht gefoltert werden dürften.

[20] Wien fol. 323.

[21] Wien fol. 204r–v.

[22] Z. B. Wien fol. 202r, Folter beim Verhör der Anna am 8. März 1476.

[23] Vgl. zu diesem Problemkreis *G. Zacharias*, Satanskult und Schwarze Messe. Wiesbaden 1964.

[24] *B. Blumenkranz*, Das Bilderevangelium des Hasses; in: Judenhaß — Schuld der Christen?!, a. a. O., 249 f; *ders.:* Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1963). Stuttgart 1965, 84 ff.

spielen sollten. Das Besprengen des Tisches mit Wein während der Verlesung der zehn Plagen Ägyptens wurde zum Besprengen mit Blut umgedeutet. Wenn die Juden seit der Zerstörung des Tempels kein Osterlamm mehr schlachten und auf dem Tisch nur ein Lammknochen liegt, dann wollten die christlichen Ankläger darin kein Zeichen der Trauer um den Tempel sehen, sondern ein weiteres Indiz dafür, daß an die Stelle des alten Kultes nun geheime Riten getreten seien, bei denen das Kind eines Christen geopfert werde. Darum wollte sich der Podestà auch nicht mit der Auskunft zufriedengeben, daß es seit der Zerstörung des Tempels kein Opferpriestertum bei den Juden mehr gibt, sondern fragte immer wieder nach ihren Priestern und dem geheimen Kult.

Nach der Theorie des Podestà wurde Simon am Gründonnerstag von dem Arzt Tobias geraubt und geschickt verborgen, beim Sabbatgottesdienst dann von den männlichen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde grausam ermordet, das Blut ihm abgezapft, schließlich sein Leichnam erhoben, so wie sonst die Tora aus ihrem Schrein oder in der Kirche die Hostie über dem Altar nach der Wandlung erhoben wird. Im Augenblick der Erhebung aber seien die Frauen aus ihrer Kammer, der Frauensynagoge, gekommen, auf die Schwelle zur Männersynagoge getreten und hätten beim Ansehen des Leichnams obszöne Gebärden gemacht. Obszönitäten aber gehören regelmäßig in den Bereich der Schwarzen Messen. Die immer wieder vorgebrachte Frage des Podestà nach obszönen Gesten ist ein deutliches Indiz dafür, daß er den Juden eine Art Schwarze Messe als Gegenkult zur christlichen Liturgie unterstellte, gefeiert ebenso sehr zu Verhöhnung des christlichen Kultes wie zur Erreichung magischer Praktiken. Auf Befragen erklärten die Angeklagten, das Blut habe reinigende Kraft, helfe Frauen z. B. bei der Gefahr einer Frühgeburt. Es reinige den Magen, röte das Antlitz, helfe gegen üblen Geruch. So aberwitzig solche Vorstellungen auch waren, sie wurden anscheinend dennoch für wahr gehalten.

Prozeß-Einsprüche

Die Trienter waren so sehr von der Berechtigung ihrer Anklagen überzeugt, daß sie mit Entrüstung jeden Versuch, den Juden gerecht zu werden, als unerlaubte Einmischung zurückwiesen. Auf Grund der Vogteirechte, die der Graf von Tirol — zur Zeit des Trienter Prozesses war das Sigismund der Münzreiche — über das Fürstbistum Trient ausübte, residierte ein Stadthauptmann in der bischöflichen Burg. Zu Beginn des Prozesses war Jakob von Sporo Stadthauptmann. Ihm folgte Johannes Rytlitz. Der Stadthauptmann nahm an den Prozessen teil und war berechtigt, im Auftrag des Grafen von Tirol einen Prozeß zu unterbrechen, ein Urteil aufzuheben. Die Prozeßakten enthalten mehrfach die Notiz, der Stadthauptmann Jakob von Sporo unterbreche den Prozeß bzw. gestatte seine Wiederaufnahme. Auf Grund des Einspruches entstand eine Pause zwischen dem 21. April und dem 5. Juni 1475. Dies hat zwar Einfluß auf die Dauer des Prozesses, nicht aber auf die Verhandlungen als solche.

Wichtiger war der Einspruch Sixtus' IV., der am 23. Juli 1475 den Prozeß unterbrechen ließ und Giovanni Battista de Giudice de Finale, den Bischof von Ventimiglia, zu seinem Kommissar ernannte[25]. Bischof Johannes Hinderbach bestritt nicht das päpstliche Einspruchsrecht, erklärte aber, der Trienter Prozeß sei notwendig, weil sonst das Volk zur Lynchjustiz gegriffen hätte. Er setzte es außerdem durch, daß er selbst am 12. Oktober neben dem Bischof von Ventimiglia von Sixtus IV. zum päpstlichen Kommissar ernannt wurde. Als Wohnsitz bot er Giovanni Battista de Giudice seine Burg Buonconsiglio an. Da dieser dort sich aber überwacht fühlte, zog er eine andere Wohnung vor. Aber auch dort mußte er feststellen, daß man ihn be-

[25] Über die Bedeutung Giovanni Battistas de Giudice als Schriftsteller vgl. *P. O. Kristeller*, Le Thomisme et la Pensée italienne de la Renaissance (Conférence Albert-Le-Grand 1965). Montreal-Paris 1967, 68, Anm. 101 (Lit.).

obachtete, ihm zudem kein freies Gespräch mit den Angeklagten noch mit solchen Zeugen gestatten wollte, die zugunsten der Juden einzutreten bereit waren. Schon nach zwei Wochen verließ er daher Trient und versuchte von Rovereto, der nächsten Stadt, die bereits auf venezianischem Boden lag, einen Gegenprozeß anzustrengen. Er lehnte den Trienter Podestà als befangen ab, den Geständnissen der Juden maß er keine Beweiskraft zu, da sie erzwungen seien. Den Trientern machte er zum Vorwurf, daß sie den Prozeß nur deshalb führten, weil sie die Seligsprechung des kleinen Simon als Martyrer durchsetzen wollten. Auf die Unterstellung des Bischofs Johannes Hinderbach, er ergreife die Partei der Juden, weil er sich von deren Geld habe bestechen lassen, entgegnete er in einer „Apologia", er sei niemals ein Judenfreund gewesen, er sei auch nicht von den Juden bestochen worden. Aber er könne es nicht zulassen, daß auf Grund erdichteter Wunder Simon seliggesprochen werde. Er sei kein Martyrer um Christi willen. Die lügenhaften Behauptungen der Trienter über angebliche Wunder, die nach dem Tod des kleinen Simon sich ereignet haben sollten, seien in Wahrheit eine Gefahr für den christlichen Glauben. Gott habe es nicht nötig, daß für ihn gelogen werde, und ebensowenig die Kirche und der christliche Glaube, da sie auf dem Leiden Christi gegründet und durch das Blut der Apostel, Martyrer und Jungfrauen bezeugt und durch die Lehre der Heiligen und Kirchenlehrer bestätigt werden. Das im Trienter Archiv befindliche Exemplar dieser Apologie hat Bischof Johannes Hinderbach mit kritischen Anmerkungen versehen, seine Handschrift verrät seinen Zorn.

Da die beiden Kommissare sich nicht einigen konnten, berief der Papst eine Kardinalskommission. Hier hatte Johannes Hinderbach schließlich mit seinem Einspruch gegen Giovanni Battista Erfolg, dessen Prozeß in Rovereto könne nicht anerkannt werden, er sei nicht „Judex in loco". Nur der Prozeß in Trient könne als gültig ausgesprochen werden. Tatsächlich verwarf die Kardinalskommission den Gegenprozeß und erkannte schließlich den Trienter Prozeß als zu Recht geführt an. Am 1. Juni 1478 erklärte daraufhin Sixtus IV., der Prozeß sei „rite et recte factum", d. h.: formalrechtlich ordnungsgemäß geführt. Bereits im Juni 1475 waren die meisten der männlichen Angeklagten hingerichtet worden, nur die Frauen kamen, soweit sie nicht im Gefängnis starben, schließlich mit dem Leben davon, aber erst, als auch sie sich schuldig bekannt hatten und zum Christentum übergetreten waren. Daß ihnen das Leben geschenkt wurde, war ein kleiner Erfolg des Bischofs von Ventimiglia, der beharrlich auf die Freilassung wenigstens der Jüdinnen gedrängt hatte.

Mit der Feststellung, der Prozeß sei formal richtig geführt, war noch keine Bestätigung des Kultes des Simon von Trient als Martyrer gegeben. Dennoch setzte eine eifrige Verehrung ein. Daß Jerusalempilger in Trient Station machten, um am Grabe Simons zu beten, bestätigt Felix Fabri in seinem „Evagatorium"[26]. 1582 billigte Gregor XIII. den Kult, 1588 gestattete Sixtus V. auf Wunsch des Kardinals Ludovico Madruzzo die Feier seines Festes. Erst auf Grund eines Gutachtens über die inneren Widersprüche in den Aussagen der Angeklagten, die es bei objektiver Nachprüfung nicht zulassen, von einem Schuldbeweis zu sprechen, hat die Ritenkongregation am 28. Oktober 1965 den Kult des seligen Simon von Trient definitiv aufgehoben und damit zum Ausdruck gebracht, daß es sich bei diesem Kult weniger um den Ausdruck der Volksfrömmigkeit als vielmehr christlichen Antijudaismus gehandelt hat. Die Beseitigung eines derartigen Ärgernisses ist die Voraussetzung dafür, daß die Begegnung von Juden und Christen, wie sie die Declaratio „Nostra Aetate" des Vaticanum II. fordert, Chancen der Realisierung hat.

---

[26] *F. Fabri*, Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti, hg. v. *C. D. Hassler*. Stuttgart 1843. Nr. 29 B., 76.

FRANZ MARIA ELSNER

Bischofsymposium in Chur

Vier Faktoren bestimmten das *II. Symposium europäischer Bischöfe in Chur:* das selbstgewählte Thema, die Anwesenheit von Priestergruppen aus Europa, die kommende Bischofssynode in Rom und eine bis ins Letzte aufmerksame Öffentlichkeit.

Das Thema: „Der Priester in Welt und Kirche von heute" war vor zwei Jahren festgelegt worden. Damals bewegte es mehr die Amtskirche als die Öffentlichkeit. Inzwischen aber ist die Frage nach dem Priesterbild von morgen zum Thema eins aufgerückt. Theologische Spekulationen, krasse Reaktionen einzelnen Priester zu Zölibat und Gehorsam, wachsendes Selbstbewußtsein unter der Priesterschaft, der man andauernd „Rollenunsicherheiten" nachgesagt hat und die spärlichen Antworten der Amtsträger auf die aufgeworfenen Fragen haben die Öffentlichkeit drinnen wie draußen hoch interessiert.

Die Priestergruppen, die schon in ihren Ländern durch energische Meinungsäußerungen von sich reden machten, waren zuvor in Löwen zusammengekommen, wo sie ein Vorprogramm überlegten für ihre eigene Tagung in der Altstadt von Chur. Niemandem war unbekannt, daß sie zur gleichen Zeit wie die Bischöfe in Chur tagen würden. Und da sie in ihrer Lage von Haus aus freigebiger sein können mit Informationen über ihre Gedanken, Vorstellungen und Forderungen zur Realität des Priesters von morgen, standen die Bischöfe für die Öffentlichkeit weitgehend schon in der Rolle der Antwortenden, bevor ihr Symposium begonnen hatte. Zudem wußte man, daß diese Priestergruppen am 17. Juni bereits allen Teilnehmern am Symposium die Bitte unterbreitet hatten, zu den bischöflichen Beratungen zugelassen zu werden.

Die Bischofssynode in Rom hatte schon Monate vorher zwielichtige Schatten vorausgeworfen. Was man von ihrer Vorbereitung hörte, hatte weder drinnen noch draußen viel Vertrauen erweckt. Die römische Politik der verdeckten Schüsseln und unbedruckten Speisekarten hatte mit dazu beigetragen, daß Kardinal Suenens' Interview zu einem Paukenschlag wurde. Auch die Reaktion darauf aus Rom trug nicht dazu bei, die Öffentlichkeit zu beruhigen. Diese spendete vielmehr, wo immer Suenens sich zeigte, vor oder in Chur, ostentativ Beifall für Mut vor Kuriensesseln. So verhärtete sich die Erwartung, das Symposium von Chur würde vielleicht doch mehr eine Strategiekonferenz für die kommende Bischofssynode als ein bloßer Meinungsvergleich zur Priesterfrage werden.

Eine Bischofsversammlung, die ein besseres Verhältnis zur öffentlichen Meinung gehabt hätte als die von Chur, hätte diese Fakten nicht ignorieren können. Offenbar aber haben die Bischöfe zu wenig Pius XII. beherzigt — er hatte bereits 1952 gesagt: die öffentliche Meinung sei auch in der Kirche eine wesentliche Voraussetzung für die Gesundheit ihres Organismus nicht anders als für die Gesellschaft von heute überhaupt —, noch war ihre europäische Versammlung in der Lage, auf Entwicklungen der öffentlichen Meinung selbständig zu reagieren. Denn das Permanenteste an dieser Versammlung ist das Ein-Mann-Sekretariat, das die verständliche Neigung hat, sich auf die pflichtgemäße Vorbereitung des nächsten Symposiums zu konzentrieren und sich auf „Nebendinge" möglichst wenig einzulassen.

Eine eigene Meinungsbildung der europäischen Bischöfe ist eben erst in Gang gekommen. Sie sind mit Recht stolz darauf, daß sie nach so kurzer Zeit der Existenz des Symposiums in der Lage sind, ihre Meinungen offen und vorbehaltslos miteinander zu vergleichen. Da Europa aber von Portugal bis Polen und von Irland bis Ungarn und Malta reicht, ist dieser Meinungsvergleich vom Gefälle der Theologien, Mentalitäten und Traditionen noch mehr abhängig als der verwandte Prozeß unter den politischen Europäern, die sich ein Europaparlament geschaffen haben, das ebensowenig Beschlußvollmachten besitzt wie das Bischofssymposium. Beschlüsse, die für das katholische Europa wirksam werden sollen, müssen von den nationalen Bischofskonferenzen

gefaßt sein, von denen eine um die andere gefragt werden will, wenn die violetten Europäer in ihrem Symposium eine Anregung geboren haben. Der Stoßseufzer eines Bischofs in Chur „Lateinamerika, du hast es besser" ist durchaus begreiflich. Es sieht auch so aus, als würde das in Europa noch lange Zeit brauchen, was in anderen Kontinenten allmählich schon zur Selbstverständlichkeit gehört.

Zwischen allzu viel Schwierigkeiten der Artikulation, einem Berg von Rücksichten und einer erwartungsvollen Öffentlichkeit eingeklemmt, konnte das Symposium von Chur keine selbständige Meinungsäußerung von sich geben. So stand am Schluß nur eine *„Erklärung des Sekretariates"* mit den einleitenden Sätzen: „Auf Grund der Eigenart dieses Symposiums kann kein offizielles Communique erscheinen. Das Sekretariat gibt daher einfach einen Bericht über die Gespräche." In diesem Bericht wird darauf verwiesen, daß die Bischöfe drei Tage lang Gelegenheit hatten, miteinander „in aller Freiheit" „sehr offene Kontakte" zu pflegen und all das zu besprechen, was ihre Verantwortung als Hirten betrifft. Die Bischöfe wüßten sich „mehr und mehr" solidarisch in der gleichen Erschütterung, die alle Menschen bewegt in einer Welt rascher Wandlung". Der Bericht bezeichnet dann als Arbeitsthema die Situation der Priester, deren Probleme auch die der Bischöfe seien und die im Grunde, abgesehen von Akzentverschiebungen, überall ähnlich formuliert würden. Grundlage der Überlegungen der Bischöfe seien ihre pastoralen Erfahrungen sowie zahlreiche Untersuchungen gewesen, in denen ein deutlicher Wandel des Priesterbildes sichtbar werde. Es folgt dann ein Extrakt der sichtbar gewordenen Tendenzen: Der Priester muß neues Gleichgewicht finden. Ihn treibt die Sorge, mit der Welt in Tuchfühlung zu bleiben, die gegenwärtigen Seelsorgestrukturen zu überprüfen, politische, familiäre, gewerkschaftliche und berufliche Kontakte zu finden. Die pflichtmäßige Bindung von Zölibat und Priestertum werde von einer Minderheit abgelehnt. Der Priester begnüge sich nicht mehr damit, von der Autorität verstanden zu werden oder mit ihr im Dialog zu stehen, er verlange echte Mitverantwortung.
Insgesamt: Eine blasse Sammlung von Problemen, die in der Literatur schon weit vertiefter zur Kenntnis vieler gelangt und teilweise durch sehr reale Experimente von Priestern — in Übereinstimmung mit ihren Bischöfen oder auch ohne sie — ins Stadium vorläufiger Antworten getreten sind. So wirkt denn auch die Feststellung des „Ein-Mann-Berichtes", die Probleme des priesterlichen Dienstes und Lebens seien präziser formuliert worden, eher wie ein Hinweis auf den eigenen Nachholbedarf in diesem Punkte, denn als Schritt nach vorn in der Sachdiskussion.
Aus den bischöflichen Überlegungen nennt der Bericht noch folgende Schwerpunkte: Bei allem Wandel ist am Amtspriestertum festzuhalten. Gemeinsam mit allen Gliedern des Gottesvolkes müssen Priester und Bischöfe überlegen, in welcher Weise das Priestertum in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre auszuüben sei. Auf allen Gebieten der Wissenschaften und Theologie (!) müsse die Forschung über den Auftrag des heutigen Amtspriestertums angeregt, ermutigt und vertieft werden.
Gerade in diesem Punkt bestätigt der Bericht, was schon aus den verschlossenen Beratungsräumen nach außen gedrungen war: Den Bischöfen lagen zwar mancherlei Untersuchungen vor, die auf Grund von Befragungen im Priesterrat und ähnlichen Gremien zustande gekommen waren, aber keine wissenschaftlich fundierte, mit entsprechendem Kostenaufwand hieb- und stichfest durchgeführte Erhebung über den Problembestand und eine generell verbindliche Meinungsäußerung des europäischen Klerus. Das soll erst jetzt von den nationalen Bischofskonferenzen erbeten und von diesen, falls sie dem Wunsch des Symposiums entsprechen, beschlossen werden. Wenn solche wissenschaftliche Grundlagen des Problemstudiums der Priesterfrage auch nicht allein ausschlaggebend sind für den Ansatz zur Lösungssuche, so sind sie doch mitentscheidend genug für den Wert aller vorläufigen Aussagen, die zur Frage nach dem Priesterbild von morgen in Chur gemacht wurden. Solange es keine generell gültigen Erhebungen gibt, bleibt es gefährlich, von Minder-

heiten und Mehrheiten in dieser oder jener Frage zu sprechen und nach theologischer Festlegung des unverrückbar Bleibenden das Wandelbare aus den eigenen begrenzten Erfahrungen zu ermitteln und zu determinieren.

Eben diesen Eindruck aber mußte man in Chur gewinnen. Alle Aussagen, die dort über das Priestertum gemacht wurden, blieben auf der Ebene des Vorläufigen, des Nicht-zu-Ende-Überlegten sowohl im Theologischen wie hinsichtlich des äußeren Erscheinungsbildes des Priesters. Die Abscheidung dessen, was der Priester nicht ist, erschien oftmals klarer als der Kern, in dem das Priestertum der katholischen Kirche wurzelt. Die Umschreibungen näherten sich just da am ehesten dem vermuteten Zukunftsbild, wo aus dem Vertrauen in die Kraft des Hl. Geistes prophetische Aussagen gewagt wurden, die „offen für das Neue in Gott" und bescheiden im Anspruch waren, heute schon viel über die Realität des Priesters von morgen zu wissen.

* * *

In dieser Weise sprach in Chur eigentlich nur der belgische *Kardinal-Primas Suenens*. Er hatte dabei nicht nur das Wenige und Entscheidende vor Augen, was im N. T. über das Priestertum ausgesagt ist, sondern ebenso sehr die vielfältigen Ausfächerungen priesterlichen Lebens, die man heute bereits vorfindet. Ohne sich für diese oder jene Priestergruppe einzusetzen, ließen sich in der öffentlichen Schlußansprache Suenens fast alle jene Priesterbilder unterbringen, die in avantgardistischen Gruppen, soweit sie am besonderen Priestertum festhalten, mehr oder minder rein und klar heute schon gelebt werden.

Nicht das Symposium sprach in Suenens. Mehrfach betonte er, wie sehr es sich um eine rein persönliche Meinungsäußerung handle. Aber eben diese bekommt von der europäischen Figur des Sprechers besonderes Gewicht: Das Priesterbild hat sich im Laufe der Zeit beträchtlich entwickelt. Seine Einförmigkeit ist verhältnismäßig jungen Datums. Sie wird von einem Teil des Klerus in Frage gestellt. Dafür gibt es triftige moralische, soziologische und theologische Gründe. Das entscheidende Kriterium für die Einschätzung der gegenwärtigen Situation kommt aus der Offenbarung Gottes. Das N. T. aber zeigt keinen Klerus als gesellschaftlichen Stand. Es sagt ausdrücklich, daß es nur einen Hohenpriester gibt: Christus. Alle Christen bilden ein priesterliches Volk. Das Amtspriestertum ist auf das Priestertum des Gottesvolkes ausgerichtet. Der Priester erscheint als einer, der dauernden Dienst für die Gemeinde annimmt. Auf Grund seiner Weihe von Christus gesendet, tut er den Dienst der Botschaftsverkündigung und Belebung der Gemeinde, den Dienst der Leitung der Liturgie, den Dienst der Versöhnung wirklicher Sündenvergebung und den Dienst der pastoralen Sorge. Suenens vermutet, „daß es morgen unabdingbar verschiedene und vielfache Typen von Priestern und von Bischöfen geben wird, um den vielfachen Aufgaben einer Kirche zu entsprechen, die verschieden ist in ihrer Einheit und eins ist in ihrer Mannigfaltigkeit".

Als Suenens gegen Schluß seiner Rede einen Brief von Professor Küng verlas, in dem bei aller äußeren Distanz zu den Priestergruppen doch deren Anliegen lapidar aufgegriffen werden, wurde offenbar, wo er die Reform des Priesterbildes von morgen sucht: eher bei denen, die der spanische Kardinalprimas, Tarancon, in seiner Rede zwar für unannehmbar hielt, weil sie nach seiner Meinung die Grundfragen in einem Ton und in einer „kirchlichen" Auffassung stellen, die für ihn unakzeptabel sind, die er aber trotzdem als „providentiell" bezeichnete, weil sie auch nach seiner Ansicht helfen, die Tiefe der Problematik richtig zu erfassen. Auch er warnte vor einer Simplifizierung des Problems und auch davor, „die eigenen Kriterien anderen aufzuzwingen ohne Mitarbeit und Mitverantwortung der Priester." Immobilismus könne man nicht akzeptieren, auch Uniformismus sei nicht am Platz. Die gegenwärtige Ausbildung des Klerus nannte er rückständig. Dementsprechend hielt er eine Anpassung der Ausbildung für unerläßlich. Für die viel kritisierten aszetischen Methoden habe man noch keine bes-

seren gefunden. Als größte Gefahr für den Priester bezeichnete Tarancon die „affektive Einsamkeit", der vor allem durch Ausbildung und Persönlichkeitsentfaltung entgegengewirkt werden müsse. Die Atmosphäre des Seminars sei dafür nicht immer günstig. Auch die Entscheidung zum Zölibat müsse nach seiner Meinung ganz bewußt und reflex getroffen werden. Die Krise der vergangenen Strukturen sei mit den vielen veralteten Organismen nicht zu überwinden.
Vieles von dem, was der Kardinalprimas formulierte, hat man als Stimme aus jenen westlichen Breiten Europas vermutlich weniger erwartet. Man stellte auch die Frage, ob der Priester in Spanien (und vielleicht auch in Italien, Polen und Ungarn) so, wie er im Durchschnitt erzogen worden ist, auch mitverantwortlich vollziehen kann, was da — auf mittlerer Linie der Reform — an eigener Umformung, an Teamarbeit und Umstrukturierung der Seelsorge in der Sicht auf das Volk Gottes von ihm gefordert wird.

Eine mittlere Linie der Reform hatte auch das öffentliche Eingangsreferat von *Kardinal Döpfner* über das Bleibende und Sich-Wandelnde im Priestertum der Kirche angesteuert. Zunächst die theologische Dimension: „Man sagt vielleicht, das Bleibende, das unveräußerliche Wesen.. sei am deutlichsten in lehramtlichen Äußerungen der Kirche, die ja die Offenbarung bewahre und auslege, festgehalten worden. Aber eben diese lehramtlichen Äußerungen, mögen sie auch Dogmen im strengen Sinne sein, bedürfen noch einmal der Interpretation." „Es sind immer geschichtlich bedingte Aussagen, in einer bestimmten zeit- und systemabhängigen Begrifflichkeit.." „Die Aussagen des Trienter Konzils dürfen auf keinen Fall als das erschöpfende und für alle Zeiten adäquat formulierte Bild des Priesters verstanden werden. Vielmehr sehen wir aus einem... tieferen Verständnis von Schrift und Überlieferung.. andere wichtige Gesichtspunkte, die zusammen mit den unverlierbaren Entscheidungen der Kirche aus früherer Zeit ein erweitertes Bild des Priesters abgeben, selbst wenn dieses in allen Dimensionen deutlich vor Augen liegt." Döpfner stellte dann fest, daß Bleibendes und Wandelbares sich nicht adäquat voneinander trennen lassen. Auch das theologische Verständnis des Priestertums sei einem gewissen Wandel unterworfen, auch unabhängig von geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen und pastoralen Wandlungen.
Manche Priester empfänden das allgemeine Priestertum als eine Abwertung ihres Amtes bis hinein in die Frage, ob man noch hauptamtliche Priester brauche. Im Amtspriestertum aber finde das Priestertum aller Gläubigen seine Mitte und Zusammenfassung, seine sakramental-wirksame Zeichenhaftigkeit. Im Amt des persönlich von Gott durch Christus Gerufenen, Erwählten, Beauftragten, Bevollmächtigten und Gesandten, sei das priesterliche Geheimnis der Kirche und des Gottesvolkes präsent, mitgemeint und sakramental wirksam. Zwischen dem Spannungsbereich des Ausgesondertseins und der Solidarität mit allen Menschen liege der „Beruf" des Priesters. Eine reine Funktionalisierung dieses Berufes würde die Bedeutung der sakramentalen Weihe überhaupt aushöhlen, obwohl eine stärkere Funktionalisierung gegenüber dem früheren Status auch nach Döpfners Ansicht denkbar ist. Der „character indelebilis", an dem festzuhalten sei, dürfe nicht im Sinn von metaphysischem Standesprivileg, Garantie und Befähigung verstanden werden. Auch gehe es nicht um die Frage, was nur der ordinierte Priester tun könne, sondern darum, welche notwendige Aufgabe er in der Gemeinde habe: den Dienst der Verkündigung, den Dienst der Versöhnung, den Dienst zum Aufbau des Leibes Christi, drei Ausfächerungen des einen priesterlichen Amtes.
Bei aller Offenheit in der Sache und Sprache leuchtete der Kardinal jedoch nirgends die Konturen des Wandelbaren und Unwandelbaren voll aus. Vermißt wurden bei Döpfner vor allem entscheidende Konkretisierungen der allgemeinen Grundsätze. Vermerkt wurde jedoch von allen, was er über den „gewissen Wandel auch des theologischen Verständnisses des Priestertums" gesagt hatte. Und am Schluß des

Symposiums zog man Parallelen von diesem Punkt des Einleitungsvortrages von Döpfner zu Suenens Feststellung im Schlußvortrag über das, was alles im N. T. nicht festgelegt sei über den Priester.

Die theologische Bestandsaufnahme — so wurde in Chur bemängelt — ist auf dem II. Bischofssymposium nicht sehr viel vorangekommen. Die nachträglichen Äußerungen von bischöflichen Teilnehmern lassen allerdings erkennen, daß sie da anderer Meinung sind. Aber auch wer diese Meinung nicht teilt, wird von den Bischöfen nicht verlangen, was auch die Periti noch nicht zu aller Zufriedenheit bieten können. Vielleicht, so meinten Beobachter, hätte man die Periti in die Arena und die Bischöfe auf die Tribünen plazieren müssen. Jedenfalls dürften sie in der Vorbereitung des Symposiums kaum jene bedeutende Rolle gespielt haben, die sie beim Konzil innehatten in der Vorbereitung der Papiere für die Väter. Aber dieses violette Europa ist so sehr unterorganisiert und deshalb auch so sehr seinem Ein-Mann-Sekretariat ausgeliefert, daß man systematische Planarbeit vor dem eigentlichen Spiel leider nicht erwarten kann.

• • •

Abgesehen von den Reden der Kardinäle Suenens und Döpfner interessierte sich die Öffentlichkeit deshalb auch am meisten für die schmalen Auszüge über die *Berichte der Sachverständigen,* die sich mit einer Umfrage in elf Ländern „über den Priester in der sich ändernden Welt" und mit einer weiteren Umfrage über „Die Probleme des Klerus in der Kirche" befaßten. Der zweite Bericht stammt vom Direktor des nationalen Sekretariats für den Klerus in Spanien, Echarren. Der erste Bericht vom Leiter des Europaseminares in Maastricht Dellepoort wurde in einigen Blättern als „aufsehenerregend" wegen des „Mutes" der Bischöfe gefeiert, denen man offenbar nicht zugetraut hatte, derartiges zu veröffentlichen. In beiden Fällen handelt es sich um Auszüge und für beide Umfragen gilt, was eingangs gesagt wurde: sie haben weder genügend breite Basis — was sind schon 350 befragte Priester in elf Ländern, selbst wenn sie „repräsentativ" sein sollen (Dellepoort-Umfrage) — noch genügend wissenschaftliche Stringenz. Immerhin steht, mit solchen Vorbehalten genommen, manches Bemerkenswerte in beiden Berichten.

Nach den *Ausführungen des spanischen Sekretariates* will nach Meinung der Befragten der Priester eine Ausbildung haben, die ihm zugleich den Dialog mit dem Glauben der Väter und mit den Menschen unserer Zeit ermöglicht. Es werde vom Priester heute sehr viel verlangt, ohne daß man ihn für die heutigen Bedürfnisse genügend ausgerüstet habe. Die Überzeugung, die traditionellen Formen der Spiritualität entsprächen der Zeit kaum oder gar nicht, sei allgemein. Auch fehle die innere Verbindung zwischen Seelsorge und persönlicher Spiritualität. Dem Priester von heute mangle nicht selten persönliche Reife. In Gruppenarbeit wirke er aggressiv, empfindlich, extrem und frustriert. Die wichtigsten Gründe dafür seien: von der kirchlichen Autorität werde er als minderjährig behandelt, er habe zu ihr vorwiegend anonyme, formalistische und distanzierte Beziehungen. In der Disziplin gebe es für ihn zu viele, veraltete und unpassende Normen. Das kirchliche Strafrecht gilt als archaisch und unwirksam. So hält nach dieser Umfrage der junge Priester auch nicht viel von kirchlichen Vorschriften und fühlt sich überflüssig in seiner Arbeit.

Neben diesen persönlichen Aspekten werden folgende der kirchlichen Struktur erwähnt: Eine tiefgreifende Unsicherheit des Priesters über seine Funktion. Ist er ein Mensch wie jeder andere oder soll er weiterhin ein „Privilegierter" sein? Er hat das Gefühl, einer Klasse zuzugehören die ihr Prestige verlor. Er fühlt sich in eine unwirksame, bürokratische, improvisierte und aktivistische Seelsorge eingespannt und hat wenig Zeit zur Entspannung. Auch hat er das Gefühl, daß seine Vorschläge nicht ankommen. In der Diözesanorganisation fühlt er sich abseits, weil er an den Entscheidungen nicht teilnehmen kann. Viele Strukturen bleiben für ihn auf dem

Papier. Viele verurteilen die kuriale Verwaltung, von der man verlangt, daß sie mehr im Dienste der Seelsorge stehe. Viele Strukturen werden gegenüber der Weltentwicklung als zu wenig dynamisch und flexibel empfunden. Es fehlt an Dialogmöglichkeit, Information und Wahrhaftigkeit. Niemand sollte nach der Meinung der Befragten fürderhin dem System geopfert werden. Der Aufbau der Diözese sollte mehr im Dienste der Gläubigen stehen. Ernennungen und Versetzungen sollten vom seelsorglichen und persönlichen Standpunkt aus gerechtfertigt sein, Streben nach „Karriere", Bevorzugung und „Benefizien" sollte ausgemerzt werden. Luxus, auch bloß scheinbarer, und wirtschaftliche Unausgeglichenheit unter den Priestern erregen Anstoß. In den Beziehungen des Priesters zum Bischof wird die Notwendigkeit persönlicher und ehrlicher Beziehung ebenso betont wie kollegiale Zusammenarbeit und positive Bewertung der Mitverantwortung.

Wollte man das hier entworfene kritische Gesamtbild generalisieren, würde sich sofort aus vielen Breiten Europas Widerspruch melden. Wollte man es aber leichten Herzens bagatellisieren, unterläge man gewiß einer gefährlichen Täuschung. Da nun diese Meinungen auf dem Konferenztisch gelegen sind, ist ihre wissenschaftliche Erhärtung oder Korrektur fällig.

Nicht anders verhält es sich mit dem *Dellepoort-Bericht*. Über das Priesterbild wird darin gesagt: die Priester aller Länder seien sich bewußt, wie ihre Bedeutung in der Einschätzung der Welt von heute abnimmt und sich ihre Rolle in der Gesellschaft ändert. Das traditionelle Bild des Priesters als Kultdiener verblaßt und scheint unfähig, Interesse und Achtung hervorzurufen. Dafür schwebt vielen Priestern der Mann vor, der in direktem Kontakt mit den Menschen, ihnen auf gleichem Niveau begegnen kann in Leben und Arbeit. Das neue Priesterbild bringt einerseits eine größere Annäherung zwischen Priestern und Laien, andererseits eine Entfremdung zwischen jüngerem und älterem Klerus. Die traditionelle Begründung des Zölibates aus theologischen Gründen kommt nicht mehr stark an. Als Charisma wird der Zölibat überall als ein wesentliches Element für die Kirche geschätzt. Jedermann will in diesem Sinn auch den Zölibat als Zeichen in der Kirche beibehalten. Dabei ist das stärkste Motiv das der Verfügbarkeit. Man schätzt den Zölibat in seinem funktionellen Charakter.

Die persönliche Haltung der Priester zum Zölibat hängt jedoch wesentlich zusammen mit der Grundauffassung über Kirche und Priesterbild. In den mehr traditionell geprägten Ländern bitten die Priester ihre Bischöfe, den Charismacharakter des Zölibates mehr zu betonen und die Kandidaten auf positivere Weise zum Zölibat hinzuführen. In anderen Ländern fordert man von den Bischöfen sofortige Initiativen für die freie Wahl des Zölibates sowie für die grundsätzliche Trennung von Zölibat und Priestertum. Alle fühlen sich mit dem Schicksal heiratender Priester verbunden und die Mehrheit der Befragten möchte auch gerne, daß diese Mitbrüder im kirchlichen Dienst behalten werden, wenn auch nicht im priesterlichen Amt. Die Spendung der Priesterweihe an verheiratete Männer wird als selbstverständlich betrachtet. Die Meinungen über ein nebenamtliches Presbyterat sind noch nicht klar ablesbar. Teils ist man überzeugt, daß die hauptamtlichen Priester eine Kerntruppe für die Leitung der Gemeinde bleiben sollen, teils denken viele, daß die Neubewertung der Rolle des Priesters in der Welt von heute es mit sich bringt, daß viele Priester auch einen weltlichen Beruf haben müssen.

Auch diese Umfrage beweist, daß die Priester engere Kontakte mit ihren Bischöfen wünschen. Auch für sie wäre in einigen konkreten Punkten eine weitere wissenschaftliche Umfrage wünschenswert.

* * *

Vergleicht man diese beiden Umfrageergebnisse mit dem, was die parallel in Chur tagenden *europäischen Priestergruppen* zu den einzelnen Problemen formulierten, so

finden sich schon in der Situationsanalyse und in den Begründungen der Forderungen, die diese Gruppen erhoben, beachtliche Parallelen, Ergänzungen und Modifizierungen des Priesterbildes von heute, so wie es von den Priestern selbst gesehen wird. Angesichts der Unmöglichkeit, zu leben ohne sich um die Organisation der Gesellschaft zu kümmern, angesichs auch der Wirkungslosigkeit einer Nächstenliebe, die — so sagen diese Gruppen — die konkreten Bedingungen des Lebens ausläßt, angesichts ferner der Tatsache, daß die Verkündigung des Evangeliums ohne ernste und konkrete Liebe zu den Menschen unglaubwürdig bleibt, ist der Priester verpflichtet, sich gegen die Ungerechtigkeit in der Welt zu engagieren. Die Gruppen beklagen daher das Schweigen und die Kompromisse der Kirche in diesen Punkten. Sie bekräftigen das Recht jedes Priesters, sich sowohl auf kulturellem und gewerkschaftlichem als auch auf politischem Gebiet zu betätigen. Entgegen dem herkömmlichen Einwand, der Priester sei der Mann aller, stellen sie fest: er sei der Mann, der allen das Evangelium vorlegt, das nie Neutralität ist, sondern Teilen, Teilnehmern, Gerechtigkeit und Befreiung bedeutet.

