Rombold

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

H. Th. Brik:	Der Mensch und das Weltall
F. Wasner:	Die Beiden Tische
J. Marböck:	Menschenweisheit und Offenbarung
D. Kaindlstorfer:	Religiöse Sprache in unserer Zeit
D. Steininger:	Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe
B. Häring:	Zur Enzyklika „Humanae vitae“
A. Kolb:	Aufgaben einer christlichen Philosophie
Kl. Zapotoczky:	Ansätze zu einer zeitgemäßen Seelsorge
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche
K. Beck:	Literaturbericht zur Philosophie
W. Bortenschlager:	Neue Romane als Provokation

118. Jahr 1970 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1970

		Seite
	Abhandlungen	
Hans Theodor Brik:	Der Mensch und das Weltall	3
Franz Wasner:	Die Beiden Tische	19
Johann Marböck:	Menschenweisheit und Offenbarung	28
	Pastoralfragen:	
Dietmar Kaindlstorfer:	Religiöse Sprache in unserer Zeit	34
Dieter Steininger:	Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe	44
Bernhard Häring:	Zur Enzyklika „Humanae vitae"	52
	Mitteilungen	
Anton Kolb:	Aufgaben einer christlichen Philosophie	55
Klaus Zapotoczky.	Ansätze zu einer zeitgemäßen Seelsorge	61
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	64
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	70
Karl Beck:	Literaturbericht zur Philosophie	74
Wilh. Bortenschlager:	Neue Romane als Provokation	78
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	80
	Buchbesprechungen	82
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dipl.-Ing. P. Johannes Brik O. S. B., Prof., A-4550 Kremsmünster. Dr. Franz Wasner, Rektor, I-00186 Roma, Via della pace 20. Dr. Johann Marböck, Univ.-Ass., A-8010 Graz, Bergmanngasse 25. Dietmar Kaindlstorfer, Prof., A-4020 Linz, Leibnizstraße 23. Dieter Steininger, ev. Pfarrer, A-4614 Marchtrenk, Bahnhofstraße 27. Dr. P. Bernhard Häring, C. SS. R., Prof., I-00185 Roma, Via Merulana 31. Dr. Anton Kolb, Univ.-Doz., A-8010 Graz, Bürgerstraße 2. Dr. Klaus Zapotoczky, Hochschul-Ass., A-4020 Linz, Dürerstraße 19. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue J. Origer 6—8. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof. A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Karl Beck, Theol.-Prof., A-3370 Ybbs, Hochstraße 1. Dr. Wilhelm Bortenschlager, Prof., A-4600 Wels, Ferd.-Wiesinger-Straße 5.

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

118. Jahrgang / 1970

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

HANS THEODOR BRIK

Der Mensch und das Weltall

1. Werdendes Weltbild

Am Anfang der Menschheitsgeschichte steht der große Gottessegen: „Wachset und mehret euch, füllet die Erde und machet sie euch untertan!" (Gn 1, 28) Man kann sich aber nur das unterwerfen, dessen Wesen und Eigenschaften man kennt. Fände ein Eingeborener Zentralafrikas, der noch nie ein Auto gesehen hat, im Busch einen verlassenen Mercedes, so könnte er sich seiner nicht bedienen, weil er von dem ihm völlig unbekannten Ding geistig nicht Besitz ergriffen hat. Der Unterwerfung muß die Erkenntnis vorausgehen. Der Auftrag Gottes „Macht euch die Erde untertan!" kommt also dem Befehle gleich: strebt nach Erkenntnis der Welt! Der Mensch ist wesenhaft auf die Erkenntnis der Welt hingeordnet. Er „ist zu einem Fortschreiten im Erkennen und in der Meisterung der Erde veranlagt und bestimmt" (Philipp Dessauer). Dieser Forschungsdrang ist die eigentliche Triebfeder der für eine oberflächliche Überlegung sinnlos scheinenden „Eroberung des Weltalls". Der menschliche Geist ist berufen, die Wahrheit zu suchen. Mit jeder neuen Erkenntnis aber brechen hundert neue Rätsel auf. Der Mensch wird suchen und suchen, bis er es lernt, nicht mehr zu fragen, sondern in demütigem Staunen sich vor der Weisheit zu beugen, die sich hinter den geschaffenen Dingen verbirgt. Alle vorurteilslos und verantwortungsvoll gedeutete Erkenntnis, ob gewonnen aus der Erforschung der Natur unserer Erdenwelt oder aus der Beobachtung des gestirnten Himmels, führt notwendig hin zu Gott.

Das schrittweise Wachsen der *Welterkenntnis* gehört zu den faszinierenden Phänomenen der Menschheitsgeschichte. Im Anbeginn gaben sich die Menschen, auf Gnade und Ungnade den Mächten der Natur ausgeliefert, zufrieden mit der mythischen Deutung der Welt. Die mythische Weltschau wurde durch die naiv realistische abgelöst, die die jonischen Naturphilosophen verkündeten. Sie stellten erstmalig die Frage nach dem Urstoff. Für *Thales von Milet* (um 640 v. Chr.) war das Wasser der Weltstoff. *Anaximenes* (588—524) sah in der Luft das Grundprinzip aller Dinge. Am tiefsten dachte *Anaximander* (610—547), der die Erscheinungsformen der Welt aus dem unanschaulichen Apeiron entstanden wähnte. Dieses Apeiron, etwas den Sinnen Unzugängliches, ist das Urgegebene, das Seinsprinzip schlechtweg, das alle Qualitäten als Möglichkeit in sich trägt. Es ist grenzenlos, ewig und unvergänglich. Es birgt unendliche Kraft und Wirkgewalt in sich. Als Arché alles Seins und Geschehens ist es das die Welt gestaltende Göttliche. Dieses göttliche Apeiron ruhte als das Eine und Einzige, ewig Seiende in sich selbst und bei sich selbst. Ein Teil des Apeiron begann sich nach außen zu entfalten und Gestalt anzunehmen. Es stellte sich als Endliches dem Ungewordenen als Antithese entgegen. Aber alle Weltwerdung in das Endliche hinein war Abfall und Schuld. Darum mußte das Gewordene sich ständig verwandeln, neue Gestalt annehmen und wieder vergehen, bis es in das Ewige zurückkehrt, von dem es ausgegangen ist. Seufzt nicht in diesen Gedanken Anaximanders die jahrtausendalte Traurigkeit der unerlösten Kreatur?

Die Ionier hielten die Erde für eine Scheibe, die auf dem Weltozean schwamm (Thales), oder die frei in der Mitte der Himmelssphäre schwebte (Anaximander). Sonne, Mond und Gestirne kreisten um sie. Einer der ersten, die die Kugelgestalt der Erde und der übrigen Himmelskörper erkannten, war *Pythagoras*. Nach seiner Lehre bewegten sich Erde, Sonne, Mond und Sterne sowie die damals bekannten fünf Planeten um ein Zentralfeuer, das man jedoch nicht sehen konnte, weil es der unbewohnten Hemisphäre der Erdkugel zugekehrt war.

Die seltsamen Wege der Planeten am Himmelsgewölbe mit ihrer Rückläufigkeit, ihren Schleifen und Spitzen gaben den Denkern der Vorzeit brennende Rätsel auf. Um die scheinbaren Bewegungen der Wandelsterne zu erklären, dachte man sich diese an ungeheuren Kristallsphären befestigt, die sich gegeneinander drehten (Eudoxos von Knidos, 408—355). *Aristoteles* (384—322) konstruierte ein Weltgebäude mit 47 solcher Kristallkugeln. Wohl gab es auch damals geniale Köpfe, die das monströse Weltmodell des großen Stageiriten als untragbar empfanden. *Aristarch von Samos* (300—230) zerschlug den Knoten, indem er die Sonne in die Weltmitte rückte und Erde und Planeten um sie kreisen ließ. Sein abstraktes Weltbild kam jedoch gegen die unmittelbare Evidenz des Augenscheines nicht auf. *Apollonios von Perga* (um 262 v. Chr.!) führte zur Beschreibung der merkwürdigen

Bahnen der Planeten Epizykel und exzentrische Kreise ein. Danach sollten die Wandelsterne sich auf Kreisen bewegen, deren masselose Mittelpunkte wieder Kreise durchliefen, die Deferenten genannt wurden.
Der gelehrte Alexandriner *Claudius Ptolemäus* vereinigte die Epizykeltheorie mit der Sphärenvorstellung und baute ein geozentrisches Weltgebäude von grandioser Kompliziertheit, das die Scholastik übernommen und ergänzt hat; nach der scholastischen Weltschau ruhte die Erde in der Mitte des Universums. Um sie wölbten sich die Sphären des Mondes, der inneren Planeten Merkur und Venus, der Sonne und der äußeren Planeten Mars, Jupiter und Saturn. Alle diese Weltsphären umspannte die Kristallkugel der Fixsterne. Jenseits der Fixsternsphäre befand sich das „Primum mobile", der zehnte Himmel. Über allem ruhte das göttliche Wesen, von dem die bewegende Kraft auf unvorstellbare Weise auf das Primum mobile und auf alle tieferen Sphären überströmte. Die Wesenheiten, von denen die bewegende Kraft übernommen und weitergeleitet wurde, nannte Ptolemäus „Beweger". Der erste Beweger, der unbewegt über der Schöpfung ruht, ist Gott. So verwickelt die Himmelsmechanik des Alexandriners auch war, so gestattete sie doch eine für die damalige Zeit ziemlich genaue Darstellung der Bewegung der Himmelskörper. In seiner Geschlossenheit beherrschte das Weltbild des Ptolemäus durch eineinhalb Jartausende das Denken des Abendlandes. Allmählich aber begann es zu dämmern.
Durch die Übersetzung der Werke des *Archimedes* wurden auch die Ideen des Aristarch dem Spätmittelalter bekannt, nach dessen Lehre die Sonne im Mittelpunkt der Welt stand, und der Wechsel von Tag und Nacht mit der täglichen Bewegung der Gestirne durch die Eigendrehung der Erde um ihre Achse hervorgerufen wurde. Bedeutende Gelehrte, so Nikolaus von Kues, Peuerbach und Regiomontanus, bekannten sich, wie ihre Aufzeichnungen beweisen, zum Weltsystem des Aristarch. Bis schließlich der Frauenburger Domherr *Nikolaus Kopernikus* das heliozentrische Weltbild durch seine jahrelangen Beobachtungen und Berechnungen mathematisch unterbaute und in seinem Lebenswerk „De revolutionibus orbium coelestium libri VI" proklamierte[1]. Das Werk des Kopernikus fand geteilte Aufnahme. Während evangelische Gelehrte und Theologen, vor allem Luther selbst, das kopernikanische Weltbild entschieden ablehnten, wurde es von katholischen Wissenschaftlern und von hervorragenden Männern der Kirche wohlwollend begrüßt[2].
Im großen und ganzen aber fanden die Gedanken des Frauenburger Domherrn nicht die Beachtung, die sie verdient hätten. Sie standen im Schatten des ptolemäischen Systems, bis sie durch *Galileo Galilei* (1564—1642) ins Rampenlicht des öffentlichen Interesses gerückt wurden. Um der Unbesonnenheit seines streitbaren Verfechters willen kam das Werk des Kopernikus auf den Index (1616), aus dem es erst 1819 gestrichen wurde. Der Siegeszug des heliozentrischen Weltbildes war nicht mehr aufzuhalten. Die Indizierung des Buches „Dialogo sopra i duo massimi sistemi del mondo", in dem Galilei die Lehre des Kopernikus, allerdings durch falsche Argumente, zu stützen und zu beweisen suchte, hatte zur Folge, daß sich die Gelehrten in Deutschland und Frankreich mit dem Weltsystem des Frauenburger Domherrn nunmehr eingehend befaßten. Dann kam der Mann, der auszog, die Harmonie des Alls zu entdecken, die er in den Zahlenverhältnissen zwischen den Sonnenabständen und den Bahngeschwindigkeiten der Wandelsterne zu finden hoffte, der tiefgläubige protestantische Landschaftsmathematiker *Johannes Kepler* (1571—1630), der das heliozentrische System des Kopernikus von allen ihm noch anhaftenden Mängeln befreite und durch seine berühmten Gesetze (1618) die neuzeitliche Himmelsmechanik begründete[3]. Die mathematische Deutung der Keplerschen Himmelsmechanik und die Erkenntnis von der allgemeinen Massenanziehung brachte jedoch erst der Physiker *Isaak Newton* (1643—1727). Kepler und Newton haben mitgebaut am Fundament des grandiosen Geistesdomes der modernen Welterkenntnis. Immer deutlicher hob sich das neuzeitliche Weltbild vom Hintergrund des überkommenen ab, auf dem der Staub fast zweier Jahrtausende lag[4].

---

[1] Es war ein erschütternder Zufall, daß das erste vollständige Exemplar seines Hauptwerkes am 24. Mai 1543 gerade in dem Augenblick in Frauenburg eintraf, als sich der greise Autor zum Sterben richtete.

[2] Genannt seien nur Kardinal Nikolaus Schönberg, Bischof Thiedemann Giese und Papst Paul III., dem Kopernikus sein Werk gewidmet hatte.

[3] Interessant ist, daß Kepler anfänglich an der überkommenen Vorstellung von einer Art Planetengeister, die die Bewegung der Wandelsterne lenken und kontrollieren, festgehalten hat. Später änderte er aber seine Meinung zugunsten magnetischer Kräfte, die von der Sonne ausgehen und die Wandelsterne antreiben.

[4] Das 1672 in Amsterdam erschienene Werk *Otto von Guerikes*, „Experimenta nova", räumte mit der Vorstellung von der Kristallsphäre der Fixsterne auf und schrieb den Gestirnen verschiedene und unermeßlich große Abstände von der im Mittelpunkt des Solarsystems schwebenden Sonne zu. Die nächsten Sterne seien Sirius und Wega. Der Durchmesser des Sirius betrage 88, der der Sonne 115 Erddurchmesser (in Wirklichkeit 109).

Hatte schon *Giordano Bruno* (1600 in Rom als Ketzer verbrannt) behauptet, daß das Weltall unendlich groß sei und daß die Gestirne Schwestersphären seien unserer Sonne, so erkannte bereits *Thomas Wright* in der Milchstraße einen unermeßlich fernen Ring aus Sternen. Die Erfindung des Fernrohres hatte die Tore aufgestoßen zur Erfassung grenzenloser Räume. Der Fortschritt in der Erkenntnis der Welt ging Hand in Hand mit der Herstellung immer genauerer astronomischer Meßinstrumente und mit der Entdeckung der Spektralanalyse. Generationen von bedeutenden Forschern haben seither unermüdlich am Ausbau des Weltbildes gearbeitet. Neue Erkenntnisse lösten unbewiesene Theorien ab und ersetzten sie durch gesichertes Wissen. Aber die Forschung ist noch lange nicht bis zu den Grenzmarken des Möglichen vorgestoßen, wie es Oswald Spengler in seinem Werk „Untergang des Abendlandes" prophezeit hat. Im Gegenteil, mit jeder neuen Erkenntnis werden hundert neue Rätsel geboren, so daß das, was wir nicht wissen, einem unerschöpflichen Meere gleicht, und den Weisen unserer Tage bleibt es vorbehalten, demütig zu bekennen: Ich weiß, daß ich nichts weiß.

2. Woher kommt unser Wissen von den Sternen?

Der Wiener Astronom *Karl von Littrow* verbrachte seinen Sommerurlaub in Oberösterreich. Als er eines Abends von einer Wanderung heimkehrte, fragte ihn ein Bäuerlein nach dem Namen eines hellen Sternes. Willig gab der Gelehrte die erbetene Auskunft und fügte an seine Worte einen kurzen Privatvortrag über die Entfernung, Beschaffenheit und die Photosphärentemperatur jenes Gestirnes. Der Mann hörte geduldig zu und meinte schließlich mit verschmitztem Lächeln: „Herr Professor, woher wissen S' dös alles? Sind S' leicht schon dort oben g'wesen?" Es gibt einen Eilboten, der in jeder Sekunde 300.000 km zurücklegt und uns Kunde bringt selbst von den fernsten Sternen, und dieser Kurier ist das *Licht*. Das Licht ist eine Energieform, die als Schwingung oder in Gestalt von Lichtkorpuskeln, den Photonen, in Erscheinung tritt. Es entsteht in den Atomen.

Die *Atome* sind die kleinsten Bausteine der chemischen Grundstoffe, in die diese zerlegt werden können, ohne daß die ihnen spezifisch zukommenden Eigenschaften verlorengehen. Dabei hat jedes Element die seiner Wesensart entsprechend gebauten Atome. Das Sauerstoff-Atom zeigt z. B. ein anderes Gefüge als das Eisen-Atom. Die Atome sind mehr oder weniger kompliziert strukturierte Systeme voll höchster Dynamik. Alle Atome enthalten einen Kern, dessen Bausteine — wenigstens in unserer irdischen Welt — elektrisch positive Protonen und ladungsfreie Neutronen sind. Der einfachste Kern, der nur aus einem Proton besteht, ist der Kern des Wasserstoff-Atomes. Die Protonen und Neutronen sind nach *Heisenberg* nicht als verschiedene Elementarteilchen anzusehen, sondern als zwei verschiedene Zustände ein und derselben Wesenheit, die Nukleon genannt wird. Die Atomkerne können nur dadurch existieren, daß ihre Protonen und Neutronen unter ständigem Ladungsaustausch pausenlos ineinander übergehen.

Um die Kerne spannen sich Potenzialflächen, in denen die „Hüllenelektronen" (= kleinste negativ geladene Partikelchen, „pure Elektrizität") schwingen. Die Hüllenelektronen sind Träger streng abgestufter (gequantelter) Energien. Die kernnahen Elektronen der Hülle bilden Stufen niederer Energie, die weiter vom Kern entfernten hingegen sind energiereicher. Die Energiestufen der Atomhülle gehen also nicht stetig ineinander über. Es kann nun geschehen, daß ein Hüllenelektron durch Energiezufuhr, z. B. durch Erwärmung, auf eine höhere Stufe gehoben (angeregt) wird, in der es kurze Zeit schwingt, um nach 10^{-8} (hundertmillionstel) Sekunden wieder auf sein altes Energieniveau zurückzuspringen (Quantensprung). Bei diesem Quantensprung strahlt es Energie in Form eines Photons ab. Der Energiegehalt des emittierten Lichtkörperchens, das erst während des Quantenüberganges entsteht, entspricht der Energiedifferenz vom höheren auf das Grundniveau. Die abgestrahlte Energie empfinden wir als monochromatisches Licht (rot, blau, grün etc.).

Die angeregten Atome jedes chemischen Grundstoffes entsenden ein ganz bestimmtes Licht, das, im Spektralapparat zerlegt, ein für jedes einzelne Element typisches *Emissionsspektrum* liefert, das aus getrennten Emissionslinien von charakteristischer gegenseitiger Lage, Farbe und Zahl besteht. So zum Beispiel weist das Spektrum glühender Natriumdämpfe intensiv gelbe, das der Kaliumdämpfe dunkelrote, hellblaue und violette Linien auf. Vom Emissionsspektrum zu unterscheiden ist das *Absorptionsspektrum*, das zustande

kommt, wenn das Licht eines glühenden Körpers, z. B. eines Sternes, kühlere Gasschichten, etwa die Sternatmosphäre, durchdringen muß. Das kühlere Gas der Sternatmosphäre löscht aus dem Licht der heißen Sternoberfläche die ihm zugehörigen Linien aus. Dann durchfurchen Dunkellinien, die für jede Sternspektralklasse typisch sind, das in den Spektralfarben leuchtende Band.
Da die Absorptionslinien die gleiche Lage im Bezug auf das Gesamtspektrum haben wie die verdunkelten Emissionslinien der glühenden Elemente, kann man aus dem Spektrum eines Gestirnes herauslesen, was für Grundstoffe sich in der Atmosphäre des Sternes finden, von dem das Spektrum stammt. Ja noch mehr: Die Sternspektra geben auch Aufschluß über die Anregungsbedingungen (Druck und Temperatur), denen das Licht unterliegt. Aus der Aufspaltung gewisser Linien vermag man auf Existenz und Stärke magnetischer Felder zu schließen. Damit ist aber die Erkenntnis noch keineswegs erschöpft, die das Licht dem Himmelsforscher von der Natur ferner Welten bringt. Nähert sich ein Stern der Erde, so verschieben sich die Linien seines Spektrums in Bezug auf das Vergleichsspektrum einer ruhenden Lichtquelle gegen den violetten Spektralbereich. Entfernt sich hingegen das leuchtende Objekt, so tritt eine Verschiebung der Linien gegen das rote Ende ein. Aus dem Maß der Verschiebung läßt sich die Radialgeschwindigkeit berechnen, mit der sich der Himmelskörper nähert oder entfernt. Man bezeichnet dieses Phänomen als *Doppler-Effekt*.

Unser Wissen von den Sternen schöpfen wir aus dem von ihnen ausgestrahlten und im Spektralapparat zerlegten Licht. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde noch eine andere Erkenntnisquelle für die Erforschung ferner und fernster Räume erschlossen: die *Radioastronomie*. Die Sterne und die interstellare Materie (kosmischer Staub und Gase) senden auch Wellen aus, die nicht mehr dem sichtbaren Spektralbereich angehören (Radiostrahlen), deren Wellenlänge zwischen einem Zentimeter und zwanzig Metern liegt. Die wichtigste Welle ist die 21-cm-Welle. Sie wird vom interstellaren Wasserstoff emittiert. Aufgefangen werden die von den himmlischen Sendern stammenden Schwingungen in riesigen Dipolsystemen. Die Empfangsantennen können auch die Form gigantischer Parabolspiegel haben. Das Radioteleskop von Jodrell Bank bei Manchester umfaßt 76 m im Durchmesser. Die aufgefangene Strahlungsenergie wird gebündelt und einem Registriergerät zugeführt.

3. Das Universum nach den jüngsten Forschungsergebnissen

Ehe wir auf das eigentliche Thema eingehen, müssen wir uns mit dem *Maßsystem der Himmelskunde* befassen. Im irdischen Bereich messen wir große Strecken nach Kilometern[5]. Sobald man aber das Solarsystem verläßt und in den Weltraum hinaus vorstößt, kommt man mit Kilometern als Maßeinheit nicht mehr aus, da die Zahlen viel zu umfangreich würden. Zur Vermessung des Weltalls verwenden die Astronomen als Längeneinheit das „*Lichtjahr*" (Lj). Dieses ist die Strecke, die das Licht während eines Jahres zurücklegt. Nun breitet sich das Licht im leeren Raum mit einer Geschwindigkeit von 300.000 km je Sekunde aus. Das Jahr hat aber rund 31 Millionen Sekunden. Somit legt das Licht im Verlauf eines Jahres 9,5 Billionen Kilometer zurück. Und diese Strecke heißt ein Lichtjahr. Das Lichtjahr ist also kein Zeitmaß, sondern eine Längeneinheit[6]! Neben dem Lichtjahr wird in der Himmelskunde noch eine zweite, größere Längeneinheit verwendet: das *Parsec*. Es ist das Maß jener Entfernung, aus welcher der Halbmesser der Erdbahn unter einem Winkel von einer Bogensekunde erscheinen würde; es umfaßt 3,262 Lichtjahre.
Die Entfernungen der Sterne, die zur Nachbarschaft der Sonne gehören, vermag man trigonometrisch zu bestimmen. Zufolge der Bewegung der Erde um die Sonne erleidet nämlich jeder Stern eine gewisse Verschiebung am Himmelsgewölbe, aus der man den Winkel bestimmen kann, unter dem der Erdbahnradius auf jenem Stern, dessen Sonnenabstand man errechnen will, erscheinen würde. Man nennt diesen Winkel *Parallaxe*. Hat man einmal diese „trigonometrische" Parallaxe ermittelt, so ist es nicht mehr schwer, den Abstand des Sternes von der Sonne zu finden. Liegen jedoch zwischen Sonne und Stern so gewaltige Zwischenräume, daß sich die Parallaxe ob ihrer Kleinheit nicht mehr messen läßt, dann muß der Astrophysiker zu einem anderen Verfahren seine Zuflucht nehmen. Aus dem Spektrum der

[5] Der Äquatorradius der Erde z. B. umfaßt 6378 km, der Halbmesser der Erdbahn hat eine Länge von rund 150 Millionen km, das Sonnensystem bis zur Bahn des Planeten Pluto erstreckt sich über ein Gebiet von 5910 Millionen km Radius.

[6] Neuneinhalb Billionen km! Eine Billion ist eine Zahl mit 12 Nullen. Legte man eine Billion Menschenhaare von je 0,1 mm Dicke enge angeschlossen nebeneinander, so ergäbe das einen Gürtel von 100.000 km Länge, der sich ungefähr zweieinhalbmal um die Erde legen ließe.

Sterne kann man nämlich auch auf deren absolute Helligkeit schließen, die, durch eine logarithmische Gleichung mit der leicht meßbaren scheinbaren Helligkeit verknüpft, die Entfernung des Gestirnes ergibt.

Die Sterne, die in klaren Nächten am samtschwarzen Grund des Himmels glänzen, alle glühende Gasbälle gleich unserem Zentralgestirn, nur hinausgerückt in unvorstellbare Fernen — gähnt doch zwischen unserer Sonne und dem ihr am nächsten stehenden Stern Proxima Centauri ein Abgrund von nahezu 41 Billionen Kilometer (= 4,3 Lj) — gehören einem gigantischen Supersystem an, der *Milchstraße* oder *Galaxis*. Die Milchstraße umspannt als matt leuchtendes Band das Himmelsgewölbe wie ein Kranz aus gefrorenem Licht. An einzelnen Stellen, etwa in den Sternbildern des Cepheus, des Schwanes oder des Schiffes (Puppis), liegen dunkle Gebiete. Sie zeigen das Vorhandensein kosmischer Dunkelwolken an, die das Licht der jenseits von ihnen stehenden Gestirne absorbieren und aus mächtigen Staub- und Gasmassen bestehen. Der interstellare Staub enthält Teilchen von rund einem Tausendstel Millimeter Durchmesser. In den Gaswolken wurde mit Hilfe der Absorptionslinien Natrium, Kalzium, Titan und Wasserstoff festgestellt. Diese Dunkelwolken erstrecken sich oft über dreißig und mehr Lichtjahre[7]. Zum Milchstraßensystem gehören auch die *„Kugelhaufen"*, kugelförmige Ansammlungen von etwa 10.000 und mehr (je Haufen) dicht beieinander stehenden, alten Sternen, die am Schöpfungsmorgen vor mehr als sechs Milliarden Jahren entstanden sind. Sie erfüllen einen sphärischen Raum von ungefähr 83.000 Lj. Halbmesser, in dessen Äquatorebene die Weltinsel der Milchstraße sich breitet.

Angesehene Gelehrte und Forscher haben unermüdlich daran gearbeitet, mit immer mehr verfeinerten Instrumenten Gestalt und Ausmaße unserer Weltinsel zu erforschen. Wir wissen heute, daß sich die Milchstraße in ihrer Äquatorebene über einen Durchmesser von 100.000 Lj erstreckt. Senkrecht zur Mittelebene mißt ihre Dicke 3300 Lj. Ihr heller Kern besitzt einen Durchmesser von 17.000 Lj. Unsere Sonne ist vom Mittelpunkt des galaktischen Systems 27.000 Lj entfernt und schwebt 46 Lj in nördlicher Richtung über der Zentralebene. Sie kreist um das Massenzentrum der gigantischen Sterninsel mit einer Tangentialgeschwindigkeit von 217 km in der Sekunde und vollendet ihren Umlauf in 234 Millionen Jahren. Die Gesamtmasse der Galaxis, einschließlich aller Sterne, Staub- und Gaswolken, wird auf 200 Milliarden Sonnenmassen geschätzt. Mehr als 100 Milliarden Gestirne haben in der Milchstraße ihre Heimat. Das ganze System rotiert um eine durch das Massenzentrum gehende und auf der Zentralebene normal stehende Achse. Die Galaxis rotiert jedoch nicht wie eine starre Scheibe; jeder Stern bewegt sich mit der seinem Zentralabstand und dem dort herrschenden Gravitationsfeld entsprechenden Geschwindigkeit. Seltsamerweise nimmt das System der Kugelhaufen, das die Weltinsel umhüllt, an der Rotation fast nicht teil.

Ist diese unermeßlich große Galaxis schon das *Universum?* Wenn man sich durch den Polarstern und durch den hellsten Stern der ein W bildenden fünf Gestirne der Cassiopeia eine Gerade gelegt denkt und sie nach Süden verfolgt, stößt man auf einen verwaschenen Nebelfleck, der dem Sternbild der Andromeda angehört. Dieser Lichtfleck ist der berühmte *Andromeda-Nebel*. In lichtstarken Teleskopen erscheint er dem geübten Beobachter von dunklen Kanälen durchfurcht, die man zunächst nicht zu deuten vermochte. Noch im Jahre 1875 stellte der amerikanische Forscher *Trouvelot* in einer Zeichnung, die er am 26zölligen Refraktor der Washingtoner Sternwarte angefertigt hatte, den Nebel mit zwei parallelen dunklen Spuren dar. Erst als 1888 dem Engländer *Roberts* ein ausgezeichnetes Lichtbild des rätselhaften Objektes gelungen war, erkannte man, daß der Nebel Spiralstruktur aufwies. Man hielt diesen Lichtfleck zunächst wegen seiner Spiralgestalt für ein in Entstehung begriffenen Sternsystem. Um 1925 vermochte der Amerikaner *Hubble* mittels des Mammutinstrumentes der Mount-Wilson-Sternwarte den Nebel teilweise in Sterne aufzulösen und dadurch den Beweis zu erbringen, daß dieses Himmelsobjekt eine Schwesterwelt unserer Milchstraße sei, von gleicher majestätischer Mächtigkeit wie sie.

Nunmehr wurden mit Hilfe der photographischen Kamera *außergalaktische Welten* am laufenden Band entdeckt. Die in den fremden Galaxien leuchtenden Veränderlichen von Art der Delta-Cephei- und RR-Lyrae-Sterne erlaubten es, die Entfernung der Spiralnebel abzuschätzen. Der Andromeda-Nebel (er führt im Nebelkatalog die Bezeichnung M 31) ist von unserem Sonnensystem bei zwei Millionen Lichtjahre entfernt und gehört zu den unserer Galaxis nahe benachbarten Nebelwelten[8]. Die Nebelwelten zeigen offensichtlich die

---

[7] Könnten wir uns mit einem Raumschiff über die Milchstraße erheben, so böte sich uns ein seltsamer Anblick: Aus einem hellen Kern, den viele Millionen alter Gestirne aufbauen, wüchsen spiralförmig gewundene flache Arme hervor, die von jungen Sternen, leuchtenden Gaswolken und Staub gebildet sind.

[8] Andere „nahe" Sterninseln liegen im Sternbild des Triangulums (M 33), in der Ursa major (M 81), im Sternbild der Jungfrau (NGC 4594) und im Sculptor (NGC 253). Auch die unregelmäßig gestalteten Magelhaenschen Wolken des südlichen Himmels sind Nachbarwelten unserer Milchstraße.

Tendenz, Gruppen zu bilden, sogenannte „*Nebelhaufen*". Die Anzahl der Nebel, die in einem Haufen vereinigt sind, ist sehr verschieden. Sie schwankt zwischen 16 in der „Lokalen Gruppe", der unsere Galaxis angegliedert ist, und 2500 im Virgo-Haufen.

Die gewaltigen Teleskope der großen neuzeitlichen Sternwarten gaben den Astronomen die Möglichkeit, unermeßliche Tiefen des Raumes zu erschließen. Und je tiefer das Auge des Forschers in die Abgründe des Alls eindringt, desto mehr Nebelwelten leuchten ihm auf. Man schätzt heute ihre Zahl innerhalb des der Forschung zugänglichen Raumes auf etwa zehn Milliarden. Und immer noch ist kein Ende abzusehen. Da drängt sich die Frage auf: Ist das Universum unendlich und ewig? Hier setzen die seltsamen Beobachtungen Hubbles ein. Er untersuchte die Spektren der Nebelsysteme. Diese Untersuchungen gehören sozusagen zu den Routinefragen, die der Astronom an neu entdeckte Himmelsobjekte richtet. Und da fand er etwas sehr Merkwürdiges: Die Spektra fast aller extragalaktischen Nebel zeigten eine mehr oder weniger starke Rotverschiebung. Die Nebelwelten bewegen sich also in radialer Richtung von uns fort, sie fliehen in den Raum hinaus. Als Hubble die aus der Rotverschiebung errechneten Fluchtgeschwindigkeiten in ein Diagramm einzeichnete, das die Abhängigkeit der Radialgeschwindigkeiten von der Entfernung der Nebel aufzeigte, fand er die bemerkenswerte Tatsache, daß die Fluchtgeschwindigkeiten mit einer gewissen Streuung linear von den Entfernungen der Galaxien abhingen. Ein Weltennebel, der zweimal so weit von unserer Milchstraße entfernt ist als ein anderer, wird nahezu zweimal so schnell in den Raum hinaus entfliehen als dieser[9].

Erwähnenswert ist, daß man vor einigen Jahren mit Hilfe von Radioteleskopen Objekte entdeckt hat, die sogenannten „*Quasars*" (= Abkürzung für „quasi stellar radiation objekts"), die sich als außerordentlich intensive Sender bemerkbar machten. Da Radioteleskope eine wesentlich geringere Trennschärfe als die optischen Instrumente haben, war es schwierig, diese „*Radiosterne*" optisch aufzufinden. Die Entdeckung der Quasars brachte für die Astrophysiker eine Sensation: Die rätselhaften Objekte wiesen eine extrem starke Verschiebung der Spektrallinien nach dem roten Bereich auf, was, als Doppler-Effekt gedeutet, auf ungeheure Entfernungen und außerordentliche Fluchtgeschwindigkeiten schließen ließ[10]. Die Quasars müßten sich also bereits hart an der Grenze des erfahrbaren Weltalls befinden. Diese Grenze liegt bei einem Radius von 13 Milliarden Lichtjahre. Nebelsysteme, die diese Grenze überschreiten würden, wenn das überhaupt möglich wäre, verschwänden für irdische Beobachter, da sie sich mit Überlichtgeschwindigkeit entfernten und das von ihnen emittierte Licht, ins infrarote Gebiet verschoben, von unseren Augen nicht mehr wahrgenommen werden könnte.

Wie ist nun diese Nebelflucht zu verstehen? Die Antwort der Kosmologen lautet kurz und präzise: Das Weltall dehnt sich aus; es wächst und wird größer.

---

[9] Die Nebelgruppe im Sternbild der Jungfrau flieht mit einer Geschwindigkeit von 1200 km/sec. Dieser Nebelhaufen ist von uns 42,000.000 Lj. entfernt. Der Nebelhaufen im Löwen entweicht mit einer Radialgeschwindigkeit von ca. 20.000 km/sec, das ist das 16,7fache von der Fluchtgeschwindigkeit des Virgohaufens. Seine Entfernung beträgt mehr als 700 Millionen Lj. Das ist das 16,7fache vom Abstand des Nebelhaufens im Sternbild der Jungfrau. Ein weiteres Beispiel: Im Sternbild Coma Berenices befindet sich ein Nebelhaufen, der etwa 100 Nebel enthält und 326 Millionen Lj. von unserer Galaxis entfernt ist und mit 7400 km/sec entflieht. Im Sternbild der Hydra liegt ein Nebelsystem, von dem uns mehr als zweieinhalb Milliarden Lichtjahre trennen, dessen Entweichungsgeschwindigkeit zu 61.000 km/sec errechnet wurde. Sonnenabstand und Fluchtgeschwindigkeit des Hydra-Haufens sind somit rund achtmal so groß als die Radialgeschwindigkeit und die Entfernung der Nebelgruppe im Sternbild der Haarlocke Berenices.

[10] So fand man am quasistellaren Objekt 3C9 im Sternbild der Fische eine Entweichungsgeschwindigkeit von 250.000 km/sec. Unter Zugrundelegung einer Hubble-Konstante von $23{,}10^{-6}$ km/sec je Lichtjahr ergäbe diese Radialgeschwindigkeit eine Entfernung von rund 10,9 Milliarden Lj.

Aus der Erscheinung, daß sich die Nebelwelten radial von uns fortbewegen, könnte man bei oberflächlichem Denken folgern, daß unsere Milchstraße und mit ihr unser Sonnensystem irgendwie vor den anderen Galaxien ausgezeichnet ist und sich im Mittelpnkt des Universums befände. Die Kosmologen zerstören alle Illusionen dieser Art, in dem sie erklären: Das Phänomen der Nebelflucht müßte von den Beobachtern auf den Planeten jedes beliebigen Sternes in jeder beliebigen Galaxis in genau gleicher Weise konstatiert werden wie auf unserer Erde.

Um diese Behauptung einzusehen, wollen wir uns einer Modellvorstellung bedienen: denken wir uns einen aufblasbaren Gummiballon, auf dessen Haut etwa mit roter Farbe Punkte gemalt sind. Wenn wir diesen Ballon aufblasen, werden die Punkte, deren jeder eine Nebelwelt versinnbildlichen möge, mit wachsendem Radius auseinander rücken. Sie werden vor einander fliehen. Das, was sich in unserem Denkmodell auf der Oberfläche der Gummikugel abspielt, vollzieht sich tatsächlich im Raum. Hier stoßen wir bereits auf ein schwieriges Problem der Kosmologie, nämlich auf die Frage nach der Struktur des Raumes, den die Materie der Welt erfüllt.

Allen Beobachtungstatsachen gerecht wird nur das *Weltbild der allgemeinen Relativitätstheorie.* Die Beobachtungsergebnisse lassen vermuten, daß die Welt nicht seit ewigen Zeiten bestehen kann, sondern einen Anfang genommen hat, der höchstens fünfzehn Milliarden Jahre zurückliegt. Das ergibt sich schon aus der trivialen Überlegung, daß die Materie des expandierenden Universums zum Zeitpunkt Null einen kleinsten Raum eingenommen haben muß. Das zweite Postulat der Lehre von der Welt lautet: der von Materie erfüllte Raum ist grenzenlos und endlich. Diese Aussage, die weder bewiesen noch widerlegt werden kann, aber das Stigma großer Wahrscheinlichkeit trägt, scheint dem Kontradiktionsprinzip zu widersprechen. Die Begriffe: endlich und grenzenlos können jedoch sehr wohl dem gleichen Subjekt zugeordnet werden. Als Beispiel sei angeführt eine in sich geschlossene Kurve, etwa ein Kreis. Der Kreis ist endlich und unbegrenzt. Man vermag seine Peripherie zu durchlaufen, so oft man will, und wird nie an eine Grenze kommen. Man kann ihn aber auch in eine, allerdings irrationale, Zahl einfangen: $u = 2 r \pi$. Ähnliches gilt von der Oberfläche der Kugel. Wir brauchen jetzt nur noch den Gedankenschritt ins Unanschauliche zu wagen und obige Überlegung auf den Raum zu übertragen. Dann erarbeiten wir uns den Begriff des in sich geschlossenen, unbegrenzten und endlichen *Riemannschen Raumes,* mit dem die Relativitätstheorie operiert. Der in sich zurück gekrümmte Raum ist grenzenlos wie die Umfahrungslinie des Kreises und wie die Oberfläche der Kugel. In welcher Richtung immer man ihn mit Lichtgeschwindigkeit in geradem Flug durchmessen wollte, man käme nach Äonen und abermals Äonen stets zum Ausgangspunkt zurück. Der Riemannsche Raum ist auch endlich, läßt er sich doch durch eine Zahl darstellen.

Die Welt als Ganzes hat einmal angefangen zu sein. Alle Materie des gesamten Universums war im Anfang in der Gestalt eines Protosternes auf kleinstem Raum zusammengedrängt und begann nach einer Explosion, die jeder Beschreibung spottet, zu expandieren[11]. Was war, ehe der Protostern expandierte? Auch dieser Protostern mußte einen Anfang genommen haben. Er konnte nicht von Ewigkeit her präexistiert haben, da er, im höchsten Grad instabil, zur Explosion neigte. Über seinen Anfang breitet sich das Dunkel der Unerforschlichkeit, hinter dem der gläubige Mensch das Walten der geheimnisvollen Schöpferhände Gottes zu erahnen vermag.

---

[11] Ihr physikalischer Zustand war derartig, „daß man fast zögert", die Zahlen auszusprechen, die ihn charakterisieren: 10^{-44} Sekunden nach Beginn der Expansion betrug die Dichte der Materie 10^{94} Gramm pro 1 cm^3 (d. i. eine Zahl mit 94 Nullen rechts vom Einser). Ihre Temperatur wurde zu 10^{33} Grad Kelvin errechnet. (Die Temperaturskala nach Kelvin hat die gleiche Einteilung wie die Celsiusskala, beginnt jedoch mit dem absoluten Nullpunkt bei $-273{,}15^{0}$ C.) Die Nukleonen hatten eine Anfangsenergie von 10^{20} Elektronenvolt, das heißt mit der Energie eines einzigen Protons, eines Partikelchens von $2{,}4.10^{-13}$ cm (= 24 Billionstel cm) Durchmesser und von einer Ruhemasse $m_0 = 1{,}67.10^{-24}$ (= 1,67 Quadrillionstel) Gramm könnte man einen 1,6 kg schweren Stein einen Meter hoch heben.

4. Gibt es auf anderen Sternen menschenähnliche Wesen?

An den Anfang dieses Abschnittes sei die These der Biologie gestellt, daß der Mensch das Ergebnis einer langen, durch viele Jahrmillionen währenden Evolution ist. Nach *Teilhard de Chardin* war die Entfaltung des Lebens auf Erden wesenhaft dem einen Ziel untergeordnet, den Menschen als Träger des Selbstbewußtseins hervorzubringen.

Zunächst: „Was ist *Leben?*" So einfach die Frage lautet, so schwer ist sie zu beantworten. Wir können zwar trachten, Merkmale zu finden, die ein Lebewesen vom Unbelebten unterscheiden: die Körper der Lebewesen sind z. B. größtenteils aus Kohlehydraten, Nukleinsäuren und Aminosäuren aufgebaut. Den Lebewesen ist ferner der Stoffwechsel eigentümlich. Die aufgenommene organische Nahrung wird in körpereigene Baustoffe umgewandelt. Dadurch sind Wachstum und Fortbestand des Individuums gewährleistet. Man bezeichnet diese Verwandlung fremder Stoffe in körpereigene als Assimilation. Mit ihr geht Hand in Hand die Dissimilation, die darin besteht, daß körpereigene oder als Nahrung aufgenommene Stoffe in einfachere Verbindungen abgebaut werden, wobei Energie frei wird. Die Lebewesen schöpfen die für ihre Bewegung nötige Energie aus diesem, vom Organismus gesteuerten Stoffzerfall.
Die lebentragende Substanz ist das *Protoplasma.* Es steht in ständigem Stoffaustausch mit seiner Umwelt. Aufbau und Abbau halten einander dabei fließend das Gleichgewicht (Fließgleichgewicht). Das Protoplasma ist ein Eiweiß-Lipoid-Komplex, eine dynamische Synthese von höheren Kohlenstoffverbindungen. Das Seltsame daran ist, daß jedes Lebewesen sein ihm arteigenes Protoplasma bildet. Nur dem Protoplasma eignet das Phänomen der Selbstvermehrung (Autoreduplikation, Autokatalyse). Ein weiteres Merkmal des Lebens ist die Irritabilität, d. h. die Fähigkeit, auf äußere oder innere Reize im Sinne der Selbsterhaltung zu reagieren. Eine die Lebewesen in besonderer Weise kennzeichnende Eigentümlichkeit ist ihre Gestalt, die von innen heraus dargestellt wird. Hierher gehört auch das Vermögen einfacher Lebewesen, verlorene Körperteile zu erneuern (Regeneration).
Die oben angeführten Merkmale sind aus der großen Fülle des die Lebewesen vom Unbelebten Unterscheidenden herausgegriffen. Gelänge es auch, einen vollständigen Begriff, einen conceptus comprehensivus zu bilden, der alle Eigenschaften des Lebens umfaßte, das eigentliche Geheimnis des Lebendigen wäre damit nicht enthüllt.

Das Phänomen der Selbstdarstellung der Einzelindividuen durch von innen heraus wirkende Kräfte läßt erahnen, daß das Leben mehr ist als nur eine Form von Kohlenstoffverbindungen oder eine Erscheinung des Fließgleichgewichtes. Hinter den Lebensvorgängen steht ein irrationaler Faktor, mag man ihn mit Driesch *Entelechie* oder *Ordnungsprinzip* oder *Determinator* oder wie immer nennen. Von diesem Faktor dürfen wir voraussetzen, daß er übermateriell und eine für sich existierende Substanz sei, daß er in Erscheinung tritt, sobald die Vorbedingungen für das Werden des Lebens gegeben sind. Jede Betrachtung des Lebens, die ausschließlich den funktionellen Ablauf der Lebensvorgänge zum Gegenstand hat, ist unweigerlich zur Unfruchtbarkeit verurteilt, weil sie Wesentliches übersieht. Allerdings beginnen hier bereits philosophische Überlegungen, die weder bewiesen noch widerlegt werden können, für deren Richtigkeit jedoch vieles spricht. Und nun wagen wir es, eine zweite, ebensowenig beweisbare, aber auch nicht zu widerlegende These aufzustellen: Als übermaterielle Entitäten haben die Entelechien schon *vor* der Bildung der Materie präexistiert. Das Leben auf der Erde begann in jenem Zeitpunkt, in dem die Materie, wesenhaft darauf abgestimmt, Lebensträger zu sein, bereit war, Leben zu empfangen. Das gilt nicht allein für unsere Erde, es muß ebenso für fremde Welten vorausgesetzt werden. Und wenn es heute der experimentierenden Biologie gelänge, in der Retorte niedere Lebensformen zu erzeugen, so sagte das nur aus, daß die Forscher die Vorbedingungen für die Synthese Entelechie-Materie gefunden hätten. Ein triviales Analogon zum eben Gesagten wäre folgendes: legt man auf eine heiße Herdplatte ein Stück Papier, so wird dieses Papierblatt in dem Augenblick ganz von selbst aufflammen, in dem die Herdplatte die entsprechende Temperatur erreicht hat.
Die Frage nach dem Leben auf fremden Sternen ist zunächst ein *Problem der Astronomie.* Das an Materie gebundene Leben setzt Planeten voraus, auf denen es gedeihen kann und eine Heimstatt hat. Planeten, die um Wärme spendende Sonnen

kreisen. Wie müssen diese Sterne beschaffen sein, die Muttersonnen Leben bergender Welten sind?

Fürs erste müssen alle Riesen und Überriesen ausscheiden. Ebenso die Gestirne der Spektralklassen O, B und A und mit ihnen fast alle Sternhaufen, da sie viel zu jung sind, zählen sie doch kaum einige Millionen Jahre. Sonne und Erde jedoch bestehen bereits an die vier oder fünf Milliarden Jahre, und es dauerte mindestens drei Milliarden Jahre, ehe sich das primitivste Leben auf der Erde regte. Nicht in Frage kommen als Muttersonnen Doppel- und Mehrfachsterne aus Gründen der Himmelsmechanik, ferner die zahlreichen Zwergsterne des Spektraltypes M, sowie Pulsationsveränderliche von der Art der Delta-Cepheioder RR-Lyrae-Sterne aus physikalischen Gründen. Die Aufgabe, lebenserhaltende Sonnen zu sein, vermöchten nur die Hauptreihensterne der Klassen F_5 bis K_5 zu erfüllen.
Wenden wir uns den Wandelsternen zu. Was für Eigenschaften müßten sie aufweisen, um eine der Bildung höherer Lebewesen offene Biosphäre zu entfalten? Sie müßten Weltkörper sein, auf deren Oberfläche eine der irdischen ähnliche Schwerkraft herrscht. Sie müßten ein Magnetfeld besitzen zum Schutz gegen die aus dem Weltraum und von ihrem Zentralgestirn kommenden tödlichen Korpuskularstrahlen. Die eingestrahlte Energie dürfte das für die Erhaltung des Lebens erforderliche Maß weder unter- noch überschreiten. Auch müßte die Atmosphäre des betreffenden Planeten die gleiche Zusammensetzung zeigen wie die, in der wir atmen. Die Verteilung von Wasser und Land müßte der irdischen ähnlich sein. Bereits „kleine Änderungen in der Gesamtstruktur oder in einem Teil der Umweltstrukturen übten nahezu mit Sicherheit dauernde und weitreichende Wirkungen auf eine spätere Evolution aus." (Simpson, Kosmische Aspekte der organischen Evolution)

Faßt man alles zusammen, was vorausgesetzt werden muß, wenn ein Planet Heimat lebender Wesen sein soll, so bleiben von den hundert Milliarden Sternen unserer Galaxis höchstens 100.000 Gestirne übrig, auf denen sich Leben, ähnlich dem irdischen, entfaltet haben könnte. Gleiche Überlegungen gelten für die zehn Milliarden Weltinseln, die das Universum bevölkern. Somit birgt das Weltall nach neuesten Schätzungen an die tausend Billionen (10^{15}) Sonnen, die möglicherweise von Planeten umkreist werden, welche Brutstätte des Lebens sind. Nach Shapley gibt es nur hundert Millionen solcher Sterne, während Hoyle, weit über das Ziel hinausschießend, von Trillionen bewohnter Welten spricht.

Wir haben oben die kosmischen Bedingungen kurz umrissen, die erfüllt sein müssen, soll sich Leben im allgemeinen auf einem Stern entwickeln. Im folgenden wollen wir überlegen, welche Wege zu höheren Lebensformen, insbesondere zum Menschen führen.
Das Leben hat eine nur ihm zukommende Eigenschaft: es vermag sich nach aufwärts zu entwickeln. Es steht im Zeichen der Evolution. Die Evolution ist umweltbedingt. Umwelt im weiteren Sann ist das gesamte Weltall, ist die Erde als Wirt organischen Lebens, sind die Planeten fremder Sonnen für das sich auf ihnen entfaltende Leben, mit dem auf ihnen wirksamen Schwerefeld, mit ihrer Temperatur, mit der Zusammensetzung ihrer Atmosphäre, ihren Magnetfeldern u. a. m. So könnten sich z. B. auf einem Wandelstern, dessen Schwerebeschleunigung um vieles größer ist als die der Erde oder dessen Atmosphäre zu dicht oder zu dünn ist, keine Flugtiere entwickeln. Es scheint äußerst unwahrscheinlich zu sein, daß sich im gesamten Weltall die gleichen kosmischen Grundbedingungen wiederfinden wie auf der Erde (Temperatur und Strahlungsintensität des Zentralgestirnes, Masse, Abstand des betreffenden Planeten von seiner Sonne, Neigung seiner Rotationsachse gegen die Ebene seiner Bahn und noch vieles andere mehr).

Nehmen wir an, es habe sich auf einem fremden Stern erstes Leben gebildet. Dann gäbe es eine unbegrenzte Zahl von Möglichkeiten der Evolution. Die möglichen Mutationen, die erbliche Anlagen bedingen, sind unübersehbar. Auf der tiefsten Stufe des Lebens schon kann die Strukturänderung innerhalb eines das Gen aufbauenden Moleküles eine Mutation auslösen, die jede weitere Entwicklung bestimmt. Die möglichen Kombinationen in der Neuanordnung der verschiedenen Gene tragen das Ihre zum fast unendlichen Formenreichtum bei. Die mögliche Zahl von Genkombinationen übertrifft jede Vorstellung. Dazu kommt, daß im Bereich des Lebendigen gleiche Ursachen verschiedene Wirkungen hervorzubringen vermögen, wie das Phänomen der Stammbaumaufspaltung zeigt. Man kennt z. B. auf unserer Erde über eine Million von Insektenarten, die sich alle aus einer einzigen Spezies des

Mittelpaläozoikums entwickelt haben. Existierten im unvorstellbar großen Universum tatsächlich viele Millionen erdähnlicher Planeten, so ist es äußerst fraglich, ob bei der unermeßlichen Zahl von Freiheitsgraden die Evolution der Lebewesen auf diesen fremden Sternen den gleichen Weg genommen habe wie auf der Erde. Die Evolution des Lebens ist eng verknüpft mit dem Ablauf der Geschichte der Gestirne, die dem Leben eine Heimat bieten. Dieser Faktor darf nicht übersehen werden. Soll ein fremder Planet gleiche Lebensformen wie die Erde hervorbringen, müßte auch seine Geschichte vom Augenblick seiner Entstehung an ähnlich wie auf der Erde abgelaufen sein.
Wir wiederholen: Der Mensch ist das Ergebnis einer langen Evolution[12].

Die Natur ist offensichtlich darauf bedacht, eintönige Wiederholungen zu vermeiden. Sie schwelgt in einer grandiosen Fülle von immer neuen Formen. Wir dürfen mit gutem Grund annehmen, daß im ganzen Universum nur eine Menschenerde und ein Menschengeschlecht existieren.

Unsere bisherigen Überlegungen und deren Ergebnis haben sich nur auf irdische Lebensformen bezogen. Das soll aber durchaus nicht besagen, daß es nicht ebensogut völlig *andere Lebensentwürfe* irgendwo im weiten Weltall geben könne, für die wir auf unserer Erde kein Analogon fänden, etwa Vernunftwesen, die uns Menschen geistig überragen, deren Geister Gedankenströme voll erhabener Weisheit und Kraft in das Weltall strahlen, die Körper besitzen ähnlich verklärten Leibern. Vielleicht! Wir wissen es nicht, wir ahnen es nur. Alles Ahnen ist jedoch ungeborenes Wissen, dessen Wurzeln hinabtauchen in das geheimnisvolle Reich des Unbewußten, das nach *C. G. Jung* allen Menschen und Zeiten gemeinsam ist. Man hat versucht, Funkverbindungen mit fremden Sternen herzustellen unter der Voraussetzung, daß die Bewohner ferner Welten der Erde in Bezug auf die Entwicklung ihrer Technik ebenbürtig, wenn nicht überlegen sind. Im Staate Virginia wurde am radioastronomischen Observatorium von Green Bank eine Antenne für den Empfang außerirdischer Signale errichtet (Unternehmen Ozma). Man hat mit diesem Radioteleskop die Sterne ε Eridani und τ Ceti angepeilt, allerdings ohne Erfolg.

Vielleicht wird die Menschheit im Laufe einer Höherentwicklung in ein Stadium treten, in dem sie auf telepathischem Weg mit den Bewohnern fremder Sterne Verbindung zu finden vermag. Ob so etwas überhaupt möglich ist? Der amerikanische Forscher *J. B. Rhine*, Vorstand des parapsychologischen Institutes an der Duke-Universität, hat auf breiter Basis wissenschaftlich streng kontrollierbare Experimente angestellt, die bewiesen, daß in der Seele eines jeden Menschen, ob Mann oder Frau oder Kind, die Fähigkeit zur „außersinnlichen Wahrnehmung" schlummert. Unter den Begriff der außersinnlichen Wahrnehmung subsummiert Rhine die rein geistige Übertragung seelischer Inhalte, also von Gedanken, Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen, und zwar ohne Zwischenschaltung der normalen Sinneswerkzeuge. Man bezeichnet diese Fähigkeit als *Telepathie*. Zur außersinnlichen Wahrnehmung gehört auch das Hellsehen, das heißt die paranormale Schau von Ereignissen, die dem Perzipienten nicht gegenwärtig sind und sich im Augenblick der Wahrnehmung irgendwo in der Ferne abspielen oder die noch ungeschehen im dunklen Schoß der Zukunft ruhen. Das Seltsame, den Gesetzen der Physik Hohnsprechende an diesen Phänomenen ist der Umstand, daß Raum und Zeit bei ihnen keine Rolle zu spielen scheinen. Der Forscher *Carlo Marchesi* hat gezeigt, daß telepathische Übertragungen über mehr als 6000 km mit

---

[12] „Die Aussichten, daß etwas Menschenähnliches oder einer anderen irdischen Spezies Ähnliches, abgesehen vielleicht vom Primitivsten, noch irgendwo im gesamten Weltall lebt, sind meines Erachtens dieselben, wie daß irgendein anderer Planet genau die gleiche Geschichte gehabt hat wie die Erde und ihre Bewohner. Das gilt für jeden wesentlichen Teilabschnitt eines Zeitraumes von zwei Milliarden Jahren und mehr. Meiner Meinung nach sind derartige Chancen tatsächlich für die rund hundert Millionen Planeten von Shapleys Minimum wie sogar für Hoyles weniger vernünftige Milliarden von Milliarden gleich Null. Es ist daher ernstlich zu bezweifeln, daß es menschenähnliche Wesen gibt, die darauf warten, uns irgendwo im erreichbaren Weltall zu begrüßen." (*George G. Simpson*, a. a. O.) Zum gleichen Ergebnis wie Simpson kommt *Franz Baur* (Bad Homburg), der einen mathematisch exakt durchgerechneten Wahrscheinlichkeitskalkül bezüglich der möglichen Mutationen und Übergänge aufgestellt hat. Demnach ist die Wahrscheinlichkeit, daß im Universum noch ein zweiter Planet mit Menschen besiedelt ist, $\frac{1}{2.10^{15964}}$, also praktisch gleich Null. (Naturwissenschaftliche Rundschau, Heft 4, 1969, S. 167.)

gleicher Klarheit vom Perzipienten empfangen werden wie in unmittelbarer Nachbarschaft des sendenden Experimentators. Die Kräfte der Seele sind nicht an Raum und Zeit gebunden. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß es Gestirne gibt, die auf sensible Menschen einen geheimnisvollen Einfluß auszuüben vermögen[13].

5. Theologische Aspekte

Es gibt im unermeßlichen Weltall nur e i n e Menschenerde und e i n Menschengeschlecht. Diese Feststellung scheint unglaubhaft zu sein. Unter den tausend Billionen Gestirnen, die um die Planeten kreisen, soll unsere Sonne der einzige Stern sein, der einer von Menschen bewohnten Erde Wärme spendet? Dieser Gedanke mutet in höchstem Maße unwahrscheinlich an. Doch müssen wir uns der nüchternen Überlegung beugen.

Was ist die Erde? Ein Staubkorn in den Abgründen des Alls. Denken wir uns die Sonne dargestellt durch eine Orange von 10 cm Durchmesser, dann müßte die Erde ein Sandkorn von 0,8 mm Größe sein, das sich in einer Entfernung von 10 Meter um unser Sonnenmodell bewegte. Und dennoch ward das winzige Sandkorn Erde aus allen Gestirnen herausgehoben, denn auf ihm hat Gott Menschengestalt angenommen, um das Menschengeschlecht zum Vater heimzuführen. Von Vernunftwesen auf anderen Sternen wissen wir nichts. Vielleicht haben sie die Paradiesesreinheit ihres Schöpfungsmorgens unbefleckt bewahrt und der Erlösung nicht bedurft[14]!

Noch etwas zeichnet die Menschenerde aus vor den Wandelsternen der anderen Sonnen. Sie ist der Kriegsschauplatz, auf dem der Kampf der Geister ausgetragen wird. „Der große Drache, die alte Schlange, der Teufel oder Satan heißt, der Verführer der ganzen Welt,

---

[13] Ein Beispiel hierfür ist der bedeckungsveränderliche Stern Algol im Perseus (β Persei), über den *Lambert Binder* unter dem Titel „Das Geheimnis des Sternes Algol" eine Abhandlung in der Zeitschrift „Mensch und Schicksal" publiziert hat, oder der Doppelstern Capella (α Aurigae), einer von den hellsten Sternen des nördlichen Himmels. Dieser merkwürdige Doppelstern fasziniert sensible Personen, wie *Herbert Fritsche* in seiner Studie „Der Fixstern Capella und seine Paraphänomenik" bekennt. *Peryt Shou* berichtet, daß er sich bei kontemplativer Betrachtung dieses Gestirnes immer mit starkem sinnlichem Affekt zu ihm hingezogen fühlte wie zu einer Frau. Auch *August Strindberg* empfand solchen von der Capella ausstrahlenden Einfluß (vgl. „Bekenntnisse an eine Schauspielerin" von *Harriet Bosse*, Berlin 1941). Aufsehen erregte seinerzeit der Fall *Klinkerfues*. Der berühmte Astronom und Direktor der Universitätssternwarte in Göttingen Wilhelm Klinkerfues war Zeit seines Lebens so besessen von der Liebe zum Stern Capella, daß er seine Laufbahn als Geometer aufgab, um sich ganz der Astronomie widmen zu können. Diese rätselhafte Sternerotik steigerte sich bei ihm bis zum Exzeß: er feierte mystische Hochzeit mit seiner unerreichbaren Geliebten, indem er sich im Alter von 57 Jahren am 28. Jänner 1884 im Observatorium der Göttinger Sternwarte an dem zum Stern Capella gerichteten Refraktor erschoß.
Nach *Bende Bendsen* (vgl. „Tagebuch einer lebensmagnetischen Behandlung der Witwe A. M. Petersen zu Arroeskjöping") überträfen die Sterne an lebensmagnetischer Wirkung alle anderen Heilmethoden. Es sei jedoch bei derartigen Versuchen mit Übermittlung der Sterneinflüsse größte Vorsicht geboten: die Sterneinwirkungen könnten „Krisen hervorrufen, die sich bis zu schweren Geistesstörungen zu steigern vermögen". Der oben erwähnte Forscher Peryt Shou hat in etwa dreißig Aufsätzen zu beweisen versucht, daß das menschliche Bewußtsein vom Fixsternhimmel her, in dem er den Quellgrund aller Ideen sieht, zu uralter Schau erweckt werden kann. Im Lichte der obigen Darlegungen scheint die Astrologie als Kunde vom Einfluß der Gestirne nicht ganz absurd zu sein, vielleicht sogar einen Funken Berechtigung zu haben, allerdings in anderem Sinn, als die „klassische" Sterndeuterkunst es lehrt.

[14] Der englische Schriftsteller *Clive Staples Lewis* schildert in seinem bekannten Roman „Out of the Silent Planet" (Jenseits des schweigenden Sterns) eine fremde Welt, die er „Malakandra" nennt. Die Vernunftwesen auf Malakandra, völlig anders geartet als die Menschen der Erde, haben ihre Urunschuld nie verloren. Ein gewaltiger Engelsfürst (Oyarsa) regiert dieses glückliche Sterngeschlecht, das in der jubelnden Symphonie des Weltalls mitwirkt und in ständigem Gedankenaustausch mit den Bewohnern der Schwesterwelten steht. Der einzige Stern, dessen Lobpreis aus dem gewaltigen und herrlichen Chor der Schöpfung ausfällt, ist die Erde, deren Engelsfürst von Gott abgefallen ist. Darum heißt sie der „schweigende Planet".

ward gestürzt und auf die Erde hinabgestoßen, und seine Engel wurden mit ihm gestürzt" (Apk 12, 9). „Wir haben nicht wider Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern wider die Herrschaften und Mächte, wider die Weltherrscher dieser Finsternis, wider die Geister der Bosheit in den Himmelshöhen" (Eph 6, 12). Satan und sein Anhang übten ihre Herrschaft über die Menschenerde aus. Jesus bezeichnet ihn daher als den Herrn, als den „Fürsten dieser Welt" (Jo 12, 31; 14, 30). Satan pocht geradezu auf seine Herrschergewalt über die Erde. Als er den Heiland versuchte, „führte er ihn höher hinauf und zeigte ihm in einem Augenblick alle Reiche der Erde". (Die Exegeten deuten diese Vision als teuflische Fata Morgana.) Und der Teufel sprach zu ihm: „Dir will ich all diese Macht und ihre Herrlichkeit geben, denn mir ist sie überantwortet, und ich gebe sie, wem ich will. Wenn du also mir huldigst, soll alles dein sein" (Lk 4, 5—6; Mt 4, 8—9).

Der freiwillige Opfertod Jesu ist der Wendepunkt in der Geschichte der Erde: Durch den Kreuzestod des Erlösers wurde die unumschränkte Macht Satans über die Menschenwelt gebrochen. „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden" (Jo 12, 31). Der Scheintriumph Satans bedeutet in Wirklichkeit seine entscheidende Niederlage. Ans Kreuz geschlagen und erhöht, hat Jesus alles an sich gezogen. Das Kreuz ist zum Feldzeichen seines Reiches geworden. Noch ist der Kampf nicht beendet und die gewaltige Auseinandersetzung mit den widergöttlichen Mächten steht noch bevor. Der Endkampf wird auf der Menschenerde ausgetragen werden. „Der Satan wird losgebunden werden und ausgehen und die Völker in den vier Weltgegenden verführen, den Gog und Magog, und sie zum Kampf sammeln. Ihre Zahl ist wie der Sand des Meeres, und sie zogen herauf über die weite Erde und umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt" (Apk 20, 7—8)[15]. Nach dem endgültigen Sturz der abgefallenen Engel wird Gott als Rex tremendae majestatis erscheinen, um die Welt zu richten: „Ich sah einen Thron, groß und blendend, und den, der darauf saß. Vor seinem Angesicht flohen die Erde und der Himmel, und keine Stätte wurde mehr für sie gefunden. Und ich sah die Toten, die Großen und die Kleinen, vor dem Throne stehen, und Bücher wurden aufgerollt. Und noch ein Buch wurde geöffnet, das da ist das Buch des Lebens; und die Toten wurden gerichtet gemäß dem, was in den Büchern geschrieben stand, nach ihren Werken. Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm ruhten, auch der Tod und die Unterwelt gaben die Toten heraus, die in ihnen waren, und sie wurden gerichtet, jeder einzelne nach seinen Werken" (Apk 20, 11 ff.). Wahrhaft grandios ist die Gerichtsvision des Sehers von Patmos: Auf einem erhabenen Thron, blendend weiß im Widerschein der göttlichen Herrlichkeit sitzt der Richter, „angetan mit Macht und Hoheit, ganz in Licht gehüllt wie in einen Mantel" (Ps 103 bzw. 104). Dieser majestätische Richter ist Gottes Sohn, dem alle Macht verliehen ward im Himmel und auf Erden (Mt 24, 30).

Mit dem Weltgericht findet die Weltgeschichte ihren feierlichen Abschluß. Die Menschenerde aber flieht vor dem Angesicht des Richtergottes. Auf ihr hat sich Leben entfaltet, dessen Endziel der Mensch war. Nun die Geschichte des Menschengeschlechtes erfüllt ist, neigt sich auch die Aufgabe der Menschenerde dem Ende zu, „sie schwindet dahin". „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb. Es werden die Himmel vergehn mit Donnergetöse, die Elemente werden in Glut zerschmelzen, und die Erde wird mit den Werken (der Menschen) in einem Meer von Flammen untergehn." (2 Petr 3, 10)[16].

Seltsam scheint es, daß die Welt auch nach der griechischen und germanischen Mythologie durch Feuer zu Grunde gehen wird. Diese Götter- und Weltendämmerung durch ein alles verzehrendes Feuer heißt in der altnordischen Götterlehre Ragnaröck. In den Mythen dürfen wir jedoch die Einkleidung uralten Wissens sehen. Es entzieht sich unserer Erkenntnis, wie die Endkatastrophe geschehen wird. Gleichwohl gibt uns die Astronomie ernste Hinweise auf das ἐκπυρωθήσεται. Am 22. Februar 1901 leuchtete im Sternbild des Perseus plötzlich innerhalb weniger Stunden unter den sphärischen Koordinaten 3^h26^m und $+43^0$ 36′ ein „neuer" Stern nullter Größte auf (die bekannte Nova Persei). Am gleichen Himmels-

---

[15] In der Apokalypse des hl. Johannes stehen Gog und Magog als Symbole für die gottwidrigen Mächte der Endzeit. Gog war der allgemeine Name der Großfürsten von Meschech und Tubal im Lande Magog, das im äußersten Norden lag (vgl. Ez 38). Die Feinde Gottes werden in ungeheurer Überzahl wie eine Sturmflut hereinbrechen und das Gottesreich auf Erden bedrängen und bedrohen, so daß sein Untergang nach menschlichem Ermessen unabwendbar scheinen wird. In der höchsten Not jedoch wird Gott eingreifen und die Widersacher seiner Heiligen vernichten. Der Satan und sein Anhang werden für ewige Zeiten gefesselt werden.

[16] Leseart nach dem Codex Alexandrinus: κατακαήσεται, nach dem Codex Sinaiticus: ἐκπυρωθήσεται.

ort stand bisher ein schwaches Sternlein 13. Größe[17]. Innerhalb kurzer Zeit war die Helligkeit der Praenova (Stern vor dem Helligkeitsanstieg) um 13 Größenklassen gewachsen; das entsprach einer Steigerung der Strahlungsintensität auf das Hundertfünfzigtausendfache. Was war mit jenem Stern im Perseus geschehen? Die Astrophysiker antworten nüchtern „Der Stern wurde von einem Nova-Ausbruch heimgesucht." Das heißt, er ist explodiert. Sein Radius nahm mit rasender Geschwindigkeit (ca. 3800 km/sec) an Ausmaß zu. Im Augenblick des Helligkeitsmaximums umfaßte er das Hundertfache seiner ursprünglichen Größe, alle Planeten mit flammender Lohe umhüllend, die sich innerhalb des Ausdehnungsbereiches seiner Oberfläche befanden.
Die Astronomen beobachten alljährlich im Durchschnitt an die 25 Novakatastrophen in unserem Milchstraßensystem. Auch unsere Sonne kann eines Tages explodieren. Dann würde eintreten, was die Hl. Schrift vorherverkündet: ἡ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα ἐκπυρωθήσεται. Wann das geschehen wird? „Von jenem Tag aber und von jener Stunde hat niemand Kenntnis, auch die Engel des Himmels nicht, nur der Vater allein" (Mt 24, 36).

6. Die „Eroberung" des Weltalls

Im modernen Schrifttum stößt man oft auf das stolze Wort: „Eroberung" des Weltalls. Wie ist es mit dieser Eroberung bestellt? In den utopischen Romanen landen Raumschiffe der Menschen auf fernen Gestirnen. Die Fahrt zu fremden Welten setzt Raumschiffe voraus, welche die unvorstellbar weiten Abgründe durchmessen können, die zwischen den Sternen gähnen. Wir wollen einmal nüchtern überlegen, welche Möglichkeiten die Technik unserer Tage in dieser Hinsicht zu bieten vermag. Für den Antrieb von Raumschiffen kommt nur das *Raketenprinzip* in Frage.

Raketenprinzip: denken wir uns einen allseitig geschlossenen, nach seiner Längsrichtung fahrbar gelagerten Kessel, der mit hochkomprimiertem Gas gefüllt ist. Der Innendruck im Kessel betrage 40 Atm. Auf jedem Quadratzentimeter der Kesselwandung lastet dann ein Druck von 40 kp (= Kilopond)[18]. Solange der Kessel allseitig geschlossen bleibt, hält sich der Druck im Innern das Gleichgewicht. Sobald man jedoch in einem der Kesselböden eine Öffnung freigibt, durch die das Gas ausströmen kann, stellt sich auf dem gegenüberliegenden Boden ein Überdruck ein: der Kessel wird sich in der Richtung des Überdruckes bewegen, also entgegengesetzt der Ausströmungsrichtung des Gases. Besäße die kreisförmig angenommene Öffnung einen Durchmesser von 20 cm, so entstünde auf dem Gegenboden bei 40 Atm Innendruck für kurze Zeit ein Schub von $\frac{400 \cdot 3{,}14 \cdot 40}{4} = 12560$ kp. Ähnliches geschieht bei den Raketen[19].
Soll ein Körper die Erde in radialer Richtung verlassen, so muß er auf eine Geschwindigkeit v = 11,2 km/sec beschleunigt werden. Bei einer mittleren Ausströmungsgeschwindigkeit der Treibgase von s = 2,5 km/sec nimmt das Massenverhältnis den Wert 90 an (unter der Voraussetzung, daß lediglich die Fluchtgeschwindigkeit von 11,2 km/sec erreicht werden soll). Der Wert 90 für das Massenverhältnis sagt aus, daß das Startgewicht des Raumschiffes das Neunzigfache seiner Nutzlast sein muß. Hat ein Flugkörper einmal die Fluchtgeschwindigkeit von 11,2 km/sec angenommen, so bedarf er keiner Antriebskraft mehr. Sich selbst überlassen, wird er zum Himmelskörper und überwindet das Schwerefeld der Erde. Die Aufgabe eines Sternenschiffes erschöpft sich jedoch nicht allein darin, daß es dem

---

[17] Die Sterne werden hinsichtlich ihrer Helligkeit in Größenklassen eingeteilt. Höhere Zahlen (15, 14, 13 . . .) bezeichnen schwach leuchtende Sterne, niedere oder negative Zahlen kennzeichnen helle Gestirne. Der Vollmond strahlt mit der Helligkeit — 12,55, die Sonne mit — 26,72.

[18] Die neuere Physik hat als Maßbezeichnung für die Kräfte die Begriffe Pond (p) und Kilopond (kp) eingeführt. p entspricht dem Grammgewicht, kp dem Kilogrammgewicht.

[19] In den Verbrennungskammern der Raketentriebwerke wird durch Verbrennen energiereicher Hypergole, z. B. eines Gemisches von rauchender Salpetersäure und flüssigem Wasserstoff, hoher Druck (bis zu 70 Atm) erzeugt. Die Verbrennungsgase verlassen mit Überschallgeschwindigkeit (etwa 2500 m/sec) durch geeignet geformte Düsen den Raketenmotor. Der nicht ausgeglichene Druck bewirkt eine Schubkraft, die dem Sternenschiff seine Fluggeschwindigkeit erteilt. Nach der Theorie des Raketentriebwerkes hängt die dem Raumschiff durch den Schub induzierte Geschwindigkeit v von der Ausströmungsgeschwindigkeit s der Verbrennungsgase und vom sogenannten Massenverhältnis Ms : Mn ab, worin Ms die Startmasse (= Nutzlast + Brennstoff) und Mn die Masse der Nutzlast allein ist. Die diesbezügliche Formel lautet: $v = s \cdot \ln \frac{Ms}{Mn}$; v ist die Endgeschwindigkeit des Raumschiffes nach Brennschluß, d. h. nach Abschaltung des Triebwerkes.

Gravitationsbereich der Erde entrinnt. Es ist in erster Linie dazu bestimmt, Menschen nach einem anderen Stern zu tragen. Während des Fluges werden Bahnkorrekturen unerläßlich sein. In der Nähe des Zieles fordert das Einschwenken in eine Umlaufbahn die Reduktion der Reisegeschwindigkeit. Und alle diese Manöver muß das Triebwerk leisten, und das Triebwerk benötigt Brennstoff und wieder Brennstoff. Der enorme Treibstoffverbrauch bedingte ein irrsinniges Massenverhältnis. Eine einstufige Rakete, die eine Fahrt Erde—Mond—Erde mit einer Landung auf dem Erdtrabanten vollführen sollte, müßte das Massenverhältnis $\frac{Ms}{Mn} = 3000$ aufweisen. Veranschlagt man das Gewicht des Mondschiffes mit Besatzung, Lebensmittel, leeren Brennstofftanks, Triebwerk und was noch alles zur Ausrüstung gehört mit 200 Tonnen, so würde eine Brennstoffmenge von 600.000 t erforderlich sein.

Um das ungeheuerliche Massenverhältnis zu umgehen, baut man mehrstufige Raketenschiffe. Die Idee der mehrteiligen Raumschiffe geht auf den russischen Ingenieur *Ziolkowskij* zurück. Jede Stufe, d. h. jede Teilrakete, erteilt dem Raumschiff eine gewisse Geschwindigkeit und wird, sobald sie ausgebrannt ist, automatisch abgestoßen. Auf diese Weise kann das Mitschleppen von toten Lasten vermieden werden. Die durch die einzelnen Stufen erzeugten Geschwindigkeiten addieren sich; die Endgeschwindigkeit ist schließlich die Summe aller Teilgeschwindigkeiten. Die Unterteilung der Trägerraketen gestattet es, die Dimensionierung der Raumschiffe innerhalb erträglicher Grenzen zu halten. Nichtsdestoweniger ist die Trägerrakete, welche die Aufgabe hatte, die Apollo-Kapsel zum Mond zu befördern, ein Monstrum einzig in ihrer Art[20]. Mit dem Bau der Saturn-Raumrakete dürfte so ziemlich das Extrem erreicht worden sein. Die naturgegebenen Grenzen für die Gestaltung eines Raumkreuzers werden bestimmt durch das Material des Triebwerkes, das im Maximum eine Temperatur von 4000 ° C verträgt. Dieser Wert begrenzt die Strömungsgeschwindigkeit s nach oben, die wesenhaft vom Wärmezustand der Treibgase abhängt. An dieser Grenze scheitert das Bemühen der Konstrukteure, das Massenverhältnis zu reduzieren. Es scheint darum nicht verwunderlich, daß die Raketentechniker nach einer anderen Antriebsart Ausschau hielten.

Der Ionenantrieb: Könnte man die heißen Verbrennungsgase durch schwere, rasch bewegte subatomare Teilchen ersetzen, so fielen mit einem Schlag alle Probleme weg, welche hohe Temperaturen an die Konstrukteure stellten. Diese Überlegung führte zur Idee des Ionenantriebes[21]. Aber das Ionentriebwerk ist bis heute noch nicht geboren worden. Es besteht wenig Hoffnung auf eine praktische Verwirklichung der Idee eines Triebwerkes dieser Art. Der thermische Antrieb der Raumfahrzeuge durch ausströmende heiße Gase bietet gegenwärtig die einzige Möglichkeit, jenen die nötige Geschwindigkeit zu applizieren. Diese Antriebsart gestattet jedoch nur Reisen innerhalb des Sonnensystems. Ein kurzer Fahrplan für kosmische „Ausflüge" möge das Gesagte demonstrieren:

---

[20] Mit 111 m Höhe erreichte sie die Größe eines stattlichen Domes. Ihr Startgewicht (Ms) war 2700 t. Die Schubkraft ihrer fünf Triebwerke in der untersten Stufe betrug während des Startes 3400 t. Dabei entwickelte sie eine Leistung von fast dreißig Millionen Pferdestärken, das entspricht der Leistung von 300 großen Ozeandampfern oder von 20.000 Schnellzuglokomotiven.

[21] Caesiumdampf $\left(\frac{133}{55} C_S\right)$ wird gegen eine glühende Platinplatte geblasen, an der die Caesiumatome eines Hüllenelektrons beraubt und positiv ionisiert werden. Die positiven Ionen passieren ein negativ geladenes Gitter, erfahren im elektrostatischen Feld des Gitters eine sehr hohe Beschleunigung und verlassen das Triebwerk mit einer Geschwindigkeit von 80000 m/sec, wobei sie jedoch nur einen Schub von 50 kp bewirken (der Schub des Triebwerkes der Saturn-Rakete betrug 3,4 Millionen Kilopond!). Allerdings wäre der Verbrauch an Caesium verschwindend gering: je Sekunde würden 6 g dieses Elementes verdampft werden. Für den Aufbau der Spannungsfelder bedürfte man einer Spannung von 5000 Volt und einer Leistung von 23000 Kilowatt, was einen Atomreaktor von 215 Tonnen Gewicht voraussetzte. Veranschlagt man den Caesiumvorrat auf 360 t, die Nutzlast (Rakete, Besatzung, alles Lebensnotwendige etc.) auf 125 t, so hätte das Strahlschiff ein Gewicht von 700 t. Der schwache Schub von 50 kp erteilte dann dem Raumfahrzeug eine Beschleunigung von 0,0007143 m/sec^2, das heißt die Geschwindigkeit des Raumschiffes nähme in jeder Sekunde um 0,7 mm zu. Es dauerte ein volles Jahr, bis das Raumschiff auf eine Reisegeschwindigkeit von etwa 20 km/sec käme. Aus eigener Kraft könnte sich das Ionenstrahlschiff nicht von der Erde abheben. Servoraketen müßten es aus dem Bereich der Sonnenschwerkraft hinaustragen. Auch zur Steuerung und für die allfälligen Bremsmanöver müßte es Hilfsraketen mitführen, die mit Hypergolen betrieben werden.

Reiseziel	Reisezeit für den Anflug
Merkur	105 Tage
Venus	146 Tage
Mars	259 Tage
Jupiter	997 Tage
Saturn	2.208 Tage
Uranus	5.854 Tage
Neptun	11.175 Tage
Pluto	16.574 Tage

Nach dieser Zusammenstellung stünden als Reiseziele für die Weltraumfahrt nur die beiden inneren Planeten Merkur und Venus und höchstens noch Mars zur Debatte. Von diesen drei Wandelsternen scheiden Merkur und Venus aus, da sie wegen ihrer meteorologischen Oberflächenverhältnisse von den Raumfahrern nicht betreten werden könnten[22].

Was wissen wir vom Mars? Er umkreist in einer mittleren Entfernung von 228 Millionen Kilometer in 687 Tagen das Zentralgestirn. Mit einem Durchmesser von 6800 km ist er ungefähr halb so groß wie die Erde. Seine Achse hat gegen die Ebene seiner Bahn eine Neigung von 65°. Der „Rote Planet" kennt also wie die Erde einen Wechsel der Jahreszeiten. Im Teleskop vermag der geübte Beobachter auf dem Scheibchen des Planeten mancherlei Details wahrzunehmen. Auf der südlichen Hemisphäre hebt sich ein weißer, aus Reif oder Schnee gebildeter Fleck vom rötlichen Hintergrund ab, die Polkappe. Sie überdeckt etwa sieben Prozent der Marsoberfläche, schwindet jedoch, je weiter sich der Marsfrühling dem Sommer nähert. Im Herbst des „roten Sternes" beginnen lichte Nebel den Pol zu verhüllen. Neben der Polkappe weist der Planet auch dunklere Regionen auf, die während des $24^3/_4$ Stunden dauernden Marstages am betrachtenden Auge vorüberziehen und je nach den Jahreszeiten Farbe und Gestalt ändern. Diese Änderung wird bedingt durch das Nachdunkeln der Dunkelgebiete im Marsfrühjahr. Das Satterwerden der Farben nimmt von den Polargegenden seinen Ausgang und schreitet gegen den Äquator hin fort. Es scheint so, als steigere sich die Feuchtigkeit des Marsbodens. Die zwischen den dunkleren Regionen liegenden hellen Gebiete werden von dunklen Streifen durchfurcht, welche die Dunkelzonen miteinander verbinden. Ihr Entdecker, der Mailänder Astronom *Schiaparelli* nannte sie „canali" (1877). Was die canali eigentlich sind, weiß man noch nicht. Man hielt sie für optische Täuschungen, bis es gelang, einige schärfer ausgeprägte Gebilde photographisch festzuhalten. Der Entdecker des Planeten Pluto, der Forscher *Tombaugh*, vermutet in ihnen Sprünge in der Oberfläche des roten Planeten. Die dunklen Gegenden könnten Landstriche sein, die mit primitiven Pflanzen besiedelt sind. Dafür spricht die Überlegung, daß sie längst vom gelben Wüstensand zugedeckt worden wären, wenn gewaltige Sandstürme über sie hinwegbrausen, besäßen sie nicht die Kraft, sich immer wieder zu regenerieren. Die Fähigkeit zur Regeneration aber ist ein Zeichen vorhandenen Lebens.

Am 28. November 1964 schossen die Amerikaner die Weltraumsonde „Mariner 4" ab, deren Ziel der Planet Mars war. Mariner 4 erreichte den roten Stern am 14. Juli 1965 und näherte sich ihm bis auf etwa 9000 km. Während die Sonde am Mars vorbeizog, funkte sie Bilder seiner Oberfläche zur Erde. Die Informationen, die Mariner 4 lieferte, brachten eine bittere Enttäuschung für alle Enthusiasten. Jene Regionen, die

[22] Auf der Oberfläche der Venus herrscht eine Temperatur von 230 bis 428 ° Celsius sowie ein Luftdruck von 15 bis 20 Atmosphären, was dem Druck in einer Meerestiefe von 150 bis 200 Metern auf der Erde entspräche. Des weiteren ist die Zusammensetzung der Venusatmosphäre anders als die der irdischen Lufthülle. Während die Erdluft hauptsächlich aus 0,033 Prozent Kohlendioxyd, 78 Prozent Stickstoff und 21 Prozent Sauerstoff besteht, enthält die Atmosphäre der Venus 90 bis 95 Prozent Kohlendioxyd, 1,6 Prozent Wasserdampf, weniger als 7 Prozent Stickstoff und nur 0,4 Prozent Sauerstoff. Merkur weist auf seiner ewig der Sonne zugewandten Hemisphäre Temperaturen von 200 bis 400 ° Celsius auf, die Temperatur seiner Nachtseite hingegen liegt nahe dem absoluten Nullpunkt (— 273 ° Celsius). Als Ziel für eine Entdeckungsfahrt bleibt also nur der Planet Mars übrig.

die Sonde überflog, erwiesen sich als weithin mit Kratern bedeckt, die der Marsoberfläche ein mondähnliches Aussehen verleihen. Die zur Erde gefunkten Meßwerte ergaben, daß die Atmosphäre des äußeren Nachbarplaneten viel dünner ist, als man wähnte. Alles in allem dürfte der Mars ein lebensfeindlicher Stern sein, über dessen trostlose Oberfläche wilde Sandstürme hinwegfegen, die man sogar von der Erde aus beobachten kann. Höhere, den irdischen verwandte Lebensformen auf dem roten Bruderstern der Erde zu erwarten, wäre gewiß ein grober Irrtum.

Wie steht es mit Reisen zu fremden Sonnensystemen? Der unserem Zentralgestirn unmittelbar benachbarte Fixstern ist der Stern Proxima Centauri. Zwischen ihm und der Sonne gähnt ein Abgrund von 4,3 Lichtjahren oder 40,85 Billionen km. Unter der Annahme, daß das Raumschiff mit einer Geschwindigkeit v = 19 km/sec unser Solarsystem verläßt, müßte es 68.000 Jahre unterwegs sein, ehe es den Nachbarstern erreicht. Nun, 68.000 Jahre sind eine gar lange Zeit. Nicht einmal ein Raumfahrer, dem das Alter des Mathusala (969 Jahre) beschieden wäre, vermöchte es, die Landung seines Raumschiffes auf einem Planeten des nächsten Sternes zu erleben. Die ungeheuren Entfernungen von Stern zu Stern könnten nur von Strahlschiffen überwunden werden, die mit Licht- und Überlichtgeschwindigkeit durch das Weltall stürmten. Um aber einen Körper auf Lichtgeschwindigkeit zu beschleunigen, bedürfte es einer unendlich großen Energie, die uns niemals zur Verfügung stehen wird, auch wenn es gelänge, die in den Atomen schlummernden Wirkgewalten voll auszunützen[23]. Wir dürfen also das stolze Wort „Eroberung des Weltalls" getrost aus dem Lexikon der Astronautik streichen.

Quellennachweis: Brik, Mysterium Atom — Mysterium Leben, Morus-Verlag, Berlin 1966; Galilei und sein Prozeß, Morus-Verlag, 1963; Rätselvolles Weltall, Arena-Verlag, Würzburg 1963. *Haßelwander*, Sitzungsberichte der philosophisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, 74. Band, 1943. *Laskowski*, Der Weg zum Menschen, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1968. *Mayers Handbuch* über das Weltall, Bibliographisches Institut, Mannheim 1960. *J. B. Rhine*, Die Reichweite des menschlichen Geistes, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart. *Otto Struve*, Astronomie, Walter de Gruyter, Berlin 1967. *Vogt*, Die Struktur des Kosmos als Ganzes, Morus-Verlag, 1961.

Zeitschriften: Kosmos, 3. Heft, 1969. *Naturwissenschaftliche Rundschau*, 10. Heft 1968 und 4. Heft 1969. *„Neue Wissenschaft"*, Zeitschrift für Parapsychologie, Heft 2/3 1954. *Wissenschaftliche Nachrichten*, Heft 20 1969. „Die Sterne rücken näher", Enzyklopädie der Weltraumfahrt, C.-Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1968.

---

[23] Das Gesagte folgt aus der relativistischen Gleichung für die kinetische Energie. $E = \frac{m_0 \cdot v^2}{2 \cdot \sqrt{1 - q^2}}$ In dieser Formel bedeuten: m_0 die Ruhemasse des Körpers, v seine Translationsgeschwindigkeit und q den Quotienten $\frac{v}{c}$, worin c die Lichtgeschwindigkeit ist. Für v = c wird q = 1 und der Radikand unter der Wurzel der Energiegleichung und mithin die Wurzel selbst werden zu Null. Das heißt, könnte man v bis zur Geschwindigkeit des Lichtes steigern, so lautete die Gleichung für die aufzuwende Energie: $E = \frac{m_0 \cdot c^2}{0}$. Eine endliche Zahl, durch null dividiert, ergibt aber einen unendlich großen Wert.

FRANZ WASNER

Die Beiden Tische

Variationen über ein konziliares Thema

Täglich sagt man uns, wir stünden an der Schwelle einer neuen Ära, deren Mensch, von Naturwissenschaft und Technologie geprägt, nach rücksichtsloser Entsakralisierung aller Lebensgebiete verlange — nach der ‚Secular City'[1] — nach Entmythologisierung seiner Denkvorstellungen und damit seiner Rede, nach Entsymbolisierung all seiner Ausdrucksformen. Wohl erleben wir um uns und in uns selbst die Agonie überlieferter Zeichen und Formen. Vieles, was bis vor kurzem als sinnvoll und ehrwürdig empfunden wurde, gilt heute als lächerlich. Die Texte der Hl. Schrift werden einer unnachsichtlichen Analyse unterworfen, ihres angeblich mythologischen Gewandes entkleidet und auf ihre letzte Aussage hin befragt[2]. Doch, „naturam expellas furca, tamen usque redibit": während wir am Totenbett einer Welt von Zeichen, Bildern und Symbolen stehen, wird eine neue Welt solcher Formen geboren. Als könnte der Mensch keine wirklichkeitsnahe, lebensbezogene Aussage machen ohne Bild, ohne Zeichen und ohne Symbol, tauchen solche immer wieder neu aus dem geheimnisvollen Urgrund der menschlichen Psyche, den Archetypen, auf oder gewinnen, wo es sich um Altbekanntes und Hergebrachtes handelt, in einer neuen menschlichen Situation neuen Sinngehalt und neue Bedeutung.

Die Welt religiöser Ausdrucksformen ist diesen Vorgängen in einzigartiger Weise verhaftet. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, an nicht unbedeutender Stelle und in vielfach verflochtenem Zusammenhang, taucht ein solches Bild auf, das Bild der Beiden Tische.

I

Die Konstitution ‚Sacrosanctum Concilium' über die hl. Liturgie (= LK) verfügt im Artikel 51[3], daß in Hinkunft bei den liturgischen Feiern ein ausgedehnterer Gebrauch von den Hl. Schriften gemacht werden soll. Dabei spricht sie bildlich vom „Tisch des Gotteswortes", der den Gläubigen bereitet werden soll: „Quo ditior mensa verbi Dei paretur fidelibus, thesauri biblici largius aperientur . . ." Die Übersetzungen in die wichtigsten europäischen Sprachen halten das lateinische Bild ‚mensa' fest: „der Tisch des Gotteswortes"[4] — „the table of God's word"[5] — „la table de la parole de Dieu"[6] —

---

[1] *Harvey Cox*, The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective (2. Aufl. Macmillan, New York 1966).

[2] Zum gesamten Fragenkreis siehe etwa *J. Daniélou*, Les Symboles chrétiens primitifs (Paris 1961); *G. Durand*, Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, in: Lumière et Vie 16 (1967) No. 81, 41—72 und Bibliographie sommaire relative à la symbolique et l'herméneutique contemporaine, ebd. 73—74; *A. Aubry*, Le temps de la liturgie est-il passé? Signes sacrés et signes des temps (Paris 1968); *Th. Maertens* und andere, Faut-il encore une liturgie? Liturgie, religion et foi (Vivante Liturgie 82, Paris 1968); Lumière et Vie 17 (1968) No. 89; *J. Bishop*, Les Theologiens de »La Mort de Dieu« (Paris 1967), mit guter Bibliographie; *J. A. Jungmann*, Das Heilige, in: ThPQ 117 (1969) 3—10; *G. de Rosa*, La crisi del sacro, oggi, in: CivCatt 120 (1969), 224—236.

[3] AAS 56 (1964) 114; Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones Decreta Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis (Vat. 1966) 442; im folgenden als SOeC zitiert.

[4] „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden": Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie", hg. u. erl. v. *S. K. Landersdorfer / J. A. Jungmann / J. Wagner* (Sonderausgabe des LJ Heft 1/2, Münster 1964) 41; Das Zweite Vatikanische Konzil (LThK 1966—68) I 55 (im folgenden als ZVK zitiert).

[5] *J. D. Crichton*, The Church's Worship. Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council (London 1964) 129; *J. Rodgers*, Vatican II: The Liturgy Constitution, ed. *A. Flannery* (Dublin ^{6}1966) 102. Die amerikanische Übersetzung lautet "the

„la mensa della parola di Dio"[7] – „la Mesa de la Palabra de Dios"[8]. Der Verfasser eines der ersten ausführlicheren Kommentare zur LK war sich der Bedeutung dieses Bildes schon bewußt und hat darauf hingewiesen, daß aus dieser neuen Redeweise ein neues Verständnis der hl. Messe gewonnen werden kann:

„Die Verbindung der Beiden Tische, des Wortes und der Eucharistie, ist sehr bedeutsam. Wir finden hier in einem offiziellen Dokument der Kirche das lang vermißte Gleichgewicht wiederhergestellt, und es wird darin angedeutet, daß das Ziel des Dienstes am Wort in dem Eröffnen des Geistes und der Herzen der Teilnehmer zu sehen ist, so daß sie mit Gewinn den Leib Christi in der hl. Kommunion genießen[9]."

In diesem Sinn sprach auch Paul VI. am 21. Februar 1966 zu den Pfarrern und Fastenpredigern der Stadt Rom: „Der Priester ist vor allem geweiht zur Feier des eucharistischen Opfers ... Der Dienst am Wort und jener der pastoralen Liebe müssen sich ausrichten auf den Dienst des Gebetes und des sakramentalen Handelns hin[10]." Auch die deutschen Bischöfe waren sich des Gewichtes dieser neuen Redeweise bewußt, da sie sich ihrer bedienen und in ihren Richtlinien für die Feier der hl. Messe feststellen, daß in den biblischen Lesungen der Meßfeier „den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes ... bereitet"[11] wird. Auch verweisen sie auf Art. 7 der LK, in dem es heißt, Christus „ist gegenwärtig in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden"[12].

Ein Blick auf die übrigen Dokumente des Konzils lehrt, daß es sich bei dem Bild der Beiden Tische weder um eine absichtliche Floskel noch um einen glücklichen Zufallstreffer handelt.

II

An entscheidender Stelle, in dem Kapitel über „Die Hl. Schrift im Leben der Kirche", spricht die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" über die göttliche Offenbarung (VI Art. 21) aus und begründet, was in der LK angeklungen ist: „Die Kirche hat die Hl. Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der hl. Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht[13]." Unter ausdrücklichem Bezug auf diesen Artikel erklärt das Dekret „Presbyterorum Ordinis" über Dienst und Leben der Priester im Abschnitt „Hilfen für das Priesterleben": „Aus allen geistlichen Hilfen (zur Verwirklichung der Einheit mit Christus) ragt jene Übung hervor, durch die die Gläubigen vom zweifachen Tisch, der Heiligen Schrift und der Eucharistie, mit dem Wort Gottes genährt werden"[14], ein Text, in dem das Bild noch schärfer gezeichnet erscheint. Auch das Dekret „Perfectae caritatis" über die zeit-

---

table of the word of God": *T. L. Bouscaren*, The Canon Law Digest (1964 Supplement, Milwaukee 1965) ad CJC can. 2.

[6] *H. Schmidt*, La Constitution de la Sainte Liturgie. Texte — Genèse — Commentaire — Documents (Bruxelles—Paris 1966) 27; La Maison-Dieu Nr. 76 (Paris 1964) 85; Nr. 77 (1964) 120; La Liturgie. Constitution „Sacrosanctum Concilium". Texte de la Constitution. Introduction et commentaire par une équipe de laics et de prêtres (Vivre le Concile, Maison Mame 1966) 98.

[7] La Costituzione sulla sacra liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento, Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo (Torino 1967) 237, 512; Enchiridion Vaticanum: Documenti. II Concilio Vaticano II. (Bologna [6]1967) 53.

[8] Concilio Ecumenico Vaticano II. Constitucion sobre la sagrada liturgia. ed. *J. Gallinger* (Buenos Aires 1964) 95.

[9] *J. D. Crichton* 135 f.

[10] Insegnamenti di Paolo VI. IV (Città del Vaticano 1966) 90.

[11] Art. 17 der Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft (Regensburg 1965) 35. Vgl. dazu das Kapitel „Die Bedeutung des Wortes Gottes" im Anhang „Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes", ebd. 83—86.

[12] AAS 56 (1964) 100 f.; SOeC 9 f.; ZVK I 20—23.

[13] AAS 58 (1966) 827; SOeC 442; ZVK II 570—573.

[14] Art. 18: AAS 58 (1966) 1018 f.; SOeC 668—670; ZVK III 226—231.

gemäße Erneuerung des Ordenslebens ist mit den Beiden Tischen vertraut. Es empfiehlt den Ordensleuten zur Erlangung des Gebetsgeistes die tägliche Schriftlesung und die Feier der heiligen Liturgie, „zumal das heilige Mysterium der Eucharistie", damit sie „am Tisch des göttlichen Wortes und des heiligen Altares gespeist" brüderliche Liebe erwerben und in Einheit mit der Kirche leben und arbeiten[15]. Ähnlich legt das Dekret „Optatam totius" über die Ausbildung der Priester nahe, die Anwärter des Priestertums „sollen angeleitet werden, Christus zu suchen: in der gewissenhaften Meditation des Gotteswortes, in der aktiven Anteilnahme an den heiligen Geheimnissen der Kirche, vor allem in der Eucharistie und im Stundengebet"[16]. Obgleich das Bild von den Tischen hier nicht begegnet, ist doch sein Einfluß darin zu spüren, wie Gottes Wort und Eucharistie in nächste Nähe gebracht sind.

In der Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche wird das Bild zwar nicht verwendet, doch ist der Dienst an den Beiden Tischen als die hauptsächlichste Pflicht der Bischöfe bezeichnet und es wird betont, daß dadurch die Einheit der Gläubigen geschaffen und bewahrt wird: „Unter den hauptsächlichen Ämtern der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz", heißt es in Art. 25, „der Bischof ist mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums, vorzüglich in der Eucharistie" (Art. 26), und „In ihnen (den Bischöfen) werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, auf daß durch Fleisch und Blut des Herrenleibes die ganze Bruderschaft verbunden werde" (Art. 26)[17]. Wo dieses Dokument von den geistlichen Gütern spricht, auf die die Laien in der Kirche Anrecht haben, werden erwähnt „vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente"[18]. Hl. Schrift und Eucharistie schaffen die Einheit der Kirche, nach dem Dekret „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (Art. 11), und die Diözese wird hier als jener Teil des Gottesvolkes gesehen, der „ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird"[19].

In kürzester und inhaltvollster Formulierung jedoch finden wir das Bild der Beiden Tische in der Instruktion der Hl. Ritenkongregation über den eucharistischen Kult, wo es unter ausdrücklichem Verweis auf Artikel 21 der Konstitution „Dei Verbum" heißt: „Die Kirche nährt sich mit dem Brot des Lebens vom Tisch sowohl des Gotteswortes wie des Leibes Christi[20]." Von einem einzigen Brot des Lebens, zubereitet auf zwei Tischen, ist hier in einer Weise die Rede, deren theologische und besondere ökumenische Tragweite nicht zu übersehen ist[21].

Wie es auf Grund der Vielfalt der Kommissionen und Sachbearbeiter nicht anders zu erwarten war, wurde das Bild der Beiden Tische nicht immer konsequent angewandt und durchgeführt, auch dort nicht, wo es zu erwarten gewesen wäre So vermißt man einen Hinweis darauf in der Erklärung über die christliche Erziehung[22]. Die einleitenden Artikel dieses Dokuments und besonders der von den katholischen Schulen handelnde Artikel 7 hätten dadurch nur gewinnen können. Pauls VI. Eucharistie-Enzyklika ‚Mysterium fidei' vom 3. September 1965[23] wird zwar mit Recht „eine monumentale Verteidigung des Tisches der Eucharistie"[24] genannt, doch empfindet man gerade dort schmerzlich den Mangel jenes Gleichgewichts, das das Bild der Beiden Tische vermittelt. Die zeitliche Nähe, in der dieses Dokument zum Konzil steht, der Hinweis auf die durch das Konzil erfolgte liturgische Erneuerung bereiten den Leser geradezu darauf vor, von den Beiden Tischen zu vernehmen, lassen ihn dann aber enttäuscht und leer ausgehen. Offensichtlich konnten die Kräfte, die im Konzil am Werk waren, hier ihren Einfluß nicht zur Geltung bringen.