Sie beantragen, daß Priester hauptberuflich in anderen Berufen arbeiten können und die hauptamtlichen Priester verpflichtet werden, ihre Rolle und Situation neu zu überdenken. Die Bestellung hauptamtlicher Priester sollte nach ihrer Meinung nicht mehr ohne weiters die Regel sein. Im übrigen solle die Rolle des hauptamtlichen Seelsorgers auch nicht unbedingt von einem Priester übernommen werden. Die Gemeinden sollen selbst wählen, ob sie einen hauptamtlichen Gemeindevorsteher oder einen hauptamtlichen bzw. nebenamtlichen Priester wünschen. Man möchte die Priester ausgewählt sehen aus Menschen, die ihr Verantwortungsbewußtsein schon in den Spannungen des Lebens bewiesen haben und sich einfügen in das Leben der Menschen. Sie fordern zur Ausbildung und Weiterbildung eine umfassendere und intensivere theologische Auseinandersetzung mit den Gegenwartsproblemen in Forschung und Studium sowie eine stärkere Berücksichtigung der Human- und Sozialwissenschaften und ein wenigstens einjähriges Praktikum in den modernen Methoden der Massenkommunikation, Gesprächsführung, pastoralen Beratung usw. unter Anleitung und Kontrolle kompetenter Experten. Sie wollen eine klare Umschreibung und großzügige Verwirklichung des Rechtes auf Weiterbildung auch im kirchlichen Bereich. Sie wünschen Sicherung der nötigen Freiheit für verantwortliches Experiment, personelle und materielle Unterstützung freier Arbeitsgemeinschaften und Initiativgruppen und eine team-work-förderliche Personalplanung.

Zur Zölibatsfrage möchten sie, daß der Pflichtcharakter des Zölibates von den Bischofskonferenzen und anderen Versammlungen — die Synode eingeschlossen — amtlich aufgehoben werde. Sie bekunden die Solidarität zwischen verheirateten und unverheirateten Priestern. Sie streben an, daß in Beratung mit der örtlichen Glaubensgemeinschaft eine Weiterbeschäftigung von verheirateten Priestern in vollem Umfang gewährleistet wird. Sie wollen gemeinsam mit dem ganzen Volk Gottes eine neue Stellung des Priesters suchen, eine Stellung, aufgebaut auf der freien Wahl des Lebensstandes. Sie möchten außerdem, daß die Lösung der Zölibatsfrage nicht von Rom allein entschieden werde, sondern vom ganzen Volk Gottes in den territorialen Kirchen.

Gesellschaftliches Engagement, Arbeit, Zölibat Mitverantwortung — die Lösung all dieser Probleme ist für sie nur die nötige Voraussetzung des grundlegenden Problems: die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Diese Sendung komme nach ihrer Auffassung der gesamten priesterlichen Gemeinde zu, den Priestern und den Laien. Das Problem des Priesters könne daher auch nicht von dem der christlichen Gemeinde und deren Gegenwart in der heutigen Welt getrennt werden. Es sei notwendig, neue Formen menschlicher Gemeinschaft zu finden und zu beleben, aus denen der Priester hervorgehen soll. Verschiedene Gemeinden erfordern auch, so sagen sie, verschiedene Formen des Priestertums. Man könne dem Priester in theoretischer

Form keine spezifische Tätigkeit zuweisen. Seine konkrete menschliche Verwurzelung werde ihm das eigene Engagement zeigen.

Was hier ausgedrückt wird, ist — so man es vergleicht mit den Umfrageberichten — kaum die Meinung einer kleinen Gruppe, die heute nominell 3—4000 Priester in Europa zu den ihren zählt. Hier meldet sich eine Strahlergruppe, die — aufs Ganze ihrer Aussagen hin gesehen — auch solche Priester mitvertritt, die sich aus irgendwelchen Gründen nicht so exponieren wollen oder können, wie diese Gruppen es tun, teilweise — in Belgien, Holland, Deutschland — in Kontakt mit ihren Bischöfen; in anderen Ländern, wie Italien, Spanien, Frankreich u. ä. mit wenig oder gar keinem Kontakt zu den bestellten Hirten. Wer sie, wie der Kardinal-Primas von Toledo, „providentiell" nennt als Hilfe für die tiefere Auslotung des Problems, ist nur einen kleinen Schritt davon entfernt, in ihnen auch jenes Ärgerliche aber Notwendige des Prophetischen zu sehen, das sich von jeher weniger mit der Ausdeutung der Zukunft als in der harten Auseinandersetzung mit einem nach ihrer Meinung verhärteten Volke Gottes (im A. T. wie im N. T.), d. h. im Protest bezeugt. Dieses Prophetische ist in der vorkonziliaren Kirche erheblich unterentwickelt gewesen. Vielleicht rührt es sich hier mehr als mancher Bischof in Chur aus seiner Position heraus annehmen konnte, weil er sie weder dort noch daheim reden, arbeiten, analysieren und handeln sah, und oft nur Schockierendes über sie hört.
Die Früchte, an denen man die falschen und die echten Propheten erkennen soll, stellen sich erfahrungsgemäß erst spät ein. Diese Früchte aber sind doch wohl weniger als man es gemeinhin tut, im persönlichen Verhalten der einzelnen, als im Wachstum von Glaube, Hoffnung und Liebe zu suchen, das ihr Wirken einbringt. Das war auch dem Berliner *Kardinal Bengsch* das einzige Kriterium für das, was sich an Neuem, Unvorhersehbarem, Gärendem, Undefinierbarem in der Kirche von heute tut. Seine Bemerkungen zur Lage kennzeichneten eine vornehme konservative Position, die dem Neuen nicht zujubeln möchte, nur weil es neu ist, die im allzu leicht angenommenen Fortschritt Gefahr für die unabdingbaren Werte des Glaubens und des Christlichen sieht und — selbst halb hinter der Berliner Mauer lebend — andere Probleme als wichtiger empfindet denn die einer Revolutionierung des Priesters in der Kirche.

Eine wichtige Schlußfolgerung aus allem: reden sollte man miteinander, auch dann, wenn man sich gegenseitig nicht repräsentativ vorkommt und — wie die Bischöfe — tausend triftige Gründe hat, hinter verschlossenen Türen zu konferieren. Die Welt versteht alle diese Gründe nicht. Sie sieht nur: da sind zwei in einer Kirche, die sich Mitbrüder nennen und die — obwohl am gleichen Ort — zwar übereinander, aber nicht miteinander reden. Das hat den Bischöfen leider mehr geschadet, als ihnen jedes vorläufige Wort über die Priesterfrage vor den Öffentlichkeit unbeholfen, stammelnd gesprochen mit dem Bekenntnis: wir haben noch nicht den Stein der Weisen, schaden hätte können. Denn (frei nach Pius XII.): auch die Kirche ist ein Stück moderner Gesellschaft und braucht ihre öffentliche Meinung. Wo sie, „sei es durch Schuld der Hirten oder der Herde", sich nicht entfalten kann, leidet sie Schaden oder wird gar krank.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Teilung der Ritenkongregation

Bereits in der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" über die Kurienreform war die Ritenkongregation in zwei verschiedene Sektionen aufgeteilt worden. Die großen liturgischen Reformen und ebenso die Neuordnung der Prozeßverfahren für Selig- und Heiligsprechungen ließen es zweckmäßig erscheinen, diese zwei Sektionen als zwei selbständige Ämter der Kurie zu errichten. Durch die Apostolische Konstitution „Sacra Rituum Congregatio" (8. Mai 1969) wurde die bisherige Ritenkongregation in zwei selbständige Kongregationen geteilt: die eine ist zuständig für Fragen des Gottesdienstes, ihr Präfekt ist der Schweizer Kardinal Benno Gut, bisher Präfekt der Ritenkongregation; die andere befaßt sich mit den Selig- und Heiligsprechungsprozessen; sie hat als Präfekten den neu kreierten Kardinal Paolo Bertoli, ehemals Nuntius in Frankreich (AAS LXI [1969] 297–305).

Neuer Ritus der Kindertaufe

Als erstes Werk der neuen Kongregation für den Gottesdienst erschien am 20. Juni der „Ordo baptismi parvulorum". Der nach dem Wunsche des II. Vatikanums erneuerte Ritus wendet sich besonders an die Eltern und Paten, die das Kind zur Taufe bringen, wie an die teilnehmende Gemeinde. Man will erreichen, daß die Tauffeier in der neuen Form eindrucksvoller und sprechender wird; sie soll darum auch nach Möglichkeit in Anwesenheit der Pfarrgemeinde und an Sonntagen stattfinden.
In einleitenden Vorbemerkungen wird die katholische Lehre über die Taufe und ihre Bedeutung im Christenleben dargelegt. Nach praktischen Hinweisen über den Taufenden, über die Paten, über Zeit und Ort der Tauffeier und über jene Punkte, die nach dem Brauchtum verschiedener Gegenden und Völker durch die zuständige Bischofskonferenz abgeändert werden können, werden Texte und Riten für sieben verschiedene Formen der Tauffeier geboten: Taufe mehrerer Kinder, eines einzigen Kindes, einer großen Zahl von Kindern, verkürzter Ritus bei Taufspendung durch einen Katechisten, Taufe in Lebensgefahr, ohne daß ein geweihter Religionsdiener zur Stelle ist, schließlich Nachholung der Zeremonien bei Notgetauften. Der neue Taufritus umfaßt vier Teile: 1. Empfang der Kinder und Familien an der Kirchentüre; 2. Wortverkündigung zur Bedeutung der Taufe, abschließend mit einem gemeinsamen Fürbittgebet für die Täuflinge; 3. Sakramentaler Ritus beginnend mit (fakultativen) Weihe des Taufwassers; es folgen die Widersagens- und Glaubensbekenntnisformeln, gesprochen von den Eltern, den Paten und der ganzen Gemeinde, dann die Taufspendung, die Salbung mit Chrisma, die Überreichung des weißen Taufkleides und der (an der Osterkerze) entzündeten Taufkerze. 4. Die Feier schließt vor dem Altar mit dem gemeinsam gebeteten „Vater unser" und dem Segen des Priesters für die Mütter mit den Kindern, für die Väter und schließlich für alle Anwesenden.
Um für die Erarbeitung der Textübersetzung und für die Ritusangleichung an das Brauchtum der verschiedenen Länder Zeit zu haben, tritt der neue Taufritus auf Bitten verschiedener Bischofskonferenzen hin nicht wie geplant am 8. September 1969 in Kraft, sondern erst am Ostersonntag, den 29. März 1970.
(Vgl. Kathpress vom 21. Juni 1969, Gottesdienst 13–14 vom 9. Juli 1969.)

Neuer „Ordo Missae"

Der neue „Ordo Missae" wurde durch die Apostolische Konstitution „Missale Romanum" vom 3. April 1969 von Paul VI. approbiert, am 6. April veröffentlicht und tritt mit dem 1. Adventssonntag, 30. November 1969 in Kraft. Er enthält das „Ordinarium" der Messe, die vier eucharistischen Hochgebete, die auch Kanon oder Anaphora

genannt werden, und beschreibt den gesamten Ritus für die Zelebration. Dabei zeichnen sich zwei grundlegend verschiedene Arten der Meßfeier ab: mit oder ohne Teilnahme des Volkes. Im einzelnen ist vorgesehen: Das Stufengebet wird durch einen Bußakt ersetzt, für den es mehrere Formeln gibt; ihm kann eine Begrüßung der Gläubigen und eine kurze Einführung vorangestellt werden. Es folgen Kyrie und Gloria. Neu gefaßt sind die Gebete zur Gabenbereitung, der Ritus des Brotbrechens ist klarer gestaltet, der „Embolismus" wurde gekürzt und schließt nun: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit." Besonders betont wird der Friedensgruß, den die Gläubigen in einer entsprechenden, von den einzelnen Bischofskonferenzen näher zu bestimmenden Form austauschen können. Die Kommunionspendung bleibt in der bisherigen Form erhalten. Weitere Neuerungen sind von geringerer Bedeutung.

Die in der „Institutio generalis Missalis Romani" zusammengefaßten Richtlinien ersetzen die früheren „Rubricae generales", den „Ritus servandus in celebratione et in concelebratione Missae" sowie „De defectibus in celebratione Missae occurrentibus" und wollen „nicht nur zum genauen Vollzug des Ritus anleiten, sondern ihm auch seinen Geist und Sinngehalt mitteilen". Das Dokument ist in acht Kapitel aufgeteilt: das erste bietet eine theologische Einführung, das zweite einen Überblick über die verschiedenen Elemente der Meßfeier. Die Funktionen aller Teilnehmer bei der Meßfeier werden im dritten beschrieben. Das vierte behandelt die verschiedenen Formen der Meßfeier und enthält die Bestimmungen für die Kommunion unter beiderlei Gestalt. Das fünfte und sechste Kapitel befaßt sich mit der Gestaltung des Kirchenraumes, mit den heiligen Geräten und Gewändern. Es folgt eine Anleitung für die Auswahl des Meßformulars. Das achte Kapitel bringt zusammenfassende Bestimmungen über Votivmessen und die Meßfeiern für Verstorbene. Zu diesem „Ordo Missae", der nur den Kern der Messe bildet, soll in Kürze das Buch erscheinen, das die biblischen Lesungen, die Gesänge und die Orationen enthält (AAS LXI [1969] 217 bis 222).

Neuordnung des Kirchenjahres

Im Zuge der Gesamtreform der Liturgie wurde auch das Kirchenjahr und der liturgische Kalender neu geordnet. Das päpstliche Motuproprio „Mysterii paschalis" vom 14. Februar 1969 wurde durch ein Dekret der Ritenkongregation am 21. März 1969 publiziert und tritt mit 1. Jänner 1970 in Kraft. Die wichtigsten Punkte der neuen liturgischen Ordnung sind: Das Kirchenjahr fängt mit dem bürgerlichen Jahr am 1. Jänner an. Der Advent erlangt stärker als bisher den Ausdruck einer freudigen Erwartung der zweifachen Wiederkunft Christi: in den ersten zwei Adventwochen wird die eschatologische Wiederkunft Christi besonders betont, während vom 17. bis 24. Dezember das weihnachtliche Kommen Christi im Vordergrund steht. Die liturgische Weihnachtszeit schließt mit dem Sonntag nach Epiphanie. Das Namen-Jesu-Fest wird abgeschafft, am 1. Jänner wird das Fest der heiligen Gottesmutterschaft begangen, das Fest der Heiligen Familie wird auf den Sonntag in der Weihnachtsoktav verlegt und am Sonntag nach Epiphanie wird künftig die Taufe Christi gefeiert. Der neue liturgische Kalender kennt keine „Vorfastenzeit" und auch keine „Passionszeit". Die österliche Zeit umfaßt weiterhin 50 Tage, ihren krönenden Abschluß bildet das Pfingstfest (ohne Oktav); Die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten werden stärker als Zeit der Erwartung des Heiligen Geistes betont. Die Zeit „per annum" liegt zum Teil vor der Fastenzeit, zum größeren Teil nach Pfingsten. Die Meßformulare sollen entsprechend geändert werden, es gibt künftig keine „nachgeholten Sonntage nach Epiphanie" und „Sonntage nach Pfingsten", sondern nur noch Sonntage „per annum". Das Christkönigsfest, bisher am letzten Sonntag im Oktober gefeiert, stellt das Ende des Kirchenjahres dar. Die herkömmlichen Feste des Herrn bleiben erhalten bis auf das Fest des hl. Namens Jesu und des Kostbaren Blutes; ebenso bleiben die meisten Marienfeste.

Im Heiligenkalender gibt es nicht wenige Änderungen und Neuerungen: durch die Abschaffung von Festen wird die Zahl der aufgeführten Heiligen beträchtlich eingeschränkt, teils aus geschichtlichen Gründen, teils durch ihre Begrenzung auf örtliche Bereiche. Im allgemeinen Heiligenkalender sind 126 europäische, 14 asiatische, 8 afrikanische, 4 amerikanische Heilige und ein ozeanischer Heiliger verzeichnet. Dabei wurden folgende Prinzipien angewendet: Die Heiligen werden an ihrem Todestag gefeiert. Nach dem Wunsch des Konzils wurden für die Gesamtkirche nur die Heiligen von allgemeiner Bedeutung ausgewählt, während die Festfeier aller anderen dem lokalen, nationalen oder diözesanen Kult überlassen bleibt. Der neue liturgische Kalender soll Ausdruck der allgemeinen Heiligkeit sein, sowohl zeitlich als auch räumlich; daher gesellen sich zu den vielen Heiligen der Antike oder des Mittelmeerraumes auch Heilige der jüngsten Zeit, wie Maria Goretti, und Heilige aus allen Teilen der Welt, wie die Märtyrer von Nagasaki oder von Uganda. Die geschichtlichen Grundlagen jedes Heiligenfestes wurden revidiert. Die Feier eines Großteiles der im bisherigen liturgischen Kalender verzeichneten Heiligen ist den betreffenden Regionen freigestellt, z. B. Georg, Ludwig von Frankreich, Elisabeth von Portugal, Januarius, Nikolaus u. a. m. Bei dieser Neuordnung wurden aus dem Kalender Heilige gestrichen, deren historische Existenz nicht oder kaum nachzuweisen ist. Dies hatte ein nicht erwartetes Rauschen im Blätterwald auch kirchlicher Druckwerke sowie Verwunderung und Verwirrung bei nicht wenigen Gläubigen zur Folge. Dazu stellte „L' Osservatore Romano" in einer Erklärung fest: Diese Maßnahme bedeute lediglich, daß die Verehrung dieser Heiligen nicht mehr für die ganze Weltkirche verpflichtend sei. Sie könnten selbstverständlich weiterhin auf lokaler Ebene verehrt werden, wenn ein entsprechendes Bedürfnis vorliege; sie seien keinesfalls als Heilige „abgeschafft" worden (AAS LXI [1969] 222–226).

Päpstliche Nuntien

Im Motuproprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" vom 24. Juni 1969 befaßt sich Paul VI. mit den Aufgaben der Apostolischen Legaten, d. h. der päpstlichen Repräsentanten in den einzelnen Ländern. Bekanntlich ist an der Institution der Nuntiaturen wiederholt scharfe Kritik geübt worden, so in jüngster Zeit vom belgischen Kardinal Suenens; schon vor und auf dem Konzil waren Klagen einiger Bischöfe laut geworden, daß die Nuntien ihren Rechtsbereich verletzt hätten. Im Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe, „Christus Dominus", Nr. 9, wurde als Wunsch festgehalten, daß unter Berücksichtigung des den Bischöfen eigenen Hirtenamtes das Amt der päpstlichen Legaten genauer abgegrenzt werde. Das neue Dokument betont im einleitenden Abschnitt zunächst die vielgestaltige Sendungsaufgabe des Bischofs von Rom in der Weltkirche. Der Papst sei mit den Ortskirchen in aller Welt stets in enger Beziehung gestanden; dazu habe er sich im Laufe der Zeit verschiedener Mittel bedient, nicht nur des Briefverkehrs, sondern auch persönlicher Begegnungen mit den Bischöfen, sei es durch die Besuche „ad limina", durch die Einberufung der Bischofssynode, durch die Einbeziehung von Bischöfen, Priestern und Laien aus verschiedenen Diözesen der Weltkirche in die Arbeit der römischen Behörden, durch die Reisen des Papstes in die verschiedenen Länder der Erde und schließlich durch die Entsendung seiner Vertreter zu den einzelnen Ortskirchen und Staaten. Also auch die Nuntiaturen und die anderen päpstlichen Vertretungen sollen in erster Linie als Bindeglieder zwischen dem Hl. Stuhl und den Ortskirchen fungieren. Als wesentliche kirchliche Aufgabe eines päpstlichen Repräsentanten wird — im Sinne des Konzils — der Dienst an den Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien bezeichnet; dieser Dienst soll zum Nutzen aller Gläubigen gereichen. Neben dieser geistlichen Aufgabe an erster Stelle übt der Legat des Papstes auch die Funktion eines Repräsentanten bei Staatsregierungen, also eine diplomatische Aufgabe aus, immer im Dienste der Sache

des Friedens, des Wohles der Nation, bei der er akkreditiert ist, und des Fortschrittes der Völker.
Der Hauptabschnitt mit der Gesetzesmaterie ist in 12 Canones unterteilt. Die Begriffsbestimmung hält fest: Zu den päpstlichen Repräsentanten zählen die Apostolischen Delegaten, die das Amt eines päpstlichen Gesandten nur bei den Ortskirchen ausüben, sowie Nuntien, Pronuntien, Internuntien, die darüber hinaus auch bei der Regierung eines Staates akkreditiert sind, wobei die Titel auch anders lauten können. Auch Laien können mit ähnlichen Aufgaben betraut werden, etwa als Beobachter oder Delegierte bei internationalen Organisationen. Das Amt erlischt nicht bei Sedisvakanz, wohl aber mit Erfüllung des Auftrages, durch Abberufung, Verzicht und Erreichung des Alters von 75 Jahren. Als Aufgaben werden besonders hervorgehoben die Überwachung des kirchlichen Lebens in ihrem Sprengel, die Berichterstattung an den Papst, die Unterstützung und Beratung der Bischöfe, deren Jurisdiktion damit in keiner Weise geschmälert werden darf, sowie der nationalen Bischofskonferenzen, deren Bedeutung dabei hervorgehoben wird, die Mithilfe bei Bischofsernennungen und bei Errichtung neuer Diözesen, die Unterstützung und Beratung von Ordensoberen, die Herstellung und Bewahrung friedlicher Beziehungen zu den Regierungen der Staaten und zu den Leitungsgremien anderer internationaler Einrichtungen und schließlich die Rolle eines Repräsentanten, Beobachters und Berichterstatters bei Veranstaltungen internationaler Organisationen. An Rechten und Privilegien genießen sie die Präzedenz vor allen Bischöfen und Erzbischöfen, soweit diese nicht Kardinäle oder Patriarchen der Ostkirchen sind. („L'Osservatore Romano" Nr. 144 vom 23. und 24. Juni 1969.)

Tätigkeitsbericht der Rota

Die Sacra Romana hat im Jahre 1968 insgesamt 224 Urteile gefällt, die sich alle — mit einer einzigen Ausnahme — auf Nichtigkeitserklärungen von Ehen bezogen. 152 Entscheidungen waren positiv, 71 negativ, 46 Prozent der Verfahren wurden kostenlos oder mit Gebührenermäßigung geführt. Im gleichen Zeitraum erreichten die Rota 398 neue Petitionen, davon 167 allein aus Italien. (Kathpress vom 20. 2. 1969.)

BRUNO PRIMETSHOFER

Literaturbericht zum Kirchenrecht

Der folgende Bericht soll über einige der wichtigsten Neuerscheinungen der letzten beiden Jahre auf dem Gebiet des Kirchenrechts informieren. Der Hauptsache nach ist die neuere Literatur, soweit sie nicht ausschließlich rechtsgeschichtlichen Fragen gewidmet ist, bestrebt, die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung zu verarbeiten und in das System des kodikarischen Rechts einzubauen. Diesem Zweck dient in erster Linie der zweite Band des Kirchenrechts von *Klaus Mörsdorf*[1], der dem kirchlichen Sachenrecht gewidmet ist. Seit Jahren ist der Verfasser mit Erfolg bemüht, die Verankerung des Kirchenrechts in der Theologie aufzuzeigen bzw. die Notwendigkeit des Rechts in der Kirche von einem richtig verstandenen Kirchenbild her zu untermauern.

Eine ganze Reihe von Monographien befaßt sich mit dem Religiosenrecht, wobei die in dem Motu proprio „Ecclesiae sanctae" Papst Pauls VI. gezogenen Richtlinien über die zeitgemäße Erneuerung der Ordensregeln eingehende Kommentierung finden. *Elio Gambari*[2], seit Jahren Mitglied der Kongregation für die Religiosen und Säkularinstitute, legt den umfangreichsten und detailliertesten Kommentar zu diesem Thema vor, wobei dem Verfasser seine vielfältige Erfahrung in der Rechtsabteilung der Kongregation zugute kommt. Demselben Thema ist das kurzgefaßte und namentlich für Schwesterngemeinschaften sehr brauchbare Büchlein von *Alfons Fehringer*[3] gewidmet. Die jüngste Instruktion der erwähnten Kongregation über die Erneuerung der Ausbildung des Ordensnachwuchses „Renovationis causam" vom 6. Jänner 1969 findet einen gewiegten Interpreten in der Person des Generalprokurators der Redemptoristen, *Josef Pfab*[4].

Zwei Veröffentlichungen aus der Feder *René Laurentins*[5] befassen sich mit der von Papst Paul VI. ins Leben gerufenen Bischofssynode und ziehen eine Bilanz aus den bisherigen Tagungsergebnissen.

Mit dem Eherecht, dem seit eh und je am eingehendsten bearbeiteten Teilgebiet des kanonischen Rechts, beschäftigen sich eine Reihe von Veröffentlichungen. *Dieter Schwab*[6] geht in einer ungemein tiefschürfenden und weitausholenden Analyse den Grundlagen der staatlichen Ehegesetzgebung der Neuzeit in ihrem Verhältnis zum Kirchenrecht nach, während *Johannes Mühlsteiger*[7] eine rechtshistorisch gut fundierte Studie über den Geist des josephinischen Eherechts vorlegt. Mit dem gesamten System des Eherechts befaßt sich der Freiburger Ordinarius für Kirchenrecht, *Ulrich Mosiek*[8]. Ihm ist es gelungen, die nachkonziliare Rechtslage in einer gerade für den Praktiker sehr brauchbaren Gesamtanalyse vorzulegen. Dem Problem der gemischten Ehen im besonderen ist ein in der Reihe der Herder-Bücher erschienener Sammelband mit Beiträgen mehrerer Autoren gewidmet, die die Frage der Mischehen vom biblischen

---

[1] Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. 2. Bd.: Sachenrecht. 11. Aufl., Schöningh, Paderborn 1967.
[2] Il rinnovamento nella vita religiosa. Centro Studi. Editrice Ancora, Milano 1967.
[3] Satzungsreform. Reihe Konzil konkret, Bd. 1. Friedberg bei Augsburg 1967.
[4] Zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben. Wort und Weisung, Bd. 6. Seelsorge-Verlag, Freiburg/Br. 1969.
[5] L' enjeu du Synode. Suite du Concile. Editions du Seuil, Paris 1968. *Ders.*, Le premier Synode, Histoire et bilan, ebendort.
[6] Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bielefeld 1967.
[7] Der Geist des josephinischen Eherechtes. Herold, Wien 1967.
[8] Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. Herder, Freiburg/Br. 1968.

(Dupont), theologischen (Böckle), rechtlichen (Örsy), pastoralen (Beaupêre) und statistischen (van Leeuven) Gesichtspunkt untersuchen[9].

Der in der theologischen und kanonistischen Literatur heute erneut aufgeworfenen Frage nach der Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe bzw. der Verbindlichkeit des von der katholischen Kirche derzeit eingenommenen Standpunktes sind zwei Monographien gewidmet, die, von verschiedenen Ansatzpunkten ausgehend, im Ergebnis übereinstimmen: Die Kirche habe durchaus die Vollmacht, vollzogene Christenehen dergestalt zu „scheiden", daß eine Wiederverheiratung möglich sei. *Viktor J. Pospishil*[10] knüpft in seinem Buch an die zu dieser Frage vor der Aula des Zweiten Vatikanischen Konzils abgeführte Debatte an und bringt eine ausführliche rechtshistorische Darstellung der Praxis der einzelnen Kirchen im Osten und Westen, während *Viktor Steininger*[11] der Frage mehr vom rechtsdogmatischen Gesichtspunkt aus nachgeht.

---

[9] Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Herder-Bücherei, Bd. 320. Freiburg 1968.
[10] Divorce And Remarriage. Towards A New Catholic Teaching, New York 1967.
[11] Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen. Styria, Graz 1968.

FRANZ HUEMER

Neuere Katechetische Literatur

A) *Zur Grundlegung und Orientierung:*

Betz Otto, Die Zumutung des Glaubens. Pfeiffer-V., München 1968. — Inhalt: Religiöse Erziehung und Unglaube; Vorfeld der Katechese; Welthafte Frömmigkeit u. a. m.

Dreher B. / Exeler A. / Tilmann K., Katechese und Gesamtseelsorge. Echter-V., Würzburg 1966. — Inhalt: Volksschulkatechese und rel. Bildung des Kindes; Katechese im Blick auf die Kirche; Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge u. a. m.

Dreissen Josef, Grundlinien heutiger Katechese. Pfeiffer-V., München 1967. — Inhalt: Grundlinien für die Erneuerung der Schulkatechese; Katechetisches Programm für die Volksschule und Höhere Schule.

Feifel Erich (Hg.), Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit. Auer-V., Donauwörth 1968. — Inhalt: Anthropol. Leitlinien des Konzils; heutiger Christ und Bibelunterricht; rel. Situation heutiger Jugend; Weltoffenheit und Weltgestaltung.

Filthaut Theodor, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Herder-V., Freiburg 1968. — Inhalt: Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Untertitel).

Katechetisches Institut Graz, Führung zum Glauben. Styria-V. Graz 1969. — Inhalt: Gestalt und Entfaltung des Glaubens in Kindheit und Jugend; Funktion des Religionsunterrichtes für den Glauben der Schüler; Religionsunterricht und Gemeindeseelsorge u. a. m.

Tilmann Klemens, Staunen und Erfahrung als Wege zu Gott. Benziger-V., Einsiedeln 1968. — Inhalt: Erziehung zum Staunen; Existenzielle Katechese; Erlösung als erfahrbare Wirklichkeit; Führung zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes u. a. m.

B) *Praktische Handreichungen:*

Zur Bibelkatechese:

Höfer Albert, Biblische Katechese, 3 Bd., Müller-V., Salzburg 1966—67. — Inhalt:

Zeitgemäße Stundengedanken zum Bibl. Lehrstoff der 5.—8. Schulstufe.

Fischer Hubert (Hg.), Biblische Unterweisung. 3 Bd., Kösel-V., München 1968. — Inhalt: Detailliert ausgearbeitete Katechesen zur deutschen Auswahlbibel „Reich Gottes".

Katechetisches Institut Graz, Fragen zum Bibelunterricht. Styria-V., Graz 1968. — Inhalt: Bedeutung und Schwierigkeiten des Bibelunterrichtes heute; Kindheitsgeschichte; Auferstehungsberichte usw. u. a. m.

Stachel Günter (Hg.), Bibelkatechese 1968. Benziger-V., Einsiedeln 1968. — Inhalt: Konkrete Auswahlbeispiele verschiedener Autoren als mögliche Muster heutiger Bibelkatechese.

Zur Liturgiekatechese:

Müller Josef (Hg.), Katechesen zur Liturgie. Auer-V., Donauwörth 1967. — Inhalt: Stundenskizzen zum Kirchenjahr, zum Sonntag, zur Hl. Woche und Osterfestliturgie, zu verschiedenen Festen u. a. m.

Sauer Ralph (Hg.), Kinder loben Gott. Pfeiffer-V., München 1967. — Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des Kindergottesdienstes, katechetische Hinführung zur kindgemäßen Mitfeier der Liturgie.

Zur Gebetserziehung:

Eckart Martin, Das Schulgebet in Hauptschule, Realschule, Gymnasium. Auer-V., Donauwörth 1967. — Inhalt: Bedeutung und Möglichkeiten des Schulgebetes; freies, geformtes, privates und gemeinschaftl. Beten; Lied und Meditation u. a. m.

Zur Bußerziehung:

Weber Günther, Zwanzig Bußfeiern mit den Kindern. Auer-V., Donauwörth 1968. — Inhalt: Buße im Leben der Kirche; Hinführung von Kindern zur Buße; Bußfeiern mit Kindern des 1. bis 4. und 5. bis 9. Schuljahres.

Zur Firmkatechese:

Betz Otto (Hg.), Sakrament der Mündigkeit. Pfeiffer-V., München 1968. — Inhalt: Neue Ortsbestimmung der Firmung; Firmalter; Firmspendung; Firmtag u. a. m.

Weber Günther, Gottes Geist in dieser Welt. Herder-V., Freiburg 1969. — Inhalt: Zwar kein Firmbuch für die Firmlinge selbst, jedoch zeitgemäße Anregungen für den Firmunterricht für Jugendliche beinhaltend.

Für Berufsschulen (auswahlweise auch für Polytechn. Jahrgänge):

Brems Josef, Lebendige Katechese. 3 Bd. Ehrenwirth-V., München 1966/67/68. — Inhalt: Kurze Einleitungsgedanken zur Katechese in der Berufsschule; ausgeführte Stundenbilder mit Tafelzeichnungen zu den drei großen Lehrstoffthemen: Vor mir das Leben — Als Christ gerufen — Die Welt verwandeln.

Gruber Elmar, Arbeitshilfen für die Glaubensunterweisung der 13- bis 17jährigen. Don-Bosco-V., München 1968. — Inhalt: Im Telegrammstil skizzierte Handreichungen zu jenen aktuellen Themen, für die Jugendliche auf Grund einer anonymen Befragung besonders interessiert sind.

Dreher Bruno, Berufsschulkatechesen. Styria-V., Graz 1969. — Inhalt: Methodisch prägnant gegliederte Induktiv-Katechesen zu den Themen: Arbeit, Gemeinschaft, Leib, Technik, Politik, Freizeit, Freiheit, Christentum und Gemeinschaft.

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.

BAUR ANDREAS, *Gemeinsam christlich in der Schule.* Anregungen für die Praxis. (99.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Kart. lam. DM 5.40.

BAUR ANDREAS, *Vater unser.* Zum Gebet des Herrn heute. (32.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Kart. lam.

BEA AUGUSTIN KARDINAL, *Der Ökumenismus im Konzil.* Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges. (496.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Leinen DM 52.—.

BERGER RUPERT, *Kleines liturgisches Wörterbuch.* (495.) Herder-Bücherei Bd. 339/340/341. Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 6.80.

BÖCKLE FRANZ, *Freiheit und Bindung.* (128.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1968. Kart. lam. DM 8.—.

BURTSCHAELL JAMES TUNSTEAD, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810.* A Review and Critique. (342.) University Press, Cambridge 1969. Leinen S 70.—.

DEGLI ESPOSTI FRANCESCO, *La Teologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII.* (XXVIII u. 315.) Herder, Roma 1967. Brosch.

DEXINGER FERDINAND, *Das Buch Daniel und seine Probleme.* (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. H. Haag / R. Kilian / W. Pesch, 36.) (88.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Kart. lam. DM 6.80.

DIEDERICH HONORATUS, *Kompetenz des Gewissens.* (378.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Leinen DM 28.—.

INSTITUTO SAN RAIMUNDO DE PENAFORT, *Dinamica juridica postconciliar.* Trabajos de la XII Semana de Derecho Canonico. (335.) Graficesa, Salamanca 1969. Brosch. 325 ptas.

JOHNSON PAUL, E., *Psychologie der pastoralen Beratung.* (Theologie konkret, hg. v. F. Klostermann / N. Greinacher.) (192.) Verlag Herder, Wien 1969. Kart. lam. DM/sfr 15.20, S 94.—.

KAVANAUGH JAMES, *Protest aus Liebe.* Ein moderner Priester klagt seine unzeitgemäße Kirche an. (260.) Verlag Walter, Olten 1969. Leinen sfr 19.—.

KERKVOORDE A. / ROUSSEAU O., *Le mouvement théologique dans le monde contemporain.* Liturgie — Dogma — Philosophie — Exégèse. (Histoire du christianisme.) (255.) Beauchesne, Paris 1969. Kart. lam. F 45.—.

LASSALLE-ENOMIYA HUGO M., *Zen — Weg zur Erleuchtung.* Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation. (132.) 2. verb. Aufl., Herder, Wien 1969. Kart. lam. S 75.—, DM/sfr 12.—.

LECLERCQ JEAN, *Vie religieuse et vie contemplative.* (Renouveau.) (274.) Editions J. Duculot, Gembloux / P. Lethielleux, Paris 1969. Kart. lam. FB 130.—.

LORTZ JOSEPH / ISERLOH ERWIN, *Kleine Reformationsgeschichte.* Ursachen — Verlauf — Wirkung. (Herder-Bücherei Bd. 342/343.) (360.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 4.95.

LUSCOMBE D. E., *The school of Peter Abelard.* The influence, of Abelard's thought in the early scholastic period. (XIII u. 360.) University Press, Cambridge 1969. Leinen S 75.—.

MARITAIN JACQUES, *Der Bauer von der Garonne.* Ein alter Laie macht sich Gedanken. (288.) Verlag Kösel, München 1969. Leinen DM 24.—.

MATURA THADÉE, *Ehelosigkeit und Gemeinschaft.* Die Grundlegung des Ordenslebens nach dem Evangelium. (120.) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1969. Kart. lam. DM 7.80.

MÖLLER JOSEPH, *Glauben und Denken im Widerspruch?* Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. (136.) Verlag Erich Wewel, München 1969. Brosch. DM 9.50, Leinen DM 12.50.

MÜHLSTEIGER JOHANNES, *Der Geist des Josephinischen Eherechtes.* (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 5.) (283.) Verlag Herold, Wien 1967. Leinen S 230.—.

OTT LUDWIG, *Das Weihesakrament.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus / A. Grillmeier / L. Scheffczyk / M. Seybold, Bd. IV, Fasz. 5.) (184.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. DM 56.— (Subskr. DM 48.—).

PREMM MATTHIAS / BÖCKLINGER KARL, *Christlicher Lebenswandel.* Eine Moral-

theologie für Laien. (XI u. 385.) Verlag Augustin Weis, Salzburg 1969. Leinen S 153.—.

REVERS WILHELM JOSEF, *Frustrierte Jugend.* I. Fälle und Situationen. (Neues Forum, Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, hg. v. W. J. Revers und J. Gebser. Bd. 9.) (224.) Verlag Otto Müller, Salzburg 1969. Leinen S 120.—.

STIEFVATER ALOIS, *Neue Starthilfe für die Predigt.* (199.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 13.80.

STUDIA WARMINSKIE, *Tom V.* (608.) Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1968. Kart. lam.

THURIAN MAX, *Der Glaube in der Entscheidung.* (124.) Herder-Bücherei Bd. 345. Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 2.90.

TIBOR GALLUS, *Jungfraumutter, „Miterlöserin".* (57.) Verlag Michael Laßleben, Kallmünz/Opf. o. J. Kart. lam. DM 3.—.

VAN CANGH JEAN-MARIE, *Introduction a Karl Marx.* (Réponses chrétiennes.) (128.) Editions J. Duculot, Gembloux / P. Lethielleux, Paris 1969. Kart. lam.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes.* Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. (Themen und Thesen der Theologie.) (236.) Verlag Patmos, Düsseldorf 1969. Leinen DM 38.—.

WACKER PAULUS GERHARD, *Hat unser Glaube noch Chancen?* (191.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 8.80.

WEBER GÜNTHER, *Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern.* Zur Gestaltung des Schulgottesdienstes mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres. (235.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Plastikband DM 13.80.

WEBER GÜNTHER, *. . . bis du kommst in Herrlichkeit.* Schülermeßbuch. (126.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Plastikeinband DM 3.60.

HERAUSGEBER

AMON KARL, *Die Bischöfe von Graz-Seckau 1218—1968.* (500 S., 54 Abbild.) Verlag Styria 1969. Leinen DM 77.—, sfr 84.25, S 480.—.

HESSE ERWIN / ERHARTER HELMUT, *Rechenschaft vom Glauben.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1969. (160.) Verlag Herder, Wien 1969. Kart. S 82.—, DM/sfr 13.20.

KREMS GERHARD / MUMM REINHARD, *Theologie der Ehe.* (207.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. Kart. lam. DM 12.50.

PEREIRA CLEMENTE / HÄHN FRANZ ERICH, *Jugend in der Entscheidung.* (95.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Kart. lam. DM 3.80.

RAHNER KARL / DARLAPP ADOLF, *Sacramentum mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. Bd. 3: Konfessionalismus — Quietismus. (1432 Sp.) Herder, Freiburg 1969. Leinen DM 98.— (Subskriptionspreis).

SAUER RALPH, *Kinder loben Gott.* Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des Kindergottesdienstes. (Pfeiffer-Werkbücher 63.) 3. verm. u. verb. Aufl. (288.) Verlag J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. DM 12.80, sfr 15.—, S 97.30.

SCHEUERMANN AUDOMAR / MAY GEORG, *Ius Sacrum.* Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. (XVI u. 944.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. Leinen DM 84.—.

SCHLERETH ALBERT, *Moral, was ist das?* (Alternativen. Arbeitstexte für den Religionsunterricht an Gymnasien. Heft 1.) (60.) Kösel-Verlag, München 1969. Kart. DM 2.50.

SOMMER WOLFGANG / RUPPEL HELMUT, *Antwort aus der Geschichte.* Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag. (256.) Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin o. J. Brosch. DM 19.—.

VORGRIMLER HERBERT / VAN DER GUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.* Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 1. (472.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Leinen DM 56.— (Subskriptionspreis).

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

ONIMUS JEAN, *Teilhard de Chardin.* (184.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen S 112.—.
Der Autor bietet auf knappem Raum eine Einführung in die Gedankenwelt P. Teilhards, die für weite Kreise gedacht ist. Der erste Teil (Lebensweg, 9—81) müht sich neben biographischen Daten auch um die Darstellung der geistigen Entwicklung des berühmten französischen Jesuiten. Der zweite Teil (Gedankenwelt, 83—171) bringt keine systematische Darstellung der Ideen Teilhards, sondern eine Auswahl von Fra-

gen, die besonders zur Diskussion stehen (Wissenschaft und Metaphysik, Materie und Geist, Sein und Eins-Sein, Dogma und Noogenese, Schöpfung und Erlösung, Pantheismus, Optimismus, Christentum und Welt im Werden). Die „Ergriffenheit" von P. Teilhards System hat den Autor leider gehindert, nach vieler positiver und apologetischer Darlegung einen kritischen Abschnitt beizufügen, der das gute Büchlein noch besser gemacht hätte.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

SCHMUCKER JOSEF, *Die primären Quellen des Gottesglaubens.* (Quaest. Disp. 34) (232.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Broschiert DM 21.50.

Das Werk stellt sich die Aufgabe, das Problem der Gotteserkenntnis für das durch die neuzeitliche Philosophie und Naturwissenschaft geprägte moderne Denken neu in Angriff zu nehmen. Die herkömmliche Art, Gottesbeweise zu führen, vernachlässige wichtige Gesichtspunkte. Auf eine rationale Fundierung des Gottesglaubens dürfe man aber auf keinen Fall verzichten. In einer Erkenntnisweise, „die die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich macht und dem Menschen in jeglichem Zustand angemessen und zugänglich ist" (83), folgt der Autor Newman's Metaphysik der Person des nach Gott Fragenden. Dabei bildet die Vermittlung zwischen der Kritik der traditionellen Gottesbeweise und dem Aufweis eines intellektuell-personalen Weges zu Gott auf der Grundlage des Gewissens eine bemerkenswerte, sehr unvoreingenommene Erörterung der Kritik Kants an den Gottesbeweisen und dessen Postulat des Daseins Gottes „als Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus" (6).

Angesichts der gegenwärtigen Metaphysikmüdigkeit ist die Überzeugung des Verfassers wohltuend, „daß von dem Boden einer realistischen Seinslehre aus dem metaphysischen Denken ein . . . überzeugender Aufweis der Kontingenz der Welt grundsätzlich möglich ist" (52). Man kann auf seine angekündigte Schrift, in der er die Gründe, die auf die Kontingenz der Welt schließen lassen, ausführlich darlegen will, gespannt sein. Der Rezensent hat zur Kontingenz der Evolution einen Beitrag geliefert in seinem Buch: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung. (Paderborn 1967, 162–225.) Dieser evolutive Aspekt, der doch die Kontingenz der Welt wesentlich mitbestimmt, findet leider in der hier besprochenen Schrift keine Berücksichtigung.

Bei der Erörterung des Kantischen Postulats des Daseins Gottes erscheint besonders wichtig der Aufweis des Verfassers, daß ohne den Gottesglauben die Werte ihrer letzten Fundierung ermangeln. Die unbedingte, allgemeine Gültigkeit der (sittlichen) Werte steht und fällt mit dem Gottesglauben. Pessimismus und Nihilismus sind die Folge. (In seinem demnächst erscheinenden Buch: Existenkrise Gottes? zeigt der Rezensent die Konsequenzen der Gottesleugnung: Wertrelativismus — Wertskeptizismus — Nihilismus bei Nietzsche, Sartre und Camus auf.)

Die klaren Überlegungen des Verfassers und seine in Anbetracht der Schwierigkeit und Abstraktheit des behandelten Gegenstandes leicht verständliche Sprache machen das Buch empfehlenswert für alle, die dem „wesentlichen Denken" noch nicht abgeschworen haben.

Wien *Hubertus Mynarek*

EDMAIER ALOIS, *Horizonte der Hoffnung.* Eine philosophische Studie. (247.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 21.—.

Hoffnung gehört in unserer Krisenzeit zu den entscheidenden Haltungen des Menschen. Doch scheint sie auch für Christen immer mehr von völliger Säkularisierung bedroht. Der Eichstätter Philosoph setzt sich daher ausführlich mit den modernen Deutungsversuchen des Phänomens der Hoffnung auseinander, wie sie gegenwärtig von den Atheisten Paul Sartre und Ernst Bloch, vom Agnostiker Martin Heidegger, vom protestantischen Theologen Jürgen Moltmann und von den katholischen Philosophen Gabriel Marcel und Joseph Pieper vertreten werden. In sehr bedachten Schritten analysiert der Verfasser das Erscheinungsbild und Wesen der Hoffnung. Er untersucht dann ihre Voraussetzungen in der Struktur der Wirklichkeit und des Menschen und ihre Grundlegung in der Transzendenz. Und er beschließt seine Überlegungen mit der Frage nach dem eigentlichen Sinn und Wert der Hoffnung.

Es ist wohl noch nirgendwo auf christlicher Seite das vielschichtige Problem der Hoffnung so allseitig und gründlich angegangen worden wie in diesem Werke. Dabei enthält sich die Ausdrucksweise des Verfassers aller schulmäßigen Formelhaftigkeit, erweist sich vertraut mit der Sprache gegenwärtig maßgebender Denker, vermeidet aber deren Dunkelheiten, sondern bleibt immer begrifflich sauber und erfreulich anschaulich. So bietet das aufmerksame Studium dieses bedeutenden Werkes eine sehr wertvolle Hilfe, der Entmutigung wirksam zu begegnen, unter der in unseren Tagen gerade auch ehrlich Denkende und Strebende immer mehr zu leiden haben.

LAVOCAT RENÉ, *Kirche und Naturwissenschaft.* Um den Dialog beider Gemeinschaften. (100.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. lam. DM 5.80.

Dieses kleine, aber erfrischend freimütige Buch eines gläubigen Naturforschers könnte sehr zur Klärung tief eingewurzelten Mißverstehens und Mißtrauens zwischen Kirche und Naturwissenschaft beitragen, wenn man seine Gedanken von beiden Seiten ebenso

freimütig beherzigte. Weithin herrscht der Eindruck, die Kirche müsse vor den Fortschritten der Naturwissenschaft laufend eine Stellung nach der anderen räumen, zum Schaden ihrer Glaubwürdigkeit. Nun werden freilich die rechtverstandenen eigentlichen Glaubenswahrheiten davon nicht betroffen. Aber der verwirrende Eindruck bleibt. Um ihn auszuräumen, müssen Theologie und Naturwissenschaft sich auf ihre je eigenen Methoden bescheiden lernen und in der Wahrheitsfindung einander auf dem je eigenen Gebiete den Vortritt lassen (50). Entscheidend für folgerichtige Schlüsse sind immer die Erfahrungstatsachen. Naturwissenschaftliche Tatsachen als solche sind gewiß nicht „häretisch", wie auch Offenbarungstatsachen als solche nicht „wissenschaftsfeindlich" sind (78). Beide Seiten haben insofern nichts voneinander zu fürchten. Nichts braucht um des Glaubens willen von der Naturwissenschaft verleugnet zu werden, und nichts braucht um der Naturwissenschaft willen vom Glauben verleugnet zu werden (85). Und wenn beide Seiten sich zur Einigung auf den Grundsatz verstehen, daß es doch in keinem Falle um die Frage „modern oder unmodern?", sondern einzig um die Frage „was ist hier die Wahrheit?" geht, dann müßte nicht bloß eine Versöhnung, sondern eine fruchtbringende Freundschaft möglich werden. Vor allem die Jugend wartet darauf.

WELTE BERNHARD, *Determination und Freiheit.* (145.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Brosch. DM 12.80, sfr 15.–, S 94.70.

Der Freiburger Theologe, bekannt durch eine Reihe wertvoller Bücher über philosophisch-theologische Grenzfragen, legt hier eine neue Untersuchung zum vielumstrittenen Problem der menschlichen Freiheit vor. Er geht dabei in einer bisher noch kaum in Betracht gezogenen Weise von der modernen Verhaltensforschung aus. Zunächst von der Tatsache, daß alle Dinge und Wesen da sind, daß aber dieses Dasein als solches einzig beim Menschen ans Licht tritt. Denn er allein kann zum Dasein der Dinge und zu seinem eigenen Dasein „sich verhalten", d. h. darüber nachdenken, dazu Stellung nehmen und damit umgehen. Obwohl der Mensch durch seinen Leib in die physikalische, biologische und psychologische Naturgesetzlichkeit hineingenommen und dadurch bestimmt ist, kann er vom Geiste her ihr gegenübertreten und offenbart schon dadurch seine Freiheit, d. h. die Möglichkeit der Selbstbestimmung, sogar dort noch, wo er sich gehenläßt. Diese unverkennbare Zweiheit von Naturverhalten und Selbstverhalten kennzeichnet die Transzendenz des Menschen. Zweifellos ist der Mensch auch im „Umwillen" seines Denkens und Wollens an vorgegebene Beweggründe gebunden. Aber ebenso zweifellos erkennt er diese als jeweils begrenzt und durch weitere Horizonte überboten. Und so steht er auch in dieser Hinsicht im Raume der Freiheit. In der Verwirklichung dieser Freiheit im konkreten Falle erweist er sich so nur insofern bestimmt, als er zugleich von sich aus bestimmend ist. Theoretisch erscheint dies als Zirkel. Dies verschlägt aber nichts, da der Mensch eben nur die Freiheit „gebrauchend" dieser Freiheit „sicher" werden kann. Freiheit ist zwar immer begründet, aber nicht eine „Folge", sondern ein „Ursprung" und verweist so auf den schlechthin unbedingten Ursprung, auf Gott, wie schon Augustinus erkannt hat. Und von diesem Unbedingten kommt der Mensch nicht los, auch wenn er sich im Wollen eines Bösen von ihm losmachen möchte.

Diese Gedankengänge, die viele Ansätze der gegenwärtig so bedeutsamen Verhaltensforschung folgerichtig weiterführen, wirken überzeugender als viele ältere Denkweisen. Und Welte bringt sie in einer bewunderungswürdig geschmeidigen Sprache. Auffallen mag, daß in der angeführten philosophischen Literatur zum Thema Nicolai Hartmann nicht aufscheint, der doch als einer der ersten aufgezeigt hat, daß Freiheit niemals als Indetermination, sondern nur als Determination höherer Ordnung verstanden werden kann.

Linz *Josef Knopp*

LOTZ JOHANNES B., *Ich — Du — Wir.* Fragen um den Menschen. (255.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Pappband DM 14.80, sfr 17.30, S 109.50.

Heutzutage, da der Mensch sich so heillos in der Welt seiner wunderbaren Technik verloren hat, braucht er mehr als je die Mahnung und die Hilfe zur Selbstbesinnung, die seine Tiefen in der Einheit seiner Dimensionen eröffnet und ihn unausweichlich zur Sinnentscheidung seines Daseins stellt. Das ist das Vorhaben dieses schönen Buches, das in klarer, eleganter und leicht verständlicher Sprache, trotz der Schwierigkeit der Analyse bis zum Ende durchgeführt ist.

Der 1. Teil bringt das zum Wesen des Menschen gehörige Spannungsfeld zum Vorschein, das ihm die Aufgabe stellt, die ausgewogene Mitte zwischen den entgegengesetzten Polen zu finden und zu bewahren. Die grundlegende Spannung ist die zwischen seiner Leiblichkeit und Geistigkeit, daher zwischen seiner Begrenztheit und Unbegrenzheit, und infolgedessen zwischen seiner Auskehr zur Welt und seiner Einkehr zu sich selbst. Der Grund seiner Einkehr ist sein Bezug zum Sein selbst, wodurch er sich als erschlossenes Ich und als Person vollzieht und ihm die mögliche Kommunikation mit allen Seienden im Grunde gegeben ist. Das Seiende, das sich ihm im Sein zuerst zeigt, ist die Welt. Innerhalb der Welt unterscheiden sich die beiden Bereiche der Dinge oder

des Es und der Personen oder des Du. Seine Kommunikation mit dem Es ist Arbeit, mit dem Du — das wahrhaft andere für das menschliche Ich — ist der Dialog des Wissens und der selbstfreien Liebe in den drei Formen der Ehe, der Freundschaft und der Kameradschaft. Das Wir ist eine eigene Gestalt von Mitmenschlichkeit, deren Gemeinsamkeit aus dem ihnen gemeinsamen Gut oder Ziel, in den drei Stufen des Wissens, des Wollens und des Tuns, erwächst. Das Sachliche und das Personale, die in dieser Beziehung miteinander verbunden sind, bestimmen Gesellschaft (Gerechtigkeit) und Gemeinschaft (Liebe), daher Familie, Staat und Überstaatliches Wir (Völkergemeinschaft), die aber den Bezug zum Sein bewahren müssen.

Im 2. Teil beleuchtet der Autor das philosophische Denken, das im 1. Teil am Werk ist, als transzendentale Analyse des Gesamtwirkens des Menschen, die er in Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Heidegger bis zum Bezug zum Sein selbst als der letzten Möglichkeitsbedingung — im Grundriß — durchführt. Im letzten Teil — Zur Grundlegung der Religionsphilosophie — zeigt Lotz, wie die absolute Begründung der drei Grundweisen des menschlichen Tuns — des Wissens, des Wollens und des Gestaltens — sich als wesentliche und lebendige Beziehung zu dem einen Gott aufhellt und in erlebte Religion mündet. Die religiöse Erfahrung bereitet den Raum, in dem die christliche Offenbarung am besten Wurzel schlagen kann.

Dieses Buch ist nicht nur für Fachphilosophen, sondern auch für Seelsorger zu empfehlen. Die Probleme, die darin behandelt und gelöst sind, entsprechen den beunruhigenden Fragen, die so viele von unseren Mitmenschen tief — wenn auch unbewußt — bewegen.

Rom *Francis O'Farrell*

LIEBIG RUDOLF, *Die andere Offenbarung.* Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. (215 S., 8 Bildtafeln.) 2. erw. Aufl. Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1969. Pappband DM 11.80.

Das Buch (zur 1. Aufl. vgl. diese Zeitschrift 1967/4) möchte in popularisierter Form ein Gespräch zwischen moderner Wissenschaft und christlichem Glauben einleiten. Der materielle Kosmos, die belebte Natur und das Reich des Geistes bilden die drei Themenkreise. Leider wurde die herkömmliche apologetische Tendenz nicht ganz überwunden; der Grund dafür dürfte im Außerachtlassen der hermeneutischen Reflexion über Naturwissenschaft einerseits und über Religion, Theologie und Philosophie anderseits liegen. Für gänzlich falsch — und den alten Streit fördernd — halten wir die Behauptung, daß „die Auferstehung Jesu Christi eine Wiederbelebung (sic!) und Verwandlung seines im Grabe ruhenden Leichnams war" (60); man vergleiche dazu die Aussage K. Rahners in Sacramentum Mundi I, 405: Die Auferstehung „darf von ihrem Wesen her nicht verwechselt werden mit einer Rückkehr eines Toten in sein voriges biologisches Leben, in den Raum und die Zeit, die die Dimension der unvollendeten Geschichte bilden".

SCHÖFER WOLFGANG VON, *Was geht uns Noah an?* Aus dem Unbewußten der Sprache. (125.) Verlag Ernst Reinhardt, München 1968. Leinen DM 14.50.

Ausgehend von der Noah-Erzählung, geht der Autor in das Unbewußte der Sprache zurück und weist jene inneren Zusammenhänge der Worte auf, die im Sprechen zwar nicht unmittelbar bewußt sind, aber immer mitgemeint sind. In diesem ganzheitlichen und in die Tiefe gehenden Erfassen liegt das Wesen des Mythos; in ihm geht dann auch aktives Tun und passives Vernehmen ineinander, was sprachlich im Medium seinen Ausdruck fand. Nach dem Verlust des Mediums bleibt der Mythos unverstanden, woraus wieder das für die Religion so verhängnisvolle Auseinanderfallen von Praxis und Lehre kommt. — Es ist nicht verwunderlich, daß sich R. Bultmann positiv zu diesem Buch ausgesprochen hat, das nicht nur Religionskritik ist, sondern auf seine Weise Hilfe zur Religion bietet.

St. Pölten / Wien *Karl Beck*

BIBELWISSENSCHAFT N. T.

LAURENTIN RENÉ, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte.* Geleitwort K. H. Schelkle. Nachtrag J. Gewiess, Die Marienfrage Lk 1, 34. (249.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 24.80.

Das Werk wurde für die Exegese und das Verständnis von Lk 1—2 bahnbrechend. Die beiden Kapitel sind nach der Art eines Diptychons mit Johannes auf der einen und mit Jesus auf der anderen Seite gestaltet. Die Parallele wird in zwei Stufen durchgeführt: die Ankündigung und dann die Geburt und das Wachsen der beiden Kinder. Die Symmetrie der Einzelstücke wird zugunsten Jesu durchbrochen; denn er übertrifft Johannes. Die literarische Art der Erzählungen wird als Midrasch bestimmt, dessen Wesen „Reflexion über die Schrift" ist (106). Lk 1—2 ist eine innere religiöse Reflexion über die Kindheit Jesu; durch sie werden Tatsachen mit dem verglichen, was in der Schrift berichtet ist. „Diese Erzählungen sind nicht fromme Legenden, frei erfundene Geschichten zur Darstellung religiöser Gedanken", sondern „Tatsachenberichte . . ., die zwar stilisiert wurden, im wesentlichen aber zuverlässig sind" (110). Lk macht von der Schrift sehr ausgiebig Gebrauch, aber zum Unterschied von Mt unauffällig und den berichteten Ereignissen untergeordnet. „Das Ergebnis der Reflexionen

wird nicht klar herausgestellt, sondern durch Anspielungen sichtbar gemacht, die in das Gewebe der Erzählungen eingeflochten sind" (114). Die Theologie von Lk 1—2 — ihr sind die beiden letzten Kapitel des Buches gewidmet — entfaltet sich zwischen zwei Ebenen, zwischen historischen Angaben, auf die sich die klassischen Kommentare der früheren Zeit beschränken, und der Reflexion über die Ereignisse im Lichte der Schrift. Das eine Kapitel behandelt die Gottessohnschaft Jesu, das andere Maria als Wohnung Gottes, Personifizierung der Tochter Sion und Antitypus der Bundeslade.

Das Werk löst nicht alle Probleme der „lukanischen Kindheitsgeschichte" (manche Interpretation wurde als „Überinterpretation" empfunden), aber niemand kann es übergehen, der sich mit der Kindheitsgeschichte beschäftigt. Es ist der Ausgang für die späteren Diskussionen und Untersuchungen geblieben.

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

Das Buch behandelt die Fragen: Wer ist Jesus von Nazareth? Ein eigenwilliger jüdischer Schriftgelehrter? Ein Prophet des Judentums, der über dieses hinausführen wollte? Ein einmaliges religionsgeschichtliches Phänomen? Ein Menschenfreund, der Gott als Vater aller Menschen verkündete und die Menschen als Brüder zusammenführen wollte? Oder ist er, was die Bekenntnisformel „Jesus Christus" aussagt: der Christus (der für die Endzeit von Gott verheißene Heilsbringer), der Sohn Gottes? Was sagte Jesus von sich selbst, als was hat er sich gewußt, als was ausgegeben? Ist der Christusanspruch von ihm ausgegangen? Oder haben seine Jünger oder irgendein Zufall diesem Leben eine Bedeutung beigemessen, die ihm von sich aus überhaupt nicht zukam? (4) Wir haben die vier Evangelien, die uns über Jesus Bericht geben. Also brauchen wir nur die Evangelien zu befragen, und wir wissen Bescheid? Die Problematik kehrt wieder. „Überliefern die Evangelienberichte Leben und Gedankengut Jesu von Nazareth so, wie es wirklich war, oder müssen wir uns damit abfinden, an seine wahre Persönlichkeit nur im Licht des Glaubens der Urgemeinde heranzukommen? Denken und Leben dieser Gemeinde sind uns zwar durch die Evangelien besser bekannt als das anderer Geschichtsepochen; doch vermögen wir noch weiter bis zur historischen Person Jesu von Nazareth zurückzugehen?" (13).

Der Vf. geht mit der Akribie des wissenschaftlichen Historikers an seine Untersuchung. Zunächst wird nach dem Geschichtswert des „viergestaltigen Evangeliums" gefragt; im Vergleich mit der zeitgenössischen, nichtchristlichen Umwelt, mit der paulinischen Theologie sowie im Verlauf der Sprachanalyse kommt die historische Kritik stets zum gleichen Ergebnis: die Angaben der Evangelien halten einer strengen Kritik stand. Die Literarkritik kann die Art der Historizität ihrer Aussagen genau bestimmen und damit ihre Glaubwürdigkeit (99). Genügt dieses allgemeine Urteil? Die historische Kritik fragte weiter. „Haben die Evangelisten nicht in der Verfolgung bestimmter Tendenzen und durch ihren Glauben voreingenommen, die Tatsachen bewußt mehr oder weniger „frisiert"? Haben sie nicht, wenn man auch nicht soweit gehen will, dies zu behaupten, theologische Wahrheiten nach der Art des Midrasch als historisch fundiert dargestellt? Können wir über sie nicht nur ihren Glauben, sondern wirklich Jesus selbst erreichen? Diese Frage wird in zwei Phasen beantwortet: Historizität jedes Evangeliums von seiner literarischen Gattung her und Historizität der Evangelientradition von bereits vorliegenden Überlieferungsstücken her. Ursprung und Quelle der Überlieferung ist Jesus. Der „unüberbrückbare Graben zwischen dem kerygmatischen Christus und dem historischen Jesus" existiert nicht! Für den Historiker ergibt sich nun die Aufgabe, die „Geschichte" Jesu selbst darzustellen. Der Vf. spricht nur von „Prolegomena zu einer Leben-Jesu-Darstellung"; denn eine Biographie Jesu im strengen Sinn läßt sich aus dem kritisch gesichteten Stoff nicht gewinnen. „Die Evangelien widersetzen sich dem Bestreben, ihr ‚Objekt', zu dem die Geschichtswissenschaft das Leben Jesu glaubte machen zu können, ‚preiszugeben' (363); sie schreiben in der Sicht der Urgemeinde, die in dem ‚historischen' Jesus dem erhöhten Herrn begegnet; sie schreiben nicht, wie man richtig erkannt hat, ‚Historie', sondern ‚Geschichte'. Der Historiker führt zur Begegnung mit Jesus von Nazareth, mit seinem Anspruch; er führt zum Glaubensbekenntnis der Urgemeinde. Er führt dorthin, wo die Zeitgenossen Jesu standen. Er dispensiert nicht vom Glauben" (571).

Das Buch ist von einem Exegeten geschrieben, der mit den Methoden der historischen Kritik bestens vertraut ist, von einem Theologen, der die heutige Problematik kennt und mit Klarheit darzustellen weiß, von einem Gelehrten, der aus lebendigem Gespräch schöpft und den Dialog sucht. Das Studium dieses Buches klärt nicht allein die großen Probleme, sondern instruiert in vielen Einzelfragen. Für Katecheten höherer Schulen ein unentbehrliches Werk!

SCHLIER HEINRICH, *Über die Auferstehung Jesu Christi.* (Kriterien 10.) (71.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1968. Broschiert DM/sfr 6.50.

Ein kleines, aber sehr gewichtiges Büchlein, das sein Thema nicht historisch, sondern theologisch behandelt. Wenn die neutesta-

mentlichen Schriften von der Auferstehung Jesu Christi sprechen, dann meinen sie ein Ereignis (16—26), eine Machttat Gottes, die Jesus in das Leben auferstehen läßt, das dem Tod endgültig entnommen und dem gegenüber der Tod ohnmächtig ist. Die Auferstehung Jesu ereignet sich in der Weise der Selbstbezeugung des Auferstandenen als solchen in der Erfahrung und Geschichte der Menschen, in der Erscheinung des Auferstandenen zum Zeugnis der Zeugen, in dessen Wort er sich begibt (27—50). Im letzten Teil wird vom Ergebnis des Auferstehungsereignisses gesprochen (51—71), vom Ergebnis für Christus selbst und für die Grundsituation von Welt und Mensch.

Das Büchlein ist hervorragend wegen seiner souveränen Beherrschung des Stoffes, der Schlichtheit und Klarheit der Darstellung trotz der prägnanten Fülle dessen, was geboten wird, und wegen der Ehrfurcht, die über diesem Umgang mit dem Wort Gottes liegt. Von dem Büchlein gilt, was der Vf. schreibt: „Im übrigen wird gerade jene Theologie wieder Interesse finden, auch beim ‚heutigen Menschen', der ja nun wirklich kein singulärer ist, die bei ihren Mysterien bleibt und sich um sie mit Eifer und Gelassenheit kümmert" (71).

St. Pölten *Alois Stöger*

KNOCH OTTO, *Der zweite Petrusbrief / Der Judasbrief* (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare 8). (170.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 8.80.

Beide Briefe gehören der Spätliteratur des neutestamentlichen Kanon zu. Das von den Aposteln überkommene Glaubensgut muß von der zweiten Generation neu adaptiert, gegenüber Irrlehrern in den eigenen Reihen verteidigt, auf seine heilbringende und daher verpflichtende Größe hin herausgestellt werden.

Der 2. *Petrusbrief* stammt von einem unbekannten, aber sehr begabten und verantwortungsbewußten Lehrer der Spätzeit. Er wurde etwa zur selben Zeit wie 1 Clem (96—98 n. Chr.) verfaßt. Dem Briefschreiber geht es um die Zuverlässigkeit der Verheißungen, die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und die Vollendung der Erlösungstat Christi an der Welt. 2, 1—3, 13 bietet unter ausgiebiger Benützung des Jud eine scharfe und wiederum echt seelsorgerliche Auseinandersetzung mit Christen, die die Wiederkunft des Herrn leugnen und damit das ganze Christusgeschehen in Frage stellen. 2 Petr 2 korrigiert „von einem entwickelteren kirchlichen Kanonbegriff über die Schriften des Alten Testaments her" (54) den rezipierten Jud. Die Dreigliederung (1, 12—21; 2, 1—22; 3, 1—13) mit üblicher Briefeinleitung und einer dem Thema entsprechenden Schlußmahnung ergibt sich aus literarischen Argumenten.

Mit Geschick und einleuchtend arbeitet Knoch den Unterschied zwischen apostolischer und unmittelbar nachapostolischer Zeit in der biblischen Fixierung heraus (38 f; 80 f u. ö.) und macht das Schreiben für die Gegenwartsverkündigung fruchtbar. „Das Ziel aller kirchlichen Verkündigung und Mahnung aber ist, ‚in der Liebe und in der Erkenntnis (agápe und gnosis) unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus zu wachsen', und zwar auf die Vollendung am Ende der Welt hin" (99).

Dem dreigliedrig aufgebauten *Judasbrief*, wohl vom „Herrenbruder" verfaßt, geht es um die Bewahrung und Aktualisierung des überlieferten Heilsstandes allen Angriffen gnostisierender Gruppen in den eigenen Reihen zum Trotz. Wegen der literarischen Eigenart möchte Knoch dieses kleine und allgemeine Seelsorgsrundschreiben als ein „Flugblatt" bezeichnen, „das in bedrohlicher Situation die Christen wachrütteln will" (112). Eigens hervorgehoben sei, wie verständlich der Vf. anhand beider Schriften das Werden des neutestamentlichen Kanon (90 ff u. ö.) expliziert. Beim meditierenden Lesen empfindet man es wohltuend, daß wichtige zum Vergleich herangezogene Schriftstellen nicht nur genannt, sondern auch zitiert sind und der zeit- und „theologie"-geschichtliche Hintergrund („Sitz im Leben") ständig bei der Auslegung mitbedacht ist. Dieses Bändchen bereichert den aufmerksamen Leser in vielfältiger Weise.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

McKENZIE JOHN L., *Die Botschaft des Neuen Testamentes*. Neu damals und neu heute. (366.) Verlag Räber, Luzern 1968. Leinen DM/sfr 29.50.

Der Vf. will angesichts der vielen schon vorhandenen Bücher über das N. T. in seiner für weitere Kreise gedachten Veröffentlichung „etwas vorbringen", „was noch nicht oder wenigstens nicht auf diese Art gesagt worden ist" (5). Auch will er „nicht im Namen der Kirche, auch nicht im Namen der Gesamtheit der Exegeten" sprechen, sondern „eine persönliche Auslegung" geben (6). So führt er zunächst ein in die römisch-hellenistische und jüdische Umwelt Jesu, spricht von der urchristlichen Botschaft und ihrer schriftlichen Fixierung in den vier Evangelien, von den Verfassern dieser Bücher und von der Stoffdarbietung, auch über die Frage nach dem historischen Jesus. Es folgen Ausführungen über das Reich Gottes, über Jesus als Messias, Gottesknecht und Menschensohn, über seine Heilstat, die Erkenntnis Gottes und die Gottessohnschaft Jesu, über den Heiligen Geist, das neue Leben in Christus und die Kirche. Schließlich kommen zur Sprache die christliche Ethik, das Verhältnis von Kirche und Staat, die Wege zu Gott, die von Bultmann geforderte Entmythologisierung des Evangeliums und die Frage, wie es in der Gegenwart verkündet werden soll.

Ein Nachwort und ein Sachregister beschließen das Buch.
Dem Vf. geht es darum, die Aktualität des N. T. für unsere Zeit herauszustellen, aber auch die heilsame Unruhe, die von diesen Schriften ausgeht. Vieles ist richtig gesehen und für die Gegenwart fruchtbar gemacht, anderes bräuchte eine feinere Differenzierung, so die Behauptung, daß die Kirche Jesu untreu sei, wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung Macht und Reichtum gebraucht (359). Auch hätten sich manche Druckfehler vermeiden lassen. Im ganzen eröffnet das Buch vom modernen exegetischen Standpunkt aus in sehr lebendiger Sprache und geistvoller Art einen guten Zugang zum N. T. und kann deshalb warm empfohlen werden.

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.—.

Das schwer zu erklärende Kapitel Mk 13, das die sogenannte Parusierede Jesu enthält, hat in letzter Zeit mehrere Spezialuntersuchungen erfahren. Wenn Pesch darüber ebenfalls eine Arbeit schreibt, so tut er es von der Meinung her, daß die bisherige Forschung zwar seit langer Zeit viele richtige Beobachtungen gemacht hat, die in den Besitz der Exegese übergegangen sind, daß aber manche Beurteilung keineswegs allgemein anerkannt wurde. Darum sucht er mit Hilfe der modernen redaktionsgeschichtlichen Methode einen neuen Zugang zu diesem Kapitel (14); dabei bleibt er sich nüchtern bewußt, daß sein Auslegungsversuch nur als Hypothese verstanden werden kann (15).

Der Vf. legt im 1. Kapitel die Forschungsgeschichte seit 1954 vor; sie läßt erkennen, daß eine „Sonderung von Tradition und Redaktion", und zwar „Vers für Vers", ja „mitunter Wort für Wort", vorgenommen werden muß (47), wenn die Forschung weiterkommen will. Das 2. Kapitel fragt nach der Stellung von Mk 13 im Aufbau des zweiten Evangeliums. Der Vf. findet, daß dieses Stück „nicht in den kunstvollen Aufbau des Markusevangeliums" paßt, daß es aber „als Einschub besonderes Gewicht" hat (65), ja für den Evangelisten „offensichtlich . . . das aktuellste Kapitel" ist (66). Es stammt „unbezweifelt vom Evangelisten selbst" und ist „nicht etwa von einem späteren Redaktor eingearbeitet" worden (70). Das 3. Kapitel behandelt die Struktur von Mk 13. Das 4. Kapitel befaßt sich auf mehr als 100 Seiten mit einer sehr ins einzelne gehenden Analyse des untersuchten Stückes. Es folgen noch zwei Kapitel: das 5. über die vormarkinische Tradition in Mk 13 und das 6. über die Redaktion dieses Abschnittes. Der Vf. nimmt als dem Evangelisten vorliegende Traditionen an „nur Einzellogien, Spruchgruppen, Gleichnisse und ein apokalyptisches Flugblatt" (203). Dieses „Flugblatt" stammt vielleicht aus der Zeit um 40 n. Chr., als Kaiser Caligula sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufstellen wollte (217). Nach der Katastrophe von 70 hat dieses Blatt möglicherweise Schwärmer zur Erwartung veranlaßt, daß der Zerstörung des Tempels unmittelbar das Ende folgen muß (219). So entstand eine falsche, apokalyptische Naherwartung, auf die der Evangelist mit Kap. 13 reagiert (221). Auch er meint, daß das Ende bevorsteht (227), aber im Gegensatz zu den Schwärmern, „die das Ende berechnen und an die Zerstörung des Tempels knüpfen wollen" (231), löst er diese Verbindung, indem er den Jüdischen Krieg und das Ende auseinanderhält und betont, daß niemand, selbst nicht der Sohn, die Zeit des Endes kennt (236). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Stellenregister beschließen das Buch.