---

[15] Art. 6: AAS 58 (1966) 705; SOeC 338; ZVK II 278—281.
[16] Art. 8: AAS 58 (1966) 718; SOeC 367 f.; ZVK II 326—329.
[17] AAS 57 (1965) 29, 31; SOeC 138—143; ZVK I 234—245.
[18] Art. 37: AAS 57 (1965) 42; SOeC 161—163; ZVK I 280—283.
[19] AAS 58 (1966) 677; SOeC 285 f.; ZVK II 172 f.
[20] S. C. R., Instructio de cultu mysterii eucharistici, 25. Mai 1967, n. 10: AAS 59 (1967) 547 f. Siehe dazu *A. Wenger*, Vatican II. Chronique de la Quattrième Session (Paris 1967) 33—35.
[21] Vgl. damit die Konstitution „Dei verbum", Art. 22, 25—26 über Wort Gottes und Eucharistie: AAS 58 (1966) 828—830; SOeC 443—446; ZVK II 572—575, 578—681.
[22] AAS 58 (1966) 728—739; SOeC 387—408; ZVK II 366—403.
[23] AAS 57 (1965) 769 f.
[24] *T. Stramare*, „Mensae duae": studio biblico-patristico su S. Scrittura ed Eucarestia, in: Seminarium Nuova Serie VI (1966) 1034.

Diese Beobachtung bringt uns zur Frage nach dem ‚spiritus motor', dem die Konzilsdokumente das Bild der Beiden Tische und dessen sicherlich beabsichtigte Verwendung verdanken[25]. Dies hinwiederum führt dazu, die literarische Überlieferung des Bildes der Beiden Tische zu erörtern und zu versuchen, „das ganze Geflecht vielfältiger Abhängigkeiten"[26] zu entwirren, in dem uns, wie sämtliche kirchlichen Texte aller Jahrhunderte, auch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils entgegentreten.

III

So einfach die Konzilsgeschichte von Artikel 51 der LK ist, gehört er doch zu jenen, „die beinahe unverändert aus dem Schema in die Konstitution übergegangen sind"[27], so vielfach verflochten ist seine Quellengeschichte. In der lateinisch-deutschen Ausgabe der Konstitution hat sich J. Wagner bemüht, „die wichtigsten dieser von der offiziellen Ausgabe nicht erfaßten Quellenhinweise, soweit sie schon allgemein zugänglich sind ... in einer eigenen Liste zusammenzustellen"[28]. Merkwürdigerweise findet sich dort zum Artikel 51 nur ein einziger Hinweis, nämlich auf eine Stelle in Pius' XII. Enzyklika ‚Divino afflante spiritu' (30. Sept. 1943), wo das Wort der Schrift eine geistige Speise genannt wird[29]. Doch gibt es für diesen Text eine weitaus unmittelbarere Quelle, obgleich sie von einer Richtung fließt, nach der man heute nicht allzu gerne Ausschau hält. Uns Älteren, denen man schon im Untergymnasium die lateinische Nachfolge Christi in die Hand drückte und nahelegte, die Kapitel des vierten Buches ‚De Sacramento Altaris' regelmäßig zu dem zu benützen, was man damals als ‚Kommunionandacht' bezeichnete und übte, mußte Artikel 51 der LK wie von selbst die Verse 19—28 des 11. Kapitels wachrufen:

Habebo etiam libros sanctos pro solatio et vitae speculo;
atque super haec omnia sanctissimum Corpus tuum pro singulari remedio et refugio.
Duo namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita:
sine quibus mihi importabilis foret ista miserabilis vita.
In carcere corporis hujus detentus, duobus me egere fateor:
cibo scilicet et lumine.
Dedisti itaque mihi infirmo sacrum Corpus tuum ad refectionem mentis et corporis: et posuisti lucernam pedibus meis verbum tuum.
Sine his duobus bene vivere non possem; nam verbum Dei lux animae meae, et Sacramentum tuum panis vitae.
Haec possunt etiam dici mensae duae, hinc et inde: in gazophylacio sanctae Ecclesiae positae.
Una mensa est sacri altaris, habens panem sanctum, idest Corpus Christi pretiosum.
Altera est divinae legis, continens doctrinam sanctam, erudiens fidem rectam, et firmiter usque ad interiora velaminis, ubi sunt Sancta Sanctorum, perducens.
Gratias tibi, Domine Jesu, lux lucis aeternae, pro doctrinae sacrae mensa ...
Gratias tibi, ... qui coenam parasti magnam, in qua non agnum typicum, sed tuum sanctissimum Corpus et Sanguinem proposuisti manducandum.

Als Kardinal Augustin Bea auf dem internationalen liturgischen Kongreß in Assisi

---

[25] Ein Band Acta et Documenta Concilio Vaticano apparando (Vat. 1961), der die Wünsche und Vorschläge der Bischöfe am Vorabend des Konzils sammelt, ist noch nicht öffentlich zugänglich. *Emilio Governatori* im Archivio del Concilio Vaticano II (s. AnPont 1969, 1049) bereitet eine umfangreiche Dokumentation vor, über die *J. C. O'Neill*, Council Archives being Compiled, in: NCWC, Washington, 3. Febr. 1966, berichtet.

[26] *J. Wagner*, LJ (1964) 94.

[27] *J. A. Jungmann* in ZVK I 54. Nach Jungmann ist nur statt der ursprünglichen Zeitbestimmung „im Lauf mehrerer Jahre" der heutige Text gesetzt worden. Die Literatur zu diesem Artikel befaßt sich ausschließlich mit der Frage, wie die biblischen Texte aufgeteilt werden sollen. Vgl. auch *H. Schmidt*, La Constitution de la Sainte Liturgie 103. In einem Kapitel ebd. 97—118 »Amendments et modifications« kommt der Artikel 51 überhaupt nicht vor.

[28] LJ (1964) 94.

[29] „Pascitur hoc spirituali cibo ipse interpretis animus, nutriturque . . . pascantur hoc eodem cibo fidelium quoque mentes": AAS 35 (1943) 324; EnchB 226 nr. 569. Pius' XII. Text ist abhängig von der Enzyklika Benedikts XV. über den hl. Hieronymus „Spiritus Paraclitus" (15. Sept. 1920), wo die Einstellung dieses Heiligen zur Schrift in ähnlichen Worten gekennzeichnet ist: „suavissimo illo pabulo animum continenter pascere": EnchB 141 nr. 447.

und Rom (1956) über das Wort Gottes und die Eucharistie sprach und in einem Atem neben den ‚minister verbi' den ‚minister sacramenti' stellte[30], verwies er auf diese Stelle der Imitatio. Der überragende Einfluß des Kardinals auf die Erarbeitung der Konstitution über die göttliche Offenbarung ist so gesichert und so bekannt, daß wir ohneweiteres annehmen dürfen, die Wiederaufnahme des Bildes der Beiden Tische in dieser Konstitution gehe auf Beas Vorschlag und Initiative zurück. Wurde doch nach Abweisung des ersten, von der theologischen Kommission erarbeiteten Schemas die Erstellung eines neuen Textes einer gemischten Kommission anvertraut, an der Kardinal Bea und das von ihm im Jahre 1960 gegründete und geleitete Einheitssekretariat teilhatte[31]. Auch zur Diskussion der Modi wurde der Kardinal eingeladen[32]. Als der Verfasser dieser Zeilen am Fest des hl. Robert Bellarmin 1968 in der Gregoriana zu Rom Gelegenheit hatte, dem Kardinal die Vermutung auszusprechen, das Bild der Beiden Tische in den Texten des Konzils gehe auf ihn zurück, antwortete er nur, ohne seinen Anteil daran in Abrede stellen zu wollen: „Die ursprüngliche Anregung dazu geht natürlich auf die Imitatio Christi zurück." Auch Paul VI. betonte in einer Ansprache an Bibliker die Herkunft des Bildes aus der Imitatio und das Verdienst Kardinal Beas für dessen systematische Verwendung in den Konzilstexten[33].

In einer gelegentlich zu beobachtenden nachkonziliaren Verwirrung war es inzwischen zu Vorfällen gekommen, denen gegenüber die kirchliche Autorität auf ein besorgtes Kopfschütteln und eine mehr oder minder milde Verwarnung nicht verzichten zu können glaubte. Auf dem Konzil hatte der Bischof von Mainz, H. Volk, empfohlen, in der Kirche müsse sowohl das Wort Gottes verehrt werden als auch die Eucharistie[34]. Aus dieser und ähnlichen Anregungen ging dann Artikel 21 der Konstitution ‚Dei Verbum' hervor, in dem es heißt: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst[35]." Obgleich die theologische Kommission hier „anstelle des mißdeutbaren ‚velut' das klar koordinierende ‚sicut et' setzte"[36], kam es hier und dort dazu, daß Priester glaubten, sie müßten die Beiden Tische auf einen reduzieren und die Tabernakel ihrer Kirchen dazu benützen, darin an Stelle der Eucharistie das Buch der Heiligen Schriften aufzubewahren[37]. Die Reaktion darauf war ein der päpstlichen Kommission zur Interpretation der Konzilsdekrete am 5. Februar 1968 vorgelegtes ‚Dubium' über den Sinn des Artikels 21 der Konstitution ‚Dei Verbum', dessen Beantwortung am 26. März desselben Jahres in einer Verbal- und Realanalyse des damals mit soviel Scharfsinn ausgeklügelten ‚sicut et' feststellte, daß sowohl Hl. Schrift wie Herrenleib der Verehrung würdig seien, jedoch auf verschiedene Weise[38]. In dem bereits erwähnten Artikel kam bald darauf Kardinal Pericle Felici auf das Mißverständnis zu sprechen, dem der Konzilstext mancherorts zum Opfer gefallen war, erörterte das ‚Dubium' und seine Lösung und umschrieb von neuem Bild und Gegenstand der Beiden Tische. Dabei verwies auch er auf die Imitatio Christi und hob die Übereinstimmung dieses Quellentextes mit der gesamten kirchlichen Überlieferung hervor[39].

---

[30] La Maison-Dieu Nr. 47/48 (1957) 140—148.

[31] *A. Wenger*, Vatican II. Première Session (Paris 1963) 115—123, 171; Chronique de la Deuxième Session (Paris 1964) 32 f.; Chronique de la Troisième Session (Paris 1965) 140—156; *G. Caprile*, Il Concilio Vaticano II. IV (Ed. CivCatt, Roma 1965) 109—113, 117—127; *J. Ratzinger* in ZVK II 498—503.

[32] *A. Wenger*, Vatican II. Chronique de la Quattrième Session (Paris 1966) 347.

[33] Anläßlich der 19. Bibelwoche Italiens im Jahre 1966. Insegnamenti di Paolo VI. IV (1966) 415. Vgl. LJ (1964) 106 u. Insegnamenti di Paolo VI. IV 90.

[34] *G. Caprile* IV 139.

[35] S. o. Anm. 13.

[36] *J. Ratzinger* in ZVK II 572.

[37] Davon berichtet Kardinal *Pericle Felici*, Concilio sì, Concilio no, in: L'Osservatore Romano, 12. April 1968.

[38] AAS 60 (1968) 362.

[39] „Questo é il senso della duplice mensa, a cui la Costituzione *Dei Verbum* accenna, traendo l'espressione dall'Imitazione di Cristo, in conformità con tutta la tradizione cristiana": *P. Felici*, in: L'Osservatore Romano, 12. April 1968. »C'est là une expression traditionelle, d'Origene à l'Imitation de Jésus-Christ, que le renouveau liturgique contemporaïn s'est plus à rendre populaire«: *P. Jounel*, in: La Maison-Dieu Nr. 77 (1964) 120. Inzwischen hat auch der deutsche Kommentar zu Art. 21 der Konstitution „Dei Verbum" von *J. Ratzinger*

IV

Die früheste, wenngleich nicht unmittelbarste Quelle für die Imitatio-Stelle in ihren beiden Schlüsselbegriffen ‚gazophylacium' (Schatzkammer)[40] und ‚mensa' (Tisch) ist ohne viel Mühe zu eruieren. Die beiden Ausdrücke sind in der Vision des neuen Tempels, die dem Propheten Ezechiel zuteil ward, verbunden:

Auch eine Zelle war vorhanden, deren Zugang an den Torpfeilern lag (per singula gazophylacia); dort spült man das Brandopfer ab. In der Vorhalle des Tores waren zwei Tische auf der einen und zwei Tische auf der anderen Seite (duae mensae hinc, et duae mensae inde); hier sollen Brandopfer, Sündopfer und Schuldopfer geschlachtet werden (Ez 40, 38—39).

Von dem Umstand, daß der Prophet eine Mehrheit von ‚gazophylacia' (gleich dreißig in Ez 40, 17!) und eine Mehrzahl von Tischen (sechzehn in Ez 40, 38—42) für sehr bestimmte und von seinem Anliegen völlig verschiedene Zwecke geschaut hatte, fühlte sich der Verfasser der Imitatio nicht sonderlich beunruhigt. Für ihn bedeutet ‚gazophylacium' die heilige Kirche, die eine und einzige, und in dieser einen Kirche sind für uns zwei Tische zubereitet: Hl. Schrift und Eucharistie[41]. So macht er aus vier Tischen — duae mensae hinc, et duae mensae inde — geschickt zwei: mensae duae hinc et inde positae. Bei dieser Reduktion und Neuaufstellung seines geistlichen Mobiliars halfen ihm die Evangelisten Markus (12, 41 u. 43) und Lukas (21, 1), bei denen ‚gazophylacium' bereits im Singular vorkommt und besonders Johannes, wo sich die wörtliche Form ‚in gazophylacio' (8, 20) findet, welcher der Verfasser der Imitatio nur noch seinen erklärenden Genitiv ‚ecclesiae' hinzufügen mußte.

Vertraut war der Verfasser der Imitatio sicherlich mit jenen mittelalterlichen Schriftstellern, die die Hl. Schrift im Bilde eines Tisches sehen: mit Bonaventura, der das Schriftwort „Posuit mensam" kurz mit „sacrae Scripturae, scilicet"[42] glossiert; mit Honorius von Autun (12. Jahrh.), der durch seine Schriften großen Einfluß ausübte und dem das alttestamentliche Bundeszelt ein Sinnbild der Kirche war und der Tisch mit den Schaubroten die Hl. Schrift bedeutete[43]. Diese beiden wiederum mußten wohl Orlando Bandinelli gekannt haben, den späteren Papst Alexander III. (1159—1181),

---

in ZVK II 572 die Herkunft aus der Imitatio anerkannt. Die Nachfolge Christi wurde in unseren Tagen einer harten Kritik, um nicht zu sagen Verunglimpfung, unterzogen. Man sagt, „die Verbindung mit Christus würde nicht in ihrer sakramental-ontischen Grundlegung gesehen" und „das Geheimnis der Kirche auch nicht gesehen": *E. Iserloh* im LThK 7 (1962) 764. Sollte man nicht eher mit *Stramare* übereinstimmen, der a. a. O. 1034 sagt, die Lehre von den beiden Tischen — und damit doch das Geheimnis der Kirche — sei in der Nachfolge Christi „mirabilmente sintezzizata"?

[40] Gazophylacium: „locus, ubi gaza, i. e. thesaurus, asservatur": *M. Zerwick*, Analysis philologica Novi Testamenti Graeci (Romae 1953) ad Mk 12, 41; „Schatzkammer, Gotteskasten": *F. Rienecker*, Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament (Gießen-Basel ⁹1956) 116, 183, 217. Zum „gazophylacium" des jüdischen Tempels vgl. *H. L. Strack/P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash II (München 1924) 37—45. In frühen griechischen Kirchen gab es einen an das „Diakonikum" (Sakristei) anschließenden Raum, der als Schatzkammer benützt wurde und „gazophylacium" genannt wurde: *J. Sauer* in LThK III (1931) 276. Der Verfasser der Imitatio hatte davon wohl kaum Kenntnis.

[41] Aus der Betrachtungsweise der Hl. Schrift als „in gazophylacio Ecclesiae" hinterlegt, mag es sich herleiten, diese selbst als „thesaurus" (vgl. „gazophylacia thesauri" bei 2 Esr 12, 43) zu bezeichnen. So spricht das Konzil von Trient in Sess. V, Decretum II super lectione et praedicatione (meist als Sess. V, cap. I De ref. zitiert) von „caelestis ille Sacrorum Librorum thesaurus": Conc. Oec. Decreta (Bologna 1962) 643. Der Konzilsausdruck begegnet wieder in Leos XIII. Enzyklika „Providentissimus" (18. Nov. 1893), EnchB 37, nr. 90; „thesaurus veritatis" bei Pius XII. Enzyklika „Humani generis" (12. Aug. 1950) EnchB 249 nr. 611; „ex thesauro Revelationis" in der Konstitution „Lumen gentium" des II. Vat. Konzils, Art. 25: AAS 57 (1965) 29; SOeC 138; ZVK I 234 f. Eine eigenartige, vielleicht einmalige Bezeichnung für die Hl. Schrift gebrauchte Pius X. in der Enzyklika „Vinea electa" (7. Mai 1909): „Vinea electa sacrae Scripturae": EnchB 102 (vgl. Is 5, 1—2).

[42] *Bonaventura*, Prothema secundum IX (Quaracchi 1901) 731.

[43] *Honorius von Autun*: „Tabernaculum est Ecclesia . . . Mensa est sacra Scriptura": Expositio in Cantica Cant. c. I, PL 172, 359.

dem es ebenfalls der Tisch der Schaubrote angetan hatte, den Moses auf göttlichen Auftrag hin zu erbauen hatte (Ex 25, 23—30; Lv 24, 5—6), „der Tisch, der vor Jahweh steht" des Propheten Ezechiel (Ez 41, 21—22), dem Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht unbekannt (Hebr 9, 2)[44].

Magister Rolandus — so hieß er, als er in Bologna das kanonische Recht lehrte — verfaßte eine Summa zu Gratian's Dekret[45], der er eine ungewöhnliche Praefatio vorausschickte. Darin erklärt er allegorisch die zahlreichen göttlichen Anweisungen, die Moses beim Anfertigen dieses Tisches auszuführen hatte. Für die tatsächliche Zweckbestimmung des Tisches hat Rolandus ebensowenig Interesse wie die Imitatio für den Tempel Ezechiels; das Geschick und die Subtilität jedoch seiner allegorischen Interpretationen ist derart, daß man ihn der Quadratur des Kreises für fähig erklärte[46]. Seine grundlegende These aber ist schlicht, klar und direkt: „Dieser Tisch bedeutet die Hl. Schrift. Zutreffend wird sie ein Tisch genannt, denn wie man einen materiellen Tisch mit Nahrung deckt zur Erfrischung des Leibes, so wird auf einem geistigen Tisch Nahrung für den Geist bereitgestellt[47]." In den Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hätte sich der Magister mit dem Kirchenrecht, das er in seiner Summa zusammenfaßte, wohl schlecht zurechtgefunden. Das Wiederaufleben seiner Tisch-Metapher aber müßte ihm eine angenehme Überraschung bedeutet haben.

Vertraut war der Verfasser der Imitatio natürlich mit den so glücklich auf die Eucharistie hinweisenden ‚mensa'-Ausdrücken in der Fronleichnam-Sequenz ‚Lauda Sion' des hl. Thomas v. A.; ‚sacrae mensa coenae' ist in der liturgischen Sprache der Kirche fest verankert — ‚mensa tua', ‚mensa coelestis', ‚mensae libatio' und ‚mensae coelestis sacra libatio' finden sich in Gebeten des römischen Missale aus dem ersten Jahrtausend[48] — und ‚mensa novi Regis' leitet sich von der ‚mensa regis' der Königsbücher her (1 Sam 20, 29; 2 Sam 2, 13; 1 Kg. 4, 27).

Sicherlich kannte der Verfasser der Imitatio Rupert von Deutz (gest. 1129/30), der Hl. Schrift und Eucharistie vereinend, darin die Nahrung des menschlichen Lebens sieht[49]. Damit steht er noch ganz in der Nachfolge der alten Väter, denen es nicht, wie so manchem mittelalterlichen Theologen um allegorische Spielereien ging, sondern um eine ganzheitliche Schau des christlichen Lebens als Antwort auf den einen Heilsplan Gottes, der in zwei Tischen seine Verwirklichung findet.

V

Wie so häufig, ist es auch hier Origenes, der, als König bauend, den Kärrnern zu tun gab. Da er von der Vorsicht spricht, die beim Empfang der hl. Eucharistie zurecht angewandt wird, damit nichts von dem Geheiligten zu Boden falle, fügt er, für uns überraschend, bedeutungsvoll hinzu: „Glaubt ihr, es sei weniger schuldhaft, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib[50]?" Origenes mag hier dem hl. Igna-

---

[44] *Roland de Vaux*, Ancient Israel. Its Life and Institutions (New York - Toronto - London 1961) 323, 412, 422.

[45] Summa Magistri Rolandi, ed. *F. Thaner* (Innsbruck 1874; Nachdruck, Aalen 1962). Das Werk ist kurz vor 1148 verfaßt: *A. van Hove*, Prolegomena (Commentarium Lovaniense in CJC I (Mechliniae-Romae ²1945) 434.

[46] *F. Thaner* in der Einleitung zu seiner Textausgabe.

[47] „Mensa ista sacram scripturam significat; quae bene dicitur mensa, quia sicut in corporali mensa corporum continetur refectio, ita in spirituali ministratur spirituum alimonia": ed. *Thaner 1.* — Verwandt mit dem Bild des Tisches als Symbol der Hl. Schrift ist eine Stelle bei *Gregor d. Gr.* (Moralia XX 9), dem Magister Rolandus kaum unbekannt, in der das Verstehen der Schriften ein Essen genannt wird: „Haeretici autem quia Scripturam sacram intelligere sua virtute moliuntur, eam procul dubio apprehendere nequaquam possunt; quam dum non intelligant, quasi non edunt", und diejenigen, die die Hl. Schrift nicht verstehen, „comedere nequeunt": PL 76, 149.

[48] *P. Bruylants*, Les Oraisons du Missel Romain (Études Liturgiques, Louvain 1952) I 250 s. v. „mensa".

[49] In Josue c. 17, PL 167, 1017.

[50] *Origenes*, In Exodum homilia 13, 3. PG 12, 391; GCS 6, 274; Sources chrétiennes 16 (Paris 1947) 263.

tius von Antiochien[51] verpflichtet sein, doch ist dieser Gedanke so ganz gemäß seiner Schau, in der allüberall das Wort zum Sakrament wird und das Sakrament, soll es sinnvoll sein und fruchtbar werden, des Wortes bedarf[52]. In der Gefolgschaft des Origenes stehen die Väter und Kirchenschriftsteller sowohl des Orients wie des Abendlandes, wenn sie darauf bestehen, daß der Herrenleib, um uns geistige Speise sein zu können, in geistiger Weise genossen werden muß, das ist erklärt und verklärt durch das Wort. Dem Origenes begegnen wir in Hilarius[53], und aus Hilarius schöpft Augustinus[54], der wiederum schöpferisch gestaltend die Jahrhunderte beherrscht.

Sind die Theologen des Mittelalters und die Imitatio nicht verständlich ohne die Väter, so sind diese nur durch die Schrift zu begreifen. Zwei klassische Tisch-Stellen finden sich im Alten Testament. Die eine, in Psalm 22 (23) 5: „Du deckst für mich einen Tisch angesichts meiner Gegner", wird als eines der am häufigsten gebrauchten Bilder überall auf die Eucharistie hin verstanden[55]; die andere, ebenfalls häufig auf die Eucharistie angewandt, in den Sprichwörtern 9, 1–2: „Die Weisheit baute ihr Haus . . . und bereitete ihren Tisch." Beide Stellen werden aber gleicherweise von den Vätern auch von der göttlichen Lehre der Hl. Schrift als des Wortes Gottes verstanden, das die Väter auch im Manna der Wüste (vgl. Ex 16, 15; Dt 8, 3; Ps 77 [78] 24; Ps 104 [105] 40; Weish 16, 20; Jo 6, 31; Apk 2, 17)[56] versinnbildet wiedererkannten. Katechese auf der Grundlage der Hl. Schrift und Eucharistie ist so für Cyrillus von Jerusalem der „Tisch der vollendeten Gebote"[57], der den Neugetauften zubereitet werden soll. Von „schmutzigen Tischen", gedeckt von Dämonen, sprechen die Väter und verstehen darunter die falschen Lehren der Heiden und deren Opferfeiern und Opfermähler[58]. Diese Redeweise wiederum ist dem hl. Paulus vertraut, der (1 Kor 10, 21) vom „Tisch des Herrn" und vom „Tisch der Dämonen" spricht, Ausdrücke, die ihm das Alte Testament nahelegte, das vom „Tisch des Herrn – mensa coram Domino (Ez 41, 22; vgl. 44, 16) – mensa Domini (Mal 1, 7 u. 12)" weiß[59]. Mag Paulus dabei hauptsächlich an die Eucharistie gedacht haben[60], so doch nicht ausschließlich. Lehre und Sakrament sind auch ihm ein einziger Tisch, wie den Oxyrrhynchus Papyri, in denen die Rede ist vom „Speisen am Tisch des Herrn Serapis"[61] als Bild der Einigung der Geister im Glauben und im Opfermahl, an einem richtigen Tisch, dem Altar des Gottes. Mit dieser Redeweise war ja schon Isaias ver-

---

[51] Ad Trall. 8, 1: „. . . im Glauben, der da ist das Fleisch des Herrn, und in der Liebe, die da ist das Blut Jesu Christi."

[52] *Hans Urs von Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften (Salzburg 1938) bes. 395; *J. Quasten*, Patrology II (Westminster 1953) 85–87; *R. Gögler*, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes (München 1963); *Stramare* 1020–1034; *Crichton* 135 Anm. 1; *J. Ratzinger* in ZVK II 572.

[53] *Hilarius*, Tractatus in Ps 127, 10: „Es ist der Tisch des Herrn, wovon wir unsere Nahrung beziehen: das Brot des Lebens . . . Aber es ist der Tisch der sonntäglichen Lesungen, durch die wir mit der Lehre des Herrn genährt werden." PL 9, 709.

[54] *Augustinus*, Contra Cresconium II, 11, 13. PL 43, 474; CSEL 52, 351. Vgl. auch La Maison-Dieu 76 (1963) 84 f., wo auch weitere, besonders französische Literatur verzeichnet ist; *Stramare* 1022, 1031.

[55] *J. Daniélou*, Bible et liturgie (Paris 1951) 240–258. Siehe auch dessen Ausführungen über „Das Mahl der Armen", in: The Lord of History (London - Chicago 1958) 214–240.

[56] *J. Daniélou*, The Bible and the Liturgy (London 1956) 148, 158.

[57] „Quoniam igitur perfectiorum praeceptorum mensa adponenda est." Monumenta Eucharistica, ed. *J. Quasten* (Bonn 1935) II 72. Vgl. auch *Daniélou*, The Bible and the Liturgy 182, Anm. 10.

[58] *Daniélou*, The Bible and the Liturgy 182.

[59] Über die Beziehung von mensa zu altare siehe *M. J. Lagrange*, ÉRS (Paris 1903) 199 f., 234, 237, 245. – Im Alten Testament ist das Bild des Tisches gelegentlich mit Absicht vermieden, um dem Gedanken zu begegnen, Gott würde mit einem Mahl bedacht: *de Vaux* a. a. O. 413.

[60] *M. Zerwick*, Analysis 286; Conc. Trid. Sess. 22, cap. I. Conc. Oec. Decreta 709; *E. B. Allo*, Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens. ÉtB Paris 1934, 242–245.

[61] bei *F. Prat*, La théologie de Saint Paul (Paris 1909) I, 160.

traut, wenn er (65, 11) vom „Tisch der falschen Götter" spricht[62], und sie lebt fort in den Rabbinen, denen das Brot ein Symbol der Torah ist[63].

Ist es nach all dem überraschend, daß selbst der Koran, wenn er die Frage nach dem Wesen der Religion Jesu stellt, dies im Bilde eines Tisches tut? In der fünften Sure, die deshalb auch das Kapitel vom Tisch genannt wird, heißt es:
112. Und als die Jünger sprachen: „O Jesus, Sohn der Maria, ist dein Herr imstande, zu uns einen Tisch vom Himmel herabzusenden?" Er sprach: „Fürchtet Allah, so ihr gläubig seid."
113. Sie sprachen: „Wir wollen von ihm essen und unsere Herzen sollen in Frieden sein, und wissen wollen wir, daß du uns tatsächlich die Wahrheit gesagt hast, und wollen ihre Zeugen sein."
114. Da sprach Jesus, der Sohn der Maria: „O Allah, unser Herr, sende zu uns einen Tisch vom Himmel herab, daß es ein Festtag für uns werde, für den ersten und letzten von uns, und ein Zeichen von dir; und versorge uns, denn du bist der beste Versorger."
115. Da sprach Allah: „Siehe, ich sende ihn zu euch hinab . . ."[64].
Manche Kommentatoren des Koran glauben in diesen Worten eine Anspielung auf die Eucharistie zu vernehmen[65]. Angesichts der Nähe, in der das heilige Buch des Islam zur Welt der Bibel steht, ist es wohl richtiger, auch hier unter dem Bild des Tisches Lehre und Verkündigung, Wort und Sakrament gemeint zu sehen.

Wie aus der Apostelgeschichte (2, 42) hervorgeht, war sich schon die frühe Kirche zu Jerusalem des Wortes und des Sakraments als ihrer beiden konstitutiven Elemente bewußt, da sie sich als die Gemeinschaft jener erkannte, die in der Lehre der Apostel verharrten und unter Gebet — also im Worte — das sakramentale Brot brachen[66].

VI

Als um die Beiden Tische gescharte Gemeinschaft wiedererkennt sich die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dem neu erweckten Bewußtsein vom Worte innerhalb der katholischen Kirche entspricht ein neues Wissen um das Sakrament in der protestantischen Welt. Im Gleichgewicht der Beiden Tische, in dem diese, aufeinander zugeordnet und einander erklärend, zu einem einzigen Vermittler göttlichen Heiles werden, sind die Gegensätze von Jahrhunderten in den Zustand der Schwerelosigkeit entlassen. Es ist kein Zufall, daß Kardinal Bea und sein Sekretariat für die Einheit der Christen dem Bild der Beiden Tische als hoffnungsvollem Symbol zukünftiger Einigung in den Texten des Konzils systematischen Zugang und grundsätzliche Geltung verschafften. Denn die Kirche des Konzils sieht ihre Gegenwart bereits aus dem Blickpunkt der erwarteten und ersehnten Ökumene[67].

---

[62] *de Vaux* a. a. O. 449.

[63] *Stramare* 1029. — Reichstes Material dazu in den beiden Bänden *E. R. Goodenough*, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Fish, Bread, and Wine (Bollingen Series 37, New York 1956).

[64] Der Koran, übers. *Max Henning* (Leipzig 1901) 141.

[65] *Mohammed M. Pickthall*, The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation (New York 1935) 95.

[66] Die drei in Apg 2, 42 gebrauchten Ausdrücke: Verharren in der Lehre — Gemeinschaft des Brotbrechens — Gebet, besagen nur zwei wesentliche Elemente, denn unter dem Gebet ist die im Wort vollzogene Feier des Brotbrechens zu verstehen, wie auch *G. Ricciotti* in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (Milwaukee 1958) 77 f. betont.

[67] Die ökumenische Bedeutung des sechsten Kapitels der Konzilskonstitution „Dei verbum", „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche", wird von zahlreichen nichtkatholischen Theologen hervorgehoben. So z. B. von *Lukas Vischer;* siehe die Konzilschronik von *Wenger* III 156 Anm. Der kalvinistische Dogmatiker *J. K. S. Reid* schreibt: „Einige der Feststellungen werden auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche mit Freude begrüßt werden": *J. Chr. Hampe*, Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput I (München 1967) 228 f. *E. Schlick*, Nach dem Konzil (München - Hamburg 1966) 174: „Hier wird der Gehalt der alten Bezeichnung des Wortes als ‚hörbares Sakrament' wieder lebendig". In diesem Zusammenhang siehe auch *L. Bouyer*, Wort — Kirche — Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht (Mainz 1964); *Th. Seeger*, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen (Münster 1963); *W. Averbeck*, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Paderborn

Und doch, wie begrenzt sind unsere liebsten Bilder und Symbole! Als ich auf einer Insel der Südsee den ersten Entwurf dieser Zeilen niederschrieb, überkam es mich plötzlich: welchen Wert soll das Bild der Beiden Tische in einer Welt haben, die keine Tische kennt! Im traditionellen Haus der Fidschi- und Tongainseln z. B. ist ein Tisch ebenso ein Fremder wie das Wort dafür in ihren Sprachen. Den englischen Ausdruck table gebraucht der Fidschianer als „tepeli", der Tonganer als „tepile". Selbst wenn ein Konzil spricht, tut es dies in zeit- und kulturbedingten Bildern, die keinen absoluten, universalen, letztlich gültigen Anspruch auf die Gefolgschaft aller erheben können. Pluralismus auch der Bilder! Denn auch die Kirche weiß nur „ex parte" und spricht nur „ex parte", selbst wenn sie ein zutiefst prophetisches Wort zu verkünden hat.

1967); *J. Corbon / M. Bouttier / G. Khoche*, La Parola di Dio (Roma 1967). — Der pastorale Gesichtspunkt für die liturgische Verkündigung drückt sich z. B. in der Serie „Am Tisch des Wortes" aus, die von der Erzabtei Beuron im Verlag des Katholischen Bibelwerkes Stuttgart herausgegeben wird.

JOHANN MARBÖCK

Menschenweisheit und Offenbarung

Zu Entwicklung und Bedeutung einer alttestamentlichen Literaturgattung

Zu den ganz selten gelesenen Teilen des Alten Testamentes gehört neben der Gesetzgebung im Pentateuch, den Genealogien der Chronik und den geographischen Listen des Buches Josua zweifellos die Weisheitsliteratur, darunter vor allem das Buch der Sprüche, Ben Sira und die Weisheit Salomos. Das mag damit zusammenhängen, daß sich für uns mit dem Wort Weisheit die Vorstellung einer Tradition verbindet, die Leben und Dynamik vermissen läßt. Zudem ist ein Großteil dieser Literatur in Sprüchen und sprichwortartigen Reflexionen niedergelegt, die nach dem ersten Eindruck etwas zu sicher und zu schulmeisterlich mit dem Menschen und seiner Welt umzugehen scheinen. In den letzten Jahrzehnten hat sich nun die alttestamentliche Forschung sehr intensiv mit den Büchern der biblischen Weisheit befaßt, wie eine Fülle neuerer Arbeiten zum Thema Weisheit zeigt[1].

Diese Weisheit des Alten Testamentes ist ein vielschichtiges Phänomen. Wenn wir sie im Anschluß an Spr 1, 2–6 charakterisieren, können wir sie als lebendigen geistigen Prozeß beschreiben, der im Verstehen, Annehmen und Weitergeben von

[1] Aus der Fülle der Literatur zum Thema Weisheit sei hier, abgesehen von den Einleitungen ins Alte Testament und den Kommentaren zu den einzelnen Weisheitsbüchern, nur auf einige neuere Arbeiten zur Weisheitsliteratur hingewiesen: *H. Gese*, Lehre und Wirklichkeit der alten Weisheit, Tübingen 1958; *M. Noth / W. Thomas*, Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Suppl. Vetus Testamentum III (1955); *U. Skladny*, Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Berlin 1961; *G. von Rad*, Theologie des Alten Testamentes, I, München ^{4}1962; von Rad plant übrigens eine größere Studie zur Weisheitsliteratur. *W. Richter*, Recht und Ethos, Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, StANT 15, München 1966; *H. Schmid*, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101 (1966); *H. J. Hermisson*, Studien zur israelitischen Spruchweisheit, WMANT 28, Neukirchen 1968. — Vergleiche auch die Artikel sophia von *Fohrer / Wilckens* in ThW VII, 465–529, und die Beiträge Weisheit, Weisheitsliteratur von *H. Gese* in RGG^{3} VI, 1574–1577, 1577–1581, sowie *R. E. Murphy*, Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research, CBQ 29 (1967), 407–418, *ders.*, Die Weisheitsliteratur des Alten Testamentes, Concilium 1 (1965), 855–861; *E. Gerstenberger*, Zur alttestamentlichen Weisheit. Verkündigung und Forschung. 14 (1969), 28–44.

Weisheit, Bildung und Erkenntnis besteht, die sich ihre eigenen literarischen Formen geschaffen hat, vor allem den Spruch (maschal) in seinen verschiedenen Ausprägungen als Aussagewort und Mahnwort. In konkreter und vielfach bildhafter Sprache vollzieht sich im Sprichwort das Einbringen und Zusammenfassen einer menschlichen Erfahrung oder das Erfassen einer in der Welt und im Leben festgestellten Ordnung: ‚Wer eine Grube gräbt, fällt hinein, und wer einen Stein wälzt, auf den rollt er zurück' (Spr 26, 27). Erfahrungen werden auch formuliert im Hinblick auf gegenwärtiges oder künftiges Handeln: ‚Wer Unrecht sät, erntet Unheil' (Spr 22, 8). Weisheit wird zum Mittel der Weltbewältigung, das dazu dient, das Leben richtig zu steuern; das meint der Ausdruck ‚tahbulôt', griechisch ‚kybernesis' in Spr 1, 5; 11, 14; 20, 18; 24, 6. So drückt sich in der biblischen Weisheit mit ihrer sehr profanen Sprache Israels Erfahrung und Begegnung mit der Welt und dem Leben aus[2]. Die geschichtliche Entwicklung dieses weisheitlichen Weltverständnisses und seine Bedeutung für die alttestamentliche Theologie soll im folgenden skizziert werden.

1. *Weisheit als internationaler Humanismus im alten Orient.*

Es ist gewiß bedeutsam, daß Israel mit seiner Weisheit an einer großen internationalen geistigen Bewegung und Denkweise teilnimmt, die zur Zeit Salomos bereits auf eine Geschichte von etwa 2000 Jahren zurückblicken kann und damit zu den ältesten faßbaren Formen menschlicher Reflexion zu zählen ist[3]. So wird auf uralten sumerischen Listen (ca. 3000 v. Chr.) versucht, bekannte Dinge und Gegenstände aus der Welt des Menschen zu ordnen und in einen sachlichen Zusammenhang zu bringen. Entsprechend dem Fortschritt der Erkenntnis werden diese Listen ständig revidiert und erweitert. Im Sprichwort werden auch Vorgänge und Erfahrungen sprachlich erfaßt und damit verfügbar[4]. Daneben existiert bereits eine Erziehungsweisheit in Form von Lehren in akkadischer Sprache[5].

Das klassische Land der Weisheitsliteratur des alten Orients aber war Ägypten, wo diese Weisheit in der Form von Lehren des Vaters oder Lehrers an seine Söhne bzw. Schüler niedergelegt ist. Das älteste völlig erhaltene Werk dieser Gattung sind die Weisungen des greisen Wesirs Ptahhotep an seinen Nachfolger um 2300 v. Chr.[6]; es enthält Ratschläge für angehende Beamte. Das fundamentale Anliegen ägyptischer Weisheit ist die Verwirklichung der Maat, d. h. der rechten Weltordnung. Das geschieht dadurch, daß die überlieferte Weisheit auf Zeit und Geschichte des Hörers neu angewandt wird. Darum ist nach den Texten für einen Weisen das rechte Hören und Verstehen die wichtigste Tugend: „Gib deine Ohren, höre, was gesagt wird, gib dein Herz daran, es zu verstehen. Es ist nützlich, es in dein Herz zu geben, aber es ist schädlich für den, der es abweist[7]." Es geht also dabei nicht bloß um die Überlieferung objektiver, gleichbleibender Maximen; denn nur in der eigenen Erfahrung und Weiterführung kommt Weisheit zu ihrer Erfüllung. Nach Ptahhotep ist derjenige der ‚gute Sohn', der die Lehren seines Vaters erweitert und ‚erneuert'[8]. Neue geschichtliche Situationen und Erkenntnisse können deshalb bestehende Erkenntnisse aus der Vergangenheit in Frage stellen, wie z. B. den Zusammenhang zwischen einer

---

[2] *H. Schmid*, a. a. O., 34.

[3] Zur Geschichte der Weisheit im alten Orient siehe die Darstellung bei *H. Schmid*, a. a. O., mit reicher Literatur, sowie: Les sagesses du Proche Orient Ancien (Colloque de Strasbourg), Paris 1963.

[4] *E. Gordon*, Sumerian Proverbs. Glimpses of everydays life in Ancient Mesopotamia, Philadelphia 1959; *W. Lambert*, Recherches sur les proverbs sumériens de la collection F., RSO 42 (1967) 75—99.

[5] Vgl. z. B. *W. Lambert*, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960; *J. van Dijk*, La sagesse sumero-accadienne, Leiden 1953.

[6] Teile des Textes siehe bei *Greßmann*, AOT 33.

[7] Einleitung zu Amenemope, 3, 9—12, AOT 39.

[8] *H. Schmid*, a. a. O., 28—29.

Tat und ihren Folgen, das Verständnis Gottes, den Glauben an Bestattungs- und Jenseitsriten, wie sich das für das Ägypten der ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches (ca. 2130–1710 v. Chr.) kundtut in der Weisheit des Merikare mit seinen Reden vom verborgenen Gott[9], im Gespräch des Lebensmüden und im Pessimismus des Harfnerliedes mit seinem Aufruf zum Lebensgenuß[10].

Grund für diese Entwicklung war – neben geschichtlichen Krisenzeiten – auch eine ungeschichtliche und dogmatische Weitergabe einer ursprünglich empirischen Beschreibung der Wirklichkeit, die sich in der Zwischenzeit gewandelt hatte. Daß eine rein mechanisch tradierte Lehre nicht mehr verstanden wurde, zeigt die Lehre des Ani, wo der Sohn dem Vater vorwirft, dessen Lehre sei nicht mehr verstehbar, der Vater aber auf die Problematik und die Frage des Sohnes gar nicht eingeht und einfach unbedingten Gehorsam verlangt[11]. Auch das von den Schülern schrecklich zugerichtete Buch des Cheti, das einfach sinnlos abgeschrieben wurde, beweist, wie wenig eine in altertümlicher Schrift und Sprache konservierte Weisheit verstanden wurde[12]. Ursprünglich lebendiger Vollzug von Erfahrung, Lehren und Hören war zum System geworden, das auch mit Prügeln und Dressur beigebracht werden konnte, wie wir in Schulschriften des Neuen Reiches lesen: „Das Ohr des Knaben ist auf seinem Rücken, und er hört, wenn man ihn schlägt" (Pap. Anastasi III, 13; V, 8). Neben Erstarrung und Krisen wird freilich auch immer wieder der Versuch eines Durchbruches zu einem neuen zeitgerechten Verständnis der überlieferten Weisheit sichtbar.

2. *Der ‚salomonische Humanismus' und die ältere Weisheit Israels.*

a) Ursprung

Die Ursprünge weisheitlichen Denkens in Israel sind nicht mehr völlig greifbar. Man erschließt vor allem für das weisheitliche Mahnwort das ‚Sippenethos', d. h. die Unterweisung in der Familie durch den Vater und durch die Sippenältesten[13]. Andere ordnen die literarisch formulierte Weisheit eher einem bestimmten Stand oder einer Gruppe von Weisen beziehungsweise einer Schule zu[14]. Albright denkt an einen starken phönizischen Einfluß auf Sprache und Stil der Proverbienliteratur[15]. Wie das im einzelnen auch sein mag: ein Beitrag aus dem Volk selbst in Form von Volkssprichwörtern ist gewiß anzunehmen. Für den Großteil der weisheitlichen Formulierungen ist aber am ehesten ein Stand von Gebildeten, von Weisen, zu erschließen. Für die Zeit Salomos mit ihrer Offenheit für Einflüsse von auswärts (vgl. Tempelbau, Handel, Verwaltung nach ägyptischem Vorbild) ist der Einfluß der ägyptischen Schule und des Schreiberstandes sehr naheliegend. Ein Beweis für enge Beziehungen Israels zur Weisheit Ägyptens ist die eindeutig erwiesene Abhängigkeit von Spr 22, 17–23, 14 von der Weisheit des Amenemope[16]. Das Interesse für die Weisheit und

---

[9] AOT 35.

[10] AOT 29; für Mesopotamien wäre etwa der „sumerische Hiob" zu nennen, die Darstellung des Problems vom leidenden Gerechten im akkadischen Gedicht „Ludlul bel nemeqi" sowie die babylonische Theodizee.

[11] Epilog der Lehre des Ani 9, 13–10, 17: s. *H. Brunner*, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 166 f.

[12] Ebda 71.

[13] *E. Gerstenberger*, Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechtes", WMANT 20, Neukirchen 1965, 117–127.

[14] *H. Hermisson*, a. a. O., 50 f.; 122–136; *W. Richter*, Recht und Ethos, München 1966, 182–189.

[15] *W. F. Albright*, Yahwe and the Gods of Canaan, London 1968, 222–224; ebenso *M. Dahood*, Proverbs and Northwestsemitic Philology, Rom 1963.

[16] *W. Helck*, Proverbia 22, 17 ff. und die Lehre des Amenemope, AfO 22 (1968/69) 26–27 gibt zu der bereits bekannten inhaltlichen Übereinstimmung einen sehr interessanten Hinweis auf das Auswahlprinzip aus den Sprüchen des Amenemope: die Anordnung der Sprüche in Prov 22, 17 ff zeigt, daß es sich um einen als Gedächtnisstütze dienenden Text handelt, der von den Kapiteln des Amenemope nur den Anfang, die Mittel- und Enddoppelzeilen anführt.

Bildung der Nachbarvölker bezeugen auch die Sprüche Agurs des Massaiten (Spr 30) mit vielen ugaritischen Parallelen[17], und die Sprüche Lemuels, des Königs von Massa (Spr 31, 1–9).

b) Salomonischer Humanismus

Auch wenn im einzelnen Salomo nicht als Verfasser bestimmter Einheiten des Spruchbuches nachzuweisen ist, so hat doch seine Regierung der Epoche den Stempel aufgedrückt, so daß von Rad mit Recht von einem „salomonischen Humanismus" spricht[18], mit einer betonten Zuwendung zu den Naturwissenschaften, dem Versuch einer Sammlung und Ordnung dieser Erkenntnisse (1 Kg 5, 9 ff.), mit einem in Israel bis dahin unbekannten Sinn für das Humanum und für die Psychologie, wie sie aus den damals entstandenen großen Erzählwerken spricht, der Geschichte von der Thronnachfolge Davids (2 Sam 9–1 Kg 2) und dem Geschichtswerk des Jahwisten; auch die Führungsgeschichte vom ägyptischen Josef trägt völlig weisheitliche Züge[19]. Auch in anderen Führungsgeschichten der Patriarchenerzählungen geht es um Jahwes Wirken im menschlichen Alltag, im Verborgenen (vgl. Gn 24).

Die von den Weisen mitgeteilte Lehre versteht sich als Rat (ᶜesah), der aus Erfahrung und Sachkenntnis kommt und gehört werden will[20]; diese Lehre ist aber nicht unfehlbar, sondern durch Erfahrung erweiterungs- und verbesserungsfähig; darum können einander widersprechende Sentenzen gegenüberstehen wie Spr 26, 4–5. Es ist also sehr zu beachten, daß diese Literaturgattung der Weisheit ihre eigene Wahrheit hat[21].

c) Weisheit und Jahweglaube

Auch wenn unter dem Einfluß der höfischen internationalen Weisheit sehr weltlich und profan gesprochen wird und die für Israels Glauben so wichtige Bezeugung des Wirkens Gottes in der Geschichte vollkommen fehlt, also die Erfahrungen des Exodus, der Sinaioffenbarung und der Landnahme gar nicht erwähnt werden, so ist doch diese nüchtern und pragmatisch denkende Erfahrungsweisheit durchaus kein ‚Humanismus ohne Gott'. War schon in der mesopotamischen und vor allem in der ägyptischen Weisheit Gott nicht wegzudenken aus der Weltordnung, so wird in den ‚Jahwesprüchen' die Prägung und Umdeutung der Weisheit vom Glauben Israels her sichtbar. Das ist vor allem dort der Fall, wo vom völlig unberechenbaren Walten Jahwes die Rede ist, das sich dem Planen des Menschen entzieht und den in der altorientalischen Weisheit gegebenen Zusammenhang von Tat und Ergehen durchbricht, wie z. B. Spr 16, 9: „Des Menschen Herz plant seinen Weg, aber Jahwe lenkt seinen Schritt[22]." Die Größe dieser Weisen mit ihrer Kunst der Meisterung des Lebens und der Welt wird dort sichtbar, wo sie lehren, daß der Mensch gut tut, immer auch Gott als Grenze und Unberechenbares in Rechnung zu setzen und „an dieser Grenze sich selbst zu liquidieren" wie Spr 21, 30: „Keine Weisheit, keine Einsicht, keinen Rat gibt es vor Jahwe[23]."

d) Weisheit und Segen

Man hat gefragt, wieso dieser Strom weisheitlichen Denkens in Israel Aufnahme

[17] *G. Sauer*, Die Sprüche Agurs, BWANT 84, Stuttgart 1963.

[18] *von Rad*, Theologie des Alten Testamentes, I, ⁴1962, 69–70.

[19] *von Rad*, Josephsgeschichte und ältere Chokma, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, ³1965, 272–280; *L. Rupprecht*, Die Josephserzählung der Genesis, StANT 11, München 1965. 217, 230.

[20] *W. Zimmerli*, Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, Ges. Studien zum Alten Testament, München 1963, 308; *von Rad*, Theologie I, ⁴1962, 447.

[21] *A. Schökel*, Sprache Gottes und der Menschen, Freiburg 1968, 64–66.

[22] Vgl. auch Spr 19, 21; 20, 24; 21, 30 f.; 21, 1 f. *H. Gese*, Lehre und Wirklichkeit der alten Weisheit, 45–50, und *H. J. Hermisson*, a. a. O., 68–71 sehen hierin das Charakteristikum der israelitischen Weisheit gegen *H. Schmid*, a. a. O., 147/148, der im Anschluß an *U. Skladny* in den Jahwesprüchen kein Sondergut Israels sieht.

[23] *von Rad*, Theologie I, ⁴1962, 453.

gefunden hat, da er doch vom ‚Ausland' kommt und größtenteils völlig profane Bereiche behandelt, angefangen von der Warnung vor Geschwätzigkeit und Streitsucht (Spr 18), vor der Faulheit (Spr 24, 30–34; 26, 13–16), den Sprüchen über die zänkische Frau (25, 24), den Anstandsregeln über das Benehmen bei Tisch (Spr 23, 1–11) bis zu den Sprüchen über Menschenkenntnis und Freundschaft (Spr 27, 1–22), ja sogar über Viehzucht (27, 23–27). Der Hinweis auf die Bedeutung der Gottesfurcht in der Weisheitslehre von Spr 1–9 ist wohl zu äußerlich. Zimmerli sieht gewiß richtig, wenn er das Ausgehen des Menschen zur Bewältigung der Welt und das Greifen nach Glück und Erfolg mit der Schöpfungstheologie in Gn 1 und dem Schöpfungssegen Gn 1, 28 in Verbindung bringt[24]. Am umfassendsten und tiefsten hat aber Westermann diesen Zusammenhang zwischen der Weisheit und dem Ganzen des israelitischen Glaubens dargelegt[25]. Weisheit ist eine Wirkung des segnenden Handelns Gottes. Gott ist nicht nur in Ereignissen der großen Geschichte am Werk, sondern auch im Wachsen- und Reifenlassen im Leben des Menschen und der Natur, kurz: in seinem stillen, unmerklichen segnenden Wirken. Und genau dieser Bereich des Segenswirkens Gottes ist auch der Bereich, in dem sich die Weisheit bewegt in ihrem Bemühen um Gelingen im Alltag, im Haus, in der Familie. Darum ist die Weisheit universal und überall anzutreffen, wie auch Gottes Segen über alles Lebendige universal ist. Von hier aus ist in Zukunft zweifellos noch gründlicher nach dem kananäischen Erbe in Israels Weisheit zu fragen.

3. *Die Krise der Weisheit bei Hiob und Qohelet.*

Auch wenn der von H. Schmid für die Weisheit Ägyptens festgestellte ‚Dreitakt' der Entwicklung von ursprünglich situations- und geschichtsbezogener Weisheit zu einer zweiten ungeschichtlichen Stufe, die den größeren Teil der älteren Spruchsammlungen umfassen soll[26], und von da zu einer neuen Aktualisierung weisheitlichen Denkens auf die Geschichte der Weisheit Israels nicht einfach übertragen werden kann, weil die einzelnen Sammlungen des Spruchbuches chronologisch kaum sicher einzuordnen sind[27], so wird doch auch in Israels Weisheit eine Krise spürbar, die in den Büchern Hiob und Qohelet zum Ausdruck kommt.

Im Glauben an die Durchschaubarkeit und Planbarkeit menschlichen Lebens in einem gewissen Rationalismus und Optimismus der älteren Weisheit lag die Gefahr verborgen, die dem menschlichen Begreifen gesetzten Grenzen zu übersehen und im allgemeinen durchaus bewährte Erfahrungen wie die von der schicksalwirkenden Tat, die dem Gerechten Lohn, dem Frevler Strafe einträgt, als immer und überall gültiges System, als ‚Dogma' zu tradieren; das scheint in Spr 10–15 teilweise zu geschehen, wo 184 Verse fast ausschließlich vom guten Ergehen des Gerechten und vom schlimmen Ende des Bösen sprechen[28]. Spätestens mit dem Zerfall der Gemeinschaft Israels beim Untergang der Monarchie und im Exil mußte das Leid zum Problem des einzelnen, des Individuums werden. In Kap. 3 des Hiobbuches kommt das mit einer in Israel bis dahin nie gehörten Schärfe und Ballung zum Ausbruch, wenn Hiob den Tag seiner Geburt verflucht (3, 1–3 ff.). Hiobs kaum überbietbarer Protest gegen Gott (16, 7–17) und gegen die Versuche seiner Freunde, Gottes Handeln mit herkömmlichen Weisheitslehren zu rechtfertigen, ist ein Kampf für die unbegreifliche Freiheit Jahwes, dessen Taten von keiner menschlichen Vernunft kontrolliert werden können. Die erste Gottesrede in Kap. 38 mit dem Hinweis auf die große Schöpfungsordnung, in der alles, was dem Menschen widerfahren kann, Zeit

---

[24] *W. Zimmerli*, Ort und Grenze der Weisheit, in: Gottes Offenbarung, 1963, 307 f.
[25] *Cl. Westermann*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968, 40–42.
[26] *H. Schmid*, a. a. O., 196.
[27] *H. J. Hermisson*, a. a. O., 191 f. macht einige kritische Anmerkungen zum Schema der Weisheitsgeschichte von H. Schmid.
[28] *H. Schmid*, a. a. O., 164.

und Ort hat, ist der Versuch einer echten weisheitlichen Antwort auf diese Krise. Es wird sichtbar, daß der Schöpfer seiner Welt trotz aller gegenteiligen Erfahrungen segnend zugewandt bleibt[29].

Ist es bei Hiob eine verrechenbare Gerechtigkeit Gottes, die radikal in Frage gestellt wird, zweifelt Qohelet, der große Nonkonformist und Außenseiter im Alten Testament, überhaupt am Sinn des Lebens und der Welt. Die durchschaubare weisheitliche Ordnung ist ihm völlig zerbrochen: zwischen dem Menschen und dem Geschehen in der Welt kann er keinen Zusammenhang mehr finden. Alles ist ‚nichtig' (Qoh 1, 1) und ‚Weiden des Windes', alles ist ungesichert, der Reichtum, das Gerechtsein (7, 15; 8, 14 f.), die Zukunft (3, 19; 8, 7; 6, 12); sicher ist nur der Tod (9, 1–3). Der Jahweglaube, der selber aber nicht in Frage steht, ist bei Qohelet an seinen äußersten Rand gekommen[30]. Nur an wenigen Stellen wird der Ansatz zu einem neuen Wirklichkeits- und Weltverständnis sichtbar, wo der große Skeptiker zu dankbarer Annahme des zugemessenen Anteils an Freude aufruft und zum Vollbringen der aufgetragenen Arbeit[31]. Daß selbst solche Extreme wie Hiob und Qohelet in der Sammlung der heiligen Schriften Israels ihren Platz gefunden haben, ist höchst bedeutsam für die Weite alttestamentlicher Offenbarung.

4. *Die Einheit der Wirklichkeit in der späteren Weisheit.*

Neben diesen Grenzfällen, wo die menschliche Vernunft ihrer Grenzen innewird, wird vor allem nach dem Exil der Versuch unternommen, die bis dahin abseits von den ‚offiziellen' Traditionen Israels stehende Weisheit mit dem heilsgeschichtlichen Denken zu verbinden. Die erste Synthese dieser Art ist Spr 1–9[32]. Hinter der Stimme und der Einladung des Weisheitslehrers und der Frau Weisheit (Spr 9, 1–6) verbirgt sich der Anspruch und die Einladung Gottes selber, die in Israel ergeht. Weisheit ist die Ordnung Gottes in seiner Schöpfung und zugleich seine Gegenwart bei den Menschen (Spr 8, 22–36). Der Hellenismus war für Israel Anlaß, in zeitgemäßer Sprache, in Form der Weisheitslehre, sein Selbstverständnis neu zu formulieren. Die von Gott kommende Weisheit waltet in der ganzen Schöpfung, hat aber in Israel ihren Wohnsitz, und im Gesetz, in der Offenbarung an Gottes Volk ihre letzte Konkretisierung gefunden (Sir 24, Bar 3,9 – 4,4)[33]. Die ursprünglich „interreligiöse" (v. Rad) und untheologische Kategorie der Weisheit ist in diesem letzten Stadium (Sprüche 1–9; Sirach, Weisheit Salomos) zu einem theologischen Begriff geworden, der immer mehr die ganze Wirklichkeit des Glaubens und Denkens in Israel umspannen sollte. Letztes Zeugnis dafür ist das aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert stammende Buch der Weisheit, in dem die Begegnung des israelitischen Glaubens mit der hellenistischen Weisheit am deutlichsten sichtbar wird.

5. *Zur theologischen Bedeutung der alttestamentlichen Weisheit.*

Aus dieser keineswegs erschöpfenden Darstellung der Weisheit Israels seien einige Gesichtspunkte herausgehoben, die über die Bibeltheologie hinaus für das Sprechen über die Welt und den Menschen heute von Bedeutung sein dürften.

---

[29] Neben den Hiobkommentaren von *Fohrer*, KAT XVI, 1963, *Horst*, BK XVI, 1960 ff., *Weiser*, ATD 13, ²1956, *Hölscher*, HAT ²1952, vgl. die Darstellung der Hiobproblematik mit weiterer Literatur bei *Schmid*, a. a. O., 173–186.

[30] *von Rad*, Theologie I, ⁴1962, 472.

[31] Außer den Kommentaren von *Zimmerli*, ATD 16, 1962, *Hertzberg*, KAT XVII, 1963, *Galling*, HAT ²1969, siehe zum Denken Kohelets vor allem *O. Loretz*, Kohelet und der alte Orient, Freiburg 1964, sowie die Interpretation bei *H. Schmid*, a. a. O., 186–196 mit weiterer Literatur.

[32] *R. Tournay*, Buch der Sprüche 1–9: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition, Concilium 2 (1966) 768–73; Die frühe vorexilische Datierung von Spr 1–9 auf Grund ägyptischer Parallelen durch *Chr. Kayatz*, Studien zu Prov. 1–9, WMANT 22, Neukirchen 1966, dürfte kaum zu halten sein.

[33] Zum Weisheitsdenken Ben Siras innerhalb der späteren Weisheit hoffe ich eine ausführlichere Studie vorzulegen.

a) Im Glauben Israels, wie ihn das Alte Testament bezeugt, stehen lange Zeit hindurch zwei sehr verschiedene Denkweisen nebeneinander: die Reflexion Israels über seine Erfahrungen mit dem in der Geschichte sprechenden und handelnden Gott; daneben die von Gottes Geschichte mit Israel völlig unabhängige und internationale Weisheit, die allen Menschen zuteil wird als Frucht der Lebenserfahrung und des universalen Segenswirkens Gottes.
b) Das Weisheitswort beruft sich nicht auf eine Offenbarung Gottes, es ist vielmehr Formulierung einer konkreten Erfahrung des Menschen in der Welt, oder ein Rat, der aus solcher Erfahrung kommt. Weisheit ist deshalb auch nicht etwas Starres und Unveränderliches. Solche menschliche, profane Weisheit hat im Alten Testament ihren legitimen Platz im Gesamt der Offenbarung. Diese Weisheit will nicht äußerlich tradiert und praktiziert werden: das führt zu Krisen echter Weisheit. Sie will vielmehr verstehendes Hören sein in je neuer Situation. Darum ist der Weise jederzeit bereit, neue Erfahrungen zu akzeptieren, woher sie auch kommen, und mit ihnen ins Gespräch zu treten.
c) Weisheit ist bei aller Hinwendung zur Welt und zum Menschen, bei allem Vertrauen in die Möglichkeiten der Steuerung und Planung der Welt aber auch das Wissen um dem Menschen gesetzte Grenzen, um die Gottesfurcht als aller Weisheit Anfang (Spr 1, 7). Daß sich auch heute eine Einkehr im ‚Lehrhaus' (Sir 51, 23) dieser besonnenen und aufgeschlossenen Weisen lohnen dürfte, steht außer Zweifel.

DIETMAR KAINDLSTORFER

Religiöse Sprache in unserer Zeit

Ein vorwissenschaftliches Verständnis begreift Sprache als ein einheitliches System, das den Menschen über die Jahrhunderte hinweg zur Verständigung dient. Ein solches Verständnis ist allerdings unscharf. Das historische Interesse der Romantik an der Sprache hat gezeigt, daß der Wortschatz und die Formen einer Sprache stark veränderlich sind und sich im historischen Verlauf auch tatsächlich stark geändert haben. Die neuere Linguistik, die sich nicht mehr auf die Formen, sondern auf den Satz konzentriert, hat das gleiche für die Satzstrukturen aufgewiesen. Da sich also der heutige Sprachzustand des Deutschen von früheren Sprachständen absetzt, versucht die moderne Sprachwissenschaft die formalen, syntaktischen und wortschatzmäßigen Strukturen der Gegenwartssprache zu erforschen und zu beschreiben. Durch Analyse von großen Textmengen mit dem Elektronenrechner konnten bereits einige Erkenntnisse gewonnen werden. Es wäre wünschenswert, auch möglichst viele Gebrauchstexte der liturgischen und außerliturgischen religiösen Sprache auf diese Weise zu analysieren und die Ergebnisse mit den für die sonstige Gegenwartssprache gewonnenen Ergebnissen zu vergleichen. Leider steht eine solche umfassende und systematische Untersuchung aus, und wir müssen uns im folgenden mit Einzelbeobachtungen begnügen.
Eine Sichtung des heutigen religiösen Sprachstandes ist deshalb so dringlich, weil in der Liturgie Umfang und Bedeutung der Wort-Gottes-Dienste zunehmen und ein unbesonnener Gebrauch der religiösen Sprache das Bewußtsein des Menschen nicht mehr trifft. Voraussetzung für eine solche Sichtung ist eine konkrete Vorstellung von der Funktion der Sprache. Wenn man die zeitgenössische Sprachwissenschaft daraufhin befragt, so ergibt sich, daß sie Sprache nicht zuerst als ein Mittel zur Hervorbringung ästhetischer Gebilde betrachtet, sondern als ein Mittel der Information, das möglichst präzise sein soll[1]. Wenn nun religiöse

[1] Seit dem endgültigen Verlust einer allgemeinverbindlichen Ästhetik in unserem Jahrhundert gibt es nur noch eine Vielfalt sprachästhetischer Einstellungen und Haltungen. Damit ist es auch unmöglich geworden, von einer Ästhetik der religiösen Sprache schlechthin zu reden. An ihre Stelle wird das neue Kriterium der Information treten. Dieser Bewußtseinswechsel während der letzten Jahrzehnte wird deutlich an den vielen von uns heute fremden

Sprache zeigen will, daß und wie in der Schöpfung Heil möglich ist, wird sie das heute nur darstellen können, indem sie die Strukturen der Welt sehr genau mit der in unserer Zeit gewonnenen Begrifflichkeit beschreibt. Nur so wird einsichtig gemacht werden können, an welchen Punkten die Welt offen ist und daß an diesen Punkten die Heilsbotschaft Jesu außerordentlich aktuell wird.

Religiöse Sprache und sakrale Sprache

Wer religiöse Sprache sagt, denkt meist den Begriff sakrale Sprache mit. Die beiden gehören aber in keiner Weise zusammen. Sakrale Sprache meint nämlich: geringer, stabiler, geschichtlich unveränderter Wortschatz und Verwendung bestimmter Satzmodelle. Während die sakrale Sprache sehr starr ist, muß religiöse Sprache sehr wendig sein, sich den Sprachgegebenheiten von Epochen oder gesellschaftlichen Gruppen anpassen können, um die Botschaft vom Heil zu vermitteln. Sakrale Sprache ändert sich also kaum, normale Sprache aber verändert sich dauernd. So wird sakrale Sprache mit der Zeit immer weniger verständlich, bis sie zuletzt überhaupt unverständlich ist.

Diesen Prozeß kann man im Altägyptischen verfolgen, wo hieratische Sprache und Schrift schließlich zu einer Geheimwissenschaft wurden. In der katholischen Kirche des Westens drohte die Möglichkeit, daß sich Latein zu einer sakralen Sprache entwickeln würde; durch die Einführung der Volkssprache in die Liturgie hat das vergangene Konzil aber diesen Irrweg endgültig ausgeschlossen. Bemühungen um die Muttersprache im Raum der Kirche sind nicht neu. Karl der Große hat in seiner Admonitio generalis (789) die Einführung der Volkssprache als liturgische Sprache angeregt, und die Frankfurter Synode hat 794 diese Anregung aufgenommen und durchgeführt. Bedauerlicherweise wurden diese Reformbeschlüsse drei Jahre nach dem Tode Karls auf der Synode von Inden (bei Aachen) unter dem Einfluß des streng monastisch gesonnenen Benedikt von Aniane († 921), den Ludwig der Fromme zum Reichsabt gemacht hatte, wieder aufgehoben und nur auf die einfachsten kirchlichen Gebrauchsformeln (Taufe, Segen, Beichte) beschränkt.

In unserer Zeit ist Latein nicht mehr Kirchensprache, und man möchte meinen, sakrale Sprache wäre damit unthematisch geworden. Aber das ist Trug. Vielmehr halten sich in der religiösen Sprache der Gegenwart Begriffe und Formulierungen, die früheren deutschen Sprachständen entstammen und eine sakrale Patina über die religiöse Sprache legen. Wenn wir uns fragen, wieso Wörter aus früheren Sprachschichten überhaupt beziehungslos zu unserer Epoche existieren können, so ist die Antwort auf diesen sonderbaren Vorgang schlicht die, daß Wörter, wie die Menschen, eine Entwicklung und Geschichte haben und auch sterben können. Manche dieser gestorbenen Wörter werden aber von einzelnen Gruppen einbalsamiert und weiterverwendet. Es gehört ein sehr feines Ohr dazu, „zu hören, wenn in einem Wortleibe das Herz zu schlagen aufgehört hat. Denn dieser herzlose Leib lebt noch lange weiter

---

Bildern und Bildgefügen, in denen sich für Romano Guardini religiöses Sprechen ausdrückte. (*Romano Guardini*, Die religiöse Sprache, in: Sprache und Wirklichkeit. München 1967.) Auch Karl Rahner spricht in ähnlicher Weise von einem „Sagen von Urworten, die man verstehen muß, ohne sie durch ‚klarere' und billigere Worte zu ersetzen". (*Karl Rahner*, Priester und Dichter, in: Schriften zur Theologie III; bes. 353 und 355.) Die Informationssprache hat allerdings auch ihre Grenzen. „Daß Sprache als Information uns nur möglich ist auf dem Hintergrund einer Sprache, die nicht in eindeutige Information verwandelt ist, darf niemand vergessen, der über Information redet." Doch darf man gerade in der religiösen Sprache nicht der Versuchung erliegen, die Grenzen der Informationssprache früher zu ziehen, als notwendig ist. (*C. F. von Weizsäcker*, Sprache als Information, in: Sprache und Wirklichkeit. München 1967, 198.) Die zahlreiche Literatur zum Thema der religiösen Sprache geht zumeist auf den sprachwissenschaftlichen Aspekt nicht genauer ein. Die Arbeiten von *F. Calvelli-Adorno* und *V. Sturm* bringen unsystematisch zusammengetragene Beispiele aus religiösen Texten. *L. Alonso Schökel* behandelt allgemeine Fragen zur biblischen Sprache, und *G. Schiwy* befaßt sich in verschiedenen Publikationen mit den möglichen Auswirkungen strukturalistischer Sprachbetrachtung auf christliches Reden. Die Entwicklung des religiösen Wortschatzes des Deutschen wird eingehend dargestellt in *W. Stammler* (Hg.), Deutsche Philologie im Aufriß. Berlin 1952. Weniger ausführlich, dafür mit fast vollständigen Angaben der Literatur, ist *A. Bach*, Geschichte der deutschen Sprache. 8. Aufl. 1965 (bes. §§ 72, 106, 188).

und verlangt Achtung für das, was er einmal war, und ist doch schon längst in die leere Abstraktion gestorben, in ein Klischee"[2].

Der Tod solcher Wörter ist konstatierbar an ihrer Isolation, an ihrer Beziehungslosigkeit zu anderen Begriffen. Denn Wörter sind nicht Sinnträger in sich selbst, sondern Elemente eines Systems, die ihre Bedeutung, ihren Sinn erst im Zusammenhang mit diesem System erhalten. Praktisch ausgedrückt: Wer bellen sagt, denkt Hund mit. Ein solches Mitdenken von Zusammenhängen ist bei allen Begriffen gegeben, wenn auch in verschieden umfangreicher Weise. Was kann aber mitgedacht werden bei Ausdrücken wie: *Fittiche, Zähren, gebenedeit, glorreich, Erdenwallen, Mietling, pilgern, unbußfertig, hoffärtig, von dannen, hienieden, der Flecken, das Unterpfand, Spezereien, Schächer, gichtbrüchig?* Solche Wörter sind isoliert oder stellen bestenfalls Beziehungen nur wieder zu anderen Elementen der sakralen Sprache her, nicht aber zu der Sprache des Menschen, in der er denkt und lebt. Gelegentlich können bei unbefangenen Hörern auch irreführende Assoziationen sich einstellen; in der Schule ist es nicht unnütz zu erklären, daß der *eingeborene Sohn* nichts mit den Eingeborenen Afrikas zu tun hat, daß das, was Paulus *sphragis* (Versiegelung) nennt, nichts mit dem Versiegeln von Parkettböden zu tun hat. Wenn man, wie im Credo, aus theologischen Gründen die Geburt Jesu umschreiben will, so sollte man das nicht mit der Formel tun *er hat Fleisch angenommen;* die Nähe zur Bestechung ist irritierend.

Durch solche Begriffe entsteht eine sakrale Sprache oder besser: eine sakrale Sprachschicht innerhalb der Sprache. Das ist besonders gut zu beobachten bei „unerbaulichen" Aussagen der Bibel.

Das Wort *Backenstreich* sublimiert die Kraft eines Schlages ins Gesicht; ein *Schächer* als Todesgefährte Jesu ist etwas weniger Peinliches als ein Mörder. Mit *geißeln* oder *mit Ruten streichen* verbinden wir keine sehr schmerzlichen Erfahrungen mehr. Das erregende Ereignis, daß Jesus furchtbare Angst gehabt hat, wird dadurch neutralisiert, daß man es zu einer verbalen Formel *blutschwitzen* umprägt; damit ist das Ereignis in eine Art Tätigkeit wie *brustschwimmen* eingereiht. Eine solche verbale Entfernung des Todesereignisses Jesu ist auch der Ausdruck *‚sankst für unser Heil ins Grab'*[3].
Diese Entschärfung und Sublimierung, die ein typisches Merkmal sakraler Sprache ist, wird offenkundig, wenn man das Vokabular der paulinischen Lasterkataloge in den deutschen Bibelübersetzungen durchsieht. Da gibt es *Unzucht, Knabenliebe, Possen, die sich nicht schicken, Buhlerinnen* usw. Die Spannung zur Gegenwartssprache wird offen, wenn man der Vokabel *Knabenliebe* das gegenwartssprachliche *Kinderschändung* entgegenstellt. Die Eindeutschung hat somit einen sanften Schleier von einer Art Euphemismus über diese unliebsamen Sachverhalte gelegt. Allerdings finden sich solche euphemistischen Tendenzen auch im normalen Sprachgebrauch[4]. Gerade weil es in der Gesellschaft solche Tendenzen zur Tabuisierung gibt, muß die religiöse Sprache präzise sein, daß sie diese Tendenzen aufdeckt.

Nicht immer aber müssen solche Tendenzen da sein; manche Ausdrücke hängen einfach im entleerten Sprachraum. Dazu gehören manche Ausdrücke des Eucharistie-Vokabulars. Es ist überhaupt sonderbar, daß man für so ein zentrales Ereignis im Leben des Christen keine entsprechenden Eindeutschungen gefunden hat und bei *Eucharistie* und *Kommunion* bleiben muß. Bei *Kelch* wird nicht die Vorstellung von Mahl und Tischgemeinschaft hervorgerufen; evangelische Christen gehen schon am Vormittag zum *Abendmahl;* der Auftrag Christi wird mit *Tut dies zu meinem Gedächtnis* wiedergegeben, *Gedächtnis* ist aber ein Terminus der Psychologie und bedeutet ‚Erinnerungsvermögen', nicht ‚Akt des Erinnerns'.

Ein zentraler Begriff bei Paulus ist *sarx;* er wird mit *Fleisch* wiedergegeben, meint aber viel mehr. Erst in der Jerusalemer Bibel wurde er mit *monde* (Welt) übersetzt. Für *Sakrament* gibt es keine Eindeutschung, die das Bewußtsein der Christen wirklich treffen könnte. In der althochdeutschen Zeit hat man Übersetzungen mit *runa, giruni* versucht, die sich aber wegen der Nähe zur Magie (Runenstäbchen waren magische Instrumente) nicht durchsetzen konnten. Ein weiterer isolierter Ausdruck ist *Gnade.* Er kommt nur noch im Zusammenhang mit der Rechtssprache vor *(Gnade vor Recht ergehen lassen, Gnadengesuch)* oder in der veralteten Anrede *Euer Gnaden.* Karl Rahner versucht deshalb die Wiedergabe mit *Huld.* Sowohl die griechische Entsprechung *charis* als auch die lateinische *gratia* haben aber einen Sitz im Leben der Sprache gehabt, erst in späteren Epochen wurden diese Begriffe entfremdet. Damit

[2] *Franz Blei,* Das große Bestiarium der modernen Literatur. 1924.
[3] Aus dem Lied: *Uns zum Himmel zu erheben.*
[4] Zeitungen umschreiben den *Selbstmord* als *Freitod;* bei Unfällen *findet der Mensch den Tod,* als ob er ihn gesucht hätte.

deutlich werden kann, was mit diesen Wörtern eigentlich gemeint ist, wird ein riesiger Erklärungsapparat (kurz: die Theologie) notwendig. Man denke nur, welche Mühe es macht, Begriffe wie *Erbsünde, Fegefeuer, Ablaß* so zu erklären, daß der irreführende Wortsinn überwunden wird. Wer denkt weiter bei *Abtötung* daran, daß damit in Wirklichkeit ein Lebendigmachen vor Gott gemeint ist? Wer kann hinter der bei Begräbnisfeiern verwendeten Formel *die sterblichen Überreste* einen christlichen Sinn des Leibes entdecken? Sehr deutlich wird der Rollenverlust eines Wortes in der bekannten Problematik von *Substanz.* Der katholisch-protestantische Abendmahlsstreit, der sich in der Reformation um diesen Begriff entfaltet hat und der sehr heftig geführt wurde, hat heute einfach deshalb seine Basis verloren, weil Substanz keine naturwissenschaftlich oder philosophisch tragbare Kategorie mehr ist.
Eine störende Doppelrolle hat der Ausdruck *Heiliger Vater;* im Kanon steht er für Gott, in manchen Gebeten für Papst.

Manche Wörter sind über den sakralen Bereich hinausgedrungen, haben dann meist eine Bedeutungsverschlechterung mitgemacht und bilden nun eine konkurrenzartige Beeinträchtigung des ursprünglichen Sinnbezirkes. So wurde von *Kanzel — abkanzeln* gebildet, von *Weihrauch — beweihräuchern,* zu *Predigt — Gardinenpredigt, Strafpredigt,* zu *Salbung — salbungsvoll,* zu *Demut — demütigen. Litanei* und *nachbeten* haben negative Sinninhalte bekommen[5]. Welchen Weg das aus dem Bereich der vatikanischen Kirchenverwaltung stammenden Wort *Propaganda* im 3. Reich genommen hat, ist bekannt. Eine ähnliche Bedeutungsverschlechterung hat im Tschechischen das Wort *Konzil* durchgemacht, da man es mit der Hinrichtung von Hus assoziierte. Als die Reformpolitiker 1968 nach Moskau zur Vergatterung reisten, schrieben die Zeitungen, sie müßten nun zum *Konzil.*
Assoziationen müssen aber nicht notwendigerweise negative, störende Wirkung haben, sie können auch eine fördernde Dynamik entwickeln. Früher drückte man die Identität von *Pfarrer* und *Pfarrei* durch eine Ableitung nach dem Muster *Greisler — Greislerei* aus. Diese Gleichsetzung wurde zuerst langsam aufgeweicht durch die vorsichtige Formulierung *Pfarrgemeinde.* Heute sprechen wir, wohl auch unter dem Einfluß evangelischer Kirchenvorstellung, ganz unbefangen von *Gemeinde.* Da dieser Begriff aber aus dem politisch-demokratischen Bereich stammt, wird dadurch ganz unbewußt der Gedanke der Demokratisierung der Pfarre suggeriert. Damit beginnt sich zu realisieren, was im Althochdeutschen bereits im Ansatz da war. Hier wurde nämlich *ecclesia* übersetzt mit *ladunga, samanunga* (wörtlich: Zusammenung), und *gimeinida.*

Religiöse Sprache und Grammatik

Sprache besteht nicht nur aus Wörtern, aus Elementen, sondern auch aus Regeln, welche die Beziehungen zwischen den Wörtern herstellen. Die Darstellung dieses Regelsystems nennt man Grammatik. Ebenso wie der Wortschatz hat sich das Regelsystem in der historischen Entwicklung verändert; die Luthersprache hatte eine andere Grammatik als unsere Zeitungssprache. Schließlich ist das Regelsystem einer Sprache nicht einheitlich, es kann sich mit der Stilebene ändern; Lyrik hat eine andere Grammatik als ein Filmdialog oder eine Fußballreportage.
Wenn man die religiöse Sprache auf die Grammatik hin betrachtet, findet man, daß sich in ihr noch viele sehr alte und veraltete Strukturen finden. Diese alten Strukturen kommen teilweise sogar aus althochdeutscher Zeit. Damals mußte eine große Übersetzertätigkeit geleistet werden, damit das karlische Sprachprogramm, nämlich die Volkssprache in die Liturgie einzuführen, verwirklicht werden konnte. Dabei ergaben sich aber erhebliche Schwierigkeiten; es fehlten Leute, die in der deutschen Sprache

[5] Die Litanei als solche ist eine einfache und wirksame Meditationsform, die auch in allerjüngsten Gebeten verwendet wird. Im Lied *Danke* fangen von den 24 Zeilen 18 mit *danke* an; die negative Bedeutung von Litanei kommt daher, daß die Namen der vielen fremdländischen Heiligen oder Formulierungen wie *elfenbeinerner Turm* und *Sehnsucht der ewigen Hügel* keine Beziehung zur Welt des Beters herstellen.

genügend gewandt und in der lateinischen Sprache entsprechend ausgebildet gewesen wären[6]. Dazu lag eine Schwierigkeit in der Sprache selbst: das Althochdeutsche kannte weder Konjunktive noch das Passiv, noch hatte es ein so umfangreiches Tempussystem wie das Lateinische. So wurde ziemlich unbeholfen der lateinische Satzbau nachübersetzt (*Pater noster qui es in caelis — Vater unser, der du bist im Himmel . . .*), oder es kamen so schwerfällige Gebilde heraus wie *geheiligt werde (sanctificetur)* und *gegrüßet seist du.* Erst vor zwei Jahren wurden 1100 Jahre alte Sprachformen korrigiert; leider haben diese Korrekturen nicht zu einer wirklichen Neuformulierung geführt, so daß sonderbare Wortstellungen, wie *Vater unser* statt *Unser Vater* bestehen blieben[7].

Es wird bei Diskussionen um solche Neuformulierungen meist mit dem Argument dagegen Stellung genommen, daß diese Formulierungen altehrwürdig, uns lieb, teuer und vertraut wären. Das ist sicher richtig. Durch die jahrelange Gewöhnung an sie finden wir sie ganz natürlich. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Kunde vom Heil über den kleinen Kreis Eingeweihter hinauswirken muß; bei einem unvoreingenommenen Hörer wird ein antiquierter Sprachgebrauch ein antiquiertes Image der so ausgedrückten Sache bewirken. Man soll nicht vergessen, daß auch für die religiöse Sprache der Gegenwart gilt, was Paulus den korinthischen Glossolalen, deren esoterisches Gestammel nicht allgemein verständlich war, vorhält: „Wenn nun die ganze Gemeinde sich versammelt und alle reden in Zungen und es kommen Nichteingeweihte oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen, ihr seid verrückt?" (1 Kor 14, 23)

Weitere Beispiele veralteter Strukturen: aus einem alten Sprachzustand stammen die vollen Endungen *kommet, lobet, lasset, sitzest;* gleich mehrmals finden sie sich in dem Reuegebet *O Gott, du hassest die Sünde, du strafest sie strenge.* Es ist fraglich, ob es sprachpsychologisch zu verantworten ist, solche befremdende Formen einem Kind zu vermitteln. Die Schwerfälligkeit des Konjunktivs finden wir noch häufig in Fürbitten: . . . *daß du . . . wollest.* In der Gegenwartssprache wird der erfüllbare Wunsch durch *bitte* mit dem Imperativ ausgedrückt. *Utinam desinas* heißt nicht *o daß du doch ablassen wollest,* sondern *bitte, hör auf.* Die Aufforderung wird in der Gegenwartssprache durch Inversion gebildet *(gehen wir!)* und nicht durch *lasset uns gehen, beten* usw. Alte Genitive finden sich noch häufig in der religiösen Sprache bei Verben, die schon anders regieren: *schone unser* (statt *uns), schone deines Volkes; mich erbarmt des Volkes* würde man in ungezwungener Sprache wiedergeben mit *mir tun die Leute leid; der Arbeiter sind wenige* ist sicher keine Formel, mit der ein heutiger Unternehmer über Personalmangel klagen würde; im Kirchenlied heißt es über die Auferstehung *des freuet sich* statt *darüber freuet sich.* In diesen Zusammenhang gehört auch der sonst ungebräuchliche Genitiv mit der Präposition *ob* in *ob deiner Macht und Herrlichkeit.*

Interjektionen sind Spontanäußerungen. Wenn aber in einem Gebet an bestimmten Stellen vorgeschrieben wird, daß man mit *ach!* und *o!* seufzen muß, entspricht eine solche Äußerung nicht dem tatsächlichen Ausdruckswillen und wird deshalb stilisiert-unecht.

Der Fragesatz, der so wesentlich zu allem menschlichen Reden gehört, daß er im Fremdsprachenunterricht immer gleich am Beginn behandelt wird, findet sich in religiösen Texten und in Predigten fast nur als rhetorische, also als uneigentliche Frage *(Tod, wo ist dein Stachel . . . ?).* Gerade in unserer Zeit aber wird das redliche Fragen wieder geschätzt und geübt.

Sprache ist immer auch gesprochene Sprache, deshalb konstituiert sie sich nicht nur aus Wörtern und aus Grammatik, sondern auch aus der Stimmführung (Intonation). Die Monotonie des tonus rectus, der sich in abgeschwächter Form immer noch in der deutschen liturgischen Sprache hält, repräsentiert nicht die normale menschliche Sprachwirklichkeit; ebensowenig tut dies der übertrieben pathetische, ‚salbungsvolle'

---

[6] Wie mangelhaft zuweilen die Latein- und Geschichtskenntnisse waren, geht aus folgenden Beispielen hervor. Im St. Gallener Credo wird *creator* mit *gescaph* (Geschöpf) übersetzt; *Pontius Pilatus* wird mißverstanden als *potentia Pilati,* und selbst der hochgebildete Notker übersetzt Alkibiades als Frau, weil er die erotischen Andeutungen mißverstand.

[7] Wie fixiert alte Sprachzustände sein können, zeigt das *Salve Regina;* darin wird *exilium* mit *Elend* übersetzt; das war genau die mittelhochdeutsche Wortbedeutung *(ellende).* Heute müßte *Exil* anders wiedergegeben werden.

Tonfall. Beide überhöhen die Sprache zur sakralen Sprache und entfremden sie so. Diesen Bruch kann man bei Kindern beobachten, die beim Kirche-Spielen von ihrem normalen Sprechen abweichen und eine ganz eigenartige Intonation annehmen. Ein Grund, warum die normale Stimmbewegung der Alltagssprache in der Liturgie schwierig ist, liegt darin, daß die liturgischen Gebete schriftlich konzipiert werden und so das Sprechen notwendig zum lauten Lesen wird.

Weitere Erscheinungen sind heute ungebräuchliche Wortbildungen wie *gereuen* und *erzeigen* (*erzeige, Herr, uns deine Huld*) statt *zeigen, darob* statt *darüber;* alte Verbalformen (*ward* statt *wurde*) und die Inversion: *Himmelskönigin, dich freue* (statt freue dich) oder *bewahre die Seelen aller, die im Glauben sind verstorben* (aus dem Offertorium der Totenmesse).

Nur im weiteren Sinne gehört der Stilbruch zur Grammatik, der entsteht, wenn zwei Stilebenen vermischt werden. Ein Beispiel dafür bietet die Dreifaltigkeitspräfation. Das Gebet ist als Anrede gedacht, was aus den achtmal vorkommenden *Du, Dein, Dir* sich ergibt, doch werden damit komplizierte theologische Verklausulierungen verbunden, die in theologische Traktate, nicht aber in Anreden passen. Es ist da von *singularitate personae* und von *Trinitate substantiae* die Rede, was auf deutsch wiedergegeben wird mit *nicht als wärest du nur eine Person, du bist vielmehr in drei Personen ein einziger,* oder mit *nicht in der Einzigkeit einer Person, sondern in der Dreifaltigkeit des einen Wesens.*

Man kann zur Grammatik der religiösen Sprache jedenfalls sagen, daß sie sich häufig veralteter Strukturen bedient, die sich nicht mit denen der Gegenwartssprache decken und daß die gesprochene liturgische Sprache meist nur laut vorgelesene Schreibsprache bleibt.

Nachwirkungen vergangener Stilepochen

Jede literarische Epoche entwickelt ihren eigenen Ausdruck in Wortschatz und Stil. Im folgenden soll der Niederschlag einiger markanter Epochen in der religiösen Sprache kurz aufgezeigt werden. Dabei ist interessant zu beobachten, daß jene Epochen, die durch starke Verinnerlichung und Intensität des Gefühlserlebens geprägt sind (Romantik, Barock, spätmittelalterliche Mystik), die religiöse Sprache wesentlich stärker geprägt haben als zum Beispiel die Aufklärung, die Klassik oder der Naturalismus.

Die spätmittelalterliche Mystik war sprachlich unerhört schöpferisch.

Da in der mystischen Erfahrung die Grenze des möglichen Ausdrucks erlebt wurde, sind viele Formulierungen negativ: *unendlich, unbegreiflich, unsäglich, wortlos;* weiter: *Einkehr, Einbildung, innig, begreifen, Eigenschaft, eigentlich, Verzücken, Gemeinsamkeit* (Übersetzung für unio mystica). Dieses Vokabular wurde im Pietismus und in der Romantik wiederbelebt und erweitert (Pietismus: *Einwohnung, Eindruck, Inwendigkeit, Inbrunst, Urquell, absterben).* Viele dieser Wörter sind heute auch im religiösen Bereich noch zu finden, obwohl manche von ihnen schon längst säkularisiert wurden und einen anderen Sinn bekamen. So ist *Urquell* der Name einer Biersorte, bei *absterben* denkt man an das Absterben des Motors und *verzückt* wurde durch *entzückt* ersetzt und ist damit in den Sprachgebrauch des Niedlich-Bürgerlichen eingegangen.

Doch gerade durch das Ringen der Mystik um den adäquaten Ausdruck für die in Selbstbeobachtung reflektierte innere Erfahrung hat sie einen grundlegenden Beitrag zur Psychologisierung der Sprache geleistet, ohne welchen die moderne Psychologie schwer denkbar wäre. Man sieht daran, wie durch sprachschöpferische Tätigkeit zur Bewußtseinserweiterung der Welt beigetragen werden kann.

Ein typisches Stilmittel des Barock ist der gesteigerte Ausdruck. In der Preisformel *Hochgelobt und gebenedeit sei das Allerheiligste Sakrament des Altares* finden sich gleich vier Verstärkungen (*hoch, gebenedeit, aller* mit dem Superlativ von *heilig*). Dieser sprachliche Überschwang drückt sich auch aus in *Jesus, dir (= für dich) leb ich, Jesus, dir sterb ich;* wobei in Frage steht, ob beim Beter wirklich eine solche Todesbereitschaft vorhanden ist. Die uns fremd anmutende Proskynese *Hier liegt vor deiner Majestät im Staub* ist ebenso barocken Ursprungs wie *der allergütigste Vater, die unendlich huldreiche Majestät Gottes* oder etwa der Schluß des Herz-Jesu-Sühnegebetes: *„Siehe wir werfen uns vor deinem Altare nieder, um die sträfliche Kälte der Menschen und die Unbilden, die sie deinem heiligsten Herzen allenthalben zufügen, durch einen besonderen Ehrenerweis wieder gut zu machen . . . O könnten wir doch diese Sünden mit unserem Blute tilgen!"*

Die spätbarocke Wundenmystik grenzt geradezu ans Makabre, und der barocke Tränen-

reichtum entspricht unserem Erleben nicht mehr[8]. Ein Rest davon ist noch zu finden in dem Text zur 8. Station des Kreuzwegs aus dem Linzer Diözesangebetbuch von 1939, das 1947 neu aufgelegt wurde. Dort heißt es in der Betrachtung über die weinenden Frauen: *„Weinen sollte ich über mich armen Sünder! Wenn du solches leidest trotz deiner Unschuld, was werde ich zu leiden haben für meine zahllosen Sünden? — O Jesus, hier brenne, hier schneide, nur schone meiner* (Genitiv!) *in der Ewigkeit."*
Die vaterländische Hochstimmung des 19. Jahrhunderts griff auf den Stabreim zurück, um damit die Beziehung zum germanischen Erbe zu dokumentieren. Daß sich auch die religiöse Sprache diesem Einfluß nicht entzog, zeigen die folgenden Beispiele: *Auf zum Schwure, Volk und Land, hebt zum Himmel Herz und Hand.* (Neben dem Stabreim ist die Formel *Volk und Land* auffällig; von hier scheint der Weg zu Blut und Boden nicht mehr weit gewesen zu sein.) E. Przywara hat Christus, den König, besungen mit stabreimendem *O du mein Heiland hoch und hehr,* wobei *hehr* ebenso ein Rückgriff ist auf ‚altdeutsches' Vokabular wie der Ausdruck *des Volkes Hort* im Herz-Jesu-Lied. Der Einfluß jüngerer Vergangenheit ist bemerkbar in dem Lied *Laßt die Banner wehen* und auch in einzelnen Vokabeln der Kirchenorganisation (z. B. *Jungschar* und *Jungscharführer,* die offensichtlich auf nationalsozialistische Vorbilder zurückgehen). Überhaupt wäre eine Prüfung des Vokabulars der Kirchenorganisation interessant; es wäre zu fragen, ob ein *Zentralseelsorger* etwas mit einer Zentralseele zu tun hat und was eine *Seelsorgsanlage* im Gegensatz zu einer Sportanlage ist.
Wie nicht nur die Sprache des Gebetes, sondern auch die der Theologie von literarischen Strömungen abhängt, möge abschließend noch der dem Expressionismus verbundene Stil des sprachmächtigen Theologen Erich Przywara verdeutlichen. *Es ist das größte Rätsel des Menschen, daß er, eben als dieser blitzend köstliche, stürmend verstürmende Augenblick, nicht nur in je neu lebendigem Gegensatz steht zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde, sondern eigentlichst zuletzt im Widerspruch zwischen Heiligkeit und Sünde, Segen und Fluch, Leben und Tod, Himmel und Hölle, Gott und Satan. — Es ist für diesen Menschen das noch größere Rätsel, daß Gott selbst zu stehen scheint in diesem Gegensatz und Widerspruch: unbegreiflich und unverständlich auftagend und aufnachtend, führend zur Höhe und stürzend zur Tiefe, segnend und fluchend, tötend und lebendig machend, beseligend und verdammend; — ja, jeweils zuerst schlagend und wundend und tötend und vernachtend und vernichtend*[9]."

Religiöse Sprache im kulturellen und gesellschaftlichen Wandel

Sprache als informatorisches Instrument hängt ab vom jeweiligen Kulturzustand, den sie gleichzeitig vor allem in seinem vokabelmäßigen Ausdruck in sich aufnimmt und weiterträgt. Dieses Spannungsverhältnis von Sprache als Tradition und Sprache als Ausdruck der Gegenwartssituation ist ein Problem besonders für die religiöse Sprache, die in Kultur- und Gesellschaftskreisen geprägt wurde, die nicht mehr unsere sind. Vor allem an die Bibelübersetzer werden fast unlösbare Anforderungen gestellt, wenn aus der Bibel nicht ein Geschichts- oder Geschichtenbuch aus fernen Zeiten werden soll. Man bedenke, daß Jesus sich in einer Sphäre bewegt hat, die dem modernen Großstädter ziemlich fremd ist. Er lebte und wirkte zu einem großen Teil in kleinbäuerlicher Umgebung; er hat sich nicht auf dem Pflaster der Großstadt bewegt, er kannte den akademischen Boden der theologischen Fakultät von Alexandrien nicht. Seine Botschaft vom Reich vermittelte er hauptsächlich in Bildern, die aus der Lebenssphäre von Bauern und Kaufleuten genommen sind; die industrielle Gesellschaft, die auf der Welt im Fortschreiten begriffen ist, ist damals unbekannt. So bleibt die Frage, wie eine Sprache, die aus einer solchen Gesellschaft stammt, unsere Epoche treffen kann, drängend bestehen. Vielleicht ist bei der Lösung dieser Frage das Vorgehen des heiligen Paulus näher zu untersuchen. Für ihn bestand eine ähnliche Frage. Ihm stellte sich die Aufgabe, die Verbindung zwischen Christentum und heidnischer Stadtkultur herzustellen. So führt er das Vokabular des Sports *(Arena, Stadion, Läufer)* in die religiöse Sprache ein und verwendet Theatervokabular; seine Formel *den*

[8] Wir wissen aus den Tagebuchaufzeichnungen des hl. Ignatius, wieviel er geweint hat; er verstand die Tränen als ein tröstendes Geschenk Gottes. Wenn er über seine Sünden weinen konnte, hatte er nämlich die Gnade der Erkenntnis seines Lebens im Gegensatz zur Größe Gottes.
[9] *Erich Przywara,* Was ist Gott? 1953.

neuen Menschen anziehen ist vermutlich dem Kostümieren der Schauspieler nachgebildet.

Wie schwierig und wichtig ein solcher Umsetzungsvorgang ist, wissen die Missionare und haben auch die religiösen Schriftsteller der althochdeutschen Zeit gewußt. Deshalb verwendet Otfried in seiner Evangelienparaphrase (um 850) für Christus Ausdrücke wie: *keisar, kuning;* für die Jünger: *eigan scalc, eigan thiu* (d. i. Gefolgsmannen, Lehensleute), und das letzte Gericht wird zum *daga thing* (Thingtag)[10]. Noch deutlicher ist die Einformung biblischer Abschnitte in die damaligen Gesellschaftsstrukturen im altsächsischen Heliand-Epos; es sei hier nur kurz auf die bekannte Szene verwiesen, in welcher Petrus dem Soldaten das Ohr abschlägt. Sie klingt etwas gekürzt in neuhochdeutscher Übersetzung so: *Da tobte auf voll Zorn der Schwertdegen, der schnelle Petrus. Grimm wallte in ihm auf . . . Wütend schritt er, der beherzte Degen, seinen Dienstherrn zu decken.* (Dann schlägt er auf den Knecht Malchus ein) *daß ihm Backe und Ohr todeswundig barst von des Schwertes Spitze, Blut sprang auf, wallte aus der Wunde. So ward die Wange zerschlagen dem vordersten der Feinde*[11].

Das von der Verehrung um Maria akkumulierte Vokabular stammt zu einem großen Teil aus dem Minnesang, einer gesellschaftlichen Mode des Hochmittelaters, die wahrscheinlich von orientalischen Höfen übernommen worden war. Hort, Burg, Wall, Festung, Zinnen gehören zum selbstverständlichen Inventar der religiösen Sprache, obwohl die Wirklichkeiten, die sie meinen, heute nicht mehr selbstverständlich sind und eine moderne Stadt wesentlich anders aussieht als eine mittelalterliche Festung.

Einen Versuch der Anpassung der religiösen Sprache an die Sprache der Zeit hat auch die Aufklärung aufzuweisen; in der Wertheimer Bibel (1735) beginnt der Schöpfungsbericht folgendermaßen:

„Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsumher mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte. Und weil dies sehr nötig und nützlich war, so geschah es, daß von nun an Licht und Finsternis beständig abwechselten; und dieses ist der Ursprung von Tag und Nacht."

Wir mögen heute über diesen Stil lächeln. Aber die dahinterstehende pastorale Absicht ist durchaus ernst zu nehmen.

Sehr stark ist in der religiösen Sprache die Vorstellung von der Monarchie vertreten (*Sieh, Vater von dem höchsten Throne* u. a.); weil die Südländer sich den Himmel als einen frischen, schattigen Ort vorgestellt haben, gibt es im Kanon für die Toten den *locus refrigerii.* Wir sprechen vom *Gott der Heerscharen,* während der Papst Friedensappelle an die Welt erläßt, und in der Liturgie ist der *orbis terrarum, der Weltkreis* geblieben, obwohl sich das kopernikanische System schon längst durchgesetzt hat. In unseren Gebetbüchern finden sich Gebete gegen die Pest, aber keine gegen den Krebs. Im Zeitalter der Raumfahrt wird der *Vater in den Himmelsauen* besungen, und in einem anderen Kirchenlied wird *des Himmels Au, licht und blau,* rhetorisch befragt, wieviel Sternlein sie zähle. Durch ein dauerndes Wiederholen von Vorstellungen wie der letzten, die eine Vorstellung von Gott in der Natur, im Weltraum voraussetzen, wird das Bewußtsein der Gläubigen in der Liturgie gefährlich belastet.

Der Nihilismus ist schließlich nur eine Konsequenz davon, daß man Gott in der Natur angesiedelt, aber ihm beim Fortschreiten der Naturwissenschaften dort nicht gefunden hat. Einer Gruppe von etwa 25 Erwachsenen habe ich vor kurzem die Frage vorgelegt, wo sie Gott suchen würden, wenn sie ihn finden möchten. Obwohl alle katholisch waren, hat niemand geantwortet: in der Kirche. Etwa die Hälfte würde Gott in der Natur suchen, die andere Hälfte würde ihn in sich selbst suchen. Niemand hätte Gott im Nächsten, in der mitmenschlichen Umgebung, in der Gesellschaft gesucht. Hier zeigt sich der Einfluß von naturbezogenen Gottesvorstellungen einerseits und der des existentialistischen Ich-Du-Modells, das im religiösen Bereich in der Nach-

---

[10] Keiner der modernen Bibelübersetzer geht so weit, weder *Jörg Zink* noch die Übersetzer von *Gute Nachricht 1969,* noch jene, die für das *Neue Testament für Menschen unserer Zeit* verantwortlich zeichnen. Immerhin werden Eindeutschungen von Maßsystemen versucht (*Talente, Drachmen*) und von Namen wie *Sadduzäer.* Bei Eindeutschungen von theologischen Ausdrücken ist eindeutig *Jörg Zink* am glücklichsten.

[11] *W. Stammler,* Frühe Deutschheit. Breslau 1934, 30—31.

kriegszeit stark gefördert wurde, andrerseits. Auch ist manches existenzialphilosophische Vokabular in die Theologie eingegangen, und es wäre interessant zu sehen, wie das Vokabular des Lexikons für Theologie aussehen würde, wenn Karl Rahner nicht bei Heidegger, sondern bei einem Soziologen studiert hätte.

Ein abschließendes Beispiel zeigt, wie ein bestimmtes Vokabular Auswirkungen auf die innere und äußere Struktur einer Gesellschaft haben kann. Pius Sbandi weist darauf hin, daß die in religiöser Sprache häufig wiederkehrenden Bilder von der Familie einen hemmenden Einfluß auf die Entwicklung der persönlichen Reife der Christen ausgeübt haben. „Eine unter uns Katholiken — vor allem in der Vergangenheit — verbreitete Sprechweise könnte manchmal den Eindruck erwecken, das Modell unserer Brüderlichkeit sei das Verhalten der Kinder in einer festgefügten, gutkatholischen Familie. Man spricht von Pfarr-Kindern, Beicht-Kindern, vom Heiligen Vater, von unserer Mutter Kirche, von der väterlichen Rolle, die die Bischöfe, die Oberen, die Priester ihren Seelsorgskindern gegenüber ausüben sollen, und man läßt sich ‚Vater' nennen[12]." An einer Reihe von Zitaten aus den Dekreten des 2. Vatikanischen Konzils zeigt Sbandi, daß dieser Vorstellungsbereich auch heute noch in der Kirche lebendig ist.