Die Untersuchung verrät einen erstaunlichen Fleiß. Der Vf. hat die einschlägige Literatur wirklich studiert und ausgiebig eingearbeitet. Die Thesen sind freilich nicht selten kühn; das gilt vor allem für die vom Vf. betonte „Naherwartung" des Evangelisten, die sich apologetisch von der der Schwärmer abheben soll. Hier müssen weitere Forschungen prüfen, ob diese Vorstellung sich halten läßt oder nicht. Sicher hat der Evangelist eine apokalyptische Tradition verarbeitet, aber ob man von einem „apokalyptischen Flugblatt" (207 f u. ö.) reden kann, scheint doch etwas gewagt, solange man „Flugblatt" in der üblichen Bedeutung dieses Wortes nimmt. Dieses „Flugblatt" hat nach dem Vf. die Bewohner Jerusalems zur Flucht aufgefordert (215). Nun soll der Evangelist, der, dem Vf. zufolge, erst nach der Zerstörung des Tempels und der Einnahme Jerusalems schreibt, aus jenem „Flugblatt" die Aufforderung zur Flucht (Mk 13, 14) übernommen haben, was zu dieser Zeit, also schon nach der Katastrophe, der man entkommen wollte, keinen Sinn mehr hat. Aus dem gleichen Grund erscheint es auch fraglich, ob der viel diskutierte „Greuel der Verwüstung" (Mk 13, 14) mit dem Vf. auf die Zerstörung des Tempels bezogen werden kann (142 f); denn so kommt das Signal zur Flucht, das jener Greuel gibt, zu spät. Der Vf. sucht sich freilich zu helfen, indem er die Flucht aus „Judäa in die Berge" (Mk 13, 14) als Aufforderung versteht, „sich vom Judentum abzusetzen" (226; vgl. 229 f, 233—235). Ist das aber nicht eine unzulässige Allegorisierung des Textes? Pesch setzt sich auch mit der berühmten Stelle Mk 13, 32 auseinander, die oft als Beweis dafür angesehen wird, daß Jesus selbst sich in seinem Verhältnis zu Gott als den „Sohn" bezeichnet hat. Nach dem Vf. liegt zwar der Stelle ein authentisches Wort Jesu zugrunde, aber es ist erweitert; insbesondere soll die Aussage:

„auch nicht der Sohn" (weiß Tag und Stunde des Endes) nicht von Jesus selbst, sondern vom Evangelisten stammen (192 f). Vielleicht hat Pesch recht; denn das Argument, daß die spätere Christologie kaum diese Aussage vom Nichtwissen des „Sohnes" eingefügt hätte, weil sie nicht in ihr Christusbild paßt, überzeugt nicht ganz angesichts von Jo 14, 28, welche Stelle ähnliche dogmatische Schwierigkeiten bereitet wie Mk 13, 32 und doch wohl spätere Bildung ist. Während viele Exegeten aus der Parusierede des Mk, die Tempelzerstörung und Weltende nicht sauber voneinander abhebt, schließen, daß das Evangelium noch in den sechziger Jahren geschrieben ist, zieht Pesch den umgekehrten Schluß: Der Evangelist blickt bereits auf den Untergang des Tempels zurück, weil er sich gegen die Auffassung wendet, daß Tempelzerstörung und Endvollendung in einem apokalyptisch-berechenbaren zwangsläufigen Zusammenhang stehen (105 f); dann wäre Mk erst nach 70 geschrieben, was der Vf. durchwegs vertritt. Dieser Ansatz steht und fällt mit der Frage, ob das vom Vf. vorausgesetzte „apokalyptische Flugblatt" die Rolle gespielt hat, die Pesch ihm zuschreibt. So bleibt manches hypothetisch, worüber Pesch sich auch klar ist, und bei mancher Beurteilung kann man mit guten Gründen auch anderer Meinung sein (erwähnt sei noch die S. 85 vorgebrachte Kritik über den Ausruf eines Jüngers Mk 13, 1). Aber der Vf. hat sich mit seinem schwierigen Thema in so gründlicher Weise auseinandergesetzt, daß die weitere Forschung sein Buch nicht übergehen darf.

München *Johann Michl*

PESCH RUDOLF, *Neuere Exegese — Verlust oder Gewinn?* (176.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 13.80.

Das Buch stellt eine Sammlung von fünf Vorträgen bzw. Aufsätzen dar. Es befaßt sich mit methodischen Problemen der Exegese, hermeneutischen Grundfragen, wie Mythologie und Entmythologisierung, existenzialer Interpretation etc. Es bietet eine Orientierung über den Stand der Forschung bezüglich der Entstehung des N. T., das Werden des Kanons, der Evangelienschriften und der übrigen ntl. Literatur. Es behandelt die verschiedenen Zugänge und Notwendigkeiten des exegetischen Geschäfts und bringt im letzten Abschnitt ein konkretes Beispiel angewandter Theorie in Form einer Exegese von Mk 1, 29—31 par., der Perikope von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Die Beiträge scheinen von unterschiedlichem Wert zu sein. Die Behandlung der hermeneutischen Frage verrät gute Kenntnis und vor allem selbständige und richtungweisende Verarbeitung der einschlägigen Literatur. Der 2. Beitrag versucht diese Grundfrage der Exegese wie der Theologie überhaupt in allgemeinfaßlicher und einleuchtender Art dem Leser nahezubringen. Weniger bedeutsam mutet der dritte Beitrag „zur Entstehung des Neuen Testaments" an, insofern es sich um Einleitungsfragen handelt, die in vielen ähnlichen Büchern der Sekundärliteratur in ähnlicher Weise verarbeitet und zu finden sind. Über das genaue und streng methodisch gearbeitete Exempel einer praktischen Exegese im letzten Abschnitt wird man diskutieren können, insofern die Auspräparierung eines vormarkinischen Textes trotz der angeführten Gründe immer problematisch sein wird.

Aufs Ganze gesehen, erfüllt das Buch sicherlich gut seinen im Vorwort angegebenen Zweck, durch Information breiterer Bibelleserkreise für die heutige ntl. Exegese zu werben. Man hätte aber von dieser Zielsetzung her vielleicht besser getan, den Titel des Werkes anders zu formulieren, denn die „Verlust"-frage wird nicht behandelt.

Graz *Franz Zeilinger*

PATROLOGIE

SCHLÄPFER LOTHAR (Hg.). *Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus.* (Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens. Hg. von W. Nigg und W. Schamoni.) (240.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 14.80.

Das Buch bietet den Dialog zwischen *Palladius,* einem Freund und Amtsbruder des hl. Johannes Chrysostomus, und dem römischen Diakon Theodor. Dabei wirkt der Gesprächsanteil des Diakons bescheiden, stellenweise fast funktionslos. Es ist Palladius, der mitteilt und belehrt; mitunter sind es auch im Wortlaut eingebaute geschichtliche Dokumente, die zu uns sprechen, was natürlich den Quellenwert erhöht. Andererseits hat die Schrift eine deutliche Tendenz; sie will den Heiligen als exemplum hinstellen, vornehmlich als exemplum sacerdotis, wie aus den vielen eingestreuten Ermahnungen und Warnungen klar hervorgeht. Aus diesem Grund erhält man auch nicht den ganzen Chrysostomus, sondern nur den guten! Seine Härte, seinen Sarkasmus, seine schneidende Ironie, seinen Antisemitismus müssen wir schon aus seinen eigenen Werken kennenlernen. Die Übertragung Schläpfers ist modern und lesbar, die Bildsprache des Originals ist trefflich eingedeutscht (vgl. z. B. 122). Da wir hier überdies die erste vollständige Übersetzung des antiken Werkes in unsere Muttersprache vor uns haben, ist das Bänddchen in einer an sich schon willkommenen Reihe besonders willkommen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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

Um die Ergebnisse der neueren Bibelexegese besser abschätzen zu können, muß man sich

heute einen wenigstens andeutungsweisen Einblick in die literarische Produktion rund um das NT verschaffen. In dieser Hinsicht stellen die sgn. apokryphen Schriften wertvolles Kontrastmaterial dar, vor dem wir die Strenge, die Nüchternheit und den kerygmatischen Ernst der kanonischen Bücher wieder besser wahrnehmen.

Die vorliegende, sehr knapp gefaßte Sammlung hebt in der Auswahl der Texte (chronologisch, in Form eines geschlossenen Marienlebens einschließlich der Passion) und vor allem in der gewählten Prosa der Übersetzung den künstlerischen Wert der Apogryphen hervor (vgl. besonders 49 ff „Die Erzählung des Matthäus"). Man fragt sich, ob die glasklare Prosa Schapers noch das adäquate Medium für das skurril-bösartige, manichäische Christusbild der „Kindheitserzählung des Thomas" (58 f) darstellt; ob nicht die am zitierten Ort vorliegende Annäherung des mirakelwirkenden Gottes an ein abstoßend-grausames Teufels-Image z. B. von Mark Twain, Brecht und Sartre ehrlicher durchgeführt wurde. Der angeführte Abschnitt scheint jedoch der einzig inhaltlich bedenkliche zu sein. Durch die Knappheit der Auswahl wird der Stil der Apogryphen notwendig verfälscht. In der breiten, redseligen, unterhaltsamen Art besitzen einzelne Wunderberichte etwa nicht das gleiche theologische Gewicht wie in einer knappen Darstellung. So gilt manches, was in dem vorzüglichen Einleitungsessay („Über den Umgang mit Apokryphen", 5—28) gesagt wird, vom Corpus der Apokryphen im allgemeinen, weniger von der vorliegenden Bearbeitung.

Der Essay stimuliert, man darf ihn aber nicht in allen Einzelheiten undiskutiert lassen. Die Frage, warum die gnostisch-manichäischen Apokryphen solche Bedeutung für die christliche Kunst erlangt haben (23), wäre einer gründlichen Abhandlung wert. Es scheint zwar, daß der Dualismus von Gut und Böse eine gewisse Dramatik fördert, im übrigen ist er aber für echte Tragik, glaubhafte Charakterzeichnung und mehrdimensionale künstlerische Gestalt ästhetisch unbrauchbar, wie man bereits bei Aristoteles nachlesen kann. Wenn auch die „regula fidei" bei der Kanonbildung eine wichtige Rolle gespielt hat, so konstituiert die Übereinstimmung eines Leben-Jesu-Berichtes mit der Apostellehre noch nicht seine Kanonizität als inspirierte Schrift, wie man aus S. 18 f schließen könnte.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

MORALTHEOLOGIE

BEER WERNER M., *Macht und Verantwortung.* Die Verwaltung der Macht im Werk Reinhold Schneiders als erzieherisches Anliegen unserer Zeit. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd. 15.) (176.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Leinen DM 10.80, kart. DM 6.80.

Der Autor verfolgt ein pädagogisches Ziel: Er will die Menschen, deren Leben und Sein wie vielleicht zu keiner anderen Zeit durch die Macht und die Mächte bestimmt und gefährdet sind, zu seinsgerechter Verwaltung der Macht anleiten, indem er aus dem dichterischen Schaffen Reinhold Schneiders das Leitbild für verantwortliche Verwaltung der Macht ableitet.

Dem Werk und Werdegang des Dichters folgend, werden die einzelnen Bereiche der Macht dargestellt: die Macht des Politischen, die Macht des Geistigen und die Macht des Heiligen — jeweils an profilierten Gestalten der Geschichte, denen Schneiders besonderes Interesse und Liebe galt, einem Innozenz III., Philipp II., Franz v. Assisi, Prinz Eugen u. a. Da Reinhold Schneiders Geschichtsauffassung, um nicht zu sagen Geschichtstheologie, nicht allgemeine Zustimmung finden wird, setzt sich der Autor in einem kurzen Kapitel noch mit den „Möglichkeiten und Grenzen der Verwirklichung des erzieherischen Anliegens R. Schneiders" auseinander.

Das Buch verdient nicht nur das Interesse der Jugend und der Erzieher, der Politiker und Kirchenmänner, sondern jedes Menschen; denn in einem bestimmten Maße ist jedermann Macht gegeben.

TODD JOHN M., *Probleme der Autorität.* (300.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Pappband DM 22.—.

Die Lektüre dieses Sammelbandes ist in mehrfacher Hinsicht lehrreich und empfehlenswert. Einmal um seines Themas willen. Aus der Tatsache, daß die Autorität in der Familie, in der Kirche, in Politik, in Philosophie und Ethik kritisch betrachtet und heftig kritisiert wird, ergibt es sich fast von selbst, daß diesem Problem eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet wird. Der Band enthält die Referate eines Symposions, das in einer englischen Benediktinerabtei stattfand und sich mit dem Problem der Autorität vom theologischen, historischen, moralischen und politischen Aspekt aus beschäftigte. Zum zweiten erfährt der Leser, wie wandelbar der Begriff der Autorität sowohl nach Inhalt wie auch nach Praxis im Laufe der Geschichte der Menschheit und der Kirche ist. Von erregendem Interesse ist schließlich die sich hier bietende Vergleichsmöglichkeit: Alle Referate wurden vor dem II. Vatikanum gehalten. Manche Wünsche, die damals ausgesprochen wurden, sind inzwischen erfüllt; berechtigte Erwartungen wurden nicht verwirklicht; vieles ist noch offen. Und darum bleibt das Buch aktuell, weil sein Anliegen nichts von seiner Aktualität verloren hat. Unter den Beiträgen ragen die von G. Tavard (Die Autorität von Schrift und Tradition), P. Fransen (Die Autorität der Konzilien), Y. Congar (Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche)

und T. Roberts (Nackte Gewalt. Autorität in der Kirche heute) mit Abstand hervor.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

BÖCKLE FRANZ / KÖHNE JOSEF, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe.* Die Lage bei der studentischen Jugend. (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 5.) (67.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 6.80.

Unter den sexualethischen Problemen steht die Frage nach den „geschlechtlichen Beziehungen vor der Ehe" gewiß nicht im Hintergrund. Sie drängt sich noch stärker nach vorn, wenn man die Frage auf die studentische Jugend bezieht, der man im allgemeinen allerhand und in sexueller Hinsicht nachgerade alles zutraut. Zwar hat die Untersuchung von Professor Giese einige Aufklärung gebracht. (Hans Giese / Gunter Schmidt: Studenten-Sexualität. Verhalten und Einstellung. Eine Umfrage an 12 westdeutschen Universitäten. Hamburg 1968.) Da jedoch dieses Werk im Blick auf die ethische Fragestellung eher salopp und oberflächlich wirkt, ist das Bedürfnis nach einer menschlich unbefangenen, sachlich richtigen und wissenschaftlich gründlichen moraltheologischen Klärung noch gestiegen. Eine gute erste Hilfe dafür bieten nun die Beiträge von Franz Böckle „Ethos der Liebe" und Josef Köhne „Das Verhältnis von Student und Studentin vor der Ehe in ärztlicher Sicht".

Ausgehend vom Liebesgebot, fragt *Professor Böckle* nach der (materiell) vermittelnden Instanz der Liebe, das heißt, ob und wie material-ethische Normen einerseits Liebe vermitteln, andererseits von der Liebe gefordert werden können. Aus der Sicht zumal des Neuen Testamentes fragt er grundsätzlich nach dem Verhältnis von Liebe und sittlicher Norm und wendet sodann das Ergebnis auf die „Liebe im geschlechtlichen Verhalten" an. Eine sinnerfüllte Existenz im Bereich des Geschlechtlichen ist nicht schon dort erreicht, wo man bloß negativ eine Verbotsgrenze festlegt. Gewiß kennt die radikale Liebesforderung eine Schranke, die für die Liebe deswegen unüberschreitbar ist, weil sonst die Liebe aufhörte, sie selber zu sein. Aber viel wichtiger als bloß festzustellen, was man nicht tun darf, ist die Frage nach der positiven sittlichen Wahlentscheidung, was man konkret tun soll. Hier kann die Moraltheologie keine Rezepte mehr liefern, sondern nur Entscheidungshilfen bereitstellen. Modellhaft bespricht Böckle von da aus das Problem der Bekanntschaft und die Möglichkeit einer Noteheschließung. Böckle rechnet nämlich mit der Möglichkeit, daß ein Student und seine Braut ehereif und ehewillig sein können, aber aus rein äußeren, zwingenden Gründen eine Ehe in gesellschaftlich-öffentlicher Form nicht eingehen können.

Dr. Josef Köhne, Leiter der Eheberatungsstelle der Diözese Münster, fragt zunächst vom Soziologischen her nach der besonderen Situation der Studierenden. Als Arzt begegnet er vor allem einer doppelten Spannung. Einerseits ist es die Spannung zwischen körperlicher und personaler Reife (etwa im Sinne „eines relativen Zurückbleibens der geistig-gemüthaften Entwicklung und Bindungsfähigkeit"). Andererseits ist es die „Spannung zwischen leiblich-personaler Ehefähigkeit und den fehlenden ökonomischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen zu einer Ehe. Im Zusammenhang mit der ersten Spannung geht Köhne sehr ausgewogen und vorsichtig auf das Problem der Ipsation ein, die unter Umständen auch eine Selbstbefriedigung zu zweit darstellen kann.

Um die zweite Spannung zwischen Ehefähigkeit und Eheunmöglichkeit zu ertragen, bedarf es eines richtigen Leitbildes der Ehe. Ein einseitig spiritualistisches Leitbild, das das Geschlechtliche verdrängt, führt oft zu nervösen Störungen oder zu einer künstlichen Trennung von Liebe und Sexualität. Ein überwiegend naturalistisches Leitbild gibt leicht dem Drängen sexueller Bedürfnisse nach, weicht aber jeder geistig-gemüthaften Bindung aus. So kommt es wiederum zur Fremdbefriedigung und geschlechtlichen Konsumeinstellung. Die Spannung zwischen Ehefähigkeit und mangelnder Ehemöglichkeit erleben aber auch jene, die sich bereits personal für das Leben an einen Partner gebunden haben. Hier versucht Köhne verschiedene Motive und Hintergründe der Partnerwahl klarzulegen. Darin liegt eine wichtige Aufgabe der Ehevorbereitung und Ehehilfe, der sich auch die Universität nicht ganz entziehen dürfte.

Das schmale Bänddhen stellt ohne Zweifel eine gediegene Hilfe dar, um eine der schwierigsten moraltheologischen Fragen klar zu erkennen und um mit vielen Fragenden eine nicht billige, aber ehrliche und gewissenhafte Antwort zu erarbeiten. Jeder, der mit Ratsuchenden zu tun hat, wird beiden Verfassern aufrichtigen Dank wissen.

Zürich *Albert Ziegler*

LIPS ADRIANUS, *Mann und Frau in der Ehe.* (338.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 123.—, DM/sfr 19.80.

Es liegt hier ein umfassendes Sachbuch vor, verfaßt von einem holländischen Arzt. Einige Kapitelüberschriften und Zwischentitel können am besten über den Umfang informieren: Die Ehe, Das Sexuelle in der Ehe, Geschlechtsunterschiede zwischen Mann und Frau, Vereinigung, Anomalien des geschlechtlichen Vermögens, Störungen im sexuellen Empfinden der Frau, Unfruchtbarkeit, Ehenot, Gewissen und Moral, Steuerung der Fruchtbarkeit, Der unterbrochene Verkehr, Ehemißbrauch, Menschsein in der Ehe, Die praktische Durchführung der periodischen Enthaltsamkeit (Zeitwahl). Die von

P. Pawlowsky besorgte Übersetzung vom Holländischen ins Deutsche ist gut und flüssig, der Verlag hat sich außerdem um eine auf die deutschsprachigen Verhältnisse zugeschnittene umfangreiche Ergänzung des Literaturverzeichnisses mit Erfolg bemüht (376 Nummern).

Aus dem gesamten Werk sprechen eine große persönliche Erfahrung des Vf. und eine realistische Beurteilung gegebener Verhältnisse. Erfreulich ist die sachliche Einstellung gegenüber den positiven Möglichkeiten der richtig durchgeführten Zeitwahl, wobei für eine bessere Instruierung der Ehepaare plädiert und auf die hohe Zuverlässigkeit der Temperaturmethode verwiesen wird. Mit Recht wird die Meinung abgelehnt, daß die Frau während der fruchtbaren Tage am meisten nach geschlechtlichem Verkehr verlangen soll (196). Ebenso erscheint folgende Stelle beachtenswert: „Es fällt uns auf, daß oft ein Gegensatz zwischen Seelsorger und Arzt auftaucht. Wir gewinnen nämlich den Eindruck, daß der Priester leichter geneigt ist, die Zeitwahl als untauglich hinzustellen. Dies ist wahrscheinlich eine Folge der Tatsache, daß die Kenntnis über die Technik der Zeitwahl bei Priestern nicht ausreicht und daß sie meinen, die Temperaturmethode sei für die Eheleute zu beschwerlich" (196). Ausführlich werden auch Grenzfragen gegenüber der Moraltheologie behandelt. Das in diesem Buch immer wieder zum Ausdruck kommende mitfühlende Verständnis bei Eheschwierigkeiten läßt den Arzt, der dazu neigt, zur nächstbesten Therapie zu greifen, allzu leicht zu Maßnahmen raten, die in ihrem sittlichen Eigenwert vor den Augen der höchsten kirchlichen Lehrautorität nicht bestehen könnten. Diesbezüglich vertritt das Buch, das vor der Ehe-Enzyklika erschienen ist, in großer Ausführlichkeit Ansichten, die den üblichen Diskussionsbeiträgen jener gleichen, die meinen, sich gegen die Aussage von „Humanae Vitae" stellen zu müssen.

DUYCKAERTS FRANÇOIS, *Der Weg zur sexuellen Partnerschaft.* (237.) (Herder-Bücherei, Bd. 323.) Freiburg, 1968. Kart. lam. DM 3.95, S 30.—.

Der Vf., Prof. f. Psychologie und Erziehungswissenschaften an der Universität Lüttich, auch tätig in der psychotherapeutischen Praxis, beabsichtigt, „die seelische Entwicklung der sexuellen Beziehung in ihren verschiedenen Stadien" zu verfolgen (223). Dabei nimmt er „das Verhalten der Erwachsenen zum Ausgangspunkt der Analyse" (10), geht „vom erwachsenen Menschen aus, von Mann und Frau, die zur biologischen Reife gelangt sind und deren Genitalsystem voll ausgebildet ist" (11). Das Buch soll allgemein verständlich sein, „populärwissenschaftlich im guten Sinne" (12). „In einer Ausdrucksweise, die von der Fachsprache soweit als möglich Abstand nimmt, nämlich in der schönen Umgangssprache unseres Alltags, soll es darlegen, was die moderne Psychologie in mühsamer Forschung über die Tiefen des Sexuallebens in Erfahrung gebracht hat" (12). Der Vf. bezieht sich auf die „Pioniere der Sexualpsychologie", auf Havelock, Ellis, Freud, Jung, Steckel, Schwarz, Hesnard, Lagache und viele andere, und versucht eine eigene Synthese. Am Ende des Buches wird eine summarische Literaturübersicht im Umfang von 12 Titeln gegeben (237), in der jedoch keiner der erwähnten Pioniere der Sexualpsychologie aufscheint, sondern z. B. Lévi-Strauss, Margaret Mead, Desmond Morris (dessen Buch „Der nackte Affe" die ärgste Entgleisung der vergleichenden Verhaltensforschung bietet), N. Tinbergen. Im Text wurde bewußt auf alle Literaturhinweise verzichtet, ebenso wurden Fragen der Fortpflanzung ausgeklammert (235).

Mit all dem zeigt sich bereits die besondere Problematik der Darstellungsweise des gesamten Buches. Eine Kontrolle der Aussagen an Hand von Quellen ist nicht möglich, die üblichen Fachausdrücke mit ihren wesentlichen Nuancierungen werden größtenteils vermieden, und die Umgangssprache bietet Anlaß zu vielfachen Mißverständnissen. Der Vf. setzt allerdings voraus, daß „das Gedankengut dieser kühnen Forscher weithin bekannt ist" (13), so daß er auf die üblichen Quellennachweise verzichten könne. Eine derartige Voraussetzung umstrittener und kontroverser Theorien, die nach einer sachgerechten Zuordnung verlangen, sollte jedoch in einem populärwissenschaftlichen Buch nicht gemacht werden. Außerdem wird — nicht zuletzt auf Grund der angeführten geistigen Väter des Buches — viel zuviel in das Seelenleben hineinprojiziert, so daß die durchscheinenden Gedankengänge bisweilen reichlich kompliziert und auch gekünstelt erscheinen. Dabei ist das Buch gut und flüssig geschrieben und interessant zu lesen. Das mag auch die Ursache seines Erfolges in der französischen Originalausgabe gewesen sein, da es in Belgien in kürzester Zeit vier Auflagen erreichte. Das Buch weist die positive Eigenschaft auf, daß es mit großem sittlichem Verantwortungsbewußtsein geschrieben ist und in seinem Ausklang hohe Ansprüche an die reife Sexualität und Liebe stellt. In diesem Sinne hat sich der Vf. eine hohe Aufgabe in populärwissenschaftlichem Rahmen gestellt.

Vöcklabruck *Josef Rötzer*

ZIEGLER JOSEF G., *Vom Gesetz zum Gewissen.* Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. (Quaest. disp. 39.) (248.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 26.—.

Um es von vornherein zu sagen: Es geht hier nicht um Gesetz oder Gewissen, sondern um Gesetz und Gewissen. Richtig kann man sich nur auf ein Gewissen berufen, das selbst

am sittlichen Gesetz orientiert ist; soweit das sittliche Gesetz durch Menschen formuliert und konkretisiert wird, muß es sich an die Seinswirklichkeit halten; wenn das Gesetz der Seinswirklichkeit nicht gerecht wird, hat das Gewissen das Recht, auf diese zurückzugreifen.
Ziegler zeigt die heute besonders dringliche Aufgabe, ein Gewissen zu bilden, das selbständig zu urteilen und zu entscheiden vermag. Im 1. Teil legt er dar, was die Heilige Schrift über das Gewissen als letzte Norm des Handelns sagt und wie sie die Botschaft über das Gewissen und sein Verhältnis zum Gesetz entfaltet. Den 2. Teil widmet er der theoretischen Klärung des Gewissens (Gewissensanlage, -entfaltung, -entscheid) und des Gesetzes (Struktur des Gesetzes, Interpretation des Gesetzes, das neue Gesetz des Evangeliums). Im 3. Teil befaßt er sich mit den praktischen Folgerungen: Gewissensbildung (Aufgabe der kirchlichen Autorität, Aufgabe der Gläubigen, nachkonziliare Möglichkeiten und Hilfen) und Gewissensbetätigung (Gewissensbetätigung des Gläubigen, des Theologen, gemeinsame Aufgaben).
Ziegler legt eine echte Quaestio disputata vor. In erstaunlich umfassender Weise zeigt er eine Fülle von Fragen auf, die heute neu aufgetaucht sind oder nach dem II. Vatikanum ein neues Gesicht bekommen haben. Manche Formulierungen klingen zunächst provozierend, drängen aber immer zum Nachdenken und zum Klären. Es wird ihm wohl recht sein, wenn man gelegentlich widerspricht, um durch Rede und Gegenrede in der Erkenntnis fortzuschreiten. Diesem wohlinformierenden Buch wird man ja erst dann voll gerecht, wenn man sich zur Mitarbeit anregen läßt.

Wien *Karl Hörmann*

DAVID JAKOB, *Ehe und Elternschaft nach dem Konzil.* Ein praktischer Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution. (Der Christ in der Welt. Reihe X: Christentum und Gesellschaft, Bd. 2.) (156.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1968. Kart. lam.

Wenn J. David über das Thema „Ehe und Elternschaft nach dem Konzil" schreibt und in seine Überlegungen zur Ehelehre der Pastoralkonstitution auch die Enzyklika „Humanae vitae" und das „Wort der deutschen Bischöfe" zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen dieser Enzyklika einbezieht, dann kann es ihm unmöglich darauf ankommen, hinter eine Tragödie einen harmonisierenden Schlußpunkt zu setzen. Denn schließlich ist er es gewesen, der 1964 die Grundfrage der modernen Eheproblematik beherzt neu in Angriff genommen und für die sich im Kreise drehende moraltheologische Diskussion über die Ehe einen in die Zukunft weisenden Gegenstand bereitgestellt hat. In welches Abenteuer sich David damals einließ, kann an der Tatsache abgelesen werden, daß der Aufsatz, der damals in der „Theologie der Gegenwart" erschien, nur mit den beiden Buchstaben „J. D." signiert war und lediglich die Überschrift trug „Zur Frage der Geburtenregelung". Inzwischen haben die Diskussionen über die moderne Eheproblematik, wohin sie auch tendieren mögen, den Anstrich des Aufregenden und Abenteuerlichen verloren, und wer sich Lorbeeren holen will, muß sich anderer Probleme annehmen.

Umso mehr spricht das vorliegende Bändchen für die theologische Ernsthaftigkeit seines Autors. David führt hier mit der gleichen Nüchternheit, mit der er vor Jahren seine Stimme erhoben hat, zielstrebig weiter, was letztlich nur durch eine beharrliche und nüchtern abwägende Theologie zu einem guten Ende gebracht werden kann, und ebnet so der Ehediskussion anhand der Pastoralkonstitution den Weg zur Ehekonzeption. Mit dem Abbruch alter Häuser ist ohnehin nur der Platz geschaffen für neue Behausungen; der Abbruch ist noch nicht Aufbau. David geht es um diesen Aufbau, und er hält ihn durchaus auch für möglich. Man muß ihm bescheinigen, daß es ihm von Anfang an um die Maße für das Neue ging, um „Wegezeichen", um „Ziele", um „Hilfe und Orientierung" (vgl. 5). Und auch das ist wahr: David hat in der innerkirchlichen Ehediskussion Sensationen nie für möglich und wünschbar gehalten. Darum ist es ihm auch möglich, schon kleine Akzentverschiebungen in der kirchlichen Ehelehre und Verkündigung als Fortschritt zu werten. Er schreibt völlig zu Recht, „daß er seit mehr als dreißig Jahren immer wieder Fragen der Ehe und Familie, der Vaterschaft und Autorität, der Erwerbstätigkeit der Mutter, des Wandelbaren und Unwandelbaren in Ehe und Familie, der Geburtenplanung und verantwortlichen Elternschaft behandelt hat und darum einigermaßen zu ermessen vermag, welche großen und glücklichen Fortschritte die kirchliche Ehelehre in dieser Zeit gemacht hat" (8). Er verfällt darum auch nicht auf die absonderliche Idee, von nachkonziliarer Liebe, Ehe und Elternschaft zu schreiben; er meint mit dem Titel „Ehe und Elternschaft nach dem Konzil" gerade dieses, daß die neuen Kategorien für Ehe, Elternschaft und Liebe erst zu gewinnen seien. Der Raum dafür ist abgesteckt durch die Texte, die David seinem Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution beigibt. Dazu gehört für seine Vorstellungen von der Gewinnung theologischer oder moraltheologischer Kategorien und Normen auch die Enzyklika „Humanae vitae", obgleich von ihr gesagt werden muß, daß sie letztlich doch einen Rückfall in alte Tradition darstelle (8). Wenn er sie gleichwohl in Erwägung zieht, dann geschieht es aus der Überzeugung heraus, daß die neuen Katego-

rien ganz sicher nicht ins Schwarze träfen, wenn sie darauf angelegt wären, zwischen der Ehe und Elternschaft vor dem Konzil und jener nachher einen Bruch zu konstatieren.

So ist denn David in seinem Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution denkbar weit davon entfernt, zwischen den Positionen, die sich in der Ehediskussion herausgebildet haben, vordergründig zu vermitteln. Im Gegenteil! Es kommt ihm wesentlich darauf an, die Spannungen innerhalb dieser Diskussion sichtbar zu machen, den status quaestionis herauszuarbeiten, der in der Diskussion inzwischen erreicht worden ist (vgl. 100), und innerhalb dieses Spannungsfeldes die Antwort auf die Frage nach einer vertretbaren Bewältigung der modernen Eheproblematik weiter voranzutreiben (vgl. 9 und 99: „Mit bloßen Kniffen und noch so genial erfundenen Mitteln allein lassen sich die umfassenden Probleme menschlicher Geschlechtlichkeit und menschlicher Liebe nicht lösen. Auch mit einem noch so korrekten biologisch-physiologischen Verhalten allein ist der Liebe und ihren hohen Anforderungen noch keineswegs Genüge getan."). Er macht sich seine Arbeit damit gewiß nicht leichter, aber sie wird auf jeden Fall glaubwürdig. Was David sagt, trägt deswegen den Anspruch der Glaubwürdigkeit an sich, weil er seine Argumente in einem wirklichen Dialog mit seinen Gesprächspartnern gewinnt, zu denen er Eugen Hillmann mit seinen neuen Überlegungen zur Monogamie und Polygamie (38) ebenso rechnet wie Pius XI. mit seiner Enzyklika „Casti connubii" (44 f und 101).

Ist mit diesem behutsamen, nach allen Seiten sichernden Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution für das praktische Verhalten in der Ehe wirklich eine Orientierung geboten? Wenn mit Orientierung gemeint sein soll, daß den Ehegatten perfekte Lösungen dargeboten werden, die es ihnen möglich machen, sich fertige und komplette Verhaltensschemata zuzulegen, von denen überdies gilt, daß sie auf jeden Fall objektiv gut sind, dann sind die Überlegungen und Thesen J. Davids keine Hilfe. Wenn mit Orientierung aber gemeint ist, daß die Ehegatten das, was man mit verantwortlicher Elternschaft bezeichnet, in tätiger und kritischer Umsicht und im Fragen nach allen Seiten hin als belebendes und kritisch scheidendes Element in ihre Ehe fortwährend einzubringen haben, dann ist das unscheinbare Büchlein von Jakob David eine wirksame Hilfe für alle, die Ehefragen stellen oder zu beantworten haben.

In dem praktischen Kommentar J. Davids zur Ehelehre der Pastoralkonstitution steht kein einziger Satz, angesichts dessen der moderne Mensch den Eindruck gewinnen müßte, hier sei ja gar nicht von seiner Ehe und Eheproblematik die Rede. In diesem Büchlein ist aber auch keine einzige Bemerkung zu finden, die den Eindruck vermitteln könnte, daß hier ein Theologe redet, der mit der Kirche nichts mehr anzufangen weiß.

EGER JOSEF, *Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife.* (177.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 12.60.

Wer in der gegenwärtigen Situation eine klärende und darum auch in die Zukunft weisende Stellungnahme über Gewissensbildung und Gewissensreife abgibt, darf damit rechnen, daß seine Worte kritisch, aber auch begierig und dankbar aufgenommen werden. Von J. Eger wird ein solches Wort erwartet, und er ist sich dieser Tatsache durchaus auch bewußt. Er trägt jedenfalls von vorneherein allen jenen potentiellen Fragestellern Rechnung, die im Raum der Kirche nähere Auskunft haben möchten, wenn ernsthaft und überlegt, aber auch gedankenlos und bequem mit dem Hinweis auf das Gewissen sittliche Probleme erledigt werden. Was der Autor zum Gewissensphänomen und zum verantworteten Umgang mit dem Gewissen niedergeschrieben hat, gewinnt Leben aus solchen wirklichen Fragen und aus den Antworten, die im wirklichen Gespräch gegeben bzw. versucht worden sind. Den Gedanken, die Eger entwickelt, haftet gleichsam noch der Erdgeruch der seelsorgerlichen Begegnung an. Soweit der Autor aus diesem Kontext heraus darlegt und argumentiert, sind seine Aussagen ursprünglich und überzeugend.

Fragt man, woher diese Ursprünglichkeit und Überzeugungskraft näherhin rührt, so stößt man auf die innere Dynamik der Darlegungen, die nicht von der Folgerichtigkeit abstrakten Denkens, sondern von der Logik lebendiger Daseinserschließung bestimmt sind. Im Grunde bietet der Autor auf den Seiten 61—177 gar nichts anderes als eine modern aufgemachte Anthropologie unter ethisch-moraltheologischen Vorzeichen. Und er war gut beraten, als er das Gewissensproblem in diesen Horizont stellte. Tatsächlich kann das Phänomen des Gewissens auch nur innerhalb dieses umfassenden Rahmens sinnvoll beschrieben und gedeutet werden. Dieser umfassende Rahmen erst liefert die Perspektiven für den Inhalt der Begriffe Gewissensbildung und Gewissensreife. Die Logik, die diesen Bildungsprozeß bis hin zu seinem Ziel bestimmt und allein voranbringen kann, ist die Logik, mit der der Ehrfürchtige (vgl. 76 ff, 106 ff) sich den verschiedenen Dimensionen menschlichen Daseins zuordnet; es ist die Logik der konzentrisch sich weitenden Kreise, die der ins Wasser geworfene Stein hervorbringt und nach außen streben läßt, ohne daß sie ihr Maß je einbüßen würden. Das bedeutet, anders ausgedrückt, daß der Prozeß der

Gewissensbildung überhaupt nie zum Abschluß kommt und der Begriff der Gewissensreife einen Grenzwert darstellt, was J. Eger an der Art und Weise verdeutlicht, wie er die Liebe ins Spiel bringt (vgl. 89 ff), wie er Gewissensbildung in der Gemeinschaft sich vollziehen läßt (95 ff) und wie er überhaupt über die introvertierte Gestalt des Christlichen hinauszustreben sich bemüht.

Für dieses den ganzen Menschen berücksichtigende Gewissensverständnis hat der Autor gleich am Anfang die Weichen gestellt. Das alttestamentliche Urwort „leb", mit dem das Herz des Menschen bezeichnet wird, ist für J. Eger der Begriff, auf den alle Aussagen konvergieren und von dem alle Thesen getragen werden. Zweifellos weist dieser Begriff in die Richtung, in der die entscheidenden Perspektiven für ein adäquates Gewissensverständnis zu gewinnen sind. Aber er vermag nicht alles zu leisten. Er wird geradezu zum Hindernis für ein vertretbares Gewissensverständnis, wenn er emotional aufgefüllt wird. Dann entstehen sehr rasch jene „berühmten" Identifizierungen, die für die Erkenntnis nicht nur nichts mehr beitragen, sondern das Tor zur Erkenntnis verriegeln, weil die Kritik durch Begeisterung ersetzt ist. J. Eger entgeht dieser Gefahr nicht ganz, wie seine Schwäche für die Gleichung: Gewissen = Stimme Gottes (vgl. 48, 51, 63 u. ö.) zeigt. Selbstverständlich kann mit dieser Formel etwas Richtiges bezeichnet werden, aber es ist die Frage, ob mit ihr nicht jenen religiösen Entfremdungen vorgearbeitet wird, die fort und fort zu unnötigen und darum unfruchtbaren Spannungen zwischen dem wissenschaftlichen und religiösen Denken führen und das religiöse Phänomen in Mißkredit bringen. Eger kennt im übrigen die religiöse Entfremdung, von der hier die Rede ist, und kritisiert sie, nur belegt er sie mit dem Begriff „fromm" (vgl. z. B. 56, 73, 88, 103, 106, 147, 163). Gerade an der Art und Weise, wie Eger die Frommen immer wieder behandelt — den Autoritäten geht es kaum anders —, wird deutlich, daß er, obwohl er den Christen für die Welt aufschließen möchte und nach der Frömmigkeit des Christen in der Welt fragt (vgl. 121), nur für den Innenraum der Kirche spricht. Hätte er den Menschen ganz allgemein als möglichen Gesprächspartner im Auge behalten, dann hätte er sich ganz gewiß eine bessere Terminologie einfallen lassen.