Gegenwärtige Möglichkeiten der religiösen Sprache

Die Frage, wie religiöses Sprechen heute möglich ist, überfordert den Sprachwissenschaftler; er kann lediglich auf einige formale Kategorien der Gegenwartssprache hinweisen und sie auch für die religiöse Sprache empfehlen; er kann weiter auf den modernen Wortschatz hinweisen, der auch in der religiösen Sprache Eingang finden könnte; Ausdrücke wie Technik, Statistik, Manipulation, Partnerschaft, Information, Koordinierung, Forschung, Funktion, Organisation, Struktur usw. bestimmen stark unser Leben, und wenn die religiöse Sprache unser Leben treffen will, müßten sie in ihr berücksichtigt werden.

Aber die Frage liegt tiefer. Es geht darum, daß durch die religiöse und vornehmlich durch die liturgische Sprache ein neues Bewußtsein von Gott in der Welt geschaffen wird. Das erfordert zunächst eine neue und schärfere Konkretisierung der Sachverhalte.

Wenn man früher bei Kirchweihfesten unbefangen singen konnte, daß *ein Haus voll Glorie aus ewigem Stein von Gottes Meisterhand erbauet wurde*, so setzte das voraus, daß man Gottes Wirken etwa am Kirchenbau viel direkter sah, als wir es tun. Solche Veränderungen der Sehweise lassen sich im Verlauf der Geistesgeschichte öfter beobachten, wobei die vorhergegangene Epoche von der folgenden meist als mythisch betrachtet wurde; in Wirklichkeit war jeweils nur eine neue Stufe der Konkretisierung erreicht worden. So auch in unserm Beispiel. Wir sehen in einem Kirchenbau zuerst das Zusammenwirken verschiedener Menschen, Gruppen und Organisationen und nicht gleich Gottes Wirken selbst, direkt und unmittelbar.

Oder betrachten wir das kleine Tischgebet *Komm, Herr Jesus, und sei unser Gast und segne, was du uns bescheret hast.* Auch hier ist vom modernen Verständnis her der Sachverhalt verkürzt, denn wie kann Jesus Gast sein, wenn der nicht mit zu Tische sitzt, und wie kann er es sein, der uns das Essen beschert hat, wenn wir es beim Kaufmann gekauft haben. Die sorgende Güte Gottes für unser Leben wird dadurch eher verdunkelt als erhellt. Vielleicht könnte sie aber viel bewußter werden, wenn man in solchen Gebeten das dicht verflochtene Gefüge menschlicher Tätigkeiten, die dieses Mahl möglich machen, hervorheben würde. Da hängen z. B. die oft recht mühsam hergestellten Handelsbeziehungen und -verträge dran, die Kaufkraft des Geldes, die Reklameindustrie, Transportunternehmungen, Fernlaster, Tankstellen, die nicht streiken, Verteilungsorganisationen, für das Kochen das Gas- oder Stromsystem usw. Sicherlich auch unsere Arbeit und Gesundheit; aber der Blick muß darüber hinausgehen. Denn wenn nur eine Funktion in diesem komplexen System ausfällt, wird das ganze Gefüge empfindlich gestört. Wenn in einem Tischgebet nun solche Bezüge aufgedeckt werden, könnte man Gott für dieses erstaunliche Funktionieren danken und sich dabei besinnen, daß man selbst auch eine Aufgabe in dem Gesellschaftsgefüge hat, an deren gewissenhaften Erfüllung das Essen anderer Menschen hängt. Ein solches ‚Genaumachen', so nannte Thomas Mann einmal die Aufgabe des Romanschriftstellers, erstreckt sich nicht nur auf die Bereiche der Wirtschaft, sondern könnte auch die sozialpsychologischen und gruppendynamischen Momente, die in unserer Gesellschaft lebendig sind, einbeziehen.

---

[12] *Pius Sbandi*, Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit, in: KOINONIA. Weihnachtsseelsorgertagung 27.—29. Dez. 1967, hg. v. E. Hesse und L. Erharter, Wien 1968, 73.

Den Ausgang könnte solcherart konkretisierendes religiöses Sprechen in der Liturgie von den Fürbitten nehmen, die bis jetzt ziemlich sterile und allgemeine Formeln geblieben sind; sie heben gerade die Probleme, die für eine Eucharistiegemeinde konkret existieren, nicht ins Bewußtsein, um dieses zu verändern. Im folgenden sind einige Beispiele von Fürbitten angeführt, die versucht haben, in der Gemeinschaft bestehende Probleme in das Bewußtsein zu heben und von da aus auf ihre Lösung hinzuwirken.

Vor einer von persönlichen Spannungen bedrohten Sitzung einer katholischen Jugendorganisation wurde ein Gebet gesprochen, das so begann: „*Wir bitten dich, o Herr, stärke unsere Klarheit, damit wir nicht aus Eifersucht uns guten Einfällen und Vorschlägen anderer entgegenstellen und sie verhindern oder wirkungslos machen, sondern laß uns Redlichkeit genug aufbringen, sie zu fördern, wenn sie der Gemeinschaft nützen.*"

In einer Gruppe von Theologiestudenten, in der eine nicht gerade sehr aufrichtige und offene Atmosphäre herrschte, wurde dieser Zustand von einem mutigen Kleriker beim gemeinsamen Gottesdienst in einer Fürbitte beschrieben und damit eine Änderung dieser Atmosphäre herbeigeführt.

Als in einer Pfarre lebhafte Tätigkeit von Sektierern getrieben wurde, lautete im Sonntagsgottesdienst eine Fürbitte: *Wir bitten dich für die Sektierer und Verkünder, die selber unfrei und verwirrt sind und auch andere verwirren wollen. Laß sie an unserer klaren Haltung und menschlichen Freundlichkeit erkennen, daß sie durch ihre Spalttätigkeit nicht deinem Reich und dem Frieden dienen; denn du wolltest ein Reich der Einheit und nicht den Konkurrenzkampf kleiner und eifersüchtiger Gruppen.*"

Vielleicht könnten die angeführten Beispiele noch genauer formuliert werden; sie zeigen jedoch die Richtung, in der religiöses Sprechen heute möglich ist.

Allerdings wird sich die religiöse Sprache auch größerer gesellschaftlicher Fragen annehmen müssen (Bildungsexplosion, Entwicklungshilfe, Gastarbeiter, Pluralismus usw.). Das Aufnehmen solcher Sachverhalte in die religiöse Sprache wird aber nur von jemandem geleistet werden können, der die jeweilige Problematik genau kennt, sie prägnant beschreiben und ihre Relevanz für die betreffende christliche Gemeinde einsichtig machen kann. Hier haben die Experten der verschiedenen Sachgebiete als Christen eine enorme sprachliche Verpflichtung, wobei sie allerdings bedacht sein müssen, nicht in einen anderen unverständlichen Fachjargon zu verfallen und die mögliche Lösung eines Problems auch im Geiste des Evangeliums zu betrachten. Sonst würde die Kirche zum Agenten eines Ideologen oder zum Vorkämpfer für eine wissenschaftliche Theorie eingeengt werden. Daß die Kirche selbst sich zu solch weitreichender Verantwortung bekennt, geht aus den in der Meßliturgie vorgesehenen ‚Orationen für verschiedene Anliegen' hervor. Darunter finden sich neben Gebeten für innerkirchliche Anliegen auch solche für Staatslenker, Könige, auf dem Meere Reisende, Gebete bei Erdbeben, Hungersnot, Tierseuchen, Gebete um Regen, heiteres Wetter und um Abwendung von Ungewittern. In einer Zeit, in der sich andere Regierungsformen finden als Monarchien und in der manche Bereiche vom Menschen geplant werden können, muß sowohl die Thematik als auch die Sprache dieser ‚Anliegen' neu erarbeitet werden. Nur so wird diese Dimension der religiösen Sprache wieder lebendig, und nur so bleibt die Verkündigung des Evangeliums nicht auf die intime Anrede eingeschränkt.

J. B. Metz hat auf diesen Verengungsprozeß hingewiesen, dessen Grund er darin sieht, daß das metaphysische Sprechen von der Problemlosigkeit des Verhältnisses von Gesellschaft und Wahrheit lebte. Als diese Problemlosigkeit zerbrochen war, hat sich die christliche Selbstaussage zurückgezogen, privatisiert, der Gesellschaft nicht gestellt. Was heute notwendig ist, so folgert er, ist eine Entprivatisierung der religiösen Sprache. „Inhaltlich zielt die Entprivatisierung auf eine neue Versachlichung — nicht im metaphysischen, sondern im gesellschaftspolitischen Sinn. Sie will das christliche Wort zu einem gesellschaftlich wirkenden Wort machen, sie sucht Kategorien, die nicht nur der Bewußtseinserhellung, sondern auch der Bewußtseinsänderung dienen[13]."

Wenn diese Entprivatisierung gelingen soll, müssen alle, die im Spannungsfeld von Welt, Wissenschaft und christlicher Heilsbotschaft stehen, daran mitarbeiten. Religiöse

[13] *Johann B. Metz*, Zur Theologie der Welt. 1968, 120. (Besonders der Exkurs 3: Evangelium als Information? Theologische Aspekte des gesellschaftsbezogenen Wortes.)

Sprache ist damit nicht mehr nur die Aufgabe der Theologie und des Theologen; sie kann auch nicht von einem einzelnen geleistet werden. Religiöse Sprache, wie Sprache überhaupt, ist immer Aufgabe aller.

*

Im vorhergehenden wurde versucht, das gebrochene Verhältnis unserer Zeit zur herkömmlichen religiösen Sprache aufzuzeigen. Solcher Bruch schmerzt; aus dem Schmerz aber wächst die Denkanstrengung und die Anstrengung zur Sprache, die den Schmerz überwinden will. So kann unser schöpferisches Sprachvermögen in Bewegung gesetzt werden zum Aufbau einer religiösen Gegenwartssprache, die unsere Welt trifft, verändert, erlöst.

DIETER STEININGER

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe

Überlegungen zu einem interkonfessionellen Taufritus

In den letzten Jahren ist es in vermehrtem Maße zu offiziellen und offiziösen Gesprächen auf interkonfessioneller Ebene gekommen. Das vorläufig wichtigste Ergebnis ist die Einigung über einen gemeinsamen deutschen „Vater Unser"-Text für alle Kirchen deutscher Sprache. Die Vertreter der römischen Kirche folgten damit den Intentionen und Beschlüssen des II. Vatikanums, bringen aber auch das in unserer Zeit immer klarer werdende Bestreben zum Ausdruck, die Einheit der Kirche in Christus auch nach außen hin sichtbar werden zu lassen.
Der deutsche Text des Herrengebetes fand in allen Kirchen ohne Widerstand Eingang; Bedenken gegen diesen Schritt konnten bald und leicht zerstreut werden. Der Erfolg dieser interkonfessionellen Einigung — auch mit der römischen Kirche — hat den Wunsch äußern lassen, weitere Dokumentationen einer fortschreitenden Zusammenarbeit zu setzen. In absehbarer Zeit soll ein gemeinsamer deutscher Apostolikum-Text erarbeitet werden. Dabei werden Fragen zu klären sein, die weit über biblisch-theologische Erkenntnisse hinausgehen. Das Apostolikum ist das Taufsymbol der westlichen Kirchen, ein gemeinsamer Text würde wesentliche Weichen für eine gemeinsame Taufpraxis stellen.
Am 30. April 1969 wurde zwischen dem Erzbischöflichen Ordinariat Wien und dem Evangelischen Oberkirchenrat A. B. u. H. B. ein Übereinkommen geschlossen, wonach in Hinkunft Konditionaltaufen an Konvertiten nicht mehr vorgenommen werden sollen. Der Text ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse:

„Wir sind nach ausführlichem Gespräch zu dem Ergebnis gelangt, daß die Konditionaltaufe in Österreich nicht gehandhabt werden soll, da die Taufpraxis der evang. Kirche in Österreich auf Grund ihrer Bekenntnisse (Konkordienbuch für die evang. Kirche A. B., Confessio Helvetica posterior und Heidelberger Katechismus für die evang. Kirche H. B.), wie sie in der Präambel der Kirchenverfassung der evang. Kirche A. u. H. B. in Österreich offiziell genannt werden, auch nach röm.-kath. Lehre als gültig anerkannt wird. Von seiten der evang. Kirche in Österreich wurde die Gültigkeit der röm.-kath. Taufpraxis niemals in Zweifel gezogen.
Die evangelische Kirche in Österreich bittet deshalb die Österreichische röm.-kath. Bischofskonferenz, die evangelische Taufpraxis in Österreich, die auf Grund ihrer Bekenntnisschriften geübt wird und auf die jeder geistliche Amtsträger der evang. Kirche in Österreich durch sein Ordinationsgelübde verpflichtet ist, als gültig anzuerkennen. Diese Anerkennung erstreckt sich auch auf solche evang. geistliche Amtsträger auswärtiger evang. Kirchen, die ihren Dienst mit Auftrag und Wissen der evang. Kirche in Österreich zeitweilig (als Kurseelsorger oder Gastprediger) oder dauernd ausüben.

Sollte über einzelne Taufen dennoch Zweifel bestehen, mögen sich die röm.-kath. Amtsträger an die betreffenden evang. Superintendenturen, die geistlichen Amtsträger der evang. Kirche an die betreffenden bischöflichen Ordinariate wenden.
Ein besonderer Vermerk auf dem Taufschein über die Richtigkeit und Gültigkeit der vorgenommenen Taufe wird von beiden Seiten als nicht erforderlich angesehen.
In diesem Zusammenhang wird noch festgestellt, daß den um Taufscheine Ansuchenden diese in jedem Fall auszustellen sind.
Wir hoffen, daß durch die gemeinsame Anerkennung der Taufe, wie sie von seiten der röm.-kath. Kirche und der evang. Kirche in Österreich geübt wird, eine weitere Grundlage für die ökumenische Zusammenarbeit gegeben ist."

Dieses Übereinkommen entspricht einem Responsum des Officiums vom 28. Dez. 1949 (Papst Pius XII., D 2304), in dem festgestellt wird, daß eine Taufe grundsätzlich dann gültig ist, wenn der minister die intentio hat, faciendi quod facit ecclesia vel quod Christus instituit, auch wenn es sich um Angehörige der Sekten Disciples of Christ, Presbyterianer, Congregationalisten, Baptisten und Methodisten handelt. In dieser Liste fehlen die Lutheraner; offenbar ist deren Taufpraxis von jeher der römischen (D 53, 55, 88, etc.) näher gewesen. Die Konditionaltaufe kam erst in der nachtridentinischen Zeit auf und war immer umstritten. Mit dem Ostersonntag, 29. März 1970, wird die römische Kirche einen neuen Ordo baptismi einführen. Schon aus diesem Grund wäre es interessant zu überlegen, ob nicht zumindest die westlichen Kirchen ein gemeinsames Rituale für die Taufe erarbeiten könnten.

Ein interkonfessionelles Taufformular wäre heute nichts völlig Neues mehr. 1947 wurde aus fünf bischöflichen und nichtbischöflichen Kirchen die „Kirche von Süd-Indien" gebildet. Die apostolische Sukzession wird durch die anglikanische Kirche in einem Übergangszeitraum von 30 Jahren hergestellt. Grundlage dieser Kircheneinigung war das Lambeth Quadrilateral von 1920:

„Das Lambeth Quadrilateral stellt vier Forderungen auf, die bei jeder Einigung erfüllt werden müssen: die Anerkennung der Hl. Schrift als Zeugnis göttlicher Selbstoffenbarung für den Menschen sowie als Regel und Richtschnur des Glaubens und als zur Seligkeit hinreichende Quelle; die Anerkennung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses (gemeint ist das Nic.-Const.) und des Apostolicums als Taufsymbole und als hinreichende Darlegungen des christlichen Glaubens; ferner die Annahme der beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente von Taufe und Abendmahl, die das zu einem Leibe vereinigte Leben der ganzen Christenheit in und mit Christus ausdrücken; sie fordern schließlich die Anerkennung des historischen Episkopates als des einen geistlichen Amtes, das nicht nur die innere Berufung des Geistes, sondern auch den Auftrag und die Vollmacht des ganzen Leibes Christi besitzt[1]."

Die Taufordnung der Kirche von Süd-Indien war leider nicht erhältlich; sie wäre einer eigenen Untersuchung wert. So kann nur die neue Taufordnung der Vereinigten Evang. Luth. Kirche in Deutschland (VELKD) herangezogen werden, die etwa ab 1950 erarbeitet wurde und 1958 in vorläufiger Fassung im Druck erschien, nachdem schon 1952 von Christhard Mahrenholz in einem „Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe und der Ordnung der Konfirmation" die Grundsätze für diesen Agendenaufbau niedergelegt worden waren. Diese grundsätzliche Neubesinnung gab den Anlaß zu einer wissenschaftlichen Diskussion um alle Fragen, die in Zusammenhang mit der Taufe stehen.

Schon während des Krieges hatte K. Barth Bedenken gegenüber der Kindertaufe vorgebracht, die dann endgültig 1967 im letzten Band seiner Kirchlichen Dogmatik (Bd. IV/4) zu einer Infragestellung der Taufe als Sakrament im bisherigen Sinn führten. In Deutschland haben sich mehrere Arbeitskreise gebildet, die sich mit Tauffragen beschäftigten, so der Weißenseer Arbeitskreis 1964 und der Kölner Arbeitskreis „Taufe und Gemeinde" 1967. Von besonderer Bedeutung war die Berliner Taufdiskussion 1964. Aber schon in den Jahren 1958 bis 1962 hatten sich K. Aland und J. Jeremias um die Klärung der exegetischen und patristischen Befunde über die Taufverhältnisse in der Alten Kirche bemüht, als deren Ergebnis angeführt werden kann, daß es in der Urkirche bis 250 divergierende Kindertauf-Auffassungen gab, die nicht auf einer einheitlichen Linie liegen.

---

[1] *P. Meinhold*, Ökumenische Kirchenkunde (1962), 387.

Von großer Bedeutung war ferner eine Studientagung über die Kindertaufe in beiden Teilen Berlins (1961), die unter Beteiligung von Dozent Strobel, Prof. Hermann, Prof. Harder und Dozent Perels hervorragende Diskussionsbeiträge brachte. Gegen die Kindertaufe haben sich insbesondere H. Gollwitzer und M. Mezger ausgesprochen. Seit 1951 gibt es in der reformierten Kirche Frankreichs eine doppelte Taufpraxis: einerseits die übliche Kindertaufe, die zur Konfirmation führt, andererseits auch die „Darbringung" der Kinder, denen die Taufe für den Zeitpunkt vorbehalten bleibt, an dem sie sich selbst nach absolviertem Katechumenat und Taufunterricht für das Sakrament der Taufe entscheiden.

Als Ergebnis dieser Auseinandersetzungen kann folgendes angesehen werden: Die neue Taufordnung soll möglichst den Verhältnissen in der Frühen Kirche entsprechen, sowohl in der liturgischen Form als auch hinsichtlich der Kindertaufpraxis, wobei die spätere Ausgestaltung des Taufritus durch sakramentale Handlungen keine Berücksichtigung findet. Für die lutherischen Kirchen bleibt Luthers Taufbüchlein in der Gestalt von 1526 maßgebend; es zählt zu den Bekenntnisschriften der Evang. Lutherischen Kirche. Mahrenholz erinnert in seinem „Begleitwort" zur Taufordnung daran,

„daß in den Lutherischen Kirchen und Gemeinden Deutschlands fast überall eine in der Linie von Luthers Taufbüchlein stehende Taufordnung vorhanden ist; obgleich Luthers Ordnung in der Zeit des Rationalismus zerstört worden ist, hat sie die Restauration des vergangenen Jahrhunderts in weitreichendem Maße wieder hergestellt."

Die Lutherische und Reformierte Kirche, in gewissem Sinn auch die Anglikanische Kirche, zeigen wenig Neigung, in äußeren Dingen einheitliche Formen zu wahren. Die Augsburgische Konfession sagt in Artikel VII ausdrücklich: „nec necesse est, ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium."

Die Kirchen der Reformation sind demnach an einheitlichen Riten grundsätzlich desinteressiert. Diese Einstellung erfährt nur von einem einzigen Punkt her einige Einschränkungen: Die diversitas ceremoniarum darf nicht dazu führen, daß die schwachen Gewissen verwirrt werden. Luther und Melanchton waren aus diesem Grunde ernsthaft bestrebt, den alten „Brauch" zu wahren; Calvin knüpft an andere Traditionen an, ist aber grundsätzlich der gleichen Meinung.

In der Apologie zur Augsburgischen Konfession führt Melanchton ausdrücklich an: „Wir haben uns etliche Male auf diesem Reichstage hören lassen, daß wir zum höchsten geneigt sind, alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, so man nennt canonicam politiam, helfen zu erhalten[2]." An einer zweiten Stelle beklagt er sich bitter, „daß itzund viel armer Seelen stecken in Zweifel, wissen nicht, was sie halten sollen" und tritt dafür ein, „wie christlicher Brauch der Sacramente erhalten werde". Luther schrieb in der ersten Fassung (1523) des Taufbüchleins: „Ich hab aber noch nichts Sonderlichs wollen verändern im Taufbüchlein, wiewohl ich's leiden möcht', es wäre besser gerüst; denn es hat auch unfleißige Meister gegeben, die die Herrlichkeit der Taufe nicht gnugsam erwogen. Aber die schwachen Gewissen zu scheuen, laß ich's fast ganz so bleiben, daß sie nicht klagen, ich wolle eine neue Taufe einsetzen, und, die bisher getauft sind tadeln, als die nicht recht getauft wären. Denn, wie gesagt, an den menschlichen Zusätzen nicht so groß liegt, wenn nur die Tauf an ihr selbst mit Gottes Wort, richtigem Glauben und ernstem Gebet gehandelt wird[3]."

In den Schriften des hl. Augustinus, des Ordenspatrons Luthers, nehmen die Darlegungen über die Taufe einen breiten Raum ein. Hier hat Luther seinen Lehrmeister gefunden; deshalb versucht er, zum strengen Denken der alten Kirche und zum wesentlichen Vollzug der Taufe zurückzufinden. Die Sakramentalien mit Ausnahme des Exorzismus und des Taufkleides bleiben bei ihm unberücksichtigt, mit der Begründung: quae ab hominibus ad ornandum baptismum sunt adjuncta[4].

Diese Linie des Denkens hat in den Erklärungen der protestantisch-ökumenischen Bewegung ihre legitime Fortsetzung gefunden. In der Toronto-Erklärung 1950 des Ökumenischen Rates der Kirchen wird betont: „daß die Mitgliedschaft in der Kirche

[2] BSLK, 783.
[3] BSLK, 535—541, num. 10.
[4] BSLK, 535—541, num. 5.

Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche". P. Meinhold hat darauf hingewiesen, daß dies auch auf die römische Kirche bezogen wird:

„Einen sichtbaren Ausdruck findet diese Lehre bei allen Kirchen in der Tatsache, daß sie untereinander die von ihnen vollzogene Taufe als rechtmäßig anerkennen. So gibt es also die Kirche als mystischen Leib Christi, der alle Getauften vereint. Es ist deshalb die Aufgabe der ökumenischen Bewegung, unter den Getauften als den Gliedern des mystischen Leibes Christi ein Verlangen nach einer Gemeinschaft zu wecken, daß sie Glieder des gleichen sichtbaren Leibes werden[5]."

Luther hat sich im Bekenntnis von 1528, der Grundlage der Schwabacher Artikel im gleichen Sinne geäußert: „Demnach glaube ich, daß eine heilige christliche Kirche sei auf Erden, das ist die Gemeine und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt, die einige Braut Christi oder sein geistlicher Leib ... Und dieselbe Christenheit ist nicht allein unter der römischen Kirchen oder Papst, sondern in aller Welt, daß also unter Papst, Türken, Persern, Tattern und allenthalb die Christenheit zerstreuet ist leiblich, aber versammelt geistlich in einem Evangelio[6]."

Die Bereitwilligkeit, zu einem gemeinsamen Handeln der Kirche beizutragen, ist demnach in den Bekenntnisschriften verankert. Die Zusammenarbeit geschieht mit der Absicht, das Ärgernis zu mildern, das eine in sich zerrissene Christenheit bietet. Luther wollte, wie in allen seinen liturgischen Anweisungen, nicht so verstanden werden, als ob es außer der von ihm gebotenen Form keine andere Möglichkeit der Gestaltung geben dürfe. Von dieser Freiheit wurde in den vergangenen Jahrhunderten auch immer wieder Gebrauch gemacht, und es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich nicht einmal zu vermeiden, bei der Gestaltung eines interkonfessionellen Formulars vom Taufbüchlein des Jahres 1526 abzugehen. Die Taufe ist für unsere Zeit zu ordnen; es geht ganz und gar nicht darum, etwas Gewordenes zu konservieren. Luther selbst hat im Jahre 1526 gegenüber der ersten Fassung von 1523 mehrere einschneidende Vereinfachungen vorgenommen.

Zur Orientierung, wie die Taufordnungen heute aufgebaut sind, sei die Darstellung von M. Mezger angeführt[7]:

1. *Lutherisches Formular*

vor der Kirche: Votum / Taufbefehl Mt 28 / Kreuzeszeichen / kl. Exorzismus
in der Kirche: Votum / Vermahnung oder Predigt / Patenverpflichtung / Gebet / Kinderevangelium Mk 10 / Vater unser
am Taufstein: Votum / Credo / Tauffrage / Namenfrage / Taufhandlung / Friedenswunsch / Westerhemd oder Votum / Gebet / Segen

2. *Uniertes (= lutherisch-reformiertes) Formular*

Taufpredigt / Taufbefehl / Taufvermahnung / Kinderevangelium Mk 10 / Apostolikum / Tauf- bzw. Namensfrage / Taufverpflichtung / Taufversprechen / Vater unser mit oder ohne Segnung / Taufhandlung / Fürbittegebet / Segen

3. *Reformiertes Formular*

Taufbefehl / Taufpredigt / Kinderevangelium Mk 10 / Gebet / Vater unser / Credo / Tauffrage und Taufhandlung mit Segen / Gebet

Daran ist zunächst auffallend, daß in keinem dieser Formulare außer dem kleinen Exorzismus und der Verleihung des Westerhemdes in der lutherischen Kirche weitere Sakramentalien vorkommen, sowie daß jede dieser Taufordnungen eine eigene Taufpredigt vorsieht. Außerdem ist den drei Formularen gemeinsam, daß der Taufbefehl aus Mt 28 und das Kinderevangelium Mk 10 verlesen werden. Diese beiden Schriftstellen wurden deshalb aufgenommen, weil die Kirchen der Reformation die Taufwasserweihe in der Osternacht nicht mehr vollzogen haben. Dies geschah mit der Begründung, daß das Taufwasser keiner Weihe bedarf, da der Jordan, das Taufwasser Christi, alle Wasser dieser Welt umfasse und daher heilige. An die Stelle des geweihten Taufwassers tritt fließendes Wasser, verbunden mit dem Taufbefehl.

Der Ordo romanus ist in seinem Grundformular eine Erwachsenentaufordnung. Dem

[5] *P. Meinhold*, a. a. O., 68 f.
[6] *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, XXVI, 506/30.
[7] *M. Mezger*, Die Amtshandlungen der Kirche (1963), 211 f.

könnte auch ein interkonfessionelles Formular folgen, da die Kirche einerseits eine Missionskirche ist, die zunächst Erwachsene tauft und andererseits die Verbindung mit der Alten Kirche erhalten bleiben soll, in der auch hauptsächlich Erwachsene getauft wurden. Die Kindertaufe ist nur ein Sonderfall; ihr ist nach dem Verständnis aller Kirchen — mit Ausnahme der Baptisten — das Kinderevangelium zuzuordnen. Derzeit gibt es eine stärkere Bewegung, die von der Kindertaufe wegstrebt; ein Erwachsenen-Taufformular würde den dort geäußerten Argumenten Rechnung tragen.

Im Ordo romanus ebenso wie im Taufbüchlein steht das Kinderevangelium. Luther betitelt seine kleine Schrift „De baptizandis infantibus"; Mahrenholz erwähnt in seinem „Begleitwort", daß „Markus 10, das alle heute geltenden Taufordnungen aus dem Taufbüchlein übernommen haben, sich schon in den Formularen des 11. und 12. Jahrhunderts findet und in einer heutigen Ordnung der Kindertaufe unentbehrlich ist[8]."
M. Mezger hat das „gerade bestritten", denn es „handelt überhaupt nicht von der Taufe; außerdem leistet es beständig dem Mißverständnis der durch Jesus direkt autorisierten Kindertaufe Vorschub". Mezger befürwortet den Taufaufschub und möchte, ähnlich wie die reformierte Kirche in Frankreich, die „Kindersegnung" oder „Darbringung" einführen. Hier ist ein Punkt erreicht, an dem es den Kirchen freigestellt bleiben müßte, ob sie diese Taufiektion aufnehmen oder nicht, wenn sie eine gemeinsame Taufordnung akzeptieren.

Diese Überlegung führt zu einer weiteren Frage: Sollen die Worte des Taufbefehls Mt 28 als verba ipsissima magistri zu Anfang des Taufritus verlesen werden und damit eine ähnliche Stellung erhalten wie die verba institutionis der Eucharistie? Der Ordo romanus verzichtet darauf, da diese Worte im Zusammenhang mit der Taufwasserweihe bereits gesprochen wurden und dem Taufwasser inhärent sind. Diesen Gedankengang kennt die reformatorische Taufordnung nicht; im Taufbüchlein fehlen sie ebenfalls, da sich Luther eng an den Ordo romanus hält. Für Mahrenholz und mit ihm für die lutherische Agende steht der Taufbefehl am Anfang, „dies ist heute allgemein anerkannt". Mezger geht es darum, tatsächlich die beiden ökumenischen Sakramente in ihrem Aufbau möglichst parallel zu gestalten; deshalb schlägt er vor, den Taufbefehl direkt vor dem Taufakt zu verlesen. Die Kirchen der Reformation werden kaum darauf verzichten wollen, daß der Taufbefehl innerhalb der Taufordnung verlesen wird. Die von katholischer Seite immer wieder vorgebrachten Argumente, das Sakrament wirke ex opere operato, der Taufbefehl gehöre zur Taufwasserweihe und die Verlesung der ohnedies für das Kirchenvolk schwer verständlichen verba institutionis sei daher nicht notwendig, entbehren nach evangelischer Auffassung der biblischen Begründung. Hier kommt der durch Tertullian vertretene Anspruch der Alten Kirche „venit verbum ad elementum et fit sacramentum" theologisch voll zum Tragen. Die verba ipsissima magistri haben für die reformatorische Sakramentenlehre eine so überragende Bedeutung, daß deren Nennung bei der Sakramentspendung unaufgebbar wird. Für Luther ist die Taufe incorporatio in Christum und nicht nur Aufnahme in die Kirchengemeinschaft; für die reformierte Kirche ist sie „Einpflanzung in das corpus Christi durch das Bundessiegel ‚wie in einem sichtbaren Eid' ". Das Common Book of Prayer formuliert seiner reformierten Abstammung entsprechend: „grafted into the body of Christs Church"[9], [10]. Ein interkonfessionelles Formular müßte demnach den Taufbefehl Mt 28 enthalten, um der gleichförmigen Lehre der drei großen Reformationskirchen Rechnung zu tragen.

Zum biblischen Verständnis des Taufvollzuges gehört nach Apg 8, 37 auch das Taufbekenntnis. Die Entstehungsgeschichte des Apostolikums ist in den vergangenen Jahrzehnten sehr genau erforscht worden[11]. Demnach gab es ursprünglich regional differierende Taufsymbole, die dann mit dem Romanum zusammen das Apostolikum ergaben; als Taufsymbol ist das Apostolikum von allen westlichen Kirchen anerkannt

---

[8] Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe und der Ordnung der Konfirmation (Sonderdruck), verfaßt von *Christhard Mahrenholz* (1952), 7.
[9] *P. Meinhold*, a. a. O., 317. [10] *P. Meinhold*, a. a. O., 359.
[11] BSLK, a. a. O., XI sowie D 1—40.

worden. Lediglich die Täuferkirchen fordern, dem altkirchlichen Gebrauch entsprechend, eine persönliche redditio fidei. Der neue deutsche Credo-Text, an dem derzeit gearbeitet wird, kann daher auch als Text des wichtigsten Taufbekenntnisses Verwendung finden.

Ohne den derzeit laufenden Untersuchungen vorgreifen zu wollen, sei darauf hingewiesen, daß einzelne Aussagen des Apostolikums verschieden gedeutet werden können.

1. descendit ad inferos (im Cat. Rom.: ad inferna) kann bedeuten: Christus ist wirklich, als er am Kreuz gestorben war, an den Ort der Toten gekommen; oder: er hat in der Unterwelt, im Hades, gepredigt, den Geistern der Verstorbenen nach 1 Petr 3, 19. Eine ganz andere Auffassung hat Luther vertreten: Christus ist mit seiner ganzen Person, als Gott und Mensch, nach seinem Tode in die Hölle gefahren und habe des Teufels Macht zerstört. Damit ist also nicht eine Predigt an die Geister des Schattenreiches gemeint, sondern ein Triumphzug durch die Hölle. Die Konkordienformel (Epitome IX/4) erklärt dazu: Sciamus Christum ad inferos descendisse, infernum omnibus credentibus destruxisse nosque per ipsum e potestate mortis et Satanae ab eterna damnatione adque adeo e faucibus inferni ereptos; und in Epitome III/13: Christus hatte bei der Höllenfahrt göttliche und menschliche Natur[12].

2. communio sanctorum hat Luther antidonatistisch verstanden, als erklärenden Zusatz zu sanctam ecclesiam catholicam. Ursprünglich war es aber anders gemeint: für Faustus von Reji, einen südgallischen Bischof des 5. Jahrhunderts, rechtfertigt dieser Ausdruck den Glauben, daß man mit den Heiligen, auch wenn sie uns durch den Tod entrissen sind, in Gemeinschaft bleibt. Damit wollte Faustus die Heiligenverehrung begründen[13]. Die Ostkirchen denken überhaupt anders, sie denken bei communio an die „Gemeinschaft an heiligen Dingen", besonders an die Abendmahlgemeinschaft und an die Kenntnis der heiligen Glaubensmysterien.

Diese Auffassungsdifferenzen sind wohl nicht so schwerwiegend, daß sie für eine interkonfessionelle Taufpraxis von Bedeutung wären. Es besteht die Absicht, in der neuen Credofassung den Ausdruck „catholicam" durch „oecumenicam" zu ersetzen. Diese Änderung ist insoferne sehr schwerwiegend, weil die Kirchen darunter jeweils verschiedene Gedankengänge verstehen.

Eine weitere Frage bei der Gestaltung eines interkonfessionellen Taufformulares wird die Auswahl der verwendeten Gebete sein. Luther hat im Taufbüchlein im Anschluß an den ordo romanus die alten lateinischen Taufgebete mit übernommen, insbesondere das „Preces nostras" und das in die meisten lutherischen Agenden in verschieden gekürztem Wortlaut weitergegebene Gebet „Deus immortale praesidium". Das „Sintflutgebet" (Omnipotens aeterne Deus) hat Luther in das Taufbüchlein aufgenommen, in der neuen Taufordnung der VELKD ist es jedoch nicht mehr enthalten. Als Begründung führt Mahrenholz an, es sei weggelassen worden, „weil seine engen Beziehungen zur Taufwasserweihe in der Osternacht und den dabei verlesenen alttestamentlichen Texten dem heutigen Menschen im Rahmen der Taufhandlung nicht ohne weiteres verständlich sind. Das Gebet fehlt übrigens bereits im Reformationsjahrhundert in mehreren lutherischen Kirchenordnungen"[14]. Ein weiteres altes Taufgebet, das zum Exorzismus gehört („Aeternam atque mitissimam") hat schon Luther nicht mehr aufgenommen[15].

So wünschenswert es ist, daß die Verbindung mit der Taufordnung der Alten Kirche herausgestellt wird, ist doch mit großem Ernst zu fragen, ob in einer neuen Taufordnung nicht Gebete aus unseren Tagen einen legitimen Platz haben. Die Versuchung ist groß, aus lauter Ehrfurcht vor den Betern in der Geschichte der Kirche zu vergessen, daß es mitunter sehr bescheidene Menschen sind, die ihr Kind zur Taufe bringen oder als Glied einer Missionskirche in der Dritten Welt selbst die Taufe empfangen. Die stark meditativen Gebete sind nur schwer geeignet, die Anbetung des heutigen Menschen zum Ausdruck zu bringen, da sie von einem völlig anderen Menschenbild her formuliert sind, als es der heutigen Zeit entspricht. Aus seelsorger-

---

[12] *Mulert-Schott*, Konfessionskunde der christl. Kirchen und Sekten heute (3/1956), 57—59.
[13] BSLK, a. a. O., 813.
[14] Begleitwort, a. a. O., 6.
[15] *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe XII 44/8—36.

licher Einsicht sollte versucht werden, zumindest wahlweise neue Gebete in Vorschlag zu bringen.

Ein Kapitel für sich sind die zur Taufe gehörigen Sakramentalien. Luther hat den Exorzismus, die Exsufflatio und die Abrenuntiatio sowie die obsignatio crucis stets verteidigt, wie Mahrenholz im „Begleitwort" eigens anführt[16]. Trotzdem trat der Exorzismus — sowohl der große als auch der kleine — im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in den Hintergrund und findet heute besonders bei Großstädtern kaum mehr auch nur ein leises Verständnis. Mahrenholz berichtet, daß „gewichtige Stimmen in der Agendenkommission" für dessen Beibehaltung eingetreten seien, daß dann aber doch „nach sorgfältigen und gründlichen Überlegungen diese Frage verneint und der Exorzismus aus unserer Ordnung fortgelassen wurde". Trotzdem hat es in den vergangenen Jahrzehnten Stimmen gegeben, die den Exorzismus im Zusammenhang mit der Taufe für unerläßlich erachteten, weil es in manchen Gebieten Deutschlands häufig abergläubische Praktiken gibt, deren Existenz mit der Nichtanwendung des Exorzismus in Zusammenhang gebracht wurden. Darüber kann man geteilter Meinung sein. In den ersten Jahrhunderten der Kirche wurde der Exorzismus bei der Taufe nicht geübt, der Exorcistes bildete einen eigenen Weihegrad. Diese Reminiszenz war einer der Gründe, warum diese Handlung nicht neu belebt wurde.

„Eine isolierte Stellung der exorzistischen Formel ist aber nicht nur gegen Mißständnisse nicht gesichert, sondern überhaupt gefährlich; auch die Vorstellung eines Gebetes (wie beim großen Exorzismus) reicht u. E. heute, wo jegliche Tradition abgerissen ist, und es sich um die Neueinführung einer unbekannt gewordenen Sache handelt, nicht aus. Nur in Zusammenhang mit Verkündigung und Katechese, wo Wesen und Sinn des Exorzismus deutlich werden, könnte sein Gebrauch möglich sein." In Missionsgebieten, in denen den heidnischen Kulten direkt entgegengetreten wird, und für die ein interkonfessionelles Taufformular ebenfalls zutreffend gestaltet sein muß, könnte der Exorzismus seinen Sinn haben.

Anders steht es mit der Abrenuntiatio. Sie ist noch viel stärker im Bewußtsein der Gemeinden vorhanden, trifft aber auch schon vielfach auf Unverständnis. Die Evang. Kirche A. B. in Österreich, ebenso die Kirche H. B. kennen sie überhaupt nicht. Sie gehört eng mit der interrogatio de fide zusammen und wird von hier her bedeutsam, vielleicht sogar unentbehrlich. Dem entsprechend sollte sie zumindest fakultativ in die Taufordnung aufgenommen werden.

Aus Luthers Taufbüchlein wurde die Verleihung des Westerhemdes (Taufkleides) in die neue Taufagende übernommen. In Österreich ist dieser Brauch in den evangelischen Kirchen unbekannt. Ursprünglich wurde der Täufling ermahnt, die Reinheit, die ihm durch die Taufe verliehen wurde, unverfälscht bis zum Jüngsten Gericht zu bewahren; das Taufkleid ist das Sinnbild dafür. In der neuen Taufordnung wurde eine sehr interessante Umdeutung vorgenommen: „Wieviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal 3, 27). Des zum Zeichen nimm hin das weiße Gewand der Gerechtigkeit Christi; sie bewahre dich unsträflich auf den Tag seiner Wiederkunft." Es ist nicht mehr das Taufkleid, von dem der ordo romanus sagt: „quam perferas immaculatam ante tribunal D. N. J. C. ut habeas vitam aeternam", sondern die Gerechtigkeit Christi, abgebildet im Kleid, bewahrt den Täufling; der ursprüngliche Gedankengang wurde zu seinem genauen Gegenteil umgebildet. Calvin hat übrigens das Westerhemd nicht gekannt; Zwingli hat es mit ähnlichen Worten wie die neue Taufordnung dem Täufling übergeben. Über die genaue Bedeutung dieses sakramentalen Aktes müßte noch eingehend gesprochen werden; dessen Aufnahme in ein interkonfessionelles Formular wird wohl nur fakultativ möglich sein.

Eine Taufwasserweihe findet, wie schon erwähnt, in den Kirchen der Reformation nicht statt; an deren Stelle tritt die Verlesung des Taufbefehles. Über das Weihwasser heißt es in der Vorrede zum Großen Katechismus (num. 10 s.): „Ohn Zweifel wirst du kein Weihrauch noch ander Geräuche stärker wider den Teufel anrichten, denn so du mit Gottes Geboten und Worten umgehest, davon redest, singest oder denkest. Das ist freilich das rechte

[16] Begleitwort, a. a. O., 4.

Weihwasser und Zeichen, davor er flieht und damit er sich jagen läßt!" Ein gedanklicher Schritt hinter diese Aussage ist kaum zu erwarten. Die Synode der VELKD hat auch die Taufkerze nicht akzeptiert, obwohl es liturgische Kreise gibt, in denen dieses Zeichen in Gebrauch ist. In diesem Zusammenhang muß überlegt werden, ob nicht die Taufhandlung durch diese Handlungen, zu denen auch die datio salis und die unctio gehören, so stark überfrachtet wird, daß sie ihre eigentliche Mitte verliert.

Die Neubesinnung auf das Wesen der Taufe, die sich an der Taufhandlung der Alten Kirche und an den Bekenntnisschriften der Reformation orientiert hat, hat eine starke Vereinfachung des Ritus mit sich gebracht. Die wissenschaftlichen Vorarbeiten für die Erstellung eines interkonfessionellen Formulares für das ökumenische Sakrament der Taufe sind sehr weit gediehen, die historischen Quellen exakt durchforscht worden. Das Beispiel der Kirche von Süd-Indien zeigt, daß auch schon praktische Möglichkeiten gegeben sind. Die Aussichten, in absehbarer Zeit einen interkonfessionellen Ritus auszuarbeiten, sind durchaus gut. Gegenüber der prinzipiellen Forderung, die Einheit der Kirche auch im Gebrauch der Sakramente zu dokumentieren, verlieren die Auseinandersetzungen um Kinder- oder Erwachsenentaufe ganz bedeutend an Niveau; es geht um mehr: hier ist die Sicht frei auf ein wieder vereintes Leben der Christenheit unter Bedachtnahme auf die historischen Entwicklungen, das beim Verbum Magistri seinen jeweiligen Anfang nimmt. Es geht nicht um das Halten von theologischen Positionen, sondern um den Gehorsam gegenüber dem Taufbefehl Christi.

In unseren Tagen ist es den Laien unverständlich, warum die Wiedervereinigung der Kirchen nicht schon größere Fortschritte gemacht hat. Der Kernsatz des Theaterstückes „Hadrian VII." (von Peter Luke), das derzeit in Hamburg aufgeführt wird, vermag diesen Wunsch auszudrücken. Er entstammt einem englischen Roman der Jahrhundertwende von F. W. Rolfe; dieser Laie, dem es aus mancherlei Gründen verwehrt geblieben ist, den Priesterberuf zu ergreifen, schrieb 1904: „Es gibt Millionen Menschen guten Willens, die bei uns moralische und geistliche Führung suchen, jedoch nichts als dogmatische Interpretationen kanonischen Rechtes erhalten. Wenn wir also bisher bei der Verkündigung der Lehre Christi versagt haben, so laßt uns neu beginnen. Laßt uns den Weg apostolischer Einfachheit beschreiten — der Einfachheit von Petrus dem Fischer. Laßt es uns wenigstens versuchen."

Literaturhinweise:

Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe (Berliner Studientagung 1961), hg. von *O. Perels.*
Pastoraltheologie (Periodikum), Sept. 1968: Taufverkündigung und Taufpraxis, hg. von *Wolf-Dieter Marsch.*
M. Mezger, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, 2. Aufl. 1963.
H. Mentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (Dissertation 1960).
Agende für evang.-lutherische Kirchen und Gemeinden, III. Band, Die kirchlichen Handlungen, Probedruck 1958, Studienausgabe 1963. Begleitwort zu den Ordnungen der Taufe und der Ordnung der Konfirmation (Sonderdruck), verfaßt von *Christhard Mahrenholz* (1952).

BERNHARD HÄRING

Zur Enzyklika „Humanae vitae"

Nach den vielen Büchern und Artikeln, die sich kritisch und weithin ablehnend mit „Humanae vitae" (HV) auseinandersetzten, freut man sich über jeden Versuch, die Weisung und Argumentation des Papstes zu verteidigen. Denn wenn nicht beide Seiten gehört würden, stünde es schlimm um den Dialog, der die Kirche nach dem letzten Konzil kennzeichnen soll. Ein solcher Versuch ist das Buch von *Anselm Günthör:* Kommentar zur Enzyklika „Humanae vitae"[1].

Das Buch ist vor allem vom pastoralen Standpunkt aus zu begrüßen. Es hilft jenen Priestern und Gläubigen, die sich fraglos auf den Standpunkt von HV stellen und unproblematisch deren Weisungen folgen wollen. Günthör ist für sie ein kluger Führer. Er macht sich ebenso die pastorale Milde wie die Weisungen des Papstes zu eigen. Wohl sieht er im Ehemißbrauch – und zwar in jeder absichtlichen Vermeidung der aktuellen Fruchtbarkeit eines Eheaktes, wenn diese mit anderen Mitteln als mit periodischer Enthaltsamkeit versucht wird, ganz gleich ob eine Fruchtbarkeit hier und jetzt verantwortlich oder unverantwortlich wäre – „objektiv" eine schwere Sünde; jedoch auf der subjektiven Ebene vermutet er in vielen Fällen nur eine läßliche Sünde, die nicht vom Kommunionempfang auszuschließen braucht. Aber selbst vom pastoralen Standpunkt aus ist es erstaunlich, daß ein Buch, das 1969 erschien, von den pastoralen Weisungen der Episkopate nichts zu sagen hat, wo doch gerade die Erklärungen der großen Episkopate Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, Hollands, Frankreichs, Kanadas, Englands und der skandinavischen Länder sich ganz und gar auf der pastoralen Ebene bewegen. Es ist eine grundlegende pastorale und theologische Frage, ob man diesen kollegialen Beitrag der Episkopate schlechthin unbeachtet lassen kann, zumal nach dem II. Vatikanischen Konzil. Hätte nicht schon der traditionelle Probabilismus ein Motiv sein sollen, die Weisungen von wenigstens zwölf hochangesehenen Episkopaten pastoral in Rechnung zu stellen, auch wenn man persönlich als Theologe einer anderen Schule angehört?

Wenn man sich ein Buch erwartet, das dem kritischen, aber für die päpstliche Lehre aufgeschlossenen Leser hilft, sich die Sichtweise und die Lösung innerlich zu eigen zu machen, so wird man nach der Lesung der 160 Seiten enttäuscht sein. Gegenüber dem Rapport der Minderheit (vier Theologen) der Päpstlichen Kommission über Ehefragen ist kein neuer Gesichtspunkt ins Feld geführt. Der wesentliche Unterschied besteht nur darin, daß jener Rapport klar zum Ausdruck brachte, daß die Argumentation abgesehen von der kirchlichen Tradition nicht voll überzeuge, während Günthör überzeugt ist, daß seine Argumente zwingend sind.

Günthör steht auf der Seite jener, die zwar zugeben, daß HV nicht vom päpstlichen Privileg der Unfehlbarkeit Gebrauch gemacht hat, die aber behaupten, daß es sich um eine unreformierbare Lehre handle. Darum folgert er kurzschlüssig, daß jene, die daran zweifeln, ob jedes andere Mittel der Geburtenkontrolle außer der periodischen Enthaltsamkeit unter allen Umständen innerlich und absolut unmoralisch ist, grundsätzlich die päpstliche Lehrautorität antasten. So versucht er gar nicht, zu unterscheiden zwischen jenen, die grundsätzlich die päpstliche Lehrautorität annehmen, aber in einem konkreten Punkt des Naturrechts eine wiederholt vorgetragene Lehre als nicht oder unter den neuen Gegebenheiten nicht mehr zutreffend finden. Er polemisiert besonders gegen Bischof Reuss, der vor Erscheinen von HV geschrieben hatte: *Nur* aus dem Naturgesetz zu begründende Aussagen können nicht Gegenstand einer

[1] *Günthör Anselm,* Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche, hg. von *A. Fischer / P. Wirth.* Bd. 4. (159.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 7.80.

unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidung sein." Demzufolge wäre ein Zweifel an der bisherigen Lehre der Kirche zum mindesten möglich. Günthör fragt wohl ebenso naiv wie triumphalistisch: „Ob der Zweifel nach Erscheinen von HV für *Reuss* noch vernünftig ist, entzieht sich unserer Kenntnis" (96).

Günthör stellt sich bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit ganz entschieden auf den maximalistischen Standpunkt, obwohl er weiß, daß dieser in der Kirche nicht unbestritten ist. Dafür beruft er sich vor allem auf die Enzyklika *Humani generis*, die nach ihm vom Vatikanum II durch Zitation kanonisiert ist. Er zitiert außerdem eine Ansprache von Pius XII. (23. März 1952), in der es heißt: „Beides, sowohl das ins Herz geschriebene Gesetz, d. h. das Naturgesetz, als auch die Wahrheiten und Gebote der übernatürlichen Offenbarung, hat der Erlöser Jesus als sittlich wertvollen Besitz der Menschheit den Händen seiner Kirche anvertraut, damit sie sie allen Geschöpfen verkünde, sie erläutere und unberührt und bewahrt vor jeder Befleckung und jedem Irrtum, von einer Generation zur anderen weitergebe." Günthör folgert daraus: „Unleugbar klingt dieser Text, den das Konzil in Erinnerung ruft, noch ‚maximalistischer' als der Konzilstext selbst" (99)[2].

Im ganzen Buch macht Günthör die Konzilshinweise in Anmerkungen zu einem locus theologicus erster Klasse. Meint er wirklich, daß mit einem Hinweis auf eine Ansprache oder auf eine Enzyklika das Konzil den ganzen Text „in Erinnerung ruft", und sozusagen zur Konzilslehre macht? Speziell in diesem Fall, in dem ich selbst an der letzten Redaktion und an der Einfügung des Hinweises aktiv beteiligt war, ist zu sagen, daß sich der Hinweis nur auf jene Stelle bezieht, in der gesagt ist, daß das Gewissen das innerste Heiligtum des Menschen ist, wo er allein vor Gott steht. Der Konzilstext spricht in „*Gaudium et spes*" an der Stelle, die in der Anmerkung auf die genannte Ansprache verweist, nur vom Gewissen, und nicht von der Frage, ob alle päpstlichen Äußerungen über Naturrecht stets vor jedem Irrtum bewahrt sind. Es wäre gut gewesen, wenn Günthör in seinen Ausführungen über das Gewissen auf den genannten Artikel und die Ansprache von Pius XII. näher eingegangen wäre; dann wären wohl seine Ausführungen zu dieser fundamentalen Frage weniger apodiktisch, besonders wenn er entrüstet auf drei Gruppen in der Kirche hinweist, nämlich „jene, die die Enzyklika annehmen und infolgedessen auch an sie gebunden sind; jene, die nach wie vor im Zweifel sind; schließlich jene, die die Enzyklika aus Gewissensgründen nicht annehmen können und deshalb ihren eigenen Weg gehen müssen und dürfen" (114). Neben vielen anderen pathetischen Worten steht der Ausruf Günthörs: „Was wäre dies anderes als Verzicht auf *eine* Wahrheit, als Agnostizismus im Bereich der Moral?" (115) Niemand leugnet, daß wir alle nach der Wahrheit suchen müssen. Aber verschiedene Meinungen in der Kirche bedeuten eben noch lange nicht „Spaltung und Isolation" (114). Gab es nicht auch in anderen, ebenso vitalen Fragen lange Zeit in der Kirche verschiedene Meinungsgruppen, ohne daß man die Wahrheitsfrage bequem zu umgehen suchte, sondern vielmehr, weil die verschiedenen Richtungen ehrlich nach der Wahrheit suchten. Man denke nur an das Zinsverbot, an dem sich durch Jahrhunderte Meinungsgruppen bildeten. Zur theologischen Methode Günthörs ist zu sagen, daß er bezüglich seiner „maximalistischen Auffassung" der Unfehlbarkeit die Frage, wie diese sich mit den Fakten der Geschichte vereinen lasse, überhaupt nicht stellt.

Günthör polemisiert scharf gegen jene Theologen, die in der Lehre von der absoluten und innerwesentlichen Immoralität jeder Methode der Geburtenkontrolle — außer totaler oder periodischer Enthaltsamkeit — nur eine naturgesetzliche Frage sehen. Er schreibt: „Daß hier unbewiesene Hypothesen ausgesprochen werden, zeigt allein schon der exegetische Befund: Die Exegeten sind sich durchaus noch nicht darüber

[2] In der Fußnote sagt der Autor: „Das Konzil weist auf diese Ansprache Pius' XII. auch in Art. 16 Anm. 10 VatMund (= Pastorale Konstitution „Gaudium et spes" oder Schema 13) hin, der vom Gewissen handelt.

einig, ob in Gn 38, 8 ff nicht doch etwas über die Unsittlichkeit einer gewissen empfängnisverhütenden Praktik gesagt ist. Was die Kirchenväter angeht, so ist die Behauptung schlechthin falsch, daß sie sich nicht darauf eingelassen haben sollen. Man denke nur an das negative Urteil eines Augustinus" (94). Ich glaube, daß eine solche Polemik nicht wissenschaftlich ist, wenn man sich dem Urteil heutiger Exegese mit einem einzigen Zitat stellt, und auch die Fragen und Hinweise der Exegese zu 1 Kor 7, 5 f überhaupt nicht erwähnt. Bezüglich der Kirchenväter hätte Günthör doch wohl auf die Studien von A. M. Dubarle[3] hinweisen sollen. Meines Wissens hat bisher noch niemand versucht, das abschließende Urteil von Dubarle anzufechten, daß vor Augustinus und Cyrill von Jerusalem kein Kirchenvater Gn 38 als Text gegen Methoden der Geburtenkontrolle angewandt hat. Abgesehen davon ist heute doch wohl bekannt, daß zur Ehelehre von Augustinus, wenn man ihn als Kronzeugen der ungebrochenen Kontinuität anruft, sehr viel zu sagen wäre.

Löblich ist vor allem, daß Günthör HV verteidigen will gegenüber dem Vorwurf, sie sei einem Biologismus verhaftet. Aber meines Erachtens macht seine Verteidigung die Sache in den Lesern nur noch problematischer. HV formuliert Art. 10 Absatz 2 vorsichtig: „Was zunächst die biologischen Vorgänge angeht, bedeutet verantwortungsbewußte Elternschaft die Kenntnis und die Beachtung der mit ihnen zusammenhängenden Funktionen. So vermag der Mensch in seinen Fortpflanzungskräften die biologischen Gesetze zu entdecken, die zur menschlichen Person gehören." Der Kommentar von Günthör: „HV betont, daß die biologischen Gesetze wesenhaft zur menschlichen Person gehören. Wer sie antastet, vergreift sich nicht nur an der Biologie, sondern an der Person" (30). Günthör schreibt, daß die Biologie „gerade hier im Raum des Mysteriums steht" (38), „daß nicht die biologische Störung, sondern das normale rhythmische Fruchtbarkeitsgeschehen normierend ist" (42), daß die „intimste Sprache der ehelichen Liebe auf die Superabundanz der Fruchtbarkeit hingeordnet ist" (133).

Zur Auffassung anderer, die vertreten, „die menschliche Person steht über der Biologie und dürfe sie darum manipulieren, auch und gerade in der Frage der Geburtenregelung", stellt Günthör die Gegenfrage: „Liegen hier nicht dualistisch-biologische Vorstellungen zugrunde, nur diesmal in umgekehrter Richtung?" (135) Nach Günthör sind die biologischen Strukturen „selbst höchste menschliche Werte" (136). „Diese Sinngehalte und Werte dürfen nicht anderen Werten geopfert werden, eben weil sie selbst höchste menschliche Werte sind." Dürfen wir hier vielleicht eine Antwort auf den Lösungsversuch der französischen Bischöfe sehen, nach denen im Konfliktfall gewisse biologische Werte dem vordringlicheren Wert der ehelichen Harmonie und des Fortbestehens der Ehe zu opfern wären? Auf jeden Fall geht es im Vokabular Günthörs ziemlich biologistisch zu, vor allem, wenn man bedenkt, daß er sich die Grundfrage der gesamten Medizin, vor allem der psychosomatischen Medizin, über die weise Verwaltung des Biologisch-Physiologischen zum Wohl der Person überhaupt nicht stellt und nicht unterscheidet zwischen willkürlicher „Manipulation" und verantwortungsvoller Verwaltung des Biologischen, wo es um (nicht seltene) Grenzsituationen geht.

Zur Art und Weise, wie die Konzilstexte für die Thesen des Autors verwendet werden, ließe sich manches sagen: Zu dem Konzilstext (*Gaudium et spes* art. 51) „. . . sed obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis" schreibt Günthör: „Es dürfte B. Häring entgangen sein, daß diese Worte eben nicht personalistisch, sondern ganzmenschlich zu verstehen sind, wobei gerade das physische Element betont wird. Die Formulierung „ex personae eiusdemque actuum natura" geht nämlich auf das Votum eines Konzilsvaters zurück, der wünschte alle Werte — sowohl die

[3] Z. B. La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception? in VS Suppl. 17 (1962), 573—610.

Liebe als auch die *physischen Aspekte* des ehelichen Aktes – müßten als Bestandteile der Normenbildung zusammengefaßt werden" (32). Es würde zu weit führen, die ganze Geschichte dieser lange diskutierten Formulierung, die mir in keinem Augenblick entgangen ist, bis ins einzelne zu beschreiben. Es genüge jedoch ein Hinweis auf die *expensio modorum*[4]. Die Verbesserungsvorschläge (30 c et f) lauten: c) „Quinque Patres petunt ut dicatur: „ex ipsa personae natura et dignitate desumptis" f) alius: „in eadem personae humanae dignitate atque iuxta naturam ipsorum". Die Kommission antwortet: „Elementa ex utraque propositione retinendo, proponitur loco *„in eadem personae dignitate fundatis"*, dicatur: *„ex personae eiusdemque actuum natura desumptis"*; quibus verbis asseritur etiam actus diiudicandos esse non secundum aspectum mere biologicum, sed quatenus illi ad personam humanam integre et adaequate considerandam pertinent". Sicher legt diese Antwort wie auch die Formulierung in gar keiner Weise das von Günthör gewollte „sowohl als auch" nahe, in dem die Liebe und die physischen Aspekte genau auf die gleiche Stufe gestellt sind. Es geht hier zweifellos um die stärkste Betonung einer ganzheitlichen Sicht. Und in dieser Sicht mag man dann streiten, ob „das normale rhythmische Fruchtbarkeitsgeschehen" (42) so sehr normierend ist, daß man gewisse physische Aspekte selbst im schwersten Pflichtenkonflikt nicht opfern darf.
Alles in allem drängt sich nach dem Studium dieses eine große Liebe zur Kirche atmenden Buches der Wunsch auf, daß jene Theologen, die ein uneingeschränktes Ja zu allen Einzelweisungen von HV sagen, sich zusammentun möchten, um eine des Papstes und des Anliegens würdigere Verteidigung zu schreiben.

[4] De Ecclesia in mundo huius temporis, Expensio modorum partis secundae, pg. 37.

ANTON KOLB

Aufgaben einer christlichen Philosophie

In einer Zeit, in der die Bedeutung, Reichweite und Aufgabe der Philosophie viel diskutiert wird, ist es für jede einzelne philosophische Richtung umso schwieriger, die je eigene Daseinsberechtigung oder gar Notwendigkeit zu erweisen. Für eine christliche Philosophie gilt dies besonders, da es eine alte und bekannte Streitfrage[1] ist, ob es eine Philosophie im speziell christlichen Sinn geben könne, weil Philosophie mit dem Verstand oder der Vernunft arbeite, während das spezifisch Christliche weitgehend mit Offenbarung und Glauben zu tun habe.
In diesem Beitrag geht es nun nicht um die Aufzählung der Aufgaben und des Wertes *aller* philosophischen Richtungen. Wenn von den Aufgaben einer *christlichen* Philosophie die Rede ist, dann wird in diesem Fall die Existenz von Philosophie im allgemeinen und der christlichen Philosophie im besonderen an und für sich schon mehr oder minder vorausgesetzt. Nur was existiert, kann eine Wirkung ausüben und eine Aufgabe erfüllen. Auch das „agere sequitur esse" kann in solchem Sinne beansprucht werden. Wir leben aber in einer Periode, in der die prinzipielle Möglichkeit einer christlichen Philosophie – einem säkularisierenden Zeitgeist entsprechend –

[1] Eine erste heftige Kontroverse in dieser Hinsicht gab es um die Mitte des vorigen Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. Im romanischen Sprachgebiet entwickelte sich später eine ähnliche Auseinandersetzung, die dann den Gegenstand der zwei Thomistenkongresse von Juvisy (1933–34) bildeten.

wiederum vielfach in Abrede gestellt wird[2]. Darum gehört es heute wesentlich mit zur ersten Aufgabe einer philosophischen Richtung, die eigene Sinnhaftigkeit, ja vielleicht sogar Notwendigkeit, zu verdeutlichen und aufzuzeigen. Die Aufgaben einer christlichen Philosophie sollen unter folgenden vier Gesichtspunkten kurz skizziert werden.

1. *Für das Christliche in der Philosophie*

Es gibt verschiedene Denkweisen, verschiedene Philosophien, wie es auch mehrere Theologien gibt. Eine Philosophie kann von der Welt her denken, d. h. kosmologisch ausgerichtet sein, wie die griechische Philosophie es war; sie kann vom Menschen her denken, d. h. anthropologisch gewendet sein, wie heutzutage fast jede philosophische Richtung; sie kann mehr vom Objekt oder Subjekt, vom Geist oder von der Materie ausgehen: immer ergibt sich eine andere philosophische Auffassung. Auf den Ausgangspunkt, Blickpunkt oder Mittelpunkt kommt es an. Wenn wir etwa vom Idealismus, Materialismus, Positivismus oder von der Existenzphilosophie sprechen, so genügt der Verstand oder die Vernunft als Kriterium der Unterscheidung der einzelnen Philosophien offenbar nicht. Das rationale Bemühen meint mehr das Gemeinsame als das Unterscheidende. Die Differenz liegt vielmehr in der jeweiligen Auswahl, Anerkennung, Rangordnung, in der Art und Weise des Beweisverfahrens in bezug auf die verschiedenen Seinsbereiche. Im Objekt, in der Sache, im Inhalt, in den Themen und Problemen liegt also primär der Unterschied, den man durchaus als legitim bezeichnen wird müssen. Außerdem gründet jedes philosophische System letztlich auf nicht mehr weiter beweisbaren Prämissen[3], d. h. das Objekt ist nicht völlig rationalisierbar. Die Reduktion der Sache der Philosophie selbst führt also über das Objekt in eine Vergangenheit, die sich mehr oder minder im Dunkel verliert, in den Schoß der Erde, des Seins, in Bereiche des Vor-Bewußten oder Un-Bewußten.
Dasselbe gilt nun auch für die Seite des Subjekts. Das konkrete und individuelle Leben jedes Menschen ist eingebettet in das „Geheimnis des Seins". Die Existenz, die Person, das Subjekt ist nie vollkommen objektivierbar, bzw. Subjekt und Objekt sind nicht identifizierbar. Der Strom der Evolution hat sich im ersten Menschen in Subjekt und Objekt geteilt. Vor diesen ersten Menschen zurück ist somit die „Einheit" von Subjekt und Objekt gegeben, aber eine Einheit des Noch-nicht, des Nicht-Bewußten. Solange wir diese „Abstammung" anerkennen, ruht unsere Philosophie auf Nicht-Philosophie, ist im besten Fall „noch nicht" rational ausgeleuchtet. Diese „Geheimnisse" und „Grundlagenforschungen" reichen viel tiefer in die Philosophie hinein, als man mancherseits zuzugeben geneigt ist.

Auf die christliche Philosophie nun übertragen heißt dies, daß man auch ihr — wie anderen Richtungen — eine spezielle Auswahl von Problemen und Themen zubilligen wird müssen. Sie erhält ihren Antrieb, wenigstens zum Teil, von theologischen Fragestellungen her, argumentiert aber, wie jede Philosophie, auf rein rationaler Basis.

[2] Siehe z. B. *H. R. Schlette*. Nach ihm sollte „die katholische Theologie den modernen kritischen Philosophiebegriff akzeptieren und sich nicht länger auf eine sogenannte christliche Philosophie stützen, die ihrerseits die Theologie keinesfalls mehr zu stützen vermag, da sie nicht nur ein hölzernes Eisen, sondern ein morsches Holz geworden ist". Philosophie — Theologie — Ideologie. Erläuterung der Differenzen, Köln 1968, 22 f.

[3] „Man sagt wohl, die Vernunft müsse bei ihrem Vorgehen völlig von dem abstrahieren, was nicht allgemein einem beliebigen denkenden Wesen gegeben ist; jedoch ist das ein ungehöriger Anspruch und letzten Endes eine Illusion. Der Philosoph findet sich heute wie zu allen Zeiten in eine bestimmte historische Situation hineingestellt, und es ist wenig wahrscheinlich, daß er imstande ist, davon wirklich zu abstrahieren; nur durch eine Einbildung, die ihn narrt, glaubt er, in sich und um sich die Leere herstellen zu können. Nun aber umschließt diese Situation als eine ihrer wesentlichen Gegebenheiten die Existenz der christlichen Tatsache, wie alles, was dazu gehört — und zwar, ob man nun der christlichen Religion angehört oder nicht." *G. Marcel*, Das ontologische Geheimnis. Drei Essais, Stuttgart 1964, 56.

Offenbarung und Glaube bleiben außerhalb ihrer Beweisgründe, stellen eigentlich weder eine negative Norm dar, wie vielfach gemeint wird, noch auch eine positive. Selbst eine positive Beeinflussung bedeutet noch keine positive Norm. Wenn wir sehen und zugeben, daß wir sowohl vom Objekt als auch vom Subjekt her auf „Gründe" stoßen, die Grenzen bedeuten, so befindet sich die christliche Philosophie in der gleichen Lage und in bester Gesellschaft[4].

Erwähnt sei das Beispiel der christlichen Kunst. Natürlich kann man meinen, daß Kunst Kunst sei und nicht christliche Kunst. Wenn die Kunst aber nicht so abstrakt sein will, daß sie von jedem Gegenstand absieht (wobei die Frage bleibt, ob sie dies in radikaler Weise durchhalten kann), dann muß sie eben auch Themen behandeln, aus welchem Bereich sie immer genommen sein mögen. Eine christliche Kunst hat christliche Themen zur Darstellung gebracht, in welcher Stilrichtung, Form oder Manier es auch immer geschah. Analog zur christlichen Kunst hat die christliche Philosophie ihre speziellen Fragestellungen mit den Mitteln und Möglichkeiten der ratio zu bewältigen versucht.

De facto hat es immer eine christliche Philosophie gegeben, wenngleich auch ihre formale und inhaltliche Seite sowie ihr Bezug zur Theologie oder zu anderen Disziplinen nicht immer in derselben Weise gesehen wurden. Man wird ihr aber auch de iure die Existenz nicht absprechen können, es sei denn, man erliegt dem Trend einer zu radikalen Säkularisierung. Viele Wege führen heute nämlich in Richtung Gnosis, Naturalismus, Rationalismus; es sind Wege, die in die Vergangenheit, nicht aber in die Zukunft führen.

2. *Wider den Positivismus in der Theologie*

Als zweite Gruppe von Aufgaben, die einer christlichen Philosophie gestellt sind, seien nun gleich jene genannt, die sie der Theologie gegenüber zu erfüllen hat. Die mittelalterliche Auffassung von der Philosophie als einer Magd der Theologie scheint tatsächlich einem Feudalsystem und damit der Vergangenheit anzugehören. Wollten wir die Magd durch eine moderne Sekretärin ersetzen, so würden wir die Theologie in Versuchung bringen, sich als Herr oder Chef zu gebärden und hätten damit die Selbständigkeit und Eigenständigkeit der Philosophie vernachlässigt. Am besten wird es sein, die christliche Philosophie und die Theologie in einem partnerschaftlichen Verhältnis zu sehen (jede andere der vielen Philosophien würde eine so enge Verbindung ablehnen), also als eine Ehe anzusprechen, in der die Theologie der Philosophie den Namen gibt, d. h. sie zu einer christlichen Philosophie macht. Diese wiederum muß die Theologie vor dem Positivismus bewahren[5].

Positivisten brechen manchmal in einer voreiligen und unqualifizierten Art und Weise den Stab über metaphysische und theologische Gedanken. Wenn man ihnen auch nicht in gleicher Weise begegnen will, so wird man doch sagen können und müssen, daß manche Grundauffassungen positivistischer Natur für die Theologie nicht in Frage kommen. Dogmatik, Moral, Pastoral, Fundamentaltheologie, Exegese, Biblische Theologie und Kirchenrecht — um wichtige Fachrichtungen zu nennen — sehen es in zunehmendem Maße nicht als ihre einzige und primäre Aufgabe an, ihre bisherige Geschichte zu bedenken und zu rekapitulieren, Fakten zu sammeln, sich mit gewesenen Problemen auseinanderzusetzen, sondern wollen und sollen doch in Auseinander-

[4] Natürlich hat *G. Söhngen* recht, wenn er meint, daß die christliche Philosophie nicht etwas sein dürfe, „das zwischen Philosophie und (übernatürlicher) Theologie wie in einer Hängematte schaukelt, bei welchem Anblick es dann weder dem Philosophen noch dem Theologen wohl zumute sein kann". Philosophie und Theologie, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. *H. Fries*. II. München 1963, 322.

[5] *K. Rahner* formuliert „einen gewissen Protest gegen einen dogmatischen Positivismus und gegen einen Biblizismus, gegen zwei Gefahren also, die mir heute drohend zu sein scheinen". Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: Die Zukunft der Philosophie, hg. v. *H. R. Schlette*, Olten-Freiburg 1968, 105—127, 108.

setzung mit dem heutigen Daseinsverständnis Antwort geben auf die gegenwärtigen und andrängenden Fragen. Sobald man dies aber tut, wird der enge Fachrahmen gesprengt, wird allerdings auch die Theologie, in Korrespondenz mit dem evolutiven Weltbild, mit dem geschichtlichen Denken, mit der heutigen pluralen Gesellschaft, aktuell, interessant, wird zu einer Wissenschaft, die philosophisch, soziologisch und sozial orientiert ist, die nicht nur der Vergangenheit, sondern genauso der Gegenwart und Zukunft dient.

Das Wesen der Theologie liegt nicht in ihrer Gewesenheit. Wahrheit ist nicht nur das, was immer schon war und stets gleich bleibt. Wahrheit als Tat und als Auftrag verweist in die Zukunft. Eine Dogmatik wird virulent, wenn sie die alte Wahrheit weiterentwickelt, als Frage und Antwort im Heute versteht. Eine Exegese und Biblische Theologie wächst über den Biblizismus hinaus, wenn Geschichte und Gesellschaft selbst als „Offenbarung" gefaßt werden[6], wie es im AT noch geschah. Dies alles aber ist weitgehend philosophische Leistung. Es handelt sich dabei zwar vielfach um eine anonyme, aber dennoch christliche Philosophie. Durch die *Reflexion* auf die eigene Wissenschaft mit deren Grund und Ziel einerseits (z. B. Grundlagenforschung oder Hermeneutik), durch die *Konfrontation* mit der Welt und den Menschen der Gegenwart und je ankommenden Zukunft andererseits (z. B. Existential-Analyse und Futurologie), bewegen sich die einzelnen theologischen Fächer auf dem Gebiet der christlichen Philosophie, bzw. überwindet genau diese Philosophie den Positivismus, Dogmatismus, Moralismus und Biblizismus in der Theologie.

3. *Dialog mit den Philosophien*

Eine dritte Gruppe von Aufgaben erwächst einer christlichen Philosophie im Dialog mit den verschiedenen anderen philosophischen Richtungen. Dialog meint nicht Überwindung des Gegners, nicht einfach Behauptung des eigenen Standpunktes, sondern oft dessen Änderung, Klärung, Vertiefung[7]. Die starre Beharrung auf der Behauptung, im alleinigen Besitz der absoluten, unveränderlichen Wahrheit zu sein, hat sich in der Geschichte aposteriori oft als zu aprioristisch und voreilig erwiesen. Mit der absoluten Wahrheit sollte man relativ vorsichtig umgehen. Mit der Anerkennung einer geschichtlichen und nicht bloß statischen Wahrheit, sowie der Wahrheit der Praxis oder auch der Begegnung, versetzt sich die christliche Philosophie in die Lage, in der heutigen Zeit einen wichtigen Beitrag zur Einheit der Menschheit zu leisten.

In der tatsächlichen, nicht mehr rückgängig zu machenden Vielheit von Philosophien stellt die christliche Philosophie eine der möglichen, wirklichen und wichtigen Philosophien dar. Diese Auffassung bedingt keinen Relativismus, Subjektivismus oder Indifferentismus, sondern hat vielmehr die Forderung nach Toleranz und Freiheit zur Folge. Daraus ergibt sich weiter als vordringliche Aufgabe die Suche nach dem Gemeinsamen, die Förderung des Verbindenden mehr als des Spezifischen und Trennenden zwischen den einzelnen Philosophien. In der Auseinandersetzung mit den diversen geistigen Strömungen wird das speziell Christliche in der Philosophie allerdings manchmal verwischt, um so raschere Anerkennung finden zu können, anstatt es im Dialog zur Bewährung zu bringen.

Wenn in diesem Zusammenhang nun noch einige weitere konkrete Aufgaben einer christlichen Philosophie gegenüber anderen philosophischen Strömungen genannt werden sollen, so wollen sie nicht exklusiv, sondern positiv verstanden werden, denn die Überschneidungen und Verflechtungen der verschiedensten philosophischen Richtungen reichen weiter, als gemeinhin zugegeben wird.

---

[6] Vgl. Offenbarung als Geschichte, hg. v. *W. Pannenberg*, Göttingen 1961.

[7] „Wie sehr man also auch überzeugt sein mag, mit den Überzeugungen, die man sich zu eigen gemacht hat, selber in der Wahrheit zu sein, man muß im Dialog die direkte Aktion zugunsten dieser Überzeugungen zu neutralisieren wissen. Man muß das, was man für Wahrheit hält, im Gewissen des anderen für sich selber sorgen lassen." *D. Dubarle*, Der Dialog und seine Philosophie, in: Internationale Dialog Zeitschrift 1 (1968), 13.

Mit rein formaler Logik, mit der Logistik, mit einem logischen Positivismus oder mit einer Sprachphilosophie allein wird sich eine christliche Philosophie kaum zufriedengeben. Das Formale, die Begriffe, die Sprache müßten mehr Mittel zum Zweck sein, denn schon selber das Ganze der Philosophie. Die Befreiung von so manchen sprachlichen Mängeln, von leeren Worthülsen und Kurzschlüssen stellt eine dankenswerte Aufgabe dar, aber es gibt auch andere, positivere und vielleicht noch wichtigere Arbeit in der Philosophie.

Die Phänomene werden zwar auch in den genannten philosophischen Richtungen von der menschlichen Seite, aber eben nicht von der Person her begriffen. Christliche Philosophie hingegen (und nicht nur sie allein) hat es mit den wesentlich menschlichen Problemen zu tun, umso mehr in unserem Zeitalter des personalen und nicht des dinghaften Philosophierens. Jedem Positivismus gegenüber wird die christliche Philosophie die metaphysische bzw. transzendentale und transzendente Position betonen, einem Materialismus gegenüber den Wert und die Freiheit des Geistes herausarbeiten, dem Idealismus die Realität der außerhalb und unabhängig von uns schon gegebenen Welt zu vermitteln versuchen, jeden Nihilismus schließlich widerlegen durch den Aufweis der Existenz und der Werte der Welt, des Menschen und Gottes.

Im Dialog mit den Marxisten bzw. Neomarxisten, der inzwischen über Europa hinaus Bedeutung erlangt hat, dennoch oft zu gering und falsch eingeschätzt wird, bemüht sich die christliche Philosophie, den christlichen Humanismus, die Metaphysik, eine echt immanente und transzendente Transzendenz zu vertreten[8]. In allen Gesprächen mit den verschiedensten philosophischen Auffassungen wird es die christliche Philosophie als eine ihrer vordringlichsten Aufgaben ansehen, so viel zu lernen und anzunehmen als ihr immer nur möglich ist, sie wird alles prüfen, das Gute behalten.

4. *Im Schlepptau der Naturwissenschaften?*

Eine vierte Gruppe von Aufgaben ergibt sich für jede Philosophie, speziell auch für die christliche, aus dem Fortschritt der Naturwissenschaften, der Einzelwissenschaften. Diese Wissenschaften waren es und sind es zum Teil, die der Philosophie den Rang streitig zu machen scheinen, ihr teilweise die Wissenschaftlichkeit aberkennen. Die Einzelwissenschaften betreiben die sogenannte Grundlagenforschung weitgehend in ihrem eigenen Fach; was über dieses oder über alle einzelnen Fächer hinausgeht, das kann leicht als außerwissenschaftlich oder unwissenschaftlich angesehen werden. Dennoch gibt es genug Wissenschaftler, die die Echtheit und Notwendigkeit etwa philosophischer oder auch theologischer Fragestellung durchaus anerkennen und zugeben, daß sie die eigene Wissenschaft übersteigen. Ein Naturwissenschaftler kann einen Philosophen nicht widerlegen ohne zu philosophieren. Ohne Philosophie kann man die Philosophie nicht aufheben; ohne Philosophie kann man die christliche Philosophie nicht widerlegen. Das zu wissen ist wichtig für alle, die meinen, daß die Wissenschaft die christliche Philosophie schon längst überrundet habe.

Etwas anderes ist es, wenn sich die christliche Philosophie zunehmend mit dem von den Wissenschaften angestifteten Welt- und Menschenverständnis beschäftigen wird müssen. Jede Wissenschaft muß sich von der anderen sagen lassen, was sie selber nicht zu leisten vermag[9]. Durch die Reflexion über die Ergebnisse der Natur-,

[8] Eine marxistische Stimme aus diesem Dialog: „Was wäre Ihr Glaube, wenn er in sich nicht diesen latenten Atheismus hätte, der ihn hindert, einem falschen Gott zu dienen? Was wäre unser Atheismus, wenn er von Ihrem Glauben nicht lernen könnte — nicht die Transzendenz eines Gottes, von dem wir keine Erfahrung haben, wohl aber die Transzendenz des Menschen, dessen volle Entfaltung keine Beschränkung duldet durch das, was die Vergangenheit aus ihm gemacht hat? Vielleicht sind unser Atheismus und Ihr Glaube nur zwei Annäherungen an die gelebte und permanente Erfahrung der Schöpfung." *R. Garaudy*, Über die Einheit von Freiheit und Schöpfung, in: Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle (Gespräche der Paulus-Gesellschaft 3, hg. v. *E. Kellner*), Wien 1969, 144.

[9] „Der derzeitige Fortschritt in den Naturwissenschaften vollzieht sich in einem geradezu atemberaubenden Tempo. Das Gesamtvolumen an wissenschaftlichen Kenntnissen ver-

Sozial- und Geisteswissenschaften muß sich eine christliche Philosophie bemühen (und auch dies ist eine ihrer wichtigsten Aufgaben), das Welt-, Menschen- und Gottesbild in der Zusammenschau mit der Theologie ständig zu erneuern, zeit- sowie sachgerecht und verstehbar darzustellen. Über die Fragen der apriorischen und transszendentalen Möglichkeiten der einzelnen Wissenschaften hinaus, über die Fragen der Anfangs- und Endsynthese derselben hinaus bemüht sich eine christliche Philosophie, die Folgerungen für das echt Menschliche und für die christliche Weltanschauung zu ziehen. Wenn heute etwa die Psychopharmakologie langsam an die Stelle der Psychoanalyse tritt, wenn sich die Biochemiker und die Soziologen ausbreiten (um aus der Fülle eben nur diese zu nennen), wenn sich heute die Naturwissenschaften zur Theologie verhalten, wie früher die Philosophie im allgemeinen es getan hat, so impliziert dies eine ganze Menge von Aufgaben für die christliche Philosophie. Die Technisierung, Industrialisierung, Kommerzialisierung der Welt ruft die Philosophie, ruft die christliche Philosophie auf den Plan, um das Ganze des Menschen zu sehen, um den Geist nicht auszulöschen, um Gefahren aufzudecken, um Ziele zu nennen, um die Transzendenz wachzuhalten, die einzig der Immanenz letztlich eine Einheit und Zukunft zu verleihen vermag.

Schluß: philosophia in via

Aus den vier beschriebenen Aufgabenbereichen einer christlichen Philosophie, nämlich ihrer Selbstbegründung, die sie gerade durch ihr Verhältnis zur Theologie, zu den anderen Philosophien und zu den Einzelwissenschaften geben kann und soll, dürfte sich ergeben, daß christliche Philosophie heute nicht mehr einfach mit Scholastik oder Neuscholastik gleichgesetzt werden kann. Auch unabhängig von der Scholastik werden so manche christlich-philosophische Aufgaben erfüllt, so ähnlich, wie es Kirchen und Heilsvermittlung auch außerhalb der katholischen Kirche gibt[10]. Eine echte Säkularisierung wird die christliche Philosophie bewahren vor falscher Vereinnahmung durch die Theologie, vor der Ideologisierung durch die Macht, durch die Kirche, durch individualistische Interessengruppen von links oder rechts.

Die christliche Philosophie hat stets formale und inhaltliche, bleibende und immer neue Aufgaben zu erfüllen gehabt. Sie ist nicht nur eine philosophia perennis, sondern genauso eine philosophia in via. Wer der Philosophie keine Aufgabe mehr zuweist, der spricht ihr die Zukunft ab. Was keine Zukunft hat, ist schon vergangen. Wir brauchen Stern- und Leitbilder an unserem irdischen Himmel, damit wir sehen und erkennen den Grund, den Weg und das Ziel der Welt wie des Menschen. Über Anfang und Ende der Evolution und Geschichte hinaus aber brauchen wir jemand, der uns zugleich Sinn und ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht ist. Der Gottesbegriff ist kein Licht von einem längst erloschenen Fixstern.

Wenn die christliche Philosophie die wesentliche und notwendige Einheit von Theorie und Praxis denkt, die Einheit von Materie und Geist, die Einheit der alten und der neuen mit der dritten Welt, die Einheit von Anfang und Ende der Welt durch die evolutive Geschichte, die *eine* Welt und die *eine* Menschheit also, wenn sie Welt und Mensch mit Gott in Einheit zu bringen vermag, dann hat sie ihr Ziel erreicht und ihre Aufgabe erfüllt.

---

doppelt sich jeweils in etwa zehn Jahren, so daß die Forscher damit rechnen müssen, trotz ständiger intensiver Bemühungen selbst auf ihrem ureigensten Spezialgebiet mehr oder weniger hinter dem neuesten Stand der Forschung zurückzubleiben." *P. Overhage*, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt/M. 1967, 422.

[10] Diese Heilsmöglichkeit gibt es nach dem 2. Vatik. Konzil „für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt". Gaudium et spes 22. „Wenn überdies der Mensch sich den verschiedenen Fächern, der Philosophie und Geschichte, der Mathematik und Naturwissenschaft, widmet und sich künstlerisch betätigt, dann kann er im höchsten Grad dazu beitragen, daß die menschliche Familie zu den höheren Prinzipien des Wahren, Guten und Schönen und zu einer umfassenden Weltanschauung kommt." Gaudium et spes 57.

KLAUS ZAPOTOCZKY

Ansätze zu einer zeitgemäßen Seelsorge

Der junge Soziologe und Philosoph *Raimund Ritter* führt mit seinem Buch „Von der Religionssoziologie zur Seelsorge"[1] in die Pastoralsoziologie ein, die er als Soziologie des seelsorglichen Handelns verstanden wissen will. Um diese Richtung der Soziologie bemüht sich kaum einer der wenigen katholischen Soziologen des deutschen Sprachraumes. Zu Beginn stellt Ritter fest, daß die Ergebnisse der Soziologie nur als Fragen, nicht aber als Imperative an die Seelsorge weitergegeben werden, weil die Soziologie als empirische Wissenschaft keine Normen aufstellt, sondern Tatsachen konstatiert und erklärt (8). Durch eine geschickte Gliederung und einen starken Praxisbezug ist es gelungen, ein leicht lesbares und anregendes Buch zu schaffen, das jedem Seelsorger die Möglichkeit zu einer ersten Auseinandersetzung mit diesem Wissenszweig gibt.

Ritter geht vom Begriff der Religion aus und schließt sich dabei weitgehend dem Artikel „Religion" im Lexikon für Theologie und Kirche, verfaßt von Robert Schlette, an, betont aber, daß Religion auch in unserer Gesellschaft ohne christlichen Glauben existiert. Bedeutungsvoll sind bei jedem Kapitel die seelsorglichen Folgerungen; im ersten Kapitel die Bemerkung, daß die Kirche auch heute die verschiedenen Formen der „Religion" zur Grundlage ihres heilsorgenden Wirkens machen soll (13).

Sehr global wird das Hauptproblem der „klassischen" Religionssoziologie, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft behandelt, und im Anschluß an Fürstenberg werden folgende Grundthesen als Ansatzpunkte von Religionsoziologie dargestellt:
Die Kompensationsthese, die Religion als Ersatz für innerweltliche Wünsche ansieht, die von der Gesellschaft nicht erfüllt wurden,
die Integrationsthese, die die Hauptaufgabe der Religion in die Herstellung oder Festigung der sozialen Einheit einer Gesellschaft legt und
die Säkularisierungsthese, der die Beobachtung zugrundeliegt, daß weite Kreise sich von kirchlichen Bindungen gelöst haben und sich immer mehr Bereiche des Lebens religiös geprägten Auffassungen und Einstellungen entziehen (14).

Leider werden diese spezifischen Ansätze aus dem Zusammenhang, in dem sie bei Fürstenberg stehen, herausgerissen und isoliert dargestellt. Es fehlen hier und auch an vielen anderen Stellen genaue Hinweise auf das jeweils verwendete Werk, was für jeden, der sich mit bestimmten Fragen noch eingehender beschäftigen will, nützlich und auch wissenschaftlich korrekter wäre. Das Kapitel „Soziologie der Religionen" ist viel zu knapp gehalten. Hier müßte wenigstens auf das grundlegende Werk von Max Weber, „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie"[2], verwiesen werden. Im I. Band dieses Werkes ist auch die berühmte Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", die auch für andere Bereiche der Ritterschen Einführung wichtig wäre, enthalten[3]. Einen Mangel bildet auch die Tatsache, daß fremdsprachige Literatur nicht angeführt wurde[4]. Besonders wichtig wäre es gewesen, auf das umfassende Werk des aus Marienbad gebürtigen, nun in den USA lehrenden Prof. Werner Stark, „The Sociology of Religion, a study of Christendom"[5] hinzuweisen. Allerdings muß gesagt werden, daß die Seelsorger immer weniger Zeit

[1] *Raimund Ritter,* Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie. (Offene Gemeinde, hg. vom Institut für missionarische Seelsorge, Frankfurt/M., Bd. 4.) (112.) Lahn-Verlag, Limburg/Lahn 1968. Kart. lam. DM 14.80, sfr. 17.30, S 112.50.
[2] Bd. I., II., III. Tübingen 1920.
[3] Auf Seite 70 findet sich ein sehr globaler Hinweis auf diese Abhandlung.
[4] Eine Ausnahme bilden zwei englische Beiträge aus dem Internationalen Jahrbuch für Religionssoziologie.
[5] Bd. I. Established Religion, London 1966; Bd. II. Sectarian Religion, London 1967; Bd. III. The Universel Church, London 1967.

dem Studium grundlegender Werke widmen und der Autor vielleicht davon abgesehen hat, Werke zu zitieren, die trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht gelesen werden, weil sich die Priester irgendwelchen „dringenden organisatorischen Aufgaben" widmen müssen.

Im Anschluß an die *„Soziologie der Religionen"* zeigt Ritter die Problembereiche einer *„Strukturs oziologie der Kirche"* auf, wobei er besonders die katholische Kirche vor Augen hat: Herrschaftsstruktur der Kirche, Aufgabenverteilung zwischen Welt- und Ordensklerus und — leider zu wenig betont — Laien, gesellschaftliche Bedeutung der Kirche. Anregend — und für eine planmäßige Seelsorge wichtig — ist die Beschreibung der wesentlichen Merkmale einer Sekte verbunden mit dem Versuch, darzustellen, welche Rolle diese Merkmale in einer Kirche spielen können: Sekten brauchen einen charismatischen Führer, überspitzen einzelne Lehren, für die ein Absolutsheitsanspruch erhoben wird, kennen keine Objektivierung der Autorität und Lehre in einer Institution (25).
Besondere Bedeutung schenkt Ritter der *„Soziologie kirchlicher Einrichtungen"*, wobei er betont, daß die Verankerung der behandelten Themen in der theoretischen Soziologie recht schwach ist (29).
Zunächst wird *„der geistliche Stand und sein Nachwuchs"* behandelt[6]. Hier wird betont, daß die Form der Rekrutierung des Priesternachwuchses aus Internaten problematisch geworden ist. Ritter verweist auf eine Umfrage über die Berufswahl der Abiturienten von Internaten, die unter geistlicher Leitung stehen, die er im Auftrag der Seminar- und Konviktsdirektoren im Sommer 1966 durchführte; es fehlt leider jeder Hinweis darauf, ob diese Untersuchung zugänglich ist. Besonderes Augenmerk schenkt Ritter der sozialen Herkunft der Priester[7] und betont auch die Notwendigkeit einer Funktionsbereinigung der Priester (Laien in das Schul- und Verbandswesen!).
Eine Reihe von Hinweisen bietet die Darstellung des Ordensstandes und die Schilderung der Situation der Brüder, die mit Laiengenossenschaften und Ordensschwestern verglichen werden. Besonders betont wird die Wichtigkeit einer soziologischen Behandlung des Priesterberufes und das Fragen nach dem Bild und der Rolle des Priesters im Verständnis der heutigen Gesellschaft und im Selbstverständnis des Priesters (36).
Dann wird die *Pfarrsoziologie* dargestellt und betont, daß die Pfarre die in den letzten zwanzig Jahren am eifrigsten erforschte religiöse Institution ist. Auf diese Weise wurde sehr viel Tatsachenmaterial gesammelt, insbesondere über die Verteilung der Rollen von Klerus und Laien, die Bedeutung kirchlicher Gruppen, die Auswirkungen des sozialen Wandels auf das kirchliche Leben und die Grade der Kirchenzugehörigkeit.
Den dritten Teil dieses Kapitels bildet ein Überblick über die *„Liturgiesoziologie"*. Hier werden die Bedeutung der Liturgie für die Kirchenmitglieder und die Zusammenhänge zwischen der Gestaltung der Meßfeier und kirchlicher Teilnahme untersucht.

„Die Kirche erwartet von ihren Gläubigen die Zustimmung zu bestimmten Lehren, die Übernahme von Verhaltensweisen und ein Gemeinschaftsbewußtsein. Eine mehr oder weniger gute Unterweisung und Einübung in der Kindheit und Jugend genügt nicht, um Glaubenszustimmung, Leben nach den Geboten und christliche Brüderlichkeit auf die Dauer zu gewährleisten. Es bedarf einer dauernden Pflege dieser Haltungen und Verhaltensmuster, und das wäre eine Aufgabe der Liturgie." (45)

Nach knappen Bemerkungen zu einer Soziologie der Theologie beschäftigt sich der Autor ausführlicher mit dem religiösen Verhalten der Bevölkerung, verweist allerdings darauf, daß es bei den Untersuchungen zu einer Einschränkung des Themas kam:

---

[6] Daß Priester noch immer als der „geistliche Stand" bezeichnet werden, zeigt, wie weit die Denk- und Ausdrucksweise des Klerus von der üblichen Sprache entfernt ist.
[7] Die Kirche trägt „in ihren geweihten Repräsentanten ausgesprochen mittelständische oder kleinbürgerliche Züge" (34).

Es ging nicht um *religiöses Verhalten*, sondern um *kirchliches* Verhalten, wie Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang. Besonders in diesem Kapitel ist eine unwissenschaftliche Sprache zu bemerken[8]; auch werden soziologische Aussagen in unexakter Form mit theologischen Feststellungen verknüpft.

Für die Seelsorge wichtig ist auch die zitierte von Greinacher stammende Unterscheidung des Kirchenvolkes nach der Intensität der kirchlichen Bindung. Im Anschluß an Osmund Schreuder („Kirche im Vorort") betont Ritter die Notwendigkeit, in der Religionssoziologie zum internationalen Standard der Soziologie aufzuschließen und zeigt, wie Schreuder die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons auf die Kirche anwendet. Dabei ist damit zu rechnen, daß „die Kirche als soziales System ganz anderer Art, als es ihrem Selbstverständnis entspricht, anerkannt werden kann" (63). Zum Weiterbestand eines solchen sozialen Systems sind vier Faktorenkomplexe nötig: kulturelle Elemente, positive und negative Sanktionen, kollektive Riten und die Übernahme der notwendigen Rollen durch geeignete Personen.

Vom Thema her bedeutungsvoll, wenngleich in Österreich weniger stark spürbar als in der Bundesrepublik Deutschland oder der Schweiz, sind die Ausführungen über die soziale Lage der Katholiken. Für Deutschland wurde festgestellt, daß die Katholiken überproportional auf dem Land und in kleinen Städten leben, Ehen mit katholischen Müttern kinderreicher sind, Ehen von Katholiken seltener geschieden werden und es ein katholisches Bildungsdefizit besonders auf den Gebieten der Naturwissenschaft und Technik gibt. Allerdings hat eine gewisse Emanzipation der Katholiken bereits stattgefunden, und Ritter gibt der Hoffnung Ausdruck, daß durch die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Denken der Anschluß an den Standard heutiger Wissenschaft von den Katholiken und insbesondere in der theologischen Ausbildung erreicht wird.

In einem abschließenden Kapitel stellt Ritter die kirchliche Sozialforschung dar, wobei er auch hier die Bereiche herausgreift, die den Seelsorger in einer Pfarre besonders interessieren müssen, nämlich: *kirchliche Raumordnung*, worunter er den einem seelsorglichen Leitbild, im weitesten Sinn dieses Wortes, entsprechenden Zustand räumlicher Ordnung versteht (82); besonders interessant sind hier das Modell einer Zentralpfarre für einen ländlichen Bezirk und der Ausbau des Dekanates, der die Überforderung der Pfarrer abbauen helfen soll.

Pfarrplanung mit entsprechender ökologischer Analyse, die zu einer sinnvollen Grenzziehung führt. Darauf bauen sich dann Prognosen für die Zukunft und Standort und Größe einer Kirche auf[9].

Vorbereitung von Volksmissionen. Hier wird betont, daß eine soziologische Erhebung im Zusammenhang mit einer Mission nur dann Sinn hat, „wenn die Mission als Anstoß und Anfang einer Seelsorgsbemühung auf lange Sicht angesehen wird" (93). Im Anschluß daran werden konkrete Schritte der soziologischen Vorbereitung einer Gebietsmission angeführt.

Abschließend können wir sagen, daß dieses Buch eine gute Möglichkeit für Seelsorger bietet, einen Einblick zu gewinnen, was die Soziologie in einigen Seelsorgebereichen an Hilfestellungen bieten könnte. Eine solche Hilfe wird, auch wenn manche dies nicht wahrhaben wollen, dann besonders effektiv sein, wenn die religionssoziologische Forschung von Vorschriften kirchlicher Verwaltungsstellen unabhängig ist und von qualifizierten Fachkräften planmäßig geleitet wird.

---

[8] Die „Abständigen", die „Treuen", „profan gesprochen", „religiöser Niedergang", „negative Umweltseinflüsse".

[9] In diesem Zusammenhang müßten auch die Möglichkeiten für die Einrichtung von Subzentren in einer Pfarre überlegt werden.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Seit dem Konzil haben wir uns an das Interesse gewöhnt, das die gesamte Presse den kirchlichen Ereignissen immer wieder entgegenbringt. Wer annehmen wollte, diese Aufmerksamkeit werde doch allmählich in Indifferenz umschlagen, muß sich eines Besseren belehren lassen. Gerade unsere diesmalige Berichtsperiode, die vom vergangenen Frühjahr bis zum Herbst reicht und mit der eben zu Ende gegangenen II. Römischen Bischofssynode schließt, liefert dafür unumstößliche Beweise.

Wohl hat es neben dem unvermindert von Spannungen, Auseinandersetzungen und „aggiornamento"-Versuchen gekennzeichneten alltäglichen kirchlichen Leben eine ganze Menge hervorragender Ereignisse gegeben. Aber die von ihnen gelieferten Schlagzeilen zeugen sicher nicht allein von der Neugierde und Sensationslust unserer Zeit; sie verraten auf jeden Fall, daß die sogenannten Meinungsmanager die Kirche nicht einfach abgeschrieben haben und lassen immer wieder erkennen, daß die Menschen von heute nicht einfach achtlos an den Antworten vorbeigehen, die die Kirche auf ihre Probleme gibt oder geben könnte. Ob diese Antworten hingenommen und befolgt, abgelehnt oder kritisiert werden; ob andere Weisungen und Hilfen erwartet werden, ist wohl eine Frage für sich. Nichtsdestoweniger wird an diesem Interesse, das in vielen Fällen sicher auch Erwartung, vielleicht ungeduldige Erwartung ist, deutlich, wozu die nach Vaticanum II eingeleiteten Reformbestrebungen in der Kirche dienen sollen und wie ernsthaft und zielstrebig sie durchgeführt werden müßten.

Den Filmablauf des kirchlichen Geschehens auf wenigen Seiten festhalten zu wollen, erweist sich gerade diesmal als ungemein schwierig. Angesichts dieser Unmöglichkeit, auch nur kurz auf das einzugehen, was hier oder dort in der Kirche aus dem Rahmen des Alltäglichen — von der pastoralen Aufgabe her gesehen aber nicht Unnützen oder Überflüssigen, sondern Blutnotwendigen — herausfällt, wollen wir uns in diesem Überblick von vornherein auf einige wenige große Ereignisse beschränken.

Neue Kardinäle

Die Kardinalsernennungen vom letzten Frühjahr, die sie begleitenden Umbesetzungen an der Kurie, besonders die Ablösung von Staatssekretär Cicognani durch den französischen Kardinal Villot, gehören bereits der Geschichte an. Selten noch kommen Kommentatoren hierauf zurück; die sich förmlich jagenden Ereignisse der letzten Monate ließen auch keine Zeit dazu. Im Blickfeld standen eine Zeitlang die üblichen, das neue Kardinalskollegium unter dem Gesichtspunkt seiner Zusammensetzung nach Nationalitäten bewertenden Überlegungen. Sie zeigen natürlich, daß die „Entitalienisierung" Fortschritte macht. Doch die Befürworter einer solchen Entwicklung müssen resigniert zur Kenntnis nehmen, daß beim derzeitigen Rhythmus viele Jahrzehnte vergehen werden, bis das erreicht ist, was sie für die Kirche hic et nunc, und nicht erst für das nächste Jahrhundert, für notwendig erachten.

Gerätselt wurde selbstverständlich auch über die Namen der zwei bloß „in petto" ernannten Kardinäle. Das führte so weit, daß ich bei einem Besuch in der Sowjetunion diebezüglich um meine Meinung gefragt wurde. Zusätzlich beweist diese persönliche Begebenheit, daß auch in der Sowjetunion das Interesse an der katholischen Kirche nicht einfach tot ist, wenngleich der gewöhnliche Bürger, mangels hinreichender Information, kaum imstande ist, sich eine eigene, persönliche Meinung zu bilden. In Sagorsk hingegen wurde mir auf meine betreffende Frage hin der Bescheid, man sei über die Entwicklung bestens im Bilde. Andere Fragen, über den Ökumenismus, die Zahl der Priester und Priesterkandidaten in Rußland etc., erhielten eher ausweichende Antworten. Doch das alles nur nebenbei.

Besonders die unerwartete Ersetzung Cicognanis durch Villot hat natürlich die Aufmerksamkeit längere Zeit hindurch gefesselt. Allerdings geschah es meist oder doch viel zu oft in einer ganz vordergründigen Art, unter dem reißerischen Titel „Machtergreifung der Franzosen". So verdeckte verletzter Nationalstolz die entscheidendere Frage, wer Villot eigentlich ist und was von ihm erwartet werden kann. Dieser Problematik ist man m. E. am meisten noch im französischen Sprachraum nachgegangen, ohne allerdings zu eindeutigen, zwingenden Schlußfolgerungen über den ehemaligen Erzbischof von Lyon zu kommen. Anderseits hat die Promotion verschiedener Franzosen bei der „ältesten Tochter der Kirche" verständlicherweise Genugtuung ausgelöst, die allerdings immer in solchem Rahmen blieb, daß sie nach keiner Seite hin verletzen konnte.

Direkt überraschend kam für viele die Berufung des Pariser Jesuitentheologen Daniélou, der einmal als einer der Erneuerer der französischen Theologie und als einer der Wortführer der Reformbewegung in der Kirche galt. Seither hat er sich gründlich gewandelt, wie von manchen Beobachtern nicht ohne peinliche Betroffenheit festgestellt wird. Besonders seit seiner Erhebung ins Kardinalat hat er sich durch eine ganze Reihe eindeutig konservativer, polemischer Stellungnahmen ins Gerede gebracht. Gerade an seinem Beispiel, wie überhaupt an der „Promotion der Franzosen" und allgemein an der bis jetzt erfolgten Internationalisierung der Kurie, wird offensichtlich, wie die von vielen dringend gewünschte Kurienreform noch nicht durch die sogenannte Entitalienisierung durchgeführt ist. Entscheidender als die Nationalität ist und bleibt der Geist, der in den kirchlichen Verwaltungsorganen weht.

Vielfach hervorgehoben wurde denn auch die „feine Dosierung" zwischen sogenannten „Progressiven" und „Konservativen", die die jüngste Kardinalserhebung Pauls VI. auszeichnet. Unschlüssig sind sich die Beobachter nur in der Beantwortung der Frage, ob sich in diesem vorsichtigen Abwägen die intime Natur Pauls VI. widerspiegelt oder ob er in seinem Vorgehen bewußt diesen Weg der Mitte als den besseren hält, oder ob hier ein praktischer Kompromiß zwischen seinem eigenen Wollen und konträren Kräften vorliegt. Wie dem auch sei, man kommt nicht umhin, in dieser Kardinalspromotion eine Parallele zu sehen zum gesamten bisherigen Pontifikat des jetzigen Papstes, der zwar eindeutig in der Linie von Vaticanum II steht, anderseits aber immer wieder pessimistische Stimmen zur Frage verleitet, ob wir mit Zögern und halben Reformmaßnahmen wirklich vom Fleck kommen.

Genf

Die überraschende und viel kommentierte Reise Papst Pauls VI. nach Genf wies drei besondere Merkwürdigkeiten auf: Offiziell war es ein Besuch bei der Internationalen Arbeitsorganisation, die den fünfzigsten Jahrestag ihrer Gründung feierte. So gesehen, hatte diese Reise manches mit jener nach New York, zur UNO, gemein. Aber es war nolens volens auch ein Besuch in der Zitadelle Calvins, die sich heute rühmt, Sitz des Weltkirchenrates zu sein. Schließlich war es ein Zusammentreffen mit dem als nüchtern bekannten Schweizer Volk.

Mit dem Entschluß, nach Genf zu gehen, bekräftigte der Papst einmal mehr den kirchlichen Aufbruch, der ihm sonder Zweifel am Herzen liegt. Daß er nicht vor den diesmal ganz besonders offenkundigen Schwierigkeiten zurückschreckte, beweist, wie ernst es ihm gemeint ist. Am wichtigsten dünkt uns denn auch das Zeugnis, das er im Namen der ganzen Kirche gegeben, und die Weichen, die er gestellt hat.

Da ist zunächst seine ehrende Anerkennung für die Welt der Arbeit, für eine internationale Organisation und für die Sorgen der Völker, die hier in Genf seit fünfzig Jahren zusammenarbeiten. Was er an Richtlinien gegeben hat, reicht nicht über das hinaus, was wir aus den Sozialenzykliken oder aus „Gaudium et Spes" kennen. Nur in einem Punkte ist sein Appell drängender gewesen, in der Frage der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmen, ohne allerdings auch hier so konkret zu

werden, daß verschiedenartige Interpretationen und Haltungen auf katholischem Boden nicht mehr möglich wären.

Wenigstens soviel Aufmerksamkeit wie sein Auftreten vor der IAO erregte sein Besuch beim Weltkirchenrat. Wohl hatte es vorher auf protestantischer Seite etliche warnende, protestierende, ablehnende oder auch sektiererisch gehässige Stimmen gegeben. Doch konnten sie keineswegs als repräsentativ angesehen werden. Bei der großen Masse der Protestanten überwog wahrscheinlich kühle Neugierde, was da geschehen werde. Übrigens konnten vor dieser Reise auch eine ganze Menge katholischer Stimmen ihre Unsicherheit kaum verbergen.

Das Bild, das dann überall im Gedächtnis haften blieb, zeigt den Papst beim Gebet inmitten der Vertreter aller nichtkatholischen christlichen Bekenntnisse. Das Erregende daran ist sonder Zweifel der von ihm nach Jahrhunderten der Feindschaft, des Hasses, der Polemik und der Lieblosigkeiten bezeugte gute Wille. Mehr konnte nicht erreicht werden. Das Erreichte aber ist sehr viel, wenn man bedenkt, daß vor hundert Jahren das Papsttum sich in ein Getto zurückzog, während der heutige Träger des Petrusnamens sich nicht scheut, das Rom Calvins zu besuchen und der im Weltkirchenrat geleisteten Arbeit ehrende Anerkennung zu zollen. In bezug auf das Verhältnis zueinander hat der Papst, ohne auf der einen Seite Türen zuzuschlagen und auf der anderen Grenzen zu verwischen, deutlich ausgesprochen, was er für nötig hielt. Kritische Bemerkungen dazu hat es sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite gegeben. Heute indes darf ohne Zögern ausgesprochen werden, daß das ökumenische Verhältnis durch diesen Besuch jedenfalls nicht verschlechtert wurde.

Die Begegnung des Papstes mit den Schweizern schließlich wurde für die fremden Beobachter oder die Zeugen am Televisionsapparat zu einer beinahe befremdenden Überraschung. Es gab keinen Menschenauflauf, keine tumultuöse Begrüßung und ganz sicher auch keinen falschen Triumphalismus — im Gegensatz zu etlichen anderen Auslandsreisen des Papstes. Das hängt sicher mit den Eigenarten des Schweizers, und hier auch ohne Zweifel wieder mit den Besonderheiten der Stadt Genf, zusammen. Aber war das der alleinige Grund? Einzelne Beobachter hielten es für eine gute Fügung, daß der Papst und sein Gefolge auch einmal durch beinahe menschenleere Straßen fahren mußten, was ein realistisches Bild der Kirche in unserer Zeit vermittle.

Uganda

Von ganz anderer Faktur war erwartungsgemäß die Reise des Papstes nach Afrika zu Ende Juli. Sie erinnerte, schon rein äußerlich, wieder an Südamerika oder an den Orient.

Von vielen Kommentatoren wurde sie vor allem im Zusammenhang mit dem Nigeria-Biafra-Konflikt gesehen, was dann notgedrungen zu bitteren Enttäuschungen führen mußte. Wohl war der Papst bereit, sein Möglichstes zu tun, den Krieg daselbst zu beenden. Er hat auch sicher nichts unversucht gelassen, einen Frieden herbeizuführen. Aber er verfügt nun einmal auch nicht über jene Wunderkräfte, die dazu erfordert wären, einen derartigen Streit im Handumdrehen zu schlichten.

Sein Besuch galt im wesentlichen Afrika im allgemeinen, seiner Kirche, seinen jungen Völkern, die stürmisch danach drängen, das Entwicklungsniveau der europäischen Staaten zu erreichen. Nicht ohne ökumenische Bedeutung war die gemeinsame Ehrung der katholischen und anglikanischen Märtyrer. Bemerkenswert bleiben auch die von Paul VI. an die Vertreter des Islams gerichteten Worte. Die ganze Reise aber wird überragt von dem Appell des Papstes, die „négritude", das Negertum, als ein positives Element in Kirche und Gesellschaft zu pflegen. Nicht ohne Grund maßen Beobachter diesem Aufruf, sich zu seinen Eigenarten zu bekennen, überafrikanische Bedeutung bei, etwa im Sinne der Problematik, die die jüngste außerordentliche Bischofssynode beschäftigte.

Das Suenens-Interview

Wenn ich es wagen müßte, die wichtigsten Ereignisse der letzten Monate ihrer Bedeutung nach zu klassieren, gehörte wahrscheinlich das Interview, das der Primas von Belgien am 15. Mai in den Pariser „Informations catholiques internationales" veröffentlichen ließ, an die erste Stelle. Und zwar nicht bloß wegen der Resonanz, die es, kaum veröffentlicht, überall fand, sondern auch wegen der Bedeutung, die ihm von seinem Urheber wie von seinem Inhalt her jetzt und zweifellos auch in der Zukunft noch zukommt. Man braucht nicht mit allen Einzelheiten einverstanden zu sein; man braucht auch nicht die ihm aus Kurienkreisen oder sonstwoher entgegengebrachte Kritik einfach zu übersehen; man braucht sogar nicht die Behauptung in den Wind zu schlagen, in Suenens eigener Diözese stimme nicht alles — dann dürfte immer noch wahr bleiben, was viele offen aussprechen: wir haben es hier mit einem der wichtigsten Dokumente dieser nachkonziliaren Zeit zu tun. Suenens hat einen Meilenstein gesetzt.

Um die Tragweite seines Tuns voll zu ermessen, genügt es, sich die nachkonziliare Entwicklung kurz in Erinnerung zu rufen. Mit dem Ende des Konzils verlegten sich die Schwerpunkte des kirchlichen Geschehens von Rom weg in die einzelnen Diözesen. Während Rom anfangs eine eher abwartende Stellung einnahm, setzte in vielen Partikularkirchen ein nicht zu verkennender Wandlungsprozeß ein, der letztlich vor keiner „vorkonziliaren" Barriere oder Sicherheit haltmachte. Doch dieser Umbruch war vor allem Sache des „niederen Klerus" und der Theologen, und wenn er sich auch auf den Geist von Vaticanum II berief, so war doch auffallend, wie die Wortführer des Konzils, nämlich die Bischöfe, sich zumindest abwartend verhielten. Eine Ausnahme bildete allein der niederländische Episkopat, der sich entschlossen an die Spitze der Reformbewegung stellte, ohne allerdings die vom allgemeinen Recht gesetzten Grenzen zu überspringen.

Unverkennbar hat diesem Aufbruch gegenüber Rom allmählich die Zügel wieder fester in die Hand genommen, was die Unruhe und die Ungeduld in der Kirche indes nicht kleiner machte, sondern eher verstärkte. Die Haltung der einzelnen Episkopate ist zwar unterschiedlich zu beurteilen, wie aus den verschiedenen Schreiben zu Humanae Vitae, beispielsweise, hervorgeht. Allgemein aber läßt sich der Trend nicht verkennen, daß im Gefolge Roms die große Mehrheit der Bischöfe immer ausgesprochener nicht nur eine „antikontestatäre" Haltung einnahm, sondern auf eine konservative Linie einschwenkte. Die sogenannte Kontestation, beinahe institutionalisiert in den sich allenthalben entfaltenden Priester-Solidaritätsgruppen, nahm ihrerseits an Heftigkeit eher zu als ab. Aber diese sich auf vielfältige Weise manifestierende und eine ganze Reihe konkreter Ziele anvisierende Bewegung wurde immer deutlicher von der Spitze, bei der alle Entscheidungsgewalt liegt, getrennt. Irgendwie konnte man auch annehmen, es vertrete die Führung der Kirche, und hier auf jeden Fall Rom, die Meinung, man brauche nur genügend Geduld zu haben, dann werde diese ganze Bewegung sich von selbst totlaufen, ein mehr oder weniger großer Teil ihrer Träger werde wohl die Kirche verlassen, der Rest aber Verstand annehmen, und so werde die Kirche wieder zur Ruhe kommen. Da standen wir so ungefähr zu Anfang des letzten Jahres. Und in diese Situation hinein platzte am 15. Mai 1969 das Interview Kardinal Suenens.

Auf dem Hintergrund des Weltepiskopats gesehen, hat er das Schweigen der einen gebrochen, das bloße Mahnen und Warnen anderer aufgefangen, der tastenden Vorsicht des geringeren Teiles neuen Antrieb verliehen. Für manche mag er zum Zeichen des Ärgernisses geworden sein, für andere hingegen zu einem Grund neuen Hoffens. Würde man sagen, er habe durch seine Stellungnahme eine bestimmte Reformbewegung dieser nachkonziliaren Zeit salonfähig gemacht, so bliebe man damit hinter der Realität zurück. Durch sein Amt, sein Ansehen und seine Autorität in der Kirche, die er selbstlos in die Waagschale warf, hat er diese Reformbewegung, die bisher gerne

als eine böse Begleiterscheinung abgetan und mißbilligt wurde, die auf jeden Fall ein gutes Stück über das hinaus tendiert, was die oberste Gewalt in der Kirche zuzugestehen bereit ist, zu seinem eigenen Anliegen gemacht, von innen her legitimiert und der Kirche als ihr zu verwirklichendes Programm vorgelegt.
Nach dem Suenens-Interview lassen sich die dort ausgesprochenen Gedanken, Anregungen und Forderungen nicht mehr einfach als mehr oder weniger ketzerische Bestrebungen unreifer Kapläne oder auf persönliche Publicity erpichter Theologieprofessoren abtun, um sie später einmal in der Vergessenheit untergehen zu lassen. Man versteht deshalb ohne weiteres die Töne, die daraufhin aus Kurienkreisen zu hören waren. Sie wären, dem Vernehmen nach, noch ärger ausgefallen, hätte der Papst nicht höchstpersönlich zur Mäßigung ermahnt.
Seit jenem denkwürdigen 15. Mai wurde bereits viel über den Mut (Kritiker sagen: den Hochmut) des Brüsseler Erzbischofs, aber auch über den Inhalt seines Dokumentes hin und her geredet. Mittlerweile ist es beinahe schon Geschichte geworden. Aber es wäre schade, wenn es allmählich in den Archiven verstaubte. Das Ereignis ist so bedeutsam, daß wir uns eigentlich immer neu mit dem Inhalt des nach wie vor hochaktuellen Schriftstückes auseinandersetzen sollten.
Geht es zu weit, wenn wir die Meinung vertreten, Suenens habe der Kirche einen immensen Dienst erwiesen, da er ihr das von Vaticanum II nicht behandelte „Schema der nachkonziliaren Reform" zur dringenden Verabschiedung vorlegte? Zumindest hat er, ohne sich deshalb mit allen oft peinlichen Auftritten und radikalen Forderungen einer gewissen Kontestation zu solidarisieren, Anliegen vorgetragen, die die Kirche nach der Meinung vieler einlösen muß, soll sie ihrem Auftrag gerecht werden.

Chur

Es ist nicht leicht, sich in wenigen Worten zum europäischen Bischofssymposium von Chur, im vergangenen Juli, zu äußern.
Als positiv zu bewerten ist sicher, daß diese Tagung, nach Nordwijkerhout, zum zweitenmal etwas wie eine gesamteuropäische Bischofskonferenz in ihren Umrissen erkennen ließ. Als positiv ist ebenfalls zu veranschlagen, daß die Vertreter des europäischen Episkopats sich endlich dazu entschlossen, die trotz anderslautender Warnungen doch nicht mehr zu umgehende Priesterfrage auf ihr Programm zu setzen. Von Vorteil war sicher auch, daß von Rom aus einiges Zahlenmaterial zu dieser brennenden Frage bereitgestellt und daß anderseits wenigstens der Anfang einer authentischen Befragung der Priester, resp. einer Lageerhebung in verschiedenen Diözesen, gemacht wurde.
Doch dann kommen wir schon zu den eher negativen Aspekten. Den Bischöfen standen keinerlei legale Befugnisse zu, gegebenenfalls am alten Gesetz des Pflichtzölibats zu rütteln. Es blieb ihnen mithin keine Möglichkeit, so oder anders zu entscheiden, sie konnten nur die Tradition bestätigen oder mußten ihre Unzuständigkeit in irgendeiner Form zugeben, was schließlich ja auch geschah. Gegenüber diesem radikalen Unvermögen verblassen letztlich alle anderen negativen Erscheinungen: die institutionellen Mängel der europäischen Bischofskonferenzen an sich, der Mangel an Vorbereitung hinsichtlich des Tagungsprogramms, die Unzuverlässigkeit der vorgelegten Zahlen, Erhebungen etc., die Ratlosigkeit gegenüber den parallel tagenden internationalen Priestergruppen, der akademische Verlauf des ganzen Treffens und schließlich der Ausgang des Symposiums, der jenem des bekannten Hornberger Schießens nicht unähnlich sah.
Daß die Presse und damit die Öffentlichkeit dem Treffen der Priestergruppen mehr Aufmerksamkeit schenkte, ist zu einem guten Teil objektiv begründet gewesen. Denn hier regte sich nun einmal jene Unruhe, hier wurden jene konkreten Forderungen laut, die sich in der Kirche von heute einfach nicht mehr totschweigen lassen. Von radikalen Auftritten und peinlichen Entgleisungen der Solidaritätspriester in Chur muß

nicht unbedingt entschuldigt werden. Aber es bleibt dann immer noch wahr, daß sie, und sie allein, konkrete und dringende Aufgaben der Kirche in unserer Zeit formulierten, während die Bischofskonferenz sich effektiv in theoretischen Erörterungen und akademischen Vorträgen zu erschöpfen drohte, so als hätten wir die ganze Ewigkeit vor uns, um bestimmte Fragen, die indes dem Menschen von heute auf der Zunge brennen, zu beantworten. Ähnliches hat sich dann noch einmal auf der Römischen Bischofssynode zugetragen. Dabei müßten wir aus der Geschichte zumindest das eine gelernt haben, daß es nicht angeht, in der Hagia Sophia über das Geschlecht der Engel zu disputieren, wenn draußen die Türken zum Sturm auf Konstantinopel ansetzen!

Rom

Vorschußlorbeeren für die II. (außerordentliche) Bischofssynode hat es kaum gegeben, dafür aber viel Vorschußkritik, und zwar sowohl aus traditionsverbundenen wie fortschrittlichen Kreisen. Sie entzündete sich zunächst am Programm, das den einen zu sehr am Primat des Papstes zu rütteln schien, den anderen zu eng gefaßt, zu weltfern und zu sehr von oben herab diktiert war. Aber auch der Charakter der Synode, als außergewöhnliche einberufen, ihre daraus sich ergebende Zusammensetzung, etliche Verlautbarungen aus konservativer Feder sowie schließlich in die Gegenwart hineinprojizierte mißliebige Erfahrungen der Vergangenheit schienen den Pessimisten recht zu geben. Gottseidank ist es dann doch anders gekommen. Zumindest drei positive Elemente lassen sich aufzeigen.

An erster Stelle soll die Informationsfreudigkeit der Synode genannt werden, die darauf schließen oder zumindest hoffen läßt, daß allmählich auch in der Kirche die Öffentlichkeit ernst genommen und das lange Kapitel exklusiver Geheimberatungen, überall da, wo es von der Sache her nicht unbedingt erfordert ist, endlich abgeschlossen wird. Das wäre zu begrüßen, nicht nur, weil es die Verbreitung von Falschmeldungen oder halben Wahrheiten unterbinden, sondern, was noch wichtiger ist, auch dazu beitragen kann, daß wir uns allesamt immer mehr als mitengagierte und mitverpflichtete Glieder der Kirche verstehen lernen.

An zweiter Stelle verdient die Freiheit der Synodalen unterstrichen zu werden, die, auch und gerade in Gegenwart des Papstes (ein erfreuliches Novum übrigens), frei und frank ihre Meinung, ihre Sorgen und Probleme vortragen konnten. Allerdings war es ihnen nicht möglich, die einmal gesteckten Grenzen der Synodentagungsordnung zu überschreiten, doch wurden im Verlauf der Debatten von reformfreudigen Stimmen so oft akute Probleme angeschnitten, daß man sich eigentlich wundern darf, wieviele Anhänger Kardinal Suenens auf einmal gefunden hat.

Wenn wir uns einmal damit abgefunden haben, daß die Synode nicht über das präfixierte Programm hinausgehen konnte und innerhalb dieses Rahmens konkrete, praktische Ergebnisse undenkbar waren, muß auch das Synodenresultat selbst positiv bewertet werden. Zu nennen ist vorerst das Vertrauen, das der kürzlich doch zusammengesetzten internationalen Theologenkommission (erinnern wir uns an das forsche Drängen der Theologen aus dem Kreis um „Concilium") wiederholt ausgesprochen wurde. Zwar hat sie sich noch nicht in bestimmten Arbeiten bewährt, doch die Probleme, die sie auf ihrer ersten Tagung, kurz vor Synodenbeginn, motu proprio zur künftigen Behandlung ausgewählt hat, lassen doch positive Rückschlüsse auf Wichtigkeit und Notwendigkeit dieser Kommission zu. Zu nennen sind sodann folgende Synodalbeschlüsse: die Synode soll in irgendeiner Form alle zwei Jahre zusammentreten; ihr Sekretariat soll institutionalisiert und durch die Hinzuziehung von Mitgliedern des Bischofskollegiums, die auch auf die Festlegung des Tagungsprogramms Einfluß nehmen können, erweitert werden; das aus dem Sozialleben her bekannte Subsidiaritätsprinzip soll auch auf kirchlicher Ebene größere Anwendung finden.

Spektakulär ist das alles ganz gewiß nicht, besonders wenn man es auf dem Hintergrund der großen Zeitfragen betrachtet, die doch auch die Kirche angehen und auf die immer noch viele Menschen gerade von der Kirche eine Antwort erwarten, und zwar nicht erst nach Jahrzehnten oder Jahrhunderten, sondern hier und jetzt, weil ihr Leben mit seinen Erwartungen und Ängsten sich hic et nunc abspielt. Aus diesem Spannungsverhältnis heraus ist auch ein großer Teil der Unruhe im Klerus zu erklären. Es ist gewissermaßen die Unruhe des Frontsoldaten, der den Krieg im vordersten Graben und nicht in irgendeinem Etappenquartier erlebt.
Das muß wohl auch, bei allen Reserven zu Einzelpunkten, von den sogenannten Solidaritätspriestern gelten, die ihren Bischöfen wie nach Chur, so nach Rom folgten. Sie wollen sich übrigens nächstes Jahr erneut auf internationaler Ebene treffen, nämlich in Nordwijkerhout, Holland. Wenn sie in Rom auch festblieben in ihrer Grundforderung, nicht bloß kosmetische Korrekturen am Gesicht der Kirche, sondern eine wirkliche Strukturveränderung zu vollziehen und deshalb nach wie vor grobe Späne fliegen ließen, so ist diesmal doch manches von dem in Chur noch offenkundigen, peinlichen Radikalismus unterblieben. Außerdem hat sich — den Aussagen ihrer Sprecher gemäß — in Rom auch bei ihren Beratungen die Erkenntnis durchgesetzt, wie verschieden gelagert einzelne Probleme sein können, die eigentlich nur auf regionaler Basis zu lösen sind, weshalb es wichtig erscheint, daß die Bedeutung und Entscheidungsfreiheit der Partikularkirche neu fundiert werde.
Gerade auch von hier aus müßte deshalb das Synodenergebnis, vorausgesetzt, daß es jetzt nicht wieder unterhöhlt werde oder einfach toter Buchstabe bleibe, als ein trotz allem wichtiger Markstein der innerkirchlichen Entwicklung angesehen werden. Wohl ist es zur Zeit nicht mehr als eine Voraussetzung, ein Fundament, das indes zum Weiterbauen unerläßlich ist. Wird es halten, was es versprach? Die Antwort darauf hängt auch von den Bischöfen ab.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Touristen-Seelsorge

Dem ständig wachsenden Fremdenverkehr Rechnung tragend hat die Klerus-Kongregation neue Weisungen erlassen als „Allgemeines Direktorium"; es hat nur empfehlenden Charakter; die Bischofskonferenzen können besondere Weisungen dazu erlassen. Diese Richtlinien sollen ein pastorales Hilfsmittel sein zur Modernisierung und Integration der Seelsorge angesichts der neuen sozialen Lage, die der Fremdenverkehr mit sich bringt.
Ein kurzer, theoretischer Teil stellt die Grundforderung auf, die Touristenseelsorge müsse als ein ordentlicher und wesentlicher Bestandteil der diözesanen Pastoral angesehen werden. Die Kirche kenne zwar die beunruhigenden Seiten des modernen Fremdenverkehrs, sie anerkenne jedoch auch seine Werte und Möglichkeiten, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern. Der Massentourismus, seine internationale Dimension und gewaltige Dynamik, die tiefgreifende Veränderungen hervorruft, seien ein Anruf an die Kirche, nicht beim Herkömmlichen stehenzubleiben, sondern neue Seelsorgeformen zu suchen. Die christliche Gemeinschaft müsse sich verantwortlich fühlen für alle, die in ihrer Mitte leben, sei es auch nur als Gäste für kurze Zeit, ganz gleich, welcher Kultur und Religion sie angehören. Richtig gesehen und gepflegt, könne der Tourismus ein Instrument ökumenischer Begegnung und des Dialogs im Geiste der Liebe und der Hoffnung werden.

Der zweite Teil („Pastorale Praxis") zeigt Aufgaben und Maßnahmen, die von der Klerus-Kongregation, den Bischofskonferenzen und den Ortsordinarien mit ihren Pastoralräten durchgeführt werden sollen. Die Seminaristen sind mit der Touristenseelsorge vertraut zu machen, sie sollen fremde Sprachen studieren. In Fremdenverkehrsorten sollen Priester gleicher oder auch fremder Nationalität aushelfen, denen die Pfarrer alle notwendigen Vollmachten pro tempore delegieren können. An Sonn- und Feiertagen soll Gelegenheit zum Besuch der hl. Messe, eventuell als Abendmesse, und zur Beichte in den wichtigsten Sprachen geboten werden. Eine Abendmesse an den Wochentagen wird empfohlen, wenn es günstig erscheint, auch am Samstag oder Vortag eines Festes. Man sorge für eine hl. Messe auf den Camping-Plätzen selber, eventuell unter Verwendung von Kapellenwagen. Man werbe auch für den „religiösen Tourismus", für den Besuch der Heiligtümer und Wallfahrtsorte der Diözese. Man nütze Predigt und Unterweisung, um die Gläubigen zu einem sittlichen Verhalten auf der Straße zu erziehen, um die Verbreitung der SOS-Plakette zu fördern und den geistlichen Beistand bei schweren Unfällen zu erleichtern. Die Hotelbesitzer könnten in den Zimmern die Bibel auflegen (wenn möglich mehrsprachig) in Übereinstimmung mit den Amtsträgern der „getrennten Brüder". Im Hinblick auf diese wird geraten, man möge den nichtkatholischen Christen nach den Bestimmungen des „ökumenischen Direktoriums" Kulträume zur Verfügung stellen. Der Bischof ziehe zur Seelsorge nicht nur Priester heran, sondern auch Ordensleute, Diakone und Laien, besonders Fachleute auf dem Gebiete des Fremdenverkehrs. Zusammenfassend wird als Hauptanliegen dargelegt: Der Ortsordinarius soll seinen Klerus zur Rücksichtnahme auf die Touristen führen, ohne nach Nationalität, Beruf, Alter und Religion zu fragen. Sie sind ja hingeordnet auf das Volk Gottes und niemals Fremde in der Gemeinschaft, deren Hirt der Seelsorger ist. Den Bischöfen wird nahegelegt, sich in der Touristenseelsorge von einem Priester oder einer eigenen Kommission mit Laienexperten, die im Tourismus tätig sind, helfen zu lassen. (Allgemeines Direktorium für den Heilsdienst an den Touristen vom 30. April 1969; AAS, LXI [1969] 361–384.)

Ausländer-Seelsorge

Als Pius XII. am 1. August 1952 die Apostolische Konstitution „Exsul Familia" erließ, stand die seelsorgliche Betreuung der vielen Flüchtlinge, Heimatvertriebenen und Auswanderer im Vordergrund. Seither sind neue Formen und Aspekte dazugekommen. Zu den vielen Menschen, die unterwegs oder fern der Heimat sind, zählen heute nicht nur die Ein- und Auswanderer alten Stils, sondern auch die Gast-, Perioden- oder Saisonarbeiter, die „Pendler", die Montagegruppen der großen Unternehmen, die Angestellten der internationalen Organisationen, die freiwilligen ausländischen Helfer und die ausländischen Studenten. Für die seelsorgliche Betreuung auch dieser Menschengruppen wurden nun Weisungen erlassen. Am 15. August 1969 gab Paul VI. durch das Motuproprio „Pastoralis migratorum cura" der Bischofskongregation in Rom den Auftrag, in einer neuen Instruktion die in „Exsul Familia" enthaltenen Normen den geänderten Umständen und den Dokumenten des II. Vatikanums anzupassen. Bereits am 22. August 1969 erschien diese umfangreiche, schon früher vorbereitete Instruktion. Sie gliedert sich in sieben Kapitel, beschreibt nach der Darlegung der allgemeinen Prinzipien den Aufgabenbereich der römischen Bischofskongregation selber, wendet sich dann an die nationalen Bischofskonferenzen, an die Kapläne und Missionäre der Ausländer-Seelsorge, an die männlichen und weiblichen Religiosen und schließlich an die Laien mit der Bitte um ihre Mitarbeit.

In den „allgemeinen Prinzipien" befaßt sich das Dokument vor allem mit den pastoralen und religiösen, familiären und sozialen Seiten des Ausländer-Problems, sodann mit den Grundrechten der menschlichen Person, die ungeschmälert gesichert sein müssen. Als solche werden genannt das Recht auf Heimat, auf die materiellen und geistigen Güter zur Entfaltung der Person, das Recht auf Ein- und Auswanderung,

das Recht auf das geistige und kulturelle Erbe, vor allem auf die Muttersprache. Diesen Rechten entsprechen auf der anderen Seite Pflichten gegenüber dem Gemeinwohl und der Gemeinschaft des Gastlandes; die öffentlichen Stellen haben die Aufgabe, sich für die Schaffung von Arbeitsplätzen im Lande einzusetzen. Der seelsorglichen Betreuung dieser Menschen unterwegs soll von der Kirche noch mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden als bisher. Die Instruktion drängt auf eigene, besonders ausgebildete Seelsorger und auf ein verstärktes Bemühen der „ordentlichen Seelsorge" für diese Menschengruppen. Abschließend werden auch die Laien aufgerufen, durch Mitarbeit auf religiösem, sozialem und legislativem Gebiet, bei der Formung der öffentlichen Meinung, bei der beruflichen Ausbildung der Ausländer bei ihrer Eingliederung in Pfarre, Gewerkschaften und katholische Organisationen sich des Loses der Fremden persönlich anzunehmen (AAS, LXI [1969] 601–603, 614–643).

Neues Lektionarium für die Meßfeier

Im Rahmen der Reform des „Ordo Missae" wurde im August 1969 der von der Kongregation für den Gottesdienst erarbeitete „Ordo lectionum Missae" publiziert. Diese Sammlung verwirklicht den Wunsch des Konzils, den Gläubigen die Schatzkammer der Bibel weiter aufzutun dadurch, daß innerhalb von drei Jahren die wichtigsten Teile der Hl. Schrift dem Volke vorgetragen werden. Für die Sonn- und Feiertage wurden die schönsten und wichtigsten Texte des Alten und Neuen Testamentes für Epistel und Evangelium ausgewählt; die großen Feste sind weiterhin ausgenommen. Für die Meßfeier an Sonn- und Feiertagen werden je drei Lesungen vorgeschlagen: aus dem Alten Testament, aus dem Neuen Testament und aus den Evangelien. Die Bischofskonferenzen können jedoch bestimmen, daß in ihren Sprengeln nur zwei Lesungen genommen werden. An Wochentagen gibt es die Möglichkeit, zwischen zwei Lesungen zu wählen. Im kommenden liturgischen Jahr wird die Reihe B für die Sonntagslesungen und die Reihe II hinsichtlich der ersten Lesung an den Wochentagen verwendet werden. Der stattliche Band von 432 Seiten in Großformat bietet nur die Zitation der Schriftstellen. Es bleibt den Bischofskonferenzen überlassen, die Texte in die Volkssprache zu übersetzen und zur Verwendung bereitzustellen. Schon vorliegende approbierte Übersetzungen dürfen weiterhin verwendet werden, neu erstellte sind der Kongregation für den Gottesdienst zur Begutachtung vorzulegen. (Dekret für die Publikation vom 25. Mai 1969; AAS, LXI [1969] 548–549.)

Eine neue Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst setzt fest, daß die Messe in der neuen Ordnung nach Norm der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" von 3. April 1969 ab 30. November 1969 gefeiert werden *kann*, aber nicht gefeiert werden *muß*, eine schrittweise Einführung der Reformen ist erlaubt. Die Bischofskonferenzen sind befugt, Näheres darüber zu bestimmen. Aber nach einer Frist von zwei Jahren (28. November 1971) muß die Neuordnung durchgeführt sein. Ältere Priester, welche die Messe ohne Volk feiern und Schwierigkeiten im Gebrauch des neuen „Ordo Missae" haben, dürfen mit Zustimmung des Ortsordinarius weiterhin im bisherigen Ritus zelebrieren. (Instruktion vom Papst approbiert am 18. Oktober, publiziert am 20. Oktober 1969; „L'Osservatore Romano" Nr. 252 vom 31. Oktober 1969.)

Form der Kommunionspendung

Am 29. Mai 1969 wurde von der Kongregation für die Gottesdienste eine Instruktion veröffentlicht, die zum Zwecke einer genauen Prüfung zunächst nur an die Bischofskonferenzen gesandt worden war. Ihr Inhalt ist: Nach einer Periode einheitlicher Praxis wurden in letzter Zeit verschiedene Änderungen im Ritus der Eucharistiefeier eingeführt, um den geistigen und psychologischen Bedürfnissen der heutigen Menschen nachzukommen. Dazu zählt auch die Kommunion unter beiden Gestalten, die früher in der lateinischen Kirche üblich, im Laufe der Zeit außer Übung gekommen ist. Das Konzil von Trient hat die Kommunion unter nur einer Gestalt als gültig und

– aus den Zeitumständen heraus – als angemessen erklärt. Mit der Wiederbelebung alter Formen in der Liturgie tauchte in den letzten Jahren auch die Übung auf, die Kommunion dem Gläubigen auf die Hand zu legen, der sie selber zum Munde führt. Das tat man ohne Billigung Roms und ohne die Gläubigen in geeigneter Weise darauf vorzubereiten. Es ist richtig, daß in alter Zeit diese Form erlaubt war und die Gläubigen das Allerheiligste sogar mit sich nach Hause trugen, um es in den Zeiten der Verfolgung als Viaticum zu genießen. Immer aber hat man der hl. Eucharistie große Ehrfurcht entgegengebracht, und schon bald wurde die Aufgabe, die hl. Eucharistie den Abwesenden zu bringen, den Dienern der Kirche übertragen und die Gewohnheit eingeführt, die hl. Kommunion den Gläubigen auf die Zunge zu legen. Die Instruktion tritt daher dafür ein, daß diese Art der Kommunionspendung beibehalten werde, weil sie sich auf die überlieferte Sitte vieler Jahrhunderte stützt, die Ehrfurcht der Gläubigen gegenüber der Eucharistie zum Ausdruck bringt, ihnen nichts von ihrer persönlichen Würde nimmt und jede Gefahr der Profanierung und Verunehrung am ehesten ausschließt.

Da einige Bischofskonferenzen und mehrere Bischöfe darum gebeten hatten, daß in ihren Gebieten die Praxis der Handkommunion zugelassen werde, bestimmte der Papst, daß alle Bischöfe der lateinischen Kirche einzeln befragt würden. Es wurden ihnen drei Fragen vorgelegt, die sie bis zum 12. März 1969 beantworten sollten:

1. Soll man dem Verlangen nachgeben, daß neben der bisher geübten Praxis auch die Handkommunion zugelassen wird?
2. Soll man zuerst Experimente mit dem neuen Ritus in kleinen Gruppen mit Zustimmung des Ortsordinarius zulassen?
3. Werden die Gläubigen nach einer guten katechetischen Unterweisung diesen neuen Ritus gerne annehmen?

Alle drei Fragen wurden mehrheitlich verneint. Daraufhin wollte auch der Papst die bisherige Form der Kommunionspendung nicht abändern und ermahnte Bischöfe, Priester und die Gläubigen, dem gültigen und neuerdings bekräftigten Gesetz zu folgen. Wo aber die Praxis der Handkommunion sich schon eingebürgert hat, überläßt der Papst den Bischofskonferenzen die Erwägung, ob besondere Umstände vorliegen, die für eine Beibehaltung sprechen. In geheimer Abstimmung soll dann mit einer Zweidrittelmehrheit eine Entscheidung getroffen und Rom zur notwendigen Bestätigung vorgelegt werden. Diese Instruktion wurde vom Hl. Vater am 28. Mai approbiert. An sie anschließend ist ein Brief abgedruckt, der den Bischofskonferenzen die Einführung der Handkommunion erlaubt. Er enthält Weisungen für deren Durchführung und die Mahnung, jede Art von Verunehrung hintanzuhalten. Neben der Form, daß der Priester dem Gläubigen die hl. Kommunion in die Hand legt, wird auch die andere genannt, daß der Kommunikant selber die Hostie aus dem Kelch nimmt. Wird bei der Kommunion unter beiden Gestalten die Hostie in die species vini getaucht, so darf sie nicht mehr auf die Hand gelegt werden. Die Bischöfe werden schließlich gebeten, ihre Erfahrungen der Kongregation für den Gottesdienst mitzuteilen.
(AAS, LXI [1969] 541–547.)

Den Bischofskonferenzen Deutschlands, Frankreichs, Belgiens und der Schweiz wurde bereits erlaubt, die Handkommunion einzuführen. In Österreich wurde eine diesbezügliche Bitte von der Liturgiekommission an die Bischofskonferenz gerichtet.

Normen über die Klausur für Ordensfrauen

Das Konzilsdekret „Perfectae caritatis" über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens bestimmt in Nr. 16, daß die päpstliche Klausur der Nonnen des rein beschaulichen Lebens nicht angetastet werden solle, daß sie aber den zeitbedingten und örtlichen Umständen anzupassen sei. Das bekräftigen auch die Durchführungsbestimmungen Nr. 30–32 in „Ecclesiae sanctae". Eine neue Instruktion „Venite seorsum" der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute vom 15. August 1969 würdigt

erneut die Bedeutung des beschaulichen Ordenslebens und die volle Gültigkeit der Kontemplation als „Zeugnis des christlichen Lebens in einer Welt, die den Sinn für geistliche Reflexion und Meditation verloren hat". Die Klausur will das Eigenleben der beschaulichen Gemeinschaft sichern, jedoch den Kontakt nach außen nicht völlig abschneiden. Diesem Ziel dienen die neuen „Normen über die päpstliche Klausur der Nonnen". Sie sind im wesentlichen unverändert geblieben, besonders hinsichtlich des Zutrittes fremder Personen in die Klausur. Jedoch kann nun die Oberin mit habitueller Zustimmung des Ortsordinarius und des Regularoberen die Erlaubnis zum Verlassen der Klausur erteilen: zum Aufsuchen eines Arztes oder zum Kurgebrauch, zur Begleitung einer kranken Nonne, zur Durchführung von körperlichen Arbeiten oder zu deren Überwachung außerhalb der Klausur, aber innerhalb des Klosterbereiches, zur Wahrnehmung bürgerlicher Rechtsgeschäfte (politische Wahlen) und zur Durchführung von Verwaltungsgeschäften. Für eine Abwesenheit durch mehr als drei Monate ist die Erlaubnis Roms notwendig. Das Klausurgesetz ist und bleibt weiterhin eine schwere Gewissenspflicht sowohl für die Nonnen als auch für die Außenstehenden (Nr. 13), jedoch sind die für die Verletzung angedrohten Strafen bis zur Verkündigung des neuen kirchlichen Gesetzbuches aufgehoben (Nr. 16). Experimente gegen die Vorschriften dieser Instruktion, die allgemeines Recht bilden, können nur mit Erlaubnis Roms eingeführt werden. Bereits eingeführte Neuerungen müssen dem Urteil der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute unterbreitet werden (AAS, LXI [1969] 674–690).

KARL BECK

Literaturbericht zur Philosophie

Aus der großen Fülle der philosophischen Literatur kann nur jene ausgewählt werden, die für Theologen und Seelsorger gleichermaßen bedeutend ist.

1. Der erste zu behandelnde Problemkreis betrifft die *Hermeneutik*, jenes fundamentale Unternehmen, das nach der Möglichkeit des Verstehens überhaupt fragt.

Zurückreichend bis in den Streit um die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften vollzieht sich bei M. Heidegger der Übergang von Philosophie zur Hermeneutik, die als Analytik des Daseins verstanden wird: Alle Aussagen über das Sein sind zugleich auch Aussagen nicht nur des, sondern über den aussagenden Menschen, der so zum Dasein wird, was besagen will, daß das Dasein der Ort ist, wo das Sein ans Licht tritt. Dabei ist Heideggers Hermeneutik von zwei Eigenschaften gekennzeichnet: 1. das Wahrheitskriterium ist in eine unkorrigierbare und unkritische Subjektivität verlegt, was bis zu einer „Ersetzung der Wahrheitsfrage durch die Offenheit zur Wahrheit des Seins" reicht und die Wahrheitsfrage ganz ausschalten kann[1], so daß der Vorwurf des Subjektivismus nicht unberechtigt erscheint. 2. „Das Verstehen kann den Rahmen des Vorverständnisses nicht erweitern" (G. Stachel). Der theologische Reflex der Heideggerschen Auffassung findet sich bei R. Bultmann[2].

Die philosophische Wende, die auf „Erfahrung" und „Offenheit" gerichtet ist, vollzieht sich bei *H.-G. Gadamer*. Sein Buch *„Wahrheit und Methode"*[3], dessen Schlüsselbegriffe Erfahrung und Offenheit sind, „stellt die wohl bedeutendste, sicherlich aber wirkungs-

[1] Vgl. *E. Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. (415.) Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967.

[2] Vgl. *Th. Lorenzmeier*, Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings. (230.) Furche-Verlag, Hamburg 1968.

[3] 2. Aufl. (512.) I. G. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965. DM 42.—.

kräftige Leistung aus der Schule Heideggers dar" (C. v. Bormann). Den Unterschied zu Heidegger drückt Gadamer folgendermaßen aus:

„Heidegger ging auf die Problematik der historischen Hermeneutik und Kritik nur ein, um von da aus in ontologischer Absicht die Vorstruktur des Verstehens zu entfalten. Wir gehen umgekehrt der Frage nach, wie die Hermeneutik, von den ontologischen Hemmungen des Objektivitätsbegriffs der Wissenschaft einmal befreit, der Geschichtlichkeit des Verstehens gerecht zu werden vermöchte" (250).

Die theologischen Konsequenzen wurden bisher am deutlichsten von *F. Mußner*[4] herausgearbeitet. Wohl die beste Zusammenfassung des philosophischen hermeneutischen Problems und seiner theologischen Tragweite stammt von *G. Stachel*[5]. H.-G. Gadamer schreibt darüber:

„Der Verfasser zeichnet mit klaren und sicheren Strichen die Geschichte der allgemeinen Hermeneutik von Schleiermachers Kongenialitätstheorie über Diltheys Teilhabe am geschichtlichen Geist, Heideggers Selbstverständnis des Daseins bis zur Theorie der ‚Horizontverschmelzung' in ‚Wahrheit und Methode', sowie die Geschichte der biblischen Hermeneutik unserer Tage, vor allem Karl Barth, Rudolf Bultmann und seine Schule. Im Philosophischen wie im Theologischen sieht er bei den Jüngeren eine Wendung ins ‚Objektive' sich anbahnen. Insbesondere wird die hermeneutische Bestimmung von Sprachereignis (Fuchs) und Wortgeschehen (Ebeling) sowie die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins in ‚Wahrheit und Methode' für die katholische hermeneutische Besinnung fruchtbar gemacht . . . Vorverständnis und Verständnishorizont sind für den katholischen Theologen durch das ‚Gedächtnis der Kirche' bestimmt — eine Sicherung, aber darin notwendigerweise auch eine Hemmung, die im Grunde für beide Konfessionen gilt. So wächst eine in einem neuen Sinne katholische hermeneutische Bemühung in beiden Konfessionen heran."

E. Coreth (Ordinarius für Philosophie in Innsbruck) greift Grundfragen der Hermeneutik auf, die er allerdings nicht erschöpfend, sondern aus einer gewissen Perspektivität und Aspekthaftigkeit behandelt[6]. Letzteres — selbst schon grundlegende Einsicht der Hermeneutik — ist kein Nachteil, sondern eher ein Vorteil, da es einerseits den Einstieg erleichtert und anderseits manch bisher Ungesehenes und Unbedachtes[7] sichtbar macht und bedenkt. In den wirklich klaren und gut verständlichen Untersuchungen geschieht eine Zentrierung auf den Begriff und das Problem des Verstehens, während jedoch die daseinsanalytische Funktion der Hermeneutik im Hintergrund bleibt. Das Verstehen wird hauptsächlich im Sinne Diltheys unter Miteinbeziehung der Aussagen Heideggers und Gadamers als psychologisch-anthropologisches Phänomen dargelegt. Das in jedem Verstehensvorgang mittragende Vorverständnis wird dabei als grundsätzlich offenes gesehen.

„Wird das Vorverständnis als eine festgelegte und verschlossene, endgültig fixierte Größe betrachtet, wie es vielfach in der neueren, auch theologischen Hermeneutik geschieht, so wird das Wesen des Vorverständnisses verfehlt" (127).

In dieser Analyse des grundsätzlichen Offenseins des Gesamthorizonts kommt der zentrale Aspekt des Buches zum Ausdruck. Außerdem wird in dieser Offenheit der Grund gesehen, daß so etwas wie Offenbarung möglich ist. Überhaupt muß hervorgehoben werden, daß hier alle Fragen im Blick auf die Theologie behandelt werden.

„Die hermeneutische Frage in der Theologie" ist das Anliegen eines Sammelbandes[8], der von *O. Loretz und W. Strolz* herausgegeben wurde. Neben den beiden philosophischen Beiträgen von F. Wiplinger und K.-O. Apel seien zwei Beiträge noch besonders hervorgehoben: Loretz untersucht die hermeneutischen Grundsätze des II. Vatikanums und zeigt dabei auf, daß sich die Kirche jetzt „mehr an ihre eigene große Überlieferung denn an theologisch, geistesgeschichtlich und naturwissenschaftlich überholte Positionen gebunden weiß" (498). R. Pesch bringt die Gesichtspunkte des Neuen Testaments und macht die eigentliche Ursprünglichkeit der Christus-Offenbarung sichtbar. Wegen seiner

[4] F. *Mussner*, Die johanneische Sehweise. (Quaestiones disputatae 28.) Herder, Freiburg 1965.
[5] Die neue Hermeneutik. Ein Überblick. (93.) Kösel, München 1968. DM 6.80.
[6] Grundfragen der Hermeneutik. (226.) Herder, Freiburg 1969. DM 29.—.
[7] Z. B. „Subjekt und Objekt des Verstehens" (104 ff), „Hermeneutik und Metaphysik" (189 ff) u. a.
[8] Schriften zum Weltgespräch, Bd. 3. (514.) Herder, Freiburg 1968. DM 56.—.

weiten Perspektiven bietet dieser Band eine ausgezeichnete Denk- und Diskussionsgrundlage.

Aus gemeinsamen Gesprächen zwischen *E. Simons* und *K. Hecker* entstand das Buch „Theologisches Verstehen"[9]. In ihm wird gezeigt,

„daß sich christliche Theologie nicht aus Zufall oder nebenher auch noch mit der Exegese von Schriften verschiedenster Art beschäftigt, sondern daß das verstehende Aneignen einer konkreten geschichtlichen Tradition ihre wesentliche, ja konstitutive Aufgabe ist und in diesem Bereich denn auch der eigentliche Sinn theologischen Verstehens zu suchen ist" (57).

Ebenfalls „philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart" (Untertitel) stellt der Tübinger Ordinarius für Philosophie *J. Möller*[10]. Absicht und nicht zu überschätzende Bedeutung seines Buches ergeben sich aus folgendem Zitat der Einleitung:

„Unser Verstehen von Offenbarung bedingt nicht nur den Weg auf die Offenbarung hin, sondern zugleich eine Analyse unseres Verstehens ... Gerade wenn wir uns neu um unser eigenes Denken bemühen müssen, wenn wir Ernst mit der Erkenntnis machen wollen, daß unsere Aussagen Interpretationen sind und daß wir einem hermeneutischen Zirkel nicht entfliehen können, dann sollte uns solche Sicht nicht Resignation auferlegen, uns aber wohl vor dem Kurzschlußdenken bewahren, wir hätten nun endgültig in Theorie und Praxis das Heil gefunden oder seien doch wenigstens ganz nahe dabei, es zu erlangen" (10 f.).

Wem der Einstieg in solch philosophisch-theologisches Selbstdenkertum zu mühsam ist, wird dankbar sein für jene Informationen, die gewissermaßen „von außen" auf die Problemlage zugehen, wie es bei äußerst hohem Informationswert im ersten Band der auf drei Bände geplanten „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert"[11] geschieht. Nach zwei grundlegenden Kapiteln über „die Welt von heute" und über „die Religionen als soziale Realitäten in der Welt von heute" werden Kunst und Literatur (3. Kap.), die Wissenschaften (4. Kap.), die Philosophie im 20. Jahrhundert (5. Kap.) und die großen nichtchristlichen Religionen (6. Kap.) besprochen.

2. *B. Casper*[12], *P. Hünermann*[13] und *K. Hemmerle*[14] legten Spezialuntersuchungen vor, die von allgemeinem Interesse sind. Das gemeinsame Werk „Besinnung auf das Heilige"[15] war eine Dankesgabe an B. Welte. Dieser Buchtitel kann das Thema des zweiten Abschnittes dieser Literaturübersicht sein; zwei Bücher von *B. Welte* sind in den Mittelpunkt zu stellen: „Auf der Spur des Ewigen"[16] und „Heilsverständnis"[17]. In beiden führt Weltes meditatives Denken zur Offenheit für das Ganze.

Speziell um die Gottesfrage in unserer Zeit geht es in dem aus einem Radioseminar entstandenen Sammelband, den *H. J. Schultz* herausgegeben hat[18]. Nach einer einleitenden Meditation von K. Rahner wird das Thema in 21 Beiträgen von drei Seiten aus (Durchblick durch die Gegenwart, Rückblick in die Geschichte und Ausblick auf die Zukunft) untersucht. Indem unsere Rede von Gott in Frage gestellt ist — keinesfalls die Existenz Gottes —, ergibt sich von selbst die theologische Relevanz.

„Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute" hat *F. Skoda* untersucht[19]. Die ernüchternde Sachlichkeit der Darstellung macht Vorzug und Aktualität dieses Buches

---

[9] Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. (254.) Patmos, Düsseldorf 1969. DM 25.—.
[10] Glauben und Denken im Widerspruch? (136.) Wewel, München 1969. DM 9.50.
[11] Hg. von *H. Vorgrimler* und *R. Vander Gucht*. (472.) Herder, Freiburg 1969, DM 56.—.
[12] Das dialogische Denken (F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber). (394.) Herder, Freiburg 1967. DM 48.—.
[13] Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jh. (440.) Herder, Freiburg 1967. DM 48.—.
[14] Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. (331.) Herder, Freiburg 1968. DM 45.—.
[15] (152.) Herder, Freiburg 1966. DM 16.80.
[16] (470.) Herder, Freiburg 1965. DM 46.80.
[17] Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. (231.) Herder, Freiburg 1966. DM 24.80.
[18] Wer ist das eigentlich — Gott? (290.) Kösel, München 1969. DM 12.80.
[19] (160.) Herder, Freiburg 1968. DM 16.80.

aus, denn oftmals hat gerade in katholischen Kreisen ein mißverstandener Dialogwillen die Sicht auf das Ganze und Massive der gegenwärtigen parteigebundenen Religionskritik, die trotz ihrer Primitivität unter dem Deckmantel einer philosophischen auftritt, verstellt. Da der Autor Mitarbeiter am Sekretariat für die Nichtglaubenden ist, kann ihm sicherlich eine echte Dialogbereitschaft nicht abgesprochen werden. Dem Verlag käme gewiß die Verpflichtung zu, dieses Buch als Taschenbuch möglichst vielen zugänglich zu machen.

3. In der dritten Gruppe seien zusammenfassende, aber tiefgehende „Summen" erwähnt, wobei die Bezeichnung als Summen mitmeint, daß hier das Gesamte von einem je eigenen Standpunkt aus selbständig reflektiert wird. Unter den Taschenbüchern steht „Herders kleines philosophisches Wörterbuch"[20] an erster Stelle. In diesem Bändchen, das jährlich mindestens eine Neuauflage hat, wird bei klarer Verständlichkeit mehr geboten als eine erste Einführung. Eine „Philosophie im Grundriß" erschien von den beiden Jesuitenphilosophen *J. de Vries und J. B. Lotz*[21]. Anliegen des Buches ist, jene grundlegenden Erkenntnisse der Philosophie allgemeinverständlich darzulegen, auf die die christliche Glaubensverkündigung in ihrer rationalen Rechtfertigung immer wieder verweist. Dies geschieht durch die Darlegung der Frage nach der Wahrheit, der Frage nach dem Menschen, die jene nach Gott einschließt, und der Frage nach dem Guten. Bedauerlich ist, daß lediglich ein Grundriß scholastischer Philosophie geboten wird, ohne daß auf die Fragestellungen anderer — Kant ausgenommen — auch nur ein wenig eingegangen wird.

Einen „Dialog der Positionen" (Untertitel) strebt *L. Gabriel* (Ordinarius für Philosophie in Wien) in seinem Buch „Existenzphilosophie" an[22]. Ganz allgemein muß Gabriels Denken als integrales gekennzeichnet werden. Philosophie ist diesem Denker nicht esoterisches Wortspiel, sondern Dienst am Menschen, was auch seine jüngst gemachte Anregung einer Friedensuniversität in Wien beweist. Aus solcher Sicht kann man einen Dialog der Positionen wagen. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers und Sartre erfahren in eigenen Kapiteln eine ausführliche Darstellung. Das Kapitel „Zugang zum Sein" (202–277) bringt u. a. auch eine Interpretation des Denkens von Marcel, Camus, Ebner und Wust. Für den Theologen ist jene entschlossene Zurückweisung der dialektischen Trennung von Denken und Existenz (bes. 301 f) bedeutsam.

Daß *I. Fetscher* „beinahe sämtlichen katholischen Arbeiten Geschichtsfremdheit und ein gewisses Maß von Unverständnis für die Dialektik" (241) in der Marxismuskritik nachsagt, soll Anlaß sein, seine auf diesem Gebiet hervorragende und von der (Ost-)Deutschen Zeitschrift für Philosophie (16. Jg. [1968], 628) nicht umsonst so heftig abgelehnte Studie „Karl Marx und der Marxismus"[23] zu erwähnen.

An den Abschluß dieser Übersicht sei ein Buch gestellt, das zwar nicht in den Bereich der Philosophie, sondern in den der Naturwissenschaften fällt, von dem sich Philosophie (und Theologie) sehr viel sagen lassen müssen (in beiden Bedeutungen des Wortes), wenn es auch gerade wegen der sicher sachlich begründeten Kritik von vielen Geisteswissenschaftlern abgelehnt wird: *K. Steinbuch*, „Falsch programmiert"[24]. Es darf nicht übersehen werden, daß das nüchterne Denken der Naturwissenschaft daran ist, eine neue Ideologiekritik zu entwickeln.

---

[20] Hg. von *M. Müller* und *A. Halder*. Herder-Bücherei, Bd. 16.

[21] (387.) Echter-Verlag, Würzburg 1969. DM 34.—.

[22] 2. Aufl. (370.) Herold, Wien 1968. S 196.—.

[23] Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. (349.) Piper, München 1967. DM 14.80.

[24] Über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und vor der Zukunft, und was eigentlich geschehen müßte. (177.) Deutscher Taschenbuchverlag, München 1969.

WILHELM BORTENSCHLAGER

Neue Romane als Provokation

FRISCHMUTH BARBARA, *Die Klosterschule.* (71.) Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968.
Dieses Erstlingswerk wirkt beim ersten Lesen als scharfer Angriff und bissige Parodie. Durch genaue Nachahmung des „Jargons", der für klösterliche Erziehung typischen Sprache, und in der geschickten Montage mit Gemeinplätzen entlarvt Frischmuth (geb. 1941) in 14 Kapiteln nicht nur die Phrasenhaftigkeit der Sprache, sondern auch die der dahinter liegenden Gedanken. Obwohl sie das Buch nicht als bloßen Angriff auf katholische Erziehungsinstitutionen verstanden wissen will, sondern vielmehr auf alle totalen und damit totalitären Einrichtungen, die durch Tradition und Erziehung die Freiheit des Menschen beschränken, ist das kleine Buch außer als geistreich-amüsante Unterhaltung besonders für katholische Kreise eine Aufforderung zu Selbsterkenntnis und Selbstkritik.

G. F. JONKE, *Geometrischer Heimatroman.* (143.) Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969.
Schon im Titel zeigt der junge Österreicher die Tendenz seines Romanes an, das Dorf nicht als „gesunde Idylle", als „Blut-und-Boden-Modell", sondern als modellhaften Schnittpunkt der Welt darzustellen. In lose aneinander gereihten Kapiteln wird durch minutiöse Beschreibung ein Bild des Dorfes entworfen, das immer mehr von einer totalen Bürokratie eingeschränkt wird. Die Lektüre ist durch kompliziert ineinander geschachtelte Beschreibungen, durch lange Aufzählungen, durch Parodie der Amtssprache für einen in moderner Literatur ungeübten Leser nicht leicht. Jonke versucht gerade durch die mathematisch genaue Beschreibung ein Gegengewicht zu den Heimatromanklischees zu bilden. Dabei schreckt er keineswegs vor Selbstironisierung zurück. Ein zwar schwieriger, aber wesentlicher Beitrag zum modernen Roman.

THOMAS BERNHARD. *Ungenach.* Erzählung. (93.) Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968.
Thomas Bernhard (Jahrgang 1931) hat nach „Frost", „Amras", „Verstörung" eine neue Erzählung vorgelegt. Wie früher nimmt er wieder eine dezidiert „moderne Position" ein, indem er Wissenschaft und Poesie in spannungsreiche Wechselbeziehungen treten läßt und so eine neue Form der erzählenden Prosa schafft. „Ungenach" nimmt ein Thema auf, das bereits in „Amras" angeklungen ist: den Widerspruch zwischen dem Bild, das sich die einzelnen von der Wirklichkeit machen, und dieser Wirklichkeit selbst. Ein junger Mann reist in dieser Ich-Erzählung in seinen oberösterreichischen Heimatort, um eine Erbschaftsangelegenheit zu regeln. Mit der Vergangenheit konfrontiert entdeckt er, daß er auf alle Fragen, die ihm die Vergangenheit aufwirft, keine Antwort weiß. Weil er diese in Auflösung begriffene Welt — Symbol ist die Auflösung des Erbes — nicht versteht, macht er selber mit der Auflösung Ernst, indem er alle Brücken hinter sich abbricht. Oft überlange Passagen, die mit Schlagwortaufzählungen abwechseln, bereiten dem auf Bernhard nicht eingelesenen Leser Schwierigkeiten; ihm sei zur Anfangslektüre dieses bedeutenden österreichischen Autors der 1965 erschienene Roman „Frost" empfohlen.

GÜNTER GRASS, *Örtlich betäubt.* Roman. (358.) Verlag Luchterhand, Neuwied und Berlin 1969.
Grass scheint eine besondere Vorliebe für die von ihm erfundenen Gestalten zu haben, wie Tulla Prokriefke oder Oskar Mazerath, die in seinen ersten drei erzählenden Werken wiederkehren. Die Personen seines neuesten Romans treten fast vollzählig in seinem 1968 erstaufgeführten Drama „Davor" auf. Wiederum versucht sich Grass in einem neuen Erzählstil: indem er den „Helden" seines Romans, den Studienrat Eberhard Starusch, im 1. und 3. Teil des Romans im Stuhl seines Zahnarztes vor einem Fernsehbildschirm sitzen läßt, rechtfertigt dieser in fiktiven Gesprächen mit dem Zahnarzt seine Vergangenheit und stellt sich selber auf dem Bild-

schirm vor. Er verdrängt damit das jeweils laufende Programm und macht sichtbar, was er denkt oder sich einbildet. Die zeitliche Abfolge der Ereignisse wird aufgelöst: von Bild zu Bild (längerer Ablauf und Kurzszene) wird Vergangenheit gegenwärtig und vergeht die Gegenwart. Die Gleichzeitigkeit von Einst und Jetzt im Bewußtsein oder in der Einbildung des Studienrates korrespondiert mit der Gleichzeitigkeit der Bilder auf der Mattscheibe. 1. und 3. Teil entwickeln filmbildhaft das Leben des Studienrates; weil er oft versagte, erfindet er sich eine Vergangenheit, beruhigt sich mit Geschichten, die ihn so zeigen, wie er hätte sein können oder wollen; er möchte Gewalt gegen das Establishment, paßt sich aber wie die meisten an. Der 2. Teil, die Pause zwischen den zwei Behandlungen, umfaßt die aus „Davor" bekannte Szene: des Studienrates Schüler Scherbaum plant, vor der Terrasse des Berliner Hotels Kempinski seinen Hund zu verbrennen, damit die Westberliner begreifen, wie ihre amerikanische Schutzmacht in Vietnam Krieg mit Napalm führt. Der Studienrat hat dafür Verständnis, fürchtet aber die Folgen und kapituliert, wie alle Erwachsenen, täglich vor den Verhältnissen. Wie die ganze Gesellschaft ist er gelähmt, „örtlich betäubt", hat sich angepaßt. Diese Welt, an die er sich immer aufs neue anpaßt, ist aber brüchig. Der Roman spielt im Januar 1967; wenige Monate später demonstrieren die Studenten. Ein aktuelles Buch: in seinem Inhalt und seiner vollsaftigen Sprache ein echter Grass.

ANDREAS OKOPENKO, *Die Belege des Michael Cetus.* Erzählungen. (182.) Residenzverlag Salzburg o. J. Enthält außerdem: Zwei Schufte. Der Greis.

Aus Zeitungsberichten, Notizen der Freunde, Briefen und Tagebuchnotizen wird das Bild des sensiblen Michael Cetus aufgebaut, der trotz persönlichen Wohlstandes und Glücks Selbstmord begeht. Die immer alltäglicher werdende Gewalt sieht Cetus als Vorstufe eines neuen Totalitarismus und eines neuen Krieges; darum erscheint ihm der Freitod als provokatorische Tat subjektiv notwendig. Das Buch, vor zwei Jahren erschienen und unbeachtet geblieben, gewinnt heute durch die Verbrennung Jan Pallachs besondere Aktualität. In seiner bemerkenswerten Form — Verlegung des Erzählstandpunktes in die Montage von „Belegen" — gibt es eine psychologisch interessante Erklärung für das Engagement der Jugend und für ihre Frustration gegenüber der Welt der Erwachsenen.

PETER HANDKE, *Die Hornissen.* (151.) Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966. Als rororo-Taschenbuch 1968.

Der Kärntner Erfolgsautor (Jahrgang 1942) ist bekannt geworden durch seine Theaterstücke: „Publikumsbeschimpfung", „Kaspar" und „Das Mündel will Vormund sein". Obwohl von rechts als zu modern, unsinnig und revolutionär, von links als bourgois, idealistisch und weltfremd beschimpft, erreichen seine Bücher ungeahnte Auflagezahlen. Die Texte sind ein literarisches Ereignis, aber als solche oft nur wirklich Literaturkundigen zugänglich. Handke beschäftigt sich fast ausschließlich mit der Sprache, da sie für ihn die Welt konstituiert und unser Denken entscheidend beeinflußt. Minutiöse Beschreibungen, in denen die Wörter an die Stelle der Dinge treten, Zitate, Phrasen, ihre Entlarvung, Zerstörung von Sätzen und ihre Wiederzusammenstellung, sind die Mittel, die wir in seiner Prosa immer wieder finden. Nur wer im Roman gern auf eine Fabel verzichtet, um an ihrer Stelle das Funktionieren der Sprache zu beobachten, sollte sich mit Handke beschäftigen.

GERHARD AMANSHAUSER, *Aus dem Leben der Quaden.* Eine Satire. (101.) Residenzverlag Salzburg 1968.

Der Erzähler, der sich von den Verpflichtungen der Gesellschaft nach Erfolg und Reichtum freigemacht hat und sich vom Leben treiben läßt, betrachtet sein Untermietzimmer als Versuchsstation unter fremden Wesen, den „Quaden". Aus dieser detachierten Betrachtung kommt Amanshauser (geb. 1928) oft zu treffsicherer Gesellschaftskritik, doch verliert die Satire an Schärfe, wenn der Erzähler selber immer wieder in den Mittelpunkt seiner Geschichte rückt.

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.

BANKA RICHARD, *Wenn ich wieder auf die Welt käme.* Gedanken über die Berufswahl. (Bunte Geschichten, 74. Folge.) (95.) Carinthia, Klagenfurt, o. J. Kart. lam.

BERTSCH LUDWIG / KÖNIG JOSEF / KALTEYER ANTON, *Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde.* Ein Werkbuch. (282.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Linson DM 19.80.

BLASIG WINFRIED, *Kirche Gottes — Kirche der Menschen.* Ziel, Ansatz und Praxis des Unterrichtes in Kirchengeschichte. (316.) Kösel, München 1969. Leinen DM 35.—.

BLESS W./LEEUWEN H. VAN, *Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus.* Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene. (216.) Herder, Freiburg 1969. Paperback DM 12.80.

BOWKER JOHN, *The Targums and Rabbinic Literature.* An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture. (XXI u. 379.) University Press, Cambridge 1969. Leinen 75 s.

CERFAUX LUCIEN, *Er redete in Gleichnissen.* (159.) Ars sacra, München 1969. Balacron DM 14.80

CHRISTOPHE PAUL, *Cassien et Césaire* prédicateurs de la morale monastique. (Recherches et Synthèses, section de Morale.) (XI und 84.) Duculot, Gembloux 1969, Kart. lam. FB 140.—.

CLAUDEL PAUL, *Ich glaube an Gott.* (381.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 29.—.

COSTE RENÉ, *Une morale pour un monde en mutation.* (Réponses Chrétiennes.) (216.) Duculot, Gembloux 1969. Kart. lam. BF 185.—.

DEISSLER ALFONS, *Ich werde mit Dir sein.* Meditationen zu den Fünf Büchern Moses. (156.) Herder, Freiburg 1969. Plastik DM 9.80.

DERUNGS URSICIN, *Der Moraltheologe Joseph Geishüttner* (1763—1805), *I. Kant und J. G. Fichte.* Studien zu den philosophischen Grundlagen der „Theologischen Moral" Joseph Geishüttners. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie hg. v. M. Müller, Bd. 16.) (348.) Pustet, Regensburg 1969, Kart. lam. DM 39.—.

DONDEYNE A./VERGOTE A./VAN DEN BERGHE P./MOUSON J., *Umstrittener Glaube.* Vier Grundfragen. (191.) Herder, Wien 1969. Ln. S 115.—, DM/sfr 18.50.

DUPONT JACQUES, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste.* (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. H. Haag/R. Kilian/W. Pesch. 37) (132.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Paperback DM 10.80.

EICHINGER MATTHIAS, *Die Verklärung Christi bei Origines.* Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXIII.) (203.) Herder, Wien 1969. Kart. S 110.—, DM/sfr 17.80.

FABIAN GEORG UND MITARBEITER, *Vorbereitungen für den Religionsunterricht.* Überlegungen und Beispiele für die Klassen 5 bis 10. (105.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

FORTMANN HAN, *Vom bleibenden Sinn christlicher Feste.* (248.) Herder, Wien 1969. Ln. S 120.—, DM/sfr 19.50.

FRANZEN AUGUST, *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts.* (98.) Aschendorff, Münster/Westf. 1969. Kart. lam. DM 9.—.

GABRIEL LEO, *Existenzphilosophie,* Dialog der Positionen. (370.) Herold, Wien 1968. Ln. S 196.—.

GLAUBENSVERKÜNDIGUNG FÜR ERWACHSENE. *Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus mit Erklärung der Kardinalskommission.* (XIX, 566 u. 94.) Herder, Freiburg 1969. Leinen. DM 19.80, sfr 22.85, S 150.—.

GÜNTHÖR ANSELM, *Entscheidung gegen das Gesetz.* Die Stellung der Kirche, Karl Barths und Helmut Thielickes zur Situationsethik. (Wort und Weisung, Bd. 7.) (93.) Seelsorge-V., Freiburg 1969, Kart. lam. DM 9.80.

HERDER-BÜCHEREI, *Die Ehe.* Zur aktuellen theologischen Diskussion. (Bd. 348.) (141.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 2.90.

HOEFNAGELS HARRY, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität.* (Theologie konkret, hg. v. Klostermann/Greinacher.) (116.) Herder, Wien 1969. Paperback S 60.—, DM/sfr 9.80.

HORSTMANN MARIA, *Studien zur Markinischen Christologie.* Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. (NTA, hg. v. Gnilka, NF Bd. 6.) (150.) Aschendorff, Münster 1969, Ln. DM 28.—.

JOUSSEN ANTON, *Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte.* (Kritik und Wertung.) (BBB, hg. v. Botterweck/Zimmermann, 34.) (XIII u. 222.) P. Hanstein, Bonn 1969. Kart. DM 31.50.

JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Christliches*

Beten in Wandel und Bestand. (Reihe „leben und glauben", hg. v. Karrer/Häring.) (200.) Ars sacra, München 1969. Balacuir DM 14.80.

KHOURY ADEL-THEODORE, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.* (78.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 6.80.

KLERUS-KONGREGATION, *Allgemeines Direktorium für Tourismus-Seelsorge.* (56.) Tip. Pol. Vat. 1969. Kart.

KOENEN H./THURING E., *Erneuerung der Katechese in der Praxis.* Handbuch zu „Christ sein im Alltag". (124.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

KOTTJE RAYMUND, *Wahlrecht für das Gottesvolk?* Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl. (Das theol. Interview 4.) (89.) Patmos, Düsseldorf 1969. Kart. lam. DM 4.80.

KURZ PAUL KONRAD, *Über moderne Literatur.* II. Standorte und Deutungen. (336.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Leinen DM 24.—.

LOTZ JOHANNES B., *Kreuz und Auferstehung.* Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins. Österliche Meditationen. (116.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Pappband DM 10.80.

LOTZ JOHANNES B./VRIES JOSEF DE, *Philosophie im Grundriß.* (386.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 34.—, brosch. DM 19.80.

MAASS FERDINAND, *Der Frühjosephinismus.* (126.) Herold, Wien 1969. Ln. S 98.—.

MAERTENS THIERRY/FRISQUE JEAN, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe.* 1. Bd. Erster Adventssonntag bis Sonntag nach Erscheinung. (331.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 23.—, Subskr. DM 20.—.

MEIJER BROKARD, *Maria evangelisch oder katholisch?* Eine ökumenische Betrachtung. (132.) Wienand, Köln 1969. Kart. lam. DM 11.40.

MENGES WALTER, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland.* Eine empirische Untersuchung. (155.) Wienand, Köln 1969, Brosch. DM 11.40.

MÜLLER JOSEF, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen".* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXV.) (165.) Herder, Wien 1969. Kart. S 84.—, DM/sfr 13.50.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Formalkatechetik.* Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung. (208.) Seelsorge-V., Freiburg 1969. Ln. DM 19.80.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Zeichenpredigten für Kinder und andere.* Ein Jahreszyklus zu den Lesungen der Sonn- und Festtage. (334.) J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

NÖTSCHER FRIEDRICH, *„Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung.* Im Anhang: „Gott schauen" in der alttestamentlichen Religion (Wolf Wilhelm Graf Baudissin.) (VI u. 261.) 2. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969. Ln. DM 35.60.

OVERHAGE PAUL, *Menschenformen im Eiszeitalter.* Umwelten — Gestalten — Entwicklungen. (456.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Ln. DM 36.—.

POMPEY HEINRICH, *Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin.* Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, hg. v. Arnold, Bd. XXIII.) (372.) Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 39.—.

POST WERNER, *Kritik der Religion bei Karl Marx.* (327.) Kösel, München 1969. Ln. DM 24.80.

RAHNER KARL, *Zur Lage der Theologie.* Probleme nach dem Konzil. (Das theologische Interview 1.) (61.) Patmos, Düsseldorf 1969. Kart. lam. DM 4.80.

ROMBOLD GÜNTER, *Kirchen für die Zukunft bauen.* Beiträge zum neuen Kirchenverständnis. (Theologie konkret, hg. v. Klostermann/Greinacher.) (224. S., 16 Bildtafeln.) Herder, Wien 1969. Kart. lam. S 120.—, DM/sfr 19.50.

SCHERER ALICE, *Biblische Frauen.* 2. Folge. (143.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Leinen DM 8.80.

SCHERER / CZAPIEWSKI / KOESTER, *Ehe-Empfängnisregelung-Naturrecht.* (192.) Driewer, Essen 1969. Kart. lam. DM 10.80.

SCHIERSE FRANZ JOSEPH, *Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?* Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung. (Das theol. Interview 2.) (91.) Patmos, Düsseldorf 1969. Kart. lam. DM 4.80.

SCHLINK EDMUND, *Die Lehre von der Taufe.* (174.) Stauda, Kassel 1969. Kart. lam. DM 15.—.

SCHNYDRIG ERNST, *Schwestern sind schwarz und weiß.* Mit 58 Holzschnitten von Robert Wyss. (159.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Pappband DM 19.80.

SCHOOF MARK, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie.* Ursprünge—Wege—Strukturen. (344.) Herder, Wien 1969. Ln. S 172.—, DM/sfr 27.80.

SCHREUDER OSMUND, *Revolution in der Kirche?* Kritik der kirchlichen Amtsstruktur. (Das theol. Interview 3.) (96.) Patmos, Düsseldorf 1969. Kart. lam. DM 4.80.

SENGER BASILIUS, *Bußfeiern.* (187.) 3. Aufl. Laumann, Dülmen/Westf. 1969. Kart. lam. DM 2.90.

SPANNEUT MICHEL, *Tertulien et les premiers moralistes africains.* (Recherches et Synthèses, section de Morale.) (XII u. 220.) Duculot, Gembloux 1969. Kart. lam. FB 280.—.

STEINMANN JEAN, *Christentum geht ins Mark.* Zwölf Kapitel über den Glauben. (231.)

Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Linson DM 16.80.

STOECKLE BERNHARD, *Strafe als Erziehungshilfe.* Die Stellung der Strafe in der Pädagogik der Gegenwart. (163.) Ehrenwirt, München 1969. Ln. DM 16.80.

TILKE KARL, *Katechetischer Kommentar zum Sakramenten-Teil des Glaubensbuches.* Buße — Krankensalbung — Priesterweihe — Ehe. (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. u. 4. Schuljahres III/2.) (XXV u. 444.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln. DM 28.—.

WILLIAM FRANZ MICHEL, *Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans.* Systematische Darlegung und Dokumentation. (97.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1969. Kart. lam.

WINNINGER PAUL, *La vanité dans l'Église.* (164.) Centurion, Paris 1968. Kart. lam. F 12.

HERAUSGEBER

BIELMEIER JOSEF, *Abschied von Trient.* Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters. (130.) Pustet, Regensburg 1969. Kart. DM 10.80.

FISCHER HUBERT/GLEISSNER ALFRED, *Was ist neu am neuen Katechismus?* Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung „glauben und leben". (104.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 7.80.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Praktisches Bibellexikon* unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen. (XLVII S., 1276 Sp., 8 färb. Karten.) Herder, Freiburg 1969, Efalin DM 36.—.

HENRICH FRANZ, *Existenzprobleme des Priesters.* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 50.) (197.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 9.80.

HENRICH FRANZ, *Naturwissenschaft vor ethischen Problemen.* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 49.) (157.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 8.80.

HERDER-BÜCHEREI, *Die Bibel.* Die Heilige Schrift des N. T., Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. (X u. 454.) Herder, Freiburg 1968/69. Balacron DM 6.80.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien I. Advent bis Aschermittwoch, Lesejahr B. (148.) Knecht, Frankfurt a. M./ Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Kart. lam.

LANGE GÜNTER/LANGER WOLFGANG, *Via indirecta.* Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (XII u. 375.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln.

LEUBA JEAN-LOUIS/STIRNIMANN HEINRICH, *Freiheit in der Begegnung.* Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. (510.) Knecht, Frankfurt a. M./Evang. Verlagswerk Stuttgart 1969. Ln.

MILLER GABRIELE/QUADFLIEG JOSEF, *Visuelle Impulse.* Katechetische Wandzeitung. Serie 1 (10 Bl.). Kösel, München 1969. DM 15.—, Subskr. DM 12.—.

MOLINSKI WALDEMAR, *Katholische Schule von morgen.* (95.) 2. Aufl. Bitter, Recklinghausen 1969. Kart. lam. DM 7.—.

MOLINSKI WALDEMAR, *Kindererziehung in der Mischehe.* (127.) Bitter, Recklinghausen 1969. Kart. lam. DM 8.50.

MOLINSKI WALDEMAR, *Uneheliche Kinder — rechtlose Kinder?* Überlegungen zur Reform des Unehelichenrechts. (96.) Paulus-V., Recklinghausen 1967. Kart. lam. DM 7.—.

MOLINSKI WALDEMAR, *Unwiderrufliche Verheißung.* Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. (96.) Paulus-V., Recklinghausen 1968, Kart. lam. DM 7.—.

PASTORAL-INSTITUT DER NIEDERLÄNDISCHEN KIRCHENPROVINZ, *„Holland — die riskante Kirche".* (118.) (Herderbücherei 354.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 2.90.

RAHNER K./SEMMELROTH O., *Theologische Akademie,* Bd. VI. (115.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969.

REISS KARL / SCHÜTZ HANS, *Kirche, Recht und Land.* Festschrift für Weihbischof A. Kindermann. (280.) Sudetendeutsches Priesterwerk, Königstein im Taunus/ Ackermann-Gemeinde, München 1969. Kart. DM 17.80.

SCHEFFCZYK LEO, *Der Mensch als Bild Gottes.* (Wege der Forschung, Bd. CXXIV.) (LIV u. 538.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969. Ln. DM 53.50.

SCHMIDT HEINZ G., *Zum Gottesdienst morgen.* Ein Werkbuch. (272.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

SCHREINER JOSEF, *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Bd. 1 Lesejahr B, Advent bis 5. Fastensonntag. (177.) Echter, Würzburg/Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Kart. DM 9.80, Subskr. 8.80.

SCHREINER JOSEF, *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments.* (X u. 398.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 29.—.

STECK KARL GERHARD, *Luther für Katholiken.* (411.) Kösel, München 1969. Ln. DM 25.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

SPECK JOSEF, *Karl Rahners theologische Anthropologie.* Eine Einführung. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik.) (234.) Kösel, München 1967. Kart. DM 9.50.

In diesem Band geht es Vf. darum, „am Leitfaden des anthropologischen Ansatzes in

das Denken Rahners einzuführen" (11). Einleitend spricht er über Ziel und Schwierigkeiten der vorgenommenen Arbeit und macht „Vorüberlegungen zur ‚anthropologisch gewendeten Theologie'" (27—43). Der 1. Teil des Werkes ist den „Grundzügen der Anthropologie Rahners" gewidmet (47—178). Er bringt das Wichtigste „zum Verständnis der anthropologischen Aussagen Rahners" über den „Menschen als leiblich-materielles, welthaftes Wesen" und behandelt ausführlich den Menschen „als geistige Person". Der 2. Teil des Buches sucht „Rahners Anthropologie in ihrer theologischen Relevanz" darzustellen (181—234). „Der einzelne und die Institution" behandelt vor allem „die Zone der Freiheit innerhalb der Institution ‚Kirche'", indes „Der einzelne und die allgemeinen Normen" moralischen Grundfragen gewidmet ist. Beachtet man die selbstgesetzten Grenzen des Buches, so wird man sagen können, daß es das gesteckte Ziel erreicht. Das um so mehr, als es nicht für Fachtheologen als vielmehr für „den breiten Kreis derer geschrieben (wurde), die an anthropologischen und theologischen Fragen interessiert sind, nicht zuletzt auch für diejenigen, die es ... mit dem Menschen zu tun haben" (11). Es ist somit kein negatives Urteil, wenn man den gewonnenen Eindruck ausspricht, daß jeder Anthropologe und Theologe (Philosoph) notwendig die Originalschriften R.s selbst wird lesen müssen, auch wenn dieser in der Arbeit Sp.s durch ungewöhnlich viele und lange Zitate selbst zu Worte kommt.

Einige Bemerkungen seien erlaubt. Zuerst die Frage, wieweit man von einer (hinreichend durchgeführten) *theologischen Anthropologie* R.s überhaupt sprechen kann. Natürlich steht fest, daß R. Vieles, Gewichtiges für eine (noch zu fertigende) theologische Anthropologie geschrieben hat. Doch ist es sicher ein beachtenswerter Fingerzeig, daß im „Handbuch der Pastoraltheologie" (Bd. II/1, 1966) Rahner selbst nur einen „Grundentwurf einer theologischen Anthropologie" bietet und selbst nicht auf einen schon hinreichend fertigen oder vorbereiteten Traktat aus seiner Feder verweisen möchte. So ist also der Buchtitel nur „cum grano salis" aufzufassen. Das gilt um so mehr, als Sp. auf einen sehr wesentlichen Punkt, den Rahner in seinem von Sp. mehrmals zitierten Artikel im LThK („Anthropologie, theologische") anführt, gar nicht näher eingeht: Die fundamentale Wichtigkeit der (nach heutigem Vermögen gültig durchgeführten) *Christologie* für jede wirklich theologische Anthropologie (vgl. Rahner, Schriften IV. 139—145), wobei wir hier noch entsprechend auf den göttlichen Geist als für jede theologische Anthropologie ebenso fundamental hinweisen möchten (wenn man den meist allzu schematisch verstandenen Ausdruck einer „trinitarischen Grundstruktur" vermeiden will). Damit ist auch schon ein Zweites berührt: Muß es nicht sehr verwundern, daß in dem ganzen Buch kein einziges Schriftzitat, keine Schriftstelle, geschweige denn eine auch nur ansatzweise gebotene biblisch-anthropologische Aussage vorkommt? Kann von einer *theologischen* Anthropologie die Rede sein, wenn weder von Sünde noch von Erlösung, ja weder von Jesus Christus noch von der Schöpfung und Vollendung in Christus thematisch gesprochen wird, wobei die sicher nicht zu übergehende theologisch-anthropologisch grundlegende Problematik z. B. der Zweigeschlechtlichkeit u. ä. erst einmal beiseite gelassen sein mag. Offensichtlich hat Vf. trotz gelegentlichem Berühren einiger dieser genannten Punkte, deren theologisch-anthropologische Wichtigkeit nicht gesehen. Andernfalls hätte er dann als Titel seines Buches etwa gewählt: „Der Beitrag K. Rahners zu einer theologischen Anthropologie". Ähnlich ständen die im 2. Teil zusammengetragenen Aussagen R.s besser unter dem Titel „Die ekklesial-soziologische und moraltheologische Relevanz der Aussagen Rahners ..." anstelle von „... *theologische* Relevanz". Dabei möchte R. selbst sogar dieser Art Aussagen aus der eigentlichen Anthropologie ausgeklammert wissen (vgl. LThK I, 625).

Und schließlich: Ob es wirklich glücklich ist, eine *Einführung* in das Denken Rahners zu schreiben, und dabei gänzlich auf ein Fragen nach den Quellen und dem Ort Rahners innerhalb der heutigen Theologie und vor allem Anthropologie so zu verzichten, wie es Sp. tut? Ist den von Sp. gemeinten Lesern hinreichend gedient, wenn die in seinem Buch allenthalben spürbare (und ja nicht unberechtigte) Begeisterung für *einen* Theologen dessen Beitrag für unsere heutige Theologie so absolut sieht und wertet, ja ihn unter dem jenen „breiteren Kreis" (11) allzu leicht irreführenden absoluten Titel „Theologische Anthropologie" darbietet? Diese Ausstellungen sollen, wie gesagt, nicht eigentlich das tatsächlich Dargebotene kritisieren, als vielmehr darauf hinweisen, daß insgesamt nur von der Darstellung des Ansatzes des Beitrags K. Rahners zu einer künftigen theologischen Anthropologie gesprochen werden kann.

Rom *Raphael Schulte*

OTTO GERT, *Grundwissen zur Theologie.* (285 S., 4 Kart.), Furche-V., Hamburg 1968. Ln. DM 14.80.

Das Buch ist als Orientierungs- und Informationshilfe gedacht, darum wurde die Darstellungsform der Tabelle gewählt. Der 1. Teil (13—50) bietet einen Überblick über das Alte und Neue Testament. Die Tabellenform hat den Vorteil der Übersichtlichkeit, läuft aber Gefahr, den theologischen Stellenwert der Perikopen zu verdecken. Der 2. Teil (51—90) gibt Einblick in die Entstehung des Alten Testaments und zeigt die geschicht-

liche Bedingtheit der Schriften. Der 3. Teil (91—175) behandelt die Entstehung und theologische Eigenart der Neutestamentlichen Schriften, die nicht in der biblischen Reihenfolge, sondern nach ihrer vermutlichen Entstehungszeit geordnet sind. Um die Situationsbedingtheit der Texte zu zeigen, wird die Lage des jeweiligen Verfassers, der Empfänger und der konkrete Anlaß beschrieben. Bei den Evangelien werden Gemeindesituation und Redaktion in zwei parallelen Spalten dargestellt. Das ist vorteilhaft, freilich auch problematisch, denn das Verhältnis bei der ist noch keineswegs geklärt, und Vf. muß sich darauf beschränken, fertige Resultate zu bieten, deren Tragfähigkeit der theologisch nicht gebildete Leser nicht abschätzen kann. Die Auswahl aus den zahlreichen Theorien verrät eine recht geschickte Hand. Es ist fraglich, ob der Verfasser des Lk die Auferweckung Jesu von den Toten als „Wiederbelebung eines Leichnams" versteht (142). Dagegen spricht Lk 24, 13—35. Lk 24, 39 f dürfte gegen die gnostische Verflüchtigung der Realität des Auferstandenen gerichtet sein. Problematisch ist die Behauptung, der Verfasser des Lk vertrete eine subordinatianistische Christologie (143). Der irdische Jesus wird vom Evangelisten in der Erzählung oft als Kyrios bezeichnet (7, 13; 10, 1.41; 22, 61 u. ö.), und außerdem dürften die Darstellung Jesu im Tempel und die Szene vom Zwölfjährigen im Tempel als Theophänien gezeichnet sein. Die Apg wird man kaum als die „erste große Kirchengeschichte" charakterisieren dürfen (145). Auch bei den Ausführungen über das Jo-Ev wird man einige Fragezeichen anbringen müssen, so z. B. die Behauptung, die „sakramentalistischen Einfügungen" in das völlig unsakramental denkende Jo-Ev. seien einer frühkatholisch-altkirchlichen Redaktion zuzuschreiben (153). Das Fehlen des Einsetzungsberichtes vom Abendmahl, worauf der Autor pocht, beweist nichts. Jo 6 setzt voraus, daß für die Gemeinde, für die der Autor des 4. Ev. schreibt, die Feier der Eucharistie eine Selbstverständlichkeit ist. Eine Rechtfertigung dieser Praxis war also nicht erforderlich. Die Hypothese von einer sekundären Umordnung und umfangreichen Redaktion einer Grundschrift kann das literarische Problem des Johannes nicht lösen. Aus Jo 20, 29 wird man schwerlich schließen dürfen, daß der Vf. die Auferstehung bloß als ein Zeichen für das eigentliche Wunder des Glaubens versteht (155). Die Behauptung, der Vf. des Jo-Ev. wolle das Christsein von der Bindung an eine Institution lösen, weil er das Wort „Kirche" nicht gebraucht (156), ist ein argumentum e silentio.

Der 4. Teil bietet Einblick in die Methode der historisch-kritischen Forschung der Hl. Schrift (177—186). An Hand eines Beispiels will Vf. zeigen, wie die Überlieferung als verstehende Auslegung und Weitergabe aufzufassen ist. Der 5. Teil behandelt die Kirche in der Geschichte (187—237) in zwei parallel laufenden Spalten (Welt- und Kirchengeschichte), die zum Teil zeitlich etwas gegeneinander verschoben sind, um die gegenseitige Beeinflussung sichtbar zu machen. Die graphischen Darstellungen des 6. Teiles betreffen die Entstehung der Kirchen, den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Evangelische Kirche in Deutschland (239—245). Zum Abschluß werden die Gottesdienstformen der Kirchen dargestellt und sichtbar gemacht, wie sich die Theologie in der Liturgie spiegelt.

Das Buch will eine grundlegende theologische Information auf Grund neuester einschlägiger Forschungen in knappster Form bieten, und dieses Ziel wurde erreicht. Das Buch wird für Theologen und Nichttheologen eine wertvolle Hilfe sein.

Wien *Josef Breuss*

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

Kann ein Dialog zwischen Christus und Buddha geführt werden? S. ist ehrlich genug, nur von der *Vorbereitung* eines Dialogs zu sprechen. Tatsächlich stehen einem wirklichen Dialog noch so viel Schwierigkeiten im Wege, daß man sich mit dieser Haltung begnügen muß. Als vorbereitender Dialog hat das Buch seine Berechtigung: die Positionen werden klar herausgestellt. Außerdem werden auch etliche Handreichungen gegeben zu einem besseren Verständnis. Wichtig ist jedoch der Hinweis, daß man beim Buddha nie philosophische Gedankengänge erwarten dürfe, da diese Dinge außerhalb der Welt des Buddha stehen. Wenn gewisse Schulen des Buddhismus auch auf diesen Wegen wandeln, dann hat man einen schon verhärteten Buddhismus vor sich. Beim Buddha gehen ontologische, psychologische und moralische Gesetze ineinander über. Auch hier handelt es sich wieder nur um Vorbereitung eines Dialogs. Praktisch handelt es sich beim Buddha um einen reinen „Salutismus" (A. Foucher). Von hier aus gesehen, ist es richtig, wie S., im Abschluß an das 2. Vatikanum, betont, daß man auf die Unruhe des Menschenherzens zurückgehen muß (14). Über diese Unruhe ist man sich einig, aber Grund und Ziel dieser Unruhe werden verschieden gesehen bei Christen und Buddhisten. Darüber kann man einen Dialog führen, und das Buch verweist auf entsprechende Dialogthemata. Freilich soll bei einem Dialog jeder Teil vom andern lernen und nicht nur die Positionen des andern zur Kenntnis nehmen. Wir erlauben uns, einige Punkte herauszustellen, die im Buche nur kurz angedeutet werden oder überhaupt nicht in den Dialog einbezogen sind.

1. Leider hat die lautstarke Propaganda des Zen-Buddhismus auch S. dazu verführt, im

Zen-Buddhismus das eigentliche Anliegen des Buddhismus zu sehen. Der Tendai-Buddhismus ist dem Namen nach überhaupt nicht erwähnt, erscheint aber kurz unter den buddhistischen Sekten (83), während der Amidismus ausdrücklich genannt ist (252 f). Dazu gehören auch die Ausführungen über die buddhistische Ehtik, die unter dem Negativen ein Positives durchscheinen läßt (103). Hier in der Ethik nun eröffnen sich Ansätze zu einem echten Dialog. Es ist geradezu erregend, wie Bonaventura und Buddhisten hier zusammengehen, wenn auch der Hintergrund verschieden ist. Gewöhnlich geht Bonaventura nach einem Ternar vor (concupiscentia, ignorantia, malitia), wie auch die Buddhisten von „drei Behinderungen" (san-waku) sprechen oder von den „drei Giften" (san-doku), gegen die es eine „dreifache Weisheit" (san-gaku) gibt. Sowohl bei Bonaventura als auch bei den Buddhisten verkürzt sich diese Aussage in einen Binar, was für den Sinn keine Bedeutung hat. (Vgl. *M. Heinrichs*, Deutung und Wertung der Konkupiszenz in nichtchristlichen Religionen; FStud. 1966, 377 ff, besonders 411.) Die Bedeutung einer solchen Konkupiszenzlehre liegt auf der Hand, denn 1. handelt es sich um ein Erfahrungsfaktum, 2. wird hier klar, daß es sich beim Buddhismus nicht um einen transzendentalen Atheismus handelt, sondern höchstens um einen kategorialen (vgl. *K. Rahner*, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus; Concilium 1967, 171 ff), was ohne weiteres eine Heilsmöglichkeit für den Buddhismus eröffnet. Dieser Begriff der Konkupiszenz wurde schon im Konfuzianismus abgeklärt nicht zu einem Freisein von *jeglicher* Konkupiszenz *(mu-yü)*, sondern zu einem Freisein von *selbstsüchtiger* Konkupiszenz *(mu-sse-yü)*; etwas Ähnliches haben wir im Buddhismus, wenn er von *karmafreien* Begierden redet.

2. Die Apatheia-Lehre darf nicht nur nach der Stoa erklärt werden, die griechischen Väter haben sie umgeformt und die Apatheia in die Nähe der Agape gerückt. (Vgl. H. Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1961², siehe das Register über *apatheia.*) Auch K. Rahner vermag innerhalb der Konkupiszenzlehre der Apatheia den gebührenden Ort zu sichern (vgl. Schriften zur Theologie I, 405). Damit haben wir einen Einstieg gewonnen zu den Ausführungen der östlichen Philosophie über dieses Thema.

3. Die Lehre vom *persönlichen* Gott hat im Osten immer etwas Schillerndes an sich, und wir sollten nicht meinen, daß unsere Lehre keine Schwierigkeiten biete. Unsere bisherige Theologie wußte doch eigentlich allzu viel über Gott und das göttliche Wesen, woraus zum Teil die Reaktion der Gott-ist-tot-Bewegung resultiert. Hier liegt nun der Ort einer echten *theologia negativa* als Begegnung mit dem Unfaßbaren, die außerhalb alles begrifflichen Erkennens liegt. Man wird einwenden, daß wir doch zum mindesten die Analogie zwischen Gott und Mensch haben; jedoch ist eine solche Analogielehre im Osten gänzlich unbekannt, und man kann nur mit Vergleichen arbeiten, die aber als Vergleiche eben den Raum freigeben für falsche Erkärungen. Hinzu kommt im östlichen Raum, daß das entsprechende Wort für Person-Ich-Selbst jap. *ji-ga;* chin. *dse-wo)* im religiösen Leben fast notwendig den Begriff einer *selbstsüchtigen* Existenz insinuiert, weshalb man dann zu einem *unpersönlichen* Gott tendiert oder zu einem überpersönlichen Gott.

4. Mit diesem Punkt hängt zusammen, daß man im Osten sehr oft den so gefaßten persönlichen Gott nur als eine Vorläufigkeit akzeptiert, während die Mystik zum wahren Gott gelangt, so daß der Monotheismus im Grunde nur eine steckengebliebene Mystik darstellt, wie Radhakrishnan und Nishitani Keiji behaupten. (Vgl. *J. Ratzinger*, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt II, 300 f) Es müßte also durchaus auf das Verhältnis von Theologie und Mystik rekurriert werden.

Diese und andere Punkte scheinen uns heute für einen Dialog sehr notwendig zu sein. Den eigentlichen Dialog wird man ja wohl dem *„man on the spot"* zuerkennen müssen. Daß dabei auch westliche Theologen helfend eingreifen können, liegt in der Natur der Sache. Insofern begrüßen wir auch dieses Buch als Vorbereitung eines Dialogs.

Tokyo *Maurus Heinrichs*

SCHULTZ JÜRGEN (Hg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?* (290.) Kösel, München 1969. Ln. DM 12.80.

Die Konzentration theologischen Denkens auf die Frage nach Gott ist einerseits eine Reaktion auf das Übergewicht des Interesses, das lange Zeit mehr sekundären Fragen galt (Kult, Verfassung, Frömmigkeit), andererseits Vorstoß in das niemals ganz erschließbare Neuland „Gott", in das der Mensch auf seiner Suche nach festem Boden immer wieder gedrängt wird. Kein Wunder, wenn in einer Zeit sehr bewußt erlebter Wanderschaft der gesamten Menschheit gerade nach diesem Ziel Ausschau gehalten oder skeptisch, wenn nicht resigniert darauf verzichtet wird. In beiden Fällen ist eine Stellungnahme zu Gott eingeschlossen, wenn auch die Konturen dieses Unbekannten hinter der drängenden Dynamik und Ungeduld des Fragens oft völlig zurücktreten. Darum lautet die Frage auch nicht: „Was", sondern „Wer ist das eigentlich — Gott?", in einer Formulierung, die von dem Gegner des Christentums K. Tucholsky († 1935) stammt. Unter dieser Frage stehen 24 Beiträge, die eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks zur Grundlage haben. J. Schultz, Autor und Herausgeber zahlreicher Schriften zur Erneuerung der Kirche und zur Konfrontation

der Theologie mit den Themen unserer Zeit, wollte möglichst vielfältige Aspekte dieses Themas sammeln.
Von K. Rahners „Meditation über das Wort „Gott" bis zu J. Améry's „Provokationen des Atheismus" ist ein weiter Bogen gespannt, der sehr disparate Meinungen, neue Fragen, haltbare und unhaltbare Antworten umschließt. Die Frage selbst wird nicht beantwortet, weil sie an sich vom Menschen her nie beantwortet werden kann. Hier ist und bleibt Gott — in einer durchaus positiven Kennzeichnung — immer der höchst „Frag-würdige". Aber „daß Gott ist, das ist eine Überzeugung, die mindestens nach Ausweis unserer Reihe ... eher radikaler ist als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts". So H. Vorgrimler in einer Zusammenfassung (277).
In drei Kapiteln wird das gewaltige Thema umschritten: Durchblicke durch die Gegenwart — der Beitrag der Wissenschaften zur Gottesfrage, von der Tiefenpsychologie bis zur Theologie; Rückblicke in die Geschichte — Antworten im Geschehen der Menschheit, vom Alten Testament bis zum 19. Jahrhundert; Ausblicke auf die Zukunft — Versuche einer Antwort des 20. Jh., viel mehr kann das noch nicht sein. Der „kommende Gott" (J. B. Metz) als der aufdämmernde Horizont, vor dem sich der zukünftige Mensch überhaupt erst wieder in seiner Geschichte begreifen kann. — Hat R. Spaemann recht, der in seinem Beitrag „Gesichtspunkte der Philosophie" der Theologie unserer Tage vorwirft, daß sie in einer erstaunlichen Unbekümmertheit der Metaphysik entsagen zu können meint und in einer apologetischen Unaufrichtigkeit nur mehr „Gott als offene Zukunft", als „Woher unserer Mitmenschlichkeit", ja von seinem „Tod" her zu interpretieren weiß? (61).
In diesem Buch, einem Testfall heutigen Fragens nach Gott, schneidet Theologie schlecht ab. Sie ist zaghaft, eingeschüchtert, voll Entschuldigung dafür, daß sie überhaupt noch da ist. So dient sie niemandem und kann sie nicht dienen. Sie soll es aber, wenn sie überhaupt noch Theo-Logie sein will. Welch Paradox: An der Gottesfrage erweist sie ihre eigene Unfähigkeit, Kunde von Gott zu sein. Liegt das nur an den viel geschmähten „herkömmlichen Kategorien" oder daran, daß sie zu wenig Zeugnis des Glaubens ist? Oder kommt ihr die Verantwortung vor dem Gott unseres Fragens erst wieder neu zu Bewußtsein, nachdem sie lange genug über Antworten zu verfügen wähnte? Die Frage nach Gott kann — von da her gesehen — nicht intensiv und provozierend genug von allen Seiten vorgebracht werden, um auch Theologie wieder auf ihr eigentliches Zentrum aufmerksam zu machen. Gilt das nicht auch für alle Formen der Verkündigung?

VAN DER LINDE H./FIOLET H. (Hg.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums.* (498.) Herder, Wien 1968. Ln. S 185.—, DM/sfr 29.80.