Eine bessere Terminologie erscheint keineswegs nur im Blick auf die Frommen unerläßlich. Sätze wie dieser: „Die größere mitmenschliche Nähe wird zur größeren Gottesnähe" (174) mögen einen guten Klang haben, aber sie sind ja doch nichts anderes als der ewig-menschliche Versuch, Gott dort anzusiedeln, wo der Mensch ihn haben möchte. Und darum sind solche Sätze in einem Buch mit der Überschrift „Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife" wirklich fehl am Platze. Sie sind geschrieben für jene Frommen, die der Autor dauernd verurteilt.

Tübingen *Josef Rief*

HÖRMANN KARL, *Lexikon der christlichen Moral.* (1392 Sp. u. XXV S.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1969. Leinen S 480.—, DM/sfr 78.—.

Zu einer Zeit, in der man immer wieder fragt, was denn in der Theologie noch „gelte", gibt der Wiener Ordinarius für Moral klare Aussagen, an die man sich halten kann. Das Werk ist gesunder Tradition verpflichtet, zugleich aber dem Neuen aufgeschlossen, es ist kirchlich und modern, seelsorglich orientiert und wissenschaftlich solide begründet. Über eine wahre Fülle von Material wird der Leser allumfassend informiert. Hörmanns Lexikon ist biblisch, die wichtigsten alt- und neutestamentlichen Schriftstellen werden in einer guten deutschen Übersetzung angeführt, die Väter kommen reichlich zu Wort, vor allen Augustinus in packenden Zitaten, die Dokumente des kirchlichen Lehramtes, besonders des II. Vatikanums, werden immer angegeben. Die Literaturhinweise aus neuesten Sammelwerken und Monographien (ab 1960) sind so eingehend, daß das Buch einen sicheren Einstieg zu tieferem Studium und einen guten Ausgangspunkt zu weiterer Forschung bietet.

Das Lexikon besteht aus den Artikeln zu 250 Stichworten (z. B. unter dem Buchstaben A: Aberglaube, Abtreibung, Almosen, Alttestamentliches Gesetz, Anbetung, Anrechenbarkeit, Arbeit, Arbeitsweise der Moraltheologie, Ärgernis, Armenpflege, Askese, Astrologie, Aszetische u. mystische Theologie, Auslosen, Aussperrung), hat ausgezeichnete Indices und bereichert alle, die mit Moraltheologie zu tun haben oder sich für sittliches Handeln interessieren. Lehrern und Seelsorgern wird es für den Unterricht und für die Verkündigung gute Dienste leisten. Der „Einführende Überblick" nach dem Vorwort ist ein kurzer Aufriß der Moraltheologie und gibt einen guten Wegweiser, durch eine zusammenhängende Lektüre der grundlegenden Artikel eine Synthese zu gewinnen, die weit über den Charakter eines Nachschlagewerkes hinausgeht. Dasselbe gilt von den Spalten, die Themen behandeln, die für die christliche Sittlichkeit entscheidend (Gewissen, Glaube usw.) oder besonders aktuell sind (Geschlechtliche Sittlichkeit, Menschenrechte, Manipulation, Krieg, Notwehr, Wehrpflicht usw.).

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

UHRMANN JOHANN, *Das Geständnis im kanonischen Prozeß.* (162.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 14.—.

Diese Dissertation zeigt, daß nicht nur das direkte Angehen aktueller Probleme, sondern auch die Gesamtdarstellung eines längst „etablierten" Rechtsinstitutes Theorie und Praxis des Kirchenrechtes befruchten und für dessen Reform Anregungen geben kann. Der Verfasser untersucht Begriffe, Arten und Erfordernisse des Geständnisses, seinen Ablauf und seine Stellung im Beweisverfahren; von besonderer Wichtigkeit sind die Abschnitte über die Würdigung des Geständnisses und seine Rolle in den einzelnen Arten von Eheverfahren. Der kirchliche Richter erhält auf viele Fragen und Schwierigkeiten klare und erschöpfende Auskunft, belegt mit reichem Material aus Rota-Urteilen, denen aber keine unberechtigte Gloriole verliehen wird.

Uhrmann kommt zum interessanten Ergebnis, daß die kirchliche Ehejudikatur einen eigenen, erweiterten Geständnisbegriff entwickelt hat, der sich von dem des CIC unterscheidet. Er warnt vor einer Abwertung des gerichtlichen Geständnisses im Eheprozeß, aber auch vor seiner Überwertung, als ob es für ein Nichtigkeitsurteil in Simulationsprozessen unerläßlich sei. Das außergerichtliche Geständnis hingegen sei nicht nur Stütze eines auf anderem Wege zu erbringenden Beweises, sondern meist das stärkste Indiz. Daß sich der Autor des verlockenden Eingehens auf materialrechtliche Diskussionen (etwa über Simulation, Furcht und Zwang, Impotenz) enthält, ist eher ein Vorteil. Ein Sachverzeichnis hätte die Benützbarkeit des Buches als Nachschlagewerk erhöht, doch wird man auch an Hand des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses genügend Hinweise finden. Ja es lohnt sich die Lektüre des Buches als Ganzes.

Graz *Hans Heimerl*

ROMITA FLORENTIUS (Hg.), *Concilii Oecumenici Vaticani II Constitutiones, Decreta, Declarationes.* (VIII u. 726.) Desclée & Co., Rom 1967. Linson L 6000.—.

Vorliegende Sammlung hat zwar nicht den Charakter einer amtlichen Veröffentlichung, beruft sich aber darauf, eine definitive Ausgabe nach dem offiziellen lateinischen, in den AAS veröffentlichten Text zu sein. In dem übersichtlichen und sauberen Druck wird jeweils die Seitenzahl der AAS vermerkt. Auf dem breiten Rand, der Platz für persönliche Anmerkungen bietet, sind unabhängig von den „Tituli" oder „Numeri" der offiziellen Ausgabe in durchgehender Zählung Randziffern mit kurzen Inhaltsangaben angebracht, wodurch das Auffinden der gesuchten Textstellen wesentlich erleichtert wird. Als Anhang sind die zwei als Motuproprio erlassenen Durchführungsbestimmungen „De Episcoporum muneribus" und „Ecclesiae sanctae" beigegeben. Dem Textteil von 516 Seiten folgen 210 Seiten mit 18 Indices: 3 Indices chronologici, 2 Indices formales externi, der Index rerum mit 5 Unterteilungen sowie der Index citationum locorum mit 8 Unterteilungen. In diesen Übersichten scheint mir auch die große Stärke und der Wert des Buches zu liegen; besonders der Index rerum ist derart ausführlich, daß er eine Konkordanz oder Synopse ersetzen kann. Jedem Dokument ist außerdem ein „Werdegang" vorausgeschickt, der das oft mühsame Entstehen der Dokumente anschaulich macht. Der Herausgeber, Subsekretär der Konzilskongregation, nahm als „Peritus" am II. Vatikanum teil; er ist darum für diese aufschlußreichen Bemerkungen besonders berufen und befugt. Die Sammlung wurde laut Untertitel herausgegeben „ad usum scientificum, asceticum et pastoralem Clericorum et Laicorum"; besonders für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem letzten Konzil (oder mit den Konzilien überhaupt) kann sie lateinkundigen Klerikern und Laien tatsächlich wertvolle Dienste leisten.

Linz *Peter Gradauer*

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.) (XVII und 184.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

Der Professor für Kirchenrecht an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Hochschule in Linz legt im Rahmen der Beihefte zum österreichischen Archiv für Kirchenrecht eine Arbeit über die vielschichtigen Probleme der gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, vereinzelt zwischen Katholiken und Orthodoxen in den Ländern der Habsburger-Monarchie vor. Eine hochinteressante Studie, deren grundlegende Thematik im Gegensatz zu manch anderer rechtshistorischer Untersuchung gegenwartsbezogen ist. Das vom Staatskirchentum des Josephinismus geprägte staatliche Mischehenrecht verhalf der sog. Distinktionstheorie — reale Trennung zwischen Ehekonsens und Ehesakrament — zu neuer Blüte. Dem Bestreben des Josephinismus, die Kirche den staatlichen Zwecken dienstbar zu machen, ohne dabei nach außen hin die scharfen Konturen des katholischen Kolorits habsburgischer Tradition zu verwischen, kam die Theorie gelegen, der Staat sei ausschließlich für den Ehevertrag zuständig, und wenn dieser gültig sei, dann könne die Kirche das Ehesakrament erteilen. Daß die Mischehe von diesen Überlegungen nicht ausgeklammert werden konnte, liegt auf der Hand.

Den entscheidenden, wenn auch nicht ersten gesetzgeberischen Versuch, die Kirche auf dem Gebiet des Eherechts in die Dienste des Staates zu stellen, bildet das Toleranz-Patent Josephs II. vom Jahre 1781. Es sah

keine Reverse bei der Eingehung von Mischehen vor. Vom Gesetz her waren alle Kinder katholisch zu erziehen, wenn der Vater katholisch war. War der Vater nichtkatholisch, dann waren die Söhne ebenfalls nichtkatholisch, die Töchter katholisch zu erziehen; allerdings konnten mit Zustimmung des nichtkatholischen Vaters auch die Söhne katholisch erzogen werden. Die Durchführung des Toleranz-Patentes, seine Ergänzungen und Interpretationen beschworen in der Folgezeit ein Konglomerat von Fragen herauf (Streit um Dispensvollmachten der Bischöfe, Vornahme des Aufgebotes und der Trauung, religiöse Kindererziehung bei Mischehen), die zusehends zu einer Verschärfung des Konfliktes zwischen Kirche und Staat führten.

Der Widerstand im hohen und niederen Klerus gegen die Bevormundung des Staates in der Mischehenfrage regte sich. Den ersten Versuchen eines Ausgleiches zwischen kirchlicher und staatlicher Gesetzgebung in den ersten beiden Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts war kein Erfolg beschieden. Zuwenig detailliert waren die kirchlichen Vorstellungen, zu vereinzelt die Stimmen jener, die nicht länger gewillt waren, allein das staatliche Mischehenrecht zur Richtschnur des pastoralen Handelns zu nehmen. Als dann 1832—1834 der Wiener Erzbischof Milde, der Päpstliche Nuntius Ostini und der Staatskanzler Metternich Vorschläge für eine Harmonisierung von staatlicher und kirchlicher Gesetzgebung in Rom vorlegten, wurde dieser Reformvorschlag von der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten abgelehnt. Während bisher die Mischehenfrage nur einen Streitgrund unter vielen anderen zwischen Kirche und Staat abgab, wurde sie in den folgenden Jahren zum neuralgischen Punkt der Beziehungen schlechthin. Aus allen Teilen der Monarchie liefen Klagen, Bitten, Beschwerden und Drohungen ein, die den inneren Frieden des Landes gefährdeten: Die Protestanten, vor allem die Ungarns, übten einen Druck auf die Regierung aus; viele katholische Geistliche weigerten sich, einer Mischehe ohne vorheriger Kautelenleistung zu assistieren; Bischöfe richteten an den Thron die Bitte, die staatliche Mischehengesetzgebung zu ändern. Metternich erkannte, daß die schwankende Autorität des österreichischen Monarchen mitnichten der Stütze durch die katholische Kirche entbehren konnte. Ein Ausgleich zwischen der Mischehengesetzgebung des kanonischen Rechtes und jener des Toleranz-Patentes mußte unbedingt erreicht werden. Nach langwierigen, dramatischer Höhepunkte nicht entbehrenden Verhandlungen kam 1841 eine konkordatsähnliche Vereinbarung zwischen Staat und Kirche zustande: Das Breve Gregors XVI. v. 30. 4. 1841 gestattete für Ungarn die passive Assistenz von Mischehen, die gegen die kirchlichen Vorschriften eingegangen wurden; die Instruktion Lambruschinis v. 22. 5. 1841 gewährte dasselbe für Österreich; seine Instruktion v. 30. 4. 1841 erklärte jene Mischehen für gültig, die in Ungarn vor einem nichtkatholischen Geistlichen geschlossen wurden.

Alles in allem: Die Arbeit fußt auf einem gründlichen Studium gedruckter und ungedruckter Quellen, zieht alle einschlägige Literatur zu Rate und erleichtert die Benutzung durch ein ausführliches Personen- und Sachregister. Man darf dem Verfasser dankbar sein, den wichtigen Beitrag einer Rechtsgeschichte der Mischehen in der josephinischen und nachjosephinischen Ära mit wissenschaftlicher Akribie und der erforderlichen Objektivität geschrieben zu haben. Mögen seine Anregungen aufgegriffen werden, die Entwicklung der Mischehenfrage in Österreich und Ungarn nach 1841 sowie das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Ehegerichtsbarkeit in weiteren Monographien darzustellen.

Welden *Paul Wirth*

BEAUPÈRE R. / BÖCKLE F. / VAN LEEUWEN P. A. / DUPONT J. / ORSY L. M., *Die Mischehe in ökumenischer Sicht.* Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat. (Herder-Bücherei, Bd. 320.) Verlag Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 2.90.

Die heutige konkrete Lage auf dem Gebiet der bekenntnisverschiedenen Ehen (Mischehen) stellt immer noch eine der größten Belastungen in den ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen dar. Wenn auch das nachkonziliare Kirchenrecht Schritte unternommen hat, um einige der Härten der bisherigen Gesetzgebung zu beseitigen, so sind die Schwierigkeiten dennoch nicht gänzlich aus der Welt geschafft, und die bestehende Rechtslage wird teilweise immer noch als unbefriedigend empfunden.

In diesem Band werden die Stellungnahmen einer Reihe von katholischen Fachtheologen bzw. Kanonisten zu einer Neuregelung des Mischehenrechts dargeboten, wie sie für ein 1967 in Nemi stattgefundenes Gespräch mit dem Weltkirchenrat erstellt wurden. Es handelt sich hierbei um keinerlei offizielle Verlautbarungen von seiten der katholischen Kirche, sondern um private Beiträge, für die die Autoren jeweils selbst verantwortlich zeichnen. In den Beiträgen ist das Bemühen um eine ganzheitliche Sicht des Problems spürbar. Sehr eingehend werden die biblischen Grundlagen des Fragenkomplexes sondiert, um das Recht in eine den Erfordernissen einer zeitgerechten Pastoral angepaßte Form zu bringen. Nicht alles, was zu den beiden neuralgischen Punkten des Mischehenrechts, Formpflicht und Kindererziehung gesagt wird, kann auf ungeteilte Zustimmung rechnen. Doch ist überall das brennende Anliegen spürbar, eine dem heutigen

Verständnis von Kirche und religiöser Freiheit angemessene Lösung zu finden. Der Gesetzgeber wird die hier gebotenen Anregungen nicht leichtfertig in den Wind schlagen können.

Linz *Bruno Primetshofer*

HERRMANN HORST, *Ecclesia supplet.* Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC. (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 24.) (XLI u. 361.) Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1968, Leinen, hfl. 60.—.

C. 209 wurde in der Kanonistik zwar häufig behandelt in bezug auf Randprobleme oder einige schwierige Details, aber die theologischen Grundlinien der Suppletion wurden kaum beachtet. Um aus dieser „Verengung" herauszuführen, stellt H. diesen Kanon in das Gesamtkirchenrecht hinein, das als Dienstrecht seinen legitimen Platz im Organismus der Kirche erhält. Die Suppletion erweist sich als sprechendes Beispiel der „materna benignitas", die aus dem Wesen und Auftrag der Kirche erfließt. Sie ist ein sichtbares Zeichen der heilsmittlerischen Tätigkeit der Kirche in ihrem Rechtsbereich, in dem sie die in menschlicher Unzulänglichkeit begründeten Fehlerquellen weitgehend auszuschalten und dem geistlichen Wohl der Menschen zu dienen sucht. Durch diese theologische Grundlegung schafft der Verfasser die „ekklesiologische Klammer" für die zu behandelnden Teilprobleme, deren Erörterung eine Vertiefung und insbesondere eine inhaltliche Öffnung von c. 209 erreichen will, woraus sich Vorschläge für eine Neufassung dieses Rechtsinstitutes ergeben. Um dieses anspruchsvolle Ziel zu erreichen, trägt H. mit großer Akribie die bisherige Doktrin zusammen und untersucht gründlich die fast 2000jährige Geschichte der Suppletion, die ursprünglich wenigstens andeutungsweise auf dem Römischen Recht fußt (obwohl sie in der „Lex Barbatius Philippus" keine Übertragung fehlender Jurisdiktion ist, sondern nur die nachträgliche Sanierung rechtsungültig vollzogener Amtsgeschäfte).

Mit Hilfe des Materials aus Rechtsgeschichte, -setzung, -sprechung, -wissenschaft wird die doktrinelle Vertiefung und Ausweitung von c. 209 in Angriff genommen, nach Erörterung einiger Grundfragen der kanonischen Gewaltenlehre. Dieser für die rechtsdogmatische Betrachtung fundamentale Abschnitt faßt die Grundzüge des kirchlichen Verfassungsrechtes zusammen mit der seit dem 13. Jh. üblichen Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt. Bei den Fragen der gegenseitigen Zuordnung beider Gewalten und Ursprung der Jurisdiktion wurde die Lehre von der sakramentalen Mitteilung nicht nur des Heiligungsamtes, sondern auch des Lehr- und Leitungsamtes (vgl. Lumen Gentium, Art. 21, Abs. 2) nicht berücksichtigt. Das hätte die pneumatische Natur und gnadenhafte Verwurzelung des Kirchenrechtes aufscheinen lassen und die theologische Sicht der Suppletion (ein Anliegen des Autors) vertieft. Auf die rechtsdogmatischen Ausführungen nach Träger, Begründung, Voraussetzungen, Anwendungsbereich und Erlaubtheit der Suppletion als eine besondere Art der gesetzlichen Delegation hatte es keinen unmittelbaren Einfluß. Wie weit in diesem zentralen Teil des Werkes das gesteckte Ziel erreicht wird, läßt sich an den Vorschlägen für eine mögliche Reform des c. 209 ablesen. H. schlägt eine „immanente", nach Ausdruck und Inhalt vorgenommene, und eine „transzendente", die Einordnung ins Gesamtgefüge eines neuen CIC betreffende Reform vor. Zur ersten empfiehlt er Streichung überflüssiger Zusätze und Umstellung des Subjektes. Ecclesia als eigentlicher Träger der Suppletion und Schwerpunkt der Gesetzesbestimmung soll am Anfang stehen, damit c. 209 als grundlegender Kanon mit ekklesiologischer Funktion mehr Gewicht bekommt: Ecclesia supplet iurisdictionem in errore communi aut in dubio probato. Sinnvoll wäre es auch, die Voraussetzungen der Suppletion, wie etwa die dem Irrtum nahestehende Unkenntnis und Unachtsamkeit sowie den Anwendungsbereich zu ändern, etwa in Ausweitung auf den sakramentalen und außersakramentalen Bereich kirchenrechtlicher Jurisdiktion. Zur transzendenten Reform schlägt H. vor: Verbesserungen im Gebrauch der termini (iurisdictio, delegatio, delegatio a iure, fora iurisdictionis), Regelung der Bestimmungen über die Rechtsunkenntnis und den Rechtszweifel (zur größeren Klarheit bei den Voraussetzungen der Suppletion) und schließlich Zuweisung eines gebührenden Platzes im erneuerten CIC, da c. 209 ein Grundkanon der Kirchenverfassung darstellt. Der Vf. sieht zu Recht in der dargelegten inneren Weiterentwicklung des c. 209 ein Anzeichen dafür, „daß auch das Recht der Kirche und gerade es zu einem vertieften Selbstverständnis gelangen kann, welches ihm erlaubt, als ein ‚Recht der Gnade' mit Zuversicht seinen Platz beim Bau der Kirche am neuen Ufer einzunehmen."

Rom *Hubert Müller*

PASTORALTHEOLOGIE

BECQUÈ LOUIS, *Herzen in Not.* Briefe über Lebensfragen. (191.) Verlag Ars Sacra, München 1966. Kunstleinen DM 13.80.

In Briefform werden aktuelle Lebensfragen behandelt: Glaubenskrisen, Familienstreitigkeiten, hoffnungslose Liebe, Willensschwäche, Krankheit usw. Die Briefe sind frei erfunden. Trotzdem merkt man, daß sie aus der lebendigen Begegnung mit vielen Menschen entstanden sind. Hinter jeder Frage steht ein echtes Schicksal. Die Antworten sind durch und durch religiös inspiriert. Bei den Argumenten und angebotenen Überlegungen spielt aber auch die Psychologie eine bedeutende Rolle. Die Adressaten sind Menschen,

die sich trotz aller Zweifel in ihren Schwierigkeiten an einen Priester wenden und die fähig sind, religiöse Gedankengänge und die Fachausdrücke der Religion zu verstehen.
Der „hochwürdige Vater", an den geschrieben wird, antwortet als Seelenführer. Er kennt den geziemenden Ton der Bescheidenheit, der bei tragischen Situationen vom guten Anstand gefordert wird. Jede Seite ist erfüllt von Ehrfurcht vor dem Menschen, der in Not ist. Er spricht aber auch mit großer Sicherheit. Er gibt klare Richtlinien und macht dementsprechende Voraussagen, die sich allerdings nicht unbedingt erfüllen müssen. Der Stil der Briefe ist in einer Zeit, die den Patriarchen ablöst, nicht immer gut verdaulich. Eine Sechzehnjährige hat es nicht gern, mit „mein liebes Kind" angesprochen zu werden (52). Auch das Priesterbild hat sich inzwischen geändert (118). Und durch die Einstellung zur Geschlechtlichkeit, die in mehreren Briefen behandelt wird, schimmert ein etwas überholter Akzent.
Die Grundhaltung des Buches zeigt jenes Engagement für den Menschen in Not, das in der Kirche nie unmodern sein darf. Mag man auch über Stil und Inhalt einzelner Ratschläge verschiedener Meinung sein, daß auf den Menschen eingegangen wird, daß seine scheinbar alltäglichen Schwierigkeiten ernst genommen werden, daß sich ein Mitmensch für ihn Zeit nimmt, ist das Wichtigere.
Linz *Bernhard Liss*

RAHNER KARL, *Glaubst du an Gott?* (Reihe „leben und glauben") (125.) Verlag Ars Sacra, München 1967. Leinen DM 12.80.

Variationen zum Thema „Glauben heute", aus den „Schriften zur Theologie" (Bd. III bis VII) ausgewählt und zur thematischen Einheit zusammengefaßt von Otto Karrer, machen den Inhalt des schmalen, aber an Aussagekraft äußerst dichten Bändchens aus. Was sich sonst allzuleicht in der Disparität der „Sammelwerke" verliert, kommt hier durch die Konzentration auf ein einziges Thema zum vollen Leuchten.

Die einleitende Frage: Können wir noch glauben? wird zur Frage nach den konkreten Gestalten des Glaubens fortgeführt: im heutigen Weltbild, angesichts der modernen Wissenschaften, unter Ungläubigen usw. Der Glaube, von dem hier gesprochen wird, ist „der Glaube aus personaler Entscheidung, nicht bloß aus bürgerlichem Brauch und sozialen Voraussetzungen" (6). Er ist nicht nur die persönlichste, sondern die unterscheidende Weise, im Heute dazusein, die Welt zu verantworten, die Gegenwart des Heiles zu bezeugen. Solche Haltung ist denn auch durchaus vereinbar mit dem, was Rahner „die intellektuelle Redlichkeit" nennt. Geht es nämlich beim Glauben nicht nur um die Annahme dieser oder jener Teilwahrheit, sondern letztlich und immer um das Ganze, das wir Gott nennen, so hat der gläubige Mensch eine umfassende Deutung des Daseins überhaupt zu besorgen, und das ist zugleich im Auftrag der intellektuellen Redlichkeit enthalten.
Da der Glaube immer auf das Ganze gerichtet ist und in ihm die Grundfragen des Menschseins zu Wort kommen, läßt sich von ihm her durchaus eine „christliche Weltanschauung" aufbauen, ohne daß er dadurch mit Ideologie oder mit Religion im allgemeinen gleichzusetzen wäre. Hier hätte noch einer genaueren Ortsbestimmung des Glaubens im Umkreis der Religionen Raum gegeben werden können (etwa im Sinn des im V. Bd. der „Schriften zur Theologie" veröffentlichten Aufsatzes „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen"), weil die Gegenüberstellung nicht bloß zur Wissenschaft, zum heutigen Weltbild usw., sondern bei der globalen Begegnung der Völker und Kulturen ganz besonders auch zu den verschiedenen Weisen des Gottsuchens zu erfolgen hat.

In seiner konkreten Gestalt erscheint der Glaube einerseits gefährdet durch die verschiedenartigen Schwierigkeiten naturwissenschaftlicher, exegetischer, religionsgeschichtlicher Art; er ist aber andererseits durch seine radikale Einfachheit geschützt vor der Zerstreuung in ein Vielerlei von Einzelwahrheiten und so für seine Verwirklichung in der gelebten Jüngerschaft Christi aufgeschlossener, weniger kompliziert als in intellektualistischer Deutung. Die Einfachheit, seine Ausrichtung auf das Geheimnis als Ganzes läßt ihn wieder deutlicher als „Erfahrung Gottes" hervortreten, die zwar verschiedene Stufen zuläßt, aber doch grundsätzlich „auch unsereinem zugänglich" ist (121). — Von diesem hohen Vertrauen gegenüber dem Glauben in seiner heutigen Gestalt sind die meditativen Variationen durchzogen und strahlen überzeugende Glaubensfreude aus.

BETZ OTTO (Hg.), *Sakrament der Mündigkeit.* Ein Symposion über die Firmung. (213.) (Pfeiffer-Werkbuch Nr. 65), Verlag J. Pfeiffer, München 1968. Kart. lam. DM 10.80.

Die Grundtendenzen in der heutigen Sakramententheologie und Praxis gehen dahin, die Wirklichkeit und Bedeutung der personalen Voraussetzungen hervorzukehren. Man könnte zusammenfassend auch von einer „Personalisierung" der Sakramente sprechen, insofern nämlich die menschlich-freie Anteilnahme vor jedem magistischen Sakramentenverständnis, in dem die ungebührliche Versachlichung der Heilsprozesse eintritt, wieder zum Zug kommt. Als besonderer Prüfstein erweist sich dabei die *Firmung*, durch die ja gerade die personale Reife, die Mündigkeit als Auszeichnung des erlösten Menschen zu ihrem spezifischen Zeichen kommt. Die weltweite Diskussion um die theologischen und praktischen Voraussetzungen der Firmung ist demnach nicht nur

innerkirchlich veranlaßt, sondern mit der Bewegung des Personalismus gegeben. Es zeigt sich hier gleichsam ein Symbol für die moderne Bewußtseinsentwicklung. Die Firmung erweist sich als Testfall für die Sozialstruktur des Glaubens, die immer in Korrespondenz mit den bewegenden Kräften und Ideen einer jeweiligen Zeit steht; auch als Modell für die Personalisierung der übrigen Sakramente, und trägt von daher mit einem gewissen Recht den Namen „Sakrament der Mündigkeit". Für die Praxis ergeben sich Fragen nach dem rechten Firmalter, nach Gestalt und Vollzug der Firmung.

Das Symposion zielt nun in erster Linie auf diese Fragen ab, wenngleich sich in ihnen auch die theologische Neubesinnung in anschaulicher Weise spiegelt. Insgesamt beweisen die Beiträge, verschieden nach Gehalt und Bedeutung, das Ende des „sakramentalistischen Zeitalters" (in magistischer Mißdeutung) zugunsten einer Öffnung der sakramentalen Praxis für das Vollmenschliche, d. h. das Erwachsensein des Menschen in der Welt von heute. *H. R. Schlette* greift das Thema auf und legt die Gefahrenzone „Magie und Sakrament" frei; ähnlich *O. Betz* mit seiner „Neuen Ortsbestimmung der Firmung", denn gewiß ist hier ein Sakrament der Kirche, die Frage ist aber zuvor zu stellen: Volkskirche oder Entscheidungskirche? Die Fragen des Firmalters behandelt u. a. *O. Semmelroth*, doch bleibt die hier notwendig mitspielende Frage nach dem Taufalter im allgemeinen Dunkel des Verhältnisses von Taufe und Firmung verborgen. Ein grundsätzlicher Artikel zu dieser Frage wäre wohl am Platz gewesen, weil die Pneumatologie der christlichen Initiation nur im Blick auf die Korrespondenz der beiden Erstsakramente entworfen werden kann. Die „Mündigkeit" bedürfte einer noch genaueren Bestimmung, für die wohl die psychologische Untersuchung, wie sie von *L. Rohr* unternommen wird, eine wichtige Voraussetzung ist, aber doch noch keine umfassende Beschreibung des geistgeschenkten Charismas der Reife in theologischer Sicht ersetzen kann. — Auch die Orientierung über „die Diskussion um das Firmalter" (*H. König*) ruft nach einer Pneumatologie des Phänomens „Mündigkeit".

Zu einem interessanten Vergleich der mit der Konfirmation im protestantischen Raum gegebenen Schwierigkeiten regt der evangelische Propst *K. Hauschildt* in seinem Beitrag an. Seine Feststellung trifft sich — mutatis mutandis — mit den katholischen Erfahrungen: „Die Konfirmationsnot wurzelt in einer fragwürdigen Taufpraxis" (179). Hier ist der Kern des Problems beim Namen genannt. Eine echte Reform der Firmung wird letztlich nur mit einer erneuerten Taufpraxis zusammengehen, wo nicht eine Brauchtumskirche, sondern die Kirche des zur Entscheidung drängenden Gottesgeistes gilt.

BENGSCH ALFRED / SCHMAUS MICHAEL / GÖSSMANN ELISABETH, *Haben wir noch Grundsätze?* (103.) (Theologische Fragen heute, Bd. 12.) Verlag M. Hueber, München 1968. Kart. lam. DM 5.80.

„Wir fühlen, daß die Kirche unterwegs ist", so beginnt der erste Beitrag von Kardinal Bengsch. Ist dieses Gefühl für Bewegung, Entwicklung, Fortschritt nicht ein Grundelement gläubiger Existenzhaltung? Wird nicht erst in der Dynamik des Ausgreifens nach immer neuen Erkenntnissen, im geschichtlichen Einholen der Wahrheit das in seiner Bedeutung sichtbar, was wir „Grundsätze" nennen? Sind diese doch nichts anderes als Weg-Zeichen, die in die entscheidende Richtung weisen und von daher „richtig", normativ genannt werden können. Sie nehmen Verantwortung nicht ab, laden sie vielmehr auf und rufen zur Entscheidung. So zeigt sich in allen drei Beiträgen die Dynamik der Geschichte als Schlüssel zum Verständnis der „Grundsätze", die den Menschen zur Entdeckung und Orientierung gegeben sind.

A. Bengsch beginnt mit den Glaubenssätzen und Geboten, wo allem Anschein zum Trotz die Grundsätze bleiben, ihre Anwendung aber zeitbezogen und mit offenem Blick für die je wechselnde Umwelt erfolgen muß. Der Leser ist für viele praktische Beispiele dankbar. *M. Schmaus* erhellt „das evolutive Weltbild im Lichte der Offenbarung" und stellt — wie in allen seinen Werken — Theologie in die Begegnung mit der naturwissenschaftlichen Interpretation der Welt, wo sie zugleich anthropologisch gewendet und zur überzeugenden Existenzhilfe für den modernen Menschen wird. Im Blickfeld dieser existentiell-konkreten Theologie zeigen sich die eigentlichen Dimensionen der Schöpfung, der Entstehung des Menschen, der Erbsünde und der Vollendung der Welt. *E. Gössmann* begründet „das Selbstverständnis des gläubigen Menschen" aus Gegenwart und Tradition, angeleitet von der Frage, wie weit sich der heutige Mensch in seinem Dasein vom Glaubensakt noch getragen weiß. Die Gründe für die Komplikation des religiösen Selbstverständnisses liegen nicht nur in der metaphysischen Blindheit des heutigen Menschen, sondern sind mit der Sache selbst gegeben, deren Untersuchung dem modernen sachlichen Stil angepaßt wird; als Beispiele: die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, das Verhältnis von Theologie und Anthropologie u. a. Die für eine gerechte Beurteilung der gläubigen Bewußtseinslage wichtigen Anknüpfungspunkte liegen z. T. in theologiegeschichtlichen Bewegungen, wo sie nicht ohne weiteres vermutet werden, so etwa in der früh-franziskanischen Geistigkeit, die ihren Niederschlag in der Summa

Halensis des 13. Jh. fand. Auch in dieser umfassenden Betrachtung zeigen sich „Grundsätze" als Weiser in die Zukunft.

Graz *Winfried Gruber*

SUENENS LÉON-JOSEPH, *Die Mitverantwortung in der Kirche.* (187.) Verlag Otto Müller, Salzburg 1968. Kart. lam. S 88.—.

Kardinal Suenens behandelt in einem ersten, kürzeren Teil (46 S.) Situation und Standort der „Kirche von heute" in der gegenwärtigen nachkonziliären Phase und deren drei vordringlichste Anliegen: das ökumenische, das missionarische und das der Weltpräsenz der Kirche. Für alle diese Anliegen sind alle Christen, jeder in seiner eigenen Funktion und nach seinem eigenen Charisma und doch wieder in enger Solidarität (Vorwort), mitverantwortlich. Im zweiten Teil (120 S.) wird diese Mitverantwortung in ihrem Ursprung und in ihrer praktischen Auswirkung auf verschiedenen Ebenen untersucht. Zunächst ist die Rede von der „Ebene des Heiligen Stuhles", wobei vom Bischofskollegium und seinem Haupt, von der Bischofssynode, vom Kardinalskollegium und von der Mitverantwortung der Bischöfe an der Arbeit der römischen Kurie die Rede ist. Es wird unter anderem angeregt, daß die folgenschwere Frage der Papstwahl von der Bischofssynode unter Konsultation der Bischofskonferenzen geprüft werden solle. In den folgenden sechs Kapiteln kommt die Mitverantwortung auf der Ebene der Bischöfe, der Priester, der Theologen, des Diakonats, der Ordensleute und der Laien zur Sprache, nicht, wie man nach dem ersten Kapitel (Ebene des Heiligen Stuhles) auch erwarten könnte: auf der kontinentalen, nationalen, provinzialen, diözesanen, dekanatlichen und pfarrlichen Ebene. Damit hängt es vielleicht auch zusammen, daß die Mitverantwortung der Presbyter, Diakone und Laien auf der weltkirchlichen Ebene nicht so ausdrücklich wird.

Auf der „Ebene der Bischöfe" ist neben anderem auch von den Bischofskonferenzen, von der Altersgrenze der Bischöfe — eine „fortschreitende Anwendung dieser Richtlinien" wird erwartet —, von der Team-Pastoral, von der Weiterbildung der führenden Kräfte und einer apostolischen Methodenlehre unter Verwertung der Ergebnisse der Humanwissenschaften, besonders der Psychologie und Soziologie, die Rede. Auf der „Ebene der Priester" wird zunächst vom „Priester in der Kirche von heute" gehandelt, wobei vielleicht das Spezifische des Priestertums im Neuen Bund zuwenig deutlich wird, dann von der „priesterlichen Mitverantwortung in der Praxis", konkret vom Verhältnis des Priesters zum Bischof, vom Priesterrat, vom Verhältnis des Kaplans zum Pfarrer, der Priester untereinander und der Priester zu den Laien. Besonders beachtenswert ist das über die Mitverantwortung der Theologen von der Erfahrung des Konzils her Gesagte. Suenens plädiert für einen Pluralismus der Theologie, für die von der ersten Session der Bischofssynode gewünschte Kommission von Theologen der verschiedensten Richtungen zur Beratung der Glaubenskongregation und betont die gegenseitige Bezogenheit von theologischer Arbeit und Lehramt.

Nach der Behandlung des theologischen und apostolischen Ortes des Diakonates wird besonders ausführlich die Mitverantwortung der Ordensleute, vor allem der Ordensfrau, und der Laien besprochen. Eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, mehr Selbstverantwortlichkeit und eine neue, christlichere Auffassung des Gehorsams wird gefordert, der nicht „vor allem als Übung der Tugend der Selbstverleugnung, des Verzichtes und der Abtötung" gesehen werden dürfe. Im Laienkapitel kommen vor allem die Probleme der Demokratisierung der Kirche, der zweifachen Aufgabe der Laien in Welt und Kirche, des Glaubenssinnes, der Laientheologen und damit der teilweisen Entklerikalisierung der westlichen Theologie, einschließlich der theologischen Lehrstühle, und die charismatische Dimension der Kirche zur Sprache. Die Lehre über die Charismen, insbesondere über die Propheten und Lehrer und über die Freiheit der Kinder Gottes sei, so meint der Vf., eingehend zu studieren. Auf der praktischen Ebene sollte die Zahl und Funktion der Vertretung der Laien, einschließlich der Frauen, der Ordensbrüder und -schwestern erhöht werden.

Das Buch entfaltet eine der Grundideen, die für die Strukturreform der Kirche von morgen von entscheidender Bedeutung sein wird: die Idee der universalen Kollegialität, Gremialität, Synodalität und Partnerschaftlichkeit in der Kirche. Wenn man weiß, welchen Widerständen mancherorts diese Gedanken noch begegnen, wird man dem hohen Verfasser, der auch auf dem Konzil keine geringe Rolle spielte, für seine Arbeit, besonders angesichts der im Gange befindlichen Diözesansynoden doppelt dankbar sein.

Wien *Ferdinand Klostermann*

HOLL ADOLF / FISCHER GERHARD H., *Kirche auf Distanz.* Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion. (114.) Verlag Wilhelm Braumüller, Wien 1968. Kart. lam. S 78.—.

Religionssoziologische Untersuchungen ermöglichen der Pastoral eine exaktere Analyse der Gegenwart, insofern die Geheimsprache der Faktorenanalyse beherrscht wird. Fischer versucht es, diese an Hand einer Soldatenbefragung zu explizieren. Wesentlicher für den Seelsorger ist die pastorale Auswertung, die Holl zunächst in einer begrifflich-theoretischen Repräsentation der

Ergebnisse in bezug auf Pietät, Alienation, Experimentation, Artikulation, Moralität und Kirchenzugehörigkeit gibt. Bezüglich des Einstellungstrends ergibt die Faktorenanalyse eine mehr oder weniger freundliche Distanz zur Kirche und Geistlichkeit, daraus folgt ein starker Rückgang der geistlichen Berufe und ein Trend zum Kirchenaustritt. Generell zeigt sich das Bild einer Volkskirche mit langer christlicher Religionstradition und einer großen Zahl von Unentschiedenen. Die Macht der Gewohnheit beherrscht die große Masse des Volkes. Dennoch wird der Kirche eine wichtige gesellschaftliche Funktion zuerkannt. Das Zugehörigkeitsgefühl wird als mehrdimensional gekennzeichnet, ebenso die Einstellung zur kirchlichen Lehre.

Bei vorsichtiger Interpretation des Berichtes kann daraus ein besserer Einblick gewonnen werden. Es ist aber immer damit zu rechnen, daß durch massive Beeinflussung die Stimmung völlig umschlagen kann. Hierin liegt auch die Chance der Verkündigung, denn das Wort Gottes ist nicht gebunden.

Graz *Karl Gastgeber*

INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG, *Hirtenbriefe 1967 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.* (323.) Verlag Herder, Wien 1968. Kart. lam. S 225.—, DM/sfr 36.—.

Dieser 3. Jahresband von Hirtenbriefen wird dem Studium der kirchlichen Situation wie der späteren historischen Forschung wertvolle Dienste tun. Den breitesten Raum nehmen wieder die Aufrufe zu Kollekten ein (vor allem Misereor, Adveniat und Caritas). Es folgen die Briefe zur neuen Fastenordnung mit theoretischen und praktischen Gedanken zum Thema Buße im modernen Leben. Da 1968 zum „Jahr des Glaubens" erklärt worden war, behandeln 7 Schreiben das Thema Glauben; das wichtigste und umfangreichste (20 Seiten) unter ihnen, „an alle die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind", warnt vor „Abschwächungen oder Verwirrungen" (49) der Lehre und behandelt die neuen Deutungsversuche der Transsubstantiation mit Nachsicht, spricht aber dabei von der „konkreten, alles Begreifen übersteigenden Leiblichkeit" in der sakramentalen Gegenwart, eine Wendung, die wenig hilfreich sein dürfte (48). Zu politischen Themen außer Frieden und Völkerversöhnung findet sich nur einiges zur leidigen Schulfrage, wobei gegen die „beabsichtigte Ausschaltung des Elternwillens" protestiert und die Durchführung des Reichskonkordats gefordert wird; Wahlaufrufe lassen sich nur zwei entdecken. Sehr positiv zu bewerten sind die in Hirtenschreiben zum Missionssonntag gegebene Information, die Parole „Verkündigen — Kontakte suchen — Helfen", die Aufrufe zum Caritassonntag und die Berichte der Bischöfe von Essen und Eisenstadt über die Situation ihres Sprengels. Daß Bischof Hengsbach eine Bistums-Mystik entwickelt: es sei „zutiefst eine geistliche Wirklichkeit ..., darum als solches nicht machbar" (101), läßt ebenso nachdenklich werden wie manche Selbstinterpretation der Amtsträger: etwa „Der Kirche ist ihre Verfassung von Christus vorgegeben. Diese ist unabhängig und muß unabhängig sein von zeitbedingten Entwicklungen und weltlichen Regierungsformen" (102), oder wenn Bischof Schröffer seine Berufung nach Rom so versteht: „Im Grund hat ja Christus durch Petrus gesprochen" (76). Kardinal Frings äußert zum Problem der Geburtenregelung im Blick auf steigende Geburtenzahlen: „Die modernen Menschen scheinen zu spüren, daß sie auf die Ursprünglichkeit und Unversehrtheit des Kindes auf die Dauer nicht verzichten können" (92). So enthält der Band nicht nur Unanfechtbares.

Frankfurt a. M. *Alfons Kirchgässner*

HEYER KARL JOHANNES, *Briefe an eine Gemeinde* (136.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

Der Essener Großstadtpfarrer K. J. Heyer legt hier eine Auswahl seiner monatlich erscheinenden Pfarr- und Gemeindebriefe vor. Er greift in seinen Briefen in der Luft liegende Themen, wie Hauskirche, Meditation, Predigen und Zuhören, Glauben, Christliche Existenz u. dgl., auf und versucht über seinen Zuhörerkreis in der Kirche hinaus mit jedem Gemeindemitglied ins Gespräch zu kommen oder sich unauffällig zur Verfügung zu stellen. Das Büchlein kann als gute Anregung allen dienen, die sich durch einen Pfarrbrief um Verbindung mit ihrer Gemeinde bemühen. Der Verfasser schreibt die meisten seiner Briefe deduktiv. Er erreicht dadurch Klarheit, schränkt aber damit auch den Leserkreis ein. Gerade ein Pfarrbrief sollte eher vom konkreten Dasein des heutigen Menschen ausgehen und dieses in die christliche Perspektive hineinstellen.

Linz *Anton Haider*

ÖKUMENE

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.—.

Mit der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (RF) hat die katholische Kirche wohl eine der wichtigsten Entscheidungen seit Jahrhunderten getroffen: sie bekennt sich damit zur Toleranz und zur Ökumene. Ein langer Weg war zurückzulegen bis dahin, und die Geschichte dieses Dokuments ist selber ein sprechendes Zeugnis dafür, wie

schwer sich Menschen lösen von geschichtlich gewachsenen Vorstellungen, die durchaus nicht immer christlichem Geist ihr Entstehen verdankten. Vom Menschlich-Allzumenschlichen, das dieses Dokument in seinen wesentlichsten Aussagen zu verhindern suchte (siehe die Vorgänge vom Oktober 1964!), sei ganz abgesehen. Es mutet uns heute jedenfalls geradezu unglaublich an, daß einer der profiliertesten Konzilsväter zur Vorlage des Textes sagen konnte: „Das Schema sündigt im Übermaß, weil es behauptet, daß derjenige der Achtung würdig ist, der seinem Gewissen folgt, auch wenn er sich täusche" (87).

Der Kommentar gliedert sich in zwei Teile: Der erste bringt den Text der Erklärung im Original und in einer guten Übersetzung. (Sinnstörender Fehler: „... so daß niemand ... gezwungen wird ... nach seinem Gewissen zu handeln" [25]. Es muß heißen „... daß niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, nach seinem Gewissen zu handeln".) Der zweite Teil enthält sieben Kommentare aus der Feder der kompetentesten Männer, denn sie waren entweder die Verfasser der Erklärung von den ersten Entwürfen an oder Mitarbeiter bis zur endgültigen Textgestalt. Congar zeigt auf, was die Bezeichnung „Erklärung" besagen will. Hamer macht mit der höchst interessanten Geschichte der Erklärung vertraut. Murray legt die Entwicklung der Lehre der Kirche über die RF dar, Pavan deckt die wesentlichen Elemente des Rechts auf RF auf. Benoit begründet die RF aus der Offenbarung und De Smedt handelt von den pastoralen Auswirkungen der Erklärung, während Willebrands die Zusammenhänge zwischen RF und Ökumenismus deutlich macht. Im Anhang sind noch einschlägige Texte zur RF beigefügt: 1. Texte über die RF in anderen Konzilsdokumenten, 2. Päpstliche Verlautbarungen, 3. Texte des Ökumenischen Rates der Kirchen und 4. Texte der Vereinten Nationen. So ist hier ein Werk entstanden, das uneingeschränktes Lob verdient.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

SCHILLEBEECKX E. / WILLEBRANDS J. / VISSER'T HOOFT W. / DE LANGE D. / TRIMBOS C. / SCHUYT W., *Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaften und Staaten.* (155.) Verlag Herder, Wien 1968. Paperback S 75.—, DM/sfr 12.—.

Das Bändchen mit sechs Beiträgen engagierter Christen aus dem niederländischen Raum ist ein gutes Beispiel für ernsthafte Erwachsenenbildung nach dem Konzil. Über die wichtigsten Fragen der nachkonziliaren Kirche bringt es Informationen von anerkannten Fachleuten. Dabei begegnet man in allen Beiträgen einer großen Offenheit und dem Mut, neue Probleme als solche zu sehen und neu anzupacken — Eigenschaften, die gegenwärtig ganz allgemein den niederländischen Katholizismus auszeichnen.

Drei Themenkreise werden behandelt: das Verhältnis des Christen zur heutigen Welt, die ökumenische Bewegung nach dem Konzil und das veränderte Verhältnis von Mann und Frau. Zum ersten gelingt es E. Schillebeeckx, mit seiner gewohnten theologischen Präzision die tieferen Ursachen für das geänderte Weltverhältnis der Kirche aufzuzeigen. D. de Lange gibt sehr beachtenswerte Anregungen für den Dialog mit unseren nichtchristlichen Mitmenschen, und W. Schuyt, Mitglied des holländischen Parlamentes und Vorsitzender der niederländischen Pax-Christi-Bewegung, zeigt konkret auf, wie heute eine Strategie für den Frieden geführt werden könnte und müßte. J. Willebrands, Kardinal und Präsident des Sekretariates für die Einheit der Christen, und W. Visser't Hooft, langjähriger Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, beide Holländer, zeichnen mit gewohnter Meisterschaft die ökumenischen Aufgaben nach dem Konzil. Ein auf den ersten Blick etwas aus dem Rahmen des Buches fallendes Thema, das veränderte Verhältnis von Mann und Frau, wird vom Arzt Dr. C. Trimbos behandelt. Nach der Lektüre seines Beitrages ist man jedoch nicht nur erfreut über die weiten und zuversichtlichen Zukunftsperspektiven, die er aufzuzeigen vermag, man versteht auch, daß ein solcher Artikel unbedingt in einen Band gehört, der dem Frieden in der heutigen Welt dienen will.

ASHEIM IVAR, *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther.* Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Järvenpää/Finnland. 11. bis 16. August 1966. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. Kart. DM 28.—.

Über 110 Lutherforscher aus der ganzen Welt waren beim Dritten Lutherforschungskongreß. Während die ersten beiden Kongresse ein festes Hauptthema hatten (Aarhus/Dänemark 1956 über Lutherforschung heute, Münster 1960 über Luther und Melanchthon), wurden diesmal mehrere ungeklärte Fragenkreise behandelt, nämlich: Luther und die Mystik, die Frage nach der Kontinuität der Kirche, das Problem des Natürlichen bei Luther, das Heiligungsproblem bei Luther in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Die Sammlung dieser Vorträge empfiehlt sich selbst. Wer immer sich ernsthaft mit der heutigen Lutherforschung auseinandersetzen will, wird die hier vorgelegten Studien zu berücksichtigen haben. Einige Beiträge stechen besonders dadurch hervor, daß sie die Forschung wirklich weiterführen, wie etwa der Artikel von Heiko A. Oberman über die Mystik. Zusammen mit den beiden Korreferaten zeigt er, daß Luthers Theologie viel mehr mit dem mittelalter-

lichen und vorreformatorischen Denken, auch der Mystiker, verflochten ist, als dies bisher oft angenommen wurde. Damit werden sich in Zukunft neue Verständnismöglichkeiten auftun.

Ein ökumenisch überaus wichtiges Problem behandelt der zweite Hauptteil mit drei Referaten über die Frage nach der Kontinuität der Kirche. Dabei ist Wilhelm Maurers Vortrag besonderer Beachtung wert; er macht deutlich, daß Luther stets an der Kontinuität der Kirche festgehalten hat und keine neue Kirche gründen wollte. „Vom Kirchenverständnis des alten Luther aus ist die Existenz von Konfessionskirchen nicht gewollt und nicht möglich. Luther gehört nicht in das konfessionelle Zeitalter; daß seine Stimme heute im Zeitalter der ökumenischen Bewegung nicht ungehört verhalle, ist der Sinn der gegenwärtigen Lutherforschung." (120.) Auf einen anderen, für das Gespräch mit der katholischen Theologie ebenfalls wichtigen Problemkreis macht der dritte Abschnitt aufmerksam: Das Problem des Natürlichen bei Luther. Dabei besticht vor allem der Vortrag von Gerhard Ebeling durch seine klare Problemerfassung und durch seine überzeugenden theologiegeschichtlichen Durchblicke. Abgeschlossen wird der Sammelband durch zwei Kurzreferate über das Heiligungsproblem bei Luther und den sogenannten Schwärmern. Hier gibt der Vortrag von George Huntston Williams über „Sanctification in the testimony of several so-called Schwärmer" viele neue und ungewohnte Elemente und hilft mit, eine vorschnelle Verketzerung der radikalen Gruppen in der Reformationszeit zu verunmöglichen. Der Band ist hervorragend ediert. Nur ein Wunsch wäre noch zu erfüllen: Es würde viel zum besseren Verständnis beitragen, wenn kurze Angaben über die verschiedenen Referenten beigefügt wären.

GOGARTEN FRIEDRICH, *Luthers Theologie.* (250.) Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, III. Brosch. DM 23.—, Leinen DM 28.—.

F. Gogarten legt hier eine Theologie Luthers vor, die sich von den meisten Forschungen über Luther deutlich abhebt. Er verzichtet völlig auf eine Auseinandersetzung mit der weitverzweigten Lutherforschung und geht ebensowenig auf historische Fragen ein. Diese Art wird etwas verständlicher, wenn vom Verlag darauf hingewiesen wird, es sei nicht Absicht des Buches, die Theologie Luthers im Sinne eines sogenannten Luthertums zu restaurieren, sondern ganz einfach von ihm zu lernen, oder wenn der Verfasser in seiner Einleitung sagt: „Unser Interesse an Luther ist nicht eigentlich ein historisches, sondern ein systematisch-theologisches." (9.) G. will uns gleichsam den Kern der Theologie Luthers vermitteln. Darum legt er hauptsächlich Luthers Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens dar und spricht von den wichtigsten damit verbundenen Fragen, wie: Gottes Gerechtigkeit, Christus, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, der geknechtete Wille, die Prädestination. Weniger Gewicht legt er auf die Behandlung des Abendmahles, der zwei Reiche, der Kirche und der Heiligen Schrift.

Man kann sich fragen, ob es denn möglich ist, von Luthers Theologie zu sprechen, ohne seine verschiedenen Entwicklungsstufen zu berücksichtigen und ohne den Stellenwert der verschiedenen Zitate einigermaßen anzugeben, die einen nicht kleinen Teil des Buches ausmachen, wie das der Vf. tut. Eine historisch ganz zuverlässige Darstellung der Theologie Luthers ist wohl so nicht zu erreichen. Aber G. will es auch nicht. Ihm geht es um eine schöpferische Rezeption der Gedanken Luthers, die sich um das große Ganze und nicht um die Feinheiten kümmert. Und das ist ihm gelungen: die Grundlinien der Theologie Luthers kommen plastisch heraus. Von allem Ballast der vielen Zitate und der Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur befreit, der sonst Bücher über Luther belastet, vermag G. das Einfache und Faszinierende der Position Luthers zu zeichnen, so daß man stellenweise das Buch nicht ohne innere Bewegung lesen kann. Man spürt es, daß Luther auch das sonstige theologische Schaffen Gogartens stets begleitet hat und daß die Weimarana, die er — eine große Ausnahme — in seiner Privatbibliothek besaß, sein Denken weithin geprägt hat. Freilich, wer historisch exakt die theologische Position Luthers kennenlernen will, kann sich nicht mit diesem Buch begnügen.

LAZARE LUCIEN / MÉLIA ÉLIE / JEQUIER ÉMILE / PASSELECQ PAUL, *Die eine Bibel auf vier Altären.* (119.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 7.80.

Das Buch, das in der Reihe „Zum Dialog der Konfessionen" erscheint, behandelt in vier Kapiteln das Verhältnis der jüdischen, orthodoxen, protestantischen und katholischen Glaubensgemeinschaft zur Heiligen Schrift. Unabhängig voneinander versuchen die vier Autoren die Bedeutung der Bibel für die religiöse Überlieferung, das theologische Denken und die Liturgie ihrer Gemeinschaft aufzuzeigen. Dabei wenden sie sich bewußt nicht an Fachtheologen, sondern an ein weiteres Publikum und wollen mit ihren Ausführungen beitragen zum Abbau der trennenden Schranken.

Ein gewisser Informationswert soll diesem Bändchen keineswegs bestritten werden, denn die gegenseitige Unkenntnis unter Juden und Christen der verschiedenen Denominationen kann kaum groß genug eingeschätzt werden. Für den französischen Sprachraum mag dies zudem noch mehr zutreffen als für den deutschen. Aber einmal

abgesehen von dieser ersten Orientierung, die das Bändchen zu bieten vermag, sind alle vier Beiträge in der heutigen Situation wenig überzeugend, weil sie außerordentlich unkritisch sind und nichts von der hauptsächlichen Problematik verspüren lassen, mit der sich sowohl Juden als auch Christen aller Konfessionen auseinandersetzen müssen, nämlich mit der Frage nach der Autorität der Bibel. Die bereits jahrzehntelangen Bemühungen der historisch-kritischen Forschung und die vielfachen Versuche einer hermeneutisch richtigen Interpretation sind an diesem Bändchen praktisch spurlos vorbeigegangen. Es bezeugt damit von neuem den großen Hiatus zwischen wissenschaftlicher Theologie und Verkündigung in den Gemeinden. Auch die Problematik von Übersetzungen wird an diesem Bändchen deutlich. Es kann sein, daß es im französischen Sprachraum einen Dienst tut, für den deutschen ist es m. E. überholt, da die Diskussion um die Bibel bereits viel weiter geführt hat.

Den schwächsten Beitrag hat der Protestant Émile Jequier beigesteuert — doppelt schade, da man wenigstens von dieser Seite eine kritischere Note hätte erwarten können. Jequier jedoch, der sich offenbar ganz der Praxis verschrieben hat, scheint von der heutigen exegetischen Forschung und ihren Problemen nichts zu wissen. Angesichts der ökumenischen Zielsetzung des Werkes erstaunt es, daß man dann im katholischen Beitrag Sätze lesen muß wie: „Aber mit den Fehlern einer darniederliegenden kirchlichen Gesellschaft lehnten sie (die Reformatoren) zugleich das Wesensgesetz ab, nach dem die Kirche als menschliche Gemeinschaft leben muß, und leugneten die Einrichtungen des kirchlichen Amtes und die Tradition" (92). Im ganzen gesehen, entspricht das Bändchen neben einigen guten Seiten nicht den Erwartungen.

Rom *August Hasler*

RAHNER KARL / SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie V.* (132.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 7.80, sfr 9.40, S 57.70.

Die hier vereinigten fünf Vorträge enthalten reiches Material für den ökumenischen Dialog: *O. Semmelroth*, Ablaß — vierhundertfünfzig Jahre nach der Reformation; *J. G. Gerhartz*, Ist das Problem der Mischehe zu lösen? *K. Rahner*, Häresien in der Kirche heute? *F. Lentzen-Deis*, Die Evangelien zwischen Mythos und Geschichtlichkeit; *L. Bertsch*, Sünde - Buße - Beichte.

Das Ablaß-Thema wird durch das 450. Reformationsfest und durch die Apostolische Konstitution über den Ablaß (beides 1967) in seiner Aktualität beleuchtet. Fünf besondere Punkte, die sich auch in Luthers 95 Ablaßthesen als Fragen stellen, werden herausgehoben: Die zeitlichen Sündenstrafen als Gegenstand des Ablasses; die Maßangaben beim Ablaß; der Kirchenschatz; das Wesen des Ablasses; das mit einem Ablaß versehene Werk. Die Überlegungen weisen nach, wie in der Ablaßpraxis die Solidarität der kirchlichen Heilsgemeinschaft Gestalt gewinnt. Der Dialog mit Luther wirkt hier durchaus klärend und läßt den sakramentalen Wert dieses Heilsdienstes deutlich hervortreten. — Der zweite Beitrag von ökumenischer Relevanz nimmt das Problem der Mischehen auf. In einem umfassenden Situationsbericht wird unter verschiedenen Aspekten (vor allem die statistische Situation in Deutschland ist interessant) auf die mit der Mischehe gegebene „Bedrohung" der Kirche hingewiesen. Wird aber hier nicht ein zu vereinfachtes Einheitsmodell der Kirche zum Maß genommen, das es so überhaupt noch nicht gegeben hat? Verrät hier nicht der immer noch krampfhaft festgehaltene Ausdruck „Mischehe" ein versachlichtes, der personalen Wirklichkeit der Ehe nicht angemessenes, kategorielles Schema, aus dem gerade eine verantwortungsbewußte Theologie der Ehe endlich herausführen müßte? Diese Fragen sind auch an die offizielle „Mischehenordnung" — in Deutschland oder anderswo — zu richten.

K. Rahner fragt nicht sosehr nach dem tatsächlichen Vorhandensein, sondern vielmehr nach der Möglichkeit von Häresien in der Kirche. Sie wurzelt in verschiedenen Gründen, nicht zuletzt darin, daß innerhalb der Theologie viele Fragen eben strittig sind. Daraus ergeben sich einige Normen für die gerechte Beurteilung der Häresien. Dankbar wäre der Leser — wie so oft bei Rahner! —, wenn er da oder dort über das Theoretisch-Grundsätzliche hinaus an konkreten Beispielen gezeigt bekäme, wie das alles im faktischen Leben der Kirche, in ihrer Vielgestalt und differenzierten Lebendigkeit aussieht. Eine praktische Anleitung zur „Unterscheidung der Geister" — gibt es die? Oder ist der Christ in der aufgebrochenen Offenheit der Kirche erst wieder hinausgehalten in die Not des eigenen Suchens und Irrens? Die beiden letzten Beiträge wenden sich biblischen Themen zu und lassen es an Anschaulichkeit nicht fehlen. Nicht nur die Frage nach der Geschichtlichkeit der Evangelien, sondern auch der Grundvollzug der Buße gehören gleicherweise zu den aktuellen Gegenwartsaufgaben des Christen, mit deren Bewältigung die Erneuerung des Zeugnisses für das Evangelium zusammenhängt. — Die „Theologische Akademie" hat in ihren bisher publizierten Vortragsreihen „die Verantwortung für die Weitergabe der Botschaft Christi" (O. Semmelroth, S. 9) treu erfüllt und dient auch mit diesem Band erfolgreich dem Ziel der Information.

Graz *Winfried Gruber*

ASZETIK

BARTHELEMY DOMINIKUS, *Gott mit seinem Ebenbild.* Umrisse einer biblischen Theologie. (Lectio spiritualis 11.) (253.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM/sfr 24.—.

Der Vf., am Bibelinstitut zu Jerusalem ausgebildet, gibt eine sehr interessante und persönliche Darstellung wie Auslegung der wichtigsten Geschehnisse des AT in Zusammenschau mit dem NT und Fragen unserer Zeit. Die kurzen Abschnitte erfordern viel Zeit zur betrachtenden Ausschöpfung, die allen zu empfehlen ist.

HILTON WALTER, *Glaube und Erfahrung.* (Lectio spiritualis 10.) (319.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM/sfr 28.—.

1494 wurde „The Scale of Perfection" erstmals in England gedruckt. Es ist das Meisterwerk des großen Mystikers Hilton (1340—1396), der in Thurgarton Priory bei Nottingham lebte. Durch Übersetzung aus den altenglischen Handschriften wird es nun auch dem deutschen Leserkreis zugänglich. Geschrieben für Menschen, die nach Spiritualität streben — und solche gibt es auch in der Zeit des Materialismus und Rationalismus —, verlangt das Buch stille Einkehr und systematische Konzentration auf das Wertvollste im Menschen, auf die Seele. Somit ist der mittelalterliche Mystiker für uns alle zeitgemäß.

Salzburg *Josef Etzelstorfer*

ESSER KAJETAN / GRAU ENGELBERT (Hg.), *Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut.* (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 9.) (177.) Verlag Dietrich Coelde, Werl 1966. Leinen DM 12.40.

Wer einigermaßen mit dem Leben des heiligen Franziskus und mit der durch ihn ins Leben gerufenen Bewegung und deren Geschichte vertraut ist, weiß, welche Rolle darin die Armut spielt. Für viele Verehrer des Heiligen aus Assisi verbindet sich mit seiner Gestalt die durch Kunst und Literatur genährte Vorstellung, als habe er nach höfischer Art die Armut als Braut oder als „Dame seines Herzens" (H. Felder) betrachtet. Die um die Herausgabe franziskanischer Quellenschriften verdienten Mitbrüder Eßer und Grau legen die Schrift eines unbekannten Verfassers aus der Frühzeit des Ordens vor. Sie übersetzten das Sacrum Commercium, wie die Schrift nach den zwei ersten Worten der lateinischen Überschrift gewöhnlich genannt wird, und kommentierten es gründlich. In der wissenschaftlich-genauen Einleitung befaßten sie sich eingehend mit der Frage um Verfasser, Zeit der Abfassung und Zweck der Schrift. Aus diesen Untersuchungen ergibt sich nun eindeutig, daß das S. C. nichts mit jener „Braut-Armut-Mystik" zu tun hat, zu der übrigens Franziskus keinen Anlaß bot, sondern die in persönlichen Reflexionen des Thomas von Celano ihren Ursprung hat. Die dramatisch abgefaßte Schrift will die heilsgeschichtliche Bedeutung der Armut betonen, vor allem für die Ordensleute, und hier wieder sicherlich in erster Linie für die Minderbrüder selbst, aber nicht nur für sie.

Da wir heute wieder klarer die Wichtigkeit des Zeugnisses der Armut erkennen, gewinnt diese Schrift neuerdings an Bedeutung, die nach den Worten Paul Sabatiers „im vollendeten Sinn eine Proklamation des franziskanischen Geistes für die christliche Welt ist".

ASTRATH WILLI, *Die Vita Communis der Weltpriester.* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 22.) (262.) Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1967, Leinen, hfl. 30.—.

Es gibt wenige Leitideen, die so regelmäßig in der Geschichte der Kirche wiederkehren wie die vita communis des Weltklerus. Sooft die Kirche um innere Erneuerung bemüht war, empfahl oder befahl sie den Priestern das gemeinschaftliche Leben, angefangen von den Reformkonzilien der christlichen Frühzeit bis zum II. Vatikanum, und erhoffte sich davon Hilfe und Heil sowohl für den Klerus wie auch für das Gottesvolk. Solche Erneuerungsbewegungen gingen überdies oftmals von Priestergemeinschaften aus oder wurden zumindest von diesen entscheidend mitgetragen. So ist es verständlich, daß die Kirche ein höchst praktisches Interesse an der Verwirklichung der Idee der vita communis im Weltklerus hegt.

Zu diesem Thema liegt nun Astraths Buch vor. Um es gleich zu sagen: Es handelt sich dabei um einen ausgezeichneten Kommentar zu den Canones 134 und 476, § 5, des C. J. C. Mit mustergültiger Gründlichkeit interpretiert der Vf. die Bestimmungen des geltenden Rechts über die vita communis der Weltpriester und untersucht deren Aussagegehalt und Verbindlichkeit. Er interpretiert die Texte wörtlich, systematisch, rechtshistorisch, teleologisch und anhand von Auslegungshilfen, indem er auch andere kirchliche Erlässe und Bestimmungen zum Gegenstand heranzieht.

Der Vf. untersucht somit Idee und Institut der vita communis vom rechtshistorischen Standpunkt aus. Dies und nicht mehr war die Aufgabe, die er sich gestellt und wissenschaftlich exakt gelöst hat. Es ist aber zu bedauern, daß er die Bezüge der vita communis zur Pastoraltheologie und zur Aszetik hin außer acht ließ.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

WIEDERKEHR DIETRICH, *Die Situation des Bruderberufs heute.* Mitarbeiter und Partner. (213.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Kart. lam. DM/sfr 12.80, S 89.60.

Die Artikel dieses Buches sind auf einer Studientagung der Vereinigung Höherer Ordensoberer der Schweiz entstanden. Daß die Brüderfrage akut ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Wohl aber muß man sich die Frage vorlegen, warum sie akut ist und was geschehen könnte, sollte und müßte, will man den Bruderberuf nicht aussterben lassen. Das Thema ist umfangreich, die „Bruderexistenz" ist eine sehr differenzierte: Bruder eines laikalen Ordens, Kapuzinerbruder, Missionsbruder oder Bruder eines monastischen Ordens; hier sind bedeutende Unterschiede, die nur noch schwer auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Die Referate sind systematisch geordnet: Fragestellung — heutige Situation — Geschichte — theologisches Leitbild — spirituelle Erziehung — Ausbildung und Weiterbildung. Offen und ehrlich fragen die Referenten nach den Gründen (und Unterlassungssünden) für den Mangel an Berufen, bzw. schlagen Wege vor, wie aus dieser Sackgasse herauszukommen sei.

D. Wiederkehr sucht in seinem theologischen Beitrag den Bruderberuf als ekklesiologisch notwendige Funktion zu begreifen: „Die Kirche würde um Wesentliches ärmer, wenn es in ihr den Ordensbruder nicht mehr gäbe" (113). Besonders hingewiesen sei auf den letzten Beitrag: er blieb dem Rez. am besten in Erinnerung, nicht nur weil er am Schluß steht! Ein Berufsberater (Erwin Egloff) analysiert die Situation des Bruder- und Ordensberufes und konfrontiert sie mit der geistigen Einstellung der heutigen Jugend, die „kritisch", „selbständig" und „radikal ehrlich" ist. Ein neues Berufsbild des Bruder- und Ordensberufes (besonders auch des Schwesternberufes) muß das alte ablösen; wenn wir es noch nicht haben, so muß es eben geschaffen werden, denn „viele dieser Berufe, die man assoziativ mit ‚Klosterbruder' in Zusammenhang bringt, stehen heute auf dem Aussterbe-Etat" (195). Ein neues Berufsbild hingegen brächte — so meint Egloff — auch neue Chancen. Dieser letztgenannte Artikel könnte von Ordensoberen (männlichen und weiblichen) mit großem Gewinn gelesen werden.

Steinerkirchen *Richard Weberberger*

ESSER KAJETAN / GRAU ENGELBERT (Hg.), *Franziskanisches Leben.* Gesammelte Dokumente. (Bücher franziskanischer Geistigkeit, Bd. XIII.) (324.) Verlag Dietrich Coelde, Werl/Westf. 1968. Brosch. DM 13.20.

Die beiden Herausgeber wollten in diesem Sammelband verschiedenartige Vorentwürfe für ein *Directorium spirituale* weiteren Kreisen zugänglich machen, das als Ergänzung zu den neuen Generalkonstitutionen dem Generalkapitel des OFM 1967 unterbreitet wurde. Ausgangspunkt ist das grundlegende Referat von K. Eßer über ein neues Regelverständnis, das zugleich als Einführung in die anderen Texte dienen kann. Dann folgen drei Vorentwürfe: Der holländische, von S. Verhey verfaßte, ist gewissermaßen die Eröffnung des Dialogs. Während diese Vorlage an den Schriften des hl. Franz ausgerichtet ist, ist der französische Vorentwurf von F. De Beer stärker der nachkonziliaren Kirchen- und Weltsituation verpflichtet. Der 3. kanadische Entwurf von Th. Matura bedeutet eine fruchtbare Ergänzung aus der Sicht der neuen Theologie. Zwischen diesen drei Entwürfen hatte die Kommission bei einer Tagung in Exaten (Holland) zu wählen. Sie entschied sich für den Matura-Text als Grundlage für einen weiteren Ausbau.

Diesen Vorlagen folgen drei weitere Vorentwürfe für ein *Documentum spirituale,* als erster der von der Kommission in Exaten erarbeitete, als zweiter der im Auftrag der deutschen Provinzialekonferenz fertiggestellte und als dritter ein italienischer Entwurf von E. Bettoni, der die Franziskanerschule besonders berücksichtigt. Die Zielsetzung dieses Sammelbandes ist eine doppelte: 1. Das hier gesammelte, wertvolle Material sollte nicht in Archiven verstauben, sondern weiteren Kreisen in- und außerhalb des Ordens erschlossen werden; 2. sollte die ganze Fülle der geistigen Texte als Gegenstück zu den überwiegend juristisch formulierten Generalkonstitutionen in Buchform erfaßt werden.

Rom *Luchesius Spätling*

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

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

Der Verkündiger lebt vom Wort und im Wort. Er wird daher gerne eine Besinnung auf das Wesen des Wortes mitvollziehen, wie sie dieses Büchlein darbietet. „... jedes Wort will Kundgabe des Geheimnisses sein, will das Herz treffen, will Einheit stiften und Symbol des Mysteriums der Inkarnation sein." (18.) Gott hat sich in der Sprache der Schöpfung, der Heilstaten am Volk Israel und im Logos Jesus geoffenbart. Die Sprache ist nicht äußeres Kleid der Offenbarung, sondern selbst Offenbarungsgeschehen. Zur eigentlichen Aussage einer Perikope kann man daher nur dann vordringen, wenn man die ihr innewohnende sprachliche Spannung und Bewegung erfaßt. Zum rechten Hören und Sprechen der Botschaft muß sich der Verkündiger durch Studium, Lektüre der Werke großer Dichter und Sprachdenker, Meditation und Wortaskese erziehen. Der Verfasser empfiehlt im 2. Teil des Büchleins dem Katecheten, die Hl. Schrift aus dem Urtext selbst zu übersetzen, um den Skopus der Perikopen aus der Sprachbewegung des hebräischen oder griechischen Textes seinen Schülern erschließen zu können. Selbst wer das hierzu notwendige Wissen besitzt, wird

in der Praxis zu so weit ausgreifender Arbeit kaum genügend Zeit finden.

Salzburg *Wolfgang Jungschaffer*

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

Die Wandbilderserie zum N. T. von J. Grüger zählt zu den besten für die Unter- und Mittelstufe der Pflichtschule. Sie zeichnet sich aus durch kräftige, aber abgewogene Farbgebung, durch markante Linienführung und vor allem durch eine sich auf das Wesentliche beschränkende, die kerygmatische Aussage betonende Gestaltung. Die Funktion des katechetischen Wandbildes besteht ja nicht nur in einer bildhaften Ergänzung zur Wortkatechese im Sinne der Veranschaulichung; sie ist ebensosehr in einer arbeitsmethodischen Erschließung und vor allem in der Hinführung zur kindgemäßen Meditation gelegen. Auf diese kerygmatische Vertiefung hat Grüger seine biblischen Wandbilder angelegt — ein Vorhaben, das ihm fast durchwegs gut gelungen ist.
Im Beiheft gibt Merten eine aufschließende Handreichung und versucht, der Aussageabsicht des Künstlers in der Form- und Farbgebung nachzugehen. Dadurch soll die Bildmeditation und Bildbesprechung erleichtert und in die richtigen Wege geleitet werden. Ich kann Merten nicht beipflichten, wenn er die in Österreich verbreiteten biblischen Wandbilder von K. Engel kurzweg als historisierend abtut. Denn obwohl sich Engel verschiedentlich um geschichtliche Details bemüht (um so der realistischen Einstellung der Neun- bis Zwölfjährigen entgegenzukommen), vermochte er dennoch bei einer relativ großen Zahl der 80 Bilder umfassenden Serie den kerygmatischen Aspekt kräftig herauszustellen. Die Engel-Bilder eignen sich mehr für die 5. bis 7. Schulstufe, die Grüger-Serie ist für die 1. bis 4. Stufe zu empfehlen.

MÜLLER JOSEF (Hg.), *Katechesen zur Liturgie.* Das Kirchenjahr. (277.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Leinen DM 19.80, sfr 23.—, S 146.50.

Die religionspädagogische Bedeutung der liturgischen Verankerung der Katechese braucht heute nicht mehr eigens bewiesen zu werden. Gelingt es nicht, den Schülern im Gottesdienst eine geistige Heimat zu schaffen, dann wird die aufgewandte Mühe in der Katechese weithin fruchtlos bleiben. Müller will dem Katecheten diese Arbeit erleichtern. Seine Katechesen behandeln der Reihe nach die Entfaltung des Paschamysteriums im Jahr des Herrn, das wöchentliche Ostergedächtnis, die jährliche Paschafeier (Fastenzeit, Hl. Woche, Osternacht, Pfingsten, Herz-Jesu-Messe), den Weihnachtsfestkreis und noch andere Feste und liturgische Bezüge. Die Stundenskizzen sind gut gegliedert, beinhalten für den Katecheten gedachte geschichtliche und theologische Aspekte und erläutern kerygmatische Schwerpunkte, verbunden mit methodisch-didaktischen Hinweisen für die Katechese.
So trägt dieses Handbuch redlich dazu bei, die bewußte und tätige Teilnahme an den liturgischen Feiern zu verwirklichen. Es ist daher für Katechese und Predigt nachdrücklich zu empfehlen.

RABAS JOSEF, *Katechetische Aspekte der Liturgie-Konstitution.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. XII.) (158.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 13.80.