Im Buch „Das Ende des konventionellen Christentums" (dt. 1967) hat Van de Pol eine harte, wenn auch nicht in allen Punkten befriedigende Diagnose gestellt, die den Ruf nach einer Therapie, nach Antwort, nach Weisung, wie es nach dem Ende überhaupt noch weitergehen könne, laut werden ließ. Das vorliegende Sammelwerk, an dem sich 16 Autoren beteiligten, versteht sich als die provozierte Antwort, ohne alle aufgeworfenen Fragen glattweg lösen zu können, und will die theologische Reflexion weiterführen — über das Ende hinaus in eine durchaus verheißungsvolle Zukunft hinein. In einer repräsentativen Auswahl werden heiße Eisen aufgegriffen, ohne daß dabei pragmatischen Überlegungen einseitig der Vorrang zukäme: Wie läßt sich die Gottesfrage unserer Zeit, die in vollständig neuer Gestalt auftritt, für die der Theologie noch die sachgemäßen Kategorien zu fehlen scheinen, richtig stellen und erklären? Stehen wir bloß am Ende eines konventionellen oder des Christentums und Gottesglaubens überhaupt? Das Nachwort zur deutschen Ausgabe weist darauf hin, daß dieses Buch in Holland und für Holländer geschrieben wurde (ist Holland wirklich so ein singulärer Fall, der sich gleichsam selbst erklärt?) und hinter ihm jahrelange Auseinandersetzungen und unzählige Gespräche stehen, wie sie bei uns in dieser Dichte kaum noch bekannt sind. Sicher erklärt dieser Hintergrund die sehr stark auf Welt und innerweltliche Fragen bezogenen Perspektiven, doch ist das ja seit langem kein Spezifikum der „holländischen Theologie" mehr. Die in einem ersten Teil zusammengetragenen Interpretationen neuer theologischer Ansätze sind darum die ungleich wichtigeren im Vergleich zu den im zweiten Teil mehr auf Konkretisierung abzielenden Kirchenthemen. Das Zentrum heutigen Fragens liegt ja doch im Gottesproblem.
Im 1. Teil, den man überschreiben könnte mit „Neuansätze", faßt *L. Bakker* die Antwort auf die Diagnose vom „Ende" zusammen, wenn er durch einen Vergleich mit Israels Wachstum auf das N. T. hin für unsere Zeit feststellt, daß sich drei echte Zukunftsperspektiven abzeichnen: Vergeistigung, Verallgemeinerung und Verpersönlichung des Heiles. „Auf Grund dieser Perspektiven läßt sich die heutige Krise als Wachstumsprozeß auf ein echtes Christentum hin ... bezeichnen" (52). Die Hermeneutik zur rechten Deutung der gegenwärtigen Glaubenssituation und zur Überprüfung der Glaubensidentität entwirft in Grundzügen *E. Schillebeeckx* in seinem Aufsatz „Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik", der zu den wichtigsten Aussagen dieses Buches gehört. Die konkrete Anwendung einer solchen, in echter Geschichtlichkeit begründeten Hermeneutik

bringt *P. Schoonenberg* mit „Ereignis und Geschehen". Beide prinzipiellen Beiträge fundieren einen gesunden Optimismus bezüglich der Zukunft des Christentums. In Richtung auf „offene Zukunft" hin bewegen sich auch die Arbeiten, die von anerkannten holländischen Theologen (*H. Fortmann, R. Kwant, P. Smulders, H. Fiolet* u. a.) stammen: Ein großzügiges Verstehen der bewegenden Themen, wie Entmythologisierung, Glaube und Welt, Kirche und Menschheit.

Im einzelnen wird die Funktion des Erneuerungsprozesses in einem 2. Teil nachgewiesen. Liturgie, vom modernen Lebensgefühl zu größerer Verdeutlichung unseres Menschseines aufgerufen; Verkündigung in einer säkularisierten Welt mit dem Ziel, das Christentum der Zukunft mehr als bisher auf seinen pragmatischen Charakter zu verpflichten; das Sakrament als der radikalste Glaubensakt der ganzen Person; Erneuerung der Katechese durch Personalisierung des Glaubens; Verwirklichung der missionarischen Kirche; die Kirchenspaltung als Aufforderung zur Aktivität: Themen, die zugleich die integrierenden Programmpunkte einer Kirche der Zukunft sind, die ihre Unfähigkeit zum Engagement in der legitimen Säkularisierung überwinden und einen „innerweltlichen Glauben" wagen muß. Auf die etwas aussichtslos erscheinende Feststellung vom „Ende des konventionellen Christentums" erwächst aus diesem Buch neue Hoffnung für das Christentum der Zukunft.

Graz *Winfried Gruber*

ÖKUMENE

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

Wesentliche Äußerungen der beiden Exponenten der katholischen und der nichtkatholischen Christenheit wurden hier zusammengestellt und eingeleitet vom Nachfolger Beas, Kardinal Willebrands. Bea zieht die „ökumenische" Bilanz des II. Vatikanums. Man liest seine ergreifende Rede zur Verabschiedung der nichtkatholischen Beobachter am Konzil. In Rom hatte der Geist Gottes die getrennten Brüder versammelt; in Holland hatte der Usurpator die Theologen beider Konfessionen in ein einziges Konzentrationslager zusammengesperrt. Damals hat Gott aus Bösen Gutes erstehen lassen ganz in Augustins Sicht, damals haben Visser't Hooft und Willems Freundschaft geschlossen. Über die Aussichten des Sekretariats für die Einheit der Christen befragt, sagt Bea unter anderem: „Diese ganze Arbeit geduldiger Erforschung der Wege und Verfahrensweisen muß beherrscht sein von dem bleibenden Bewußtsein, daß nicht wir es sind, die die Führung innehaben, sondern der Hl. Geist. Uns kommt es zu, ihm Folge zu leisten ... Ein Abgrund von Mißtrauen und Skepsis ist zum guten Teil überbrückt."

Der 2. Teil des Bändchens bringt Abschnitte aus den Berichten, die der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen jährlich seinem Zentralausschuß lieferte (1960 bis 1966). Es zeichnet sich eine immer stärkere Annäherung ab, allerdings muß Visser't Hooft die Feststellung treffen (die heute allenthalben zutrifft): „Die de-facto-Entwicklungen sind den de-jure-Definitionen vorausgeeilt. Einerseits ist keine der grundlegenden Lehrfragen, in denen wir getrennt sind, gelöst worden. Andererseits haben wir gute brüderliche Beziehungen ... sind unvermutete Möglichkeiten der Konsultation und der Zusammenarbeit aufgetaucht. Wir haben viel mehr gemeinsame Positionen zu behaupten und zu verteidigen, als wir je für möglich hielten" (119). Am Ende steht eine Erwägung Visser't Hoofts über den Pluralismus: Weltgemeinschaft im Sinne eines geistig ideologischen Konsensus wird es nicht geben, doch ist auch ohne ihn eine friedliche Koexistenz unter reifen Menschen möglich. Nachwort: „Für eine geteilte Kirche ist die pluralistische Weltgesellschaft zu stark"!

Das Büchlein liefert ein knappes, aber treffendes Bild unserer derzeitigen ökumenischen Situation.

BEUMER JOHANNES (Hg.), *Auf dem Wege zur christlichen Einheit.* Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte. Sammlung Dieterich Bd. 314. (XXXI u. 373.) C. Schünemann, Bremen 1966. Ln. DM 19.80.

B. liefert keine Geschichte des Ökumenismus, sondern (was sich viel spannender liest, weil es unmittelbar Begegnung vermittelt) eine wohl ausgewogene Auswahl einschlägiger Texte des angegebenen Zeitraums. Wer sich eilig auf die Geschichte der Spaltung und jener Kräfte besinnt, die sie einzudämmen trachteten, gedenkt vielleicht noch eines Erasmus von Rotterdam; aber daß es vor ihm, um und nach ihm eine stattliche Reihe imponierender Autoren dieser Gesinnung gegeben hat, ist weniger bekannt. Diese Persönlichkeiten in Auszügen aus Originaltexten kennen zu lernen, nicht ohne in differenzierenden Einleitungen kurz belehrt zu werden, ist der Gewinn, den der Leser aus dem vorliegenden Bändchen schöpfen kann.

LAMARQUE ALFRED, *Der Einheit entgegen,* Katholische und evangelische Christen. (280.) (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen, Bd. 10.) Lahn-V., Limburg 1968. Brosch. DM 14.80.

Vf. stellt in gemeinverständlicher Weise den evang. und den kath. Standpunkt zu verschiedenen Kapiteln der dogmatischen Divergenz der beiden Konfessionen zusammen. Im 1. Kap. geht es um das Heil des

Menschen. Dieses steht heute nicht mehr im Vordergrund der Diskussion. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß die Thesen sich einander angenähert haben (40). Das 2. Kap. befaßt sich mit der Autorität von Schrift und Tradition. Auch hierin ist Vf. der Meinung, daß sich die Meinungsverschiedenheiten auf beiden Seiten seit einiger Zeit merklich gemildert haben (75). Das 3. Kap. betrifft Wesen und Autorität der Kirche, vor allem des Papstes. Wieder legt Vf. Wert darauf, deutlich zu machen, daß der evang. Standpunkt der kath. Auffassung von der Kirche nähergekommen ist (133). Manchmal freilich scheint es, daß die Standpunkte zu simplifiziert dargestellt werden. Das gilt etwa vom 4. Kap. über das Abendmahl oder die Eucharistie (152 ff). Der neueren wissenschaftlichen Diskussion der Probleme der eucharistischen Gegenwart im evang. wie im kath. Raum wird keine Zeile gewidmet. Das 5. Kap. liefert einen Gesamtüberblick, das 6. betont die dringende Notwendigkeit der christlichen Einheit ohne die Schwierigkeiten, die im einzelnen aufgezählt werden, zu übersehen. Am Ende deutet Vf. das Ärgernis der Spaltung der abendländischen Christenheit im Sinne einer Strafe Gottes für die schweren Fehler der Kirche vor der Reformation. „Doch wenn wir das einmal erkannt haben, dann müssen wir auch die Streitigkeiten der Vergangenheit vergessen" (258).

Der Ökumenismus kann nach dem Vf. eine Bewegung, ein Gespräch, ein glühendes Gebet sein. Was die eigentlich theologischen Faktoren betrifft, bedarf es aber mühevoller Untersuchungen und Kontakte zwischen den Theologen beider Konfessionen. Die kath. Theologen müßten zunächst einmal das sicherstellen, was es in der Auffassung und im Standpunkt der Reformatoren an auch für uns Gültigem gibt. Danach müßten sie suchen, die kath. Lehre in konstruktiver und nicht mehr negativer Weise zu erklären, um schließlich zusammen mit ihren Gesprächspartnern an der Herstellung der unerläßlichen Synthese zu arbeiten (261). Unser Vertrauen auf die Verwirklichung der Einheit muß unwandelbar fest bleiben, ja, wir müssen uns bewußt sein, daß die Einheit von uns abhängen kann, wenn Gott, um sie Wirklichkeit werden zu lassen, erwartet, daß wir ihm näher kommen. „Ja, haben wir überhaupt ein besseres Mittel, einander näher zu kommen, als daß wir Ihm näher kommen?" (265). Vf. ist sich bewußt, daß „die gewaltige Vision eines umfassenden Unionskonzils nach wie vor in weiter Ferne" liegt. Er hat aber zeigen können, „daß die christlichen Kirchen bereit sind, nach und nach, in der Reihenfolge und dem Rhythmus, die Christus will, alle die schlimmen Hindernisse abzubauen, die durch die Fehler und das Versagen der Menschen heute noch den Weg zur Einheit versperren" (266).

Das Buch bietet ohne wissenschaftlichen Anspruch für weite Kreise eine gut lesbare Einführung in die wesentlichen Fragen, die Katholiken und Protestanten auf dem Weg zur Einheit einander stellen.

Graz *Johannes B. Bauer*

EVDOKIMOV PAUL, *Gotteserleben und Atheismus.* (256.) Herold, Wien 1967. Ln. S 128.—.

Es ist bezeichnend für den Geschäftssinn eines Verlages, wie für die Eigenart unserer Situation, wenn ein Werk mit dem Originaltitel „Les âges de la vie spirituelle" (Paris 1964) im deutschen Sprachraum unter der Fahne „Gotteserleben und Atheismus" auf dem Büchermeer segelt. Gewiß fehlt es im Buch nicht an einigen Bemerkungen zum Atheismus; sein Ziel und Inhalt ist aber ganz anderer Art. Vf., Professor am Institut für orthodoxe Theologie St. Serge in Paris, versucht einen dreifachen Brückenschlag: zunächst — wie der Untertitel des französischen Originals besagt — „von den Wüstenvätern hin zu unsern Tagen", dann von der mönchischen Existenzweise hin zum christlichen Weltdienst und schließlich von der östlichen Orthodoxie hin zum abendländischen Christentum. Ohne Zweifel ist damit eine ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe in Angriff genommen. Aufs Ganze gesehen, ist der heutige Ökumenismus katholischer- wie evangelischerseits viel zu sehr mit sich selber befaßt. Natürlich ist es verständlich und auch richtig, daß der Dialog bei den Partnern einsetzt, die einem unmittelbar begegnen. Das darf aber nicht zur Folge haben, daß man es bei diesem kleinen Kreis beläßt. Erst die gelebte Solidarität mit der ganzen Christenheit kann weiterhelfen. Dabei kommt der Begegnung mit der östlichen Orthodoxie eine entscheidende Bedeutung zu. Das letzte Konzil hat das erkannt. So heißt es im Ökumenismusdekret (n. 15): „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Erkenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völlige Wiederversöhnung der orientalischen und abendländischen Christenheit herbeigeführt werde."

Mit diesen Worten lassen sich Bedeutung und Vorzüge des Werkes von E. umschreiben. Vieles aus der für uns wichtigen Welt des christlichen Ostens lebt und spricht in ihm. Manchmal blitzt in wenigen Worten eine überraschende Sinnfülle und Kraft auf. Anderes bleibt dem mitteleuropäischen Leser fremd, manches reizt ihn zum Widerspruch. So wenn in bezug auf den Atheismus gesagt wird, dieser habe noch nie den Glauben „in seiner ganzen geheimnisvollen Realität als Gabe Gottes angetastet", sondern nur dessen zeitgebundene Ausdrucksformen in Frage gestellt (45). Verschiedentlich drängt sich der Eindruck auf, die weltliche Wirklich-

keit werde ungebührlich abgewertet, während der Christ allzuhoch über die Welt erhoben wird. So heißt es u. a.: „Die Wunder der Technik sind nach der Apokalypse (13, 13) nichts anderes als eine Parodie der pfingstlichen Feuerzungen" (110). Von jedem christlichen Laïen wird gesagt, er sei „Augenzeuge der Auferstehung Christi" (245) und „Mönch des verinnerlichten Mönchtums" (73). Diese Stellen mögen deutlich machen, daß es in der Begegnung mit der östlichen Geistigkeit nicht um bloße Kenntnisnahme gehen kann. Oft genug sind Stellungnahme und Auseinandersetzung gefordert. Hier haben beide Seiten viel zu lernen. Mit der Bemühung, orthodoxerseits die eigenen Überzeugungen möglichst lebendig und faßlich zu bekunden, muß sich der Wille der abendländischen Christenheit vereinen, entgegenzugehen, zu verstehen, zu übersetzen und zu realisieren. Mit den Schwierigkeiten dieses Unterfangens ist die Übersetzung wiederholt nicht fertig geworden. Wer die Aussagen Evdokimovs kennenlernen will, muß zum Original greifen.

Bochum *Paul-Werner Scheele*

AVERBECK WILHELM, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIX.) (XII u. 846.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Ln. DM 48.—.

Die Abendmahlsfrage hatte mit dem Ende der liberalen Ära und der damit verbundenen erneuten Zuwendung zu Kirche und Liturgie im reformatorischen Denken der letzten Jahrzehnte bedeutendes Gewicht gewonnen, wobei auch das vom Katholizismus her aufgegebene Problem des Opfercharakters der Eucharistie lebhaft verhandelt wurde. A. hat sich der mühsamen Aufgabe unterzogen, das kaum noch zu überschauende Geflecht der Diskussion dieses Themas bei den deutschen evangelisch-lutherischen Theologen in der Zeit zwischen 1917 und 1958 darzustellen. Das Jahr 1917 — von P. Brunner wegen des Erscheinens von R. Ottos Buch „Das Heilige", wegen der damals veröffentlichten „Stimuli et clavi" P. Hansens und anderer Vorgänge wegen als „tiefer Einschnitt" gekennzeichnet (3) — kann dabei ebenso wie das Veröffentlichungjahr der Arnoldshainer Thesen (1958) nur eine ungefähre Grenze angeben; ebenso war die Beschränkung auf deutsche Theologen nicht streng durchzuhalten. Trotzdem bezeichnet der angegebene Raum ein Ganzes. Wie sehr mit den fünfziger Jahren eine Epoche zu Ende ging, die ungefähr 1917/18 begonnen und im deutschen Sprachraum eine ganz spezifische Form gefunden hatte, wird uns erst heute vollends bewußt, wo wir auf diese Periode als etwas Vergangenes zurückschauen. Ein Durchblick durch die überaus reiche und fruchtbare Diskussion dieser vier Jahrzehnte muß daher gerade heute als sehr erwünscht erscheinen; Weitverstreutes wird so als Ganzheit zugänglich und könnte auf neue Weise fruchtbar werden.

Die Stärke dieser Untersuchung liegt in dem Reichtum an Details und in der imponierenden Sorgfalt der geleisteten Kleinarbeit, die keine Phase des vielverschlungenen Prozesses außer acht läßt und die Aussagen der einzelnen Autoren mit unerschöpflicher Geduld abhört, um sie in ihrer Stellung im Gewebe des Ganzen verständlich werden zu lassen. A. hat es sich auch insofern nicht leicht gemacht, als er die offenen Grenzen seiner Arbeit wirklich so weit verstanden hat, wie es die Sache verlangte. Überdies hat er einführend eine ausgezeichnete, gedrängte Darstellung des Sachverhalts bei den Reformatoren selbst geboten und in großen Zügen die Geschichte bis zum eigentlichen Einsatz seines Themas durchwandert. Auf diese Weise ist ein Werk von einem wahrhaft imponierenden Reichtum an Informationen entstanden, das jeder weiteren Arbeit auf diesem Gebiet unersetzliche Dienste tun wird. Über der Sorgfalt im Detail ist der Blick auf das Ganze keineswegs verlorengegangen. Obwohl A. (m. E. zu Recht) darauf verzichtet hat, so etwas wie eine Entwicklungslinie aus dem Einzelmaterial herauszudestillieren, wird einfach durch die ordnende und verdichtende Darstellung des Gangs der Diskussion der Prozeß des Denkens deutlich, das nach einem starken Aufbruch auf liturgische Erneuerung wieder zu den lutherischen Ausgangspunkten hin tendiert und jene, die an der positiven Option für den Opfercharakter festhalten, immer mehr in kleine Zirkel abzudrängen scheint, die leicht als „katholisierend" verdächtigt werden.

Die notwendige Askese des Berichts, die A. eigene theologische Reflexionen nicht gestattete, wird im Schlußwort durchbrochen, in dem Vf. den eigentlichen Kernpunkt der Auseinandersetzung: die Frage einer rein katabatischen Christologie feinsinnig herausarbeitet und so vom Ende her schließlich dem Ganzen eine Durchsichtigkeit auf die weitere systematische Arbeit hin gibt, die dem Buch über den Charakter des Berichtes hinaus den Rang einer eigenständigen theologischen Forschungsarbeit sichert.

Natürlich wird man bei einem Werk wie diesem, das ein vielfältig ineinander verflochtenes Material auseinanderzunehmen und gliedernd zu ordnen hatte, auch Fragen stellen können. So hätte man (um ein Beispiel zu nennen) vielleicht das Ringen um eine gottesdienstliche Agende noch konzentrierter vorführen können, so daß die Arbeit der Berneuchener, der Michaelsbruderschaft und der VELKD in Zusammenhang und Unterschied besser überschaubar geworden wäre. Es wäre wohl sinnvoll gewesen, hier eine Synopse der Texte beizugeben, die die

Untersuchung entlastet und durchsichtiger gemacht hätte. Die Frage, ob eine Kürzung des Werkes, das den Leser durch seinen außerordentlichen Umfang leicht abschrecken kann, nicht doch möglich sei, hat sich Vf. selbst, wie ich weiß, immer wieder gestellt; wenn es seinen Informationswert, seine Gründlichkeit und seine Verläßlichkeit behalten sollte, waren ins Gewicht fallende Kürzungen in der Tat kaum möglich.
Insgesamt darf man sagen, daß A. in sechsjähriger, mühsamer Arbeit eine Fundgrube geschaffen hat, für die man ihm nur dankbar sein kenn.

Regensburg *Joseph Ratzinger*

WILLEBRANDS JAN/STAKEMEIER EDUARD, *Ökumenisches Direktorium.* I. Teil. (140.) (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 8.) Bonifacius-Druckerei Paderborn 1967. Kart. lam. DM 6.40.

Bei dieser Besprechung geht es nicht in erster Linie um eine Stellungnahme zum Text des Ökumenischen Direktoriums (= ÖD), sondern zur Arbeit des Kommentators. Die besondere Zuständigkeit Stakemeiers für diese Aufgabe steht außer Zweifel: Als Konsultor des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen hat er selbst am Text mitgearbeitet und kennt alle Phasen seiner Entstehung. Der besondere Wert seines Kommentars liegt vor allem darin, daß er Bezug nimmt auf die konkrete Situation der ökumenischen Entwicklung im deutschsprachigen Raum. Anzuerkennen ist auch, daß Vf. die Öffnung des ÖD zu einem ökumenisch-pastoralen Denken bejaht und loyal interpretiert. Der Rez. weiß sich auf weite Strecken mit dem Vf. einig. St. übernimmt größere Passagen meiner Interpretation des ÖD (Vgl. Ahlbrecht, Bemerkungen zum ÖD, in: Una sancta 1967, 141—146. Bei St. zitiert als „Informationen für die Publizistische Arbeitsgemeinschaft . . .") und weist hin auf Initiativen, die vom Ökumenischen Institut der Abtei Niederaltaich ausgehen oder von ihm mitgetragen sind. Dies betrifft namentlich die Zielsetzung der Arbeit ökumenischer Kommissionen, neue Möglichkeiten im Ritus der Aufnahme in die katholische Kirche sowie konkrete Hinweise zur Verwirklichung des geistlichen Ökumenismus (vgl. 92—93 und 110—112). Dem 2. Kap. des ÖD über die Gültigkeit der in den nichtkatholischen Kirchen gespendeten Taufe widmet der Kommentar eine ausführliche Darlegung der faktischen Probleme und dankenswerte Hinweise für die heutige pastorale Praxis.

Die dem Text des ÖD vorangestellte Einführung von Kardinal Willebrands nennt das 4. Kap. über die Gemeinschaft im geistlichen Tun mit den getrennten Brüdern „das längste und auch das bedeutendste" und die Behandlung der gottesdienstlichen Gemeinschaft den „empfindlichsten Teil dieses Kapitels" (16 f.). Auch im Kommentar liegt offensichtlich das Hauptinteresse bei dieser Frage der communicatio in sacris. St. folgt hier ganz der pastoralen Öffnung des Ökumenismusdekrets und des ÖD. Im Blick auf die orientalischen Christen streift er auch kurz den ekklesiologischen Bezug der Gnadenmittel. Im Blick auf die reformatorischen Christen jedoch tritt dieser Bezug wieder völlig zurück. Während Vf. als Grund für die Möglichkeit der Mitteilung der Gnadenmittel an orthodoxe Gläubige den Gedanken anführt, „daß unsere Trennungen sich innerhalb einer umfassenden und bleibenden Einheit vollzogen" (123), heißt es im Blick auf die Protestanten (denen doch nach dem ÖD in bestimmten Notfällen genau so die Sakramentsgemeinschaft angeboten wird!): „Die gemeinsame Abendmahlsfeier setzt eine Kirchengemeinschaft voraus, die noch nicht da ist und die man auch nicht vortäuschen darf" (131). Dies aber würde — wenn man es überhaupt so uneingeschränkt sagen dürfte — doch genau so in bezug auf die Orthodoxen gelten, trotz der größeren Übereinstimmung im bisherigen Verständnis des Amtes und in der Sakramententheologie.

Hier wird aber nur ein Mangel des ÖD und des Ökumenismusdekrets selber offenbar: Beide Dokumente stellen die beiden „Prinzipien" für die Beurteilung dieser Frage zu unverbunden nebeneinander. Wenn bei fehlender Kircheneinheit — die nach dem 1. Prinzip an sich Gemeinschaft in den Sakramenten als den Zeichen dieser Einheit verbieten würde — dennoch nach dem 2. Prinzip in gewissen Fällen die Sakramente als Mittel des Heils gewährt werden, so dürfte dies nur statthaft sein, wenn auch dem 1. Prinzip in gewisser Weise Genüge geschieht. Tatsächlich ist dies zunächst dadurch gewährleistet, daß der Empfänger als Getaufter in einer fundamentalen Gemeinschaft mit der das Sakrament spendenden Kirche steht. Sodann impliziert aber auch die Sakramentenspendung und der Empfang selbst eine Reihe von Elementen der Zuwendung in Glaubensgemeinschaft und Achtung vor der feiernden Gemeinde einerseits und seelsorgerlicher Verantwortung andererseits, wodurch wachsende Kirchengemeinschaft, wenn nicht als Institution, so doch als Ereignis verwirklicht wird. Es wäre zu wünschen gewesen, daß der Kommentar die in den beiden offiziellen Dokumenten nur ungenügend entwickelten Ansätze für die Begründung der neuen ökumenischen Pastoralpraxis stärker herausgearbeitet hätte. Wie nötig dies wäre, zeigt ein jüngst von G. May veröffentlichter Artikel „Fragen zum Ökumenischen Direktorium I. Teil" (TThZ 1969, 150—160), der dem ÖD mangelnde ekklesiologische Fundierung vorwirft. Dabei geht May offensichtlich noch von dem integralinstitutionalistischen Kirchenbegriff des CIC und von

„Mystici Corporis" aus, der in den Dokumenten des II. Vaticanums zwar ansatzweise überwunden ist, aber doch noch nicht überall auch schon in seinen praktischen Konsequenzen von der neuen Konzeption verdrängt werden konnte.

Das ÖD bezieht sich in seinem Vorwort (27) auf das Ökumenismusdekret (Nr. 27), wonach „den Absichten der Vorsehung nicht irgendein Hindernis in den Weg gelegt und den künftigen Anregungen des Hl. Geistes nicht vorgegriffen" werden solle. Damit ist für die Auslegung und Anwendung des ÖD ein dynamisches Prinzip in Rechnung gestellt. Sollte nicht gerade der Bereich der wachsenden zwischenkirchlichen seelsorglichen Verantwortung als ein Stück wachsender Kirchengemeinschaft das Wirkfeld des Hl. Geistes als des eigentlichen dynamischen Prinzips der Einigung sein? Bei allen noch offenen Wünschen stellt aber auch das ÖD in seiner jetzigen Gestalt und ebenso der Kommentar von Stakemeier ein dankenswertes Zeugnis dieser Entwicklung dar.

Niederaltaich *Ansgar Ahlbrecht*

STIRNIMANN H. (Hg.), *Christliche Ehe und getrennte Kirchen.* Dokumente, Studien, Bibliographie. (Ökumenische Beihefte zur FZThPh, Heft 1.) (124.) Paulus-V. Freiburg/Schweiz, 1968. Kart. lam. sfr 9.80.

Die vom Institut für ökumenische Studien in Freiburg/Schweiz herausgegebenen Ökumenischen Beihefte zur FZThPh haben es sich zur Aufgabe gestellt, Studien und Dokumente zu veröffentlichen, die in Zusammenarbeit mehrerer Kirchen entstanden sind. Die Tatsache der Trennung der Kirchen wird in besonderer Weise bei Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Kirchen spürbar. Im ersten Heft der ökumenischen Studien, das dem Zentralthema Ehe gewidmet ist, wird der begrüßenswerte Versuch unternommen, eine ökumenische Theologie der Ehe zu entwerfen. Freilich konnte es bei der diesem Thema gewidmeten Tagung in Crêt-Bérard (Schweiz), von der der erste Beitrag dieses Heftes berichtet, nicht darum gehen, die Frage in ihrer Gesamtheit zu behandeln, doch sind immerhin einige der wichtigsten Punkte zur Sprache gekommen, wie „Ehe als Institution und die Ehe zwischen Christen"; „Ehe als Sakrament", „Ehe und Kirche", Einmaligkeit der Ehe: Scheidung und zweite Heirat" und „Zivile Ehe".

Weitere Beiträge sind der Sakramentalität der Ehe sowie deren theologischer Problematik gewidmet. Zu dem Beitrag von Georges Bavaud „Zur Sakramentalität der Ehe" (39—58) sei die Bemerkung gestattet, daß Vf. die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe zu unkritisch von deren Sakramentscharakter her begründet (55), ohne zu bedenken, daß die seit Jahrhunderten übliche Praxis der katholischen Kirche auch bei nicht vollzogenen, aber zweifellos sakramentalen Ehen eine Lösung des Ehebandes zuläßt.

Eingehend wird im zweiten Teil des Heftes die immer wieder aktuelle Frage nach der Haltung der einzelnen Kirchen zur bekenntnisverschiedenen Ehe untersucht. Den Abschluß des Buches bildet eine von J. B. Brantschen zusammengestellte Übersicht über die neueste Literatur zum Thema Ehe im allgemeinen und zu dem der Mischehe im besonderen.

Linz *Bruno Primetshofer*

BRANDENBURG ALBERT, *Martin Luther gegenwärtig.* Katholische Lutherstudien. (159.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln. DM 12.80.

Der bekannte Lutherforscher legt in diesem Buch einige schon früher erschienene Aufsätze in überarbeiteter Fassung neu vor, vermehrt um einen längeren Forschungsbericht über Luther-Interpretationen aus dem Reformationsjahr 1967.

B. zufolge läßt sich das Fortwirken Luthers in der Gegenwart nur paradoxal kennzeichnen: Auf der einen Seite ist ein direkter Einfluß auf das theologische Denken unserer Zeit kaum feststellbar. Lutherische Formeln erscheinen antiquiert; die in ihnen gefaßten Fragen und Anliegen sind nicht mehr aktuell. B. fragt, wo denn an einer deutschen evangelischen Fakultät unmittelbar aus dem Lehrgut Luthers geschöpft und seine Lehre als gegenwärtig gültig vorgetragen werde. Auf der anderen Seite ist um so nachdrücklicher aufmerksam zu machen auf die indirekte Wirksamkeit theologischer Grundgedanken Luthers in der heutigen Theologie: vermittelt durch deren vielfach anonyme, aber dennoch höchst dynamische Präsenz in der modernen katholischen Theologie. B. verweist auf wesentliche Ergebnisse des II. Vatikanums: auf die neue organische Fassung des Offenbarungsbegriffes und die Lehre vom Wort Gottes, auf die neue Betonung des Laien-Elements in der Kirche, auf die muttersprachliche Gestaltung der Liturgie, auf das Hervortreten dezentralisierender Tendenzen. Dieser Tatbestand begründet nach ihm die Erwartung, daß Luthers Theologie in naher Zukunft unmittelbarer Gegenstand des ökumenischen Dialogs sein werde (14 f, 63 ff).

Dieser Dialog ist schon im Gange. B. selber gebührt das Verdienst, die sachlich-theologische Auseinandersetzung über Luther mit seinem 1960 erschienenen Buch: Gericht und Evangelium, und mit den dort aufgestellten provozierenden Thesen zur Lutherischen Worttheologie recht eigentlich eröffnet zu haben. Bei den in diesem Band gesammelten Arbeiten steht dieselbe Problematik deutlich im Vordergrund. Wiederum gelangt B. in verschiedenen Untersuchungen zu dem Schluß, daß Luther Gott, Wort Gottes und Glaube zu sehr in eins setze. Von hier aus

lautet nach B. die entscheidende kritische Frage an Luther, ob denn „bei einer solchen Identität, d. h. Wort- und Glaubensimmanenz Gottes, die Transzendenz Gottes genügend gewahrt" werde (21; vgl. 41 f, 51, 55, 61, 85, 124). Auch wer sich seine Thesen zur Worttheologie Luthers nicht völlig zu eigen machen kann, wird nicht umhin können, sich sehr ernsthaft mit ihnen auseinanderzusetzen.

Hagen *Reinhard Kösters*

EKKLESIOLOGIE

SCHEELE PAUL-WERNER, *Einheit und Glaube.* Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. (VIII u. 352.) Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 26.—.

Der Rez. gesteht gerne, daß er die Arbeit mit großem Interesse gelesen hat. Dem Vf. ist zu gratulieren: zum Thema „Einheit", zum Theologen Möhler, dem er nachdenkt, zur fundamentaltheologischen Auswertung. Solches Lob läßt sich begründen: Die Frage nach Sein und Sinn der Kirche mit Einheit zu beantworten ist moderner denn je (vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 198 f) und glaubensbegründend, weil zum Glauben befreiend. Das Konzil hat die gleiche Antwort gegeben, wenn es von „heilbringender Einheit" spricht (Kirchenkonstitution, Art. 9; Liturgiekonstitution, Art. 26; Pastoralkonstitution, Art. 42; Missionsdekret, Art. 1 und 7). Schließlich ist der Beitrag zur Theologiegeschichte nicht unerheblich; wird doch aufmerksam gemacht, daß auch im angeblich nur individualistischen 19. Jahrhundert die Fülle des Christlichen in der Kirche nicht vergessen war. Vielmehr hat sich wieder bewahrheitet, daß die heutige Ekklesiologie ohne den Anstoß durch die Romantik und da besonders durch die Tübinger Schule nicht denkbar wäre. (Möhler starb 1838.)

Doch was ist diese „Einheit" bei Möhler? Es geht nicht vordergründig um Ökumenismus, vielmehr um „die Versöhnung der Menschen mit Gott, welche eben deshalb auch unter sich versöhnt und eins geworden sind", wie er in der Symbolik I, 393 sagt (160). Scheele beschreibt sie im Geiste Möhlers als Gegenbewegung zur Sünde, die als Absonderung vom Ganzen trennt (85), als Manifestation der Liebe (197), als wahre Lebensgemeinschaft aller (110), im Liebestun des Alltags zu realisieren (111). Gottes Tat und Gabe ist diese Einheit: Der Eine Gott schafft sich einen Körper und macht diese Gemeinschaft der Glaubenden zum Grundorgan seines Wirkens in der Welt (44). Sie ist die Hoffnung der Welt: „Das globale, naturhafte Streben der Menschheit nach Einheit, die unvollständige und unvollkommene Einheit der getrennten Christenheit, die vollständige, aber unvollkommene Einheit der katholischen Kirche: Alles findet seine Erfüllung in der vollkommenen eschatologischen Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, die das Ziel dieser Welt ist und die unermeßliche Freude der Ewigkeit" (339). Glaubensbegründend ist diese Einheit Zeichen (241) für die Tatsache der Offenbarung („Rufzeichen" Gottes), Zeichen für den Inhalt der Offenbarung (nämlich Erlösung), als fortgesetztes Wunder Glaubensmotiv (162, 170), Sicherung des Glaubensgutes (ungemein aktuell!) und Werkzeug der Glaubensgnade. Breit führt Scheele aus, daß die Einheit nicht nur für das Werden, sondern auch für den Vollzug des Glaubens bedeutsam bleibt (242—332).

Gegenüber dem großen Thema würden Einzelfragen den Rahmen einer Rezension überschreiten.

Linz *Johann Singer*

HÖFER JOSEF/RAHNER KARL (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche.* Registerband. Grundregister, Fachregister, Autorenregister. (582.) Herder, Freiburg 1967. Ln. DM 92.—, Halbleder DM 102.—.

Ein gutes Register hebt den Wert jeder Publikation. Das zehnbändige Lexikon für Theologie und Kirche ist durch diesen Registerband zu einer schier unerschöpflichen Fundgrube geworden. Das Grundregister (343 S.) verweist in Fettdruck auf 22.000 Artikel und in Normalschrift auf weitere 44.000 Bezugstellen. Nicht weniger als 23 Fachregister behandeln auf 146 Seiten die theol. Literatur, Religion, Bibel, Judentum, Liturgie, Hymnen, Kirchenmusik, Kunst, Kirchenrecht, Orden, Caritas/Sozialwesen, Katechetik/Pädagogik, naturwissenschaftliche Grenzfragen, religiöse Volkskunde, Mystik, kirchliche Geographie, Theologiegeschichte (kath., ev., ökum.), Humanisten, Ordens- und Kirchengeschichte, Philosophie, theol. Systematik. Ein Verzeichnis der Karten und Bildtafeln ist beigefügt. Abschließend bringt das Autorenregister (68 S.) rund 2700 Mitarbeiter und deren Beiträge. Als Wunsch bliebe noch ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen.

Linz *Josef Häupl*

SOMMER WOLFGANG/RUPPEL HELMUT (Hg.), *Antwort aus der Geschichte.* Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. (256.) Christl. Zeitschriften-V., Berlin o. J. Brosch. DM 19.—.

Die mit einem Bild des Jubilars versehene Festgabe gilt dem Kirchenhistoriker Walter Dress, der zur Bekennenden Kirche gehörte und dem deshalb seinerzeit die venia legendi entzogen wurde.

Das sonst bei ähnlichen Sammelwerken übliche „Begräbnis erster Klasse" der Aufsätze aus verschiedenen Forschungsgebieten wurde hier mit einigem Erfolg dadurch zu verhindern versucht, daß die Beiträge eine Antwort aus der Geschichte zu heute aktuellen Fra-

gen geben wollen. Diese Fragen werden nicht ausdrücklich gestellt, sind aber leicht zu formulieren. Kirche und Altes Testament werden an der Problematik Marcions behandelt. Für *R. Bring* ist das Alte Testament besser als Offenbarung der Taten Gottes denn als Gesetz zu verstehen. Marcions Kampf zerstörte deshalb gerade das „Evangelium", eben die Offenbarung des handelnden Gottes. Kirche und Kunst wird am Beispiel der Bilderfrage in der alten Kirche *(W. Elliger)* erörtert. Für den Vf. gab es eine Phase völliger Loslösung vom heidnischen religiösen Bildgedanken. Die ersten christlichen Bilder hatten didaktische Bedeutung. Erst das Aufkommen des Personenbildes brachte die Tendenz der Verehrung mit sich, die freilich keine Stellungnahme zur Kunst darstellt. Zu der heute viel diskutierten Frage des Verhältnisses von Papst und Bischöfen bringt *W. Delius* eine geschichtliche Illustration: „Papst Hadrian II. und die beiden Hinkmare". Wiederum wird sichtbar, daß die Gedanken Pseudo-Isidors zunächst von den westfränkischen Bischöfen und mit Hilfestellung des Papstes vertreten wurden, daß ihre Durchsetzung aber an der Person des Reimser Metropoliten scheiterte.

Dem ökumenischen Anliegen will der Aufsatz von *F. W. Kantzenbach* „Einheit und Uneinigkeit in der vorreformatorischen Zeit der Kirche" dienen. Für ein über 15 Jahrhunderte gespanntes Thema ist freilich der Raumansatz zu knapp, so daß Einzelheiten, die Allgemeinurteile modifizieren, keinen Platz mehr finden. Bei der Behandlung der Kriterien für die Echtheit der Kirchengemeinschaft wird besonders auf die einst von L. Hertling betonte Idee der communio Wert gelegt. Der Überblick über die Methoden der Einigungsbestrebungen zeigt die nur relativen Erfolge der Konzilien von Anfang an. Unter dem Titel „Luthers vierte Bauernschrift" verbirgt sich ein Essay über Kirche und Revolution. Eine Theologie der Revolution gibt es für Luther nicht, ebensowenig wie einen Platz dafür in seiner Ethik. *F. Lau* will Luther nicht „beschulmeistern", aber auch nicht kanonisieren und betont die dialektische Zuspitzung seiner Aussagen. Wenn *W. Maurer* („Der kursächsische Salomo") in Luthers Vorlesungen über Kohelet und das Hohe Lied die Deutung auf Friedrich den Weisen und seinen Nachfolger als den Idealen eines lutherischen Landesfürsten sieht, so wird man den Summepiskopat nicht mehr so recht als Notlösung Luthers ansprechen dürfen. Von großer Bedeutung scheint dem Rez. auch der Aufsatz über die notae ecclesiae in den lutherischen Bekenntnisschriften zu sein *(R. Prenter)*. Zwar ist er rein dogmatisch gehalten. Er will aber dem Historiker helfen, der die Entstehung einer Ideenüberlieferung nicht erkennen kann, ohne sie selbst einigermaßen zu verstehen. Von dem Begriff der Kirche = Jesus Christus als Gemeinde existierend ausgehend — die „Heilsanstalt" wird auch in einem mehr kirchenrechtlichen Beitrag von *Th. Bonhoeffer* abgelehnt —, sieht P. den Sinn der notae ecclesiae darin, daß sie nach Aufgeben der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche die Kirche dem Glauben greifbar und erkennbar machen. Wenn hier freilich „die neuere röm.-kath. Ekklesiologie" mit einem Zitat Pius' IX. von 1864 belegt wird, wird man ein wenig traurig darüber, daß die Kunde vom Vatikanum II und seiner Konstitution über die Kirche noch nicht bis zum Vf. des Aufsatzes gedrungen ist. Von den übrigen Aufsätzen sei hier abgesehen. Nur auf die Ausführungen *M. Bunners* „Vom Glauben der Vorfahren Thomas Manns in Mecklenburg" seien die Freunde des Dichters besonders aufmerksam gemacht.

München *Hermann Tüchle*

KÜNG HANS, *Wahrhaftigkeit.* Zur Zukunft der Kirche. (Kleine ökum. Schriften 1.) (240.) Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 12.80.

Vf. zählt zu jenen Theologen der Gegenwart, die den Mut haben, unter Verzicht auf opportunistische Diplomatie ohne Verklausulierungen all das auszusprechen, was ihnen wissenschaftliche Redlichkeit und christliches Gewissen gebieten. Nachdem sein Buch „Die Kirche" (1967) die theologischen Grundlagen geliefert hatte, versucht er nun in diesem Werk konkrete Wege aufzuzeigen, die beschritten werden müssen, um eine dynamische und weltoffene Kirche im Sinne des letzten Konzils zu verwirklichen. „Im II. Vatikanischen Konzil hat für die katholische Kirche die Stunde der Wahrheit geschlagen, und so ist in diesem Buch alles, was über die Zukunft der Kirche zu sagen ist, unter das Thema der Wahrhaftigkeit gestellt" (19). Mit bewundernswertem Mut greift Vf. heikle Themen auf und nennt Mißstände offen mit Namen. Manchmal schämt man sich der Ehrlichkeit, mit der menschliche Schwächen innerhalb des kirchlichen Systems aufgezeigt werden. Doch diese Ehrlichkeit tut gut: Die Zeit, da man Mißstände durch Verschweigen behoben hat, ist vorbei. Die zahlreichen Momente der Unaufrichtigkeit im Leben der Kirche, mag es sich dabei um kirchliche Weisungen, päpstliche Enzykliken, unzeitgemäße Disziplinarverfahren, kirchliche Erziehungsmethoden, Pressezensur oder etwa um die Lebensform der Priester handeln, sind heute für viele zum Stein des Anstoßes und zur Ursache für Unruhe und Autoritätskrise geworden. Deshalb werden Wahrhaftigkeit und Offenheit in der Verkündigung, in Exegese und Dogmatik, in der kirchlichen Moral, im Pressewesen, im kirchlichen Lebensstil etc. gefordert.

Die vielen schwachen Punkte im Leben der Kirche werden keinesfalls aus liebloser Kritiksucht, sondern aus echter Sorge um die Zukunft der Kirche aufgegriffen. Durch

Wahrhaftigkeit soll der Kirche geholfen werden, über die momentane Aufbruchskrise hinwegzukommen. Küng ist nämlich überzeugt: „Nur wenn es in der Kirche eine Zukunft der Wahrhaftigkeit gibt, wird es eine echte Zukunft der Kirche geben" (92).

Das Buch ist weder für Traditionalisten noch für Utopisten geschrieben, sondern vielmehr für all jene, denen die Zukunft der Kirche ein echtes Anliegen ist. Küng spricht offen aus, was viele denken und spüren. Er verzichtet dabei bewußt auf wissenschaftlich exakte Sprache, um von allen verstanden zu werden. Und tatsächlich kann dieses Buch jeder verstehen, der es verstehen will. Es ist ein ungemein aktuelles, manchmal sogar unbequemes Buch, das nicht mit einer überheblichen Handbewegung als „Werk eines Außenseiters" abgetan werden kann. Jeder aufgeschlossene Christ sollte es in die Hand nehmen, kritisch überdenken und daraus für sich und für das Gottesvolk die Konsequenzen ziehen.

Bad Ischl *Herbert Anzengruber*

MÜLLER ALOIS, *Kirchenreform heute.* (Reihe „leben und glauben". hg. v. Karrer/Häring.) (103.) Ars sacra, München 1968. Ln. DM 12.80.

Dem Vf. verdanken wir schon ein grundlegendes Werk über Autorität und Gehorsam in der Kirche: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964). Das vorliegende Buch geht auf Vorlesungen zurück, die er im Wintersemester 1967/68 für Hörer aller Fakultäten in Fribourg gehalten hat. Ein 1. Teil (25 S.) behandelt „Grundfragen der Kirchenreform", nämlich die grundsätzliche Reformbedürftigkeit der Kirche und die derzeitige Reformkrise. Der 2. Teil (56 S.) „Wo muß sich heute Kirche reformieren?" geht auf die wichtigsten Reformbereiche ein: Die Liturgie, die Gemeinschaftsstrukturen, die Religiosität, das Glaubensverständnis, das Moralverständnis, das Verhältnis der Kirche nach außen, nämlich zu den anderen christlichen Konfessionen, zu den nichtchristlichen Religionen und zur Menschheit in ihrem irdisch-zeitlichen Aspekt. Ein Schlußkapitel (8 S.) zeichnet „Das Bild der erneuerten Kirche" und streift dabei noch einige „kleine Reformen" wie die der Seelsorgestrukturen, die Studienreform für die künftigen Priester, die Ordensreform.

Im gesetzten Rahmen konnte naturgemäß nicht auf alle Detailfragen eingegangen werden. Wäre das beabsichtigt gewesen, hätte Vf. über jeden der angeschnittenen Reformbereiche allein eine umfangreichere Studie schreiben müssen. Trotzdem bietet das Werk eine dankenswerte Einführung in die Gesamtproblematik, wobei auch zu einzelnen Anliegen Entscheidendes gesagt wird: Es sei nur auf die Ausführungen über die Ausübung des Primats im Zusammenhang mit der Kollegialität der Bischöfe (51—53), über die Kirchenrechtsreform, die nicht in geheimen vatikanischen Büros vor sich gehen dürfe, sondern einer weiten Diskussion in der Kirche zu unterwerfen ist (57—61), hingewiesen. Für eine eventuelle Neuauflage sei angeregt, die einzelnen Reformbereiche nicht so sehr nach pragmatischen, sondern mehr nach prinzipiellen Gesichtspunkten zu ordnen: etwa Religiosität, wobei es ja um die Gottesfrage geht, Glaubensverständnis, Moralverständnis, Liturgie, Gemeinschaftsstrukturen, Verhältnis nach außen.

Wien *Ferdinand Klostermann*

FÄRBER KARL (Hg.), *Krise der Kirche — Chance des Glaubens.* Die „Kleine Herde" heute und morgen. (314.) Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Ln. DM 19.80, sfr 22.85, S 146.50.

Es handelt sich um ein Plädoyer für die Krise. „Vom Heilszeugnis der kleinen Herde" könnte man das Buch überschreiben, und jeder, der im Atomzeitalter um die geballten Kräfte in kleinsten Quantitäten weiß, versteht dieses Thema: Nicht um eine unreflektierte „Volkskirche" kann es heute im Christentum gehen — dazu fehlt einfach das homogene Volk —, auch nicht um globale Dimensionen — dazu fehlen im Christentum selbst die Ansätze —, sondern um Konzentration des Einfachen, Bescheidenen in Gestalt der „kleinen Herde" (exegetisch von *R. Pesch* in seinem Aufsatz erhoben) und innerhalb dieser um den Wagemut echter Erneuerer, denen es wirklich an der Substanz (im Sinn des „Eigentlichen") gelegen ist. Dies zeigt *M. Plate* in seinem programmatischen Aufsatz „Die Chance der Krise". Er wendet sich zugleich gegen alle pauschale und böswillige Verallgemeinerung, mit der bisweilen (auch von namhaften Autoren) die modernen kirchlichen Erneuerer abgetan werden.

Die Aufsätze weisen auf die Zeichen für die Chance des Glaubens, wie sie aus der notwendigen Krise erwächst: Suche nach einer neuen Spiritualität (*K. Pfleger*, der hochbetagte elsässische Priester und bekannte Schriftsteller); ein geschichtsbewußter Glaube; Wandlungen im kirchlichen Institutionswesen; neue Sicht und neue Wertung der Gemeinde; politische und anthropologische Neuorientierung, darunter ein Aufsatz von *M. Müller*, dem Münchener Philosophen, „Zur Problematik eines christlichen Menschenbildes", in dem er die ernste Frage stellt, „ob das Engagement in der geschichtlichen Christusbegegnung nicht radikal durchgeführt zum Verzicht auf jede normative Gestalt-Aufstellung und damit auf jedes ‚Leitbild' und ‚Paradigma' führen würde" (192 f.). Als Appell an die Freiheit des Christen sind alle Beiträge zu verstehen, auch dort, wo Askese, Dichtung, Meditation zur Bewältigung der aus dem heutigen Christsein erwachsenden Anforderungen erwogen werden.

MÜLLER OTFRIED (Hg.), *Vaticanum secundum.* IV/1: Die vierte Konzilsperiode. Dokumente. (678.) St. Benno-V., Leipzig 1968. Ln.

Der 4. Band des umfangreichen, in Ostdeutschland herausgegebenen Konzilswerkes, das schon in den vorausgegangenen Bänden immer wieder Bewunderung abnötigte, ist der 4. Sitzungsperiode des Konzils (1965) gewidmet und enthält im 1. Teilband alle auf der 4. Session beschlossenen Dokumente in der lateinischen Originalfassung und in der von den deutschsprachigen Bischöfen veranlaßten und genehmigten Übersetzung. Im Anhang finden sich „Register zu den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils", veröffentlicht in den Bänden II, III/1 und VI/1, bearbeitet von P. Kokschsal, Leipzig. Es handelt sich um ein ausführliches Sachregister (über 100 Seiten!) und um „Übersichtsschemata" zu den einzelnen Dokumenten. Sie verbürgen durch ihre gute Aufschlüsselung eine ausgezeichnete Orientierung in der gesamten Konzilsmaterie. Um so bedauerlicher, wenn dem Werk immer noch die Beschränkung auf die DDR und die sozialistischen Länder auferlegt ist, wie einem behördlichen Zusatz zu entnehmen ist.

Graz *Winfried Gruber*

WEYMANN-WEYHE WALTER, *Ins Angesicht widerstehen.* Über den Gehorsam in der Kirche. (189.) Walter, Olten 1969. Ln. sfr 19.—.

Zum bisher gültigen Idealbild des Christen gehörte es, daß er gehorsam war, die gegebene Ordnung anerkannte und sie verteidigte. Zunehmend wird man sich heute bewußt, daß es Aufgabe des Christen sein muß, eine neue Ordnung zu schaffen, die Welt zu verändern. Die Krise in der heutigen Kirche drängt darauf hin, Gehorsam neu zu verstehen. Vf. zeigt auf, daß das Revolutionärsein dem Sendungsauftrag des Christen entspricht. Denn Christus verlangt die metánoia, die Umkehr: Die Bekehrung des einzelnen wie die totale Umwälzung der Strukturen dieser Welt. In der heutigen Kirche stehen noch ein statisches und ein dynamisches Kirchenverständnis nebeneinander. Das macht Vf. an einzelnen Beispielen aus den Konzilstexten deutlich; kritisch untersucht er die Sprache der Konzilsdekrete, worin sich die Gebrochenheit des Kirchenbildes äußert und zu logischen Inkonsequenzen führt: Der Begriff Hierarchie, die „hl. Ordnung", die eigentlich das ganze Volk Gottes umfaßt, wird auf die Bischöfe eingeschränkt; neben dem Bemühen um eine Aufarbeitung der Stellung der Laien in der Kirche finden sich Aussagen, die den Laien immer noch als „Auch-Christen" sehen.

Die gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse erfordern auch eine neue Sicht von Autorität und Gehorsam. Gehorsam ist in einer demokratischen Gesellschaft anders zu verstehen als in einer feudalen: Nicht Unterwerfung, sondern Hinhorchen, „kritisch urteilende Gespanntheit auf die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle" (87); Gehorsam nicht nur von unten nach oben, sondern auch von oben nach unten. Das hat dann auch seine Folgen für die Ausübung des kirchlichen Lehramtes. Im Schlußkapitel geht Vf. die ganze Problematik noch von einem andern Ansatzpunkt an, nämlich von der Tatsache des Todes, der in das Leben hineingenommen werden muß. „Wenn die Welt leben soll, muß die Kirche sterben können in ihrer jeweiligen Verfassung. Sie muß glaubhaft zeigen, daß zur vollen Wahrheit des Lebens das Ja zum eigenen Tod gehört" (173). Denen, die sich mit dem heutigen Wandel des Kirchenbildes und der Frage des Gehorsams näher befassen wollen, wird das Buch sehr empfohlen.

Schörfling/Attersee *Richard Giesriegl*

LITURGIK

DEUSSEN GISELBERT, *Die neue liturgische Gemeinde.* (126.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Brosch. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

G. Deussen will die Grundlagen für „die neue liturgische Gemeinde" aufzeigen. Zunächst stellt er die beiden widerstreitenden Pole gegenüber: die Liturgie mit ihrem bildhaften und gemeinschaftlichen Handeln und den Verlust der Symbolfähigkeit und Gemeinschaftlichkeit des heutigen Menschen. Er sieht eine positive Lösung der Symbolentfremdung im Bild des Herzens, im Zusammenhang mit der brüderlichen Gemeinschaft, als der „Voraussetzung einer Gemeindebildung vom Altare und vom Worte her" (69). Dann zeigt er Wege auf zu einer neuen liturgischen Frömmigkeit, einer neuen Liturgie. Damit werden Grundfragen der Liturgiereform aufgegriffen, die zwar nicht neu sind, aber keineswegs an Aktualität verloren haben. Ein neuer Ordo missae, eine reichere Leseordnung, ein paar Dutzend Präfationen mehr werden zwar Hilfen sein, können aber das Problem nicht lösen, das eine Schicht tiefer liegt. Dem Vf. geht es um die glaubwürdige und glaubhafte Versammlung der Christen, die in ihrer Einheit und Brüderlichkeit die Grenzen ihrer Gemeinschaft sprengt und für die Welt das von Christus gewollte Zeichen des brüderlichen Dienstes unter den Menschen wird.

Trotz dieser positiven Tendenz des Buches scheinen manche Akzente nicht richtig gesetzt. So entspricht die Schwarzmalerei weder hinsichtlich der Symbolunfähigkeit noch des Gemeinschaftsverlustes der Wirklichkeit. Wenn das Gehen als religiöser Ausdruck für eine Zeit des Autoverkehrs abgelehnt wird (81 ff.), so könnte man auf den „Kennedy-Marsch" und ähnliche Veranstaltungen hinweisen, die höchst modern sind. Die Natur des Menschen ist noch immer

so gesund, daß sie auf jede Einseitigkeit mit dem Gegenteil reagiert. Auf den Rationalismus der Aufklärung folgte die Romantik. Das müßte uns heute zu denken geben! Außerdem scheint mir die Mitte der Liturgie verlassen zu sein, wenn sich das Kultbild „nur in personalen Zusammenhängen" offenbart, diese aber nur im zwischenmenschlichen Bereich gesucht werden (83). Gilt „cor ad cor loquitur" nicht zunächst für die Beziehung des Menschen zu Gott? Hat etwa auch Christus *nur* über den Menschen den Weg zum Vater gefunden? Oder was ist mit dem Satz gemeint: „Man kann nicht unbekümmert und ohne Hemmungen die kultischen Formen abbauen, ohne irgendwie das Ganze zu treffen"? (Eine größere Vorsicht mit dem Gebrauch des Wortes „Kult" wäre öfters am Platz!) Ist denn die Liturgie doch auch wieder „Mysterium der Anbetung" und ist sie als solches *nur* „Schule für den Menschen"? (80) Andererseits geht es im Gottesdienst nicht mehr „um die Anwesenheit Gottes", sondern nur noch „um die Anwesenheit des Christen in der Welt von heute" (83). Was ist dann noch Liturgie? Sie hat ihre Mitte verloren und ist (um mit einer Definition der Aufklärung zu sprechen) zu einem „Menschendienst unter achtendem Aufblick zu Gott" geworden.

Wenn somit dem Verfasser die Synthese zwischen unserer Zeit und dem Wesen der Liturgie nicht in allem gelungen ist, so lohnt es sich doch, das Buch zu lesen und wertvolle Anregungen zur Verwirklichung der „neuen liturgischen Gemeinde" daraus zu schöpfen.

Linz *Hans Hollerweger*

STEFFENS HANS, *Fürbittenbuch.* Taschenausgabe. (298.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1968. Plastik DM 11.—.

Neben der Altarausgabe (2. Aufl. 1968) in Zweifarbendruck ist dieses handliche Büchlein für den Laien-Vorbeter praktisch. Es verbindet formale Abwechslung (feierliche, mittlere, einfache Form) mit einem reichen Angebot an Inhalt, der anregt zu eigenen, freien Formulierungen aus konkretem Anlaß heraus und in der jeweiligen Situation der Feiernden. Auch verschiedene Singweisen werden vorgeschlagen. Mir scheint jedoch die gesprochene Fürbitte geeigneter zu sein. Wer sie aber singen will, sollte es in der Weise der Allerheiligen-Litanei tun und nicht neue Weisen einführen.

Linz *Josef Häupl*

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Welt als Symbol.* (285.) Echter, Würzburg 1968. Ln.

Ähnlich wie die Werke von D. Forstner und Ph. Rech behandelt dieses Büchlein die einzelnen Symbole — hier nach den Hauptgruppen: Leib, Raum, Natur und gefertigte Dinge — monographisch. Im Unterschied zu jenen Werken will es nur „Hinweise bieten, kein Resüme der Forschung, keine Dokumentation". Der Vf., als Vorkämpfer der liturgischen Erneuerung bekannt, geht besonders im Schlußkapitel („Feste") auf die gegenwärtige Lage im liturgischen Bereich ein. Von vornherein zieht er die „Schattenseiten des Symbols" (46), den „Januskopf" vieler Symbole (141) und die Ambivalenz der Versuche, gewachsene Symbolik durch erarbeitete Zeichenhaftigkeit zu ergänzen oder gar zu ersetzen, in Betracht. Die Einzigartigkeit der Liturgie als der ältesten, bis heute kontinuierlichen Symboltradition, ihre Vielfalt in die Bereiche von Denkform, Gleichnis, Allegorie, Metapher und pastorale Maßnahme hinein, und ihre Abgrenzung gegenüber Archetypus, Folklore und Kunst kommen eher indirekt als systematisch zur Sprache.

Auch K. bezichtigt den modernen Menschen mangelnden Symbolverständnisses und läßt hier wenig Hoffnung, indem er die Gegenstandswelt der Technik als grundsätzlich symbolunfähig hinstellt (32, 45). Gälte es aber nicht, die Lehre, die vor allem die modernen Zusätze zum Benedictionale geben wollten, fruchtbar zu machen, daß jedes Ding ebenso Träger von Gnade wie von Verderbnis sein kann (279)? Im Hinhorchen auf die Schöpfungsordnung, etwa in der Werkstoffkunde, erschließt sich dem im technischen Bereich Tätigen eine Symbolik anderer, aber nicht unbedingt minderer Art als die aus primitiven Wirtschaftsformen stammende, die von der eigentümlichen Materialgerechtigkeit der Liturgie nicht so weit entfernt ist. Der Kundige weiß hier, daß die Welt um so rätselhafter wird, je mehr ihr Geheimnisse abgelauscht werden; sie hört nicht auf, Symbol zu sein, sondern wird es umfassender. Die Darlegungen von K. scheinen eine Ergänzung in dieser, für Gegenwart und Zukunft entscheidenden Hinsicht nicht grundsätzlich auszuschließen. Es wäre einem esoterischen und archaisierenden Symbolverständnis und damit der noch weiteren Entfremdung der geistigen von der materiellen Wirklichkeit entgegenzutreten.

Basel *John Hennig*

DREISSEN JOSEF/STEFFENS HANS, *Wortgottesdienste für die Fasten- und Passionszeit.* (144.) Auer, Donauwörth 1969. Plastik. DM. 9.60.

Nach den Wortgottesdiensten zum Rosenkranz- und Maimonat liegen nun auch solche für die Fasten- und Passionszeit vor. Diese Zeiten des Kirchenjahres waren bisher immer Zeiten häufigerer Andachten oder sogen. „Segensandachten", deren Stil allgemein nicht mehr befriedigte. Um Gutes nicht einfach den heutigen „Kürzungsbestrebungen" ersatzlos zum Opfer fallen zu lassen, sollten die Seelsorger die viel variablere Form der Wortgottesdienste aufgreifen, die vom Konzil empfohlen ist und neben der Anbetung auch die Möglichkeit vertiefter religiöser Erwachsenenbildung bietet. Dreis-

sen (Aachen) hat in vier Themenkreisen (Wort Gottes und Antwort des Menschen; Taufe; Buße; Passion) für solche Zwecke ergiebige Perikopen ausgewählt, sie gut und eindringlich kommentiert. H. Steffens, durch sein Fürbitten-Buch weithin bekannt, hat die Orationen und Fürbitten beigesteuert. Der Aufbau der Gottesdienste ist so, wie er von deren Struktur gefordert ist: Einleitungslied mit Gebet; dann Lesung und Interpretation mit anschließendem Psalm, der die Meditation vertiefen kann; zum Schluß Fürbitten und Segen.

Zu begrüßen ist besonders, daß nur eine einzige Lesung genommen ist. Denn die bloß quantitative Vermehrung der Lesungen, wie sie oft unter dem Motto des „reichlicheren Deckens des Tisches des Gotteswortes" betrieben wird, selbst in der neuen Lektionsordnung, widerspricht allen Erfahrungen: Ein Vielerlei ist stets weniger als *ein* an einer Lesung konsequent durchgeführtes Thema. Die Orationen nach dem Eingangslied sind entweder die orationes super populum der Quadragese oder ausgedehntere Paraphrasen von Orationen des Missale. Sie scheinen mir eingängiger und leichter nachvollziehbar als die gewohnten Gläubigengebete mit ihrer zwar prägnanten Kürze, aber auch unübersehbaren Abstraktheit und Blässe. Was sich im lateinischen Vorbild als sprachkünstlerische Hochform darbietet, ist in deutscher Übersetzung doch vielfach mager und dürr, ohne biblisches Mark. Die Gefahr einer gewissen Redseligkeit muß bei solchen Paraphrasen aber stets mitbedacht werden! Ob diese Gebete, nach dem Vorbild des ersten Teiles des Ordo Missae, hier an der rechten Stelle stehen, darf bezweifelt werden. Denn historisch und strukturell sind sie der Abschluß der Ektenien bzw. der deprecatio Gelasii mit den — nach der Kürzung schon durch Gregor d. Gr. — allein verbliebenen Kyrie eleison. Ich würde mich lieber mit einem Lied und Segensgruß zum Anfang begnügen und den Gebetsteil am Schluß damit bereichern. Daß die — strukturell dem Graduale vergleichbaren — Psalmen liebevoll und sorgfältig behandelt sind, will mir gut gefallen. Die Antiphon ist jeweils kurz, prägnant und von der Melodie her schnell erlernbar. Die Gläubigen brauchen kein eigenes Buch. Daran kranken sonst oft Vorlagen, daß der Pfarrer eine große Anzahl solcher Bücher kaufen muß, was immer schwierig und kostspielig ist. Hier sind bloß die Einheitslieder des Gesangbuches vorausgesetzt. Der Gläubige braucht nur hören und kann aktiv werden in Meditation und Gebet.

Ein großer Vorteil des Büchleins ist, daß die Wortgottesdienste nicht an die Quadragese gebunden, sondern verwendbar sind das ganze Jahr hindurch. Das gilt besonders vom 2. und 3. Teil, von Taufe und Buße. Speziell für Bußandachten hätte der Seelsorger gute Vorlagen, die er freilich erweitern könnte und müßte, um spezielle paränetische Formen, wenn er sich an homogene Kreise der Gemeinde wenden will und nicht nur — formal — eine Bußgesinnung schlechthin, sondern auch — material — spezifisches Tugendstreben erreichen möchte. Als weiterer Vorteil sei noch vermerkt, daß die Meditationsgedanken zu den Lesungen gute Bausteine der Predigt hergeben, wenn man sich ihnen überläßt und sie bedenkt. Ein schönes und nützliches Büchlein, das ich dringend empfehlen möchte.

HÖFER ALBERT, *Modelle einer pastoralen Liturgie.* Vorschläge zur Reform. (257.) Styria, Graz 1969. Kart. lam. DM 13.80, sfr 16.85, S 90.—.

Ein außerordentlich schönes Buch, das man gern anzeigt und empfiehlt! Der wissenschaftlich bestens ausgewiesene Vf. erweist sich als gleich guter Kenner der Liturgie wie des modernen, speziell jugendlichen Menschen. Daß seine Gedanken nicht am Schreibtisch entstanden, sondern sehr stark praxisbezogen sind, verspürt man auf jeder Seite. Das Buch ist so prall voll von guten Erkenntnissen und Hinweisen, daß ein Referat nur dürftig ausfallen kann. Wem an einer lebendig erneuerten Liturgie gelegen ist, muß es lesen, wahrscheinlich nicht bloß einmal.

Das Buch bringt in fünf Kap. Anregungen zur Eucharistiefeier mit Jugendlichen, zum Problem der Orationen und des heutigen Betens, zum Eucharistischen Hochgebet, zur Bußliturgie und zur Brevierreform. Das alles ist nicht trocken abgehandelt, sondern gibt höchst brauchbare und lebendige Aspekte und Hinweise. Die Anmerkungen und Zitationen führen tatsächlich weiter und regen zu vertiefender und ausbauender Lektüre an.

SCHUBERTH DIETRICH, *Kaiserliche Liturgie.* Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst. (Veröffentlichungen der evang. Gesellschaft für Liturgieforschung, hg. v. Söhngen, 17.) (155 S. und vier Tafeln.) Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1968. Brosch. DM 19.80.

Die Forschungen von A. Alföldi über das monarchische Zeremoniell wie die Insignien und Tracht der Römischen Kaiser (RM 49 [1934] u. 50 [1935]), die allesamt im (nunmehr christlich gewordenen) neurömisch-byzantinischen Reich fortlebten, haben sich für die Liturgiegeschichte als äußerst ergiebig erwiesen. Wohl als erster hat Th. Klauser (Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Bonner Akadem. Reden 1, 1948) die Ergebnisse Alföldis speziell für den Bereich der römischen Liturgie nutzbar gemacht. Die Einordnung der Bischöfe in den staatlichen Verwaltungsapparat seit Konstantin und die Ideologie der konstantinischen Schenkung mit der daraus resultierenden

„imitatio imperii" durch die Päpste hatte für die römische Papst- und dann — als Nachahmung — für die fränkisch-karolingische Kathedralliturgie höchst bemerkenswerte Folgen, aber kaum zum Vorteil einer eigentlichen Volksliturgie. An manchen Folgen dieser Entwicklung krankt selbst unsere historizistisch reformierte Liturgie bis auf den heutigen Tag! So weiß man, daß innerhalb der Liturgie z. B. der Introitus der Messe, aber auch Fackel-(Kerzen-) und Weihrauchbegleitung, Bischofsthron und Handkuß, Pallium und Stola, Tiara und Bischofsmitra, spezielle Schuhe (compagi), Ring u. v. a. Derivate des monarchischen Zeremoniells sind.

Auf diesem Felde arbeitet auch Sch. in seiner Dissertation über die „Kaiserliche Liturgie". (Der Titel ist wohl nicht ganz glücklich und in jeder Bibliographie irreführend, zumal der einschränkende Untertitel leicht entfällt.) Instrumentenverwendung war in der alten Kirche zunächst ungewöhnlich oder gar verpönt, da man asketisch die Scheidung der Kirche von der Welt eifersüchtig wahrte und jede Vermengung mit musikalischem „heidnischem Teufelswerk" in Mysterien, Hochzeits- und Begräbnisbräuchen, Zirkusprozessionen (der „pompa diaboli") und vor allem im Amphitheater selbst peinlich mied. Denn gerade in solchen Arenen und Hippodromen, wo die Herrscher mit dem Volk in Kontakt traten und von ihm in Akklamationen gefeiert wurden, hatte das organon oder die hydraulis ihre besondere Funktion. Denn längst waren die anfangs spontanen Äußerungen demokratischer Volkszustimmung nach Zahl, Mehrstimmigkeit und Rhythmik stilisiert, wozu das organon sich geradezu als laut tönendes Leit- und Führungsinstrument anbot. Sch. bringt nun zahlreiche Belege für die Privilegierung dieses Instruments für die imperial-politische Verwendung im römischen und byzantinischen Reich, vom frühen 3. Jh. an bis in die Zeit um die Jahrtausendwende. Von besonderer Bedeutung für den Westen sollte die Übernahme des organon in das karolingische Hofzeremoniell werden, in bewußter Nachahmung des byzantinischen. Da aber der Kontakt von Kaiser und Repräsentanten der Öffentlichkeit in karolingischer Zeit vorwiegend nicht im Hippodrom, sondern in der Pfalzkapelle, also im Sakralraum geschah, der Kaiser dazu bei der Vielzahl solcher „Residenzen" in den Reichsklöstern und in der imperialen Liturgie der Kathedralkirchen eine Mehrzahl solcher organa brauchte, drangen die Orgeln in die feierliche Liturgie ein. Die außerordentlich fleißige Arbeit stellt ohne Zweifel einen sehr wichtigen Aspekt dieser Entwicklung heraus, wahrscheinlich auch den wichtigsten. Ob er der einzige ist und die Entwicklung so einspurig verlaufen ist, scheint mir nicht ganz so sicher, wie Vf. glaubt. Schon das allererste Beispiel, das er anführt, die legendäre Hochzeitsfeier der hl. Zäzilia mit der bekannten und in das Brevier eingedrungenen Wendung des „cantantibus organis" (was ja die Heilige zur Musikpatronin schlechthin machte und ihr das spezielle Attribut der Kleinorgel auf dem Arm einbrachte), ist sicher nicht imperial, sondern häuslich und privat, wie vornehm sich der Legendenverfasser um 500 auch seine Heilige vorstellte. Zudem wäre gar nicht auszuschließen, daß die obengenannte Wendung in einem übertragenen Sinn gebraucht ist, etwa als inneres Jubellied im Herzen der Martyrin. Möglicherweise ist schon Augustin (Enarr. in ps. 150, 7) ein früher Beleg für die Verwendung der Orgel in der Kirche. Die kleine Portativorgel von Aquincum-Budapest aus dem frühesten 3. Jh. für Kaiserehrungen der Militärkolonie zu vindizieren, ist natürlich reine Konjektur. Aber die Hervorhebung des *einen* Aspektes hat zweifellos ihre Verdienste, die keineswegs bestritten werden sollen.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

HOMILETIK

KASSING ALTFRIED, *Erlösung unter Menschen.* Biblische Besinnungen. (94.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968. Kart. lam. DM 5.80.

Der Vf. möchte vor allem zeigen, daß Gott seit Christus Jesus nicht in Gesetzen und Kulthandlungen den Menschen erfaßt, sondern daß etwas Neues angebrochen ist: Gottes Ankunft und Begegnung vollzieht sich *im* Menschen und zwischen Menschen (12). Die totale Nähe Gottes hat sich in Christus ereignet. Im Geist Christi oder nach der Art Christi zu leben, d. h. im Glaubensgehorsam sich auf den Anspruch und das Kommen Gottes einzulassen, besagt ja Christi Nachahmer und „Nachfolger" zu sein und ebenso vor Gott als *Sohn* zu stehen, zu handeln und behandelt zu werden. Die Gottesbegegnung mit dem Menschen, die in Christi Auferweckung vollendet wurde, vollzieht sich im „Bruder des Sohnes" weiter.

In elf ansprechenden Abschnitten versucht der Autor diese Grundüberlegungen in Form bibeltheologischer Meditationen über verschiedene, vor allem neutestamentliche Texte zu konkretisieren und in die Situationen des Lebens hineinzusprechen. Es geht dabei nicht um exakte Exegese. Die Konklusionen, die aus den Texten gezogen werden, sind vom exegetischen Standpunkt aus nicht immer unanfechtbar. Es wird aber vom Ganzen der Freudenbotschaft her die Nähe Gottes transparent gemacht. Die niemals aufdringlich-konkreten Überlegungen regen an, die gegebenen Ansätze weiterzudenken, anzuwenden und ins praktische Leben umzusetzen. Kein wissenschaftliches, wenn auch wissenschaftlich fundiertes Werk, aber ein Büchlein, das zur lebendigen Hilfe werden kann und will.

O'CONNOR — JEROM MURPHY, *Neubelebung der Predigt.* Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder. (351.) Rex-Verlag, Luzern 1968. Kart. lam. DM/sfr 18.80, S 142.90.

Das Buch ist keine Anleitung zur Predigtvorbereitung. Es will vielmehr die paulinischen Gedanken zu Predigt und Prediger erheben. Es gliedert sich in sechs Kapitel: Der Platz der Predigt im Heilsplan; Die Predigt als Gottes Werkzeug; Die Predigt als eine Fortsetzung des Dienstes Christi; Die Kraft des Wortes; Der Prediger und seine Zuhörer; Die Predigt — ein liturgischer Akt. Der Autor zieht eine Fülle von Texten heran, um aus vielen kleinen Steinen ein Ganzes zu formen, d. h. er versucht, die paulinischen Gedanken zu Stellung, Bedeutung, theologischen Ort etc. der Predigt synthetisch zu erfassen.

Laut mündlicher Information handelt es sich um eine bei C. Spicq (Fribourg) eingereichte Dissertation des Autors. Das Werk trägt auch verschiedene Anzeichen einer schulgerechten Arbeit an sich. Man erkennt solide Konkordanzarbeit, linguistische Akribie, interessante Aufhellungen einzelner Texte oder Vokabel durch Befragung der antiken Umwelt. Daneben stößt man allerdings auch auf eine gewisse Unbekümmertheit oder wissenschaftliche Arglosigkeit. Es ist nicht recht einsichtig, wieso es der Autor für richtig hält, die großen Paulinen, Deuteropaulinen und Pastoralbriefe durcheinander zu zitieren, ohne sie auf ihre schriftstellerische Herkunft, ihren Kontext und Sitz im Leben zu befragen. Wenigstens die Autorenfrage hätte Berücksichtigung verdient, bevor man mit den Texten argumentiert.

Das Buch gibt Zeugnis für fleißige Kleinarbeit. Man hätte sich aber trotzdem der Mühe unterziehen müssen, vor Herausgabe der deutschen Übersetzung die neueste deutschsprachige Literatur zum Thema einzuarbeiten. Schließlich wären noch einige Schönheitsfehler hinsichtlich der Übersetzung aus dem Englischen anzumerken, wie etwa die typisch englisch-französische (übrigens nicht konsequent durchgehaltene) Transkription des griechischen Ypsilons durch das hierzulande unverständliche „u" (zum Beispiel „sunergos" statt „synergos", 56; 81 u. ö.; oder „presbus" statt „presbys", 57).

Vielleicht darf man kurz sagen: Für eine nicht so sehr kritisch-exegetische, sondern eher meditative Information über Bedeutung und Aufgabe der Predigt nach den paulinischen Schriften im weiteren Sinn ist das Werk geeignet und wird seine Früchte bringen.

Graz *Franz Zeilinger*

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

Die Erkenntnis, biblisch predigen zu müssen, setzt sich immer mehr durch. Nach einer Reihe von Arbeiten über die verschiedenen Aspekte der Predigtnot und ihrer Überwindung, die jeweils an ihrer Stelle einen Durchbruch vollzogen, haben wir in diesem Buch eine erste überschauende theologische Zusammenfassung. Ohne selbst mehr zu wollen als „unmittelbar die Predigtpraxis zu inspirieren", zielt es doch auf ein noch zu erarbeitendes größeres „Predigthandbuch" (12). Der Autor übersieht die Fülle der Literatur und entwickelt aus ihr die Kategorien biblischer Predigt. Hier liegt das Kernanliegen: Einsicht in die Notwendigkeit biblischen Predigens zu wecken, zum Entschluß zu biblischem Predigen zu führen, biblisches Predigen zu ermöglichen. Das setzt die Vertrautheit mit dem Text in einer sachgemäßen Exegese voraus. Aber gegen jeden sich selbst genügenden Biblizismus, der den Charakter der Schrift selbst als Predigt der Urkirche verkennt, muß die Predigt Neuinterpretation und Aktualisierung des Textes sein, und zwar einmal von der gesamten Wirklichkeit des Menschen heute her und auf sie hin und zum andern aus dem lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche, das sich uns in den Verlautbarungen des Vat. II darbietet. Beides wird in den verschiedensten Aspekten eindrucksvoll aufgezeigt. Dabei geht es in allem um echte Hilfe für den Werdeprozeß der Predigt in seinen verschiedenen Stufen und Schritten: Exegese, Meditation, Entwurf, bis hin zur praktischen Organisation der Vorbereitungsarbeit allein, in Predigerteams und auch mit Laien. Beispiele und Modelle verifizieren gleichsam experimentell die Darlegungen. Der Vf. zeigt eine ausgewogene exegetische Haltung, für die man ihm in der Verkündigung besonders dankbar sein muß, etwa in der Behandlung der Wunder, in der das geschichtliche Ereignis nicht preisgegeben, der Akzent aber auf das Kerygma gesetzt wird. So wird im ganzen ein reiches Instrumentarium biblischen Predigens entfaltet.

Verständlicherweise bleibt bei der Zielsetzung des Buches manches offen, das man sich noch gewünscht hätte, etwa wenigstens da und dort eine kritische Stellungnahme zur Literatur. Man kann gewiß auch hie und da die Akzente anders setzen. Aber im Sinn einer sicheren Überschau und Einführung in die Praxis, eines „Proseminars" (12), das die Richtung angibt und wertvolle Hilfen bietet, kann man das Buch nur dem eingehenden Studium aller Prediger empfehlen.

Hünfeld *Johannes Ries*

MAGIERA KURTMARTIN, *Gebete aus der Zeitung.* (78.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. Kart. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

Kein Gebetbuch im eigentlichen Sinn, sondern eine anregende Hinführung zum aktuellen, zeitverbundenen und verantwortlichen Beten, von Paul Reding mit 12 ausdrucksstarken Holzschnitten illustriert. Die

Kurzbetrachtungen, die zuerst in der deutschen Kirchenzeitung „Ruhrwort" veröffentlicht wurden, verwerten Reportagen und Zeitungsberichte. Gewiß eine brauchbare Anregung dafür, wie man aktuelle Verkündigung anpacken müßte.

Linz *Erika Meditz*

DREHER BRUNO (Hg.), *Festliche Tage.* Alttestamentliche Predigten zu Festen des Kirchenjahres. (Biblische Predigten.) (154.) Seelsorge-V., Freiburg 1968. Brosch. DM 9.60.

Katholische Predigtliteratur gibt es in großer Fülle. Über die theologische Qualität des Großteils dieser Versuche hat erst letztes Jahr F. Kamphaus mit seinem Buch: „Von der Exegese zur Predigt" ein berechtigtes, wenn auch nicht sehr ermunterndes Zeugnis ausgestellt. Dabei bezog er sich auf bestimmte Textgruppen des Neuen Testaments. Predigten über Texte des Alten Testaments zu untersuchen wäre ohne Zweifel um ein bedeutendes schwieriger. Denn diese Predigtpraxis muß man mit Dreher als „fast minimal" bezeichnen.

Von daher kann deshalb ein Versuch, über atl. Texte im Hinblick auf die Predigt zu meditieren, schon von vorneherein mit Interesse rechnen. In diesen „Biblischen Predigten" wird aber nicht allgemein über derartige Texte gepredigt, sondern diese dienen als Erhellung der großen Festtage des kath. Kirchenjahres: Nicht nur von Festen wie Weihnachten, Ostern und Pfingsten, sondern auch Mariä Verkündigung, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest u. a. Ein solches Vorhaben war in früherer Zeit vielleicht um ein großes Maß einfacher, da man stets die Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen zur Hand hatte, die Beziehung auf Christus also schon im Ansatz dieser Methode mitgegeben war. Heute geht es nur noch sehr schwer ohne eine genaue Bemühung um den Text selbst. D. bietet zu jedem herangezogenen Text eine klare und nüchterne Exegese. Damit ist aber gegeben, daß die Aussagen nicht mehr so problemlos auf Christus „übertragen" werden könne. Die Erfüllung des N. T. ist mehr als ein Eintreffen vorausberechneter oder wenigstens im Prinzip vorausberechenbarer Ereignisse, sondern sie ist *auch* das Unerwartete, das schließlich Unverstandene. Dieser Dialektik kann keine Predigt ausweichen. Die Besinnung auf den ntl. Zusammenhang wird im Anschluß an die jeweilige Exegese des Textes gegeben, sie hätte in einigen wenigen Fällen vielleicht etwas ausführlicher sein können. Der entscheidende Punkt jedoch, eine „Meditation" über die Bedeutsamkeit der Aussagen, die hermeneutische Frage also, ist in fast allen Fällen als geglückt zu bezeichnen.

Die Predigtentwürfe schließlich, die vorgelegt werden, verstehen sich von ihrem Wesen her nicht als unkritisch zu übernehmende Vorlagen und wollen auch nicht als solche verstanden werden. Sie sind jedoch in ihrer allgemeinen Tendenz — im Hinblick auf eine „normale" Gemeindepredigt — doch etwas zu „bibeltheologisch": Obwohl alle Versuche sich bemühen, von der menschlichen Situation — dargestellt in Literatur oder allgemeiner Erfahrung — auszugehen, vermögen nur wenige, in diesem „menschlichen" „Sprachgitter" zu bleiben. (Als positiv wären unter diesem Aspekt hervorzuheben die Entwürfe für Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Karfreitag, Pfingsten, Herz-Jesu-Fest, Unbefleckte Empfängnis.) Festzuhalten ist jedoch, daß das Entscheidende gelungen ist: den Texten nicht vorschnell auszuweichen, ihre Fruchtbarkeit auch für eine Predigt von heute sichtbar gemacht zu haben.

Graz *Albert Höfer*

KIRCHENRECHT

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

Nach eingehendem Quellen- und Literaturstudium geht Vf. den Wurzeln des Begriffes „Cardo" nach. Das erste Vorkommen findet er in der Wende zum 6. Jh. bei den Bischofskirchen, dem „Angel"-punkt des kirchlichen Lebens, bei denen die mit ihr rechtlich verbundenen Kleriker „cardinalis" bezeichnet wurden: zunächst traf dies bei den römischen Regionardiakonen, später bei Priestern und Bischöfen auch außerhalb Roms zu. In Rom wurden vom 8. bis ins 12. Jh. die zum Presbyterium des römischen Bischofs gehörenden Priester als „Kardinalpriester" bezeichnet, auch die sieben suburbikarischen Bischöfe, die seit beginnendem 8. Jh. zu liturgischen Aufgaben an der Lateranbasilika herangezogen wurden. Bereits seit dem späteren 8. Jh. findet sich die Bezeichnung „cardinalis" auch bei Kathedralen außerhalb Roms. Teilweise erhielten Bischofskirchen das päpstliche Privileg Kardinalkleriker nach römischem Vorbild zu bestellen, teilweise führten, besonders in Frankreich, Kleriker diesen Titel auch an anderen Kirchen als der Kathedrale. Die generelle Bezeichnung „diaconi cardinales" kam erst mit der Änderung der stadtrömischen Kirchenverfassung in der zweiten Hälfte des 10. Jh. auf. Bis zur Mitte des 11. Jh. wurde der Titel die Bezeichnung der Palastkleriker. Die ersten Anfänge des Kardinalkonsistoriums und des Kardinalkollegiums finden sich in der Wende vom 11. zum 12. Jh.

F. bietet eine geschlossene Darstellung der Kardinalswürde von den ersten faßbaren Anfängen bis zur Ausbildung des Kardinalskollegiums im 12. Jh. und der Wandlung des lokalen zum gesamtkirchlichen Kardinalat. In diese Zeit fällt die Ausbildung des Kardinalskollegs als Wahlkörper bei der

Papstwahl. Sind im Dekret „In Nomine Domini" von 1059 die Kardinalbischöfe die „Führer der Wahl", denen die übrigen Wahlteilnehmer folgen sollen, so kommt die Papstwahl nach dem Dekret „Licet de vitanda" ex 1179 bereits durch Stimmenmehrheitsbeschluß des Gesamtkollegiums zustande. Diese Entwicklung vollzieht sich gleichzeitig mit der Festigung der päpstlichen Universalgewalt. Vf. hat mit seinen „Prolegomena" wertvolle Grundlagenforschung geleistet und die Kenntnis dieser Institution vertieft, indem er ihre einzelnen Erscheinungsformen in Zusammenhang bringt und dadurch Wurzeln und Wege dieser Würde klarlegt.

Innsbruck *Peter Leisching*

EICHMANN EDUARD (Hg.), *Kirche und Staat.* Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Teil I: Von 750 bis 1122. (126.) Teil II: Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. (182.) (Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1925 bzw. der Ausgabe 1914.) F. Schöningh, Paderborn 1968. Kart.

Wenn E. im Vorwort zur 1. Aufl. (1912) dieser Sammlung die Worte schrieb: „Die Konversationsmethode gewinnt im akademischen Unterricht eine stetig wachsende Bedeutung", so hat er sich damit als ein weit in die Zukunft blickender Prophet erwiesen. Mehr und mehr erzeugt die „rein tradierende" Tätigkeit des Vortragenden im akademischen Unterricht bei den Hörern Unbehagen und scheint das, was Eichmann die „Konversationsmethode" genannt hat, zur Grundlage des Universitätsunterrichts zu werden. Für das Kirchenrecht, namentlich die kirchliche Rechtsgeschichte, und hier wiederum für die Frage der Beziehung von geistlicher zu weltlicher Gewalt ist diese, von E. selbst in der 2. Aufl. herausgebrachte Quellensammlung von unschätzbarer Bedeutung. Das Buch ist aus der Arbeit im kirchenrechtlichen Seminar des Vf. herausgewachsen und zeigt unter anderem deutlich die Schwerpunkte seiner Forschung: Das Verhältnis von Kirche und Staat, wobei der Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser besonderes Augenmerk gewidmet ist. Die Neuauflage dieser Sammlung ist wegen der besonderen Akzentssetzung in der Auswahl der Texte und wegen des damit verbundenen didaktischen Wertes auch durch eine Reihe von jüngst erschienenen kirchenrechtlichen Quellenwerken nicht überflüssig geworden. Sie wird nicht bloß das Interesse der mit der kirchlichen Rechtsgeschichte Befaßten wekken, sondern darüber hinaus alle jene ansprechen, die ein vertieftes Eindringen in die immer wieder aktuelle Problematik der rechten Ordnung zwischen Kirche und Staat wünschen.

Linz *Bruno Primetshofer*

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

BETZ OTTO, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung.* (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik. Bd. 1.) (353.) Echter, Würzburg 1965. Ln.

Die Bedeutung der Eschatologie (= E) innerhalb des Gesamts der Theologie ist bekannt und auch viel besprochen. Im allgemeinen wurde mehr die Frage einer formalen Hermeneutik der E erörtert, indes das Problem der Beziehung einer neu fundierten E zur Fragestellung der „traditionellen" E im dunkeln blieb bzw. diese Fragestellung als solche verboten wurde. B. scheut sich nicht, das „Gerüst" der traditionellen E („Tod", „Gericht", „Hölle", „Purgatorium", „Himmel", „Ende der Geschichte") zu übernehmen. Damit sind freilich auch schon Weichen gestellt: E hat es nicht nur mit reiner Gegenwart zu tun, weil der Mensch, um den es geht, als Konstitutiv seines Wesens Zukunft hat. Freilich bleibt dabei die Forderung unaufgebbar, daß eine Aussage über den Menschen und nicht eine irreale Spekulation über ein „Jenseits" gemacht werde.

Diese Spannung vermag B. durchzuhalten, indem er im 1. Teil „zentrale theologische Fragestellungen in der E der Gegenwart" behandelt, vor allem die Frage von Zeit und Ewigkeit und die Frage nach einem Menschenbild. Die Zeit muß in ihrer Dialektik betrachtet werden: Sie ist „als die von Gott gewährte Seinsform positiv zu werten", ebenso gilt: „Dennoch leidet der Mensch unter der Zeit". Zeit und Ewigkeit können sich auch nicht in einer reinen Negation gegenüberstehen, denn „dann ist die Frage schwer zu beantworten, wie der Mensch als Partner Gottes ernst genommen werden soll, wie die Zeit in der Ewigkeit wirklich zur Erfüllung kommen soll" (55). Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird von B. im Gespräch mit der neueren Theologie gestellt. Auch wenn es im Christentum nicht um eine „Unsterblichkeitslehre der Seele, sondern um die Auferstehungshoffnung" (93) geht, so ist doch das Verlangen des Menschen, den Tod zu überdauern, nicht einfach schlechthin als widerchristlich zu bewerten, wie dies bei manchen neueren Theologen der Fall zu sein scheint.

Im 2. Teil des Buches versucht B. den Gegenwartsmenschen in seiner Beziehung zur eschatologischen Botschaft zu beschreiben, vor allem mit Stimmen der Dichtung, die den Menschen als Gefangenen, als in die Illusion sich Flüchtenden, aber auch als Hoffenden aufzeigen. Für den Ansatz dieser Botschaft in der Katechese gilt das gleiche wie für jeden anderen „Lernvorgang": „Bestimmte religiöse Vorzüge haben in einer bestimmten Lebensphase ihren eigentlichen und richtigen Platz und in einer anderen nicht" (131). So wird z. B. die Fragwürdigkeit der Welt und des Menschen für die

Phase der frühen Kindheit nicht am Platze sein, denn vorerst „bedarf es noch eines ungebrochenen Vertrauens zur Welt und zu seinen eigenen Möglichkeiten" (137). In der Reifezeit hingegen, wo eine „absolute Diesseitigkeit" den Jugendlichen abstößt, beginnt „die Tragweite gläubiger Erschlossenheit und sündiger Selbstverschließung ... einsichtig zu werden" (147) — das Ziel des Menschen kann jetzt neu und voller aufleuchten.

Im letzten Teil geht B. auf die genaueren „Inhalte" der E ein. Wiederum untersucht er die Stellung des Gegenwartsmenschen zu diesen Fragen, indem er auf Beispiele der Dichtung und der Philosophie verweist. Die Katechesen über diese „Letzten Dinge" müssen sowohl diesem allgemeinen Vorverständnis als auch dem phasenspezifischen Aufnahmevermögen der Kinder Rechnung tragen. So dürfen die Katechesen über den Tod und die Hölle nicht zu früh angesetzt werden. „Zunächst muß dem Kind die Botschaft vom guten Gott, von der vergebenden Liebe, vom großen Plan Gottes mit den Menschen verkündet werden" (236). Außerdem darf die Katechese über den Tod keinen düsteren Charakter tragen, denn „sie hängt unlöslich mit der österlichen Botschaft zusammen und mit der österlichen Freude" (194).

Die Botschaft vom letzten Ziel des Menschen muß alle Glaubensunterweisung durchziehen, wobei sich das Bild vom „Himmel" im Laufe der Entwicklung ändern wird, wobei aber von vorneherein eine allzu breite, sachliche Beschreibung vermieden werden muß. In der Phase der späten Kindheit wird es gar nicht nötig sein, ausführlich von der Vollendung zu sprechen: „im Vordergrund steht: Gott will, daß wir hier für ihn eintreten, daß wir hier einen guten Kampf durchfechten, er wird dann schon seinen Siegespreis dafür geben. Die Siegersprüche der Apokalypse erweisen sich von hohem Wert gerade in der Verkündigung an die Kinder bzw. Jugendlichen der Vorpubertät" (273).

Über den „Himmel", die „Hölle", das „Gericht" usw. zu sprechen, muß nicht notwendigerweise eine „antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse" (K. Rahner) sein. Sosehr die Lehre von der E dieser Haltung im Laufe ihrer Geschichte auch erlegen ist, so scheint es doch „fraglich, ob es wirklich unsere Aufgabe sein soll, die eschatologischen Aussagen auf ‚einige wenige Grundaussagen' zu reduzieren (287). Wohl kann man dadurch vielleicht theologische Zentralbegriffe leichter in den Griff bekommen, jedoch „der Verkündigung wird damit kein Dienst erwiesen" (287). Nie wird jedoch die Theologie und damit auch die Katechese auf die Beziehung dieser letzten Dinge mit dem Auferstandenen verzichten können. „Der Himmel ist ein christologisches Ereignis, weil das Osterfest hier seinen Abschluß findet." (275.)

Dieses Buch zeigt, wie katechetische Arbeit heute nicht auf „harte" Theologie verzichten kann, läßt aber auch sehr deutlich erkennen, in welcher Weise Probleme der Psychologie und — bei Betz — auch der Dichtung einbezogen werden können und müssen.

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

Die Geschichte des Religionsunterrichtes — vor allem in Deutschland — ist mehr als die Geschichte der Lehrpläne und deren Einhaltung bzw. Nichteinhaltung. Sie ist vielmehr eine Geschichte, die die gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der jeweiligen Zeitepochen oft bis ins Detail widerspiegelt. Die besondere politische Situation Deutschlands — bis herauf zum Beginn des 19. Jahrhunderts — nämlich die Aufspaltung des ganzen Gebietes in über 300 deutsche „Staaten" — bildet die Grundlage einer ungeheuren Vielfalt, deren Auswirkungen teilweise noch heute zu bemerken sind. Über dieser Zersplitterung steht als Konstante die Aufteilung in katholische und protestantische Konfessionsschulen, und als deren gemeinsamer, stetiger „Widersacher" die Gemeinschaftsschule. Ein Leser dieses Buches, der die Auseinandersetzungen der letzten Jahre hinsichtlich der Schulsysteme in Deutschland auch nur einigermaßen verfolgt hat, wird erstaunt sein, wenn er von den Schulstreitigkeiten vergangener Zeiten liest: die Ähnlichkeit nicht nur in der Fragestellung, sondern auch in der Argumentation des Für und Wider ist bisweilen geradezu verblüffend. Dieser Ansatz Helmreichs, nämlich die theologische und pädagogische Problematik des Religionsunterrichtes nicht von ihrer geschichtlichen, d. h. politischen Grundlage zu isolieren, ist aber nicht nur ein Postulat am Anfang, sondern auch das Ergebnis dieser umfangreichen Untersuchung.

Der weitaus größte Teil des Buches ist dem Schulwesen seit dem Kaiserreich von 1871 gewidmet. Dennoch sind bereits vorher beinahe alle Probleme vorgezeichnet, die teilweise heute noch den Stoff und die Methode des Religionsunterrichtes kennzeichnen: Das Problem der Zuordnung von Katechismus und Bibelunterricht. Trotz Luthers Betonung der Bibel war für ihn der Katechismus das „Herzstück des Anfangsunterrichts" — „Vorsprechen, Nachsprechen, Auswendiglernen" die Methode dafür. Interessant ist zu beobachten, wie diese Methodik schon in der Aufklärungszeit den heftigsten Angriffen von vielen Seiten ausgesetzt war. Ergebnis dieser allgemeinen Zeitströmung war schließlich eine schärfere Trennung von Schule und Kirche — die Schule wird zum ersten Male ausdrücklich als Institution des Staates verstanden, und ist somit der staatlichen Kon-

trolle unterworfen. Die Verbindung Staat—Kirche ist aber immer noch solcher Art, daß — inmitten dieses Zeitalters der Aufklärung und des religiösen Rationalismus — der Staat die Aufsicht über die Schulen nicht nur der Kirche weithin überläßt, er fordert für die Schule sogar sehr gebieterisch die Rückkehr zur Orthodoxie (Religionsedikt in Preußen). Die Lehrer müssen sich einer Prüfung ihrer Rechtgläubigkeit unterziehen. Noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts z. B. erwartete man von einem Kandidaten für das Lehrerseminar, daß er „50 Lieder, 18 Psalmen, die biblischen Geschichten des A. T. und N. T. und selbstverständlich den Katechismus beherrschte" (85). Das vorherrschende Problem in der Schulfrage war jedoch beinahe die ganze Zeit hindurch das Problem der verschiedenen Konfessionen. Ist allein die politisch-gesetzgeberische Seite dieser Frage von ziemlicher Kompliziertheit, so noch in gesteigertem Maße die Durchführung: Was geschieht mit den Kindern einer religiösen Minderheit, mit Kindern aus einer Mischehe usw? Schließlich die Folgen größerer Bevölkerungsbewegungen, die die großen konfessionellen Blöcke „aufweichten".

Vf. hat nicht nur ungeheuer viel Material zusammengetragen und verarbeitet, er bleibt auch in jeder Phase der Darstellung übersichtlich und manchmal geradezu spannend. Das Buch wird für jeden, der sich ein Stück der Kulturgeschichte Deutschlands näherbringen will, ein Gewinn sein.

Graz *Albert Höfer*

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

Ein Großteil von Versuchen, zu geistlichem Leben zu führen, ist als Grundlage für eine Spiritualität von heute schwer zu gebrauchen, darüber kann auch eine „moderne" Sprache nicht hinwegtäuschen. Notwendig ist heute eine Abkehr von einem „integralistischen Gottes- und Menschenverständnis". Ein solches übersieht, „daß die kreatürlichen Bereiche relative Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit besitzen", da es von der Annahme ausgeht, „die Gottesfreundschaft verlange Weltfeindschaft" (15). Diese grundlegende theologische Einsicht darf nicht durch eine zweifelhafte religiöse Erziehung „von hinten her" wieder aufgehoben werden, zumal der heutige Mensch ein gesundes Mißtrauen davor hegt, „die Mühsal des mütterlichen Alltags als Nachfolge Mariens oder Geduld mit Aufdringlichen als Gekreuzigtwerden mit Christus anzunehmen" (17). Notwendig ist heute — gerade im Hinblick auf jugendliche Spiritualität — ein Bekenntnis zur „unverkürzten Menschlichkeit", sowohl aus der theologischen Einsicht wie auch von der Tatsache her, daß vital-menschliche Interessen nicht ungestraft verdrängt werden können, sondern sich — unter verwandelter Form — Auswege suchen. „Die Gnade" aber „verursacht keine Neurosen" (17). Von daher ist gegen eine einseitig dialektisch orientierte Theologie festzuhalten, daß das Gute nicht von vornherein als der menschlichen Natur gegenüberstehend dargestellt werden darf. Gerade in dieser Entwicklungszeit ist es für die Religionspädagogik wichtig, nach einem „archetypischen Kern" (18) im Menschen zu suchen, was nichts anderes heißt, als den Menschen als Partner der Anrede Gottes ernst zu nehmen.

Leider gelingt es dem Autor nicht, auf derartige Weise durchzuhalten. Ist es notwendig, „auch und gerade das als christlich" hinzustellen: „Sich so ausschließlich als möglich auf Gott einzulassen und mit einem Mindestmaß von Welt zu leben" (113 f)? Ist diese Alternative — auch theologisch — so einfach aufzustellen? Im Abschnitt: „Grundhaltungen geistlichen Lebens" folgt auf das Kap. „Hingabe an Gott" das Kap. „Verehrung der Heiligen". Wohl wird die Problematik der Heiligenverehrung bewußt gemacht. Doch scheinen diese Bedenken doch durch etwas zu schnelle Apologetik übersprungen zu sein: „An den Gestalten und Wegen der Heiligen aber wird deutlich, daß sich die jedem Getauften aufgegebene Christusförmigkeit in allen Lebensordnungen und Zeitsituationen verwirklichen läßt" (39). Läßt sich der letzte Teil dieser Behauptung angesichts der Heiligsprechungspraxis der neueren Zeit wirklich so halten? Außerdem scheint es dem Autor nicht gelungen zu sein, sich von einer gewissen spirituellen Sondersprache fernzuhalten: Welches Verständnis verbirgt sich hinter dem Wort „Frömmigkeitsobjekte" (41)? Was heißt „gottbezogene Freude auf ein erwartetes Kind" (96), ohne vorher von einer „kindbezogenen" oder „partnerschaftsbezogenen" Freude zu sprechen?

Das Buch als Ganzes ist zwiespältig: Es bietet eine echte und positive Grundlegung einer Spiritualität, fällt jedoch im zweiten und konkreten Teil in Ansätze zurück, die für „Schulkatechese und Jugendpastoral" doch wohl nicht optimal sind.

Graz *Anton Schrettle*

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

Der Hg. hat eine Reihe von Aufsätzen zusammengetragen, die in der Mehrzahl von ihm selbst stammen — sieben von zehn Beiträgen, davon einer in Zusammenarbeit mit Jutta Beckermann. Jeweils ein Beitrag stammt von Thomas Sartory, Ralph Sauer und Wolfgang Langer. Das religionspädago-

gische Anliegen des Sammelbänddchens wird im Untertitel eigens vermerkt. Vor diesem Buch wie vor anderen dieser Art, die nach Angabe des Verlages aufrüttelnd und revolutionär sind (siehe Klappentext!), steht der prüfende Leser ein wenig ratlos. Nach welchen Kriterien soll er dazu Stellung nehmen? Was darf er ernst nehmen, was ist revolutionäre Übertreibung, Rhetorik, Journalistik? Was ist ernstes Anliegen und was dient den kommerziellen Interessen?