Das Buch dient dem gleichen Anliegen. Rabas geht es aber nicht so sehr um Stundenskizzen, sondern um die Hinführung der Schüler zur vollen Teilnahme am liturgischen Geschehen. Als erste Aufgabe nennt der Vf. die richtige Unterweisung bzw. die Führung zum liturgischen Verständnis. Daran reiht sich die Erziehung zum Mitvollzug der Liturgiefeier und die Führung zur liturgischen Bildung. Aufschlußreich ist im 2. Teil der Aufriß über die Struktur göttlichen Heilswirkens, wobei die Linie vom alttestamentlichen Vorspiel über den neutestamentlichen Voll-Vollzug zum liturgischen Nachvollzug gezogen wird. Der 3. Teil nimmt Bezug auf die enge Verflochtenheit von Bibel und Liturgie und macht deutlich, wie sehr die Bibelkatechese Fundament liturgischer Aufschließung ist. Weiter behandelt der Autor das aktuelle Problem der Zuordnung von Katechese und Liturgie. Besonders hervorzuheben ist, was er über die Befähigung der Schüler zum lebendigen Mitvollzug sagt. Gerade dies müßte eine liturgiefreundliche Katechese heute beherzigen. Denn wichtiger als alle subtile Texterschließung ist doch bei Kindern die Hinführung zu den grundlegenden liturgischen Akten: zur Meditation, zum aufnehmenden Schauen, ehrfürchtigen Hören, zum beseelten Mittun in der Gemeinschaft der Feiernden. — J. Rabas leistet mit diesem Buch einen konstruktiven Beitrag zur Katechese im allgemeinen und zur Liturgiekatechese im besonderen. Man kann nur wünschen, daß diese wertvollen Anregungen von möglichst vielend zur Kenntnis genommen und in die Tat umgesetzt werden.

STEINWEDE DIETRICH, *Zu erzählen deine Herrlichkeit.* Biblische Geschichten für Schule, Haus und Kindergottesdienst. (157.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Leinen DM 7.80.

Wer wissen will, wie man den Kindern „biblische Geschichten" richtig erzählt, der greife nach diesem Buch. Gut, spannend und vor allem sachlich richtig zu erzählen, ist alles andere als leicht und selbstverständlich. Es bedarf dazu nicht nur einer gewissen

rhetorischen Fertigkeit und eines psychologischen Einfühlungsvermögens, sondern auch eines geschulten katechetisch-biblischen Könnens. Das rechte Erzählen biblischer Geschichten ist ja nicht nur der Mentalität des Kindes verpflichtet, sondern ebenso der konkreten Textgestalt: Die eigentliche Textaussage, die dem Text innewohnende Bewegung, die vorgegebenen Textakzente sind sehr wohl zu beachten! Ein munteres Drauflos-Erzählen kann heute nicht mehr verantwortet werden, am wenigsten in der Katechese oder bei der Kinderansprache.

Um sich auf diese heute so nachdrücklich geforderte und wirksame Art des biblischen Erzählens einzuüben, dazu können die meisterhaft geformten Erzählstücke aus dem AT und NT des philosophisch und theologisch geschulten evangelischen Lehrers Dietrich Steinwede bestens helfen.

Linz *Franz Huemer*

HALBFAS HUBERTUS, *Fundamentalkatechetik.* Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. (384.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Leinen DM 24.—.

Das Buch war gleich bei seinem Erscheinen Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Sein Vf. ist der Überzeugung, daß der seit den dreißiger Jahren materialkerygmatisch orientierte Religionsunterricht in der bisherigen Form künftighin nicht mehr zu halten sei, da er der religiösen Situation unserer Zeit und verschiedenen neueren Einsichten nicht mehr entspreche. Er bietet nun eine prospektive Katechetik an, die nicht nur für den christlichen Religionsunterricht, sondern auch für die Unterweisung in den nichtchristlichen Religionen geeignet sein könnte.

Zunächst spricht H. von der Religion. Er geht dabei von Bonhoeffer aus, der seine Arbeit, wie er sagt, inspiriert hat. Dieser glaubt auf Grund einer Analyse der Religion „die Prognose einer vollkommen religionslosen Zeit machen zu können". Für den Vf. bedeutet Religion „jede Form vollzogener Religiosität", und Religiosität ist für ihn die „Ergriffenheit des Menschen von der Frage nach dem eigenen Wesen und der Bestimmung des Daseins". Mit P. Tillich bezeichnet er Religiosität auch als Erschlossenheit für die Dimension der Tiefe im Menschen. Es geht hier also nicht um den Glauben an die Existenz Gottes oder göttlicher Numinosa. Religiosität gründet nach ihm vielmehr im Verhältnis des Menschen zur Transzendenz seines eigenen Wesens. Der Vf. kennt nur eine Wirklichkeit, bei der es ein Auseinanderfallen von Profan-Sakral, von Diesseits-Jenseits, von Natur-Übernatur, Zeit-Ewigkeit nicht gibt. „Gott erkennen bleibt an ein Erfassen der Wirklichkeit in ihrer Tiefe gebunden. Gott begegnet nie in abgehobenem Sein, als ens qua ens im metaphysischen, cartesianischen Sinn, sondern nur im Geschehen, d. h. durch sein Wort-sein (Logos), also immer neu und in neuer Gestalt in den Situationen der Wirklichkeit, in denen jeweils meine Entscheidung getroffen wird." Demnach scheint es für H. eine objektivierbare Wirklichkeit Gott außerhalb der einen Wirklichkeit nicht zu geben. Nun kann man die Auffassung Gottes als Tiefendimension der Wirklichkeit, wie sie auch von Robinson vertreten wird, wohl gelten lassen. Sie ist aber, wie Schillebeeckx mit Recht sagt, unvollständig. „Der Vorrang, den wir dem Bild von der Tiefe vor dem Bild von der Höhe geben dürfen, darf uns nicht an Gottes persönlicher Transzendenz vorbeigehen lassen. Wir können nicht umhin, Gott als ein transzendent personales Wesen und somit als eine absolute Person zu bejahen."

Weiterhin beschäftigt sich H. mit der Sprache und dem Unterricht. Die Wirklichkeit wird ja durch die Sprache vermittelt. „In der Sprache erkennt der Mensch die Dinge, versteht sie und unterstellt sie seiner Verantwortlichkeit." Sprache ist nur in der Diesseitigkeit der weltlichen Welt zu Hause, eine sakrale Sprache gibt es nicht. Hier übt H. scharfe Kritik an der Sprache der Kirche. Man kann ihm hierin sicher nicht unrecht geben. Man muß aber doch auch sagen, daß — besonders auf dem Verkündigungssektor — Ansätze zum Besseren zu verspüren sind. Im Unterricht soll planmäßig und methodisch durchdacht „Eröffnung von Wirklichkeit" erfolgen. „Unterricht vollzieht sich im Medium der Sprache, mehr noch: als Sprache." H. bezeichnet daher den Unterricht als Sprachgeschehen, als Auslegung, als hermeneutisches Tun. In der spezifisch hermeneutischen Situation jedes Unterrichts sieht er auch die Situation des Religionsunterrichts, und Religionsunterricht ist nach ihm prinzipiell biblischer Unterricht, auch wenn er den Katechismus oder die Sittenlehre oder auch die Kirchengeschichte behandelt. Nach H. hat der Religionsunterricht nicht die Aufgabe, das Wort Gottes zu verkünden, sondern sachliche Information zu geben, das Verständnis der christlichen Überlieferung zu vermitteln. Es geht also nach ihm nur darum, Schrifttexte und Glaubensdokumente aller Religionen sachgerecht zu interpretieren. Nicht das „Wort Gottes", sondern das „Sprachdokument Bibel" ist Gegenstand des Unterrichts. Auch hier wird man dem Vf. nicht ganz folgen können. Man wird gerne zugeben, daß bis in unsere Zeit der Verkündigungscharakter des Religionsunterrichts vielleicht zu exklusiv betont wurde. Verkündigung und Auslegung könnten sich doch wohl ergänzen. Der Religionsunterricht kann Verkündigung des Wortes Gottes und zugleich auch sachlicher Informationsunterricht sein, indem das Kerygma der Schrifttexte mittels der historisch-kritischen Exegese herausgestellt und auf die heutige Welt- und Lebenswirklichkeit bezogen wird.

Im folgenden spricht H. über die derzeit im

Gebrauch stehenden Religionsbücher. Er kritisiert sie hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbezuges, in Richtung auf den biblischen Bezug und im Hinblick auf die Sprache. Dabei nimmt er im einzelnen Stellung gegen die Beschränkung der Thematik auf eine religiöse Sonderwirklichkeit, gegen das Angebot von abstrakten Kenntnissen, die durch kindliche Erfahrungen ungedeckt bleiben, und gegen die deduktiv konzipierte Sittenlehre. H. kritisiert hier nicht nur, er macht auch Vorschläge für die Religionsbücher der 1. bis 4. Schulstufe. Wenn der Vf. gegen die Sprache der Religionsbücher zu Felde zieht, wird man ihm auf weite Strecken folgen können. Gerne sollen aber auch alle Bemühungen der letzten Zeit anerkannt werden, in dieser Richtung Abhilfe zu schaffen. H. beschäftigt sich dann weiterhin mit der religiösen Mitteilung. Was er hier über die Offenbarung, über Jesus Christus und über die Interpretation des Kreuzestodes Christi sagt, kann von uns nicht akzeptiert werden. Der letzte Teil des Buches handelt von der Infrastruktur des Religionsunterrichtes. Auf Grund seiner theologischen Prämissen gibt H. nun ein Konzept für den Religionsunterricht an der Grundschule und an den weiterführenden Schulen.

Man muß H. zugestehen, daß ihm der Religionsunterricht ein ernstes Anliegen bedeutet. Man wird beim Studium seines Buches auch eine Reihe guter Anregungen mitbekommen. Seine theologische Ausgangsposition können wir aber nicht teilen und somit auch nicht die aus dieser Einstellung sich ergebenden Konsequenzen für den Religionsunterricht.

Linz *Bruno Schilling*

FEIFEL ERICH, *Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi.* Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen Religionspädagogik. (208.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 11.80, sfr 13.90, S 89.70.

Eine Neuorientierung der katholischen Religionspädagogik mußte vor allem nach verschiedenen Aussagen in den Konzilsdokumenten ins Gespräch kommen. Feifel geht es in diesem Beitrag um das Verhältnis von Glaube und Erziehung resp. Bildung. Leitgedanke ist der Begriff der Nachfolge bzw. Nachahmung Christi. Unter dieser Thematik gibt er einen Überblick über die Geschichte christlicher Bildung und Erziehung (und deren Einseitigkeiten) und stellt dann dagegen die biblische Gestalt der Nachfolge Christi heraus. Mit seiner Neuorientierung setzt Feifel bei pädagogisch relevanten Gedankengängen des II. Vatikanums an. Das neue Kirchenverständnis, die Erklärung über die Religionsfreiheit, die verschiedenen anthropologischen Aussagen, die Dekrete über den Ökumenismus und die Erziehung werden von pädagogischer Sicht aus untersucht und gewertet und verschiedene Konsequenzen daraus gezogen. Mit Recht wird die grundsätzliche Andersartigkeit von Glaube und Erziehung betont — gleichzeitig aber auch gesagt, daß Erziehung „kein wertneutraler Vorgang" (184) ist. „Für den christlichen Erzieher erfolgen Führung und Wegweisung immer vom Glauben her und zum Glauben hin" (ebd.). So wird weder der Theologe noch der Pädagoge „aus einem Leitbild in einer theoretischen Vorentscheidung ablesen, was beim erzieherischen Tun sowohl theologisch wie pädagogisch gefordert und damit rechtens ist. Wohl aber kann gesagt werden, daß ein christlicher Erzieher seine Entscheidungen nicht am Zeugnis seines Glaubens vorbei fällen kann" (ebd.). Die Lektüre des Buches ist nicht ganz leicht — sie lohnt sich aber für jeden an der Sache Interessierten, und das müßten eigentlich viele sein.

Steinerkirchen *Richard Weberberger*

QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr.* (Praxis der Glaubensunterweisung 1/1.) Der Grundkurs: Schuljahrsbeginn bis Advent. (144.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 11.80.

Der im Auftrag der Bischöfe für alle deutschen Diözesen erarbeitete Rahmenplan für die Glaubensunterweisung — ein Teamwork von zuständigen Fachleuten, erschienen 1967 (München) — ist so weit, daß die verschiedenen Verhältnisse der Bundesländer mit ihrer jeweiligen schulischen Situation Platz haben, und so reich, daß aus dem großen Angebot jeder das für sich Entsprechende auswählen kann. Er ist ein sicherer Wegweiser für persönliche Arbeit in vielen Variationsmöglichkeiten. Für die Praxis der Glaubensunterweisung erscheint nun ein Kommentarwerk, das eine ganze Bibliothek von Hilfsbüchern überholen und ersetzen wird.

Der Grundkurs (1/1) macht Gott zum Anfang und Mittelpunkt der Katechese und entfaltet das Wissen von der Bibel her. In kleinen Schritten wird Lernen und Einüben praktiziert. So in den Vorkatechesen das Staunen, die Stille, die Bereitschaft zum Hören und Staunen über das Unbegreifliche. Die ersten vier Unterrichtseinheiten formen das Kind theozentrisch. 1. Gott ist groß und herrlich, er ist heilig. Dazu werden aus der Bibel fünf Anschauungstexte vorgelegt, aus denen der Katechet entsprechende Auswahl treffen muß, soll nicht der ganze Reichtum samt dem theoretischen Beiwerk unfruchtbar bleiben. 2. Gott ist gütig. Drei Bibeltexte im Zusammenhang mit dem Leben der Kinder geben reichlich Anregungen zu Vertiefung und Einübung des Glaubens. 3. Gott kennt mich und ist mit mir. Singen, Malen, Musizieren, Basteln, Feiern und Schmücken des Raumes vermitteln die Atmosphäre der Freude. 4. Gott liebt alle Menschen. Die Gottesliebe konkretisiert sich in der Nächstenliebe. Das

Gesagte wird auf eine breitere Basis zurückgeführt und damit der Grundkurs beendet.

Überlegungen zum Ganzen: Wie werden die Praktiker die überkommenen Religionsbücher, wie die Hilfsbücher in den neuen Rahmenplan einbauen? Müßten nicht doch Vereinfachung und Konzentration der Hilfsbücher erwogen werden? — Der Ansatz von der Bibel her ist neu und entspricht dem Konzil. Aber werden die Kinder der 1. Klasse nicht doch in dieser Form überfordert? — Der Anregungen sind reichlich viele. Wird der Katechet Zeit und Mühe einer persönlichen Verarbeitung aufbringen? Rahmenplan und Kommentarwerk verlangen vom Katecheten viel Überlegung und Eigentätigkeit. Bloßes Kopieren zerstört die Kraft der Persönlichkeit zum Schaden der Sache.

MILLER GABRIELE / QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr.* Zweiter Teil: Advent bis Schuljahresende. (205.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Leinen DM 13.80 (Subskr. 12.40).

Dieser zweite Teil erörtert zunächst Grundfragen wie Elternabend, Gebetserziehung, Sexualerziehung, katechetische Feiern, Eucharistie- und Bußerziehung, Malen und Schreiben, Spiele und Hausaufgaben. Dann folgen in acht Lehreinheiten Beispiele zur Behandlung des Rahmenplanes nach dem Verlauf des Kirchenjahres. Kerygmatische Stoffblöcke bringen eine Fülle von Anregungen, um ein neues Volk Gottes ins Leben zu rufen. Dazu kommen reichlich Beispiele zur Auflockerung der Unterweisung.

So allgemeine Äußerungen wie „Die Kindheitsgeschichten sind keine historischen Berichte über die Anfänge des Lebens Jesu" (73) sind mißverständlich. Der Katechet darf weder die heilsgeschichtliche Aussage noch die formgeschichtliche Einkleidung außer acht lassen und das Kind nicht auf Nebensächliches fixieren. Aber die Berichte der Evangelien etwa als Legenden, Fiktionen oder Märchen deuten, ist falsch und verwegen. Der ambivalente Ausdruck „Historische Berichte" schafft unter den Praktikern heillose Unsicherheit und Verwirrung.

Soll man zur Katechese „Aus Liebe hat uns Gott seinen Sohn gesandt" (91) die Gedanken von Sünde und Erlösung „ganz außer acht lassen"? Von einer Erlösungstheorie (70) ist sicher noch keine Rede. Aber wie wird im Zuge der Bußerziehung das Kreuz motiviert? Fragt das Kind beim Gedanken an den „Retter" nicht doch schon: Wovon errettet? Bald darauf folgt dann auch die Katechese: „Jesus leidet und stirbt."

Zur neuen Sicht bedarf es vieler Mühen der Katecheten, einer persönlichen Gestaltungskraft und des Gespürs für die Auswahl entsprechend der Situation. Dazu liefern diese Anregungen für die Praxis der Glaubensunterweisung gute Hilfen.

FISCHER HUBERT (Hg.), *Katechese nach dem Rahmenplan.* Neuorientierung des Religionsunterrichts. (191.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. Kart. DM 9.80.

Das Buch sammelt die Referate der 22. religionspädagogischen Tagung in Donauwörth 1968, die der Einführung, der Interpretation und den Intentionen des Rahmenplanes vom Jahre 1967 gegolten haben.

Der erste Teil bringt religionspädagogische Grundfragen. Hubert *Fischer* tritt im ersten Referat „Die Orientierung des Religionsunterrichtes von heute" für eine Integration der Katechese im Rahmen der Schule und der Unterrichtsfächer ein. Der Rez. möchte dem bayrischen Freistaat, der den Religionsunterricht so reichlich unterstützt und fördert wie kein zweiter Staat, danken und zugleich ein ernstes Wort sagen über die mangelhafte Ausbildung der Katecheten im gleichen Staat. Sehr bedauerlich ist die Uneinigkeit und Konzeptlosigkeit der Verantwortlichen für die theologische und erziehliche Bildung im Sinne der priesterlichen Wortverkündigung. Müßte nicht an diese Erziehung ein viel strengerer Maßstab angelegt werden, selbst auf die Gefahr, daß sich manche Theologen frühzeitig verlieren? Auch die Forderung eines freien Verzichtes der „Libertas Academica" im Besuch der Vorlesungen wäre in der Seminarerziehung ernstlich zu überlegen. Unter den derzeitigen Umständen wäre es besser, es in den Pflichtschulen mit zwei Wochenstunden aus Religion bewenden zu lassen, nicht wenig Überdruß und Ärger blieben erspart. *Valentin Hertle* weist in seinem Beitrag auf einige religionspädagogische Hauptaufgaben der vielen Anregungen des Rahmenplanes hin, auf die Grundlegung des Gottesbildes, auf das Leben mit der Kirche, die Gebetserziehung, die Auseinandersetzung mit dem Unglauben, auf die Gewissensbildung und die geschlechtliche Erziehung. Eine richtige Auswahl kann nur der treffen, der die Intentionen des Rahmenplanes und die religionspädagogischen Anliegen einer Klasse gut kennt. Beredt und formenreich sucht *Wolfgang Nastainczyk* in breitem Rahmen auf dem Hintergrund alter, disfunktionaler Bußformen eine neue Bußerziehung aufzuzeigen.

Der zweite Teil behandelt katechetische Einzelfragen. *Wolfgang Langer* hat sehr geschickt und sachlich das Verhältnis von biblischer und thematischer Katechese im Religionsunterricht aufgezeigt. Er wies auf den Niederschlag der Frohbotschaft in Bibel und Tradition für das eine Bekenntnis hin. In der funktionalen Weiterführung erweisen sich beide als notwendig, aber auch als Problem bis zum heutigen Tag. Die Einübung in den Glauben von *Eleonore Beck* mutet zunächst nach „Schwarzweiß"-Manier an. Das „schillernde" Wort „Einübung" wird aber dann differenzierter herausgearbeitet und für die einzelnen Altersstufen darge-

legt und fruchtbar gemacht. *Margot Saller* sprach über die katechetische Feier, über ihre Geschichte und ihre Regeln und führte dazu Beispiele an. Gefahrenzonen sind das Zuviel und die Grenze des Spielerischen. Man muß aber doch wohl auch das Moment der Auflockerung sehen. Die notwendige Vertiefung des Religionsunterrichtes trägt die sorgfältige und altersgerechte Beobachtung des Kirchenjahres bei, wie *Josef Müller* ausführt. Die Anregung zum religiösen Leben nach Ethos und Mysterium muß beachtet werden, dazu vor allem auch die Einstellung der Klasse.

Der dritte Teil beleuchtet die Katechesen nach den einzelnen Altersstufen und Schularten. *Josef Quadflieg* geht auf das erste Schuljahr mit seinen Vorkatechesen und den vier Lehrstücken der Grundkatechese ein. Die grundlegenden theozentrischen Anschauungstexte werden aus dem Alten Testament genommen. Der Ansatzpunkt scheint echter zu sein als vordem. Ob aber nicht die Kinder durch diese Form überfordert sind? Noch auch fehlen die entsprechenden Lehrbücher. *Gabriele Miller* gibt Fingerzeige für die Stoffgliederung und Behandlung in wenig gegliederten Schulen. In Frage steht wohl die Lösung der einzelnen Konkretfälle, die immer individuell zu treffen sind. Wesentliches zur Einführung des Rahmenplanes im 9. Schuljahr sagt *K. Heinz Pfeiffer*. „Es sieht oft so aus", sagt er, „als hätte der Jugendliche auf Mittelwelle umgeschaltet und der Katechet sendet auf Langwelle, die sich dann oft in langweilige Welle umschaltet." (155). Die menschliche Existenz, insbesondere die Existenz des Jugendlichen verlangt wieder eine das Zentrum erfassende und prägende Verkündigung. Diese Verkündigung muß alle Bereiche menschlichen Daseins beleuchten, erhellen und deuten" (154). „Kein noch so präzis durchkomponierter Lehrplan wird hier helfen, wenn er nicht die existentiellen Fragen des Jugendlichen in seiner konkreten Daseinserfahrung angeht und erreicht." (154.)

Für den Katecheten scheint es eine Gewissenspflicht zu sein, den vorliegenden Rahmenplan gründlich zu studieren und eine sorgfältige, auf die Klasse abgestimmte Auswahl für die Durchführung zu treffen.

WEBER GÜNTHER / BIERMANN DIETMAR, *Werkheft zum Glaubensbuch für das zweite Schuljahr*. „Frohe Botschaft", nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung. (48.)

WEBER GÜNTHER, *Werkheft für die Glaubensunterweisung im dritten Schuljahr*. Nach dem Rahmenplan. (64.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1969. DM 2.— bzw. 2.40.

Rahmenplan, Lehrbücher, Hilfsbücher, Werkhefte, eine Reihe von Büchern, nicht mit immer harmonisch durchgegliederter Übereinstimmung. Die Praxis wird zeigen, ob sich aus dieser Fülle rasch zusammengefügten Materials eine fruchtbare Integrierung durchführen läßt, ob sich aus der Vielheit eine einfach geordnete, ergreifende Schau im Glaubensgut ergibt. An den Katecheten sind jedenfalls große Anforderungen gestellt.

Linz *Alois Gruber*

WEBER GÜNTHER, *Zwanzig Bußfeiern mit Kindern*. Zur Einübung in die Buße nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung. (182.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968. Plastikband DM 12.80.

Vorangestellt ist eine grundlegende Einführung in das Wesen der Buße. Ihr folgen die Hinführung der Kinder zur Buße und zum Abschluß des theoretischen Teiles Ausführungen über den Sinn, die Thematik, die Elemente und die praktische Gestaltung und Durchführung der Bußfeiern mit Kindern. Im zweiten Teil bringt Weber 10 Vorschläge für Bußfeiern mit Kindern des 1. bis 4. Schuljahres und 10 Vorschläge für Bußfeiern mit Kindern im Hauptschulalter (5. bis 9. Schuljahr). Im Anhang werden noch 47 Lieder und Liedrufe zum Gebrauche bei Bußfeiern vorgestellt.

Die Bußfeiern stehen unter einem einheitlichen Leitgedanken, dem Gebete, Lieder, Lesungen und Ansprache zugeordnet sind. Die Thematik der einzelnen Bußfeiern ist so gewählt, daß ein Klima entstehen kann, „in dem das Kind Gott als den Barmherzigen erfährt, in dem es Vertrauen zu ihm faßt, in dem es gut sein will und um Verzeihung bittet" (25). Über die Durchführbarkeit dieser Vorschläge sagt Weber selbst, daß sie nur als Versuche verstanden werden wollen und Anregung geben sollen, selbst bessere Formen zu entdecken. Dazu sind sie nun aber wirklich sehr geeignet. Erfrischend ist vor allem die Weite der Thematik, die Buße nicht einengt auf Sünde, Besserung und Bereuen, sehr brauchbar sind die vorgeschlagenen Lesungen aus AT und NT, und gut zu verwenden sind die Gebete, auch wenn manchmal die Antworten der Kinder bei den Wechselgebeten kürzer geformt werden müssen.

Wer den häufigen Legalismus in den Beichten unserer Kinder spürt, wird gerne nach dieser Hilfe greifen, um die Kinder zum echten Vollzug der Buße zu führen. Bußfeiern sind nicht „Konkurrenz" zum Bußsakrament, sondern sollen den Erstempfang dieses Sakramentes erleichtern und den häufigen Empfang des Bußsakramentes vertiefen.

Linz *Georg Scherrer*

VERSCHIEDENES

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

In Enns geboren als Tochter eines k. u. k. Staatsbahnbeamten, in der Kunstgewerbe-

schule Linz ausgebildet, machte die siebzehnjährige Vilma bereits mit Blumenaquarellen Aufsehen. Motive ihres Lebens wurden die bäuerliche Welt, Feldarbeit von Mensch und Tier, der frauliche Dienst der Mutter am Kinde, Besinnlichkeit der Frau am Spinnrocken und bei der Andacht. Bilder der Umsiedler und Flüchtlinge offenbaren ihre Beziehung zum slawischen Lebensraum, dem sie mütterlicherseits zugehörte und den sie auch persönlich erlebte, da sie ihren Vater, Ing. Georg Eckl, Staatsbahndirektor, auf seinen Exkursionen in die Länder der großen Monarchie Österreich-Ungarn begleiten durfte. Der Tod ihres Vaters (1934) ließ sie menschlich und künstlerisch heranreifen. Eine besondere Technik zeigen die Bilder in Kohle und Farbkreide. Ihre Kreidemischung ist ein Geheimnis, sie leuchtet und wirkt doch verhalten, unaufdringlich. Die Farben gehen nicht auf äußere Blendung. In ihnen beginnt das Leben zu fluten. Das Ballett als Symphonie von anmutsvoller Bewegung in Farbe und Licht wird zu einem Lieblingsthema im Schaffen der Künstlerin. Ihr Werk sprengt die Grenzen der Heimat: 1949 werden ihre Bilder in Prag und Brünn, in London, bei der Biennale in Venedig und ein Jahr darauf in Rom gezeigt. Kollektivausstellungen ihrer Kunst folgen in Neu-Delhi, Hamburg, Rotterdam. 1953 wurde die Künstlerin mit dem Professorentitel ausgezeichnet. Vilma Eckl braucht keinen Manager, der ihre Kunst populär und verständlich machen müßte. Ihre Sprache versteht jeder, der sich ein natürliches Wesen und ein gesundes Empfinden bewahrt hat.

E. Widder begleitete seit vielen Jahren ihr Kunstschaffen. Als erfahrener Kunsthistoriker zeichnet er klar und treffend alle Nuancen der Aussage, als sorgfältiger Lichtbildner hat er sich das Kunstwerk auch von da her erarbeitet. Nur so ist die faszinierende Wirkung des Buches zu erklären. Es ist ein Fest der Augen und des Herzens, von dem man sich jedesmal mit tiefer Dankbarkeit verabschiedet.

Enns-Lorch *Eberhard Marckhgott*

DIRKS WALTER (Hg.), *Konkurrenz der Bildungsangebote.* Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. (130.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968. Paperback DM 9.80.

Je ein Vertreter der drei Hauptrichtungen der Erwachsenenbildung (EB) kommt zu Wort. Im 1. Artikel behandelt F. Borinski hauptsächlich die deutschen Volkshochschulen und findet dort das Prinzip der Freiheit in besonderer Weise verwirklicht, wo der Träger der EB konfessionell und parteipolitisch unabhängig ist, wie etwa in allseitig unabhängigen Körperschaften oder in öffentlichen Gemeinden. Diese EB ist bemüht um Zusammenarbeit mit den Einrichtungen der Berufsausbildung, mit den Gewerkschaften und Landvolkverbänden, mit den Universitäten und Hochschulen, mit den Unternehmungen des Fernunterrichtes und den Bildungsbemühungen des Fernsehens, in besonderer Weise auch mit den entsprechenden Einrichtungen anderer Länder und internationaler Stellen. Den Forderungen der Zeit entsprechend, nimmt sie sich weithin auch der beruflichen Weiterbildung, Qualifizierung und Umschulung sowie des „Kontaktstudiums" an. Sie bedient sich der neuen technischen Mittel, wie Fernsehen, Lernmaschine und Sprachlabor, ohne dabei der Gefahr der Verschulung, der Technisierung oder der Abhängigkeit von den sie tragenden wirtschaftlichen Mächten zu erliegen. Es geht ihr um die Freiheit des Denkens und Handelns in der Zeit der Manipulation und des Mißbrauchs, um Erziehung zur Toleranz und zur freien demokratischen Ordnung.

Im 2. Artikel berichtet G. Scherer von der Vielfalt der in der „Bundesarbeitsgemeinschaft für kath. EB" organisierten Einrichtungen sowie von der Schwierigkeit der organisatorischen Zusammenfassung und der programmatischen Abstimmung. Ihre Hauptaufgabe sieht die kath. EB in der Erhellung letzter Fragen nach Gott und nach dem Sinn der menschlichen Existenz; ferner in der theologischen Information sowie in der „Unterscheidung des Christlichen" nach dem Wesentlichen in der christlichen Botschaft. Über diese theologische EB hinaus soll eine universale Aufgeschlossenheit für die Gesamtkultur der Zeit gefördert werden. Unter Wahrung der Freiheit und Eigengesetzlichkeit aller Kulturbereiche findet die christliche EB das Letzte und Umgreifende aller Kultur in der Botschaft Christi. Anschaulich schildert der Vf. die Problematik des Wahrheitsanspruchs der christlichen Aussage und das Verhältnis zwischen Seelsorge und EB.

Der 3. Artikel (H. Bolewski) bringt interessante, vielfach aus der Geschichte entwickelte Zusammenhänge zwischen reformierter Gemeinde und EB, zwischen Sozialproblemen und Bildungsproblemen. Der Protestantismus, durch Bibelstudium und Predigt in Bildungsgemeinden formiert, Wegbereiter der deutschen Klassik und der Aufklärung und damit der akademischen Welt verbunden, fand wenig Zugang zu den sozialen Bewegungen des 19. Jh. Erst ein neues Verständnis von Kirche und Welt führte zur Offenheit moderner protestantischer EB gegenüber einer autonomen profanen Kultur und ihrer letzten Sinnführung, wie sie sich vor allem in den evangelischen Akademien kundtut.

Nach diesen drei Selbstdarstellungen sucht W. Dirks zu begründen, wie sehr die drei großen Konkurrenten in der EB aufeinander angewiesen sind, und zwar aus Gründen der gegenseitigen inhaltlichen Ergänzung sowie aus der Polarität der personalen Bildung. Das Vertrauen der Hörer sucht in der Volks-

hochschule die Unvoreingenommenheit und in der konfessionellen Bildung den christlichen Standpunkt; dieses Vertrauen verpflichtet.
Das positiv zu wertende Büchlein hat einen Schönheitsfehler: Es wärmt den alten Kohl einer „freien und gebundenen" EB wieder auf. Vielleicht ist dem Herausgeber entgangen, wie sehr der Beitrag der Volkshochschulen seine „freie" EB hervorkehrt, während die Kirchlichen diese Einteilung entweder vornehm verschweigen oder als nicht einsichtig (112) hinstellen. Wenn schon in der Theorie beteuert wird, wie sehr auch die Freien gebunden und die Gebundenen frei sind, so zeigt die Praxis, daß die Bildungsarbeit mit Recht sowohl vom Träger der Bildungseinrichtung wie auch vom engagierten Bildner bestimmt wird, so daß die Voraussetzung einer institutionellen Voraussetzungslosigkeit sehr platonisch bleibt. Sie ist jedenfalls in Theorie und Praxis nicht so signifikant, daß man damit ganze Richtungen der EB nach frei und gebunden punzieren könnte. Die Einteilung wird darum nur von den „freien" und selbst da oft mit gemischten Gefühlen aufgenommen, aber von den „gebundenen" weithin abgelehnt. Sie wird auch vor dem internationalen Begriffsmarkt kaum zum Notieren kommen. Lassen wir sie darum endlich in Frieden ruhen!

RATHGEBER A. M., *Wissen Sie Bescheid?* Ein Lexikon religiöser und weltanschaulicher Fragen, neu bearbeitet von Rudolf Fischer-Wollpert. 15. Aufl. (751.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1968. Leinen DM 15.50.

Jeder Christ, vor allem der im Apostolat, in der Erwachsenenbildung oder in der Katechese tätige, braucht heute mehr denn je ein beträchtliches Maß systematischen Glaubenswissens. Je mehr sich jedoch sein Wissen in den Anforderungen des Alltags oder im offenen Gespräch bewähren muß, desto mehr wird von ihm über alle Systematik hinaus auch ein allzeit parates punktuelles Fachwissen verlangt. Natürlich bleibt hier das große Lexikon für Theologie und Kirche das Standardwerk für eine gründliche und sachgerechte Information. Dieses umfassende Werk erschien zwischen 1957 und 1965, also in der Zeit des II. Vaticanums und eines beginnenden Umbruchs in der Theologie. Es alterte also bereits in den Erscheinungsjahren. Darum erfüllt auch neben dem Riesen-Bergwerk des LThK die kleine Fundgrube von Rathgebers „Wissen Sie Bescheid?" eine beachtliche Aufgabe. Seit 1950 bereits in der 15. Auflage erschienen, hat es die Erkenntnisse und Formulierungen des Konzils verarbeitet und nimmt auch, ohne auf unsichere Hypothesen einzugehen, Rücksicht auf die Entwicklungen der neuen Theologie. Gerade in der heutigen Zeit, in der über Fragen des Glaubens und der Sitte, über Kirche und Papst, über Bibel und Wissenschaft wieder diskutiert wird wie schon lange nicht mehr, hat dieses aktuelle, handliche und dennoch reichhaltige Nachschlagewerk seinen guten Platz unter den Büchern des Praktikers.
Linz *Franz Mittermayr*

RAHNER KARL, *Zur Reform des Theologiestudiums.* (Quaest. disp. 41.) (124.) Verlag Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 12.80.
Es geht dem Autor vor allem um drei Dinge: 1. Die Eigenart der jungen Theologen muß richtig verstanden werden. Ihre Zielvorstellung ist etwas unklar und von einem allgemein-menschlichen Helferwillen geprägt, der jedoch die theologische und persönliche Tiefe des Priesterberufes nicht recht erreicht. Dies verlangt eine gewisse Neuordnung des theologischen Studiums. Psychologisch richtig wurden im Aufbau des Gesamtstudiums zwei Reflexionsstufen geschaffen. Die erste möchte in einer gewissen, noch nicht streng fachwissenschaftlichen Art den ganzen Menschen ansprechen, ihn in seiner inneren Einheit erreichen, in der Verstand, Gemüt und Wille noch nicht streng getrennt sind. Diese erste Stufe läßt sich natürlich auch wissenschaftstheoretisch begründen. Doch scheint praktisch die rein menschliche Begründung derzeit sogar die erste Rolle zu spielen. Die genaue Fachmethodik kann in den ersten Semestern vom jungen Studierenden noch gar nicht innegehabt werden. Das rein Fachwissenschaftliche erscheint vielfach als trockene Wissenschaft, die das Herz nicht bewegt. So ist diese Forderung Rahners durchaus zu begrüßen.

Josef Feneberger

Fleischhauer
und Selcher

4020 Linz/Donau
Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des
Priesterseminars
und anderer
kirchlicher Anstalten

2. Es geht bei der Neuordnung um den Einbau eines theologischen Grundkurses zur Einführung in das Heilsmysterium. Der Studierende soll sich darüber klar werden, warum er in intellektueller Redlichkeit als junger Gebildeter Christ ist und Theologie studieren will. Es geht also in diesem Grundkurs nicht einfach um das apologetische Anliegen, die Wahrheit des Christentums zu erweisen. Es geht vielmehr um das existentielle Heilsanliegen des Menschen, der durch Christus Antwort in seiner seinshaften Unruhe und Ungeborgenheit findet. Sowohl das Konzil wie auch die römische Studienkongregation drängen immer stärker darauf, daß dieser Grundkurs wirklich den jungen Theologen dargeboten werde. Wir hoffen, daß Karl Rahner, der derzeit in Münster diesen Grundkurs liest, ihn bald auch in einem Buch zugänglich mache.

3. Die traditionellen theologischen Fächer sollen neu gestaltet werden. Freilich: „Man riskiert alle Gefahren unerprobter Ideale" (76). Die Theologie muß geöffnet bleiben für weitere Neugestaltungen. Aber immer wird es wohl in der Theologie Dogmatik, Moral, Exegese und Pastoral geben müssen. Freilich kann man sagen, daß die Moral eigentlich in die Dogmatik hineingehört, aber die Dogmatik würde dann ein so ungeheuer stoffreiches Fach, daß es kaum noch überschaubar wäre. Außerdem müssen einem Dogmatiker nicht notwendig alle Fächer der Anwendung christlicher Ethik auf das Gegenwarts- und Zukunftsleben in wissenschaftlicher Reflexion klar sein. Hier würde auch ein Gelehrter wohl etwas überfordert sein. So wird über dieses dritte Anliegen des Buches wohl eine gewisse Diskussion zu weiterer Abklärung wünschenswert bleiben.

Im übrigen ist jedem, der sich mit einer zeitgerechten Neuordnung der theologischen Studien befaßt, diese Schrift von Herzen zu empfehlen.