Seit dem Konzil ist es üblich geworden, nach Parteien zu urteilen. Was einer sagt, ist entweder konservativ oder progressiv. Nicht der sachliche Wert bzw. der Inhalt einer Aussage wird zuerst herausgehört, sondern die Partei, der diese Aussage vermutlich zugehört. Wer den Ton auf „aufrüttelnd" legt, sagt schon, daß es ihm nicht auf den sachlichen Inhalt, sondern auf die Emotion ankommt, die seine Rede — wohl bei der anderen Partei — hervorrufen soll. Die Progressiven müssen, um progressiv zu bleiben, sich ständig selbst überholen. Wird eine progressive These von einer noch progressiveren eingeholt, so muß die nächste These noch revolutionärer und aufrüttelnder sein usw. An den Büchern von Betz läßt sich dieses Gesetz der Progression ziemlich deutlich erkennen. Der religiösen Erziehung von gestern und heute werden immer mehr und heftigere Vorwürfe gemacht. Die Hoffnungen werden in Forderungen gekleidet und auf das vieldeutige „morgen" verlegt. Daß die herkömmliche Erziehung zum Glauben eine „Erziehung zum Unglauben" war bzw. ist, wie es in der Hauptthese des Buches heißt, ist immerhin neu. Das Buch tritt den „Beweis" dafür an, wobei statt der Argumente Angriffe gebracht werden. Quasi als Nebenprodukt werden aber doch viele positive Hinweise für den Erzieher gegeben.

Wer sich in der Kirche weder für die Progressiven noch für die Konservativen, sondern für die Wahrheit entscheidet, wird in beiden Lagern prüfen und behalten, was gut ist.

Graz *Ernst Stranzinger*

VERSCHIEDENES

NIELEN JOSEF MARIA, *Begegnungen.* Carl Sonnenschein, Peter Lippert, Theodor Steinbüchel, Johannes Pinsk, Ernst Beutler, Ernst Michael, Martin Buber. (93.) Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Brosch. DM 6.80.

H. Urs von Balthasar hat in seinem Buch „Einsame Zwiesprache" M. Buber als eine Gründergestalt bezeichnet. Mit Buber zählte eine Reihe von großen Deutschen — Gründergestalten — zu den Freunden des ehemaligen Frankfurter Studentenpfarrers Nielen. Das Bändchen „Begegnungen" bietet Erinnerungen an sieben von ihnen. E. Beutler verdankt Nielen das Schlüsselwort für diese Porträtskizzen: „... die menschlichen Begegnungen sind der schönste Gewinn des Lebens". Längst trägt die Arbeit Sonnenscheins oder Lipperts reiche Frucht. Wenige der heute Jungen wissen freilich mehr als die Namen dieser großen Väter. Ihre Sprache, die feierliche Sprache des Personalismus, wird immer weniger verstanden. Nielen selbst bedient sich dieses Idioms, statt eine „Übersetzung" zu versuchen. So bleibt sein Buch Lektüre für schon eingeübte Leser.

Graz *Egon Kapellari*

O. Ö. LANDESARCHIV, *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs.* 9. Bd. (323 S., 20 Tafeln, 12 Karten.) Böhlaus Nachf., Graz 1968. Brosch. S 190.—.

Die sieben in diesem Band vereinigten Arbeiten befassen sich mit gänzlich verschiedenen Themen.

Hans Sturmberger zeichnet aus reicher persönlicher Kenntnis ein lebendiges Bild seines großen Vorgängers in der Leitung dieses Institutes (Ignaz Zibermayr-Archivar und Historiker 1878—1966. 5—21). Wer immer sich mit der Person Zibermayrs beschäftigen wird, wird auf diese Quelle angewiesen sein.

Alois Zauner kann an Hand der Urkunden des kleinen Benediktinerklosters Gleink von seiner Gründung 1123 bis 1300 mit diplomatischer Akribie aufzeigen, daß auch in diesem Kloster, das immer im Schatten des größeren Klosters Garsten stand, genau dieselben Anliegen zu bewältigen waren wie anderswo (Die Urkunden des Benediktinerklosters Gleink bis zum Jahre 1300. 22—162). Es waren Besitz- und Seelsorgefragen und die Befreiung von den drückenden Lasten der Vogtei. Die angestrebten Lösungen kamen im allgemeinen etwas später zustande als anderswo. Mit 16 eigenen Urkunden suchte man den Ablauf zu beschleunigen: Ziel dieser Aktionen war die möglichste Freiheit von allen klosterfremden Instanzen. Anm. 632 „ad aliam conversationem impellere" muß nicht unbedingt mit „Reform" wiedergegeben werden. Eher könnte gemeint sein, Übernahme einer anderen Observanz, was allerdings gern mit dem belasteten Wort „Reform" bezeichnet wurde wie Kassius Hallinger am Beispiel Gorze-Kluny gezeigt hat. Gemeint ist im angezeigten Fall wohl, kein Bamberger Bischof dürfe die bei Abfassung der Urkunde bestehende Observanz abändern. In einem Quellenanhang folgen die Regesten von 61 Urkunden und 12 Urkunden und Akten im vollen Wortlaut.

Rudolf Zinnhobler läßt das argumentum e silentio, das Zibermayr aus dem Vergleich der Mondseer Papstdiplome von 1142 und 1183 zu der späten Datierung der Wolfgangkirche am Abersee „um 1180" führte, nicht gelten und rückt auf Grund der Interpretation von richtig eingeordneten Spurien und patrozinienengeschichtlichen Überlegungen die Entstehung der Kirche „durchaus in die Zeit des hl. Wolfgang" (Wie alt ist die Kir-

che von St. Wolfgang am Abersee? Zum Mondseer Urkundenwesen im 12. Jahrhundert).

Hans Krawarik legt den teilweise umgearbeiteten und ergänzten Mittelalterteil seiner Dissertation „Studien zur Orts- und Bevölkerungsgeschichte von Windischgarsten und dem Stodergebiet" vor (Das Windischgarstener Becken im Mittelalter. 170—238). Die Paßsituation gab dem Landstrich immer sein eigenes Gepräge. Als günstige Verkehrsverbindung war der Paß seit jeher genützt, wenn auch nach Ansicht des Autors deswegen nicht unbedingt von einem Siedlungskontinuum gesprochen zu werden braucht. Als bedeutendste Faktoren wirkten im Mittelalter das Stift Kremsmünster und das 1190 gegründete Spital am Pyhrn in diesem Gebiet. Die Rivalität zwischen dem Spital und der Kirche von Windischgarsten dauerte etwa bis an den Beginn des 16. Jahrhunderts, als Windischgarsten der nunmehrigen Kollegiatkirche am Pyhrn untergeordnet wurde. Das Spital war im Laufe des 14. Jahrhunderts aus einem Pilgerhospiz zu einer Grundherrschaft geworden, was nicht ohne Auseinandersetzung mit den umliegenden Macht- und Besitzgrößen abging. Ein Markstein auf diesem Weg war die 1373 erfolgte Befreiung von der ständig drückenden Last der Gastung. Alle diese Vorgänge fanden ihren schriftlichen Niederschlag, und aus ihnen konnte ein Großteil des Materials für die Darstellung gewonnen werden. Wertvoll ist auch die im Anhang gebotene Liste der Ergänzungen und Verbesserungen zu Schiffmanns Ortsnamenlexikon.

Alphons Lhotsky macht in seiner Quellenkunde auf das Fehlen einer sachkundigen Monographie über den bedeutenden Österreicher Johann Stabius aufmerksam (MIÖG, Erg. Bd. XIX [1963] 48). Diese hat auch *Helmut Größing* nicht nachgeholt (Johannes Stabius. Ein Oberösterreicher im Kreis der Humanisten um Kaiser Maximilian I. 239 bis 264). Aber er hat dankenswerterweise einen Ansatz nach dieser Richtung versucht. Es zeigte sich, daß nicht der humanistische Historiograph und Dichter, sondern der Kosmograph Stabius die größere Beachtung verdient. Er kann als einer „der Wegbereiter der modernen Projektionslehre" gelten.

Der Beitrag von *Gerhard Putschögl* (Landeshauptmann und Landesanwalt in Österreich ob der Enns im 16. und 17. Jahrhundert, 265—290) stellt eine textlich und um den kritischen Apparat erweiterte Wiedergabe jenes Referates dar, das er beim 9. Österreichischen Historikertag in Linz 1967 gehalten hatte. Seit dem Ende des Mittelalters ist die Bezeichnung „Landeshauptmann ob der Enns" üblich. Der Landeshauptmann war Vertreter des Landesherrn gegenüber den Ständen, denen er aber andererseits der Herkunft nach lange noch zugehörte. Das konnte manchmal seine Aufgabe erschweren. In seiner Hand lagen vor allem Verwaltungs- und Richterfunktionen. Der Anwalt wiederum war ursprünglich ein Beamter des Landeshauptmannes, doch bildete sich hier in den Auseinandersetzungen zwischen Ständen und Landesfürsten ein eigenes Amt heraus. Dort kamen erstmals juristisch geschulte Beamte in Verwendung, die in der Rechtsauffassung den nach Landes Brauch und Herkommen urteilenden Ständen entgegenstanden. Trotz aller Spannungen, die besonders auch im Gefolge der religionspolitischen Entwicklung auftraten, funktionierte die Verwaltung des Landes.

Georg Grüll, der ein besonderes Gespür beim Auffinden bisher unbeachteter oder unbekannter Archivfaszikel hat, macht mit einigen Lebensschicksalen eines weitgereisten und in fremden Diensten sogar bis Amerika gekommenen Berufssoldaten aus der Nähe von Leipzig im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bekannt (Aus dem Tagebuch eines ewigen Soldaten. 291—297).

Stift St. Florian *Karl Rehberger*



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

glasmalerei

Tyrolia-Neuerscheinungen

Claus Schedl: Talmud — Evangelium — Synagoge

Sprüche der 72 Schriftgelehrten — Zehn Wunder nach Matthäus — Morgenliturgie der Synagoge. 448 Seiten, 4 Bildtafeln, Leinen, S 230.—.

In seinem fünfbändigen Werk „Geschichte des Alten Testaments" ist Claus Schedl, Professor für Biblische Theologie in Graz, bis an die Tore des Neuen Testaments vorgestoßen. Hier setzt der neue Band ein. Er führt in die „Gründerzeit" von Kirche und Synagoge. Unbekannte Schätze werden hier gehoben. Die Welt der Evangelien beginnt neu zu leuchten.

Ferdinand Klostermann: Priester für morgen

640 Seiten, Leinen, ca. S 360.— (erscheint demnächst).
Das grundlegende Werk von weltweiter Bedeutung für die Diskussion um den Priester heute und morgen.

Karl Hörmann: Lexikon der christlichen Moral

1392 Spalten und XXV Seiten, Leinen, S 460.—.
Das erste deutschsprachige Morallexikon des Wiener Ordinarius „ist den Moralproblemen unserer Zeit gegenüber offen" (Anzeiger).

Heinrich Suso Braun: Auf den Spuren Gottes

220 Seiten, kart. lam., S 45.—.
Zeitgemäße Gedanken über Gott in unserer Welt und in unserem Leben.

Walter Kornfeld: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels

Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger „Reflexionen Israels über die Anfänge" (Gen 1—11). 384 Seiten, Leinen, ca. S 290.—.
Studien- und Nachschlagewerk auf dem letzten Stand der Bibelwissenschaft.

In allen Buchhandlungen erhältlich

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN

Was heißt »Glaube an ein ewiges Leben«?

Die Religionsgeschichte bietet vielerlei Antwort auf die Frage, wie das Rätsel des Todes zu lösen sei. Die Antwort der christlichen Theologie steht in der Spannung von Jenseits- und Zukunftserwartung. Auch sie hat zeitbedingte Vorstellungen vom Kosmos, vom Menschen und seiner Geschichte zur Voraussetzung. Diese Voraussetzungen müssen heute überprüft werden.

Zur Diskussion dieser Frage leistet Paul Hoffmann mit seinem Buch *Die Toten in Christus* „einen beachtlichen Beitrag" (*K. H. Schelkle in Tübinger Theol. Quartalschrift*). Paul Hoffmann sammelt zunächst die Antworten des Hellenismus und des Judentums zum Thema und untersucht dann die Aussagen des Apostels Paulus, des ersten christlichen Theologen, um an ihnen zu lernen, wie das spezifisch Christliche von seinen zeitbedingten Voraussetzungen unterschieden werden kann und muß.

»Sowohl der religionsgeschichtliche Hintergrund als auch der theologische Ansatzpunkt bei Paulus sind m. E. richtig getroffen ... In dieser Richtung wird die Diskussion um die ›mythologischen‹ Aussagen der Bibel und die ... Jenseits- und Zukunftshoffnung weitergehen müssen« (*R. Schnackenburg in Biblische Zeitschrift*).

»Eine methodisch wie sachlich vorzüglich gelungene Arbeit« (*W. Schmithals in Theologische Literaturzeitung*). »Il est remarquable par le sérieux, la précesion et la clarté de ses analyses« (*F. Dreyfus in Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques*).

Paul Hoffmann: Die Toten in Christus
Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie
Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 2
Schon in 2. Auflage, 374 S., Ln. 42,– DM (Best.-Nr. 3619)
Verlag Aschendorff, Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

In unserer Reihe
»Neutestamentliche Abhandlungen«
sind bisher erschienen:

Wilhelm Thüsing:
Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen.
2., durchgesehene und durch ein Vorwort ergänzte Auflage, 287 Seiten, Leinen 34,— DM.

Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.
2. Auflage, 374 Seiten, Leinen 42,— DM.

Karl Kertelge:
»Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs.
343 Seiten, Leinen 42,— DM.

Anton Grabner-Haider:
Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes.
182 Seiten, Leinen 28,— DM.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4.
325 Seiten, Leinen 46,— DM.

Maria Horstmann:
Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums.
156 Seiten, Leinen 28,— DM.

Aschendorff

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

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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.

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



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

Betrieb: Melicharstraße 4 a

Resopalschilder für jeden Zweck

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



Schutzengel

Apotheke
Linz

Promenade

Ruf 26-7-36

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

22. April 1970

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

K. Pfaffenbichler: Der Herr ist wirklich auferstanden
W. Beilner: Kerygma und Theologie in der Schrift
F. Zeilinger: Neue Hermeneutik
J. J. von Allmen: Die Ordination in der reformierten Kirche
W. de Vries: Papst und Bischofskollegium
J. Kadlec: Johannes Hus in neuem Licht?
J. Fischl: Teilhard de Chardin

118. Jahr 1970 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1970

	Abhandlungen	**Seite**
Karl Pfaffenbichler:	Der Herr ist wirklich auferstanden	105
Wolfgang Beilner:	Kerygma und Dogma in der Schrift	116
Franz Zeilinger:	Neue Hermeneutik	130
	Pastoralfragen	
Jean-Jacques von Allmen:	Die Ordination in der Sicht und Praxis der reformierten Kirche	141
Wilhelm de Vries:	Papst und Bischofskollegium gemäß den drei letzten Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends	154
	Mitteilungen	
Jaroslav Kadlec:	Johannes Hus in neuem Licht?	163
Johannes Fischl:	Teilhard de Chardin — der letzte „Fall Galilei"?	169
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	176
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	181
	Buchbesprechungen	183
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Karl Pfaffenbichler, Theol.-Prof., A-3100 St. Pölten, Ranzonigasse 3 a. Dr. Wolfgang Beilner, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Anton-Behackergasse 9/6. Dr. Franz Zeilinger, Univ.-Assistent, A-8020 Graz, Annenstraße 4. Dr. Jean-Jacques von Allmen, Dekan der theol. Fakultät, Evole 140, CH-2000 Neuchatel, Schweiz. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Univ.-Prof., I-00185 Roma, Piazza S. Maria Maggiore 7. Dr. Jaroslav Kadlec, Dozent, Horni Cerekev 10, CSSR. DDr. Johannes Fischl, Univ.-Prof., A-8020 Graz, Schillerstraße 52/II. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz.

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—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

KARL PFAFFENBICHLER

Der Herr ist wirklich auferstanden

Osterereignis und Osterverkündigung

Die Auferstehung Jesu bildet im Neuen Testament das Fundament des christlichen Glaubens und das zentrale Thema seiner Verkündigung. „Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube" (1 Kor 15, 14). Der Inhalt des Christusglaubens läßt sich in die „Kurzformel" fassen: „Wenn du mit deinem Munde bekennst: Herr (ist) Jesus, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du das Heil erlangen" (Röm 10, 9).

In den theologischen Lehrbüchern seit dem Tridentinum ist die Auferstehung nur wenig zur Sprache gekommen. Einzig die Apologetik zeigte größeres Interesse daran und behandelte das Thema unter dem Blickwinkel der Offenbarungskriterien: Die Auferstehung ist das größte Wunder Christi und der sicherste Beweis für seine göttliche Sendung.

In letzter Zeit hat sich das geändert. Es ist zu einer „kaum noch überschaubaren Diskussion"[1] über die Auferstehung Jesu gekommen. Die Exegeten sind mit dem Rüstzeug der historisch-kritischen Methode an die Ostertexte der Bibel herangegangen und haben sie neu zu erforschen begonnen. Die Auferstehung selbst ist als das Pascha-Mysterium in die Dokumente des II. Vatikanums eingegangen und hat in das Zentrum des Kerygmas der Kirche zurückgefunden. Katholische und protestantische Theologen haben sich in einer Fülle von Veröffentlichungen[2] mit dem Thema „Auferstehung Jesu" befaßt. Sogar in die Massenmedien, in Fernsehen und Illustrierte sind die Wellen der Diskussion gedrungen.

„Was glauben die Deutschen?", lautete eine Umfrage, deren Ergebnis im Jahre 1967 veröffentlicht worden ist. 39 Prozent der Befragten bekannten sich zur „Lehre der Kirche seit 2000 Jahren": „Jesus war nur drei Tage tot. Dann ist er auferstanden und hat sein Grab verlassen. Es steht ja in der Bibel, daß er nach Ostern mit seinen Jüngern gegessen, getrunken und gesprochen hat. Dann ist er zu Gott zurückgekehrt." 35 Prozent bekannten sich zur Auffassung „moderner Theologen": „Was über die Auferstehung in der Bibel steht, kann man nicht wörtlich nehmen. Jesus hat nach seinem Tod nicht so wie vorher gelebt, sondern wird seinen Jüngern nur als Vision erschienen sein, um ihnen zu zeigen, daß er bei Gott lebt." Fast ein Viertel (24 Prozent) der Befragten äußerte die Ansicht: „Daß Jesus von den Toten

---

[1] *R. Schnackenburg*, Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden", BZ, NF 13 (1969), 1—17.

[2] Einige Veröffentlichungen seien genannt: *W. Beilner*, Die Osterbotschaft als Mitte des NT, in: Gottes Wort in unserer Zeit, Wien 1967, 53—75 (mit Literaturhinweisen); *H. Ebert*, Die Krise des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Auferstehung, Hochland 60 (1968), 305—331; *A. Kassing*, Auferstanden für uns. Eine Auslegung der ntl. Osterbotschaft, Mainz 1969; *A. Kolping*, Wunder und Auferstehung Jesu Christi (Theol. Brennpunkte 20), Bergen-Enkheim 1969; *J. Kremer*, Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden? Berechtigung und Grenzen neuerer Interpretationen der biblischen Osterbotschaft, StdZ 94 (1969), 310—320; *ders.*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart ²1967; *ders.*, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, Stuttgart 1968; *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaest. disp. 38), Freiburg 1968; *R. Marlé*, Auferstehung Jesu, in: HDG I, 130—137; *F. Mußner*, Die Auferstehung Jesu (Bibl. Handbibliothek VII), München 1969; *E. Ruckstuhl — J. Pfammatter*, Die Auferstehung Jesu Christi, Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens, Luzern 1968; *L. Schenke*, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab (SBS 33), Stuttgart 1968; *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968; *A. Stöger*, Die Auferstehungsberichte, in: Fragen zum Bibelunterricht, Graz 1968, 57—85; *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche I (bes. 453—513), München 1969; *H. U. v. Balthasar*, Der Gang zum Vater, in: Mysterium Salutis 3/2, 256—326; *K. Rahner / J. Schmitt / W. Bulst*, Auferstehung Jesu, in: Sacramentum mundi 1, 403—425; *F. Zeilinger*, Ist Christus nicht auferstanden ... (1 Kor 15. 14), in: Wort und Wahrheit XXIV (1969), 312—323.

auferstanden ist, mögen früher die Leute geglaubt haben, ich kann das nicht glauben. Jesus lebt allenfalls in seinen Werken weiter, wie man das zum Beispiel auch von Goethe sagen kann." (Der Spiegel, Nr. 52/1967, 51)[3].

Worum geht es nun eigentlich in der heutigen Diskussion „moderner Theologen"? Durchaus nicht um eine glatte Leugnung der Auferstehung Jesu, sondern vielmehr um die Frage: Was will die Osterverkündigung der Bibel aussagen? Was ist gemeint, wenn es in der Schrift heißt: „Jesus ist von den Toten auferstanden", „Gott hat ihn auferweckt"? Das II. Vatikanum hat (wie es früher schon in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943 und in der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 geschehen ist) den Exegeten als Forschungsprinzip aufgetragen: „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte[4]."

Die Bemühungen, das biblische Bekenntnis zur Auferstehung Jesu neu zu deuten und es dem Verständnis des heutigen Menschen zu erschließen, müssen daher durchaus nicht samt und sonders als rationalistische Verirrungen angeprangert werden, wie es Überängstliche zuweilen vielleicht tun möchten. Allerdings gibt es auch Grenzen für die Neuinterpretation der Auferstehung, die nicht überschritten werden dürfen, wenn das Kerygma nicht verfälscht werden soll. Die deutschen Bischöfe haben diese Grenzen deutlich markiert: „Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu als einem wirklichen Ereignis gehört also notwendig zum christlichen Glauben und kann nicht als zeitbedingte, zu anderen Zeiten auch anders aussagbare Ausdeutung einer innergeschichtlichen Erfahrung verstanden werden[5]."

In diesem Zusammenhang werden immer wieder die Entmythologisierung der Ostertexte, wie sie *R. Bultmann* vorgenommen hat, und die Interpretation der Auferstehung von *W. Marxsen* genannt. Marxsen hat auch unter katholischen Theologen Anhänger gefunden.

R. Bultmann ist nicht daran interessiert, ob die Auferstehung ein wirkliches Ereignis war. Er hält die biblischen Ostertexte, die vom Faktum der Auferstehung sprechen, für unerlaubte Objektivierungen, die den Auferstandenen „auf die Stufe der vorhandenen und dem objektivierenden Blick verfügbaren Welt" stellen[6]. Die Botschaft „Jesus ist von den Toten auferstanden" besage keine Mitteilung über ein objektiv-reales Geschehen am Ostermorgen; in ihrem „entmythologisierten" Kern sei der Auferstehungsglaube „nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als das Kreuz Christi"[7]. Die Auferstehung sei kein „beglaubigendes Mirakel", wiewohl sie nach Bultmann im NT vielfach als solches aufgefaßt werde. Dazu zählen der Bericht über das leere Grab und die Ostergeschichten, in denen von der Demonstration der Leiblichkeit des Auferstandenen berichtet werde. Der Glaube an Gottes Wort darf nach Bultmann nicht durch historische Untersuchungen begründet werden. Wichtig sei nicht, daß Jesus auferstanden ist, sondern daß er *für mich* auferstanden ist. Die Auferstehung Jesu sei somit sein Präsentwerden im Kerygma der Jünger.

W. Marxsen schließt sich Bultmann in dessen Frageverbot nach der Geschichtlichkeit der Osterereignisse nicht an. 1 Kor 15, 3—8 spreche von der Auferstehung Jesu als einem tatsächlichen Ereignis. Aber aus den Auferstehungsberichten könne man nicht auf die Tatsächlichkeit der Auferstehung schließen, sondern wir erfahren dadurch nur etwas über die Überzeugung der Apostel und der Urkirche. Wie ist diese Überzeugung entstanden? Durch „reflektierende Interpretation" seien die Apostel zur Aussage gekommen: Jesus ist auferstanden. Das „Widerfahrnis des Sehens" Jesu hätten seine Jünger in das zeitbedingte Interpretament von der Auferstehung gekleidet. Interpretament ist eine Vorstellung, deren man sich zur Deutung

---

[3] Zitiert von *R. Baumann*, Osterverkündigung heute, in: LS 20 (1969), 220.
[4] II. Vatic., Dogm. Konst. „Dei Verbum", Nr. 12.
[5] Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 1967, 20.
[6] Kerygma und Mythos II, Hamburg[4] 1960, 200.
[7] Kerygma und Mythos I, 46.

einer bestimmten Erfahrung bedient. Am Anfang habe man diese „Widerfahrnisse" einfach dahin interpretiert, daß „die Sache Jesu" weitergehe. Die Frage nach der Auferstehung ist nach Marxsen keine Frage nach einem Ereignis nach dem Karfreitag — das führe nämlich zu einer verbotenen Historisierung eines Interpretaments —, sondern „es ist die Frage nach dem irdischen Jesus und (unlösbar damit verbunden!) die Frage, wie *seine* Sache später erfahrbare Wirklichkeit wurde und heute erfahrbare Wirklichkeit werden kann"[8]. Ostern sei also eine Chiffre für die Überzeugung: Die Sache Jesu geht weiter, d. h. im Wort des Evangeliums ergehe an uns heute die Botschaft Jesu wie an die Jünger damals.

Der Einfluß von Marxsen ist auch bei katholischen Theologen unverkennbar wirksam geworden. Wir nennen *H. R. Schlette* und *H. Halbfas*.

Nach *H. R. Schlette*[9] erweist sich das Auferstehungskerygma als Deutung einer bestimmten Erfahrung, deren Genese so zu erklären sei: In den Anhängern Jesu habe sich nach der Kreuzigung die Überzeugung gebildet, sie müßten „die Sache Jesu" aufgreifen und ihr treu bleiben. Bei ihren gemeinsamen Mählern sei ihnen der Gedanke an Jesu Tod immer unfaßbarer erschienen: Dieser Jesus könne unmöglich so tot sein und vergangen wie Abraham, David und Jeremias; „wenn sie von ihm sprechen, wenn sie zusammen essen und trinken, so glauben sie, er sei bei ihnen"[10]. In dieser Grundstimmung hätten Zeichen und Geschehnisse (wie die Bekehrung Pauli) eine Atmosphäre geschaffen, die zur Erfahrung führten: mit Jesus ist es nicht zu Ende; wir müssen uns an ihn halten, wenn wir uns an Jahwes Seite stellen wollen[11].

Auch *H. Halbfas* ist von Marxsen beeinflußt. In seiner „Fundamentalkatechetik"[12] spricht er „von der Überzeugung einer Jüngergruppe, ‚den Herrn gesehen' zu haben. Sie reflektierten dieses Widerfahrnis (mit den Kategorien spätjüdischer Anthropologie) und kamen zu einer Interpretation, die sie mit der damals bereits vorgefaßten Sprachgebärde ausdrückten: Jesus aber ist auferweckt worden ... Der Glaube an den ‚auferweckten' Jesus richtet sich folglich nicht auf einen direkt mitteilbaren Inhalt, d. h. ein historisches Ereignis nach dem Karfreitag. Wer sich dennoch an vordergründig-gegenständliches Verständnis des Dogmas klammert, etwa mit dem Protest, der christliche Glaube könne niemals von der ‚tatsächlichen', d. h. historisch verstandenen Auferstehung Jesu lassen, der hält an einer durch spätjüdische Anthropologie und Apokalyptik bedingten religionsgeschichtlichen Vorstellung fest, die aber als solche nicht mit der ‚Sache', um die es hier geht, identifiziert werden darf. Die Frage nach der Auferstehung ist die Frage nach Jesus von Nazareth *und* seiner Sache, wie sie nach dessen Tod erfahrbar wurde"[13].

Diese Versuche, das Osterkerygma der Bibel neu zu interpretieren, sind zweifellos aus guter Absicht erwachsen und haben die Reflexion zum Thema in mancherlei Hinsicht gefördert. Letzten Endes sind sie aber doch mißglückt, weil sie vor den Ostertexten nicht bestehen können.

R. Bultmann hat recht, wenn er den Geheimnischarakter der Auferstehung Christi, die Grenzen unseres Verstehens und unserer Ausdrucksmöglichkeiten dafür hervorhebt. Er hat auch recht, wenn er sagt, das Auferstehungskerygma müsse den Menschen in seiner Existenz betroffen machen. Weil das Pascha-Mysterium, die Zwei-Einheit von Kreuz und Auferstehung untrennbar ist, beinhaltet die Osterbotschaft auch eine Aussage über die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes. Er hat ferner recht, wenn er die Auferstehung Jesu nicht als bloß „bestätigendes Mirakel" verstanden wissen will. Doch muß man fragen, ob für Bultmann die Auferstehung letzten Endes etwas anderes ist als der Glaubensakt der Glaubenden, und ob ihr noch eine Wirklichkeit außerhalb des Glaubens der Jünger und unseres Glaubens entspricht. Freilich ist nach Bultmann der Glaube kein bloß innerer Vorgang (wie etwa in der alten liberalen Schule), sondern immer Begegnung mit dem gnadenhaften Handeln Gottes. Der echte Auferstehungs-

---

[8] Die Auferstehung als historisches und theologisches Problem, Gütersloh ²1965, 35. — Eine von Marxsen im WS 1967/68 gehaltene Vorlesung, die nun veröffentlicht vorliegt (Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968) zeigt keine Änderung seines Standpunktes bezüglich der Auferstehung. Als Quintessenz seiner Auferstehungsaussagen kommt er auch dort zu der vom ihm gesperrt gedruckten Feststellung: „Allen Evangelisten liegt daran, zu zeigen: Das Wirken Jesu geht weiter" (81). Vgl. dazu die ausführliche Besprechung von *K. Schubert* in Kairos XI (1969), 145—149.

[9] Epiphanie als Geschichte, München 1966.

[10] Ebd. 70. [11] Vgl. ebd. 71.

[12] Düsseldorf ²1969, 205—207. [13] Ebd. 205.

glaube habe für die Jünger mit dem Augenblick begonnen, da sie im Kreuz Gottes Heilsgericht erkannten; für uns beginne er mit dem Zeitpunkt, in dem wir uns diese Anerkennung zu eigen machen. Bultmann legt den Akzent einseitig auf die Heilsbedeutung der Auferstehung, während er sich am Heilsereignis selber nicht interessiert zeigt; er hält die Tatsächlichkeit der Auferstehung für den Glauben belanglos, ja sogar für gefährlich.

Die Urkirche war aber an der historischen Frage durchaus interessiert. Das zeigen die evangelischen Ostertexte, das zeigt auch Paulus in 1 Kor 15. Von den Evangelisten wurden kritische Einwände gegen den Osterglauben — wenn auch unbeholfen und naiv — „historisch" zu widerlegen getrachtet. Paulus beruft sich auf die Tradition: „Ich habe euch nämlich als Erstes überliefert, was ich selbst übernommen habe, daß Christus starb für unsere Sünden gemäß den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tag gemäß den Schriften, und daß er erschien dem Kepha, dann den Zwölfen. Darauf erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten jetzt noch leben, einige aber sind entschlafen. Darauf erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Zuletzt von allen, gleichsam als Fehlgeburt, erschien er auch mir" (1 Kor 15, 3—8). Bultmann bezeichnet die Beweisführung des Apostels als „fatal", weil diese „gnostisierende Einwendungen" veranlaßt hätten, die Auferstehung „als objektives Faktum sicherstellen zu können durch die Aufzählung von Zeugen, die den Auferstandenen gesehen haben"[14]. Paulus will durch die Aufzählung von Zeugen, die noch befragt werden können, die Auferstehung nicht im Sinne eines „Beweises" sicherstellen, wohl aber seine Auferstehungsverkündigung als glaubwürdige Botschaft ausweisen.
Nach *H. Schlier* würde Bultmanns Behauptung, Jesus sei in das Kerygma hinein auferstanden, ein nicht geringeres Wunder voraussetzen, als es die Aussage von seiner objektiven Auferstehung tut. Die Gegenwart Jesu im Kerygma „ohne daß dieser Jesus von den Toten auferstanden und erhöht worden ist, ist ein nicht geringeres, aber wohl in sich unverständlicheres Wunder, vor dem die Historie gewiß nicht weniger ratlos steht wie vor der Verkündigung der Auferstehung Jesu von den Toten"[15].

Bultmann hält die Frage nach der Faktizität der Auferstehung für uninteressant, ja für illegitim. Der eigentliche Inhalt der Osterbotschaft sei nicht die Übermittlung eines historisch erfaßbaren und beweisbaren Geschehens, sondern der durch Gottes Tat bewirkte Glaube der Jünger, die vom gekreuzigten Jesus behaupten, daß er lebe. Marxsen legt den Akzent mehr auf die Interpretation des den Jüngern widerfahrenen Sehens. Es wurde ursprünglich funktional verstanden und sei als Sendung der Jünger zu Verkündigung und Mission interpretiert worden. Dieses funktionale Interpretament sei später durch das personale von der „Auferstehung" abgelöst worden. Es besage, weil es nur Interpretament ist, keinen Tatbestand. Es behalte sein Recht nur, wenn und soweit es die „Sache Jesu" zur Sprache zu bringen vermöge.
Im folgenden soll zuerst einiges über die heutige Deutung des ntl Osterkerygmas gesagt werden. Dann soll der untrennbare Zusammenhang zwischen dem Ostereignis und dem Ostererlebnis der Apostel zur Sprache kommen. Schließlich soll die Frage beantwortet werden, ob man mit Marxsen „Auferstehung" bloß als zeitbedingtes Interpretament dafür verstehen könne, daß „die Sache Jesu" weitergehe.

Osterverkündigung im Neuen Testament

Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu bestimmt das ganze NT. Dieses ist „auf weite Strecken hin eine einzige Osterbotschaft"[16]. Die Auferstehung Jesu ist die treibende Kraft und die „Sehweise", aus der das NT geschrieben worden ist. Über diese von der Auferstehung als Formalprinzip geleistete Prägung gibt es zahlreiche Stellen, in denen die Auferstehung Jesu eigens zur Sprache kommt.
Das geschieht einerseits in „enthusiastischer und bekennend-apodiktischer Rede", anderseits „in von theologischen Reflexionen nicht freier Erzählweise . . ., um in

---

[14] Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen ^{3}1961, 48.
[15] Über die Auferstehung Jesu Christi, 40.
[16] *W. Breuning*, Jesus Christus, der Erlöser, Mainz 1968, 15.

beiden Anspruch auf ein Faktum zu erheben, das Annahme und Zustimmung fordert"[17]. So begegnen wir, vor allem in den ntl Briefen, einer Reihe von Glaubensformeln, liturgischen Hymnen und Bekenntnissätzen, in denen die Osterbotschaft ausgesagt wird, z. B.: „Wirklich ist auferweckt worden der Herr und ist dem Simon erschienen" (Lk 24, 34), „Gott hat Jesus Christus von den Toten auferweckt" (Apg 2, 32; 3, 15; 4, 10). In sämtlichen Reden der Apg spielen Tod und Auferstehung Jesu eine wichtige Rolle. Röm 10, 9 spricht vom Bekenntnis zur Auferstehung Jesu, Röm 1, 3 f ist eine christologische Reflexion. Paulus verwendet in 1 Kor 15, 3—8 ein urchristliches Credo, eine bereits vorgeprägte Glaubens- und Bekenntnisformel[18].

Das theologische Interesse konzentriert sich heute neben der Untersuchung von 1 Kor 15 auf die zweite Form der Osterverkündigung, auf die literarische Eigenart der synoptischen Ostertexte, die eigentlich nur „Osterfragmente" sind. Die Evangelien bringen Berichte vom leeren Grab (Mk 16, 1—8; Mt 28, 1—10; Lk 24, 1—12; Jo 20, 1—13; vgl. Apg 2, 25—31; 13, 34—37), Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen (Mt 28, 16—20: vor den Jüngern auf dem Berg in Galiläa; Lk 24, 13—35: vor Jüngern auf dem Weg nach Emmaus; Lk 24, 35—53: vor den Jüngern in Jerusalem; Jo 20: vor den Aposteln ohne und mit Thomas; Jo 21: vor Petrus und mehreren Jüngern am See Genesareth). Mt 28, 9—10 und Jo 20, 14—18 kombinieren leeres Grab und Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen. Der „kanonische Markusschluß" (Mk 16, 9—20) faßt zusammen, was die übrigen Evangelien an Ostertexten bieten.

Diese Texte sind nicht historische Berichte, Chroniken oder „Protokolle", sondern Glaubenszeugnisse. Sie sind aber keineswegs bloße Phantasieprodukte oder „Erfindungen", sondern Verkündigung im Geschehnisbericht, von theologischen und apologetischen Interessen mitgeformt. Sie liegen nicht in der direkten Verlängerungslinie des übrigen synoptischen Kerygmas, sie sind anders strukturiert, als es die Verkündigung über Leben und Passion Jesu ist.

Was das literarische Genus der Osterfragmente anlangt, so sind sie keinesfalls *Mythen*. „Mythische Texte könnte man nur solche nennen, in denen nicht nur Ausdrucksformen, sprachliche Mittel aus dem mythologischen Bestand verwendet werden, sondern auch der Mythos selbst als Sache und Aussage erscheint. Der Mythos aber ist Aussage des Immerwährenden und Immerwiederkehrenden im Einmaligen und jetzt Geschehenden. Er ist ... wesenhaft zeitlos oder übergeschichtlich[19]." Die Ostertexte aber wollen gerade das Einmalige und Einzigartige, nie mehr Wiederkehrende zum Ausdruck bringen: Gott hat den Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt, der Gekreuzigte lebt. Das ist das eindeutige Zeugnis aller ntl Osterbekenntnisse, so verschieden und „ungereimt" sie im einzelnen auch sein mögen.

Auch die Bezeichnung „*Legenden*", wie sie für die Ostertexte öfter verwendet wird, ist nicht glücklich. Die Legende hat den „Helden" zum Mittelpunkt, sein Verhalten und Vorbild, das zur Nachahmung empfohlen wird. Nach damaliger Sprechweise kann auch „in legendärem Stil Geschehenes ausgesagt werden"[20]. So betrachtet, darf man sagen, „daß z. B. die Erzählungen von der Erscheinung Christi auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24, 13—35) oder vor Maria Magdalena (Jo 20, 11—18) legendäre Züge tragen, vielleicht sogar ‚Legenden' sind"[21]. Im heutigen Sprachgebrauch meint man aber mit „Legende" etwas Unwahres und Erfundenes. Zudem sind die Ostertexte durchaus nicht erbaulich im Sinn der antiken Legende, es geht in ihnen vielmehr um etwas Neues und Einzigartiges, die Person des „Helden" tritt ganz hinter den Worten und Ereignissen zurück. Man sollte daher lieber auf die Gattungsbezeichnung „Legende" verzichten[22], weil sie dem Sinn der Texte nicht entspricht.

---

[17] *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi, 14.
[18] Vgl. dazu: Das Auferstehungszeugnis des Paulus 1 Kor 15, 1—11, in *E. Ruckstuhl / J. Pfammatter*, Die Auferstehung Jesu Christi, 9—29.
[19] *W. Trilling*, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, München 1969, 227.
[20] *A. Stöger*, Die Auferstehungsberichte, 69.
[21] *J. Kremer*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 80.
[22] *W. Trilling*, a. a. O. 228.

G. Lohfink[23] will die Ostertexte des NTs als *Verkündigungserzählungen* bezeichnet wissen, weil sie der Verkündigung dienen, daß Jesus wirklich von den Toten auferstanden ist. *W. Trilling* zieht wegen der Eigenart der ntl Ostertexte die Kennzeichnung „Ostergeschichten" statt „Osterberichte" vor und stellt sie in die Nähe der atl Epiphaniegeschichten; der religionsgeschichtliche Vergleich ergebe einen eigenen biblischen Typus von Epiphanie, in ihr stehe nicht das Erscheinen der Gottheit als solches im Vordergrund, nicht „die Überwältigung des Menschen durch das Numinose", sondern „das Zukommen Gottes auf den Menschen hin . . . , die Indienstnahme in den ‚Bund' "[24]. Der heutige Leser mag über die freie Art, mit der die Evangelisten die Ostertexte aus ihnen vorliegenden Logien-, Ereignis- und Personentraditionen als eigenständige Redaktoren komponiert haben, seltsam berührt sein. Aus den Ostergeschichten läßt sich unmöglich eine „Geschichte des Auferstandenen unter den Seinen" verfassen. Sie sind eben Verkündigungsgeschichten.

In den Ostertexten gibt es deutlich merkbare *Nahtstellen*[25]. Es ist unwahrscheinlich, daß nach dem Bericht des Jo (20, 1 ff) Maria Magdalena zweimal am Grab Jesu weilt; das erste Mal findet sie es leer und ohne Engel, das zweite Mal mit denselben Engeln, die bei Synoptikern vorkommen, ihnen aber nichts zu melden haben. Schließlich wird noch eine Begegnung mit dem Auferstandenen selbst berichtet.
In den Texten finden sich auch offensichtliche *Glättungen*. So ist der rätselhafte Vers 8 im markinischen Grabesbericht (Kap 16) von Mt zu glätten versucht worden. Bei Mk mißachten die entsetzten Frauen die Weisung der Boten und sagen niemandem etwas von der Auferstehung Jesu. Bei Mt hingegen heißt es: „Und sie gingen schnell vom Grab weg, mit Furcht und großer Freude, und sie liefen, um es seinen Jüngern zu verkünden" (28, 8).
Schließlich finden wir in den Ostertexten auch *Anreicherungen*. Dabei ist nicht immer festzustellen, was im Text früher oder später war. Joseph von Arimathäa ist bei Mk ein angesehener Ratsherr, der auch das Gottesreich erwartete; nach Lk ist er „ein edler und gerechter Mann, der dem Beschluß der übrigen nicht zugestimmt hatte" (23, 50 f). Mt zählt ihn schon zu den Jüngern Jesu; bei Jo ist er ein heimlicher Jünger Jesu wie Nikodemus, der ihm bei der Grablegung Jesu zur Seite steht. Die Apogryphen führen die Linie weiter und malen noch bunter aus.

Die Ostergeschichten bringen keine chronologische und topographische Darstellung der Ereignisse nach dem Karfreitag. In ihnen finden sich Unstimmigkeiten, Ungereimtheiten, ja Widersprüche, die sich unmöglich harmonisieren lassen. Keines der vier Evangelien stimmt mit den anderen in den Einzelheiten der Grablegungs- und Erscheinungsgeschichten völlig überein. Die Texte zeigen Spannungen und Widersprüche betreffend die Zeit und den Ort der Erscheinungen des Auferstandenen (Jerusalem, Galiläa); es gibt auch Widersprüche hinsichtlich der Engel am Grab. Nach Mt und Mk ist es ein Engel, nach Lk und Jo sind es zwei. Nach Mk ist es „ein Jüngling", nach Lk sind es „zwei Männer".

Auffällig sind auch die *historischen Unwahrscheinlichkeiten* der Grabesberichte. Dazu zählt die zum Sondergut des Mt zählende Grabwache. Es ist nicht recht denkbar, daß die Hohenpriester etwas von einer Auferstehungsweissagung Jesu gewußt hätten, wo doch die Jünger Jesu nur Andeutungen darüber bekommen haben. Unwahrscheinlich ist, daß Soldaten der Grabwache den Hohenpriestern über das am Grab Geschehene berichtet haben. Unglaubwürdig ist die Verbreitung der fadenscheinigen Lüge, daß die Jünger, während die Wächter schliefen, den Leichnam Jesu gestohlen hätten. Es ist auch nicht leicht einzusehen, warum die Frauen — bei den klimatischen Verhältnissen im Orient — nach zwei Tagen (!) den Leichnam Jesu salben wollten. Joseph von Arimathäa hat einen Stein vor das Grab Jesu gewälzt. Davon

---

[23] Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik, in: Bibel und Leben 9 (1968) 43.
[24] *W. Trilling*, a. a. O. 228. — „Ich würde also gattungsmäßig den Matthäustext als ‚österliche Epiphaniegeschichte' bestimmen. ‚Österlich', weil er zur großen singulären Gattung aller Ostergeschichten gehört. ‚Epiphanie', weil die entsprechenden Züge hier dominierend hervortreten . . . Und ‚Geschichte', weil es bei allen diesen Texten und in besonderer Weise bei Matthäus nicht um ‚Berichte' von so und so und nicht anders geschehenen Ereignissen geht, sondern um die Bezeugung von Glaubenserfahrungen mit dem Ziel der Verkündigung" (230).
[25] Vgl. dazu: *H. U. v. Balthasar*, Der Gang zum Vater, 293—295.

wußte auf jeden Fall Maria Magdalena, die bei der Beerdigung dabei war; dennoch führen die Frauen auf dem Weg zum Grab ein Gespräch über die Größe des Steines, erst jetzt kommt ihnen der Gedanke, daß sie ihn nicht wegschaffen können.

Der geschichtliche Gehalt der Ostertexte

Es ergibt sich nun die Frage nach dem *geschichtlichen Gehalt* der Ostertexte, die sich in vielen Belangen nicht harmonisieren lassen und die durch mannigfache Motive gestaltet und angereichert worden sind. Darüber gehen die Meinungen sehr auseinander. Wegen hohen Alters, Nüchternheit und Prägnanz wird dem Paulustext (1 Kor 15, 3–8) allgemein größere geschichtliche Zuverlässigkeit zugeschrieben als den evangelischen Grabes- und Erscheinungsgeschichten, deren „geschichtliche Fixpunkte" nicht leicht zu markieren sind.

H. U. v. Balthasar fragt, ob man Einzelfakten auf Grund der literarischen Kritik „mit gewisser Sicherheit als unhistorisch ausschließen[26]" könne. Seiner Meinung trifft das bloß bei der *Grabwache* zu, die sich nur bei Mt findet und eine späte ‚apologetische Tendenz verrate. Was die *Grabesengel* betrifft, so gibt es nach *J. Kremer*[27] drei Erklärungsmöglichkeiten: a) Es kann nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß den Frauen am Grab ein überirdisches Wesen erschienen sei. Doch bedeutet „Engel" in der Bibel mehrfach bloß eine Vorstellung, „mit deren Hilfe überirdische Wirklichkeiten dargestellt und interpretiert werden". Es sei daher naheliegend, die Engel in diesen Texten als Interpretament zu betrachten. b) Die übernatürliche Erleuchtung und Erkenntnis „Christus wurde auferweckt", die den Frauen angesichts des leeren und geöffneten Grabes zuteil wurde. c) Die Deutung des leeren Grabes durch die Botschaft „Er wurde auferweckt", wurde als Offenbarung Gottes verbreitet und in die damals geläufige Form einer Engelserscheinung gekleidet.
H. U. v. Balthasar[28] sagt: „Wer apriorische Bedenken gegen das Auftreten von angeli interpretes hat, wird diese Erscheinungen als bloße Verdeutlichungen von inneren Inspirationen und Gewißheiten ansehen." Vorsichtig fügt er hinzu: „Man *kann* die Rolle der Engel hier ausschalten, wie in der Verkündigungs-, Versuchungs- und Himmelfahrtsgeschichte, aber tut man im Hinblick auf die gesamtbiblische Offenbarung gut daran[29]?"
Auf die vieldiskutierte Frage nach dem *leeren Grab*, das alle Evangelisten bezeugen, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es ist keine nachträgliche literarische Form und kann aus den Ostergeschichten „nicht oder nur mit Hilfe brüchiger Hypothesen"[30] eliminiert werden. „Wenn es eine nachträgliche legendäre Schöpfung des aus anderen Erlebnissen entstandenen Osterglaubens oder lediglich eine selbstverständliche Folgerung aus dem Glauben an die Auferweckung wäre, so wäre seine Bezeugung wohl anders, triumphaler und sieghafter ausgefallen[31]." Paulus spricht zwar nicht formell vom leeren Grab, setzt es aber 1 Kor 15, 4 voraus, wenn er sagt, daß Jesus „begraben und auferweckt wurde am dritten Tag". Ein starkes Argument für das leere Grab scheint zu sein, daß die Juden in ihrer Polemik gegen die Christen nicht das leere Grab selbst bestritten haben, sondern es bloß anders zu erklären suchten. Wenn die Jünger nicht gewußt hätten, daß das Grab Jesu wirklich leer war, wäre eine Auferstehungspredigt in Jerusalem wohl nicht möglich gewesen[32].

Neben dieser quaestio facti bezüglich des leeren Grabes erscheint die quaestio juris etwas mehr akademisch: Wäre eine Auferstehung Jesu möglich, wenn sein Leib im Grab geblieben wäre? *F. Mußner*[33] nimmt gegen die in letzter Zeit wiederum von *M. Brändle*[34] (und auch von *E. Gutwenger*[35]) vertretene These, es sei ein echter Glaube an die Auferstehung Jesu möglich ohne den Glauben an das leere Grab, scharf Stellung und sieht in dieser Auffassung

---

[26] A. a. O. 295.
[27] Die Osterbotschaft der vier Evangelien, 25–28.
[28] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. 300.
[29] Ebd. 301.
[30] *E. Biser*, Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967, 67.
[31] *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche I, 470.
[32] Nach *H. v. Campenhausen* war „der entscheidende Anstoß, der alles ins Rollen brachte, die Entdeckung des leeren Grabes" (Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ^{3}1966, 11). Dem widerspricht die gesamte urchristliche Tradition, die den Osterglauben auf die Erscheinungen des Auferstandenen gründet.
[33] Die Auferstehung Jesu, 135.
[34] Mußte das Grab Jesu leer sein? in: Orientierung 31 (1967), 108–112.
[35] Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu, in: ZKTh 91 (1969), 32–58.

die Gefahr einer „neodoketischen Christologie". „Denn dann brechen Jesus und der Christus erneut auseinander: ein Auseinanderbrechen, das schon die Johannesbriefe verhindern wollten und das sich in den gnostischen Johannesakten zeigt... Der irdische und gekreuzigte Jesus verweste dann in seinem Grab, auferweckt dagegen wurde ein Christus, dem gegenüber die Frage entsteht: Was hat dieser mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus von Nazareth zu tun?"

Osterereignis und Ostererlebnis

Wie ist nun der Osterglaube in den Herzen der Apostel entstanden? Etwa aus der Überzeugung, mit dem Karfreitag und dem Grab sei die Sache Jesu nicht mitbegraben, nicht zu Ende? Diese Überzeugung sei so wirksam geworden, daß sie sich zu jenen Ostergeschichten entfaltet habe, die wir heute in den Evangelien finden. Haben *Marxsen* und jene, die ihm in seiner Auffassung folgen, recht?

Nichts berechtigt uns zur Annahme, die Apostel hätten eine Auferstehung[36] Jesu in fieberhafter Spannung erwartet und sie seien in solchen Erwartungen Halluzinationen erlegen. Die Aussagen des NTs stützen eine solche Konzeption nicht. Es war gerade umgekehrt. Mit dem Tode Jesu war das Messiasideal der Jünger zusammengebrochen, für sie war wirklich alles aus. Trotzdem fingen sie kurze Zeit später an, zu bekennen und zu bezeugen, der Gekreuzigte sei auferstanden, Gott habe ihn zum Herrn und Messias gemacht (Apg 2, 36). Der große Umbruch, der die Dynamik der christlichen Mission ausmacht, fordert einen entsprechenden Grund. Dieser kann kein anderer sein, als „das Sich-Darbieten des übergeschichtlich gewordenen Auferstandenen an bestimmte in Raum und Zeit situierte Personen"[37].

Das *Ostererlebnis* der Apostel, das „Sehen" des Auferstandenen, ist also vom eigentlichen *Osterereignis*, der Auferstehung als solcher, zu unterscheiden. Die Auferstehung ist ein analogieloses „Übergehen" in eine Existenzweise, die unserem Erfassen unzugänglich bleibt.

Das Auferstehungsereignis selbst wird in der Schrift nirgendwo geschildert. Es ist kein geschichtliches Ereignis im Sinne anderer Daten des Erdenlebens Jesu und somit historischen Methoden nicht zugänglich. Man hat von einem „historischen Rand" der Auferstehung[38], von „einer nach der Geschichte hin sich öffnenden Seite" eines „metahistorischen Ereignisses"[39] gesprochen. F. *Mußner* nennt die Auferstehung Jesu „ein eschatologisches Ereignis, das sich in unserer Raum-Zeit-Welt nur im Zeichen des geöffneten und leeren Grabes und

---

[36] Die sehr gründliche Studie von K. *Lehmann* (vgl. Anm. 2) befaßt sich mit den „drei Tagen" in der paulinischen Formel 1 Kor 15. Es werde damit nicht die Entdeckung des leeren Grabes am dritten Tag ausgesagt, denn der Zeitpunkt der Entdeckung des Grabes sei für den Termin der Auferstehung irrelevant. Es handle sich bei dieser Formel auch nicht um das genaue Datum der Ostererscheinungen, sondern sie spreche ausschließlich vom Auferstehungsereignis selbst. Der „dritte Tag" sei also keine Zeitangabe im Sinne einer geschichtlichen Datierung, sondern eine in der Sprache der Zeit formulierte heilsgeschichtliche Aussage. Dazu verweist Lehmann auf sehr aufschlußreiche Stellen in der Midraschüberlieferung: Der dritte Tag galt als der Tag, an dem Gott für seine Gerechten rettend eingreift.
„Die Wendung ‚auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)' verwehrt, das Auferstehungsereignis in die Grenzen historischer Erkenntnis festzubannen; sie verbietet aber nicht weniger, dieses Ereignis völlig aus dem Raum der Geschichte zu vertreiben; ihre apokalyptisch-eschatologische Dimension erlaubt es aber auch nicht, die ‚drei Tage' psychologisch oder ‚symbolisch' gewissermaßen als die notwendige Zeit der Bewußtseinsdämmerung zu verstehen, innerhalb der allmählich die Überzeugung heranreift, mit der ‚Sache Jesu' sei es nicht aus; sie läßt aber damit auch nicht zu, daß die Oster*erfahrung* sich deckt mit der Oster*wirklichkeit*. Die Bestimmung selbst liegt im Grenzgebiet von Geschichte und Transzendenz; sie läßt sich nicht auf eine Seite bringen und zwingt dadurch zu einem vielschichtigen und differenzierten Denken. So wird evident, daß sich die Bestimmung dagegen wehrt, nur ‚historisch', ‚symbolisch', ‚theologisch' ausgelegt zu werden" (345/346).

[37] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. 306.

[38] *B. Klappert* (Hrsg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal ²1967, 18.

[39] *H. Grass*, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen ²1962, 12.

in den Erscheinungen des Auferweckten vor bestimmten Zeugen als ‚historisches Faktum' anzeigte"[40].
Die zahlreichen bildlichen Darstellungen der Auferstehung Jesu, in denen sie als sichtbares, kontrollierbares, photographierbares Ereignis, als Emporsteigen aus dem Grab und somit als Rückkehr ins Erdenleben zu erkennen ist, haben unsere Vorstellung von der Auferstehung tiefer geprägt, als es die Ostertexte der Evangelien getan haben. Nirgends in der Bibel finden wir eine dinghaft-materialistische Schilderung der Auferstehung (Mt geht am weitesten!), wie wir sie im späteren apokryphen Petrusevangelium antreffen.
Der innergeschichtlich nicht mehr registrierbare „Weg" Jesu zum Vater wird in der Bibel metaphorisch als „Weggang" oder „Aufstieg", als „Erhöhtwerden" oder „Verherrlichtwerden", als „Empor-hinweg-gerafft—Werden" beschrieben. Den „Terminus ad quem" bezeichnet die Bibel als „Himmel", „Sitzen zur Rechten Hand Gottes", alles Ausdrücke, die einen fragmentarischen Beitrag zu einem transzendenten, außerhalb der menschlichen Denk- und adäquaten Sprachmöglichkeiten liegenden Ganzen leisten.

Alle Evangelisten berichten vom Ostererlebnis der Apostel, das heißt, der Gekreuzigte hat sich ihnen vom neuen Äon her „durch viele überzeugende Beweise als lebendig erwiesen" (Apg 1, 3). Es geht ihnen darum, die Realität des Auferstandenen und seine Identität mit dem Gekreuzigten darzustellen. *W. Bulst*[41] faßt zusammen: „Ort, Zahl, Folge und manche Umstände der Erscheinungen sind unsicher, Tatsächlichkeit und wesentlicher Inhalt sind unbestreitbar." Es sind *Wiedererkennungserscheinungen*. Die Art und Weise, wie sich der Auferstandene manifestiert, ist offenbarende Begegnung, die auch die Jünger beansprucht. Nur denen, die sich ihm aufschließen, zeigt sich der Herr, nur jene, die ihn sehen wollen, können ihn erkennen.

Das viermalige ὤφθη (er wurde gesehen, Gott hat ihn sichtbar werden lassen) in 1 Kor 15, 3—8 ist „theologisches Passiv", weil die Interpretation den Aposteln von Gott her „widerfährt", der Auferstandene begegnet ihnen in diesem Sehen, er wird erst von den Aposteln erkannt, wenn er sie gleichsam innen „anrührt". Daher sind auch die Erscheinungstexte von einer eigentümlichen Dialektik. Die Auferstehung ist ja keine Rückkehr in das raumzeitliche Leben, sondern Eintritt in eine neue Existenzweise. Das wird in den Texten zum Ausdruck gebracht. Einerseits ist der Auferstandene ganz er selbst, er ißt mit seinen Jüngern und läßt sich von ihnen berühren. Anderseits erweist er sich doch als anderer, so sehr, daß seine besten Freunde ihn nicht erkennen. Er ist erhaben über Raum und Zeit, plötzlich erscheint er und ebenso unerwartet wieder verschwindet er. Dieses Gleichsein und Anderssein in einem wird bei ein und demselben Evangelisten dargestellt.

Man kann das Ostererlebnis der Jünger verschieden charakterisieren. Man hat von „objektiven Visionen", „Widerfahrnissen", „Begegnungen" gesprochen. Über den Begriff „Sehen" hinaus sind alles unzulängliche Versuche, die nicht deutlich machen, was hier an Neuem und völlig Andersartigem geschehen ist. Die „Erscheinungen" müssen Ereignischarakter gehabt haben, sonst könnten sich die Apostel nicht als „Zeugen der Auferstehung" (Apg 1, 22; 2, 32; 4, 20) wissen. Der Osterglaube der Jünger ist den Erscheinungen nicht vorausgegangen, nach allem Bericht haben vielmehr die Erscheinungen erst den Glauben der Apostel zur Folge gehabt.

„Auferstehung" — ein zeitbedingtes Interpretament?

Das Ostererlebnis der Jünger, die den Herrn „gesehen" haben, läßt sich historisch-kritisch nicht verifizieren. Die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind analogielos und können mit innerweltlichen Erlebnissen nicht verglichen werden. Das gilt noch viel mehr für das Auferstehungsereignis selbst. Der einzig mögliche Zugang ist der Glaube auf Grund des Zeugnisses der ntl Schriften, die uns davon Kunde geben. Es bleibt uns kein anderer Weg, als das Zeugnis der Zeugen, denen das „Widerfahrnis des Sehens" zuteil wurde, gläubig anzunehmen. „Mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus" (Apg 4, 33).
Die Ostererfahrungen der Apostel haben in der Osterbotschaft des NTs ihren Niederschlag gefunden. Terminologisch besteht diese Osterbotschaft in der Aussage: „Er ist

[40] Die Auferstehung Jesu, 125.
[41] Sacramentum mundi I, 415.

auferstanden", „er hat ihn auferweckt". Einmal ist das Subjekt Christus, dann wieder Gott (der Vater), immer aber wird zum Ausdruck gebracht: Der Gekreuzigte lebt. Die auferweckende Tat Gottes betrifft den historischen Jesus. Es gibt also keine Kluft zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Christus. Die Urkirche kannte keinen anderen Christus als den vorösterlichen und österlichen in Personidentität.

Jede sprachliche Wiedergabe einer Erfahrung ist bereits Deutung, weil sie in einem geschichtlich bestimmten Verstehenshorizont geschehen muß. Daher muß das „Widerfahrnis des Sehens" von seiner Artikulation unterschieden werden, der Glaube an die Auferstehung von der Auferstehungsbotschaft.

Aus welchem Verstehenshorizont ist nun die Aussage „Jesus ist von den Toten auferstanden" herzuleiten? Wenn sie aus der jüdischen Apokalyptik stammt, so besitzt sie nur einen relativen, zeitbedingten Wert und könnte durch eine andere ersetzt werden. *R. Schnackenburg*[42] hat gezeigt, „daß die von der Urkirche gebrauchte und nie aufgegebene Ausdrucksweise ‚Jesus ist von den Toten auferweckt worden' nicht einfachhin und völlig das ‚apokalyptische' Denkschema übernimmt, sondern wesentlich abändert und gerade in seinen ‚apokalyptischen' Zügen überwindet".

R. Schnackenburg hebt die Unterschiede zwischen der jüdischen Auferstehungshoffnung und der Auferweckung Christi hervor. Für jüdisches Denken war es „nicht unmöglich, an die Wiederkehr eines Verstorbenen zu glauben, weil man an Gott glaubte, der Tote lebendig machen kann"[43]. Der Gedanke, daß ein Toter durch Gottes Macht wieder zum Leben kommt, wurde im Judentum sicher erst im Glauben an die eschatologische Totenerweckung voll erfaßt und durchreflektiert.

Die Auferstehung Jesu wird nach den biblischen Zeugnissen im Horizont der endzeitlichen Auferweckung gesehen. Dieses endzeitliche Geschehen überbietet die gängigen Kategorien „Tod — Leben", weil es nicht mehr um ein Leben in dieser Welt, sondern um himmlisches, endgültiges Leben geht.

Im jüdischen Denken betrifft die Totenerweckung stets die ganze Gemeinde. Daß einem einzelnen Menschen die eschatologische Auferstehung schon im voraus zuteil wird, war den Juden unfaßbar. Das NT rückt den Auferstandenen jedoch in diese eschatologische Sicht.

„Auferstehung" oder „Auferweckung" kann nur als „Neuansatz auf Grund der in den Erscheinungen liegenden Offenbarung" verstanden werden, als „eine Neuaussage, die der jüdischen Hoffnung eine neue Auslegung gibt, sie auf das Wesentliche zurückführt und ihr neue Perspektiven eröffnet"[44]. „Er ist auferstanden", muß als einzig mögliches Interpretament bezeichnet werden für das, was den Jüngern widerfahren ist. Das Glaubenszeugnis der Urkirche spricht sich in dieser Aussage so gut wie möglich aus. Es ist eine theologische Aussage in strengem Sinn. In den Erscheinungsberichten der Evangelien finden sich Anreicherungen, dinglich-realistische Züge, die zeitgebunden und daher aufgebbar sind. „Auferstehung" ist gewiß eine Deutung der Ostererfahrung der Apostel, aber eine, die vom Ereignis nicht abgelöst werden kann.

Für das Ostergeschehen selbst bleiben die Begriffe „Auferstehung", „Auferweckung" immer nur Metaphern, Bildworte, die an Hand des Vorstellbaren etwas ganz anderes, Neues und Unerhörtes mehr andeuten als aussagen können. „Bei Ausdrücken ‚auferstehen' und ‚auferwecken' handelt es sich um richtige ‚Hilfszeitwörter', die über das eigentliche Ostergeschehen so viel aussagen wie das Hilfszeitwort ‚sein' über das eigentliche Sein[45]."

Osterglaube und Osterverkündigung

In der Diskussion über die Auferstehung Jesu darf nie vergessen werden, wie die Apostel zum Osterglauben gekommen sind; gewiß nicht durch das leere Grab, das in der traditionellen apologetischen Beweisführung überbetont worden ist. Am Beginn hat

[42] *R. Schnackenburg*, a. a. O. 17. [43] A. a. O. 13.
[44] A. a. O. 15. [45] *E. Gutwenger*, a. a. O. 53.

man es nicht als „Beweis" für die Auferstehung verwendet. Zur nachträglichen apologetischen Auswertung kam es, als die Gegner dieses an sich mehrdeutige Zeichen polemisch mißbrauchten. Bei Mt ist die apologetische Tendenz offensichtlich. Die Funktion des leeren Grabes in den Ostererzählungen soll nicht Beweis, sondern eher Hinweis und Zeichen sein. Es ist ein „Zeichen auf dem Weg", auf dem sich der Auferstandene zu erkennen gibt.

Auch die Auferstehungserscheinungen sind nicht Beweise, die den Aposteln das Glauben erspart haben. Nicht die Erscheinungen, sondern der in den Erscheinungen Erscheinende brachte die Jünger zur Überzeugung, daß er lebe. Diese unmittelbare Erfahrung des sich selbst bekundenden, auferweckten und erhöhten Christus war allerdings so lebendig, „daß es für jene, denen es widerfuhr, als ‚Beweis' einer unübertreffbaren, objektiven Evidenz gelten mußte, auf die hin sie nicht nur ihr Leben als Zeugen dieses Ereignisses neu zu gründen, sondern von der her sie Welt und Geschichte neu zu deuten hatten"[46].

Die Auferstehung Jesu kann nicht bewiesen und demonstriert, sondern nur bezeugt und geglaubt werden. Neutrale Beobachter haben nach dem Zeugnis der Bibel keine Begegnung mit dem Auferstandenen erfahren: nicht „allem Volk", sondern nur den „vorherbestimmten Zeugen" (Apg 10, 41) ist der Auferstandene erschienen. Nur wem die Augen geöffnet wurden, der kann den Auferstandenen erkennen. Von den Emmausjüngern heißt es, daß vorerst „ihre Augen gehalten" waren (Lk 24, 16). Auch Thomas hätte trotz der Erscheinung des Auferstandenen im Unglauben verharren können: „Weil du mich gesehen hast, hast du *geglaubt*" (Jo 20, 29).

Die historische Forschung kann daher immer nur an die Auferstehung Jesu heranführen, sie aber nicht als Ereignis in den Griff bekommen, sie kann vom Glauben nicht dispensieren. Damit wird eine historisch-kritische Durchleuchtung der Ostertexte und das Anliegen einer reflektierenden Glaubensbegründung nicht überflüssig, es werden diesen Bemühungen nur ihre notwendigen Grenzen zugewiesen.

„Auferstehung" ist kein austauschbares Interpretament, auf das man, wie Marxsen meint, verzichten könnte. Marxsens Versuch läßt nämlich die Wesenserkenntnis der Urkirche außer acht, „daß Jesus von Nazareth durch Gottes schöpferisches Tun durch Tod und Grab hindurch (in letztlich nicht adäquat formulierbarer Weise) in die Lebensdimension Gottes eingegangen ist"[47]. Die Sache Jesu geht weiter, nicht weil die Jünger sie weitertragen, sondern weil er sie weiterträgt. Die Sache Jesu kann unmöglich von seiner Person getrennt werden; sie geht weiter, weil Jesus wirklich auferstanden ist.

---

[46] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. 289.
[47] *F. Zeilinger*, Ist aber Christus nicht auferstanden . . ., 322.

WOLFGANG BEILNER

Kerygma und Theologie in der Schrift

1. Das Problem

Verkündigung gehört zum Wesen der Kirche, deren Existenz in der Antwort auf einen an sie und ihre Glieder ergangenen Anruf Gottes gründet. Diese Antwort setzt eine erkennbare Anrede Gottes voraus, die Offenbarung in spezifischem Sinn[1]. Die Kirche versteht sich von Anfang an als Gemeinschaft, die der Offenbarung im Glauben antwortend die Offenbarung bezeugt. Damit ist gegeben, daß Offenbarungsbezeugung ihrem Sinn nach werbend (missionarisch) ist.

Offenbarung kann artikuliert und nichtartikuliert ergehen, sie kann ein Geschehen oder ein (wortwörtliches) Anreden sein. Offenbarungsbezeugung kann bloßes Vermitteln der Offenbarungstatsache oder Weitergabe des Verständnisses der Offenbarungstatsache sein. Die Weitergabe der Offenbarung kann bezeugend, Wissen vermittelnd, erklärend sein. Sie kann sich an völlig Außenstehende wie an bereits Gewonnene und Bereite wenden. Das NT ist Dokument für alle diese Arten der Offenbarungsvermittlung, es ist als Schrift kirchenkonstitutiv[2]. Als Dokument der normativen Urkirche ist es inhaltlich wie der Form nach unübergehbare Quelle für die Suche nach der Begegnung mit der Offenbarung.

Dieser Artikel versucht das Verhältnis von Kerygma und Theologie zu bestimmen (2—5), von reflexer Erfassung und bezeugender, wertender Mitteilung. Ist eine Trennung prinzipiell möglich[3]? Inwiefern ist das eine Strukturelement des anderen? Welche spezifischen Merkmale kann man aus dem NT und einzelnen seiner Schichten erheben? Auf diese Fragen wird je eine prinzipielle Antwort gegeben und dann dargelegt, wo sich im NT Kerygma und Theologie in besonderer Weise zeigen. Läßt sich hier Klarheit erlangen, so ist damit ein wesentliches Verständnis des Traditionsproblems[4] gegeben. Tradition ist im NT bewahrende Weitergabe der Offenbarung; diese aber setzt eben Kerygma wie Theologie voraus, ist in beiden wesentlich erhalten und ermöglicht.

2. Kerygma-Begriff[5]

Christentum und Kirche sind unablösbar von der Botschaft über Christus. Jederzeit beruft sich die Kirche dafür auf den ausdrücklichen Auftrag des erhöhten Herrn[6].

---

[1] Vgl. *R. Schnackenburg* (II. In der Schrift 1106—1109), *H. Fries* (III. Systematisch 1109 bis 1115): „Offenbarung": LThK² VII (1962); *J. R. Geiselmann*, Offenbarung: *Fries* HTB II, München 1963, 242—250. *H. Haag - W. Grossouw:* Offenbarung: *Haag* BL² Einsiedeln 1968, 1242—1251. Wichtig ist hier zu bemerken, daß man „Kerygma" nicht auf das Vorkommen dieses Ausdruckes im NT allein hin festlegen kann. Evangelium etwa und das Verbum dazu ist ein viel weiter verbreiteter Ausdruck für dieselbe Verkündigungsaufgabe in den nt Schriften. Eine adäquate Unterscheidung ist nicht durchwegs durchzuhalten. In diesem Artikel geht es aber um ein prinzipielles Verhältnis der im NT bezeugten Funktionen der Verkündigung und der theologischen Erfassung!

[2] Vgl. *K. Rahner*, Über die Schriftinspiration (Qu. disp. 1), Freiburg 1958, 47—62. 58.

[3] Eine solche Trennung bestreitet zum Beispiel *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testamentes³, Tübingen 1958, 585—589 insofern, als das Kerygma „nie anders als in einer theologischen Ausgelegtheit" erscheine (589).

[4] Ausdrücklich wird hier nicht darauf eingegangen. Vgl. *J. R. Geiselmann*, Tradition: *Fries* HTB II 686—696; *Bultmann*, Neutestamentliche Theologie 471—480; *P. Neuenzeit*, Das Herrenmahl (STANT 1), München 1960, 77—82; *J. Hasenfuß - F. Mussner - J. Ratzinger*, Tradition: LThK² X (1965) 290—299.

[5] Vgl. *H. Schürmann*, Kerygma: LThK² VI (1961) 122—125; *I. Hermann*, Verkündigung: *Fries* HTB II 759—768; *W. Beilner*, Grundprobleme Neutestamentlicher Theologie, in Christlich-pädag. Blätter 78 (1965) 129—132; *J. Kampmann*, Verkündigung: Haag BL² Einsiedeln 1968, 1827—1831.

[6] Z. B. Mt 28, 19 (Lehre und Gebote nehmen den Platz der Verkündigung ein!); Mk 16, 15. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das matthäische μαθητεύσατε, das bezeugt, daß

Wesentlich dabei ist, daß Kerygma ein Substitutionsbegriff für die Pneuma-Begabung der Heilsgemeinde (der Kirche) ist.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß nach dem NT die Ausgießung des Pneuma das Grundfaktum, der Geistbesitz der eigentliche Wesensgrund der Heilsgemeinde ist. „Geist" ist im AT die im Leben sich manifestierende Gotteskraft, dann Beauftragung zu besonderem Wirken für Gott und im Namen Gottes[7]. Pneuma-Begabung ist speziell Bestimmung zum Propheten. In differenzierten Schichten des NTs wird übereinstimmend die Heilsgemeinde als Geistgemeinde umschrieben und gedeutet[8]. Für Lk ist durch die Geistherabkunft die Kirche als solche erst konstituiert (Apg 2, 1—4), man tritt durch den Geistbesitz in die Kirche ein (Apg 10, 44—48; 19, 5 f; vgl. 9, 17). Für Paulus ist die Kirche Tempel des Geistes (1 Kor 3, 16), wie es auch der einzelne Christ ist (1 Kor 6, 19). Diese Parallelität gibt übrigens wichtige Indizien für das genuine Kirchenverständnis des Paulus. Es besteht nicht nur ein legitimes Analogieverhältnis zwischen (Gesamt-)Kirche und (Einzel-)Kirchen, sondern auch zwischen Kirche und dem einzelnen Christen. Erst auf diesem Hintergrund ist der Soma-Vergleich des Paulus für die Kirche richtig einzuschätzen[9]. Der einzelne Christ lebt als Glied der Heilsgemeinde, insofern Gottes Geist in ihm ist (Röm 8, 4 „uns", 9 „ihr", 11 „euch", 16 „Kinder Gottes", 27 „der Heiligen" usw.[10]). Die Geistsendung ist im Jo-Ev. Auferstehungsgabe (Jo 20, 22; beachte 7, 37—39 und dazu 3, 14 f; 12, 32 f); die Äußerungen christlichen (kirchlichen!) Lebens sind an den Geist gebunden (vgl. Jo 6, 63 und 3, 5 als kennzeichnende Beispiele[11]). Was die Synoptiker anbelangt, so ist es gemäß der Apg selbstverständlich, daß Lk 24, 49 von der Geistbegabung der gläubigen Gemeinde (und zwar in Verbindung mit dem Weltauftrag, 24, 47!) zu berichten weiß. Bei Mt wieder ist die trinitarische Taufformel zu registrieren (Mt 28, 19), die ihr Spezifikum gegenüber dem christologischen Ansatz der Taufe (vgl. Apg 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) gerade in der parataktischen Erwähnung des Hl. Geistes hat[12]. Ein eigentlicher Mk-Schluß fehlt ja; das harmonistische Summar (16, 9—20) hat übrigens ein bezeichnendes Substitut für den Geist: die *Mit*wirkung des *Herrn* durch Zeichen (16, 20). Es wird also im NT zugleich mit der Geist-Begabung und Konstituierung der Kirche von ihrem Verkündigungsauftrag gesprochen bzw. ergibt sich diese prophetische Funktion aus der Geist-Begabung per definitionem. Kennzeichnend dafür ist die Verwendung des Joel-Zitates für die Deutung der Geist-Herabkunft (Apg 2, 17—21/Joel 3, 1—5).

Macht die *endgültige* Geist-Begabung — vom erhöhten Christus her (Lk 24, 49; Jo 14, 16.26; 15, 26; 16, 7) — das Wesen der Kirche aus, und ist Geist-Begabung als prophetische Bestimmung auf die Verkündigung bezogen, so ist daraus die Wesensbestimmung der Kirche als „Ort" und Gemeinschaft des Kerygmas gegeben. Gestützt werden diese Aufstellungen durch die offenbare Parallelsetzung von Geist-Begabung und Schriftverständnis, die vor allem bei Lk (24, 27. 32. 44 f), aber implizit in allen wesentlichen Schichten des NTs vorhanden ist (Schriftverwendung aus der Erfüllung heraus — Mt; Jo 2, 22; Schriftdeutung bei Paulus, z. B. Röm 4, Gal 3. 4; Hebr !; alttestamentliches Kolorit der Apk; Aufnahme alttestamentlichen Gutes in den christlichen Kanon — Jak). In analoger Weise wie das Schriftverständnis ist die Verkündigung der Kirche Erscheinungsweise der Geist-Begabung der Heilsgemeinde.

---

das Kerygma wesentlich auf die Erstellung einer konkreten Lebensgemeinschaft (Lehrer-Schüler-Verhältnis) geht. Damit ist gesagt, daß das Ziel des Kerygmas eine Reproduktion des im Evangelium über Jesus von Nazareth ausgesagten Zustandes sein soll, vgl. Mk 3,14 „damit sie bei ihm seien". Vgl. *W. Trilling*, Das wahre Israel[3] (STANT 10), München 1964, 28—32. Die beiden oben angeführten Stellen bezeugen, daß das Kerygma bewußt universal verstanden wird. Zum Problem der Heidenmission vgl. nur *F. Kamphaus*, Mission, in: *Fries* HTB II 160—164 (Lit.).

[7] Vgl. *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments[5] II—III, Stuttgart-Göttingen 1964, bes. 24—39; *F. Baumgärtel*, Pneuma (im AT) TWNT VI 1959, 357—366.

[8] Vgl. *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament (Qu. disp. 14), Freiburg 1961, 111—113. 140—146.

[9] Röm 12, 4 f.; 1 Kor 6, 15; 10, 17; 12, 12. 27; Eph 1, 23; 4, 4. 25; 5, 30; Kol 1, 18. 24; 2, 17; 3, 15. Vgl. *E. Schweizer*, Soma TWNT VII (1964) 1057—1079.

[10] Vgl. *I. Hermann*, Kyrios und Pneuma — Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, München 1961 (STANT 2), bes. 86—98; vgl. freilich etwa *K. Prümm*, in: TR 59 (1963) 10—21.

[11] Zur Echtheitsdiskussion *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes[14], Göttingen 1956 (Meyer) 98, A. 2. 174—177; *H. Schürmann*, Jo 6, 51 c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede, in: BZ 2 (1958) 244—262; *J. Blank*, Krisis, Freiburg 1964, 56 A. 24; 119 A. 30.

[12] Die Parataxe darf nicht „ontologisch" mißverstanden werden, sondern ergibt sich aus semitischer Denkstruktur.

Kirche ohne Verkündigung hört (nicht nur physisch, weil eben keine Gewinnung neuer Mitglieder mehr möglich ist) wesentlich als Kirche auf. Daher läßt sich die Kirche einfach als Gemeinschaft, in der Kerygma ergeht, umschreiben. Das Kerygma ist jeweils kirchenbegründend und wesensbestimmend.

Der Begriff des Kerygmas ist unablösbar von seiner *inhaltlichen Bestimmung*. Diese steht wesentlich in einer Spannung zwischen zwei Polen. 1. Es wird vorausgesetzt und verkündet, daß das Kerygma der Kirche im Kerygma Jesu von Nazareth gründet und es je wieder gegenwärtig sein läßt. 2. Nicht nur das Kerygma Jesu von Nazareth, sondern auch die Person Jesu wird in das Kerygma einbezogen.

1. Diese Tatsache findet ihren stärksten Ausdruck in der Gestaltwerdung der schriftlichen Evangelien, vor allem derer, die den besonderen Akzent auf die Überlieferung von Redestoff setzen (Mt/Lk). In der Sammlung von Redestoff, der auf den historischen Jesus zurückgeht[13], zeigt sich deutlich, daß Jesus von Nazareth als „Lehrer" wie als „Verkünder" (vor allem eschatologischer Botschaft) verstanden wird und als solcher Norm der Verkündigung und Lehre der Kirche sein soll und zu sein hat. Dieses Streben nach Kontinuität zeigt sich aber auch in der bewußten Verankerung des Kerygmas Jesu in der Verkündigungsgeschichte des Volkes Israel. Typisch dafür ist die offensichtlich bewußte Gleichsetzung des Verkündigungsrufes Christi (Mt 4, 17) mit dem des Täufers (Mt 3, 2). Dieselbe Tendenz verdeutlicht das Jo-Ev, wenn es den Täufer gegen dessen eigene Anhänger offenbar in Schutz nimmt (zum Beispiel Jo 1, 8. 15. 19—28; 3, 25—30) und ihm eine wesentliche heilsökonomische Funktion („Zeugnis"!) gegenüber Christus zuweist. Ist aber hier „Christus" gesagt, so ist gleich ein weiterer Schritt vollzogen, da (nicht nur) im Jo-Ev Jesus jeweils unablösbar von seiner vom Zeitpunkt der Erzählungssituation noch ausstehenden Erhöhung her betrachtet und geschildert wird. Die Verknüpfung des Kerygmas Jesu mit früher geht aber klar über eine Parallelsetzung mit dem des Täufers hinaus. So ist typisch, daß der Täufer konsequent in alttestamentlichen Begriffen und als „Erfüllung" des ATs dargestellt wird (die Kindheitsgeschichte bei Lk!; Mt 11, 11. 13; Lk 7, 28; 16, 16[14]).

2. Bereits die frühesten greifbaren Glaubens- und Verkündigungsformeln (s. u.) zeigen, daß das Kerygma wesentlich und vor allem über Jesus, der als der Christus erkannt ist, berichtet, nicht so sehr über sein Werk. Das unter 1. Gebrachte ist zeitlich später anzusetzen, bzw. stammt es aus einer ganz anderen Quelle: Jesus wird durch die im Kerygma bezeugten Tatsachen nochmals in seine Funktion als Verkünder und Lehrer eingesetzt. Schon in den frühesten Formen des Kerygmas wird regelmäßig der (Kreuzes-)Tod Jesu (wenigstens vorausgesetzt) und die Auferstehung Jesu von Nazareth von den Toten berichtet. Die erste Form des schriftlichen Evangeliums ist die Entstehung eines ausführlichen Passionsberichtes. Nicht nur das Reden, sondern vor allem das Tun Jesu von Nazareth ist Norm der Lehre und Verkündigung. Es ist kein Wunder, daß sich daher gerade im ältesten uns greifbaren Evangelium (Mk) nur wenig Redestoff findet. Das Leben Jesu als des Christus wird im Kerygma als die eigentliche Offenbarung Gottes in ihrer letzten Verbindlichkeit verstanden und so dargestellt. Die Dimension der Geschichte ist bereits in den ältesten Glaubensformeln unablösbar enthalten, ja wird geradezu direkt ausgesagt — verkündet! Das läßt sich etwa anhand von 1 Kor 15, 3—5 zeigen[15]. Die Erwähnung des Begräbnisses macht deutlich, daß ein Geschehen in zeitlicher Form gemeint und bezeichnet ist. Die Parallele zwischen

---

[13] Analogie zur hypothetischen Logienquelle Q ist zum Beispiel das Thomasevangelium; vgl. *W. Schrage*, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, Berlin 1964 (BZNW 29) 201—205 (Lit.). *W. Baier, Thomasevangelium:* Haag BL[2] Einsiedeln 1968, 1744 f. (Lit.). Daß hier auch zweifelhaft jesuanisches Gut unterschiedslos aufgenommen worden sein wird, ändert nichts an der allgemeinen Charakteristik.

[14] μέχρι einschluß- (*H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit[4], BHTh, 17 [1962] 105, wahrscheinlich wegen des Fehlens von Mt 3, 22 in Lk) oder ausschlußweise?

[15] Die neuere Literatur dazu bei *Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag, s. Anm. 20.

Tod und Begräbnis sowie Auferstehung und Erscheinungen zieht auch die Auferstehung in den Rahmen der Kategorie der Geschichte herein[16]. Daher ist die Hereinnahme des Lebens Jesu in breiterer Form durchaus der innersten Intention des Kerygmas, soweit wir es feststellen können, konform. Freilich ist gerade der Ton, den das Kerygma auf die Auferstehung legt (vgl. z. B. sehr deutlich Röm 4, 23–25!) — man muß geradezu sagen, daß das Kerygma im eigentlichen Sinn die Verkündigung vom Auferstandenen ist —, ein klarer Hinweis darauf, daß dem verkündeten Christus nicht mit der Historie allein Gerechtigkeit getan werden kann[17]. Das Leben Jesu ist gemäß dem Kerygma von seiner historisch nur noch analog (nämlich aus den Wirkungen, etwa den Erscheinungen des Auferstandenen, und zwar in Verbindung mit dem leeren Grab!) zu erfassenden Erhöhung legitim zu verstehen. Die Erhöhung *ist* gemäß dem Kerygma in analoger Weise zu erfassen. Das historisch zu erfassende Leben *ist* aber gemäß eben dem Kerygma unablösbar von der Erhöhung. In kurzer Formel: der erhöhte Christus ist eben der, welcher der historische Jesus von Nazareth gewesen ist. Das sagt nun wieder nicht, daß die Aussagen der Erhöhung *nur* Deutung des historischen Jesus seien. So richtig es ist, daß aus der Verkündigung Jesu im Kerygma weitgehend (nicht durchgängig, siehe oben Punkt 1) Verkündigung *über* den Christus geworden ist, so falsch wäre es, unterschöbe man dem Kerygma eine Emanzipation von diesem historischen Jesus. Auch nicht in dem Sinne, als sei für das Kerygma nur die alleinige Tatsächlichkeit des Lebens Jesu (das „Daß") von Belang. Im Kerygma wird bewußt das „Daß" und „Wie" des historischen Lebens verkündet, weil eben dieser eine Jesus von Nazareth der nun erhöhte Christus ist, aber eben immer unter dem Gesichtpunkt der Erfüllung in der Erhöhung. Erst unter Berücksichtigung dieses Doppelcharakters kann das im NT betonte ἐφάπαξ (ein für alle mal)[18] adäquat gedeutet werden. Das Heilsgeschehen ist nur dadurch von allen gnostischen Verwässerungen abgesichert, als es an einen unwiederholbaren historischen Vorgang, an eine einmalige historische Person mit ihrem konkreten „zufälligen" Leben gebunden ist. Das Kerygma versteht sich selbst als Vermittlung zwischen dem einmaligen Geschehen und der jeweiligen Heilsaneignung. Der letzte Grund ist gemäß dem Kerygma

---

[16] Ein wesentliches Problem besteht nun darin, ob und inwieweit die Kategorik der Erstverkündigung, wie sie in der Schrift nachgewiesen werden kann, unser heutiges Verständnis bestimmt. Es ist eindeutig, daß das Kerygma die Auferstehung als geschichtlich („historisch") feststellbaren Vorgang verstanden wissen will. Ist aber damit zu rechnen, daß Gottes Handeln damals nicht anders denn als mirakulös begriffen und dargestellt werden konnte? In dieser Richtung liegen die modernen Umdeutungen der Auferstehung Christi: vgl. nur *G. Koch*, Die Auferstehung Christi (BHTh 27 [1952] 73–75; vgl. als ganz typisch 317 f., was die Auferstehung Jesu sei). *R. Bultmann* (Neues Testament und Mythologie 47–52 [in Kerygma und Mythos I[4] hg. H. W. Bartsch 44–48]) versteht die Rede von der Auferstehung als „Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes". *W. Marxsen*, Die Auferstehung Christi als historisches und theologisches Problem (in: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus[3], Gütersloh 1966) 29 in dem Sinn: „Die ‚Sache Jesu' geht weiter", 30 „Er kommt auch heute." Wichtige Indizien für die kerygma-gerechte Lösung des Problems liegen in der Tatsache der festen Formulierung des Kerygmas und dem damit gemachten Anspruch der Unveränderlichkeit; die bewußte Betonung des Festhaltens, vgl. 1 Tim 4, 16; 6. 3. 20 παραθήκην usw. Beachte den Charakter des ἐφάπαξ! Außerdem ist es nicht wahr, daß die heute angebotenen Lösungen zu dieser Frage damals nicht in etwa denkmöglich waren, nicht so oder so gedacht worden sind, vgl. 1 Kor 15, 12 f., dazu Apg 17, 32; 2 Tim 2, 18 ἤδη γεγονέναι. Dem Anschein nach liegt freilich die Schwierigkeit nicht auf derselben Ebene wie heute. Tatsächlich treffen sich aber beide Richtungen gerade in der Bestreitung der ärgerniserregenden Aussage betreffs des Leiblichen in der Auferstehung Christi!

[17] Über das Verhältnis „Historischer Jesus" und „Kerygmatischer Christus" vgl. auch *W. Beilner*, Die Frage nach dem historischen Jesus als Strukturelement einer neutestamentlichen Theologie (Salzburger Universitätsreden 30), Salzburg 1968, 5–10. *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu: Düsseldorf 1966.

[18] ἐφάπαξ (Röm 6, 10); (1 Kor 15, 6); Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10; ἅπαξ (2 Kor 11, 25); (Phil 4, 16); (1 Thess 2, 18); Hebr 6, 4; 9, (7). 26. 27. 28; 10, 2; (12, 26); 1 Petr 3, 18; Jud 3. (5).

das Pneuma, in dem (vgl. 2 Kor 3, 17!) der erhöhte Herr — der verkündet wird! — jeweils dem von der Verkündigung Angesprochenen begegnet.
Wesentlich für das Kerygma ist noch, daß die Verkündigung ein personaler Vollzug ist. Deutlich wird das Röm 10, 14 f. Ebenso wie die Pistis (der Glaube) nicht verobjektiviert werden kann, sondern jeweils die gläubige Hinwendung zum Verkündeten und Annahme der Verkündigung ist, ebenso wenig kann das Kerygma vom personalen Vollzug abgelöst werden. Es bedarf eines Gesandten, der sich personal dem Angesprochenen stellt. Freilich kann die Botschaft ihrem Inhalt nach objektiv dargestellt werden. Als solch faßbarer Inhalt aber ist sie nicht mehr Kerygma, sondern Grundlage und Hilfe für das Kerygma. Schon aus dieser Überlegung heraus ist einleuchtend, daß das Kerygma im NT nur mittelbar begegnet (siehe 3). Außerdem ist das Kerygma schon deshalb an personalen Vollzug gebunden, weil es — wie erörtert — Kunde von einem personalen Geschehen ist. Ziel des Kerygmas ist eindeutig, den Hörenden in personale Beziehung zu der verkündeten Person zu bringen.
Somit kann der Begriff des neutestamentlichen Kerygmas folgendermaßen zusammengefaßt werden: Das Kerygma ist die personal übermittelte Kunde von Jesus von Nazareth, der in der Auferstehung zum Christus erhöht wurde[19] *und damit der Heilsmittler für jeden ist, der in personale Gemeinschaft mit ihm tritt.*

3. Typische Erscheinungsweisen des Kerygmas im NT

Wiewohl das Kerygma definitionsgemäß personale Weitergabe erfordert, so ist dennoch das NT insgesamt in weiterem Sinne indirektes Kerygma. Es ist ja in seinen einzelnen Teilen wenigstens zum Teil aus kerygmatischen Gründen gebildet worden. Es hat als „Schrift" wesentlichen Bezug auf das Kerygma, einerseits als fixierende „Erinnerung", andererseits als Distanz (räumlich wie zeitlich verstanden) überwindendes Medium der Verkündigung. Ist das NT indirektes Kerygma, dann auch wichtigste Quelle, um zum Erst-Kerygma überhaupt rückfragen zu können. Das Kerygma erging und ergeht eben nach bestimmten objektiv feststellbaren Inhalten und Formen. In diesem Abschnitt geht es nicht um die Tatsache, daß das NT insgesamt im weiteren Sinn Kerygma ist, sondern um eine knappe Angabe der Teile und Elemente des NTs, in denen das Kerygma im engeren (oder eigentlichen) Sinn sich zeigt.
Das NT ist keine einheitliche Größe. Das gilt für die Großeinheiten (die Einzel-Schriften) wie die Kleineinheiten (Bestandteile der einzelnen Schriften). Alle aber stehen in einer bestimmten Beziehung zum Kerygma schlechthin, sind in sich selbst indirektes Kerygma. So sollen kurz einige typische Erscheinungsweisen des bereits genügend umschriebenen eigentlichen Kerygmas charakterisiert werden.

a) Formeln. Man ist sich darüber einig, daß bestimmte im NT nachweisbare Formeln der älteste uns erhaltene schriftliche Ausdruck des Glaubens und seiner Verkündigung sind. Was bezweckte ihre Formulierung? Prinzipiell etwas Doppeltes: Fixierung der Glaubenserkenntnis und „Inhaltsangabe" beziehungsweise Leitfaden der Verkündigung. Beides schließt sich gegenseitig nicht aus, darf aber immerhin nicht miteinander vermengt werden (wie es leider *heute* im Verhältnis von [Schul-]Dogmatik und Verkündigung nur zu oft geschieht!). Außerdem ist unbedingt zu beachten, daß eine reinliche Scheidung zwischen „Kerygma" und „Theologie" in diesen Texten (wie überhaupt, s. u.!) nur schwer durchzuführen ist. Die Problematik läßt sich auch hier wieder an 1 Kor 15, 3–5 erläutern. Als (sachgemäßer!) Grundbestand ist einmal die Erzählung als solche festzuhalten: „gestorben", „begraben", „auferstanden", „erschienen dem Kephas, darauf den Zwölf". Diese Erzählung wird nun in zweifacher Hinsicht reflektierend interpretiert: „für unsere Sünden" bzw. „am dritten Tag"[20] und „gemäß der Schrift" (auf Tod und auf Auferstehung ausdrücklich bezogen).
Nun erhebt sich die Frage, ob zum Kerygma die theologische Reflexion dazu gehört

---

[19] Hier liegt der ganze Ton auf dem Menschsein Jesu; vgl z. B. Röm 1, 3 oder das Schema der Apg-Reden.

[20] Als theologische Interpretation überaus ausführlich *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Qu. disp. 38): Freiburg 1968 unter Auswertung von Targum und Midrasch. Allerdings bleibt die Schwierigkeit, daß die in Frage kommende Stelle des

oder bereits ein eigener, sich aus dem Kerygma ergebender Denk- und Glaubensakt sei. Für die erste Möglichkeit spricht, daß die Beschreibung eines Vorganges ohne Deutung nicht Verkündigung, sondern Bericht wäre. Für die zweite spricht (entscheidend!), daß die eigentliche Deutung des berichteten Vorganges präzise in der Auferweckung/Auferstehung dessen, der deswegen als der Christus erkannt und bekannt wird, liegt. Der deutende und legitimierende[21] Kern des Kerygmas ist eben die Auferstehung Jesu von Nazareth. Daß jener bestimmte Mensch *tatsächlich* und *bereits* auferstanden ist, ist die eigentliche Botschaft, die im Kerygma verkündet wird, ist der eigentliche Inhalt des Kerygmas. Für die zweite Möglichkeit spricht auch, daß das Kerygma Jesu nach dem Zeugnis des Evangeliums nicht Deutung, sondern Verheißung einer Tatsache (nämlich des Hereinbrechens des Reiches, der Herrschaft Gottes[22]) ist. Auch die paränetische Forderung Jesu ist Gesetz, wiewohl aus dem Handeln Gottes heraus begründet (typisch Mt 5, 45 „damit ihr werdet ..."!). Wahrscheinlich entscheidend für die zweite Möglichkeit fällt ins Gewicht, daß das NT offenbar auch nicht reflexe Formeln in sich bewahrt hat. Dafür ist typisch (gerade im Vergleich mit 1 Kor 15, 3–5) Lk 24, 34[23]. Hier wird tatsächlich nichts anderes als das Faktum der Auferstehung und der Erscheinungen (als ihrem Erkenntnisgrund!) vor einem bestimmten Zeugen verkündet. Damit scheint diese Formel in möglichst naher Verbindung mit dem Kerygma an sich zu stehen, und zeigt gerade in sich und ihrer jetzigen Verklammerung im Bericht des Lk, inwiefern das Kerygma zum (schriftlichen) Evangelium werden konnte und mußte (s. u.!).

Es wird sich somit präzisieren lassen: einfacher bezeugender Bericht über das Heilsereignis Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth (und Erkenntnis, daß er dadurch der Christus ist; — siehe unter 4 — primärtheologisch) scheint die eigentliche Form des Kerygmas, beziehungsweise der kerygmatischen Formeln zu sein. Reflektierende Zusätze müssen als theologische Zusätze zum Kerygma betrachtet werden. Sie erklären und präzisieren das verkündete Faktum. Anspruch, geglaubt zu werden, erheben beide

---

ATs (Os 6, 2) im NT eben nicht angeführt wird, andererseits sich die Reflexion über den „dritten Tag" auf Jon 2, 1 bezieht (Mt 12, 40), und zwar im klaren formellen Widerspruch zu „am dritten Tag"!

[21] Nicht im Sinn objektivierenden Beweises. Das NT weiß genau darum Bescheid, daß „das leere Grab" nicht Beweis der Auferstehung, sondern das große Zeichen und die reale Glaubens*frage* ist, die Gott an den Menschen richtet. Das ergibt sich einwandfrei aus Mt 28, 11–15; Jo 20, 2. 13–15.

[22] Vgl. dazu *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich[2], Freiburg 1961, 247 f.

[23] Der formelhafte und ursprünglich selbständige Charakter dieses Stückes oder besser seiner hier verarbeiteten Vorform ergibt sich aus folgenden Beobachtungen: ὄντως erweist sich als Verknüpfung mit der Erzählung (Mk 11, 32; Lk 23, 47; 24, 34; Jo 8, 36; 1 Kor 14, 25; Gal 3, 21; 1 Tim 5, 3; 6, 19, jeweilig literarisch nachgeordnet als Bekräftigung). Die typische Parataxe καί; der symmetrische Aufbau; die Wiederkehr in 1 Kor 15, 5 f., vgl. Jo 21, 15–23. Ausgezeichnet paßt zu diesem Befund, daß eine Analyse der Auferstehungserscheinungsberichte ergibt, daß eine Erscheinung vor Petrus oder den Elf am Auferstehungstag unwahrscheinlich ist (die in der Tradition Mk 14, 28; 16, 7 sicher bezeugte Erscheinung des Herrn in Galiläa hinge sonst völlig unmotiviert in der Luft. Der von *W. Marxsen*, Der Evangelist Markus[2] FRLANT 67: Göttingen 1959, 47–59 eingehend begründete Versuch, die beiden Verse redaktionell als Hinweis auf die erwartete Parusie in Galiläa zu verstehen, stößt sich u. a. am literarischen Charakter von Mk 13). Der johanneische Bericht über eine solche Erscheinung am ersten Wochentag erweist sich schon durch die Übertragung des Geistes (22) deutlich als johanneischen Darstellungsprinzipien zugeordnet. Jo ordnet bekanntlich (typisches Beispiel die Tempelreinigung; vgl. nur *W. Beilner*, Christus und die Pharisäer, Wien 1959, 174–177) nach sachlich-theologischen Gründen (vgl. noch das Problem der Chronologie des Todes Christi. Ohne auf eine Lösung des Problems [s. *J. Blinzler*, Biblische Chronologie, LThK[2] II (1958) 422–424] hier eingehen zu können, ist doch auf jeden Fall deutlich, daß für Jo die Tatsache, daß Jesus zur Zeit der Schlachtung der Osterlämmer stirbt [vgl. Jo 18, 28; 19, 14. 36!], theologisch bedeutsam ist und daher gebracht wird. Das theologische Interesse zieht die chronologische Angabe nach sich.)

Formen. Eine Scheidung zwischen „Theologie" und „Verkündigung" läßt sich daher aus den feststellbaren formellen Kriterien nur theoretisch gewinnen, wiewohl der Schluß naheliegt, daß der eigentliche Bericht immer der Verkündigung näher gestanden sein muß. Theologische Zusätze richten sich mehr an den zu Unterweisenden und Fragenden, Bericht ist Angebot. Die aufgeworfene Frage nach der Kerygma-Verbundenheit theologischer Zusätze ist somit in dem Sinne zu beantworten, daß sie zu einer späteren und prinzipiell nachgeordneten Stufe der Erfassung und Anbietung der Heilswirklichkeit gehören, und daher in sich nicht Kerygma, sondern Deutung und Präzisierung des Kerygmas sind (vgl. näher 4—5).

b) Die schriftlichen Evangelien. Ist das Kerygma schlechthin in seinem Kern Bericht, so ist der Schritt zum ausgeführten Evangelium nicht zu weit. So sehr bekannt ist, daß die Evangelien nur bedingt der Kategorie Biographie nahestehen (wollen!)[24], so sind sie dennoch gerade durch ihre singuläre literarische Art Ausbildung des Kerygmas, insofern dieses ein Geschehen berichtet. Freilich sind die Evangelien keine geradlinige Weiterbildung des Kerygmas. Sie sind mehr oder weniger mit anderen lehrhaften Elementen gemischtes Kerygma. Der Lehrzuwachs zeigt sich im großen und ganzen in folgenden Elementen: Spruchgut (hier wird konsequenterweise von der Person und vor allem vom konkreten Leben Jesu, der in der Auferstehung zum Christus erhöht worden ist, abgesehen!)[25] verhaltensregelnden (paränetische Forderungen; Weisheitsregeln) und offenbarenden Charakters (vor allem eschatologische Worte und Offenbarungsreden)! Eine wesentliche neue Bestimmung des Kerygmas ergibt sich aus der Zuschreibung dieses nicht aus sich kerygmatischen Gutes an die Person des im Kerygma verkündeten Jesus, den Christus. Insofern sind unsere kanonischen Evangelien anders zu bewerten als reine Logiensammlungen (für die das Thomasevangelium eine Analogie bilden mag). Eine eigenständige Aussage gegenüber dem in den Kurzformen faßbaren Kerygma bieten die Evangelien auch darin, daß sie thematisch über den Urvorgang, der im Kerygma berichtet wird (Tod und Auferstehung) hinaus das Leben Jesu von Nazareth in ihren Bericht einbeziehen, ja ihn umfangmäßig vorherrschen lassen. Hierher gehört das Zuwachsen biographischer Motive, unter anderem auch die Frage nach der Entstehung der Apophthegmen, dem „Rahmen", der Möglichkeit „novellistischer" Tendenzen der Erzähler. Die Tendenz der genannten Kerygmaerweiterungen in den Evangelien läßt sich ohne weiteres als Bemühen charakterisieren, den als auferstanden und erhöht verstandenen und verkündeten Christus an seinem historischen konkreten Platz zu fixieren. Dieses wesentlich antignostische Bemühen ist übrigens eine wichtige Spezifizierung der Grundaussage des Kerygmas, wie es aus den Formeltexten entnommen werden kann. Insofern aber alle Evangelien das Leben des Christus unter dem Gesichtspunkt der Erhöhung darstellen[26], wahren sie das materiale wie formale Grundanliegen des Kerygmas. Wiewohl sich die erweiternden Tendenzen in irgendeiner Weise in allen kanonischen Evangelien nachweisen lassen, sind sie dennoch nach Ausmaß und Bedeutung individuell verteilt[27].

c) Missionsreden der Apg. Ganz abgesehen von der Frage nach Echtheit und Alter

---

[24] Vgl. dazu nur *A. Wikenhauser*, Einleitung in das Neue Testament[4] (A. Vögtle), Freiburg 1961, 185 f.; *J. R. Geiselmann*, Jesus der Christus[2] — Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus, München 1965, vgl. zum Beispiel 51—60. *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu: Düsseldorf 1966. Vgl. *L. Cerfaux*, Jesus aux origines de la Tradition, Louvain 1968.

[25] *F. Mußner*, Der Jakobusbrief (HThK XIII/I), Freiburg 1964: 47—53. 234—236 über die Tragweite der so christlich geformten Botschaft des Jak.

[26] Anerkanntermaßen am deutlichsten und konsequentesten Jo: immerhin auch bei ihm das Element des „noch nicht" im berichteten Leben Jesu, zum Beispiel 7, 39; 12, 32; 14, 3 und öfter; zu den Synoptikern vgl. etwa *W. Beilner*, Die Verkündigung des Neuen Testaments unter dem Einfluß der Auferstehung Christi: ÖKl.-Blatt 101 (1968) 124 f.

[27] Hier sind wichtig die Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Methode. Vgl. nur (mit

dieser Reden können sie als eine eigenständige Ausprägung neutestamentlichen schriftlichen Kerygmas gelten. Sie stellen zumindest im Sinn des Lk den Idealtyp einer Missionspredigt dar[28]. Der Zweck dieser „Predigten" ist theologisch: durch Weckung der „Bekehrung" (Metanoia) (Apg 2, 28; 3, 19; 5, 31; 17, 30; vgl. 20, 21), die im Zusammenhang mit der Taufe gesehen werden kann (Apg 2, 38), Nachlaß der Sünden (Apg 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; als Forderung vielleicht Apg 3, 26[29]) als die „Erlösung" (Apg 4, 12; 13, 23, 26) zu erlangen. Diese theologische Aussage und Zielsetzung wird aber als in entscheidender Form an Jesus von Nazareth gebunden verkündet. Hierher gehört die wohl eine ältere Formel aufnehmende[30] Wendung „Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht" (Apg 2, 36), das Verkünden Jesu als Sotér (Erlöser; Apg 13, 32; vgl. 4, 12), Krités (Richter; Apg 10, 42; 17, 31!), Archegós (Führer; Apg 5, 31). Durch diese personalen Implikationen wird das theologische Heil (dazu gehört noch der Empfang des Geistes, Apg 2, 38, und die Betonung des Glaubens, Apg 10, 43; 13, 39; vgl. 20, 21) an Jesus von Nazareth in der Dimension seiner beschreibbaren historischen Wirksamkeit gebunden. Und damit erweisen sich die lukanischen Missionsreden der Apg als vorwiegend kerygmatischen Typs. Die bereits erwähnte Eigenart des Kerygmas zeigt sich auch in diesen Missionsreden, da sie jeweilig wesentlich Verkündigung der Auferstehung Jesu von Nazareth sind[31]. Gerade an der Einstellung zur Verkündigung der Auferstehung zeigt sich der Unterschied zu Predigten theologischen Typs, wie man sie etwa aus dem Hebräerbrief erschließen kann[32]. Kerygma als Bericht eines Geschehens zeigt sich aber nicht nur in der Darbietung der Auferstehung (und zwar unter besonderer Betonung der Erscheinung vor Zeugen; Apg 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41; 13, 31), sondern auch im Zuwachsen des Berichtes über das irdische Leben Jesu, vor allem seine Tötung (Apg 2, 23; 3, 13–15; 4, 10; 5, 30; 7, 52!; 10, 39; 13, 27–29; typisch wieder, daß dieser wesentliche Zug im Kap. 17 fehlt!), aber doch schon bisweilen einer „Kurzbiographie"[33].

Vorbehalt) *W. Marxsen*, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1963, 120–146. Mt: besondere Hereinnahme des Redestoffes, und zwar als Größe für sich (Unterschied zu Lk: eingebaut in das Leben, z. B. Bergpredigt!), Jesus als „Lehrer" seiner *Kirche* jetzt; Evangelium wird so zur Lehre; Mk: Zuwachs novellistischer Züge — nicht als Sachurteil, sondern als formelle Gegebenheit („Kleinmalerei"), wesentlich kerygmabezogen; Lk: starker Zuwachs des historisch-biographischen Interesses (Zusammenhang mit Apg, Lk 1, 1–4, Aufgliederung des Redestoffes, Zuwachs von Zeitangaben usw.); Jo: wesentlich kerygmabezogen; starkes theologisches Interesse; in Einzelzügen offenbar historisches Interesse. Vgl. auch *J. Rohde*, Die redaktionsgeschichtliche Methode: Hamburg 1966; *J. Schreiber*, Theologie des Vertrauens: Hamburg 1967.

[28] Zur Diskussion *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte[2], Neukirchen-Vluyn 1963; *J. Dupont*, Les discours missionaires des Actes des Apôtres, in: RB 69 (1962) 37–60.

[29] *A. Wikenhauser*, Die Apostelgeschichte[3] (RNT 5), Regensburg 1956, 26; vgl. aber *H.Conzelmann*, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963, 35 „intransitiv".

[30] Als lukanische Formel *Wilckens*, Missionsreden 170–175. Dagegen *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel[3] (FRLANT 83): Göttingen 1966, 115–117.

[31] Das bezeichnende Mittelstück der Pfingstpredigt, Apg 2, 24–32 mit dem Schriftbeweis aus Ps 16/15, 8–11; Apg 3, 15. 26 — mit stärkerer Betonung des Leidens des Christus!; 4, 10 mit dem Schriftbeweis aus Ps 118, 22; 5, 30; A 7 ist keine Missionsrede, daher ist es typisch, daß kein Verweis auf die Auferstehung gegeben wird — selbst das Motiv der Vision des Stephanus ist der Menschensohn zur Rechten Gottes — das kommende Gericht!; (Vgl. *R. Pesch*, Die Vision des Stephanus STBST 12: Stuttgart 1966, 56–58.) 10, 40 f.; 13, 30–37 mit Schriftbeweis aus Ps 2, 7; 16/15, 10; Is 55, 3; Apg 17, 31, aber in dieser Missionsrede hellenistischen Typs mit der kennzeichnenden Variante πίστιν παράσχων πᾶσιν; wieder lehrreich, daß in der Presbyterermahnung Apg 20, 18–35 die Auferstehung nun mehr verblaßt in dem πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν 20, 21 enthalten ist!

[32] Die vox ἀνάστασις fehlt auf Christus bezogen (auch nicht Hebr 6, 2!); siehe noch 11, 35. ἀνιστάναι/-σθαι fehlt im Sinn von auferwecken — auferstehen; Hebr 7, 11 von der *Einsetzung* eines Priesters nach Melchisedeks Ordnung! ἐγείρειν auch nur allgemein und nicht auf Christus bezogen Hebr 11, 19!

[33] Vgl. 2, 22, besonders Apg 10, 38 f.

d) Die Apk des Johannes. Insofern Apk 12, 1–6 sich offenbar auf die Vergangenheit bezieht (gebar einen Sohn ... wurde zu Gott hin gerissen 5) und das Christus-Geschehen bezeichnet, ergibt sich durch die Stellung dieser Perikope im Ganzen der Apk, daß jedenfalls für die Redaktion dieses prophetische Werk (22, 10) nicht durchwegs als Rede über das Ausstehende gelten kann[34]. Ohne eine Analyse der Apk geben zu wollen, kann doch vermerkt werden, daß Apk die Geschichte des Heilsvolkes gerade in der Zentralperikope 12, 1–6 an Tod (vgl. Apk 11, 8) und Auferstehung (vgl. hierzu nur die Funktion des erhöhten Lammes in der Apk!) des Christus (Apk 12, 5) bindet. In diesem Sinn ist Apk ein kerygmatisches Werk, das die Dimension der Geschichte aus dem Kerygma deutet.

e) Paränese. Insofern im NT sittliche Paränese kerygmatisch begründet wird, zieht das Kerygma auch die an sich neutrale Form der Paränese an sich, beziehungsweise tritt in ihr in Erscheinung. Ein typisches Beispiel ist der Verkündigungsruf, der in den Mund Christi und des Täufers gelegt wird: „Bekehrt euch, denn nahe herangekommen ist das Himmelreich" (Mt 3, 2; 4, 17). Ansage des Kairós (der Heilszeit) und Verhaltensforderung ergehen in einem Atemzug. Die Missionsreden der Apg haben bereits deutlich gezeigt, daß in besonderer Weise aus der Auferstehung und Erhöhung des Herrn, die verkündet wird, die Bekehrung verlangt und motiviert wird. Im paulinischen Schriftgut findet sich besonders ausgeprägt die Eigenart, daß bestimmtes sittliches Verhalten als Erweis der verkündeten Heilsgegebenheiten verlangt wird[35]. In gewisser Weise wird so sittliche Forderung und in der Folge sittliches Verhalten zur Verkündigung der Heilstatsache. Freilich ist die Erscheinungsweise des Kerygmas in der Paränese bereits am nächsten an die Theologie gebunden. Kerygma ist nur insofern sicher zu greifen, als Strukturelemente des Kerygmas ohne weitere Reflexion in Erscheinung treten (etwa Tod und Auferstehung), beziehungsweise insofern als Paränese thetisch geboten wird. Insofern Forderung im Namen Gottes erhoben wird, ereignet sich das Heilshandeln Gottes präsentisch, und ist damit ein unmittelbarer Kerygmazugang gegeben. Insofern die Forderung direkt aus dem Kerygma erhoben wird, ist indirekt das Kerygma verkündet. Insofern argumentativ und deutend sittliches Verhalten erschlossen wird, ist das Kerygma von der Theologie überformt (s. u.).

4. Theologie-Begriff

Theologie ist verstehende und reflektierende Erkenntnis des sich offenbarenden Gottes in allen Dimensionen seiner Eröffnung gegen uns. Theologie setzt also die Offenbarung in ihren je möglichen Formen voraus.

Die Heilige Schrift kennt mehrere Möglichkeiten solcher Offenbarung. Die deutlichste ist das bewußte Wahrnehmen des Einflusses Gottes auf einen bestimmten Menschen, das heißt die verschiedenen Formen des Prophetismus[36]. Der wichtigste Träger der Prophetengabe ist nach der Schrift Jesus, der Christus[37]. Christologisch wird diese Grunderkenntnis vor allem

---

[34] Das gilt trotz der wiederholten Beteuerung, diese Dinge kämen erst (bald), vgl. Apk 1, 1. 3. 7; 4, 1; 21, 6 f. 12. Wichtig ist Apk 1, 19 schreibe nun ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι. Vgl. auch 6, 1 f. zu 19, 11. 6, 9–11 als Schicksal der Märtyrer bereits der Vergangenheit angehörend, 6, 12–17 offenbar auf Jerusalems Ende bezogen, und zwar als bereits erfolgt.

[35] Vgl. Gal 5, 22 „die Frucht des Pneumas". Zum Pneumabegriff besonders Röm 8, 9. 11 auf dem Hintergrund von 5, 5. 10 besonders wieder 5, 12–21. Eph 5, 25–33. Am deutlichsten — und am sichersten von theologischer Paränese geschieden! — ist diese gegeben bei Verwahrungen wie Röm 6, 1 f., vgl. 3, 5–8; vgl. Kol 3, 1–4.

[36] Es ist nicht notwendig, auf die verschiedenen Formen, in denen sich das „im Geist sein" manifestiert, zu erörtern; vgl. nur *H. Groß*, Propheten, I. im AT: LThK² VIII (1963) 795–798; *K. Rahner*, III. Theologisch, ebd. 800–802.

[37] Für Jesus als Prophet vgl. *O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testamentes², Tübingen 1959, 11–49; *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel³ (FRLANT 83), Göttingen 1966, 380–404.

bei Jo in der Weise gesteigert, daß das „Wort", das „Gott war", „Fleisch geworden ist" (1, 1. 14), daß also Tun und Reden Jesu, des Christus, Tun und Reden des Vaters in dieser Welt sei, weil eben Jesus der vom Vater Gesandte ist, der nur rede, was des Vaters Worte seien, tue, was er den Vater tun sehe (vgl. 14, 24; 5, 19). Offenbarung wird im Selbstverständnis der Kirche als Geistbegabung (vgl. Apg 2, 1—4.38 usw.) verstanden und auf den hypostatisch verstandenen Geist Gottes zurückgeführt (Parakletverheißung des Jo). Offenbarungsverkündigung ist also wesentlich an den Anspruch gebunden, in bestimmter menschlicher Erscheinungsweise dem sich offenbarenden Gott zu begegnen.
Die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes kann hier nicht erörtert werden[38]. Jede Theologie muß freilich ihrem Begriff gemäß Offenbarung (in welcher Weise immer) grundsätzlich als Gegebenheit annehmen. Jede Theologie muß es übrigens auch insofern, als geschöpfliches Sein Offenbarung Gottes ist. Der Begriff der Offenbarung ist also wesentlich an das vertrauende Urteil über die reale Möglichkeit — besser Gegebenheit — des uns in dieser Welt begegnenden Gottes gebunden. Möglichkeit und Gegebenheit der Offenbarung nun voraussetzend ist Theologie als verstehende und reflektierende Erkenntnis und (systematische) Darlegung der Offenbarung möglich und notwendig.

Das Verhältnis des Kerygmas im erarbeiteten Sinn zur Offenbarung ist verschieden von dem der Theologie zu ihr. Kerygma ist in seiner reinsten Form Darbietung der Offenbarung, insofern die Offenbarung als ein Geschehen historisch beschrieben werden kann. Nun ist nach dem Zeugnis der Quellen das Kerygma von Anfang an kaum von theologischem Überbau, beziehungsweise der Darbietung in theologischer Erkenntnis- und Begriffsformulierung frei. Vor allem aber wird im Kerygma tradiert, daß die Offenbarung sich in ihrem An- und Ausspruch der Theologie bedient habe. Die Problematik läßt sich leicht anhand der Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3—5 aufzeigen: ἠγέρθη ist als Beschreibung eines Vorganges bereits theologische Deutung (rein deskriptiv dürfte nur stehen: „wurde nicht in seinem Grab gefunden und wurde als Lebendiger von den bestimmten Zeugen gesehen"). Die theologischen Zusätze „für unsere Sünden" und „gemäß der Schrift" sind bekannt. Andererseits berichten die Evangelien, daß etwa Jesus von seiner bevorstehenden Auferstehung gesprochen habe (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34 Par.), überhaupt sich mit einem bestimmten und ganz individuellen „messianischen" Anspruch gestellt habe. So wenig man in diesem Zusammenhang auf die historische Glaubwürdigkeit dieser Aussagen unserer kerygmatischen Quellen eingehen kann, so zeigen die skizzierten Gegebenheiten klar genug, daß gemäß dem Anspruch des Kerygmas eine glatte Trennung zwischen Kerygma und Theologie nicht möglich ist. Andererseits ist man durchaus berechtigt, den Begriff der auf die Offenbarung bezogenen Theologie mehrschichtig zu fassen. Im wesentlichen ist somit zu unterscheiden zwischen primärer und sekundärer Theologie. Primäre Theologie ist dann die in der Offenbarungsdarbietung integrierte Theologie. Sekundäre Theologie ist die verstehende und deutende Erkenntnis und Beschäftigung mit der bereits vorliegenden Offenbarung in ihrer außertheologischen wie theologischen Form.
Zweck der Theologie (gegenüber der Offenbarung) *ist die Erarbeitung des Verständnisses und die Anwendung der Offenbarung.* Offenbarung ist an ein bestimmtes historisches Faktum gebunden, sei es, daß ein bestimmter historischer Vorgang als Offenbarung verstanden werden muß (vor allem natürlich das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu!), sei es daß Offenbarung in bestimmter Stunde ausformuliert wird und so ergeht (besonders im prophetischem Sprechen). Fakten, aber auch Worte mit Offenbarungsanspruch, bedürfen der Deutung. So ist zum Beispiel die Tatsache des aufgefundenen leeren Grabes und selbst die der Erscheinungen dessen, der in seinem Grab gelegen war, durchaus der theologischen Deutung „auferstanden" bedürftig. Das NT weiß, daß das leere Grab für sich genommen auf ganz gewöhnliche natürliche Ursachen zurückgeführt werden kann (Betrug oder Entfernung gutwilliger Art; Mt 28, 11—15; Jo 20, 15!), und zwar von Gegnern wie von Glaubenswilligen (Hoher Rat, bzw. Maria aus Magdala). Ebenso weiß das NT, daß die Erscheinungen des Auf-

[38] S. Anm. 1.

erstandenen als „Geist" („Gespenst")-Erscheinungen gedeutet werden können (Lk 24, 39). Es bedarf des primär-theologischen ἠγέρθη, das auf die Schrift (Jo 2, 22; Lk 24, 32. 44–47), die Grabesengel (Mt 28, 6; Mk 16, 6; Lk 24, 5–7. 23) oder indirekt auf den Auferstandenen selbst (indem er den Seinen sich als lebendiger Mensch erweist) zurückgeführt wird[39]. Das ἠγέρθη kann nur in der sekundären Theologie weiter gedeutet und dem Verständnis nahegebracht werden, wofür vor allem 1 Kor 15, 12–58 ein gutes Beispiel ist. Verständnis kann nicht ein für allemal und für jede Situation *als unmittelbar einleuchtend* fixiert werden. Es bedarf der je neuen Antwort auf neue Problemlagen gegenüber der einen Offenbarungsaussage, beziehungsweise dem durch das Offenbarungswort bezeugten Geschehen. So muß also etwa Paulus das Mißverständnis der Korinther, die Auferstehung Christi bedinge nicht die Auferstehung der Toten (1 Kor 15, 12), mit theologischen Überlegungen entkräften.
Ebenso bedarf die Offenbarung der Anwendung, soll sie heilsbedeutsam werden. Ein klassisches Beispiel ist der Christus-Hymnus im Philipperbrief (2, 6–11). Die hier theologisch in tiefer Erfassung ausgesprochene Erkenntnis der Offenbarung in Christus wird als Motivierung sittlichen Verhaltens der Christen (praktisch der Verträglichkeit untereinander, 2, 1–4) berichtet. Ähnlich verhält es sich mit der Tauftheologie des Paulus (Röm 6, 3–11). Offenbarung muß nicht nur in sich, sondern auch auf uns hin gedeutet werden. Sie ist also an den jeweiligen konkreten Menschen in seiner Gegebenheit und Bedürftigkeit gewiesen, hat ihm als dem, der er ist, die eine und – da konkret historisch geschehen oder so und so geprägt formuliert – *inhaltlich unwandelbare* Offenbarung als ungewandelte verständlich und bedeutsam zu machen (1 Kor 15, 3–5 ist dafür wieder bestes Beispiel; wie neue Problematik die Ausdrucksweise und theologische Durchdringung beeinflussen kann, läßt sich eventuell an 2 Kor 5, 1–10 zeigen[40]).
Für das je ergehende Kerygma ist somit die Theologie notwendige Vermittlungsform. Nur Verstandenes kann heilswirksam werden. Das NT betont daher sehr stark die Funktion des Verstehens[41]. Andererseits kann nur Verstandenes als Verstehbares weitergegeben werden. Auch daher ist es klar, daß Theologie einen überragenden Platz in der Weitergabe der Offenbarung einnehmen mußte und muß. Kerygma und Theologie sind voneinander nicht zu trennen, solange es sich um einen lebendigen Vorgang der Verkündigung handelt (freilich muß methodisch klar unterschieden werden). Änderung der Theologie aber ergibt sich durch die je verschiedenen Situationen, in die das eine Wort Gottes, das eine seinem Inhalt nach unveränderliche Kerygma hineingesprochen werden muß. Das NT selbst hat wichtige Zeugnisse dieser Verschiedenheit in sich bewahrt[42].

5. Typische Erscheinungsweisen der Theologie im NT

1. Insofern das bereits skizzierte „reine" Kerygma als bekennend und deutend ergeht, ist es bereits in *theologische Terminologie* gefaßt. Ein typisches Beispiel ist die

---

[39] Auf die Diskussion über die Auferstehung Christi kann hier weiter nicht eingegangen werden. S. Anm. 16. Dazu *K. H. Rengstorf*, Die Auferstehung Jesu[5], Witten/Ruhr 1967; *H. Graß*, Ostergeschehen und Osterberichte[3], Göttingen 1964. Lit. bis 1967 etwa *W. Beilner*, Die Osterbotschaft als Mitte des Neuen Testamentes (in Hsg. E. Hesse - H. Erharter, Gottes Wort in unsere Zeit: Wien 1967, 53–75.

[40] Vgl. nur *H. Graß*, Ostergeschehen, 154–164, aber auch *K. Prümm*, Diakonia Pneumatos – Theologie des zweiten Korintherbriefes, Rom II/I 1960, 168–174; II/II 1962, 659–682. I 1967, 262–309.

[41] Vgl. das Verhältnis von πιστεύειν und γινώσκειν in Jo. Der sehr hohe Aufwand an theologischem Wissen und theologischen Voraussetzungen bei Paulus.

[42] Man beachte nur die wesentlichen Unterschiede der Theologie des Paulus oder Jo. Berühmte Beispiele wie die Glaube-Werke-Problematik des Gal oder des Jak. Neutestamentliche Theologie wird heute praktisch nur als Schichtentheologie wissenschaftlich betrieben. Über die Tragweite und möglichen Gefahren dabei vgl. *W. Beilner*, Neutestamentliche Theologie (in Fs. Franz Kard. König, Wien 1965), Abschnitt 6 und 7.

Verwendung der Bezeichnung ἠγέρθη oder ἐγήγερται, beziehungsweise ἀνέστησεν oder ἀνέστη für die Bezeichnung der Auferstehung, also für das im Kerygma bezeugte Faktum, daß das Grab Jesu von Nazareth leer gefunden wurde, Jesus selbst aber den Seinen sinnenfällig erschienen ist. Noch deutlicher ist der Fall, wo der Tod Jesu bereits in deutender Umschreibung dargeboten wird, etwa durch die Verwendung des παρεδόθη (Röm 4, 25). Ein weites Feld theologischer Leistung sind die verschiedenen christologischen Würdetitel[43]. In ihnen drückt sich in der prägnantesten Form ein theologisches Urteil über Person und Werk Jesu von Nazareth aus.

2. Als formale Elemente theologischer Aussage im NT sind gewisse *bestimmende und deutende Zusätze* zu kerygmatischen Aussagen leicht zu erkennen. Hierher gehören Ergänzungen wie „für unsere Sünden"[44] oder „gemäß der Schrift"[45] in der bekannten alten Formel (1 Kor 15, 3–5). Zusammen mit der theologischen Terminologie in den Kerygmasätzen sind die Zusätze deutender und bestimmender Art wesentliches Zeugnis dafür, daß die theologischen Aussagen selbst Bestandteil des Kerygmas werden (können), insofern eben das Kerygma nicht nur das „Phänomen" des Verkündeten, sondern seine Bedeutung verkündet. Zugleich ergibt sich, daß theologische Terminologie wie deutende Zusätze bis in die Urzeit kirchlicher Verkündigung (eben als Bestandteil des für uns faßbaren Kerygmas) zurückgehen.

3. Ein anscheinend umgekehrter Fall ist in der theologischen Deutung und Verwendung bestimmter kirchlicher *Hymnen* zu bemerken, die im NT (mit mehr oder weniger großer Sicherheit) nachgewiesen werden können[46]. In diesem Zusammenhang ist es unmöglich, auf einzelne literarische, literarkritische oder sachkritische Fragen einzugehen. Prinzipiell läßt sich aber deutlich zeigen, wie sehr die eigentliche Aussage solcher Stücke von bestimmten (mitunter sehr kleinen) deutenden Elementen (hier nur formal, nicht genetisch betrachtet!) abhängt. So ist richtig bemerkt worden[47], daß sich Kol 1, 13–20 als neutrales („gnostisches") Lied verstehen ließe, wenn man „der Kirche" (18) und „durch das Blut seines Kreuzes" (20) (als christlichen Zusatz) weglasse. Der formelle Befund besteht durchaus zu recht. Die beiden bestimmenden „christlichen" Zusätze sind kerygmabezogen, indem sie (20) auf Kreuz und (18) die konstituierte Heilsgemeinde verweisen. Diese kerygmatischen Bestimmungen sind freilich selbst in diesem Zusammenhang als theologisch zu qualifizieren, insofern sie theologisches Verständnis (der Welt usw.) an das Kerygma bindet und sich theologischer Terminologie bedient („durch"). Ein ähnlicher Fall ist der Logos-Hymnus Jo 1, 1–18[48]. Zuerst ist einmal die Vergeschichtlichung (6–8. 15) durch die Bindung der

---

[43] Teils akklamatorischen Charakters (Kyrios, Jesus). Vgl. *W. Kramer*, Christos-Kyrios-Gottessohn (AThANT 44), Zürich 1963, 61 (Conzelmann „Homologie": Röm 10, 9; Phil 2, 11).

[44] Andere Beispiele dieser ziemlich weitverbreiteten Formalgruppe sind die Deuteworte beim Abendmahl 1 Kor 11, 24 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. 25 ist ein interessanter Sonderfall der Verbindung zwischen Kerygma und Theologie, die Aussage ist nämlich Ansage des Heilsgeschehens, Bundesschluß in seiner doppelten Verknüpfung mit dem Kreuz des Christus und der Eucharistiefeier (vgl. nur „sooft ihr ihn trinkt"), andererseits bereits durch die Wahl des Bundesmotives theologischer Art. Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 19 f. (als ursprünglich heute wohl gesichert, vgl. *J. Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu[3], Göttingen 1960, 133–153). Vgl. Mt 20, 28; Mk 10, 45 λύτρον ἀντὶ πολλῶν; hier im Zusammenhang natürlich allgemein die soteriologischen Bestimmungsformeln ἀντί, ὑπέρ, περί.

[45] Das weite Feld neutestamentlichen „Schriftbeweises" kann hier nicht umrissen werden. Vgl. nur *P. Bläser*, Schriftbeweis, I. In der Schrift selbst: LThK² IX (1964), 484–486.

[46] Vgl. *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965. *R. Deichgräber*, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, STUNT 5: Göttingen 1967.

[47] *E. Käsemann*, Eine urchristliche Taufliturgie, in: Fs. R. Bultmann, Stuttgart/Köln 1949, 133–146 (Exegetische Versuche und Besinnungen I 1960, 34–51); vgl. *E. Bammel*, Versuch zu Col 1, 15–20: ZNW 52 (1961) 89–95. *E. Lohse*, Die Briefe an die Kolosser und Philemon (Meyer K IX/2), Göttingen 1968, 77–103.

[48] Vgl. *H. Schlier*, Im Anfang war das Wort, Zum Prolog des Johannes, in: Die Zeit der Kirche, Freiburg 1956, 274–287; *R. Schnackenburg*, Logos-Hymnus und johanneischer

Logos-Aussagen an das Wirken des Täufers festzustellen. Dann wird der Logos an die Person Jesu von Nazareth gebunden (14. 17. 18). Dabei ist zu bemerken, daß die deutenden Zusätze weitergehend der theologischen Bestimmung entraten. Aus diesen Beispielen ist ersichtlich, daß das Kerygma auch insofern theologische Funktion ausüben kann, als es die theologische Spekulation an das im Kerygma bezeugte Geschehen bindet.

4. Da das Kerygma seinem Wesen nach Bezeugung eines Geschehens ist, sind die *Evangelien* an sich mehr kerygmatischen Typs. Betrachtet man sie aber näher, so wird deutlich, wie sehr sie an die Theologie gebunden sind und Zeugnis für sie darstellen. Innerhalb der Evangelien tritt die Theologie vor allem in der Anordnung und dem sogenannten Rahmen der einzelnen Perikopen zutage. Die redaktionsgeschichtlichen Arbeiten haben hier wesentliche Fortschritte in der differenzierten Schau der Evangelien gebracht[49]. So läßt sich sicher sagen, daß in Lk das Kerygma in wesentliche Beziehung zur (fortdauernden) Geschichte gebracht wird[50]. Mt ist Aussage über Kontinuität und Diskrepanz der neuen Heilsgemeinde in der einen Heilsanlage Gottes (noch immer „Israel", aber „wahres Israel"). Die markinische Eigenart ist schwerer zu bestimmen, da Mk offenbar Grundlage für Lk wie (den uns vorliegenden) Mt ist und daher mit wesentlichen Elementen in deren Gesamtbau eingegangen ist. Ein besonderes Epiphanieinteresse des Mk läßt sich nachweisen; auffällig ist auch, daß die Rede des Christus eine sehr geringe Rolle spielt. Jo ist nur zu verstehen vom Präexistenz- und Erhöhungsdenken des Evangelisten her.

5. Das Neue Testament enthält wie gesagt keine eigentlichen *Predigten*, wenn man von den typischen „Reden" der Apg absieht[51]. Dennoch ist eine Reihe neutestamentlicher Schriften ganz oder teilweise der Art der Predigt wenigstens stark angenähert. So der Hebräerbrief, der erste Petrus- und der Jakobusbrief. Gemeinsam ist ihnen, daß das Kerygma im eigentlichen Sinn in ihnen nur sekundäre, besser fallweise begründende Funktion erfüllt[52]. Sonst sind sie ganz oder teilweise von einer bestimmten thematischen Predigtabsicht erfüllt (Hebr: die durch das Heilshandeln begründete absolute Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus; 1 Petr: der Wandel des Getauften; Jak: sittliche Bewährung). Die Glaubensentscheidung gegenüber dem Kerygma ist viel weitergehend vorausgesetzt, als in den anderen kerygmatischen Schriften.

6. Insofern die Apg eine bestimmte theologische Vorstellung spiegelt oder verficht, ist sie (mit ihren Predigten) als Ausprägung der Theologie in der Schrift zu betrachten. Bei den Reden ist die Frage, ob sie primär- oder sekundärtheologisch sind (s. o.!). Ein anderes Problem ist: was eine Schilderung des Wirkens der Kirche, wie sie vor allem in der Apg, aber auch sonst in kleineren typischen Stücken des NTs (Mk 16, 20; Hebr 2, 4!) anzutreffen ist, angesichts der hier interessierenden Unterscheidung zu bedeuten hat. Sie will ein geschichtliches Geschehen, das in einer bestimmten Bedeutsamkeit verstanden wird (Erweis der Kraft des Herrn, der somit als Erhöhter ver-

---

Prolog: BZ 1 (1957) 69—109. *Ders.*, Das Johannesevangelium I, HThK IV/1, Freiburg 1965), 197—207; *W. Beilner*, Aufbau und Aussage des Johannes-Prologs: Biki 20 (1965) 98—105. *J. Blank*, Das Johannesevangelium. Der Prolog: BiLeb 7 (1966) 28—39, 112—127.

[49] *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit[4] (BHTh 17), Tübingen 1962; *W. Marxsen*, Der Evangelist Markus[2] (FRLANT 67), Göttingen 1959; *W. Trilling*, Das wahre Israel[3], München 1964. Vgl. Anm. 27.

[50] Ergibt sich schon aus der Anlage des Doppelwerkes Lk-Apg!

[51] Vgl. Anm. 28.

[52] Zum Beispiel Hebr 2, 3. 18; 4, 15; 5, 7; beachte 6, 1 ἀφέντες τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον! 7, 14. 27. Dann im weiteren Sinn 11; 13, 12; 1 Petr 1, (19). 20. 21; 2, 21 (mit Zusatz „für euch"!) (22) 23. 24; 3, 18 (mit περὶ ἁμαρτιῶν, ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα κτλ., σαρκί — πνεύματι!) (21 f.) 4, 1. Am wenigsten bekanntlich Jak; christlich im wesentlichen insofern, als dieses Schreiben in der „Bergpredigt-Tradition" steht (vgl. *F. Mussner*, Der Jakobusbrief, HThK XIII/1, Freiburg 1964, 47—53).

standen wird), schildern. Man wird dazu sagen müssen, daß bewußt der Rahmen des Kerygmas nach vorne (wie bei den Evangelien zurück) gespannt wird, um damit eine bestimmte theologische Aussage über den im Kerygma Bezeugten zu geben (Herr über alle Zeit!).

7. Eine besondere Erscheinungsweise der Theologie im NT ist die *Verwendung der Schrift* im NT. Besonders kommt das reflexe Zitieren des AT in Frage, aber auch Verwendung ohne ausdrückliches Hervorheben ist oft bewußte Theologie. Klar ist das natürlich vor allem, wenn der Verfasser ausdrücklich von einer „Erfüllung" der Schrift spricht. Das neutestamentliche Geschehen wird so unter eine bestimmte Deutung gestellt.

Ein eigener Fall der Schriftverwendung ist die literarische Art des Midrasches[53]. Solche freie Schriftauslegung findet sich vor allem bei Paulus[54], aber auch sonst (zum Teil in analoger Form[55]) im NT[56]. Diese Art theologischen Verstehens steht in einem Zirkel: vom verstehenden Wissen über das Jetzt der Offenbarung in Christus wird der hl. Text befragt — und aus ihm wird der geglaubte und verkündete Christus verstanden.

8. Theologie zeigt sich im NT auch noch in einer anderen als der unter 1. gekennzeichneten Weise. Die Terminologie ist nämlich auch insofern von Belang, als ein bestimmtes Verständnis durch die Art der Aufnahme fremder Terminologie klar gelegt wird. Hierher gehört die offenbare Übernahme „gnostischen" (zum Beispiel Soma, Pleroma[57]) oder heidnisch kultlichen Vokabulars (zum Beispiel Epiphaneia, Sotér). Es ist bekannt, wie sehr das NT solche übernommene Termini verchristlicht. Dennoch besteht eine Wechselwirkung, da die übernommenen Termini offenbar einen Erkenntnisfortschritt der Offenbarung für die bedeutet oder veranlaßt haben, die sich ihrer im NT bedienten.

9. Im größeren Zusammenhang tritt Theologie in der Schrift auf in bestimmten Themenkreisen, in denen die Offenbarung (die wesentlich Kerygma ist und im Kerygma in möglichst adäquater Weise weiterzugeben versucht wird) in bestimmter Hinsicht verstanden und so für eine bestimmte Situation fruchtbar gemacht werden soll. Typische Beispiele bietet wieder Paulus, etwa in seiner großen Erörterung über die „Gerechtigkeit Gottes" (Röm 1—4) und die Verstockung Israels (Röm 9—11). In diesen Zusammenhängen geht es nicht um die Anbietung der Heilsbotschaft, sondern um reflektierendes Verständnis. Wichtig ist für Paulus und sein Denken die Erkenntnis, daß theologische Erfassung aus einer Grunderkenntnis christologischer Art hervorgeht. Die gesamte theologische Problematik des Paulus läßt sich einwandfrei auf die im Damaskuserlebnis umschriebene Erkenntnis zurückführen. Damit aber ist die paulinische Theologie in einer wesentlichen Weise an das Kerygma und den in ihm ausgesprochenen Sachverhalt gebunden.

---

[53] Über das Wort läßt sich naturgemäß streiten. Allgemein läßt sich von haggadischem Material sprechen.

[54] Besonders deutlich 1 Kor 10, 1—13; Gal 3, 6—18; 4, 21—31; Röm 4!; auch 5, 12—21.

[55] Die matthäische und lukanische Kindheitsgeschichte. Im strengen Sinn liegt hier kein Midrasch vor, da es sich nicht um Auslegung der Schrift auf ein bestimmtes Ziel hin, sondern „Auslegung" Christi von der Schrift her handelt. Vgl. *W. Beilner*, Die Kindheitsgeschichten der Evangelien: ThPQ 117 (1969) 301—314. Ein besonders deutlicher Fall, der aber nur formell hierher gehört, da er mit Schriftdeutung im eigentlichen Sinn nichts zu tun hat, ist die Auferstehungsgeschichte bei Mt: sie ist eine zusammenfassende und stark bildhaft schildernde und auslegende Verwendung der kirchlichen Auferstehungspredigt. Indizien für dieses Verständnis können im Vergleich der Engelserscheinung im (Mt vor dem!) Grab, der Überhöhung des auch sonst im NT (Jo 20, 15; Mk 15, 47) bezeugten Distanzmotivs, der Tendenz zu stärkerer Zusammenfassung der abschließenden Christophanie 28, 16—20 gefunden werden.

[56] Vgl. Hebr 7—9; in gewisser Weise mögen hierher manche Teile von Apk (vgl. 11) gehören.

[57] Vgl. *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser[5], Düsseldorf 1965, 90—96. 96—99. Vgl. Jo 1, 18; 5, 37; 8, 14. 23; 14, 7. 9; 1 Jo 2, 3 f.; 3, 6 vgl. *R. Schnackenburg*, Gnostizismus III: LThK[2] IV (1960) 1027.

FRANZ ZEILINGER

Neue Hermeneutik

„Neue Hermeneutik" ist heute geradezu ein Schlagwort geworden. Auf die Frage, welcher Ort der Hermeneutik unter den theologischen Disziplinen zuzuweisen sei, hat man bis vor kurzem geantwortet: sie sei jene Hilfswissenschaft der Schriftauslegung, die sich theoretisch (im Gegensatz zur Praxis der Exegese) mit der „Kunst der Auslegung" befaßt, also ein System von Regeln, nach denen die Exegese vorzugehen habe, „die Lehre oder Methode der Schriftinterpretation"[1].
Aus solcher Ortsbestimmung ergibt sich der Gegenstand traditioneller Hermeneutik: Sie befaßt sich mit Textkritik, philologischen Fragen, mit dem historischen Hintergrund der biblischen Literatur, d. h. mit der profanen, geistigen und kulturellen Umwelt der Bibel, ihren archäologischen Belegen, mit den religionsgeschichtlichen Strömungen und Einflüssen. Sie setzt sich mit dem Autor der jeweiligen Schriften, seiner Persönlichkeit und Situation, seiner Denk- und Ausdrucksweise, mit den von ihm benützten oder geschaffenen literarischen Formen auseinander, um so die vorliegenden Texte besser erklären zu können.
Interessanterweise hat zumindest die katholische Hermeneutik auch immer nach dem jeweiligen „Sinn" der Schrift und der Schriften gefragt, nach dem Literalsinn, oder dem manchmal belächelten „Vollsinn", wie auch nach den mit „analogia fidei" umschriebenen Auslegungsprinzipien, die anscheinend in der neuen Hermeneutik von anderer Seite her wiederum in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken scheinen.

1. Das Problem

Was unterscheidet die „Neue Hermeneutik" von der traditionellen? Hebt sie diese auf? An sich nicht, sie geht nur tiefer und weitet den Begriff Hermeneutik aus: „Aufgabe der Hermeneutik ist es nicht mehr allein, die Störungen und Schwierigkeiten bei der Textauslegung zu beheben, sondern vielmehr, den Vorgang des Verstehens überhaupt zu analysieren[2]." Man muß sich ja fragen: Wie komme ich heute an einen immerhin zweitausend Jahre alten Text heran? An einen Text, der das Kleid einer längst vergangenen und vergessenen Zeit trägt? Wie kann ich einen solchen Text nicht bloß *erklären*, d. h. im Sinn einer kritisch-historischen Forschung festlegen, was der Autor *damals*, in seiner Zeit, Kultur, Sprache, Situation, Denk- und Redeweise gemeint hat, sondern wie wird dieser Text für mich heute zum Ereignis, das mich in meiner Existenz trifft und mein Leben bestimmt? Ich kann ja als Mensch des 20. Jahrhunderts nicht einfach in die Haut des Menschen vor zweitausend Jahren schlüpfen, und will es auch gar nicht! Auslegung der Schrift soll aber „das Geschehen des einen göttlichen Wortes, das zum Text, zur schriftlichen Sprache, zu vielen Wörtern geworden ist, wiederum zu geisterfülltem, geistgewirktem Geschehen werden" lassen[3], sonst hat sie nur interessante Erklärungen gegeben, aber ihr eigentliches Ziel verfehlt. Denn ein aus seiner Zeit erklärter Text muß ja noch lange kein „verstandener", d. h. ein mir geschenkter und mich beschenkender Text sein.

Man kann z. B. eine kritisch-historisch hochinteressante Analyse des Auferstehungskapitels 1 Kor 15 erstellen. Dazu wird man die Situation in Korinth, in die der Brief treffen soll, mehr oder minder hypothetisch rekonstruieren. Die dort vorhandene, etwas gnostisierende Geisteshaltung läßt erkennen, warum Paulus so schrieb und schreiben mußte. Weiters ist der religionsgeschichtliche Hintergrund der paulinischen Vorstellungen etwa von korporativer Persönlichkeit, die sich in seiner Adam-Christus-Antithese kundtut, zu erheben. Die apokalyptische Erwartung des Apostels ist auf ihren sachlichen Kern, der hinter den Bildern und Symbolen steht, zu reduzieren und die einer allzu schwärmerischen und präsentischen Heilsgewißheit der Korinther gegenübergestellte Hoffnungstheologie des Apostels zu bedenken — und trotzdem kann mich der Text kalt lassen. Ich habe viele neue Erkenntnisse

---

[1] *A. Vögtle*, Art. Biblische Hermeneutik; in: Sacramentum Mundi I, Freiburg 1967, 575.
[2] *R. Schäfer*, Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie; in: Die hermeneutische Frage in der Theologie (hg. v. O. Loretz und W. Strolz); Schriften zum Weltgespräch 3, Herder 1968, 426.
[3] *G. Stachel*, Die neue Hermeneutik. München 1968, 14.

über die Hintergründe des Textes erfahren, er muß deshalb aber noch lange nicht — sagen wir es einmal so — mein Herz getroffen, mich hier und heute ergriffen haben, so daß er mein Christsein oder auch einfach mein Menschsein neu bestimmt. Das wird er erst tun, wenn der Funke übergesprungen ist und gezündet hat, d. h., wenn ich ihn *verstanden* habe. Bei der Interpretation der Hl. Schrift geht es daher nicht zunächst und allererst um Erkenntnis von Dogmen und Sittennormen, die mir dann wiederum als Objekt gegenüberstehen, sondern um ein existenzielles Einswerden mit dem mich erfassenden Wort.
Ein anderes, wenn auch hinkendes Beispiel: Es kann mir jemand kritisch-historisch, formkritisch und musiktheoretisch eine Cellosonate von J. S. Bach bis ins letzte Detail erklären, analysieren und daraus kompositorische Forderungen und „Dogmen" deduzieren. Und trotzdem kann es passieren, daß mir beim Anhören ihre eigentliche musikalische Aussage verschlossen bleibt. Ich habe sie im letzten nicht *verstanden* — sie sagt mir nichts!

Diese Beispiele zeigen vielleicht besser als eine theoretische Einführung, worum es der neuen Hermeneutik geht: Um die Besinnung auf die Grundlagen jeglicher, nicht bloß biblischer Interpretation, denn auch der historischen und dogmatischen Theologie geht es immer um Verstehen und Verständlichmachen. Damit ist die Hermeneutik aber an letzte Fragen gestoßen, sie ist zu der Wissenschaft geworden, die die Grundlagen aller Geisteswissenschaften untersucht[4]. Gerade dem Bibliker ist es unmöglich, sich ihr zu entziehen und sie der Kompetenz anderer theologischer Disziplinen zuzuschieben, da er ja offiziell mit Büchern zu tun hat, die in ihrer Auslegung für systematische wie praktische Theologie ebenso wie für die christliche Frömmigkeit grundlegend sind. „Der zeitliche Abstand zwischen der Gegenwart einerseits, dem Ursprung des Christentums und den Verfassern der biblischen Schriften anderseits schafft eine Fremdheit, deren Ausmaß für das Christentum und seine Theologie immer bedrohlicher wird. Denn fast noch schneller als der zeitliche Abstand wächst die geistige Differenz und mit ihr die Schwierigkeit des Verstehens"[5]. Hier muß die Hermeneutik den Brückenschlag versuchen.

2. Zur Verschärfung der hermeneutischen Frage

als Verstehensfrage kam es vor allem durch den Römerbriefkommentar *Barths* und die existenzialistisch beeinflußte Theologie R. *Bultmanns*.
A) Karl Barth stellte gegenüber dem historischen Relativismus und der liberalen Theologie die Verstehensfrage neu. Im Vorwort zur ersten Auflage seines Römerbriefkommentars schreibt er:

„Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist. Ich bin froh nicht wählen zu müssen zwischen beiden. Aber meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist. Was einmal ernst gewesen ist, das ist es auch heute noch, und was heute ernst ist und nicht bloß Zufall und Schrulle, das steht auch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem, was einst ernst gewesen ist. Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein . . . Geschichtsverständnis ist ein fortgesetztes, immer aufrichtigeres und eindringenderes Gespräch zwischen der Weisheit von gestern und der Weisheit von morgen, die eine und dieselbe ist[6]."

Durch Einwände der liberalen Exegese, besonders Jülichers[7], gezwungen, sah sich Barth veranlaßt, im Vorwort der späteren Auflagen genauer Stellung zu beziehen. Es geht ihm dabei um die hinter den Wörtern stehende *Sache*, um das, was eigentlich unsagbar

[4] *W. Dilthey*, Die Entstehung der Hermeneutik (in: Ges. Schriften 5, Stuttgart, 332 f.); zitiert nach Rolf Schäfer a. a. O. 427.
[5] *R. Schäfer*, a. a. O. 428.
[6] *K. Barth*, Der Römerbrief; Zollikon-Zürich[5] 1947, V.
[7] *A. Jülicher*, Ein moderner Paulusausleger; abgedruckt in Anfänge 87 ff.

ist, und doch immer *neu* gesagt werden muß. Die Bibel ist nun einmal Zeugnis von Gottes Offenbarung im menschlichen Wort[8]. Im Vorwort der 2. Auflage schreibt er:

„Tunlichst wenig darf übrigbleiben von jenen Blöcken bloß historischer, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeit, tunlichst weitgehend muß die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden. Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann[9]."

Anders formuliert: Der Ausleger befindet sich in einem „Treueverhältnis zu seinem Autor". Er schreibt dann nicht *über* ihn, sondern, so gut es geht, *mit* ihm[10]. Das in den Wörtern sich weisende Offenbarungswort (Barth faßt ja die Bibel als ein Zeugnis von Gottes Offenbarung[11]) ist ihm ausschlaggebend. Was dem Apostel selbst Sache war, um derentwillen er schrieb, und die er auszusagen versuchte, nicht historische Spezialitäten, oder die Person des Paulus, sind von Bedeutung. Paulus bildet nur das Werkzeug der (auch mich betreffenden) Sache. Barth setzt also seinen hermeneutischen Ansatz streng von oben her an, vom „Wort in den Wörtern".

Hier liegt aber auch der Ansatzpunkt der Kritik! Ein Beispiel mag dies zeigen. Der einfache, nicht exegetisch gebildete Hörer oder Leser der Schrift ist wohl unbewußt diesem hermeneutischen Ansatz verpflichtet. Ihm geht es um das Verstehen der Sache. Aber gerade hier eröffnet sich eine Schwierigkeit, wenn der Hörer z. B. gezwungen ist, eine „unverdauliche" Lesung anzuhören. Dem auf die Sache bedachten Hörer kommt gerade die Sache nicht zum Bewußtsein, er versteht das Gehörte nicht. Und irgendwie ist er mit dem gehörten *Text* unzufrieden. Das heißt aber, daß die Hermeneutik „nicht nur nach dem Text und seiner Eigenart, sondern auch nach dem verstehenden *Subjekt* fragen muß, weil aus ihm die religiöse Kritik entspringt"[12]. So zeigt sich in dem zunächst bestechenden Ansatz Barths doch eine Einseitigkeit. In seinem dogmatischen Konzept vom „Wort Gottes" geht die menschliche Wirklichkeit zu leicht verloren. Die religiöse Kritik hat ja ihren Maßstab an dem, was sich heute, in der Gegenwart, zur Einheit des Glaubens zusammenfügen und festhalten läßt. Für Barth liegt aber an der „existenziellen Beteiligung" nichts[13]; es kommt alles auf die Sache an. Damit ist aber die menschliche Tat auf bloße Anerkennung reduziert. Das wirkende aktive Subjekt ist die in der Schrift zur Sprache kommende Sache. So theozentrisch dies gedacht ist, so wird dabei doch der am modernen Weltbild orientierte Mensch übergangen.

B) Rudolf Bultmann stößt von unten her, vom Menschen aus zum Problem vor. Die Frage nach der Sprechweise des NTs bestimmt seine Überlegungen. Für ihn ist diese mythologisch; das heißt aber nicht, daß es sich um Märchen handle, daß dem Mythos keine Aussagekraft eigne, sondern unter Mythos versteht Bultmann eine Vorstellungsweise, „in der das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird"[14]. In biblischer Zeit blieb fast in jedem menschlichen Ereignis irgendeine Unbekannte zurück, die durch Gottes unmittelbares Einwirken, durch seine jenseitige Macht geklärt wurde. Heute ist Gott durch die wissenschaftliche Welterklärung und technische Weltbehandlung vielfach im Denken

---

[8] „. . . es ist ernstzunehmen, daß das menschliche Wort etwas ganz Bestimmtes *sagt*, daß es als menschliches Wort über sich selbst hinausweist, daß sie (= die Bibel) als Wort auf eine *Sache*, auf einen Gegenstand hinweist." (*K. Barth*, Kirchl. Dogmatik I, 2, Zollikon-Zürich[5] 1960, 513).

[9] *K. Barth*, Der Römerbrief, XII. [10] Vorwort zur 3. Aufl., a. a. O. XX.

[11] Kirchl. Dogm. I, 2; 512.

[12] *R. Schäfer*, a. a. O. 434 (Hervorhebung von mir).

[13] Vgl. Kirchl. Dogm. I, 1; Zürich[8] 1964, 194 und 206.

[14] Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos I (hg. v. H. W. Bartsch), Hamburg[4] 1960, 22 nota 2.

des Menschen so weit an den Rand des Weltbildes gedrängt, daß er fast nur noch in Grenzsituationen, wie im höchsten Leid oder höchstem Glück, Not und Tod, erfahren wird. Man kann dem heutigen Menschen die unbesehene Übernahme des antiken Weltbildes der Bibel nicht zumuten, und daher ist nach den eigentlichen Intentionen dieser Aussagen zu fragen. Die in mythischer Redeweise ausgedrückten Glaubensaussagen sind zu interpretieren, nicht auszuschalten.

Mythologische Redeweise ist also weltbildbestimmte Redeweise, d. h. aber, im Wesen des Mythos deutet sich an, „wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht"[15], damals vertikal von Gott bedingt, heute von Technik und Wissenschaft bestimmt. Wenn also der Mythos selbst das Eigenverständnis des *Menschen* in seiner Welt zum Ausdruck bringt, dann liegt in ihm selbst bereits das Kriterium der „Übersetzung", d. h. der Entmythologisierung: er ist eben anthropologisch, *existenzial* zu interpretieren. Das gilt an sich von jedem Text, der einem anderen als dem modernen Weltbild verpflichtet ist. Wenn das NT in seiner mythologischen Redeweise das Selbstverständnis des Menschen zum Ausdruck bringt, dann eben als das neue Selbstverständnis durch *Christus!* Dieses neue Selbstverständnis gilt es auch heute noch im Rahmen *unseres* Weltbildes zu verwirklichen! Der Brückenschlag zwischen den antiken Zeugnissen und unserem Verständnis gelingt dann nur durch existenziale Schriftinterpretation[16]. Wie soll diese aber geschehen?

Vorgängiges Lebensverhältnis.

Für Bultmann ist es klar, daß dies nicht geschehen kann, indem man bloß nach dem „inhaltlichen Was", also nach dem Erzählten oder nach der berichteten historischen Sache fragt. Dann wäre das geschichtliche Zeugnis des NTs ein Bericht über interessante Dinge der Vergangenheit, aber keine *Anrede* an mich. Ich würde Wissen erhalten, oder man würde mir ein „Für-wahr-Halten" abfordern, doch die berichteten oder für wahr gehaltenen Dinge blieben tot, sie „wären Leichen und wir wären Leichenbeschauer; denn zu vergangenen geschichtlichen Zeugnissen als vergangenen (und das sind sie als reine Tatsachen) kann man kein Lebensverhältnis gewinnen"[17]. Bultmann fordert positiv als Voraussetzung jeder *verstehenden* Interpretation ein „vorgängiges Lebensverhältnis zu der Sache, die im Text oder indirekt zu Wort kommt und die das *Woraufhin* in der Befragung leitet. Ohne ein solches Lebensverhältnis, in dem Text und Interpret verbunden sind, ist ein Befragen und Verstehen nicht möglich, ein Befragen auch gar nicht motiviert. Damit ist auch gesagt, daß jede Interpretation notwendig von einem gewissen *Vorverständnis* der in Rede oder Frage stehenden Sache getragen ist[18]."

Konkret bedeutet solches Vorverständnis natürlich nicht ein Vorurteil, eine vorgefaßte Meinung, sondern daß ich von vornherein bereits irgendeinen Bezug zu dem habe, was in einem Text zu Wort kommt, damit er mich treffen kann. Dieser Bezug kann auch als Frage gegeben sein. Wenn ich z. B. einen Liebesroman verstehen will, muß ich zuvor schon irgendein geistiges Verhältnis zu dem haben, was Liebe ist. Sonst kann ich ja gar nicht verstehen, was das alles soll. Zumindest muß eine Frage da sein, die vom Text irgendeine, wenn auch unbefriedigende Antwort, erhalten kann.

Auf die Bibel übertragen, muß zunächst irgendein Vorverständnis von Gott, wenigstens eine Frage nach Gott gegeben sein, die sich konkret als Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Weiterleben nach dem Tod, einem ruhenden Punkt im Auf und Ab eines Menschenschicksals, letztlich als Frage „nach der Eigentlichkeit des je eigenen

---

[15] Kerygma und Mythos 1, 22.

[16] Nach *G. Hasenhüttl*, Exkurs: Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann; in: Mysterium Salutis I (hg. v. J. Feiner und M. Löhrer). Einsiedeln 1965, 430 f.

[17] *Ders.*, ebd. 432.

[18] *R. Bultmann*, Glaube und Verstehen II, Tübingen[3] 1961, 227.

Seins"[19] kundtun kann. Soll der Text wirklich verstanden werden, soll hier wirklich eine Antwort erfolgen, soll er mich in meiner *Existenz* treffen, dann kommt man ohne solches Vorverständnis, das allerdings dauernd an Hand des Textes zu überprüfen und zu revidieren sein wird, nicht aus. Daraus folgt, daß ich einen Text erst dann wirklich verstehe, wenn meine Fragen und Antworten im Text gefunden werden, wenn ich mich im Text und mit dem Text verstehe, wobei ich aber auch die vom Text her sich bietenden Antworten ablehnen kann! Denn ich kann ja auch im Liebesroman meine Frage nach der Liebe unannehmbar beantwortet finden. Ich habe ihn verstanden, ja, weil ich auf Grund meines Vorverständnisses von Liebe in eine lebhafte Synthese mit ihm eingetreten bin, aber ich *entscheide* die Frage nach mir, nach dem, was *ich* unter Liebe verstehe, anders als der Text.
Bei dem Bemühen um wahres *Verstehen* eines Textes kommt es also notwendig zu einem sogenannten *hermeneutischen Zirkel*. „Text und Ausleger lassen sich nicht mehr trennen, vielmehr wird höchste Objektivität zur höchsten Subjektivität"[20] (vor allem im Sinn von Aktivität). Glaube ist dann z. B. „nicht mehr nur ‚Hohlraum', wie Barth im Römerbrief geschrieben hatte, sondern Möglichkeit der Existenz! Er verhält sich nicht unendlich rezeptiv, sondern kann das Wort nur verstehen kraft eines Vorverständnisses, welches die Bedingung des Verstehens ist[21]."

Geschichtliche Begegnung

Nach Bultmann kommt noch hinzu, daß menschliche Existenz ihrer Struktur nach *geschichtlich* ist. D. h. zunächst, daß sich menschliche Existenz jeweils am *anderen* vollzieht. Nur die Begegnung läßt mich zu dem werden, was ich bin. Ein Mensch kann sich ohne dauernde Begegnung, Einflußnahme, Bejahung oder Ablehnung des anderen nicht entfalten, er kann ohne Begegnung mit dem Mitmenschen oder auch nur mit der ihn umgebenden und so gestalteten Welt gar nicht *existieren*. Die Begegnung gibt mir jeweils Entscheidungsmöglichkeit über mich selbst! Sie ist dabei nicht nur Anlaß und Bedingung für die Ausbildung meines „Wesens", sondern sie ist selbst konstitutiv für mein Sein[22]! Das gilt auch für die Begegnung mit der Hl. Schrift. Durch Aufnahme der Beziehung zum Wort der Botschaft, durch „geschichtliche Begegnung" mit der Schrift werde ich gefordert, meine Existenz je und je neu zu bestimmen und zu wählen. Indem ich mich mit der Schrift einlasse, bin ich gezwungen, mein Vorverständnis von Gott oder dem Heil, kurz von meiner Existenz, zu überprüfen und zu revidieren. Ich muß mich entscheiden, so oder so.
Als geschichtliches Wesen ist der Mensch dauernd für Begegnung offen. Das geht gar nicht anders. So oft ich dem Text der Schrift begegne, fordert er mich heraus, mein Vorverständnis an ihm zu messen und zu revidieren. Ich werde in jeder Begegnung, wenn sie echt ist, in eine Entscheidung hinsichtlich meiner Existenz gestellt. Der Text bewirkt also immer wieder ein *neues* Selbstverständnis dadurch, daß ich den Text jetzt *neu* verstehe. Denn jedes Verstehen ist ja letztlich „ein Sich-Verstehen durch den andern und im andern ... ein Sich-Verstehen auf die Möglichkeiten seiner selbst hin"[23]. Das heißt aber, daß es nie einen definitiven Abschluß der Schriftinterpretation geben kann. „Weil der Text in die Existenz spricht, ist er nie endgültig verstanden[24]."
Daraus ergibt sich, daß Schriftinterpretation die Aufgabe hat, durch Begegnung mit dem Text mein eigenes Existenzverständnis und damit auch die Verwirklichung solcher Existenz jeweils zu erhellen. Es ist klar, daß dies die historisch-kritische Arbeit allein nicht leisten kann. Historische Rekonstruktion muß sicherlich sein, schon deshalb, damit man die richtigen, sachgerechten Fragen an den Text stellt, um nicht von ihm Antworten zu fordern, die er nicht leisten kann. Letzten Endes geht es aber um die

---

[19] Ebd. 232. [20] *E. Fuchs*, Hermeneutik; Tübingen[3] 1963, 118 f.
[21] *R. Schäfer*, a. a. O. 439. [22] Vgl. *Hasenhüttl*, a. a. O. 434.
[23] Ebd. 434 f. [24] *R. Bultmann*, Glaube und Verstehen III, Tübingen[2] 1962, 149.

Ermöglichung und Verwirklichung christlicher Existenz aus der Begegnung mit der Schrift. Hier liegt die letzte und schwerste Aufgabe der Auslegung.

Glaube als Ziel

Forscht man nach dem Ziel einer sachlichen Schrift-Befragung, so wird man sich erinnern, daß die Schrift selbst sagt, was sie will: „Diese (Zeichen) sind aufgeschrieben, damit ihr *glaubt*, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist, und damit ihr im Glauben das Leben in seinem Namen habt." (Jo 20, 31) Das eigentliche Ziel existenzialer Interpretation hat demnach zu sein, Glauben zu wecken und zu vermitteln, das heißt nicht weniger als eine ganze menschliche Existenz in ihrer vielfachen Veränderlichkeit, ein ganzes Leben je und je zu bestimmen. Damit dies gelinge, muß die Auslegung auf die Verstehensstruktur des Menschen als geschichtliches Wesen Rücksicht nehmen.
Zusammenfassend kann man mit Vögtle[25] in folgenden Punkten Bultmann zustimmen: 1. Jede Interpretation ist notwendig von einem gewissen Vorverständnis der in Frage stehenden Sache getragen, nämlich von dem das Verstehen ermöglichenden ‚vorgängigen Lebensverhältnis zu der Sache', die im Text zu Wort kommt. 2. Dieses Vorverständnis muß hinsichtlich der Schriftauslegung in der jeden Menschen bewegenden Frage nach Gott bestehen, wie immer diese dann konkret geartet sein mag. 3. Die Frage nach dem in der ntl. Christusbotschaft sich aussprechenden Verständnis menschlichen Daseins und seiner Verwirklichung ist eine legitime hermeneutische Frage. Die Schrift ist also existenzial zu interpretieren[26]. Das heißt weiter: Da der Exeget *geschichtlich* existiert, und da er das Wort der Schrift als in eine *besondere* Situation gesprochen versteht, muß das einmal gesprochene Wort je *neu* verstanden werden.

Bei alledem wird man sich fragen müssen, ob Bultmann nicht in eine allzu anthropozentrische Engführung geraten ist. Wenn nämlich gefordert wird, daß die „mythologisch" verfaßte Christusbotschaft auf das durch die Naturwissenschaften bestimmte Weltbild des heutigen Menschen hin zu befragen sei, und *nur* daraufhin, so scheint dies doch etwas zu enge gefaßt zu sein. Es müßte doch eine Synthese zwischen den beiden Extremen hermeneutischer Ansätze von oben (Barth) und von unten (Bultmann) gesucht und gefunden werden. Denn daß es um *Gottes* Wort geht, und somit *auch* um den Gesprächspartner des Menschen, wird man wohl (will man der Schrift gerecht werden) nicht übersehen dürfen. Die Deutung biblischer Texte *allein* als Ausdruck menschlichen Daseinsverständnisses ist dann eine einseitige Verkürzung. Eine Einengung auf formale Kategorien wie Entscheidung, etc. scheint außerdem zuwenig zu sein. Denn die Schrift ruft nicht nur zur Entscheidung, sondern in ihrem Entscheidungsruf beschenkt sie auch. Die Frage nach der „Sache", dem Inhalt, wie sie Barth angeschnitten hat, bleibt weiterhin bestehen. Man kann die im Wort geschenkte „Sache" nicht einseitig zugunsten einer existenzbestimmenden Entscheidungsfunktion der Auslegung ablehnen. Bestimmt denn nicht auch die Sache, der ich begegne, meine Existenz?

3. „Neue Hermeneutik"

Die über Barth und Bultmann hinausgehende theologische Entwicklung betrifft auch die Hermeneutik. Von Bedeutung sind dabei die Bemühungen von E. Fuchs, G. Ebeling und H. G. Gadamer, die den Begriff der *Sprache* in den Mittelpunkt der Überlegungen rücken.

A) Ernst Fuchs: „Sprachereignis"

Ausgehend von dem Problem, wie sich die Ansätze Barths und Bultmanns zueinander verhalten, fragt Fuchs konkret, ob der Text des NTs im Sinne Barths „autoritative Nachricht von Gott" sei, oder ob zunächst der Mensch in ihm geschrieben stehe. Christologisch gefaßt heißt das: „... ist Jesus Christus allererst das autoritative Abbild Gottes oder ist er soteriologisch das Urbild des von Gott angenommenen Men-

[25] *A. Vögtle*, Art. Biblische Hermeneutik; in: Sacramentum Mundi I, 580. [26] Ebd.

schen[27]?" Fuchs entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Er sieht darin keinen Ungehorsam gegen Gottes Wort, daß der Mensch nach sich selbst fragt; denn Gottes Selbstoffenbarung wird ja erst am *Menschen* erkannt[28]. Die Bibel spricht mit dem Menschen seine Situation durch[29], genauer, sie spricht von Gott selbst, indem sie den Menschen zeigt, der „konkret von sich abzusehen vermag"[30]. Will man solchen Text verstehen, auslegen, dann ist solche Auslegung zur Selbstauslegung geworden, zum Selbstverständnis an Hand des Selbstverständnisses, auf das hin der Text uns anspricht: Der Text legt jetzt *uns* aus! So erschließt sich Gottes Wort für den Menschen.

Fuchs ersetzt den Begriff des Vorverständnisses gewissermaßen durch den des hermeneutischen Prinzips. Dieses besteht einfach in der Frage nach uns selbst; theoretischer gesagt, in der Voraussetzung, daß der Mensch sich zu sich selbst verhält[31]. Wir werden sozusagen dem Text gegenübergehalten, und der Text beginnt zu sprechen. Er spricht *sich* aus, insoferne er auf uns zu sprechen kommt. Auslegung ist von hier aus gesehen, nicht sosehr „Verstehen", sondern findet als *„Sprache"* statt. Der Text beginnt sich auszulegen, er hat über uns etwas auszusagen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wird man beachten müssen, was Fuchs mit „Sprache" meint. Gemeint ist nicht einfach der Akt des Sprechens, sondern „Sprache ist ... primär ein *Zeigen* oder *Sehenlassen*, ein Bedeuten im aktiven Sinne: ich bedeute dir bzw. dich, was du selbst ‚wahrnehmen' (in Acht- oder Hut nehmen) sollst (Gogarten). Das kann durch eine einfache Bewegung, sogar durch ein Abwenden vom anderen geschehen"[32]. Sprache in diesem Sinn ist also Sprache, insofern sie wirkt, mich beeinflußt, mich so oder so bestimmt.

So verstandene Sprache wird daher zum dominierenden Begriff der Hermeneutik bei Fuchs. Hermeneutik wird zur „Sprachlehre des Glaubens"[33]. Da nun nach Fuchs, „die Geschichte, das Sein im Fleisch, der Ort ist, an dem wir Gott begegnen"[34], und Gottes Wort und Heilsangebot in solchem „Sprechen" der Schrift zu uns kommt, so kann er das Heilsgeschehen als *„Sprachereignis"* bezeichnen[35]. Sprache bewirkt, was sie sagt, bzw. zu-sagt. Nenne ich jemanden meinen Bruder, dann entsteht dadurch das Bruder-*Verhältnis*. Wäre er auch mein leiblicher Bruder und ich versage ihm diese Anrede, so ist kein Bruderverhältnis gegeben, das Brudersein wird nicht zur lebendigen Wirklichkeit[36]. Theologisch kann das wiederum heißen, daß z. B. durch das Sprachereignis der Verkündigung der Leib Christi konstituiert, versammelt wird, womit Fuchs allerdings die typisch protestantische Position von der kirchenbildenden Kraft des Wortes von anderer Seite her unterstreicht.

Nun bleibt aber noch das Problem der „Über-setzung" der Bibel, also des einst geschriebenen Wortes, in „Sprache" für den Menschen von heute. Diesbezüglich fordert Fuchs: „Die Übersetzung soll denselben Raum (!) schaffen, den ein Text schaffen wollte, als der Geist in ihm sprach[37]." Hermeneutik wird so nicht mehr als ein ‚Verstehen in schweigender Tiefe' verstanden, sondern als ‚Übersetzen in die Sprache, die heute spricht', d. h. die über uns heutige Menschen in uns verständlicher Sprache etwas auszusagen weiß, auf uns einwirkt.

Damit geschieht aber auch — nebenbei — eine Aussöhnung mit dem historischen Jesus; denn das Wort Jesu ereignet sich nach dem oben gezeigten Verständnis von „Sprachereignis" heute als wiederkehrendes Wort und vermittelt auch dem heutigen Hörer ein eschatologisches Selbstverständnis[38]. Der gleiche „Raum" wie damals wird vom Text, — in Über-setzung — im Hörer geschaffen. Konnte Bultmann noch zwischen

---

[27] *E. Fuchs*, Hermeneutik. Tübingen[2] 1963, 10. [28] Ebd. 11 f. [29] Ebd. 10. [30] Ebd. 12.
[31] Ebd. 116 f. [32] Ebd. 131. [33] Ebd. III und 101 f. [34] Ebd. 114.
[35] Vgl. *Fuchs*, „Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben". ZThK 59 (1962) 41.
[36] Vgl. *Fuchs*, Hermeneutik, 425.
[37] *Fuchs*, „Übersetzung und Verkündigung"; Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation. 409.
[38] Nach *J. M. Robinson*, Die Hermeneutik seit Karl Barth; in: Neuland in der Theologie (hg. von J. M. Robinson und J. B. Cobb Jr.) II; Die neue Hermeneutik. Zürich 1965, 89.

dem historischen Jesus und dem heilschaffenden, kerygmatischen Christus unterscheiden, so könnte Fuchs, und mit ihm Ebeling, sagen: „Das durch Jesu Wort ausgelöste Wortgeschehen ereignet sich heute in der Verkündigung der Kirche[39]."

B) Gerhard Ebeling: „Wortgeschehen"

Auch G. Ebeling geht es um das Wort Gottes. Er betrachtet dieses als so sehr ins Menschenwort eingegangen, daß er es als „mündliches, zwischen Mensch und Mensch geschehendes Wort"[40] umschreiben kann. Ziel der Schrift als so beschaffenes Gotteswort ist der Glaube. „Das Wort ist die Mitteilung des Glaubens"[41], oder allgemeiner gesagt: „Nur so wirkt das Wort Verstehen, daß es auf Erfahrung anspricht und zur Erfahrung anleitet"[42], wobei unter „Erfahrung" vor allem ein Betroffensein gemeint ist. Vielleicht kann man durch das Wort „Widerfahrnis" in etwa darauf hinführen, was Ebeling unter Erfahrung versteht. Es ist nicht bloßer Entscheidungsruf, es bringt vielmehr „die ganze uns angehende Wirklichkeit neu zur Sprache"[43]. Das Wort provoziert nicht bloß, es beschenkt! Damit ist Ebeling wiederum zum Sprachereignis, oder wie er dies nennt, zum „Wortgeschehen" gelangt. Es geht ihm um die richtige Übersetzung. Ebeling ist der Überzeugung, daß das Ausgelegtwerden des Textes in ein Ausgelegtwerden (des Menschen) *durch* den Text umschlägt, denn

„der Text ist nicht um des Textes willen da, sondern um des Wortgeschehens willen, das die Herkunft, darum aber auch die Zukunft des Textes ist... Denn das Wort, das einst geschehen ist und in seinem Geschehensein zum Text geworden ist, muß mit Hilfe des Textes wiederum Wort werden und so als auslegendes Wort geschehen. Was in dem Wortgeschehen sich ereignet, kann deshalb als Auslegung bezeichnet werden, weil es das Wesen des Wortes ist, zu erhellen, was dunkel ist, Licht zu bringen in Finsternis und somit, wenn es das Wort ist, das jeden Menschen unbedingt angeht, die Wirklichkeit des Menschen als das auszusagen und anzusagen, was sie in Wirklichkeit ist. Die Tiefe solchen Auslegungsgeschehens ist allerdings erst damit erfaßt, daß es als ein Zur-Wahrheit-Bringen, Aufdeckung und Veränderung der Wirklichkeit zugleich ist[44]."

Dies gilt nicht bloß für die Bibelauslegung im strengen Sinn, sondern für den ganzen Bereich der Theologie, denn sie hat menschliche Existenz von Gott her und auf Gott hin zu interpretieren, ‚aufzudecken und zu verändern'. Sie muß die Wirklichkeit des Menschen zur Wahrheit kommen lassen[45].

C) Hans Georg Gadamer: „Überlieferungsgeschehen"

Dieser Schüler Heideggers stellt in seinem Werk „Wahrheit und Methode"[46] als Philosoph die hermeneutische Frage. Für ihn bedeutet das Verstehen von Literatur nicht primär einen Rückschluß auf vergangenes Leben, sondern „Teilhabe am Gesagten"[47], „eine einzigartige Koexistenz von Vergangenheit und Gegenwart"[48]. Auch er wendet sich gegen bloß historisierende Paraphrase, denn Interpretation steht mit dem Text in der gleichen Überlieferung und wird vom gleichen Bewußtsein getragen. Erfahrung beeinflußt ja jedes Denken als Erinnerung oder Gedächtnis, das beim Akt des Denkens nicht aufgebracht, sondern einbezogen wird[49]. Der Text steht also in einer Geschichte, in einer „Wirkungsgeschichte". Ebenso wird auch das Bewußtsein des Interpreten von Geschichte bestimmt. Zwischen Text und Interpreten liegt aber eine Zeitdifferenz, die es durch das Verstehen zu überbrücken gilt. Und daher ist Verstehen „nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln"[50].

---

[39] Ebd. [40] *G. Ebeling*, Wort und Glaube; Tübingen 1960, 341 f.
[41] Das Wesen des christl. Glaubens; Tübingen 1959, 115. [42] Wort und Glaube 336.
[43] Ebd. 70, 77.
[44] *Ebeling*, Theologie und Verkündigung; Herm. Untersuchungen zur Theol. 1, Tübingen 1962, 14 f.
[45] Vgl. ebd. 15. [46] *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode; Tübingen² 1965.
[47] A. a. O. 369. [48] A. a. O. 367. [49] Vgl. *G. Stachel*, Die neue Hermeneutik, 36 f.
[50] Wahrheit und Methode, 274.

Mit Überlieferungsgeschehen meint Gadamer wohl etwas ähnliches, wie Ebeling mit Wortgeschehen. Doch der Terminus wird von einem etwas anderen Akzent bestimmt. Das Verbindungsglied zwischen Text und Ausleger ist das gemeinsame Stehen in einer gemeinsamen Wirkungsgeschichte. Dazu meint Gadamer: „Geschichtliche Überlieferung kann nur so verstanden werden, daß die grundsätzliche Fortbestimmung durch den Fortgang der Dinge mitgedacht wird, und ebenso weiß der Philologe, der es mit dichterischen oder philosophischen Texten zu tun hat, um deren Unausschöpfbarkeit. In beiden Fällen ist es der Fortgang des Geschehens, durch den das Überlieferte in neuen Bedeutungsaspekten herauskommt. Die Texte werden durch die neue Aktualisierung im Verstehen genau so in ein echtes Geschehen einbezogen, wie die Ereignisse durch den Fortgang selbst. Das war es, was wir als das wirkungsgeschichtliche Moment innerhalb der hermeneutischen Erfahrung bezeichnet hatten. Jede Aktualisierung im Verstehen vermag sich selbst als eine geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen zu wissen[51]."

Auf biblische Auslegung angewandt, besagt dies, daß ihre Traditionsgebundenheit nicht übersehen werden darf und kann. Christlicher Glaube hängt von einem Zeugnis ab, das aus der Geschichte kommt. Dieses wird jeweils zum Besitz und formt den Besitznehmer mit. Aber auch umgekehrt bereitet dieses Geformtsein durch die Geschichte die Möglichkeit, auch verwandte geschichtliche Stoffe mitzuverstehen. Diese Wechselwirkung zeitigt aber Tradition. Der Text ist jeweils neu verstehbar und interpretierbar, und wird auch jeweils neu verstanden und interpretiert. So „wirkt" er im Lauf der Geschichte einen Verstehenshorizont.
Von Gadamer her konnte F. Mussner die Rolle der Kirche in der Hermeneutik bestimmen: „Das Stehen im lehrmäßigen Traditionszusammenhang der apostolischen Kirchengemeinschaft bedeutet hermeneutisch ... die Übernahme eines *bestimmten* Verständnisses, einer *bestimmten* Auslegung der Person Jesu Christi und des Christusereignisses[52]." Die Überlieferung ... schafft einen *Verstehenshorizont*[53]." Schriftinterpretation ist also auch traditionverpflichtet. Neben der Frage nach meinem Selbstverständnis, die sich natürlich immer stellt, bin ich gerade bei dieser Frage schon von Einwirkungen mitbestimmt, die ein von mir unabhängiges Denken zur Ursache haben, nämlich die Tradition. Ich kann und soll aus ihr gar nicht heraus[54].
Zugleich weisen die Überlegungen zur Wirkungsgeschichte auch auf die „pneumatische Wirkung" der Schrift hin. „*Jeder Text*, aus einer bestimmten Wirkungsgeschichte hervorgegangen, *bestimmt* auf dem Weg über seine immer neue Auslegung in neuen Situationen den *Fortschritt des ‚wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins'* mit. Der Text der Schrift, ... wenn man dem im Wort wirkenden, verherrlichten Christus begegnet, *bewirkt* eine Metamorphose, eine *geistgewirkte Verwandlung*. So wirkt die Schrift, die selber Ergebnis einer pneumatischen Wirkungsgeschichte ist, weiter ihre pneumatische Wirkung aus. Schrift und auslegende Kirche werden vom gleichen Pneuma getrieben[55]." Letztlich und eigentlich muß es also der Geist sein, der als Einheitsband den Ausleger befähigt, die rechten und sachgemäßen Fragen an die Schrift zu stellen, um auch die rechten Antworten zu erhalten. Der Geist muß es sein, der im Wortgeschehen der „Über-setzung" dem Menschen in Gnaden zuspricht und auf „Verwandlung" hin anspricht. Im Geist läßt sich der wahre Sinnzusammenhang des Sprache gewordenen Gotteswortes verstehen. Ein Verstehen, das über Erkenntnis zur Anerkenntnis und notwendig zum Bekenntnis in Form eines ganzen Lebens führen muß. Der Geist ist der eigentliche Interpret.

---

[51] Ebd. 355.
[52] *F. Mussner*, Aufgaben und Ziele der Biblischen Hermeneutik; in: Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? Regensburg 1966, 23.
[53] Ebd. 24.
[54] Man wird allerdings die Frage stellen müssen, wie Traditionsbrüche bzgl. der Schriftinterpretation im Lauf der Kirchengeschichte zu erklären sind. An eine durchlaufende Kontinuität oder störungsfreies Wachstum des Verstehenshorizontes kann wohl nicht gedacht sein!
[55] *G. Stachel*, Die neue Hermeneutik, 38.

In gewissem Sinn liegt damit wiederum eine Zuwendung zur Sache in den Wörtern vor. Besser, bei Gadamer zeichnet sich das Hauptproblem der Hermeneutik ab, das es wohl noch zu lösen gilt. Wie J. M. Robinson berichtet, hat Gadamer auf der Tagung „Alter Marburger" im Oktober 1962 dieses Problem angeschnitten. Der Bericht sei kurz zitiert: „Gadamer vertrat die Meinung, daß es nicht das Selbstverständnis sei, das in der Sprache zum Ausdruck komme. Wort ist ‚selbstlos', und das, von dem der biblische Autor spricht, transzendiert sein Selbstverständnis. Was die Sprache zu sagen hat, ist in der ausgesagten *Sache* zu suchen, so daß das Wort in das hinein ‚verschwindet', was es sagt. Freilich was das Wort zu sagen hat, liegt nicht außerhalb der Sprache, wie die neue Hermeneutik sie versteht . . . sondern es ist gerade die *Dialektik von Sprache und Sache* — statt der von mythologischer Sprache und dem existentiellen Selbstverständnis, das jene objektiviert —, die den Ort angibt, an dem die hermeneutische Diskussion in Deutschland gegenwärtig steht[56]."

4. Abschluß

Die Hermeneutik ist also von einer „Kunstlehre der Exegese" zur Wissenschaft avanciert, die sich um die Kernfrage des Verstehens von Texten im allgemeinen und der Hl. Schrift im besonderen bemüht. Es sind noch viele Fragen offen, Fragen philosophischer und theologischer Natur, nach dem Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort, von Sprache und Sache etc. Als vorläufige Resultate der hermeneutischen Bemühungen könnte man kurz zusammenfassen:

1. Durch die neuere hermeneutische Forschung wird der historisch-kritischen Methode bei aller Anerkennung ihrer unbedingten Notwendigkeit der Ort zugewiesen, der ihr zukommt: Sie ist notwendige *Voraussetzung*, um die Verstehensfrage an den Text richtig, d. h. sachgemäß, stellen zu können. Sie leistet also Vorarbeit.
2. Richtig verstandene und behutsam geübte Entmythologisierung im Sinne einer Ablösung von Vorstellungen des antiken Weltbildes, die heutigem Denken nicht mehr vollziehbar sind, ist legitim und notwendig.
3. Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation eines Textes ist ein vorgängiges Lebensverhältnis zur Sache, die im Text zur Sprache kommt. Wer die Bibel auslegen will, muß für die Wirklichkeit, die in ihr ausgesprochen wird, ein Verständnis haben.
4. Das geforderte und dauernd an Hand des Textes zu revidierende Vorverständnis ist auch als Vorverständnis der Kirche zu verstehen, insofern Verstehen der Schrift vom Gedächtnis der Überlieferung wirksam mitbestimmt wird[57].
5. Da der Mensch auf Grund seiner geschichtlichen Existenz dauernd für Verstehen aus Begegnung offen ist, gibt es keinen endgültigen Abschluß der Auslegung. Sie ist nie unüberholbar.
6. Insofern die aktive Begegnung mit der Schrift ein „Sprachereignis" oder „Wortgeschehen" im behandelten Sinn auslöst, ist die Schriftauslegung eine Form der Begegnung mit dem Heilsereignis[58]. Übersetzung des Gotteswortes in immer neues Menschenwort will nicht bloß Kenntnis vermitteln, sondern existenzbestimmende Metanoia. Im Zusammenwirken von menschlicher Frage, göttlichem Wort und menschlicher Antwort ereignet sich der „Dialog des Heiles".
7. Wahres Verstehen der Schrift ist letztlich ein Stehen im verbindenden Wirkungszusammenhang des gleichen Pneumas von damals und heute. Wahres Verstehen der Schrift ist somit auch Charisma.
8. Es darf daher auch Predigt und Katechese nicht primär Vermittlung von historischem, auch nicht bloß kritisch-historischem Wissen sein, sondern Übersetzung, Antwort auf die in jedem Menschen offene Frage nach Gott in ihrer vielfältigen Wirklichkeit, wirkmächtige Antwort aus dem Geist der Schrift im Geiste, zur Erhellung menschlicher Existenz von Gott her und auf Gott hin, „Sprachereignis" zu heil-voller Verwirklichung wahren Christseins.

---

[56] *J. M. Robinson*, a. a. O. 108 (Hervorhebungen von mir).
[57] Inwieweit dabei dem Lehramt Interpretationsbefugnis zukommen muß, ist ein Problem, das noch gesondert zu klären bliebe. Vgl. dazu *G. Hasenhüttl*, a. a. O. 439.
[58] Vgl. *G. Stachel*, a. a. O. 89.

Anhangsweise wäre noch festzustellen, daß es sich bei diesen Bemühungen um Hermeneutik nicht bloß um rein protestantische Positionen und Fragestellungen handelt, die hier referiert oder vielleicht unbesehen übernommen wurden, sondern um ein wahrhaft katholisches Anliegen. Dies erweisen vor allem die Äußerungen und Ansätze der Konzilskonstitution „Dei Verbum": „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens' (Röm 16, 26; vgl. Röm 5, 1; 2 Kor 10, 5–6) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich dem ‚offenbarenden Gott mit Verstand und Willen unterwirft' (Vat. I. DS 1789/3008) und seiner Offenbarung willig zustimmt[59]."

Offenbarung, wie sie in der Schrift zur Sprache kommt, muß sich also in gelebtem Glauben vollziehen, in gläubiger *Existenz!* Das II. Vatikanum korrigiert offensichtlich ein einseitig „gnoseologisches"[60] Glaubensverständnis, als gehe es primär und ausschließlich um die Annahme neuer Kenntnisse, die der sich offenbarende Gott dem Menschen in der Schrift mitteilte. Sicherlich geht es auch um Wahrheitsvermittlung. Glaube läßt sich aber nicht nur als ein „Für-wahr-Halten" verstehen, denn dann ist er noch kein lebendiger Glaube. Glaube ist mehr, er ist ein „menschliches Gesamtverhalten gegenüber dem sich mitteilenden Gott ... gesamtmenschliche Hingabe, die *Übereignung des ganzen Menschen an Gott*[61]." Der Glaubende nimmt nicht bloß geoffenbarte Wahrheiten als wahr an, während der offenbarende Gott und seine Offenbarung in ferner Vergangenheit zurückbleibt, sondern er begegnet hier und heute *neu* diesem Gott in der Aktualisierung der Schrift, im Ereignis der Selbstmitteilung Gottes[62].

Es geht also um den aus der Begegnung und in der Begegnung mit der Schrift erfahrenen und ergriffenen Sinnzusammenhang, um existenzielle Identifikation mit dem Wort Gottes. Es geht um ein derartiges Verstehen und Innewerden der „Sprache" Gottes, daß ich sie *lebe.* Dann ist mir Heil widerfahren in der Erfahrung des Wortes: Wort ist wieder – richtig verstanden – Fleisch geworden. Solches Verstehen ist Glaubensleben und zugleich Gnade. Sich um solche Gnade zu mühen, ist Auftrag für jeden Christen, vornehmlich für den Fachexegeten. Seine Aufgabe ist ja nicht bloß Wissen zu vermitteln, sondern „Verstehen" des Gotteswortes, und das heißt doch letzten Endes Heil!

Möge der Aufsatz als das genommen werden, was er sein will: Kein Forschungsbeitrag zur hermeneutischen Frage, sondern ein Informationsversuch für geplagte Praktiker über das, was unter dem Schlagwort „Neue Hermeneutik" umgeht.

---

[59] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Art. 5. LThK² II, Vat. Bd. II, 513.
[60] *O. Semmelroth / M. Zerwick,* Vaticanum II über das Wort Gottes. Stuttgart 1966, 18.
[61] Ebd.
[62] Vgl. ebd.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

Die Ordination in der Sicht und Praxis der reformierten Kirche[1]

Das gestellte Thema ist nicht leicht zu behandeln. Denn die Frage der Ordination oder allgemein Amt und Dienst gehört nicht zu den Hauptproblemen der reformierten Tradition; und die liturgischen Texte, die vieles klären könnten, bedürfen wegen ihrer unzähligen Varianten noch einer eingehenderen Erforschung. K. Barth sagte einmal, „lex orandi lex credendi" sei „nicht nur ein frommer Spruch, sondern etwas vom Gescheitesten, was zur Methode der Theologie jemals gesagt worden ist"[2]. Die intensive Beschäftigung mit liturgischen Texten ist aber in der reformierten Kirche noch nicht sehr in Schwung geraten. Endlich scheint es schwierig, hier eine abschließende Antwort zu geben, weil die reformierte Kirche, schematisch gesprochen, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, eine vom Pietismus und der Aufklärung motivierte innere Wandlung erfahren hat, die ihr „katholisches" Antlitz stark entstellt hat.
Ob dieser Schwierigkeiten möchte ich zuerst einfach darlegen, was die Ordination in der reformierten Kirche anfänglich bedeutete[3]; dann werde ich auf etliche heutige Fragen zum Problem Ordination eingehen.

I

Um die Lehre und Praxis der Ordination in der reformierten Kirche des 16. Jahrhunderts kennenzulernen, ist zu untersuchen: 1. wie man das Amt verstanden hat; 2. wer in dieses Amt aufgenommen werden konnte; 3. wie man zu diesem Amte kam und 4. was aus dem übertragenen Amte werden mußte, was es bedeutete, ordiniert zu sein.

1. *Was wird vom Amte gesagt?*

Befragen wir das zweite helvetische Bekenntnis von 1566 (= HP) wegen seiner Klarheit und der weiten Anerkennung, die es im 16. Jahrhundert in den verschiedenen reformierten Landes- oder Ortskirchen gefunden hat[4].
Die erste Aussage lautet: *Nicht die Kirche, sondern Gott ist Urheber des Amtes*[5]. Fundamental ist das Amt messianischen und nicht ekklesiologischen Ursprungs. Doch dieses Amt gehört zur Kirche. Fehlte es, wäre sie um eines ihrer Wesenselemente beschnitten. Somit hat die Kirche dieses Amt als Gnade aufzunehmen, in Ehren zu halten und weiterzugeben. Somit hat die Kirche auch streng darauf zu achten, dieses Amt, wenn sie es bedroht oder verfälscht sieht, in seiner Reinheit wiederherzustellen. Eine Reformation der Kirche, d. h. der Versuch, die möglichst reinste Koïnzidenz zwischen der Kirche des Glaubens und der je so und hier pilgernden Kirche der Geschichte zum

---

[1] In erster Fassung 1968 in Chur als Referat, in dieser Fassung 1969 in Trier als Vortrag gehalten.
[2] „Das Geschenk der Freiheit", ThSt (B), Heft 39, Zollikon 1953, 22.
[3] Mein Buch Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIe siècle, Neuchâtel 1968, untersucht das hier Zusammengefaßte theologisch und dokumentarisch eingehender. Die reformierte Theologie und besonders Ekklesiologie dürfen nicht einfach der protestantischen Theologie eingeordnet werden. Zur reformierten Ekklesiologie siehe *B. Gassmann*, Ecclesia reformata, Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968. Zu unserem Problem nach lutherischer Lehre, siehe u. a. *E. Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1947, 306—363; *F. Brunstäd*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951, 114—134; *H. Fagerberg*, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537, Göttingen 1965, 238—263; *H. Lieberg*, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1962.
[4] Siehe dazu den Sammelband Glauben und Bekennen, Vierhundert Jahre Confessio helvetica posterior, Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. von *J. Städtke*, Zürich 1966. Seiten- und Zeilenzahl dieses Bekenntnisses werden nach *W. Niesel*, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, München 1938, zitiert.
[5] „Deus ad colligendam vel constituendam sibi Ecclesiam, eandemque gubernandam et conservandam, semper usus est ministris, iisque utitur adhuc, et utetur porro, quoad ecclesia in terris fuerit. Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova aut hominum est ordinatio" (*W. Niesel*, l. c. 253, 14—19).

Leuchten zu bringen, bedeutet also auch eine Reformation des von Gott eingesetzten Amtes. Es scheint mir nicht übertrieben, zu behaupten, daß nach der HP eine Reformation auch und sehr betont eine Wiederherstellung der wahren apostolischen Sukzession bedeutet[6]. Von der Art, wie die Gnade des Amtes aufzunehmen, in Ehren zu halten und weiterzugeben ist, handelt eben die Ordination.

Ein zweites ist gesagt: *dieses vom Herrn der Kirche gestiftete Amt ist unteilbar und einzig.* Es gibt, streng genommen, nur *ein* der Kirche wesensnotwendiges Amt. Seine Aufgabe ist es, die Kirche zu leiten und am Leben zu erhalten durch Wort, Sakrament und Kirchenzucht. Der Träger dieses Amtes kann verschiedene Namen oder Titel tragen — die häufigsten sind episcopi, presbyteri, pastores, doctores — aber diese Titulation ist nur akzidentell oder soziologisch und hat, theologisch gesehen, keinen Belang für das Wesen des Amtes selbst. Es ist aufschlußreich, daran zu erinnern, daß ein „Ältestenamt" (im scheinbar traditionellen Sinne der reformierten Kirche) oder ein Diakonalamt von der HP zwar nicht ausgeschlossen sind, daß von ihnen aber nur dann die Rede ist, wo die sicher ernstzunehmenden, aber in ihrer Bedeutung nicht zu überschätzenden Adiaphora behandelt werden[7]: sie sind Hilfskräfte, die dem Diener am Wort, an den Sakramenten und an der Zucht beigesellt sind, die aber nicht zum *esse* der Kirche gehören[8]. Anders ausgedrückt: wenn es sich um das von Gott gestiftete Amt handelt, ist die Kirche selbst auf dem Spiele; sie ist es aber nicht, wenn es sich darum handelt, dem *episcopus, presbyter, pastor* oder *doctor* Hilfskräfte beizuordnen, die unter seiner Obhut auf Zucht und christliche Liebestätigkeit zu wachen haben[9].

Anders ausgedrückt: der Protest der reformierten Kirche gegen die westliche Kirche des Mittelalters wendet sich nicht gegen das *Daß* des Amtes. Er richtet sich hauptsächlich gegen das *Wie* der damaligen Aufnahme, Bekleidung und Weitergabe des Amtes. Der Protest richtet sich gegen ein überwiegend sakrifizielles statt apostolisches Verständnis des Amtes, gegen die Möglichkeit, im Klerus aufgenommen zu werden, ohne darin zu dienen, gegen die Anmaßung der Amts- oder besser Würdenträger, die christliche Freiheit des Volkes Gottes einzuschränken durch dogmatische und disziplinare Eigenwilligkeiten, die dem apostolischen Zeugnis widerstreiten. Der Protest richtet sich auch — ohne jedoch in den Donatismus zu verfallen[10] — gegen die Unwürdigkeit vieler damaliger Kleriker, die Christi Einsetzung geradezu verhöhnten und unglaubwürdig machten. Protest wird auch erhoben gegen eine *theologisch* statt nur *strukturell* bestimmte Graduation zwischen *episcopus* und *presbyter*, und ganz besonders gegen die weltlichen Privilegien, die den Bischöfen dank dieser Graduation zufließen. Ganz scharf wird schließlich protestiert gegen die von Rom erhobene Behauptung, die reformierte Kirche hätte das von Christus eingesetzte Amt nicht reformiert, sondern eliminiert: ... „nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum"[11].

Daß diese reformierte Schau der Gnade des Amtes nicht als ein von der Reformationsbewegung noch nicht erreichtes Stück Kirchenlehre anzusehen ist, zeigt sich m. E. darin, daß das Kapitel über das Amt in der HP nicht irgendwo als Anhängsel zu finden ist.

---

[6] Überhaupt unterstreicht die HP stark die Perennität der Kirche und des zu dieser Perennität gehörige Ministerium. Vgl. *W. Niesel* l. c. 248, 37—40; 253, 48—254, 16.

[7] Von den sogenannten „Kirchenältesten" spricht die HP im Kap. 29 über die Probleme des Zölibats und der Ehe. Sie verlangt, daß „iudices sancti" (l. c. 273, 41) gewählt werden, die über Ehesachen in der Kirche zu befinden haben. Diakone werden im Kap. 28 über die Kirchengüter verlangt: aber auch nicht unter dem Namen „diaconi": sie heißen „viri timentes Deum, prudentes, et in oeconimia insignes" (l. c. 273, 6—8).

[8] Ist es nicht aufschlußreich, daß z. B. Calvin die „prestres" streng von den „Anciens" unterscheidet (Institutio, IV. 3, 8)?

[9] Siehe zur ganzen Frage den Exkurs „La diversité des ministères en ecclésiologie réformée" in meinem Buche (Anm. 3).

[10] *W. Niesel*, l. c. 258, 20—23. [11] Ebd. 255, 28—30.

Es steht im Gegenteil zwischen der Lehre von der Kirche und der Lehre von den Sakramenten: das erste, was man näher betrachtet, wenn man die Lehre von der Kirche entfaltet, ist also die Gnade des *ministeriums*[12].

2. *Wer kann in dieses Amt aufgenommen werden?*

„Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione iusta et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes . . ."[13]. Damit solche Diener Christi zu ihrem Amte vorbereitet werden können, haben die reformierten Kirchen Schulen und theologische Akademien gegründet[14] und die Kandidaten zum Pfarramte streng geprüft in biblischer und systematischer Theologie. Man hat vielerorts diese Skrutinien auch für solche Diener, die schon im Amte standen, periodisch weitergeführt, um sich zu vergewissern, daß die Pfarrer ihre Kenntnisse in Bibel und Theologie weiter pflegen und vertiefen[15]. Daß ihr Lebenswandel vor und nach der Ordination einer strengen Zucht unterstand, zeigen z. B. die Ordnungen der Genfer Kirche über die moralischen Mißstände, die bei einem Pfarrer nicht toleriert werden können[16], und die Protokolle der damaligen Pfarrkonvente beweisen zur Genüge, daß damit ernst gemacht wurde. Eben weil man den Donatismus verwarf, und weil man auch — wenn ich es so sagen darf — die „Konkurrenz" mit dem die Reformation der Kirche *nicht* annehmenden Teil der damaligen Westkirche aufzunehmen gewillt war, ist man in der Auslese der Kandidaten besonders vorsichtig gewesen: viele Ortskirchen litten eher unter Pfarrermangel als eine Pfarrerschaft aufzuweisen, für die man nicht hätte Gott danken dürfen[17].

3. *Wie werden die Kandidaten in das Amt aufgenommen?*

Negativ steht eines fest: der Zutritt zum „honor ministerii"[18] muß allen Usurpatoren verwehrt sein. Das Amt ist nicht käuflich. Es darf auch nicht durch Intrigen an sich gerissen werden. Es ist eine viel zu ernste Sache, Diener Christi in der Kirche, ja vicarius Christi[19] sein zu dürfen. Man nimmt auch die Tatsache viel zu ernst, daß die Diener in der Kirche Leute sind „per quos Deus salutem hominum operatur"[20], als

---

[12] Kirche und Amt sind ebenso zutiefst vereint in der französischen Confession de foy, Discipline ecclésiastique (1559), art. 25—33, und gehen der Lehre von den Sakramenten voran (bei *W. Niesel*, l. c. 72 ff.); nach der ecclesiarum belgicarum confessio von 1561 ist die Reihenfolge auch: Kirche, Amt, Sakramente (cap. 27—33, ebd. 130 ff.) usf.

[13] Ebd. 255, 10—12.

[14] 1537 Lausanne, 1538 Strasburg, 1559 Genf, 1575 Leyden, 1585 Franeker, 1601 Sedan usf.

[15] Es ist zuzugeben, daß im allgemeinen das Studium der Bibel und theologischer Werke für die Ausübung des Amtes stärker betont wird als ein geordnetes Gebetsleben. Gewiß unterstreicht die HP nach der Aufzählung der officia des Amtes die Notwendigkeit des Gebetslebens (bei *W. Niesel*, l. c. 258, 6 ff.). Im Berner Synodus von 1532 steht auch ein sehr schönes Kapitel (37) über die Pflicht eines Pfarrers, regelmäßig zu beten. Aber die Gebetspflicht, das Brevier, die Horen wurden abgeschafft (vgl. HP, cap. 23, l. c. 267, 35—268, 28).

[16] Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève, 1561, art. 23—30, l. c. 45 ff.

[17] Um ein Beispiel zu nennen: 1567 waren in Schottland 715 Pfarreien unbesetzt, was aber die Kirche nicht dazu bewogen hat, ohne rigorose Auswahl dieses Manko auszufüllen: man hat probeweise Lektoren eingesetzt, die nach Bewährung später zum Pfarramt kommen konnten (siehe *W. D. Maxwell*, An outline of christian worship, its development and forms, London, 1958[7], 125[5]). Nebenbei sei bemerkt, daß keine Frauen zum Dienste am Wort und an den Sakramenten zugelassen werden. Man kreidet es der römischen Kirche böse an, nicht nur unwürdige Diener im Amte zu lassen, sondern „(quod longe detestabilius est) foeminis, quas Spiritus Sanctus ne docere quidem in Ecclesia patitur . . ." zu erlauben „ut etiam Baptismum administrent" (Confessio fidei et doctrinae (Scotica), *W. Niesel*, l. c. 111; siehe auch mein Buch, 45 und 132).

[18] HP bei *W. Niesel*, l. c. 255, 5.

[19] „Ministri Ecclesiae praecipua membra sunt Christique vicarii" (Böhmisches Bekenntnis von 1609, cap. IX, 1. Für weitere Stellen vgl. mein Buch, 145[15, 16]).