Innsbruck *Paul Rusch*

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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

ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 117. Jahr, 1.—4. Heft 1969.

Abhandlungen Seite

Das Heilige (Josef A. Jungmann) . . . . . 3— 10
Christsein in einer evolutiven Welt (Arthur Himmelsbach) . . . . . 11— 21
Diskutiertes Lehramt (Norbert Schiffers) . . . . . 22— 38
Die eine Kirche — eine geteilte Stadt? (Rafael Kleiner) . . . . . 97—114
AT, NT und Erbsündenlehre (Piet Schoonenberg) . . . . . 115—124
Die brüderliche Ordnung unter Christen (Alois Stöger) . . . . . 185—190
Die biblische Urgeschichte (Johannes B. Bauer) . . . . . 190—197
Nachfolge Christi — Wesen des Christentums? (Anselm Schulz) . . . . . 273—280
Glaube und Aberglaube (Winfried Gruber) . . . . . 281—291
Augustin Bea und Karl Barth in memoriam (August Hasler) . . . . . 292—300

Pastoralfragen

Das moderne Priesterbild (Alois Müller) . . . . . 38— 45
Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral (Josef Rief) . . . . . 124—137
Norm und Gewissen (Optat Hinder) . . . . . 138—146
Was ist Frömmigkeit? (Wilhelm Zauner) . . . . . 147—152
Die Vollziehbarkeit des Kults (Johannes H. Emminghaus) . . . . . 198—217
Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Hans Heimerl) . . . . . 218—220
Mission und Eschatologie (Paul W. Scheele) . . . . . 221—223
Die Kindheitsgeschichten der Evangelien (Wolfgang Beilner) . . . . . 301—314
Hausmessen (Johannes H. Emminghaus) . . . . . 314—326

Mitteilungen

Antisemitismus (Erwin Iserloh) . . . . . 46— 51
Aggiornamento — Begriff Johannes' XXIII. (Franz M. Willam) . . . . . 52— 55
Geistliche Gerichtsbarkeit (Rudolf Zinnhobler) . . . . . 152—155
Psychologische Kriterien in der Exegese? (Athanasius Polag) . . . . . 156—157
Unierte Ostchristen in Ungarn (Imre Timkó) . . . . . 223—229
K. Pfleger: Glaubensrechenschaft eines alten Mannes (Josef Pritz) . . . . . 229—231
Der Leib als Symbol der Seele (Josef Rötzer) . . . . . 327—332
Der Justizmord von Trient (Willehad P. Eckert) . . . . . 333—341
Bischofsymposium in Chur (Franz M. Eisner) . . . . . 342—349

Berichte

Aus der Weltkirche (André Heiderscheid) . . . . . 56—60, 232—237
Römische Erlässe (Peter Gradauer) . . . . . 60—63, 158—160, 238—242, 350—353
Literaturbericht zum Kirchenrecht (Bruno Primetshofer) . . . . . 354—355
Neuere katechetische Literatur (Franz Huemer) . . . . . 355—356

Eingesandte Bücher . . . . . 64 ff, 161 ff, 242 ff, 357 f

Buchbesprechungen . . . . . 66—96, 164—184, 245—270, 358—391

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 117. Jahrganges

Bauer, DDr. Johannes B., Univ.-Prof (Graz); *Beck,* Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Bellner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Bettray,* P. Dr. Johannes S.V.D., Prof. (St. Augustin, Siegburg); *Binder,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Böcklinger,* Dr. Karl, Theol.-Prof. (Linz); *Bodzenta,* Dr. Erich, Hochschulprof. (Linz); *Brandenburg,* Dr. Albert, Prof. (Paderborn); *Braun,* P. Dr. Suso O.F.M.Cap. (Innsbruck); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Domman,* Dr. Fritz, Prof. (Solothurn); *Eckert,* Dr. P. Willehad Paul O.P. (Köln); *Eder,* Dr. Peter, Univ.-Doz. (Wels); *Elsässer,* P. Dr. Antonellus O.F.M. (München); *Elsner* Franz Maria, Redakteur (Essen); *Emminghaus,* DDr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); *Etzelstorfer* Josef, Prof. (Salzburg); *Feil* Ernst, OStRat (Münster); *Fuller,* Dr. Reginald, Prof. (Cambridge); *Gastgeber,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Gethmann* Carl Friedrich, Lic, phil. (Bochum); *Gerken,* P. Dr. Alexander O.F.M. (Hochschulprof. (Rom); *Glazik,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Münster); *Graber,* Dr. Rudolf, Bischof (Regensburg); *Gradauer,* DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); *Greinacher,* Dr. Norbert, Univ.-Doz. (Münster); *Gruber,* DDr. Alois, em. Hochschulprof. (Linz); *Gruber,* DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Günthör,* P. Dr. Anselm O.S.B., Hochschulprof. (Rom); *Häupl,* DDr. Josef, Theol.-Prof. (Linz); *Haider* Anton, Stadtpfarrer (Linz); *Hasenfuß,* DDr. Josef, Univ.-Prof. (Würzburg); *Hasler,* Dr. August, Referent (Vatikanstadt); *Helderscheid,* Dr. André, Chefredakteur (Luxembourg); *Helmerl,* DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Himmelsbach,* P. Dr. Arthur O.C.D. (Würzburg); *Hinder,* P. Dr. Optat O.F.M.Cap. (Solothurn); *Hörmann,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hollnsteiner,* Dr. Maximilian, Theol.-Prof. (Linz); *Huemer,* Dr. Franz, Theol.-Prof. (Linz); *Iserloh,* Dr. Erwin, Univ.-Prof. (Münster); *Jungmann,* P. Dr. Josef Andreas S.J., em. Univ.-Prof. (Innsbruck); *Jungschaffer,* Dr. Wolfgang, Univ.-Ass. (Salzburg); *Kapellari,* Dr. Egon, Hochschulseelsorger (Graz); *Kirchgässner,* Dr. Alfons, Stadtpfarrer (Frankfurt a. M.); *Kleiner,* P. Dr. Rafael O.S.B., Kaplan, (Salzburg); *Klostermann,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Knopp* Josef, Theol.-Prof. (Linz); *Kornfeld,* Dr. Walter, Univ.-Prof. (Wien); *Krenn,* Dr. Kurt, Univ.-Ass. (München); *Laufer,* P. Carl M.S.C. (Oeventrop/Westf.); *Leidl,* Dr. Josef, Hochschulprof. (Passau); *Liss* Bernhard, Referent (Linz); *Loven* Karl, Rektor (Aachen); *Marböck,* Dr. Johann, Univ.-Ass. (Graz); *Marckhgott,* Dr. Eberhard, Stadtpfarrer (Enns-Lorch); *Meditz,* Dr. Erika, Redakteurin (Linz); *Michl,* Dr. Johann, Univ.-Prof. (München); *Mittermayr,* Dr. Franz, Prof. (Linz); *Müller,* Dr. Alois, Univ.-Prof. (Freiburg/Schweiz); *Müller,* Dr. Hubert (Rom); *Mynarek,* Dr. Hubertus, Univ.-Prof. (Wien); *Nigsch,* Dr. Otto, Kaplan (Kennelbach/Vorarlberg); *O'Farrel,* P. Dr. Francis, SJ, Univ.-Prof. (Rom); *Padberg,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Bochum); *Papandreou* Damaskinos, Archimandrit (Taizé); *Peschke,* P. Dr. Karlheinz S.V.D., Prof. (Tagaytay City/Philippinen); *Pfaffenbichler,* Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Podeschwik,* Dr. Gertrude, Ärztin (Nürnberg); *Polag,* Dr. Athanasius O.S.B., Abt (Trier); *Primetshofer,* P. Dr. Bruno CSSR, Hochschulprof. (Linz); *Pritz,* Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Redl,* Dr. Erwin, Prof. (Linz); *Rehberger,* DDr. Karl CanA, Theol.-Prof. (St. Florian/OÖ.); *Reinhardt,* Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Bamberg); *Rief,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); *Rötzer,* Dr. Josef, ObSanRat (Vöcklabruck); *Rusch,* Dr. Paul, Bischof (Innsbruck); *Sauser,* DDr. Ekkart, Univ.-Prof. (Trier); *Schedl,* P. DDr. Claus CSSR, Univ.-Prof. (Graz); *Scheele,* Dr. Paul-Werner, Univ.-Prof. (Bochum); *Scherrer* Georg, Religionsinspektor (Linz); *Schiffers,* Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schilling,* P. Dr. Bruno SM (a), Prof. (Linz); *Schilling,* Dr. Othmar, Univ.-Prof. (Bochum); *Schmidt,* Dr. Werner H., Univ.-Prof. (Wien); *Schoonenberg,* P. Dr. Piet SJ, Univ.-Prof. (Nijmegen); *Schreiner,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Münster); *Schulz,* Dr. Anselm O.S.B., Abt (Schweiklberg); *Schwarzbauer,* Dr. Engelbert, Theol.-Prof. (Linz); *Seybold,* Dr. Michael, Hochschulprof. (Eichstätt); *Spätling,* P. Dr. Luchesius O.F.M., Hochschulprof. (Rom); *Stasiewski,* Dr. Bernhard, Univ.-Prof. (Bonn); *Staudinger,* Dr. Ferdinand, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Steindl,* P. Dr. Josef O.F.M., Guardian (Schwaz/Tirol); *Stifter,* Dr. Alfred, Prof. (Linz); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (Sankt Pölten); *Stranzinger,* Dr. Ernst, Univ.-Ass. (Graz); *Suk,* Dr. Walter, Referent (Linz); *Timkó,* Dr. Imre, Univ.-Prof. (Budapest); *Wagner,* Dr. Alois, Weihbischof (Linz); *Weberberger,* P. Dr. Richard O.S.B., Prof. (Kremsmünster); *Webhofer,* Dr. Peter, Domkapellmeister (Innsbruck); *Wildmann,* Dr. Georg, Prof. (Linz); *Willam,* Dr. Franz Michel (Andelsbuch/Vorarlberg); *Winkler,* P. DDr., Gerhard SOCist, Univ.-Ass. (Bochum); *Wirth,* Dr. Paul (Welden); *Zauner,* Dr. Wilhelm, Hochschulseelsorger (Linz); *Zehetner,* P: Augustin SJ, Prokurator (Linz); *Zeilinger,* P. Dr. Franz CSSR, Univ.-Ass. (Graz); *Ziegler,* P. Dr. Albert SJ (Zürich); *Zielasko,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Lublin); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, Theol.-Prof. (Linz).

Albrecht B., Priester u. Frau (E. Meditz) 94. *Arbeitsgemeinschaft f. Meßerziehung*, Wir kommen zu Jesus (A. Gruber) 180. *Arenhoevel D.*, Theokratie nach 1. u. 2. Makk (M. Hollnsteiner) 70. *Arrupe P.*, Als Missionar in Japan (A. Zehetner) 265. Aschendorff-Verlag, Konzilsdokumente (R. Zielasko) 173). *Asheim I.*, Kirche ... bei Luther (A. Hasler) 379. *Astrath W.*, Vita communis (J. Steindl) 382. *Athenagoras I.*, Der Patriarch spricht (K. Binder) 84. *Augustinus A.*, Geist u. Buchstabe; 3 Bücher ü. d. Glauben (R. Zinnhobler) 255.

Balthasar Urs v., Herrlichkeit III/2 (J. Marböck) 71. *Barthelemy D.*, Gott mit seinem Ebenbild (J. Etzelstorfer) 382. *Bartsch E.*, Kirche im Heute (A. Wagner) 82. *Bauer J. B.*, Ntl. Apokryphen (W. Beilner) 167. *Beaupère/Böckle ...*, Die Mischehe (B. Primetshofer) 373. *Becque J.*, Herzen in Not (B. Liß) 374. *Becker J.*, Isaias (M. Hollnsteiner) 248. *Beer W. M.*, Macht u. Verantwortung (J. Steindl) 366. *Bengsch ...*, Haben wir noch Grundsätze? (W. Gruber) 376. *Benoit E.*, Dichter schreiben Weihnachtsbriefe (E. Redl) 93. *Betz O.*, Sakrament d. Mündigkeit (W. Gruber) 375. *Biemer/Weber*, Gott ist uns nahe (F. Huemer) 183. *Böckle/Köhne*, Geschlechtl. Beziehungen (A. Ziegler) 367. *Bond W.*, Faustregeln (A. Haider) 179. *Brandenburg A.*, Maria i. d. evang. Theol. (R. Graber) 85. *Bröcker W.*, Sinn v. Evolution (H. Mynarek) 67. *Buckstegen/Spital*, Responsorienbuch (P. Webhofer) 267.

Camelot P., Ephesus u. Chalcedon (R. Zinnhobler) 74. *Congar Y.*, Hl. Kirche (W. Gruber) 80. *Cornelis E.*, Christl. Grundgedanken (M. Hollnsteiner) 77. *Czaplewski/Scherer*, Der Aggressionstrieb (C. F. Gethmann) 67.

Darms G., Frohes Christsein (A. Günthör) 90; Kath. Ja (A. Kirchgässner) 250. *David J.*, Ehe u. Elternschaft (J. Rief) 369. *Dirks W.*, Konkurrenz (F. Mittermayr) 389. *Dirks/Hanssler*, Der neue Humanismus (E. Kapellari) 83. *Dunas N.*, Wissen um d. Glauben (E. Stranzinger) 169. *Duquoc C.*, Kirche u. Fortschritt (W. Gruber) 95. *Duyckaerts F.*, Weg zur sexuellen Partnerschaft (J. Rötzer) 368. *Dvornik F.*, Byzanz u. röm. Primat (R. Zinnhobler) 74.

Eckhart M., Schulgebet (F. Huemer) 183. *Edmaier A.*, Horizonte (J. Knopp) 359. *Eger J.*, Durch Gewissensbildung z. Gewissensreife (J. Rief) 370. *Einig M.*, Mensch u. Liturgie (J. Emminghaus) 268. *Elsässer A.*, Christus (A. Gerken) 262. *Eltern- u. Erziehergruppe*, Christus (A. Gruber) 180. *Erasmus v. R.*, Schriften III (R. Padberg) 166. *Eßer/Grau*, Bund d. hl. Franziskus (J. Steindl) 382; Franziskanisches Leben (L. Spätling) 383.

Feifel E., D. pädag. Anspruch (R. Weberberger) 386. *Filson F.*, Gesch. d. Christentums (C. Schedl) 168. *Filthaut Th.*, Aspekte (N. Greinacher) 184. *Fischer H.*, Katechese (A. Gruber) 387. *Forstner D.*, Welt d. Symbole (E. Sauser) 93. *Fortmann H.*, Geistige Gesundheit (G. Podeschwik) 179. *Friedenthal R.*, Luther (A. Hasler) 259. *Fries H.*, Herausgeforderter Glaube (M. Seybold) 79. *Fuchs J.*, Moral u. Moraltheol. (A. Günthör) 89. *Fuller R.*, Wunder Jesu (R. Fuller) 164.

Gagern F., Geburtenregelung (K. Peschke) 90. *Ganne P.*, Die Freude (E. Redl) 93. *Ganoczy A.*, Ecclesia ministrans (A. Hasler) 259. *Giblet J.*, Vom Christus z. Kirche (K. Pfaffenbichler) 81. *Gnilka J.*, Philipperbrief (W. Beilner) 167. *Gogarten F.*, Luthers Theologie (A. Hasler) 380. *Görg M.*, Zelt d. Begegnung (J. Schreiner) 245. *Görlich E.*, Karl v. Vogelsang (E. Bodzenta) 264. *Grabner-Haider A.*, Paraklese (F. Zeilinger) 165. *Griesl G.*, Berufung u. Lebensform (E. Schwarzbauer) 178. *Gründel J.*, Wandelbares (A. Elsässer) 91. *Gundolf H.*, Totenkult (C. Laufer) 265.

Hageneder O., Geistl. Gerichtsbarkeit (R. Zinnhobler) 152. *Halbfas H.*, Fundamentalkatechetik (B. Schilling) 385. *Hamer/Congar*, Religionsfreiheit (J. Steindl) 378. *Häring B.*, Personalismus (R. Bruch) 261. *Hartmann W.*, Oblatio munda (H. Emminghaus) 267. *Hauser R.*, Was des Kaisers ist (R. Bruch) 264. *Heer F.*, Gottes erste Liebe (E. Iserloh) 46. *Helfmeyer F.*, Nachfolge Gottes im AT (M. Hollnsteiner) 70. *Henkel W.*, Relig. Situation d. Heiden (J. Bettray) 266. *Herder-Verlag*, Konzilsbände I—III (J. Häupl) 175. *Herrmann H.*, Ecclesia suppliet (H. Müller) 374. *Heyer K.*, Briefe (A. Haider) 378. *Hilton W.*, Glaube (J. Etzelsorfer) 382. *Hoffmann N.*, Natur u. Gnade (E. Schwarzbauer) 169. *Hofmaier J.*, Seelsorge (F. Domman) 177. *Holl/Fischer*, Kirche auf Distanz (K. Gastgeber) 377. *Hophan O.*, Wer ist Gott? (H. S. Braun) 170. *Hörmann K.*, Lexikon d. christl. Moral (K. Böcklinger) 371. *Hummer F.*, Orthodoxie (D. Papandreou) 84.

Inst. f. kirchl. Zeitgesch. Salzburg, Hirtenbriefe 1966 (A. Kirchgässner) 76; Hirtenbriefe 1967 (A. Kirchgässner) 378. *Jedin H.*, Vatic. II u. Tridentinum (A. Leidl) 256. *Jung P.*, Variationen (H. Mynarek) 76. *Juritsch M.*, Der Mensch (G. Wildmann) 68. *Karrer O.*, NT (F. Zeilinger) 165. *Kellner A.*, Profeßbuch (R. Zinnhobler) 255. *Kirchhoff H.*, Katechet u. Wort (W. Jungschaffer) 383. *Kollegium Petrinum*, Petruskult (P. Gradauer) 258. *Knoch O.*, 2 Petr/Jud (F. Staudinger) 363. *Kolping A.*, Fundamentaltheologie I. (N. Schiffers) 77. *Kopp J.*, Tod ist gut (M. Hollnsteiner) 96. *Kranz G.*, Christl. Literatur I u. II (E. Redl) 257. *Kraus H.*, Populorum Progressio (G. Wildmann) 263. *Krinetzki L.*, AT II u. III (J. Marböck) 73. *Krügerl/Pfürtner*, Ökum.

Bibliographie 1/2 (A. Hasler) 87. *Kuß O.*, Auslegung II (J. Michl) 164. *Kwant R.*, Soziale u. personale Existenz (W. Suk) 263.
Lang A., Fundamentaltheologie II (J. Hasenfuß) 252. *Laurentin R.*, Lukanische Kindheitsgeschichte (A. Stöger) 361. *Lavocat R.*, Kirche u. Naturwissenschaft (J. Knopp) 359. *Lazare . . .*, Die eine Bibel (A. Hasler) 380. *Legler/Kässer*, Jesus, komm (F. Huemer) 183. *Leist M.*, Neue Wege (A. Gruber) 181. *Lenert P.*, Kath. Kirche in Polen (B. Stasiewski) 253. *Leon-Dufour X.*, Die Evangelien (A. Stöger) 362. *Liebig R.*, Die andere Offenbarung (K. Beck) 361. *Lips A.*, Mann u. Frau (J. Rötzer) 367. *Lohfink N.*, Landverheißung (J. Marböck) 72. *Loretz O.*, Gottesebenbildlichkeit (W. Kornfeld) 71; Schöpfung u. Mythos (W. Schmidt) 247. *Lotz J.*, Ich-Du-Wir (O'Farrel) 360. *Lubac Henri*, Kirche (P. Eder) 83.
Mayer R., AT II (M. Hollnsteiner) 69. *Mc Kenzie J.*, Botschaft d. NTs (J. Michl) 363. *Meier A.*, Peccatum mortale (R. Bruch) 88. *Memling H.*, Passion (K. Loven) 269. *Merten B.*, Bildkatechese (F. Huemer) 384. *Miller/Quadflieg*, Glaubensunterweisung II (A. Gruber) 387. *Molitor J.*, Grundbegriffe (W. Beilner) 167. *Mühlen H.*, Una mystica persona (K. Pfaffenbichler) 82. *Müller J.*, Katechesen (F. Huemer) 384. *Müller A.*, Tauflehre Alberts d. G. (K. Pfaffenbichler) 170. *Muschalek G.*, Glaubensgewißheit (N. Schiffers) 251. *Mynarek H.*, Gott o. Mensch (J. Hasenfuß) 79; Mensch-Wesen d. Zukunft (A. Brandenburg) 251.
Nastainczyk W., Jugendfrömmigkeit (F. Huemer) 182. *Nocke F.*, Sakrament bei Albertus M. (O. Nigsch) 91.
Ollivier C., Hieronymus (J. B. Bauer) 85. *Onimus J.*, Theilhard d. Ch. (K. Pfaffenbichler) 358. *Österr. Kultur-Inst. Rom*, Röm. hist. Mitteilungen 8/9/10 (R. Zinnhobler) 75, 254. *Österr. Seelsorge-Inst.*, Kirche i. d. Stadt (A. Kirchgässner) 179.
Pesch O., Rechtfertigung bei Luther (A. Hasler) 260. *Pesch R.*, Naherwartungen (J. Michl) 364; Neuere Exegese (F. Zeilinger) 365. *Pfeiffer A.*, Enzykliken (N. Schiffers) 173. *Pfeil H.*, Moderner Unglaube (E. Feil) 249. *Pfleger K.*, Glaubensrechenschaft (J. Pritz) 229. *Podipara P.*, Thomas-Christen (J. Glazik) 253. *Primetshofer B.*, Rechtsgesch. d. gem. Ehen (P. Wirth) 372. *Przywara E.*, Kath. Krise (K. Pfaffenbichler) 81.
Quadflieg J., Glaubensunterweisung I (A. Gruber) 386.
Rabas J., Katech. Aspekte (F. Huemer) 384. *Rabut O.*, Redlichkeit (N. Schiffers) 78. *Rahner K.*, Glaubst du an Gott? (W. Gruber) 375.; Vom Sinn d. kirchl. Amtes (W. Gruber) 81; Zur Reform d. Theol. Studiums (P. Rusch) 390. *Rahner/Semmelroth*, Theol. Akademie Bd. IV (F. Mittermayr) 94; Bd. V (W. Gruber) 381. *Raimund-Abt*, Singe mit mir (R. Weberberger) 96. *Ramsey A.*, Geistlich u. weltlich (A. Hasler) 87. *Rathgeber A.*, Wissen Sie Bescheid? (F. Mittermayr) 390. *Rauch/Schröder*, Geistl. Humor (H. S. Braun) 96. *Romita F.* Conc.Oec.Vat. II (P. Gradauer) 372. *Ruf A.*, Briefe (E. Kapellari) 92.
Sauer R., Kinder loben Gott (F. Huemer) 182. *Schaper/Karrer*, Altchristl. Erzählungen (G. Winkler) 365. *Scheffczyk . . .*, Wahrheit u. Verkündigung (W. Gruber) 172. *Schelbert G.*, Missionsdekret (J. Bettray) 267. *Schelkle K.*, Theol. d. NTs I (F. Zeilinger) 165. *Schermann R.*, Reportage (W. Gruber) 95. *Schiffers W.*, Das Konzil (E. Redl) 92. *Schillebeeckx . . .*, Christentum (A. Hasler) 379. *Schläpfer L.*, Joh. Chrys. (R. Zinnhobler) 365. *Schlier H.*, Auferstehung (A. Stöger) 362. *Schmucker J.*, Quellen d. Gottesglaubens (H. Mynarek) 359. *Schneider J.*, D. Gute u. d. Liebe (K. Beck) 261. *Schöfer W.*, Was geht uns Noah an? (K. Beck) 361. *Schreiner J.*, Von Gottes Wort (C. Schedl) 246. *Schreuder O.*, Gestaltwandel (B. Primetshofer) 82. *Schulte H.*, Der Beginn (J. Bettray) 254. *Schürmann H.*, Traditionsgesch. Untersuchungen (A. Polag) 156. *Schütte H.*, Protestantismus (A. Brandenburg) 86. *Schutz/Thurian*, Das Wort Gottes (G. Winkler) 87. *Seybold M.*, Glaube u. Rechtfertigung (K. Krenn) 86. *Stachel G.*, Neue Hermeneutik (M. Hollnsteiner) 249. *Steininger V.*, Auflösbarkeit (H. Heimerl) 218. *Steinwede D.*, Herrlichkeit (F. Huemer) 384. *Stieger K.*, Religionsmethodik (A. Gruber) 181. *Stieger . . .*, Arbeitsbuch (F. Huemer) 183. *Stier F.*, Vaterunser (M. Hollnsteiner) 96. *Strobel A.*, D. Buch Prediger (J. Marböck) 73. *Suenens L.*, Mitverantwortung (F. Klostermann) 377.
Thoma C., Auf d. Trümmern d. Tempels (J. Marböck) 246. *Todd J.*, Autorität (J. Steindl) 366.
Uhrmann J., Geständnis im kan. Prozeß (H. Heimerl) 371.
Van der Kerken L., D. einsame Mensch (E. Meditz) 177. *Van der Marck*, Grundzüge (K. Hörmann) 260. *Van Kol A.*, Theol. Moralis (K. Böcklinger) 262.
Weber G., Bußfeiern (G. Scherrer) 388; Hinführung z. Eucharistie (A. Gruber) 180; Werkheft (A. Gruber) 388. *Weber/Biermann*, Werkheft (A. Gruber) 388. *Welte B.*, Determination (J. Knopp) 360; Endlichkeit u. Unendlichkeit (H. Mynarek) 66. *Widder E.*, Kirchenkunst (A. Stifter) 269; Vilma Eckl (E. Marckhgott) 388. *Wiedenmann L.*, Misson u. Eschatologie (P. Scheele) 221. *Wiederkehr D.*, Bruderberuf heute (R. Weberberger) 382. *Wild B.*, Augustiner (K. Rehberger) 256. *Willems B.*, Erlösung (M. Seybold) 171.
Zander V., Seraphim v. Sarow (J. B. Bauer) 85. *Zeeden E.*, Gegenreformation (R. Reinhardt) 76. *Ziegler J.*, Vom Gesetz zum Gewissen (K. Hörmann) 368.

Die Edition „Wegbereiter" ist ein aktuelles Quellenwerk für jeden theologisch Interessierten. Sie bietet in Originaltexten die zukunftweisenden Themen der Theologie des 19. Jahrhunderts. Die in den zwölf Bänden der Reihe vorgestellten Theologen haben das religiöse Denken der Gegenwart eingeleitet und grundgelegt. Wer heutige Theologie verstehen will, hat in dieser übersichtlich gestalteten Textsammlung ein wesentliches Hilfsmittel. Die Edition „Wegbereiter" ist ein theologisches Standardwerk, das zum Grundbestand jeder anspruchsvollen Bibliothek gehört.

12 Einzelbände und ein Indexband. Jeder Band ca. 400 Seiten. Leinen.
Einzelpreis pro Band DM 30.—; sfr 35.50; S 195.—
Subskriptionspreis pro Band DM 25.80; sfr 31.25; S 168.—

Herbst 1969
erscheinen:

JOHANN BAPTIST HIRSCHER
Eingeleitet und ausgewählt von Erwin Keller

IGNAZ VON DÖLLINGER
Eingeleitet und ausgewählt von Johann Finsterhölzl

JOHANN ADAM MÖHLER
Eingeleitet und ausgewählt von Paul-Werner Scheele

Die weiteren Bände erscheinen in folgender Reihenfolge:

1970 Johann S. Drey; Martin Deutinger; Franz X. v. Baader
1971 Johann M. Sailer; Friedrich Pilgram; Johannes v. Kuhn
1972 Matthias Joseph Scheeben; Franz. A Staudenmaier, Anton Günther — Indexband

Ausführlicher Sonderprospekt in allen einschlägigen Buchhandlungen erhältlich.

Wegbereiter heutiger Theologie

Herausgeber Heinrich Fries Johann Finsterhölzl

Styria

Monotheismus und Christusglaube — Gegensatz oder Synthese?

Aschendorff

Wilhelm Thüsing: Per Christum in Deum
Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen.
Jetzt in 2. Auflage.

Ist Christus zwar ein »göttliches Wesen«, aber doch »eine Stufe unter Gott«, ein »Halbgott« (so W. Bousset), »in mancher Hinsicht ein Doppelgänger Gottes« (so J. Weiß)? Ist er »nicht Gott«, aber »bei Gott« (so der schwedische Theologe Edv. Rodhe)?

Die ungeheure Spannung, die in der Tat zwischen Gottesglauben und Christusglauben besteht, hat der Apostel Paulus wie wenige andere erfaßt. Freilich macht er das Problem nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten Aussagen und einer Vielzahl von Andeutungen zu erkennen.

Wilhelm Thüsing hat sich die Aufgabe gestellt, aus diesen Aussagen und Andeutungen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt. Seine Arbeit ist »eine wertvolle Leistung, die nicht lediglich längst Gesagtes wiederholt, sondern einen wirklich förderlichen Beitrag liefert« (Biblische Zeitschrift).

»Immer wieder überrascht und erfreut einen Thüsing durch das Bestreben, die einzelnen Texte nicht nur obenhin, sondern allseitig zu erfassen, um nichts von ihrem Inhalt für seine Argumentation zu übersehen, durch die Klarstellung von verwendeten Begriffen und die Sorgfalt, mit der er seine eigenen Feststellungen und Fragestellungen bewertet« (Zeitschrift für katholische Theologie).

Das Werk ist »von großer und aktueller Bedeutung für Kirche und Theologie ... Was ... besonders angenehm berührt, ist (der) Versuch (des Verfassers), die Fruchtbarkeit und Bedeutung seines Themas für die Dogmatik, Liturgik und Pastoral der Gegenwart, ja für die christliche Existenz überhaupt zu zeigen« (Trierer Theologische Zeitschrift).

2., durchgesehene Auflage (mit einem Vorwort, das auf die traditionsgeschichtliche Fragestellung eingeht), 291 Seiten, Leinen 34,— DM (Best.-Nr. 3627). Bezug durch jede Buchhandlung.

In unserer Reihe
»Neutestamentliche Abhandlungen«
sind ferner erschienen:

Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. 1966, 2. Auflage, X und 364 Seiten, Leinen 42,— DM.

Karl Kertelge:
»Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. 1967, VIII und 335 Seiten, Leinen 42,— DM.

Anton Grabner-Haider:
Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten, Leinen 28,— DM.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1-3,4. 1968, VI und 319 Seiten, Leinen 48,— DM.

GRÜNEWALD

André Aubry • IST DIE ZEIT DER LITURGIE VORBEI?

Aus dem Französischen übersetzt von Dieter Ehrle. 116 Seiten. Kartoniert 9,80 DM; 11,65 sfr; 74,50 öS.

Die liturgische Feier ist für viele Gläubige heute zur mühsam ertragenen und abgeleisteten „religiösen Pflicht" geworden; die lebendige Versammlung der gläubigen Gemeinde ist zum Exerzieren religiöser Spielregeln erstarrt. Trotz der durchgeführten Liturgiereform gelingt es dem Gläubigen kaum, die symbolhaften, unverständlichen Handlungen der liturgischen Feier nachzuvollziehen und als Bestandteil des eigenen Lebens zu erfahren.

Was Aubry in seinem Buch vorlegt, sind keine dem Wortlaut nach neue liturgische Verhaltensanweisungen. Alles Herumexperimentieren an der Liturgie wird solange unbefriedigend bleiben und zu keiner Verlebendigung christlichen Lebens führen, solange nicht die Grundfragen geklärt sind, was Liturgie überhaupt ist und was sie sinnvollerweise für die Menschen von heute noch bedeuten kann.

„Wenn die ‚Besucher' der Messe nicht mündige Christen und aktive Laien sind", schreibt Aubry, „werden Pläne, die in liturgische Laboratorien erstellt werden, nur weitere Formeln liefern." Das Buch ist aus dem Bewußtsein entstanden, daß Liturgie nicht Selbstzweck, nicht ästhetisch-schöne Feierlichkeit, sondern ein Ausdruck christlichen Handelns in und an der Welt ist.

Für jene, denen auch die erneuerte Liturgie noch zuwenig Ausdruck selbständigen christlichen Handelns ist, aber auch für die, die glauben, mit dem „Besuch" einer liturgischen Feier sich schon aller „religiösen Pflichten" entledigt zu haben, soll das Buch Anregung und Hilfe, aber auch unbequeme Herausforderung sein.

Ferdinand Kerstiens • DIE HOFFNUNGSSTRUKTUR DES GLAUBENS

244 Seiten. Kartoniert DM 18.—; sfr 20.80; öS 136.80.

Die Hoffnung ist fast schon zu einem Modewort der Theologie geworden. Evangelische Theologen haben umfassende Konzeptionen einer „Theologie der Hoffnung" entwickelt, von katholischen Theologen liegen einige Aufsätze darüber vor.

Dieses Buch gibt zum ersten Male einen Überblick über den augenblicklichen Stand der Diskussion. Die vorliegenden Entwürfe und ihre exegetischen Grundlagen werden kritisch analysiert und dadurch wesentliche Impulse einer Hoffnungstheologie sichtbar gemacht — Impulse für das Handeln der Christen und für ihre Solidarität mit den Nichtchristen in all jenen Fragen, denen der Mensch von heute sich unausweichlich stellen muß.

So gehören zu den wichtigsten Themen dieses Buches: Die Notwendigkeit der Dogmenentwicklung, die ideologiekritische Funktion der Hoffnung, die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, das Theorie-Praxis-Problem, Sinn und Grenzen einer „Theologie der Revolution".

Alles in allem handelt es sich hier um den ersten Entwurf eines katholischen Theologen zur „Theologie der Hoffnung", der zugleich der Erneuerung der katholischen Theologie, dem gemeinsamen Glaubensverständnis der Konfessionen und dem Engagement der Christen in der Welt von heute dient.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

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 6, 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

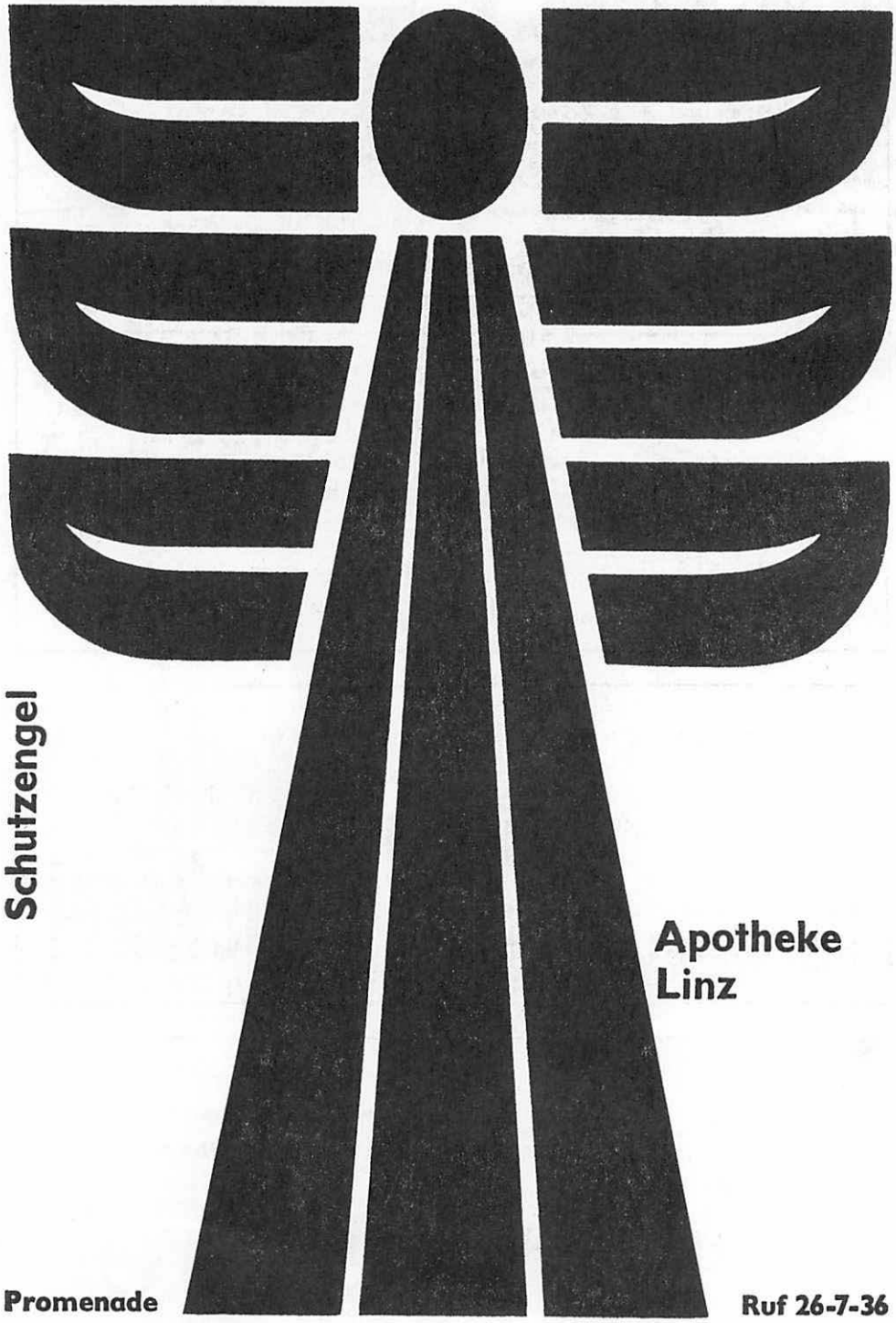
DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

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

glasmalerei



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