[20] HP bei *W. Niesel*, l. c. 253, 23.

daß der Zugang zu diesem Amte nicht durch präzise und strenge Maßnahmen hätte bewacht zu sein. Deshalb die schon erwähnten Skrutinien.
Deshalb auch die Notwendigkeit einer Wahl zum Amte: vor jedem Amtsantritt hat eine „electio ecclesiastica et legitima"[21] stattzufinden. Diese Wahl wurde in der Regel unter Gebet und Fasten vorgenommen: Pfarrer zu sein ist eben eine Gnade, die erfleht sein muß, und einen Pfarrer zu bekommen ist ebenso sehr eine Gnade, die erfleht werden muß. Diese *electio* kennt in ihrer Form unzählige lokale Varianten. Summarisch ist zu sagen, daß man darauf achtet, daß die Wahl „ordine justo, et absque turba, seditionibus, et contentione", d. h. „religiose" vorgenommen wird[22].
Eine Wahl genügt jedoch nicht, um das Pfarramt auszuüben. Sie muß noch rituell bestätigt werden. So kommen wir zum eigentlichen Problem der Ordination. Die HP, die ja weder eine Liturgie noch eine Kirchenordnung ist, reicht hier nicht aus, sagt sie ja nur: „Et qui electi sunt, ordinentur a senioribus cum orationibus publicis, et impositione manuum[23]." Wir müssen etwas weiter ausholen.

a) *Ist zur Ausübung des Amtes eine Ordination notwendig?*

Die Antwort ist eindeutig affirmativ: „Damnamus hic omnes qui sua sponte currunt, cum non sint electi, missi, vel ordinati[24]." Gehört zur Validität eines Amtes die Einsetzung durch *Gebet*, so ist zuzugeben, daß an einigen Orten anfänglich auf die Handauflegung verzichtet worden ist mit der Begründung, es sei in der vorgängigen Tradition mit der Handauflegung auch Unfug, Mißbrauch und Aberglauben in die Kirche eingedrungen[25]. Man machte anfänglich auch oft keinen theologischen Unterschied zwischen Ordination zum Amte und Installation in ein Amt. Es ist also vorgekommen, daß ein Pfarrer mehr als einmal nach regulärer Wahl zu diesem je anders lokalisierten Amte ordiniert, d. h. eingesetzt wurde. Das hängt mit der stark profilierten Ortsgebundenheit des Amtes zusammen[26], wie auch mit dem immer wieder unterstrichenen Willen, keinen Klerus an sich, sondern nur einen Klerus *zum Dienste* in der Kirche zu haben. Dieses anfängliche Zögern ist aber, wo es überhaupt zu finden ist, hier schneller, dort langsamer aufgegeben worden: Ordinationsgebet *mit* Handauflegung wurde die allgemein anerkannte Sitte der reformierten Kirche[27].

b) *Was verstand man aber unter dieser Ordination?*

Wenn man die verschiedenen und komplementären Interpretationen addiert, kommt man zu folgendem Bilde: 1. Bedeutet die Ordination, daß ein Mann gewissermaßen dem Heiligen Geiste ausgesetzt wird, damit er erfüllt werde von den zum Dienste

---

[21] Ebd. 255, 8. [22] Ebd. 255, 8 ff. [23] Ebd. 255, 14 f. [24] Ebd. 255, 15 f.

[25] Die Genfer Kirche verzichtet vorläufig darauf im Jahre 1541; in Schottland, gemäß Buke of Discipline von 1560, verzichtet man auch darauf unter dem Hinweis, daß die Zeit der „manuellen" Geistmitteilung jetzt vorüber sei; aber man führt die Handauflegung im Jahre 1581 wieder ein; in der französischen Discipline von 1559 unterstreicht man, daß die Handauflegung „sans . . . aucune superstition" beizubehalten ist (art. 8, bei *W. Niesel*, l. c. 76). Wenn man auch der Ansicht ist, die Handauflegung sei nicht von absoluter Notwendigkeit, kommt man doch sehr bald zur Überzeugung — wo man anfänglich anderer Meinung sein hat können —, die Handauflegung sei beizubehalten „parce que cet usage est de bonne édification, et conforme à la coutume des Apôtres, et à la pratique de l'Eglise ancienne", wie es die 5. Nationalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs vom 25. Dezember (!) 1565 ausdrückt (siehe *Aymon*, Actes ecclésiastiques et civils de tous les Synodes des Eglises réformées de France, La Haye 1710, 64 f.).

[26] Dieser Aspekt des reformierten Pfarramtes ist vom altkirchlichen Bischofsamt inspiriert, das auch sehr ortsgebunden war. Siehe z. B. *G. Dix*, "The ministry in the early Church", The apostolic ministry, London 1946, 277 ff.; „L'évêque d'après les prières d'ordination", in: L'épiscopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 767 ff.

[27] Man folgt hier dem Argument Calvins: „Licet autem nullum extet certum praeceptum de manuum impositione: quia tamen fuisse in perpetuo usu Apostolis videmus, illa tamen accurata eorum observatio praecepti vice nobis esse debet" (Inst. IV. 3, 16).

nötigen Geistesgaben: „... und Gott verlyhe dir sinen heyligen Geist, das du wie ein getrüwer Diener sines Herren handlist, inn dem Namen Gottes" — wie es in der Liturgie der Zürcher Prädikantenordnung von 1532 heißt[28]. 2. Bedeutet die Ordination, daß der Kandidat dem Herrn der Kirche zum Dienste geweiht wird. Dieser Sinn der Ordination ist besonders in der Einflußsphäre Calvins verbreitet[29]. Ordination bedeutet also Konsekration. 3. Bedeutet die Ordination eine Legitimation: Sie ist die Handlung „qua electi solenni ritu et piis precibus inaugurantur et in munus suum quasi mittuntur"[30]. Die Kirchenglieder dürfen fortan wissen, daß einer, der das Pfarramt ordentlich bekleidet, befugt ist, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu handeln, und er selber darf sich fortan daran getrösten an der Gewißheit, daß er ein Begnadeter und kein Usurpator ist, wenn er die Geheimnisse Gottes verwaltet. 4. Findet man auch, mit etlichen Zögern wegen der hier lauernden superstitiones[31], die Lehre, wonach die Ordination als eine geistliche Zeugung verstanden werden darf: „Quo magis danda est nobis opera, ut novum semen excitemus, ne Ecclesia destituta maneat", schrieb Calvin an den Zürcher H. Bullinger am 8. November 1542[32]. Ordination ist also Weitergabe des von Christus eingesetzten Amtes bis zur Parusie, damit die Kirche *seine* Kirche bleibe.

c) *Wer ist befugt zu ordinieren?*

Die HP spricht von *seniores*. Das sind nicht die sogenannten Kirchenältesten der reformierten Kirche, sondern zumindest solche Diener, die schon im Pfarramte stehen[33]. Wer als Pfarrer ordiniert ist — auch dies ist eher episkopal als presbyteral — ist befugt, andere als Pfarrer gewählte Männer auch als Pfarrer zu ordinieren: „ordinare ministros Evangelii rite vocatos et exploratos" gehört zu den Befugnissen des reformierten Pfarramtes wie „docere Evangelium, administrare sacramenta, vocem absolutionis impertire penitentibus qui non perseverant in manifestis delictis"[34]. Nach dem Leitsatz „nemo possit dare quod non habet"[35] kommen also als Ordinatoren nur ordinierte Pfarrer in Betracht. Sie handeln dann nicht als Privatpersonen (das tun sie auch als Prediger, Sakramentsspender, Schlüsselhalter nicht), sondern als Träger eines auch anderen gemeinsamen Amtes, als Vertreter des Pfarrkollegiums, der „compagnie des pasteurs" wie man in Genf sagte. So kommt es oft vor, daß einer der Pfarrer *ex officio* Ordinator ist, weil er die Funktion eines Dekans oder eines Antistes bekleidet, d. h. weil er von seinen Mitbrüdern im Amte damit beauftragt worden ist, unter ihnen und in der Kirche das Amt der Einheit zu verwalten[36]. Man findet aber auch die Praxis, wonach mehrere Pfarrer an der Handauflegung teilnehmen oder sogar teilnehmen müssen. Theologisch gesehen ist also die Pfarrerschaft ein *collegium episcoporum*, von denen jeder die gleiche *potestas* ausüben darf, weil ein jeder zu den *vicarii Christi* gehört. Wird unter ihnen einer mit speziellen Befugnissen bekleidet, so

---

[28] Zit. bei *H. A. Daniel*, Codex Liturgiae ecclesiae universae, Lipsiae 1851, III, 234.

[29] Siehe *J. Calvin*, Inst. IV. 3. 16. Der Waadtländer Reformator *P. Viret* unterstreicht, daß der Ordinierte wissen muß und wissen darf, daß er Gott geweiht ist „comme une hostie", und vergleicht die Ordination mit dem alttestamentlichen Opferkult (Du vray ministere de la vraye Eglise de Iesus Christ, Genève 1560, 142).

[30] *G. Sohnius*, Methodus theologiae, Opera, I, Herbornae Nassoviorum 1591, 210, zitiert nach *H. Heppe*, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1935, 546.

[31] Vgl. Confessio fidei et doctrinae (scotica), 1560, bei *W. Niesel*, l. c. 103; siehe auch mein Buch, 192—212.

[32] *A. L. Herminjard*, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, Genève 1886 ff., VIII, 187. Für andere Belege siehe mein Buch, 135^{65}, 194^{14}, 196^{22}, 198^{33}.

[33] Zum Problem der reformierten Kirchenältesten, siehe mein Buch, 174—186.

[34] *F. Sallvard*, Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum Ecclesiarum, quae . . . sacram Evangelii doctrinam pure profitentur, Genevae 1581, 24.

[35] *S. Maresius*, Collegium theologicum, Genevae 1666^{6}, zitiert nach *H. Heppe*, l. c. 547.

[36] HP bei *W. Niesel*, l. c. 257, 1—30, die Abschnitte „Una et aequalis potestas ministrorum", „Ordo servandus" und „Quando et quomodo unus aliis praepositus".

nur *propter ordinem servandum*[37] — streng nach der Hypothese des Hieronymus über den Ursprung des sog. Bischofamtes.

d) *Über das Wann der Ordination* schwankt die reformierte Tradition zwischen zwei Möglichkeiten. Wo theologisch streng gedacht wird, wird eine Ordination nur vorgenommen, wenn die Wahl in ein Amt schon erfolgt ist: Man wird nicht zum Amte schlechthin, sondern zum Dienste in dieser oder jener Ortskongregation ordiniert. Das Amt ist also immer ortsbezogen. Deshalb auch das Zögern zu Beginn zwischen Ordination zum Amte und Installation in ein Amt. Wo theologisch weniger streng gedacht wird oder wo eine Ortskirche das gängige Parochialsystem einfach übernahm — wie z. B. in den meisten Schweizer Kantonalkirchen — konnte die Ordination auch vor einer Wahl in eine Gemeinde vorgenommen werden: Bis zu seiner Wahl in eine Gemeinde war der betreffende *Verbi Divini Minister* dann parochialer oder überparochialer Hilfspfarrer. Diese weniger „episkopale" als „presbyterale" Art, ordiniert zu werden, ist vielleicht auch deshalb möglich geworden, weil man den Unterschied zwischen der einmaligen Ordination und der wiederholbaren Installation anerkannt hat. Anfänglich findet man in der Tat gewisse Anzeichen, wonach als Normalfall eine lebenslängliche Verbundenheit des Pfarrers mit der Ortsgemeinde, die ihn gewählt hatte, vorausgesetzt ist[38]. Aber der Grundsatz der lebenslänglichen Verbundenheit Pfarrer-Ortsgemeinde[39] hat sich bei uns sowenig wie in der alten Kirche behaupten können.

e) Die Kirchenordnung der reformierten Kirchen Frankreichs (1559) sagt in ihrem 12. Artikel: „Ceux qui sont esleus une fois au ministere de la parole, doivent entendre qu'ils sonst esleus pour estre ministres toute leur vie[40]." Ein reformierter Pfarrer wird demnach zu einem lebenslänglichen Dienst ordiniert[41]. Man könnte also von einem *character indelebilis* der Ordination sprechen, wenngleich man dabei dreierlei in Betracht ziehen muß: einmal, und zwar sehr regelmäßig, die Scheu von einer *potestas ordinis* zu sprechen, unabhängig vom Einsatz dieser *potestas* als *potestas iurisdictionis*[42]; dann eine heftige Polemik gegen einen automatisch verstandenen *character indelebilis*[43]; dann die Gewißheit, daß, wenn schon von *character* gesprochen wird, dieser nicht vermittels Öl den Pfarrern verliehen wird, denn „character ille *spiritualis* est"[44].

---

[37] L. c. 257, 8 f.

[38] „Lorsque nos Proposans (=Kandidaten zum Pfarramt) sont appellés au ministere, on les établira dans une Eglise particulière, pour y rester toujours", Beschluß der 4. Nationalsynode der reformierten Kirche Frankreichs vom 10. April 1563 (zit. nach *Aymon*, l. c. 34). Auf jeden Fall kann ein Gemeindewechsel nur dann stattfinden, wenn die Gemeinde, in der der Pfarrer sein Amt ausübt, ihm die Erlaubnis erteilt, in einer anderen Gemeinde zu dienen.

[39] Oder soll man „Orts-Kirche" sagen? Das Verhältnis Ortskirche — Parochie ist einer der unklarsten Punkte reformierter Ekklesiologie.

[40] Bei *W. Niesel*, l. c. 76.

[41] Für die hier nötigen Nuancen siehe mein Buch, 51, 53 f., und die dazugehörenden Anmerkungen.

[42] Wenn ich recht sehe, ist der Unterschied zwischen potestas ordinis und potestas iurisdictionis in einem bindenden Text der reformierten Kirche zum erstenmal im Consensus bremensis von 1595 gemacht (*E. F. K. Müller*, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, 794).

[43] Trotz dieser Polemik, z. B. gegen eine successio apostolica, die sich nicht in einer successio der apostolischen Verkündigung bewährt, betont *J. L. Ainslie* mit Recht, daß die Reformierten „had not the same strong antagonism (gegen den character indelebilis der Ordination) as they had to certain other doctrines current in the Papal Church, as, for example, that of transsubstantiation" (The doctrines of ministerial order in the reformed Churches of the 16th and 17th centuries, Edinburgh 1940, 191).

[44] *J. Calvin*, Inst. IV. 20, 28.

4. *Was bedeutet die Amtsübertragung?*

Für den Pfarrer bedeutet ordiniert sein hauptsächlich, daß er das Amt, zu welchem er ordiniert ist, auch ausübt. Ist die Ordination die Widmung eines Mannes zum Dienste Jesu Christi in der Kirche, so hat der Betreffende diese seine — objektive — Konsekration durch seine — subjektive — Konsekration zu bejahen. Er hat sein Leben dem zu widmen, dem sein Leben gewidmet worden ist. Hier ist die reformierte Kirche rigoros gewesen: Amtsträger sind in der Kirche Diener und nicht Schmarotzer[45]! Diese, wie mir scheint, recht hohe Lehre von Amt und Ordination ist zwar nicht abgeschwächt, aber gewissermaßen geschützt gegen eine Überschätzung oder eine Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit des Amtes einmal — wie eben erwähnt — durch die Bewährung der Ordination im Dienen; weiter aber durch den gewichtigen Hinweis, daß Gott auch ohne das Amt zu seinem Heilsziele kommen könnte. Nicht Gott braucht das Amt, sondern die Kirche[46]. Weiter wird unterstrichen, daß die sehr ernst genommene *potestas* oder Gewalt der Pfarrer nur eine *potestas officii vel ministerialis* ist, und nicht eine *potestas absoluta vel iuris*, die nur dem Herrn gebührt[47]. Die Amtsgewalt ist also bedingt durch den Gehorsam dessen, der sie ausübt[48]. Handelt er ungehorsam, „sane irritum habetur a domino, quod fecit"[49]. Pfarrer braucht die Kirche. Aber Pfarrer sind Statthalter Christi und nicht Herren der Kirche. Deshalb der Abscheu gegen einen Klerikerstand, der nicht in der Diakonia dieses Kleros steht und lebt[50]. Die Instanz, die über den Gehorsam der Pfarrer zu befinden hatte, konnte verschieden sein. Vielerorts unternahmen die politischen Machthaber den Versuch, diese Kontrolle auszuüben, und hier oder dort gelang er teilweise[51]. Die Pfarrer taten aber, was sie konnten, um diese Kontrolle unter sich auszuüben, und hatten damit auch oft Erfolg[52]. Die Strenge dieser Selbstkontrolle sollte vielleicht auch den Beweis erbringen, daß eine der Pfarrerschaft *interne* Zucht für das Niveau in Lehre, Lebenswandel, Frömmigkeit, kollegialem Geiste zuständig sein konnte, ohne zu Schanden zu kommen.

Soweit in groben Umrissen, was die reformierte Kirche in ihren Anfängen von der Ordination in Lehre und Praxis gehalten hat.

II

Wie kommt es, daß die eben skizzierte Lehre und Praxis in der *heutigen* reformierten Kirche so oft als überholt oder sogar als falsch gilt? Die Antwort kann nur in Vermutungen gegeben werden, von denen die drei folgenden besonders beachtlich erscheinen.

1. Die Reformation hat eine gewisse Laisierung des Amtes mit sich gebracht, indem sie frühchristliche Zustände zu beleben versuchte, ohne damit die ganze Kirche zu überzeugen. Als überaus gewichtiger Satz steht in der HP: „. . . nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum"[53]. Aber dieses päpstliche Priesteramt war im kirchlichen Leben so tief ein-

---

[45] Deshalb auch die Abschaffung des Mönchswesens in der reformierten Kirche. Für das Klosterleben hatte die damalige reformierte Kirche überhaupt kein Verständnis (siehe mein Buch, 41 f.).

[46] „Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum" (HP bei *W. Niesel*, l. c. 253, 19—21).

[47] Ebd. 256, 14—53.

[48] „. . . iuxta hanc potestatem, facit minister ex officio, quod ad Domino iussus est facere; et Dominus ratum habet, quod facit, ipsumque ministri sui factum perinde ut suum, vult aestimari et agnosci" (Ebd. 256, 38—41).

[49] Ebd. 356, 47.

[50] Siehe Apg 1, 17. — Der Terminus Klerus ist unbeliebt, wenn auch gebraucht (siehe mein Buch, 60 f.).

[51] Ebd. 175—177, 51—53. [52] Vgl. HP bei *W. Niesel*, l. c. 258, 29—33. [53] Ebd. 255, 28—30.

gefleischt, daß es einer gesamtkirchlichen Einmütigkeit betreffs einer Reformation des Amtes bedurft hätte, um die Wiederherstellung des „ministerium ecclesiae" an Stelle des „sacerdotium papisticum" plausibel zu machen. Diese Einmütigkeit hat gefehlt, umsomehr gefehlt, als aus pastoral verständlichen Gründen das unerhörte Wagnis unternommen wurde, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte Tag des Herrn und Mahl des Herrn zu trennen. Die Zurückdrängung der Eucharistie und das Vordrängen der Predigt gab dem reformierten Pfarrer ein anderes Dienstbewußtsein, als es der römisch-katholische Kleriker hatte. Dies umsomehr, als gewisse traditionelle Züge des katholischen Klerikers wegfielen: der reformierte Pfarrer verzichtete auf die liturgischen Gewänder zugunsten der Standestracht der damaligen Intellektuellen; er amtete auf der Kanzel und am Tisch des Herrn in der Volkssprache und er durfte heiraten. In einem Kirchenvolk, das wenig über die Zustände der Frühkirche wußte, erschienen solche Änderungen nicht als interne Akzentverschiebungen der traditionellen Amts*lehre*, sondern — und zwar auf beiden Seiten im Volke — als tiefgreifende Änderungen: der reformierte Pastor war anders als der römisch-katholische Priester und hatte anders zu sein[54]. Auf die Länge kam dazu, daß sich die Frage, wo das tiefere Dienstbewußtsein zu finden sei, nicht darauf konzentrierte: wo findet sich mehr Hingabe, mehr Treue, mehr Freude am Dienst, mehr heiligende Ausstrahlung, mehr charismatische Autorität, sondern darauf: wo ist sich der Diener Christi dogmatisch, liturgisch und kirchenrechtlich mehr bewußt, befugter Diener Christi in der Kirche zu sein. Es scheint mir, wir Reformierten hätten hier zuzugeben, daß wir die Wichtigkeit der institutionellen Beschützung des Amtes unterschätzt haben, dies umsomehr in einer Zeit kirchlicher Entzweiung, d. h. in einer Zeitlage, wo nebeneinander verschiedene antagonistische Versuche gemacht werden, Kirche Christi zu sein.

2. Eine zweite Vermutung: uns Reformierten wurde es damals nicht gegönnt, mit unserer Hauptthese in dieser Sache — *diversissima sunt inter se sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est Christianis omnibus, ... hoc non item*[55] — durchzukommen. Anders gesagt: wir kamen nicht durch mit dem Bekenntnis, daß das Amt apostolisch und nicht sacerdotal zu verstehen ist, daß sich das Amt nur dann mit gutem Rechte als in der apostolischen Nachfolge stehend bekennen darf, wenn es sich rückberuft auf die Einsetzung der Apostel durch Christus. Noch anders ausgedrückt: wir kamen nicht durch mit dem Bekenntnis, daß die Begründung des Amtes messianisch-apostolisch und nicht vorerst ekklesiologisch zu definieren ist. Wie mir scheint, hat die mittelalterliche populäre Lehre von der Eucharistie als einer Neuopferung Christi hier so repulsiv oder attraktiv gewirkt, daß nur mit herber Polemik ein Weg zu bahnen oder zu versperren war. Die Zeit war ja mehr zum Kämpfen da als zum Vermitteln! Was wollten wir aber mit dem eben zitierten Satz? Wir wollten, daß man das Amt nicht verstehe von der — wohlgemerkt *alt*testamentlichen — Lehre vom *sacerdotium regale* her, sondern vom Apostolat her. Das wollten wir nicht nur, um auf die apostolische Nachfolge als Zeichen der wahren Kirche verweisen zu können, sondern hauptsächlich um der von Jesus Christus eingesetzten Kirchenstruktur treu zu bleiben[56].

Unsere Vermutung ging auch dahin: faßt man das Amt vom Sacerdotalen statt vom Apostolischen her, so ist man zwei kaum zu widerstehenden Versuchungen ausgesetzt. Die erste in bezug auf die Eucharistie: die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit

[54] Man soll dabei aber nicht vergessen, daß die meisten Führer der Reformation sich als ordinierte Diener der mittelalterlichen Westkirche für deren Erneuerung und Säuberung einsetzten, daß es niemandem eingefallen wäre, einen Zwingli, Oekolampad, Butzer, Capito, Wyttenbach u. s. f. zu reordinieren.

[55] HP bei *W. Niesel*, l. c. 255, 26—27.

[56] „Sufficit nobis apostolica de ministris doctrina" (Ebd. 254, 43—44). Man ist damals gewiß, daß man die vom Herrn für seine Kirche gewollte und eingesetzte Struktur aus der Schrift ablesen konnte (siehe mein Buch, 39—41).

des Opfers Christi am Kreuze nicht radikal ernst zu nehmen[57]. Die andere, die weniger im Vordergrund steht, aber ekklesiologisch sehr belangvoll ist: in ein Dilemma hineinmanövriert zu werden, wo es scheinbar zu wählen gilt zwischen Amt *oder* Laienvolk. Ist es nicht so, daß dann entweder der Klerus die königliche Priesterschaft des Volkes vertritt und somit das Volk entmündigt oder, daß er nur ein je so oder anders formulierter Ausdruck der königlichen Priesterschaft ist; das Amt ist dann für die Kirche im tiefsten akzidentell, unwesentlich: Eine mündig gewordene Kirche könnte wenn nötig auf das Amt verzichten, ohne einer messianischen Einsetzung zu widerstehen, ohne zu verstoßen gegen den von Christus gewollten apostolischen Dienst in der Kirche und für die Kirche. Im ersten Falle wird das Amt für die Kirche zum Verhängnis — und sie müßte antiklerikal werden, um sich als christliche Kirche, als Volk Gottes behaupten zu können. Im anderen Falle ist das Amt eine innerkirchliche, sei es charismatische, sei es eher soziologische Regelung, die je nach Zeit, Gebiet, Situation von Grund auf neu erfunden werden kann. Auf keinen Fall macht dann das Amt einen — nicht *soteriologischen* aber — „sakramentalen" Unterschied zwischen einem Kirchenglied, das getauft und einem, das dazu noch zu einem öffentlichen Dienst in der Kirche berufen und bestellt ist. Im ersten Fall hat sich die Kirche wohl zu hüten vor einer Ordination, die sie als Volk Gottes eigentlich in Frage stellt. Im anderen Falle kann im Grunde auf eine Ordination verzichtet werden zugunsten der zeitbegrenzten oder zeitunbegrenzten Installation eines dazu technisch vorbereiteten Kirchengliedes, sei es männlichen oder weiblichen Geschlechts, zu einem öffentlichen Dienste in der Kirche[58].

Dies alles ist zu gespitzt formuliert. Es sollte nuanciert werden. Es sollte auch der Tatbestand in Betracht gezogen werden — unsererseits wurde er allzu sehr vernachlässigt —, daß eine christologische statt ekklesiologische Verankerung des Amtes auch ein sacerdotales Moment enthält, ist ja Christus nicht nur Prophet und König, sondern auch Hoherpriester. Nichtsdestoweniger scheint mir der reformierte Versuch, *ministerium* und *sacerdotium* streng auseinanderzuhalten, von nicht zu überschätzender Wichtigkeit für die Lösung des Verhältnisses zwischen Diener Christi und Volk Gottes. Leider aber haben wir nach und nach auf diese Distinktion verzichtet, vorab unter dem Druck von Pietismus und Aufklärung, die die Wesenhaftigkeit des Amtes für die Kirche in Frage oder sogar in Abrede stellten.

3. Eine letzte Vermutung. Die reformierte Kirche wurde von der römisch-katholischen und ziemlich bald auch von der englischen Kirche[59] angeklagt, auf eben das von Christus eingesetzte Amt apostolischer Nachfolge verzichtet zu haben, weil sie keine sogenannte bischöfliche Kirche geblieben war. Dieses Argument hatte zu Anfang wenig Erfolg: Damals war unsere Lehre und auch unsere Praxis viel zu sehr altkirchlich-*episkopal*. Aber nach und nach, besonders seit dem 18. Jahrhundert, ließen wir uns durch dieses Argument immer mehr beeindrucken und sogar einschüchtern, und brachten scheinbar weder den Mut noch den Willen auf, mit Freude und freiem Gewissen, wie zur Zeit der Reformation, diesem Argumente standzuhalten. Was hatten wir nämlich zu dieser Sache anfänglich behauptet? Ein Doppeltes: einmal, daß der Träger und Vermittler apostolischer Nachfolge *der* Diener ist, der zum Predigen des Wortes Gottes, zum Leiten der Eucharistiefeier und zum Wachen über die eschatologische Andersheit der im Namen Christi versammelten Gemeinde durch

[57] Siehe ebd. 57—59.

[58] Siehe dazu z. B. *J. Dürr*, „Ordination zum Pfarramt?", Reformatio, XVII, No 6—7, Juli 1968, 358—366.

[59] Immerhin ist zu unterstreichen, daß sich die reformierte Kirche in den englischen Wirren des 17. Jahrhunderts auf die Seite der Kirche von England gegen die Dissenters gestellt hat, und daß es unter den Reformierten, besonders calvinischer Prägung, immer einen „anglikanischen" Zug gegeben hat. Siehe z. B. *R. Stauffer*, „L'Eglise réformée de France, alliée de l'Eglise d'Angleterre dans sa lutte contre les dissidents", Verbum Caro, 1954, 131—150; *J. Pannier*, „Calvin et l'épiscopat", RHPhR 1926.

Berufung, Wahl und Ordination beauftragt ist. Das Amt apostolischer Nachfolge hatte sich also im apostolischen Dienst und nicht vorab im soziologischen Range dieses Dienstes zu bewähren. Denn — dies war unsere zweite Behauptung; sie ist m. E. viel schwächer, aber sie war damals bei Freund und Feind weit verbreitet und schien gesichert — wir adoptierten die hieronymische Hypothese über den Ursprung des Episkopats, und sahen also im Episkopat nicht das Amt apostolischer Nachfolge κατ' ἐξοχήν, sondern eine innerkirchliche Regelung zur Bewahrung der Einheit, eine Regelung, die trotz ihres hohen Alters nicht als dogmatisch bindend zu gelten hatte[60].
Anders gesagt: da die damaligen Bischöfe in unseren Gegenden sich nicht gerade exzessiv mit apostolischem Dienste befaßten, und da die meisten unter ihnen sich der Reformation der Kirche widersetzten, haben wir auf die traditionell gewordene Diözesanstruktur der Kirche verzichten müssen zugunsten der Herabsetzung der — theologisch gesprochen — Kathedralkirche zur — soziologisch gesprochen — Parochialgemeinde[61]. Die Gesamtkirche des Westens machte aber diese soziologische Mutation nicht mit, und so mußte es kommen, daß wir den Anschein erweckten, eine andere, eine *nicht*-bischöfliche Kirche zu sein: theologisch blieben wir mit unserer Lehre vom Amte in der alt-katholischen Tradition, soziologisch aber hatten wir uns getrennt von der römischen Kirche, und diese soziologische Trennung wurde gewichtiger als die theologische Unanimität mit der Frühkirche. So kam es, daß wir nach und nach der Anklage Gehör schenkten, uns ermangele das vom Herrn für die Kirche eingesetzte Amt, weil wir — kirchensoziologisch gesprochen — keine Bischöfe mehr haben, die traditionell dieses Amt bekleiden und weitergeben. Auf die römische Anklage hin, uns fehle die apostolische Nachfolge, weil wir keine Diözesanbischöfe haben, uns fehle also die echte Ordination und somit „propter Sacramenti Ordinis defectum", die „genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici"[62] — auf die römische Anklage hin, unsere Kirchlichkeit sei in Abrede oder zumindest in Frage zu stellen, haben wir uns nach und nach daran gewöhnt zu antworten, das Amt gehöre nicht zu den Merkmalen der wahren Kirche, anstatt ruhig und trotzig die Antwort des 16. Jahrhunderts aufzunehmen, zu durchdenken und vorzudemonstrieren, wonach es nicht auf seine soziologische Struktur ankommt, um zu wissen, ob und wo das legitime Amt zu finden ist, sondern auf seine treue, freie und oblative Bekleidung.
Aus diesen drei Gründen — eine gewisse Laisierung im Gehaben unserer Pfarrer; der mißglückte Versuch, der Kirche ins Gedächtnis zu rufen, daß sie *ministerium* und *sacerdotium* auseinanderzuhalten habe, um die messianisch-apostolische Einsetzung des Amtes bekennen zu können; der theologisch nicht gesuchte, aber historisch gewordene Verzicht auf die diözesanbischöfliche Struktur der Kirche — sind wir, wie ich vermute, in der reformierten Kirche so wenig imstande gewesen, unser reformatorisches Verständnis des Amtes und somit der Ordination, aufrechtzuerhalten.
Und trotzdem ist bei uns die Ordination nicht ausgestorben. Sie spielt in den verschiedenen und zahlreichen Unionsverhandlungen, die die reformierte Kirche gegenwärtig mit der anglikanischen Kirche führt[63], die Rolle, die man ahnen kann, ohne daß für uns diese Rolle ein Grund wäre, die Verhandlungen zu unterbrechen. Sie bedeutet im Pastoralbewußtsein vieler unserer Pfarrer Entscheidendes[64]. Sie gehört zu

---

[60] Siehe HP bei *W. Niesel*, l. c. 257, 17—30. Das Bekenntnis scheint hier besonders befangen zu sein (siehe meinen Kommentar im zit. Buch, 74 ff.).
[61] Nie wäre die HP zur Idee gekommen, zu sagen: „Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi episcopatum" (l. c. 255, 28—30). Das Einzige, was repudiiert wurde, war das „sacerdotium papisticum".
[62] Vaticanum II, Decretum „Unitatis redintegratio", No 22.
[63] Siehe z. B. *S. Neill*; Towards Church Union, London, 1952, „Survey of Church union negotiations", ER, VI/3, April 1954, 300—315; VIII/1, October 1955, 76—93; IX/3, April 1957, 284—302; XII/2, January 1960, 231—260; XIV/3, April 1962, 351—379; XVI/4, July 1964, 406—443; XVIII/3, July 1966, 345—385; XX/3, July 1968, 263—292.
[64] Ein schönes Beispiel davon findet sich in *R. Baxter*, The reformed Pastor, London, 1963².

den solennesten liturgischen Feiern unserer Kirche, und die Großzahl der diesbezüglichen liturgischen Texte verdient auch theologisch ernst genommen zu werden. Auch fürderhin qualifiziert die Ordination einen Mann als *Verbi Divini Minister*. Dennoch scheint es an etlichen Orten so zu sein, als ob diese traditionell hohe Einschätzung der Ordination am Absterben sei. Es ist, als ob man nicht mehr recht wüßte, worum es in der Ordination eigentlich gehe, und sogar, ob eine Ordination weiterhin theologisch zu verantworten sei[65]. Da aber diese Ordinationskrise versteckt oder offen auch in anderen Kirchen in Erscheinung tritt, kann es recht und billig sein, zum Schluß die uns allen aufgeworfenen Fragen mindestens zu stellen. Ich sehe hauptsächlich deren fünf.

1. Sind wir uns noch einig darüber, daß man die Lehre von der Ordination auf die vier folgenden Hauptmomente reduzieren kann?

Eine Ordination ist ein Herabbitten des Hl. Geistes auf einen Menschen, damit er die zu seinem Dienste nötigen Geistesgaben erhalte und darin gestärkt werde; sie ist gottbezogen als Weihe dieses Menschen zu eben diesem Dienste; sie ist kirchenbezogen als Legitimation dieses Menschen zu diesem Dienste; sie ist eine geistliche Zeugung und steht somit im Dienste der Perennität der Kirche.

2. Wie ist das Amt, zu dem die Ordination führt und beglaubigt, begründet?

Findet man diesen Grund in der durch Jesus Christus erfolgten Einsetzung der Apostel oder findet man ihn in der Kirche selber als königliche Priesterschaft? Ist die Kirche in Frage Amt — wie in Frage Kerygma und Didache, wie bei Taufe und Abendmahl — an ein gehorsames Aufnehmen und Weitergeben gebunden oder ist sie frei hier im Wesentlichen, je nach Situation nicht nur applikativ, sondern erfinderisch zu handeln? Wenn das erste zutreffen sollte, ist es dann erlaubt, das Amt in sacerdotale statt apostolische Kategorien zu erklären? Wenn das andere zutreffen sollte, müßte eine mündig werdende Kirche eigentlich nicht auf jede Ordination verzichten, um bloßer Installation Platz zu machen — wäre dann ja die Ordination eine Privilegierung der dazu erkorenen ἱερεῖς τῷ Θεῷ und somit eine Entmachtung, eine Disqualifikation der dazu nicht erkorenen ἱερεῖς τῷ Θεῷ — um den Ausdruck aus Apk 1. 6 oder 5. 10 zu gebrauchen?

3. Gibt es ein Erzamt, das für die Kirche konstitutiv ist und das darin besteht, in apostolischer Nachfolge das Wort Gottes zu verkündigen und auszulegen, die eucharistische Feier der Kirche zu leiten und die Andersheit der Kirche der Welt, dem Teufel, dem Irrtum, dem Tode gegenüber zu bewachen?

Wenn ja, ist die Kirche befugt, je nach Situation die soziologische Struktur dieses ihr konstitutiven Amtes zu adaptieren? Muß also ein Unterschied gemacht werden zwischen der Theologie des Amtes und seiner je und je wechselbaren soziologischen

---

[65] Woher das kommt? Die Antworten können verschieden sein. Vielleicht, weil im Landeskirchensystem ein Pfarrer sich oft rechtlich kaum unterschied von einem Staatsbeamten, der zu seinem Dienst ja nicht ordiniert wurde? Wegen des neuprotestantischen Rückgriffes auf das allgemeine Priestertum als Quellort der Amtsidee, was das Amt als Spezificum eigentlich eliminiert? Weil eine hier oder dort approbierte Ordination von Frauen zum Dienst am Wort, an den Sakramenten und an den Schlüsseln diesen Dienst von seiner apostolischen Begründung entwurzelt hat? Weil die heutige Situation in der Welt das Parochial-System als Hauptlösung der Frage nach der Ortsgemeinde nicht mehr anerkennen kann, weil also eine notwendig gewordene Umschichtung der Kirchensoziologie das traditionelle Pfarramt — das Amt, zu dem man ordiniert wird — nicht hat integrieren können? Oder schließlich, weil die katholischerseits so regelmäßige theologische Disqualifizierung unseres Amtes uns überzeugt hat, daß wir in der Tat kein katholisch-rechtmäßiges Amt in unserer Kirche aufnehmen, bekleiden und weitergeben, d. h. daß unsere Pfarrer höchstens aus dem Kirchenvolk für einige Zeit herausgenommene, technisch vorbereitete Kirchenglieder sind, für die eine Installation genügt, für die aber eine Ordination etwas vorgaukeln könnte, was nicht ist und was deshalb auch nicht zu sein braucht?

Formulation, so daß je nach Zeit und Ort das *gleiche* Amt apostolischer Nachfolge ein anderes Gesicht bekommen kann, so daß es bei etwaiger Kirchenspaltung soweit kommen kann, daß in konfessioneller Konkurrenz das eine und selbe Amt sich soziologisch verschieden manifestieren kann? Weiter: falls es ein solches Amt κατ' ἐξοχήν gibt, weiht und befugt die Ordination nicht eigentlich zu diesem Amte? Klarer: ist nicht das sogenannte Bischofsamt oder das sogenannte Pastoralamt *das* kirchliche Amt schlechthin? Weiter: falls nötig, kann der Träger dieses Erzamtes zum *bene esse* der Kirche akzessorisch einen Teil seiner Befugnisse mit anderen ihn dann vertretenden Dienern teilen? Wenn ja, kann die Art jener partiellen Vertretung je nach Situation verschieden sein, so daß z. B. gewisse Diener diesem Mitdienen ihre ganze Zeit widmen, andere jedoch nicht, oder gewisse mehr an diesem, andere mehr an jenem Aspekt des Vollamtes Anteil bekommen, so daß z. B. auch Frauen an diesem Mitdienen teilnehmen können, ja daß gewisse Mitdiener nur für eine vorausbestimmte Zeitspanne am Amt apostolischer Nachfolge teilhaben? Wenn auf alle diese Fragen affirmativ geantwortet werden könnte, wäre es nicht so, daß eine Lösung der Amtsfrage auf ökumenischer Ebene nicht mehr ein Ding der Unmöglichkeit zu sein schiene — wäre es nicht weiter so, daß, unter Bewahrung des *ministerium essentiale*, ein sehr freies Neudurchdenken der soziologischen Struktur des Amtes für heute angstlos in Angriff genommen werden könnte — wäre es auch nicht so, daß eine Respektierung des Unterschiedes zwischen Hauptdiener und Mitdiener es erlauben würde, den Mitdienern nicht nur lebenslängliche presbyterale oder diakonale Mitdienste durch Ordination anzuvertrauen, sondern auch zeitbegrenzte und der heutigen Situation angemessene, möglichst wenig institutionelle *ordines minores*? Wenn man in der Kirche das wesentliche Amt apostolischer Nachfolge als eine Gnade aufnimmt und weitergibt, so bin ich gewiß, daß man wirklich freizügig und wenig institutionell dem Träger des Hauptamtes Mitdiener beistellen kann, die sowohl den verschiedenen Charismata als auch den immer verschiedenen Bedürfnissen gerecht werden könnten[66].

4. *Hat die Ordination in ihrem konsekratorischen Moment einen responsorialen Charakter?*

Ist es so, daß ich dazu berufen bin, im Moment, wo ich Gott in der Ordination geweiht werde, mich selber darzubringen, den Beschluß zu fassen, den Sinn meines Lebens im Dienste Christi zu suchen und zu finden? Daß auf diese Frage positiv geantwortet werden muß, scheint mir evident: die Ordination ist für den Ordinanden nicht etwas, das einen überfällt und erreicht wie eines Tages der Tod uns überfallen und erreichen wird. Wenn der Ordinand auch gewissermaßen *invitus et coactus*[67] zur Ordination kommt, so doch nicht als Gefangener, sondern als einer der dazu, wenn auch zitternden Herzens, Amen sagt: er antwortet auf eine Berufung, und er antwortet in Freiheit. *Er* ist es, der dazu Amen sagt. Was ich den responsorialen Charakter der Ordination nenne, hat weitgehende Folgen für das ganze Leben des Ordinierten: er wird sein Leben effektiv dem widmen, zu dem er geweiht wird; er wird sich nie zurücknehmen können; über sein Leben kann er nach der Ordination nicht mehr frei verfügen: Er ist δοῦλος Χριστοῦ geworden, um mit Paulus zu reden. Das bedeutet nicht, daß er verantwortungslos geworden ist. Im Gegenteil. Aber er kennt die Grenzen, in denen er verantwortlich zu bleiben hat. Es stellt sich hier also das

[66] Es wäre wirklich der Mühe wert, einmal ganz vorurteilsfrei die reformierte Lehre vom Pastoraldienst und die römisch-katholische Lehre vom Episkopaldienst — wie sie so lichtvoll im Kap. 3 von Lumen gentium zu finden ist — auf ihre Identität hin zu untersuchen, um dann weiter zu sehen, ob von da aus nicht in gemeinsamem Suchen auf alle heutigen Hauptfragen zum Amte anständige Antworten zu finden wären. Siehe dazu mein Heft Gedanken zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Theologische Studien, 89, Zürich 1968.

[67] Siehe Y. M. J. *Congar*, „Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214". RSPhTh 1966, 169—197.

Problem des *character indelebilis* der Ordination. Es stellt sich auch das Problem der Spiritualität des Ordinierten: sein Leben wird echt, sofern es zur Stätte wird, wo er sich darin einübt, eine möglichst reine Koïnzidenz zwischen seiner — objektiven — Weihe zum Dienste Gottes und seiner — subjektiven — Antwort auf diese Weihe herzustellen. Gewiß weiß er, daß die Gültigkeit seines Dienstes nicht vom Grade dieser Koïnzidenz abhängt (der Donatismus bleibt eine falsche Antwort auf eine echte Frage); er weiß aber auch, daß diese Koïnzidenz sein Dienen, und also den Herrn, dem er dient, glaubwürdig machen wird. Es stellt sich schließlich noch ein anderes Problem: Hat die alte Kirche und bis zum heutigen Tage die Ostkirche recht gehabt, es sicher nicht für abnormal zu halten, einen verheirateten Mann zu ordinieren, es aber irgendwie für falsch zu betrachten, ihm zu erlauben, nach seiner Ordination zu heiraten, als er ob noch frei sein könnte für diese neue Hingabe? Es stellt sich also die Frage der Grenzen der Heiratsfreiheit eines ordinierten Dieners Christi.

5. *Um der heutigen Ordinationskrise ehrlich, treu und bescheiden standhalten zu können, ist es schließlich vonnöten, das innere Verhältnis zwischen Taufe und Ordination zu verstehen.*

Die Parallelität zwischen Taufe und Ordination ist evident: beiden ist epikletischer Charakter gemeinsam, in beiden Fällen geht es um eine Weihe, Taufe wie Ordination legitimieren zu einem gewissen Sein und zu gewissen Taten, in beiden geht es um eine geistliche Zeugung. Man versteht also, daß die Kirche hier vor einer doppelten Versuchung steht: sei es die Ordination als ein *Plus* der Taufe zu verstehen und also den Kleriker als ein privilegiertes Kirchenglied anzusehen; sei es den Schluß zu ziehen, daß die Taufe eigentlich genügen sollte. Das Problem sehe ich — und es scheint mir überaus wichtig —, aber die Lösung kenne ich noch nicht. Nur eines scheint mir gesichert: beide oben skizzierte Lösungen — jene, welche die Amtsträger soteriologisch privilegiert, und jene, welche sie für die Kirche für entbehrlich hält — sind unannehmbar. Weshalb aber? Vermutlich deshalb, weil beide nicht die Tatsache in Betracht ziehen, daß die oben beschriebene Alternative nur da entstehen kann, wo Amt und Laientum in Konkurrenz geraten können, weil man sie daran hindert, das Verhältnis Apostel–Kirche nachzubilden. Anders ausgedrückt: nur wo man das Amt als Amt apostolischer Nachfolge versteht, kann es wirklich kirchenkonstitutiv sein, denn nur dann wird es verstanden von seiner messianischen Einsetzung her. Das Amt ist schlußendlich nicht für einen anderen Grund notwendig als dafür, daß es durch Jesus Christus für die Kirche eingesetzt, der Kirche gegeben worden ist als eine Gnade. Wenn in der Kirche ordiniert wird, wird also nicht Höheres, Wichtigeres, Notwendigeres getan, als wenn getauft wird. In beiden Fällen handelt die Kirche ihrem Herrn gehorsam. Die Parallelität Taufe–Ordination scheint also als solche bleiben zu müssen, und die Spannungen, die dabei in der Kirche entstehen, haben als für die Kirche notwendige Spannungen anerkannt zu werden. Möglicherweise könnte sich also die für die Kirche konstitutive Notwendigkeit einer Parallelität Taufe–Ordination, Laientum–Amt im Geheimnis der Dreifaltigkeit, und besonders im Verhältnis Geist–Sohn finden. Ist es nicht so, daß bei einer Überbewertung des Amtes die Kirche pneumatologisch erkrankt, daß sie aber bei einer Überbewertung des Laientums christologisch erkrankt[68]?

*

Im Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* steht, daß die Frage vom Amte auf die Tagesordnung des zwischenkirchlichen Dialoges gehört (No 22). Das hier Vorgebrachte möge die Hoffnung genährt und erwärmt haben, daß, wenn dieser so lange ersehnte Dialog zum Thema Amt und Ordination gelangen wird, er hilfreich und fördernd sein wird, und zwar für *beide* Gesprächspartner.

[68] Siehe mein Büchlein Geistliches Amt und Laientum, Begegnung No 12, Basel 1966, besonders 85 ff.

WILHELM DE VRIES

Papst und Bischofskollegium gemäß den drei letzten Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends

I. Drittes Konzil von Konstantinopel (680 bis 681)[1]

Eine der am heftigsten umstrittenen Fragen auf dem Vaticanum II. war die der Kirchenregierung, wie sie Christus gewollt hat: ob der Papst wie ein absoluter Monarch die Kirche leitet oder ob er nach dem Willen Christi von seinen Brüdern im Bischofsamt dabei unterstützt wird, die mit ihm zusammen und unter seiner Führung ein Ganzes, ein Kollegium bilden, dem die höchste Leitungsgewalt in der Kirche zukommt. Eine bedeutende Minderheit der Konzilsväter stand der Idee der Kollegialität zunächst ablehnend gegenüber, weil diese Idee im geltenden kanonischen Recht kaum zutage tritt. Die Konzilsmehrheit, die schließlich den Gedanken der Kollegialität zum Siege führte, stützte sich auf die Tradition der Kirche in ihrer ganzen Breite zu allen Zeiten und an allen Orten.
Um in Erfahrung zu bringen, welche Regierungsform Christus seiner Kirche gegeben hat, genügt es nicht, das heute geltende positive Kirchenrecht zu betrachten[2]. Es genügt auch nicht, das Neue Testament zu studieren. Wir können dort nicht juristisch klare und eindeutige Formulierungen erwarten. Die Evangelien sind kein Rechts-Kodex. Die Hl. Schrift muß im Licht der gesamten Tradition der Kirche betrachtet werden. Dazu gehört die Lehre der Väter, vor allem auch die Geschichte der Kirche. Mit der Struktur, die sie von Christus empfangen hat, ist sie ihren Weg durch die Jahrhunderte unter Führung des Heiligen Geistes gegangen. Tradition der Kirche heißt Überlieferung der ganzen ungeteilten Kirche. Dazu gehört ganz wesentlich die Überlieferung der Ostkirche. Im ersten Jahrtausend lag das Schwergewicht der Kirche, anders als heute, im Osten[3].
Greifen wir die letzten drei ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends heraus und betrachten wir sie unter der Rücksicht des Primats und der Kollegialität. Diese Konzilien haben darüber keine theoretischen Dekrete erlassen. Aber sowohl der Papst (vor allem in seinen Legaten) wie das Bischofskollegium treten auf diesen Konzilien und im Zusammenhang mit ihnen handelnd auf. Ihr Tun ist von einer bestimmten Auffassung ihrer Rolle in der Kirche getragen. Wir wollen versuchen, aus der Art des Vorgehens beider zu ermitteln, wie sie ihre Aufgabe und ihre Rechte in der Kirche verstanden haben. Die Auffassung des Westens und des Ostens in der Frage des Zusammenspiels von Primat und Kollegialität in der Kirche war nicht die gleiche. Im Westen legte man den Akzent mehr auf den Primat, im Osten mehr auf die Kollegialität. Trotzdem braucht hier kein unüberbrückbarer Gegensatz vorzuliegen. Beide Auffassungen bezeugen, jede auf ihre Weise, die eine Tradition der Kirche.

Das dritte Konzil von Konstantinopel hatte die Aufgabe, die durch die Monotheleten hervorgerufene Spaltung zu beseitigen. Diese lehrten: in Christus gebe es nur einen Willen. Kaiser Heraclius (610 bis 641) hatte den Versuch gemacht, mit dieser neuen Formel die Monophysiten (Anhänger der Ein-Naturen-Lehre), die in der Osthälfte

---

[1] *Wilhelm de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680—681), in: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer, hg. v. R. Bäumer u. H. Dolch. Freiburg 1967, 262—285.

[2] Darin finden sich Elemente, die von Menschen mit Recht der von Christus gewollten Ordnung hinzugefügt wurden, wie das Kardinalat u. a. m. Anderes, was Christus gewollt hat, mag im heutigen Recht nur noch undeutlich zum Ausdruck kommen.

[3] Die wichtigsten Kirchenväter: Athanasius, Basilius, Gregor v. Nazianz, Johannes Chrysostomus, Cyrill v. Alexandrien u. a. waren Bischöfe der großen Städte des Ostens. Die acht Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends, auf denen der katholische Glaube seine klassische Formulierung gefunden hat, sind im Osten gehalten worden. Die Konzilsväter waren, von wenigen Vertretern des Westens, insbesondere Roms, abgesehen, Bischöfe der Ostkirche, die damals vor der Spaltung zweifellos ein integrierender Bestandteil der universalen Kirche war. Wenn wir von Tradition der Kirche sprechen, dürfen wir die Überlieferung des Ostens im ersten Jahrtausend vor der Spaltung nicht beiseite lassen. Ein bedeutender und entscheidender Teil der Kirchengeschichte hat sich auf den acht ersten ökumenischen Konzilien abgespielt, und dort ist ihre Überlieferung autoritativ niedergelegt worden.

des Reiches sehr zahlreich waren, wieder für die universale Kirche zu gewinnen[4]. In Rom waren sich die Päpste ihrer Autorität und ihrer Pflicht, über den rechten Glauben in der ganzen Kirche, auch im Osten zu wachen, sehr wohl bewußt. Martin I. berief im Oktober 649 eine große Synode in den Lateranpalast ein, an der 105 Bischöfe, meist aus Italien und Afrika, teilnahmen. Die Synode, mit dem Papst an der Spitze, verurteilte den Monotheletismus als Häresie und schleuderte den Bannfluch gegen seine Anhänger. So sollte eine die ganze Kirche verpflichtende Glaubensentscheidung gefällt werden, um die Häresie auszurotten und die katholische Kirche dem Irrtum zu entreißen. Rom beanspruchte also unbedingte Glaubensautorität. Diese Autorität wurde jedoch, und das ist sehr bezeichnend, synodal ausgeübt. Der Papst entscheidet nicht für sich allein, sondern er ruft seine Brüder im Bischofsamt zusammen, um gemeinsam mit ihnen zu beraten und eine Entscheidung zu fällen.

Typisch ist die Einleitung des Synodalschreibens an alle Christgläubigen: „Martin, Knecht der Knechte Gottes und durch seine Gnade Bischof der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche der Stadt Rom, zusammen mit unserem heiligen Konzil, der hochwürdigen Bischöfe ..." Der Papst betont in seinem Schreiben an den Klerus von Jerusalem eigens, daß die Entscheidungen, die er übersendet, synodal gefällt wurden. Es handelt sich hier um eine Ausdrucksweise, die alter Gewohnheit entsprach[5].

Die Idee kollegialer Beschlußfassung war also damals in Rom nicht unbekannt. Überraschend ist aber die Tatsache, daß Rom diese Idee nicht logisch durchdachte und sie nicht auch auf die Gesamtkirche anwendete. Es ist nicht einzusehen, warum innerhalb des Westens kollegial vorangegangen wurde, auf universal-kirchlicher Ebene dagegen autoritär. Wenn die Autorität des Papstes im Westen mit der kollegialen Form der Beschlußfassung vereinbar war, warum dann nicht auch in der Gesamtkirche? In der Tat verlangte Rom vom Osten eine bedingungslose und diskussionslose Annahme seiner eigenen Entscheidung. Dem Osten gegenüber lehnte Rom also ein kollegiales Vorangehen ab. Für Rom war der Fall durch den Beschluß der römischen Synode mit dem Papst an der Spitze erledigt, jede weitere Diskussion ist überflüssig. Es handelt sich nicht mehr darum, wie es wörtlich im Schreiben der römischen Synode vom Jahre 680 an den Kaiser heißt: „Über Ungewisses zu streiten", sondern nur noch um eine zusammenfassende Definition des bereits Sicheren und Unveränderlichen.

Rom beruft sich auf die Autorität des heiligen Petrus, dessen Glaube in der römischen Kirche immer rein und unverfälscht bewahrt worden sei. Papst Agatho zitiert in seinem Brief an Kaiser Konstantin IV. das Wort des Herrn an Petrus: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke" (Lk 22, 32). Rom beanspruchte also das Recht, Glaubensfragen für die universale Kirche verbindlich und endgültig zu entscheiden, mit anderen Worten, es beanspruchte die Unfehlbarkeit, die aber weniger dem Papst persönlich, als vielmehr der römischen Kirche zugeschrieben wurde. Dahin deutet auch die Tatsache, daß Leo II. die Verurteilung seines Vorgängers Honorius als eines Häretikers durch das Konzil widerspruchslos hinnahm.
Was man aber damals in Rom nicht genügend sah, war die Tatsache, daß trotz der Unfehlbarkeit des Papstes eine Glaubensentscheidung für die ganze Kirche nicht notwendig durch den Papst allein, sondern auch durch das Bischofskollegium mit dem Papst an der Spitze, also durch ein allgemeines Konzil gefällt werden kann. Ja, wenn wir die Geschichte der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends betrachten, müssen wir sagen, daß diese kollegiale oder konziliare Form der Entscheidung damals jedenfalls das Normale war. Das schließt die Möglichkeit einer persönlichen Entscheidung des Oberhauptes der Gesamt-

---

[4] Es ist eine Frage, ob diese Lehre unbedingt falsch sein mußte. Man kann sehr wohl von einer moralischen Einheit des Willens in Christus reden, da der göttliche und der menschliche Wille in ihm sich niemals widersprechen können. Aber da es in Christus eine göttliche und eine menschliche Natur gibt, ist ihm auch ein göttlicher und ein menschlicher Wille eigen.

[5] Das Vaticanum II. hat darauf wieder zurückgegriffen und diese Art der Verkündigung kollegial gefaßter Entscheidungen wörtlich übernommen, und zwar im bewußten Unterschied zum Vaticanum I., auf dem der Papst allein die Entscheidung verkündete, die vom Konzil nur bestätigt wurde.

kirche nicht aus. Es war der Osten, der Rom gegenüber das kollegiale Prinzip in der Kirchenführung immer wieder betonte. Diese Tradition eines sehr bedeutenden Teiles der Kirche können wir nicht einfach beiseite lassen.

Sehen wir, wie der Osten in unserem Fall auf den Anspruch Roms, den Streitfall des Monotheletismus bereits endgültig und autoritativ entschieden zu haben, reagierte. Aufs Ganze gesehen lehnte der Osten diesen Anspruch ab, wenn auch einzelne Stimmen den römischen Standpunkt teilten. Zu Beginn des Konzils, das nach Gewohnheit der Zeit durch den Kaiser und nicht durch den Papst berufen worden war, sah man in Konstantinopel die Frage des Monotheletismus als völlig unentschieden an. Sie mußte eben durch das Konzil und dessen Autorität gelöst werden. Schon die Sitzordung auf dem Konzil zeigte, wie man die Lage auffaßte: die Partei, die für zwei Willen in Christus eintrat, saß der anderen Partei, die an der Einheit des Willens Christi festhielt, gegenüber. Beide wurden als gleichberechtigte Partner behandelt, die über eine bisher noch schwebende Frage miteinander zu verhandeln hatten.
Monatelang prüfte man die Dekrete früherer Konzilien und die Zeugnisse der Väter, um in der Frage zur Klarheit zu kommen. Das Schreiben des Papstes Agatho wurde mit größter Ehrfurcht aufgenommen[6]. Aber: dieses Schreiben wurde in der achten Sitzung des Konzils durch den Kaiser, der persönlich den Vorsitz führte, ausdrücklich zur Diskussion gestellt[7]. Während der dreizehnten Sitzung unterwarfen die Vertreter des Kaisers das Schreiben Agathos nochmals einer Prüfung. In der Schlußsitzung erklärte das Konzil feierlich, den dogmatischen Brief Agathos anzunehmen, aber es fügte hinzu, diese Annahme stütze sich auf die Tatsache (die das Konzil also festgestellt hatte), daß das Schreiben mit den Entscheidungen von Chalcedon übereinstimme, ebenso mit dem Tomus Leos des Großen und mit den Schriften des hl. Cyrill von Alexandrien. Die Kirchenversammlung hat also den Brief des Papstes nicht einfachhin aufgrund von dessen Autorität angenommen, sondern weil sie nach monatelangen Beratungen zur Einsicht gekommen war, daß der Brief den wahren Glauben lehre. Darüber befand das Konzil, also das Bischofskollegium, nicht ohne den Papst und erst recht nicht gegen ihn, sondern mit ihm, aber kollegial. So war es die im Osten durchaus vorherrschende Auffassung. Auch die berühmte Akklamation: „Durch Agatho hat Petrus gesprochen", will im Zusammenhang nichts anderes heißen, als die feierliche Feststellung, die aufgrund sorgfältiger Prüfung gemacht worden ist, daß Agathos Brief mit dem Zeugnis des hl. Petrus übereinstimmt.
Es soll damit in keiner Weise gesagt sein, daß der Osten damals den Primat des Papstes ablehnte. Aber er war der Auffassung, daß Glaubensentscheidungen, die für die ganze Kirche verbindlich sein sollen, normalerweise durch ein Konzil, also kollegial gefällt werden sollen[8].

---

[6] Das Konzil schrieb später an den Papst: „Wir anerkennen diesen Brief als vom höchsten Gipfel der Apostel geschrieben . . . mit seiner Hilfe haben wir den gottlosen Irrtum entlarvt und die verderbliche Lehre der Häretiker besiegt."

[7] Der Kaiser forderte die Patriarchen Georg von Konstantinopel und Macarius von Antiochien auf, ihre Meinung zu äußern. Georg antwortete: er habe die Bücher der Heiligen und der anerkannten Väter studiert und sei zur Einsicht gekommen, daß das, was im Schreiben des Papstes und seiner Synode gesagt werde, mit diesen Zeugnissen übereinstimme. Deshalb nehme er den Brief des Papstes an.

[8] Es gab damals im Osten einzelne, die anders dachten. Das ausdrücklichste Zeugnis für den Primat in den Konzilsakten legt der Bischof Domitius von Prusias ab. Er nimmt die dogmatischen Darlegungen an, weil sie kommen „von unserem Vater Agatho, dem heiligsten Erzbischof des apostolischen und ersten Sitzes des alten Rom . . . unserem Herrn, . . . als vom Hl. Geist diktiert durch den Mund des Herrn und des seligsten Apostelfürsten Petrus, und von der Hand des dreimal seligen Agatho geschrieben". Man kann aber nicht sagen, diese Auffassung sei damals im Osten herrschend gewesen. In der unterschiedlichen Auffassung von Primat und Kollegialität lag der Keim des Konfliktes zwischen Ost und West in der Kirche verborgen. Die Spaltung war jedoch kein unabwendbares Schicksal. Bei größerem Verständnis auf beiden Seiten für die Auffassung des andern hätte sie vermieden werden können.

II. Zweites Konzil von Nicäa (787)[9]

Das zweite Konzil von Nicäa beseitigte die Kirchenspaltung, die der Osten durch seine jahrzehntelang herrschende Bilderstürmerei hervorgerufen hatte[10]. 754 verurteilte eine Synode in Hiereia an der asiatischen Küste des Bosporus die Bilderverehrung. Dagegen nahm die Lateran-Synode 769 unter Stephan III. Stellung, die sich entschieden für die Bilderverehrung aussprach. Man berief sich hierbei auch auf die mit der römischen Lehre übereinstimmende Lehre der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Das zeigt wieder einmal, daß der Sinn für die Kollegialität auch Rom nicht fremd war.

Die Ausgangssituation des Konzils von 787 war völlig anders als die vor dem dritten Konzil von Konstantinopel. Damals hatte der Kaiser, Konstantin IV., den Monotheletismus trotz seiner Verurteilung durch Rom als eine offene Frage hingestellt, die auf dem Konzil kollegial zu entscheiden sei. Diesmal gab die Kaiserin Irene schon vor dem Konzil offen zu, daß die Bilderstürmerei ein Irrweg gewesen sei. Damit nahm sie bereits den römischen Standpunkt an. Zum Konzil von 787 wurden nur die Bischöfe zugelassen, die ihren bisherigen Irrtum bezüglich der Bilderverehrung ausdrücklich aufgaben. Man könnte also von vornherein vermuten, daß die Stellungnahme der Byzantiner zum Primat auf dem zweiten Konzil von Nicäa positiver war als gut hundert Jahre vorher in Konstantinopel. Das ist auch in weitem Umfang der Fall. Im Grunde müssen wir aber doch auch für dieses Konzil den gleichen Gegensatz zwischen West und Ost feststellen: im Westen wird der Primat Roms überbetont, im Osten dagegen die Kollegialität.

Schon die Ausgangsposition der Byzantiner vor dem Konzil ist dem Primat nicht so günstig, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Rom betrachtete sich als das allein entscheidende Zentrum der Kirchengemeinschaft; d. h., wem Rom seine Gemeinschaft verweigerte, der stand damit außerhalb der einen wahren Kirche. Mithin gehörte die byzantinische Kirche, weil von Rom aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, nicht mehr zur wahren Kirche. Dieser Anspruch Roms gründet sich auf das Bewußtsein, daß der Bischof der römischen Kirche als Stellvertreter Petri an der Spitze der Gesamtkirche steht. Diesen Gedanken entwickelte Hadrian I. in einem Brief an die Kaiser vom Oktober 787. Auch die Kaiser müssen in den Schoß der „heiligen und apostolischen und untadeligen römischen Kirche" wieder aufgenommen werden.

In Konstantinopel war man sich bewußt, durch die Ablehnung der Bilderverehrung in eine unmögliche Situation hineingeraten zu sein. Konstantinopel fand sich isoliert von der übrigen Christenheit. Rom und die Patriarchate des Ostens standen gegen das Ökumenische Patriarchat. Der Patriarch Paulus war von seinem Amt zurückgetreten mit der Begründung, er könne den Bannfluch der ganzen Kirche, der auf ihm laste, nicht ertragen. Der von der Kaiserin Irene für das Patriarchenamt auserwählte Tarasius sträubte sich gegen die Amtsübernahme, weil alle anderen Patriarchate Konstantinopel als exkommuniziert betrachteten. Es war also nicht der Bannfluch Roms für sich allein, der die Byzantiner ihre Lage als unmöglich empfinden ließ, sondern das Anathem der ganzen Kirche, das auf ihnen lastete. Rom ist für sie nur eine Teilkirche, wenn auch eine sehr wichtige, aber nur die kollegiale Entscheidung aller Teilkirchen ist für sie letztlich maßgebend. Immerhin akzeptierten tatsächlich die Kaiserin Irene und der Patriarch Tarasius auch schon vor dem Konzil die römische Lehre über die Bilderverehrung.

Man fragt sich, wozu sie dann überhaupt noch ein Konzil für notwendig hielten. Kaiserin und Patriarch waren schon zur Orthodoxie zurückgekehrt, aber sie waren sich sehr wohl bewußt, daß ein großer Teil des Volkes und der Hierarchie noch bei der Bilderfeindschaft beharrten. Um die Frage endgültig und radikal zu entscheiden,

---

[9] *Wilhelm de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa (787), in: OrChrP XXXIII (1967), 47–71.

[10] Kaiser Leo III. verurteilte 729 durch ein Edikt die Bilderverehrung als Götzendienst und verlangte vom Papst Gregor II. die Zustimmung, die dieser jedoch verweigerte. Der Papst forderte den Kaiser in einem sehr entschiedenen Brief auf, sich zur Wahrheit zu bekehren, die er verlassen habe. Gregor III. schloß 731 durch ein Synodaldekret die Bilderstürmer aus der Kirche aus.

brauchte es nach der Überzeugung der Kaiserin wie des Patriarchen einen Spruch der höchsten kirchlichen Autorität, nämlich des auf einem Ökumenischen Konzil in seinen Vertretern versammelten Weltepiskopats. Die Autorität des Papstes, der die Bilderstürmerei schon wiederholt auf römischen Synoden verurteilt hatte, konnte nach der Auffassung der Byzantiner nicht genügen, um den Streit aus der Welt zu schaffen. Die kollegiale Autorität, welche die Kirche in ihrer Gesamtheit repräsentiert, ist in den Augen der Ostchristen die höchste und sie ist allein imstande, die Glaubenslehre unter dem Beistand des Heiligen Geistes unfehlbar richtig zu verkünden und so den Streit in der Kirche zu beseitigen.

Die Kaiserin schreibt an den Papst Hadrian, er möge sich „mit allen Bischöfen, die hier sind, zusammenfinden, damit so der Wille des Herrn geschehe". Wenn er selbst nicht kommen könne, so möge er Vertreter entsenden, mit denen zusammen dann die Konzilsväter synodal, also kollegial, die alte Tradition der heiligen Väter bestätigen, das Unkraut der falschen Lehre ausrotten und die Trennung in der einen heiligen katholischen Kirche, deren Haupt Christus ist, beseitigen sollen. Die Kaiserin will eine synodale Entscheidung der ganzen Kirche zusammen mit dem Papst. Der Spruch des Papstes für sich allein genommen genügt ihr nicht.

In Rom war man anderer Auffassung. Der Papst gab zwar zu dem Konzilsplan der Kaiserin seine Zustimmung, falls es unmöglich sein sollte, die Bilderverehrung ohne den Spruch einer Synode in Konstantinopel wiederherzustellen. Hadrian wußte also auch die tatsächlich stärkere Wirksamkeit einer synodalen Entscheidung zu schätzen. Aber er verlangte von den Kaisern (von Irene und ihrem noch unmündigen Sohn Konstantin), sie sollten den wahren orthodoxen Glauben der heiligen katholischen römischen Kirche annehmen. Dieser ist also für den Papst für sich allein schon unbedingt maßgebend. Die päpstlichen Legaten verlangten dann auch auf dem Konzil, gestützt auf die päpstliche Autorität, die bedingungslose Annahme des Lehrschreibens des Papstes Hadrian. Tatsächlich nahm das Konzil dieses Lehrschreiben auch an. Es wurde nicht, wie der entsprechende Brief Agathos auf dem dritten Konzil von Konstantinopel, zur Diskussion gestellt[11]. Es ist aber doch zuzusehen, wie und warum die einzelnen Konzilsväter das Schreiben des Papstes akzeptierten. Der Patriarch Tarasius erklärte, er nehme die Darlegungen des Papstes an, weil er aufgrund eingehenden Studiums der Hl. Schrift und der Väter zur Einsicht gekommen sei, daß die Lehre Hadrians tatsächlich mit der alten Überlieferung der katholischen Kirche übereinstimme. Maßgebend ist also für ihn nicht die Autorität des Papstes an sich, sondern die Überlieferung der ganzen Kirche, die er selbst festgestellt hat.
Daß das Konzil als Ganzes ähnlich dachte, ergibt sich aus der Art seines tatsächlichen Vorangehens. Mit der Annahme des Papstbriefes waren die Verhandlungen keineswegs zu Ende. Das Konzil untersuchte vielmehr in einem langwierigen Verfahren, ob die Bilderverehrung der Hl. Schrift, der Lehre der Väter, und der Aussage der vorherigen sechs Konzilien entspreche. Eigentlich entscheidend ist also für das Konzil nur die Überlieferung und die Lehre der ganzen Kirche[12].

---

[11] Auf die Frage der Legaten, ob die Synode den Brief des heiligsten Papstes des alten Rom annehme, antwortete die Versammlung sofort mit einem feierlichen „Ja".

[12] Das erklärten die Konzilsväter in ihrem Schreiben an die Kaiser: „Wir folgen den Traditionen der Apostel und der Väter, wir stimmen mit dem Hl. Geist überein, wir bezeugen die Tradition der katholischen Kirche, wie sie in den sechs Konzilien ausgesprochen wurde. Das Konzil verurteilt die Synode von Hiereia, weil sie gegen die Kirche gehandelt habe und weil sie von den Vorstehern der anderen Kirchen, den Patriarchen, nicht anerkannt, vielmehr mit dem Anathem belegt worden sei. Sie hatte nicht den Papst der Römer auf ihrer Seite, noch die Bischöfe, die mit ihm sind. Kein Vertreter von ihm war da, kein Brief von ihm wurde verlesen, wie es das Gesetz der Konzilien verlangt. Auch die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem waren nicht einverstanden. Zudem war die Entscheidung von Hiereia denen der sechs vorhergehenden Konzilien zuwider.
Die Stellungnahme des Papstes ist also sehr wichtig, aber doch nicht allein ausschlaggebend.

Es ist freilich wahr, daß eine ganze Reihe von Konzilsvätern das päpstliche Schreiben aufgrund der bloßen Autorität des Papstes akzeptierten. Die Idee des Primates hatte also inzwischen in Konstantinopel eine breitere Zustimmung gefunden. Andere Väter beriefen sich auf Hadrian und Tarasius, wieder andere erklärten, sie nähmen die Lehre des Papstes an, weil sie selbst wüßten, daß sie der Tradition der hl. Apostel und der hl. Lehrer entspreche. Im allgemeinen können wir aber feststellen, daß zur Zeit des zweiten Konzils von Nicäa die römische Auffassung vom Primat des Papstes erheblich mehr Zustimmung fand als hundert Jahre vorher. Die Verteidiger der Bilderverehrung, die es auch in Konstantinopel gab, suchten gegen den häretischen Kaiser Hilfe und Stütze beim Bischof von Rom. Der Patriarch Tarasius zeigt in seinen Briefen an Papst Hadrian I., die er nach dem Konzil schrieb, eine sehr positive Haltung zum Primat. Er schreibt dem Papst das „höchste Priestertum" zu und sagt von den Legaten des Papstes, sie hätten dieselbe Vollmacht wie der Apostelfürst Petrus. Der Papst hat die Cathedra des erhabenen Apostels Petrus inne. Tarasius billigt dem Papst eine hohe Lehrautorität zu, freilich keine absolute. Der Papst hat durch „seine Lehre, in der Gott spricht, zusammen mit den Aposteln und den heiligen Vätern durch das von diesen empfangene Wort der Wahrheit das Unkraut der Häresie ausgerottet". Für Tarasius war aber die Lehrautorität des Papstes keine unfehlbare Autorität. Das geht aus der Art der Annahme des päpstlichen Lehrschreibens hervor, von der wir soeben schon sprachen.
Das klarste Zeugnis für eine Anerkennung des Primats findet sich im Brief der orientalischen Patriarchen an Tarasius. Dieser Brief ist freilich nicht von den Patriarchen selbst geschrieben, sondern von frommen Männern, wohl von Mönchen, im Gebiet der östlichen Patriarchate, die damals bereits unter islamischer Herrschaft standen. Diese frommen Männer erklären, man könne im Notfall auch eine allgemeine Synode abhalten ohne die Teilnahme der apostolischen Sitze von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Zustimmung des „heiligsten und apostolischen Papstes von Rom" könne allenfalls auch genügen, um einem Konzil die Vollmacht zu verleihen, den Glauben autoritativ zu verkünden[13].

Zusammenfassend können wir sagen: Gemäß dem zweiten Konzil von Nicäa ist, was Primat und Kollegialität angeht, eine Annäherung der Auffassungen von West und Ost festzustellen. Aber auch hier bestand in dieser Frage keine volle Übereinstimmung. Der Osten erkennt zwar einen Primat göttlichen Rechts, der auf der Petrusnachfolge gründet, an, zieht aber hieraus nicht alle Folgerungen, die Rom daraus gezogen hat.

III. Viertes Konzil von Konstantinopel (869 bis 870)[14]

Auf dem vierten Konzil von Konstantinopel ging es nicht um eine Glaubensfrage, sondern um den Fall Photius, eine disziplinäre Angelegenheit. Papst Nikolaus I. hatte Photius als Patriarchen nicht anerkannt und ihn exkommuniziert. Photius seinerseits hatte auf einer Synode in Konstantinopel im August 867 es gewagt, den Papst zu bannen und ihn für abgesetzt zu erklären[15]. Nikolaus starb, bevor die Nachricht von seiner in Konstantinopel ausgesprochenen Absetzung in Rom ankam. Sein Nachfolger Hadrian II. hielt im Juni 869 eine Synode in Rom ab, die aufs neue den Bannfluch gegen Photius schleuderte. Die Akten der photianischen Synode des Jahres 867 wurden feierlich vor dem Petersdom verbrannt. So ging dem vierten allgemeinen Konzil von Konstantinopel eine Zeit der stärksten Spannung zwischen Rom und Konstantinopel voraus.
Inzwischen waren aber Ereignisse eingetreten, welche die Situation von Grund aus änderten. Photius war durch Kaiser Basilius, der am 24. September 867 durch einen Staatsstreich zur Macht gekommen war, abgesetzt worden. Basilius suchte sich, um seine noch wenig sichere Stellung zu festigen, auch auf Rom zu stützen. Dies erklärt, daß trotz der vorausgegangenen Spannungen nunmehr in Konstantinopel eine geradezu unwahrscheinliche Bereitschaft vor-

---

[13] Auf dem II. Konzil von Nicäa wurden die Legaten des Papstes mit höchsten Ehren aufgenommen, aber sie führten nicht den Vorsitz. Dieser kam dem von der Kaiserin beauftragten Patriarchen von Konstantinopel Tarasius zu. Das Konzil bat den Papst nicht um Bestätigung der Beschlüsse, der Papst hat sie auch nicht ausdrücklich bestätigt. Seine Legaten unterschrieben die Konzilsakten, und das genügte.

[14] *Wilhelm de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870), in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968), 7—42.

[15] Die Historiker streiten darüber, ob dies ein offener Aufruhr gegen das Papsttum als solches war oder ob sich das Vorgehen des Photius nur gegen die Person des Papstes Nikolaus richtete. Jedenfalls war es etwas Unerhörtes, und in Rom war man verständlicherweise aufs äußerste gereizt.

handen war, den Primat des Papstes gelten zu lassen[16]. Basilius begann seine Karriere mit einer Geste des Entgegenkommens Rom gegenüber. In einem Brief vom 11. Dezember 867 an den Papst überließ er es diesem, die für den Frieden der Kirche in Konstantinopel notwendigen Maßnahmen (die Absetzung des Photius und die Wiedereinsetzung des Ignatius, seines Vorgängers) zu approbieren und über die Anhänger des Photius zusammen mit seiner Synode das Urteil zu sprechen[17].

Die Initiative zum Konzil ging diesmal vom Papst aus. In seinem Brief vom 10. Juni 869 an den Kaiser gab er seinen Willen kund, daß ein großes Konzil in Konstantinopel abgehalten werde, auf dem seine Legaten den Vorsitz führen sollten. Die technische Ausführung der Berufung überließ der Papst dem Kaiser. Hier beanspruchte also der Papst im Unterschied zu seinen Vorgängern das Recht der Berufung von Konzilien. Auch das ist ein Zeichen für ein erstarktes Primatsbewußtsein in Rom. Der Osten sah freilich nach wie vor das Konzil als vom Kaiser berufen an. Am schärfsten ist der Primatsanspruch Roms formuliert in dem sogenannten „libellus satisfactionis", dem „Wiedergutmachungs-Akt", der von allen reuig zurückkehrenden Anhängern des Photius unterschrieben werden mußte, ehe sie als Mitglieder des Konzils anerkannt werden konnten. Rom beansprucht hier, für sich allein in Sachen des Glaubens, der Disziplin und der Kirchengemeinschaft das entscheidende Wort zu sprechen, mithin die höchste Instanz zu sein. Photius ist ein für allemal verurteilt; darüber ist keine Diskussion mehr möglich. Rom will also alles allein bestimmen und lehnt jede kollegiale Teilnahme des Ostens an Entscheidungen, die ja schließlich vor allem den Osten betrafen, ab.

Wie stellte man sich nun in Konstantinopel zu diesen Forderungen? Beim Empfang der päpstlichen Legaten in der Kaiserstadt erklärten Kaiser und Patriarch, das Verlangen Roms, den „libellus" zu akzeptieren, als etwas Neues und Unerhörtes. Der Kaiser setzte sich aber trotzdem für die Unterzeichnung ein. Knapp hundert Bischöfe fanden sich unter dem Druck des Kaisers dazu bereit. Das war etwas, aber nicht viel. In der Schlußsitzung setzten 103 griechische Bischöfe ihre Unterschrift unter die Konzilsdekrete. Das Konzil des Jahres 879, das den Photius rehabilitierte, begann gleich mit 383 Bischöfen. Es war also nur ein Bruchteil des byzantinischen Episkopats, der sich zu einer Anerkennung des Primats, wie in Rom damals verstand, bereitfand[18].

Aus dem „libellus" geht bereits hervor, daß Rom den Fall Photius als abgeschlossen und endgültig entschieden betrachtete. Das Konzil konnte also in der Auffassung Roms nicht mehr die Aufgabe haben, den Fall Photius wieder aufzurollen und ein eigenes Urteil zu fällen. Es war nur noch dazu da, der von Rom gefällten Entscheidung in den Augen der Byzantiner ein größeres Gewicht zu verleihen. Damit

---

[16] Anderseits beharrten die Byzantiner nach wie vor auf dem für sie charakteristischen kollegialen Prinzip. Rom, das von einem ökumenischen Patriarchen aufs äußerste herausgefordert war, versteifte sich noch mehr als bisher auf seinen überspitzten Primatsbegriff. So blieb trotz aller freundlichen Worte, mit denen man auf beiden Seiten nicht geizte, der alte Gegensatz in unverminderter Schärfe erhalten.

[17] Basilius schickte Vertreter beider Parteien nach Rom, die angehört werden sollten, und bat für die Photianer um Milde. Der Vertreter des Photius kam unterwegs ums Leben. So wurde Photius verurteilt, ohne daß er eine Möglichkeit zur Verteidigung hatte. Die vom Kaiser gewünschte Milde ließ Rom nicht walten.

[18] Das Konzil verhielt sich dem „libellus" gegenüber sehr reserviert, es schwieg nach seiner Verlesung. Erst auf die präzise Frage des päpstlichen Legaten, ob es den libellus annehme, sprach es sein „placet". Wie stark die Opposition gegen den „libellus" war, zeigt die Episode der Entwendung der bereits unterzeichneten Exemplare aus der Wohnung des Legaten. Eine Abordnung der Bischöfe begab sich zum Kaiser und zum Patriarchen und machte ihnen Vorstellungen: sie hätten nicht gut daran getan, zu erlauben, daß sich die Kirche Konstantinopels der römischen wie eine Magd ihrer Herrin unterwürfig zeige. Der Kaiser ließ daraufhin die bereits unterschriebenen Exemplare aus der Wohnung der Legaten in deren Abwesenheit wegholen. Auf den heftigen Protest der Legaten hin wurden die gestohlenen Papiere wieder zurückerstattet.

war man in Konstantinopel ganz und gar nicht einverstanden. Die kollegiale Form der Kirchenregierung, wie sie den Byzantinern als Ideal vorschwebte, war mit der Forderung Roms unvereinbar. Es mußte deshalb zu einem harten Ringen kommen, und dieses Ringen ist das eigentliche Hauptthema des Konzils.

In seinem Brief an den Kaiser Basilius vom Juni 869 stellte Hadrian die Forderung, seine Legaten sollten auf dem Konzil den Vorsitz führen und gemäß ihren Instruktionen das Strafmaß für die verschiedenen Kategorien der Schuldigen bestimmen. Die Akten der photianischen Synode des Jahres 867 sollten öffentlich verbrannt werden. Die römischen Beschlüsse, die synodal in der Kirche des heiligen Petrus gefaßt worden waren, sollten durch die Unterschrift aller Teilnehmer am Konzil bekräftigt werden. Die Legaten des Papstes hielten sich strikte an ihre Instruktionen und versuchten immer wieder mit aller Energie, eine Wiederaufnahme des Prozesses gegen Photius zu verhindern. Damit stießen sie aber auf den eisernen Widerstand der Byzantiner, insbesondere der Vertreter des Kaisers. Basilius hatte ursprünglich, wie wir sahen, das Urteil im Fall des Photius ganz dem Papst überlassen wollen. Inzwischen hatte er seinen Sinn geändert und verlangte eine neue konziliare Behandlung des Falls Photius. Der Grund dürfte darin liegen, daß dem Kaiser die römischen Entscheidungen zu streng waren[19].

Die Verhandlungen leitete im Auftrag des Kaisers der Patrizier Baanes. Der Papst setzte sich mit seiner Forderung, seine Legaten sollten den Vorsitz führen, nicht durch. Baanes erhob schon bei der ersten Sitzung gegen Rom den Vorwurf, man habe dort den Photius verurteilt und exkommuniziert, ohne ihn gesehen oder gehört zu haben. Während der vierten Sitzung stellte der Patrizier kategorisch die Forderung, Photius und seine Anhänger müßten vor ihrer endgültigen Verurteilung durch das Konzil angehört werden und man müsse ihnen Gelegenheit geben, sich zu verteidigen. Es sei nicht recht, jemanden ungehört zu verurteilen. Gleichzeitig erklärte Baanes dem Konzil und den Legaten feierlich, die Vertreter des Kaisers würden ihre Unterschrift nur unter der Bedingung unter die Konzilsakten setzen, daß Photius und seine Anhänger vom Konzil gehört würden. Das war eine unverhohlene Drohung, das ganze Konzil auffliegen zu lassen, wenn die Legaten des Papstes in diesem Punkt nicht nachgäben. Ohne die Unterschrift des Kaisers hatten Konzilsbeschlüsse nach damaligem Recht keinen Wert. Unter diesem massiven Druck gaben die päpstlichen Legaten in etwa nach und willigten ein, daß die Photianer vorgeführt würden, aber nicht „zum Streiten", sondern nur um ihre Verurteilung durch die Päpste anzuhören. Die Vertreter des Kaisers verstanden aber die Vorführung der Photianer als eine Wiederaufrollung des Falles Photius, weil sie ihnen Gelegenheit geben wollten, sich zu verteidigen. Baanes fragte nachher den Photius feierlich: „Sag uns, Mann Gottes, was kannst du zu deiner Rechtfertigung vorbringen[20]?"

Das Konzil bestätigte schließlich trotz allem das römische Urteil, aber es legte größten Wert darauf festzustellen, daß es dies kraft eigener Autorität, also kollegial tat. In seinem Rundschreiben an die ganze Kirche betont das Konzil, daß es zu seinem Urteil aufgrund eigenständiger Untersuchung des Falls und neuer Verhöre des Photius gekommen sei, und zwar aufgrund der Gewalt, die ihm im Heiligen Geiste von Christus dazu verliehen sei[21]. Das Konzil bat den Papst ausdrücklich um Bestätigung seiner Beschlüsse, während die anderen Patriarchen nur aufgefordert wurden, Gott für das Ergebnis des Konzils zu danken.

Wir haben aus der Zeit des Konzils eine Menge von klaren Zeugnissen für die

---

[19] Die von Photius geweihten Bischöfe konnten, auch wenn sie Buße taten, nur als Laien wieder aufgenommen werden.

[20] Nach Auffassung des Kaisers kam das endgültige Urteil über Photius vor allem den Vertretern aller Patriarchen (den römischen eingeschlossen), nicht aber Rom allein zu. Er hatte sie alle nach Konstantinopel berufen und sie bildeten den eigentlichen Kern des Konzils.

[21] Immerhin, wenn das Konzil trotz allem das Urteil des Papstes restlos bestätigte, so zeigt das, wie hoch im Kurs die päpstliche Autorität damals in Konstantinopel stand.

Anerkennung eines echten Primats durch die Byzantiner[22]. Die Autorität des Papstes mußte aber in den Augen der Byzantiner synodal ausgeübt werden, und zwar sowohl im Westen wie auf gesamtkirchlicher Ebene. „Regulär und synodal" oder „kanonisch und synodal" heißt es so oft von den Beschlüssen Roms, daß man den Eindruck gewinnt, daß nach der Konzeption des Ostens eben nur die synodale Form der Beschlußfassung die reguläre und kanonische sei. Dabei findet sich das „regulär und synodal" auch in westlichen Texten. Der Papst war aber nur bereit, im Rahmen seines westlichen Patriarchates synodal oder kollegial voranzugehen, nicht aber auf gesamtkirchlicher Ebene. Wir haben schon auf den Mangel an Konsequenz in dieser Haltung hingewiesen.

Nach der Auffassung, die mindestens zu der von uns behandelten Zeit im Osten herrschte, ist die Regierungsform der Kirche wesentlich kollegial. Das Kollegium der fünf Patriarchen und das ökumenische Konzil sind die höchsten Träger der kollegialen Autorität. In beiden kommt dem Papst eine bedeutende Rolle zu, die aber nicht genügend klar definiert wird[23].

Zur Zeit des vierten Konzils von Konstantinopel tritt die Verschiedenheit der Auffassung über die Kirchenregierung, wie sie zwischen West und Ost bestand, klar zutage. Auf beiden Seiten überspitzte man eine richtige Idee: im Westen die der Führung der Kirche durch den Papst, im Osten das kollegiale Prinzip. Hier liegt die eigentliche Wurzel für den Konflikt, der im 11. Jahrhundert offen ausbrach. Nur eine allseitige und unvoreingenommene Klärung dieser Fragen kann uns der Wiedervereinigung zwischen West und Ost näherbringen.

---

[22] Der Kaiser sprach beim Empfang der päpstlichen Legaten von Rom als der „Mutter aller Kirchen" und nannte Hadrian „universalis Papa". (Diesen Titel hatte Gregor der Große noch energisch abgelehnt.) Der Patriarch Ignatius stellt in einem Brief an Papst Nikolaus zwar fest, daß Christus das Haupt der Kirche sei, er zitiert aber dann den klassischen Text bei Mt 16, 18: „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen", und anerkennt ausdrücklich, daß diese Worte auch von allen Nachfolgern des Apostelfürsten auf dem Stuhle des Alten Rom gelten.
Daß Rom auch in disziplinären Angelegenheiten als Autorität anerkannt wurde, erhellt aus der Tatsache, daß Kaiser und Patriarch nach dem Konzil den Papst um Milderung der Strafbestimmungen gegen die Photianer baten. Beide waren sich bewußt, daß die disziplinären Bestimmungen eines vom Papst gebilligten Konzils eben nur durch den Papst abgeändert werden konnten. Freilich ging der Kaiser, da er in Rom taube Ohren fand, dann doch selbständig vor, ja er berief nach dem Tod des Ignatius (877) sogar Photius wieder auf den Patriarchenthron, ohne Rom vorher zu fragen.

[23] Der Patrizier Baanes beruft sich bei der sechsten Konzilssitzung auf das Urteil aller Patriarchen, Gott habe seine Kirche auf den fünf Patriarchen gegründet. Das Herrenwort: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen", wendet er auf die Patriarchen an. Rom lehnt zwar die Idee der fünf Patriarchen nicht ab, beansprucht aber unzweideutig die Führung in diesem Gremium.

JAROSLAV KADLEC

Johannes Hus in neuem Licht?

1415 wurde der Magister Jan Hus zu Konstanz als Ketzer verbrannt. Fünfeinhalb Jahrhunderte sind seither verflossen, aber das Interesse an diesem Reformer ist nicht erloschen. Neuestens hat der Benediktiner Paul De Vooght Hus in einem ganz neuen Lichte gezeigt[1]. Er beschränkt dessen Häresie auf den Primat des Papstes und hält den Konstanzer Prozeß für ein Justizverbrechen. Auch eine Reihe anderer Arbeiten sind erschienen, die Hussens Leben und Lehre beleuchten wollen[2]. Selbst das Vaticanum II. befaßte sich mit der Frage, und der marxistische Philosoph Milan Machovec betitelte seine Broschüre: „Wird die katholische Kirche Johannes Hus rehabilitieren?" (Prag, 1965)
Ohne Zweifel haben die katholischen Autoren Hus vielfach zu streng beurteilt. Umgekehrt ist es aber auch nicht richtig, eine Person ungebührlich herauszuheben, weil sie uns sympathisch ist, ihre Gegner ungerecht herabzusetzen oder das Zeitmilieu außer Acht zu lassen. Dies vor Augen möchte ich berichten 1. über die Lehre des Hus, 2. über seine Verurteilung in Konstanz, 3. über die Möglichkeit seiner Rehabilitierung.

I. Die Lehre des Hus.

Hus war vor allem Sittenprediger mit der Mahnung zur Nachfolge Christi in Armut, Demut und geduldigem Leiden. Seine Kritik der Simonie, Habsucht, Pflichtvergessenheit und Unsittlichkeit der Kleriker zielt auf die Besserung der Menschen[3]. Ähnlich wie seine böhmischen Vorgänger erstrebte Hus zunächst eine Reform der Gesinnung, nicht des institutionellen Gefüges der Kirche. Der Prager Erzbischof war mit Hus zufrieden und berief ihn in die Kommission zur Bekämpfung jenes gewissenlosen Geldgeschäftes, das der niedere Klerus mit dem angeblichen Hostienwunder von Wilsnack betrieb. Vorher hatte er ihn zum Synodalprediger ernannt. Diese Vertrauensstellung verlor Hus aber wieder, da sich die Prager Geistlichkeit die pauschalen Strafpredigten gegen ihren Hochmut, ihre Herrschsucht, Geldgier, Trunksucht und Unkeuschheit nicht lange gefallen ließ. Man warf Hus vor, er teile die Anschauungen Wiclifs, mit denen er sich tatsächlich seit Jahren befaßte. Dieser Vorwurf seiner Gegner war berechtigt, besonders hinsichtlich der Kirchenlehre des Hus. Das hat unlängst der Berliner Mediävist Ernst Werner durch seine Untersuchung bestätigt[4].
Zunächst war Wiclifs Philosophie, der strenge Realismus, in Böhmen eingedrungen. Der Philosoph Wiclif trat aber bald in den Hintergrund. Gegenstand des Interesses und Kampfes wurden Wiclifs neue Ansichten von Kirche und Staat. Diese ergaben sich konsequent aus der philosophisch-theologischen Konzeption Wiclifs von der Kirche als einer unsichtbaren Gemeinschaft, einem corpus praedestinatorum, einem

---

[1] *Paul De Vooght*, L'héresie de Jean Hus. Louvain 1960; *ders.* Hussiana. Louvain 1960; *ders.* Jean Hus et ses juges. In: A. Franzen / W. Müller, Das Konzil von Konstanz, Freiburg 1964, 152—173; *ders.* Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965). In: ThPQ 114 (1966) 81—95.

[2] *F. M. Bartoš*, Čechy v době Husově. Prag 1947; *ders.* Apologie de M. Jean Hus contre son apologiste. In: Communio viatorum 8 (1965) 65—74. *F. Seibt*, Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution. In: Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder. I. Stuttgart 1967, 348—368. *Ernst Werner*, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivsky und den linken Taboriten. Berlin 1967.

[3] Hus klagt, schilt und droht: „Prag, Prag, wenn du doch . . . deine Sünden von Herzen erkänntest . . ., so würdest du gewißlich weinen. Es wird Sodoma und Gomorra an jenem Tage erträglicher gehen . . . Wehe dir, Prag!"

[4] *Ernst Werner*, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivsky und den linken Taboriten. Berlin 1967.

corpus mysticum. Dieser Kirchenbegriff ist Fundament seiner theologischen Spekulation wie auch seiner kirchenpolitischen Konstruktion. Im Traktat „De ecclesia" (neben der Schrift gegen die Simonie das wichtigste Werk) legt Hus seine Ansichten von der Kirche dar. Dieses Thema ließ ihn bis zum Tode nicht mehr los, er behandelt es auch in seinen lateinischen und tschechischen Predigten, in Briefen, Postillen und Polemiken.

So wie Wiclif verwirft auch Hus die kanonistische Auffassung von der katholischen Kirche und greift auf Augustinus zurück. Dieser Kirchenlehrer redet auch von der Kirche der Prädestinierten, aber er betrachtet die reale, streitende Kirche immer als eine Gemeinschaft von Prädestinierten *und* Verworfenen (praescitorum), von Gerechten *und* Sündern, die in Glaube, Hoffnung und Liebe durch die Sakramente verbunden sind und von der kirchlichen Autorität geleitet werden. Augustinus suchte nachzuweisen, daß trotzdem die irdische Kirche heilig sei und die einzige Stätte des Heils für die Menschen, Hus dagegen ließ nur die Gemeinschaft der Prädestinierten als wahre Kirche gelten, vertauschte die irdische Kirche mit der himmlischen, indem er deren Merkmale auf jene übertrug. Für Hus besteht die hl. katholische Kirche aus allen Prädestinierten, die zusammen das corpus Christi mysticum bilden[5]. Niemals kann ein von Gott Verworfener (praescitus) Glied der hl. Universalkirche sein, er bildet vielmehr mit seinesgleichen ebenfalls eine Gemeinschaft, ein corpus[6]. Zwar mischen sich viele Christen nach dem gegenwärtigen Glauben und der Gnade unter die Prädestinierten und meinen, auch sie gehörten zur Kirche, aber vor Gott gehören sie zum corpus der Verworfenen und sind als solche Glieder des Teufels[7]. Sie sind zwar *in* der Kirche, aber nicht *aus* der Kirche, wie z. B. Schleim und stercora sich zwar im Leibe befinden, den Leib aber nicht bilden. Hus irrt nicht, weil er vom corpus praedestinatorum redet (nichts behindert eine solche theologische Spekulation), sondern weil er die hl. katholische Kirche ausschließlich als Gemeinschaft der Prädestinierten erklärt und darauf die kirchliche Verfassung bauen wollte. Die Kirche der Prädestinierten ist eine unsichtbare Kirche, niemand kann ohne göttliche Offenbarung wissen, ob er dazu gehört. Damit ist aber alle Autorität der sichtbaren Kirche erschüttert.

Wer da meint, das Kardinalskollegium bilde den Leib und der römische Papst das Haupt der katholischen Kirche, sagt Hus, der irrt, denn der Leib sind alle Prädestinierten und das Haupt ist Christus[8]. Der Fels (petra) der Kirche ist nicht Petrus, nicht Paulus, überhaupt kein Apostel, sondern einzig und allein Christus[9]. Was aber macht Petrus zum Vikar Christi? Der Vorzug (praeeminentia) an Tugenden, die sich aus fides, humilitas und caritas zusammensetzen. Nur der ist ein echter Stellvertreter Christi, sagt Hus an einer anderen Stelle[10], der ihn an Sitten und Gehorsam nachahmt, d. h. der sich nicht um weltliche Dinge kümmert, sondern Demut, Armut, Keuschheit und Gehorsam zeigt wie der Menschensohn. Der römische Papst kann sich also nur dann Vikar Christi nennen, wenn er prädestiniert ist und seinem Herrn treu dient[11]. Den Bannstrahl eines derartigen falschen Papstes muß man nicht fürchten und sein Predigtverbot braucht man nicht zu halten[12]. In der 1414 abgefaßten Schrift gegen Stanislaus von Znaim betont Hus, daß die Gewalt Petri nicht über der Gewalt

[5] „Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum numerus." De ecclesia (im folgenden DE) c. 1.
[6] DE c. 4, 6. [7] DE c. 5. [8] DE c. 7.
[9] „Igitur neque Petrus neque Paulus nec aliquis alius citra Christum est principale fundamentum vel caput ecclesiae." DE c. 9.
[10] Contra occultum adversarium. M. J. Hus Polemica (ed. J. Eršil, Prag 1966) pg. 99 u. 103.
[11] „. . . si papa est praedestinatus et exercet officium pastorale, sequens Christum in moribus, tunc est caput tantae militantis ecclesiae quantam regit; et si regit capitaliter secundum legem Christi totam jam militantem ecclesiam, tunc est verus eius capitaneus sub archicapite Jesu Christo. Si vero vivit Christo contrarie, tunc est fur, latro, ascendens aliunde et est lupus rapax, hypocrita et nunc inter omnes viantes praecipuus Antichristus." DE c. 14.
[12] DE c. 20.

der übrigen Apostel stand. Christus könne sehr gut seine Kirche ohne Papst mit seinen getreuen Priestern lenken[13]. Bischöfe und Priester haben demnach die gleiche apostolische Gewalt[14]. In der Auslegung der Zehn Gebote Gottes (LXXIII) schreibt Hus: „Es steht fest, daß der Papst nicht *mehr* Priester ist, als der kleinste Pfarrer, nur daß er reicher ist, die Menschen mehr auf ihn blicken, er von der Welt mehr geschätzt wird, und er mehr von seiner Gewalt, die er innehat, Gebrauch macht." Die Schlüsselgewalt bezieht sich keineswegs, wie der Papst behauptet, auf das Himmelreich, denn das kann nur Christus selbst öffnen oder schließen, sondern „ad sententiam Dei secundum legem suam promulgandam, quae vocatur solutio, absolutio vel peccati remissio vel retentio"[15]. Daraus würde folgen: Ist die Kirche nur eine Gemeinschaft der Prädestinierten und Christus ihr einziges lebenspendendes Oberhaupt, dann sind das Papsttum wie das Priestertum ganz überflüssig, ja unmöglich, weil niemand von sich selbst und noch viel weniger von einem anderen wissen kann, ob er zum Heile auserwählt ist. Solche Konsequenzen zieht aber Hus nicht. Er ist zu sehr in der katholischen Tradition verwurzelt und behält mit dem prädestinatianischen Kirchenbegriff Papsttum, Priestertum und Gnadenmittel bei, bleibt also äußerlich auf katholischem Boden. Wenn Hus auch das Papsttum nicht a limine ablehnte, sondern darin eine nützliche, wenn auch reformbedürftige Institution sah, entscheidend blieb, daß er den Papst als Haupt der katholischen Kirche entthronte[16]. Hätte Kaiser Konstantin mit dem Papst der Kirche nicht ein weltliches Oberhaupt aufgezwungen, so wüchse sie beständig an Tugenden. Der römische Primat stammt demnach von einem Menschen, nicht von Gott. Sukzession zwischen Aposteln und Päpsten besteht nur hinsichtlich sittlicher Wesensgleichheit (conformitas) und urchristlicher Lebensführung.

Ernst Werner bemerkt dazu folgendes: „Während in katholischer Sicht die Prädestination nur ein Gegenstand der Hoffnung und des Vertrauens im Hinblick auf Rechtfertigung und Seligkeit war, benutzte sie Hus zu theologischen Spekulationen für seine Ekklesiologie. Er rührte damit an die Existenzgrundlagen des Papsttums und der römisch-katholischen Kirche. Das Konstanzer Konzil konnte nicht zustimmen, daß die hl. Universalkirche nur aus einer Versammlung von Prädestinierten bestand; denn dann hätte die reale Kirche als hierarchische Organisation ihre Verankerung verloren, sofern sie nicht mit dem Ideal der unsichtbaren Geistkirche hussischer Prägung übereinstimmte ... Nach katholischer Überzeugung hatten die Konstanzer Konzilsväter recht, die hussische Ekklesiologie als durchwegs irrig und ihren Urheber als Erzketzer zu bezeichnen. Hierin sah die ältere katholische Forschung[17] weit klarer als die moderne[18]." Soweit E. Werner.

Ich stimme mit ihm völlig überein. Der philosophisch-theologische Eklektizismus des böhmischen Wiclifiten genügt zwar zur reformatorischen Praxis, noetisch aber war er ein katholisch-häretisches mixtum compositum. Der in diesen Fragen versierte Geist unterschied darin deutlich die grundlegende Prämisse: den wiclifschen Realismus und Kirchenbegriff. Ohne diesen Ausgangspunkt konnten alle übrigen Thesen und ihre Folgerungen „richtig lauten", d. h. sie konnten in gewissen Zusammenhängen gut katholisch sein. Jene hussischen Aussagen, in denen der Zusammenhang mit der wiclifschen Prämisse nicht offenbar war, konnten „in melius", im katholischen Sinn ausgelegt werden. So ist es De Vooght wirklich gelungen, Hus in manchen Punkten zu rechtfertigen, z. B. daß Hus an das Fegefeuer und an die Fürbitte für die Toten glaubte. Aber die wiclifsche Lehre von der Kirche, die Hus mit der Autorität des hl. Augustinus zu verteidigen suchte, hat ihn ins Verderben gestürzt.

---

[13] Contra Stanislaum de Znoymo, c. 6. u. 8. M. J. Hus Polemica, pg. 324 u. 337. [14] DE c. 10.
[15] Contra octo doctores c. 9. M. J. Hus Polemica, pg. 431.
[16] „Nullus papa est persona dignissima illius ecclesiae catholicae praeter Christum, igitur nullus papa est caput illius ecclesiae catholicae praeter Christum." DE c. 13.
[17] Z. B. *J. Sedlák*, M. Jan Hus. Prag 1915. [18] *Ernst Werner*, a. a. O. 22.

II. Die Verurteilung des Hus.

Der Prozeß am Konstanzer Konzil darf nicht nur aus einem Gesichtswinkel betrachtet werden. Hus behauptete, er sei aus eigenem Willen gekommen, um seine Wahrheit gegen falsche Zeugen zu verteidigen. Der Historiker muß auch die Meinung der Konzilsväter hören, die den schon früher begonnenen Prozeß mit einem Ketzer zu Ende führen wollten. Damit soll der Eindruck nicht verwischt werden, daß sie übereilt gehandelt haben. Sie waren damals ohne Oberhaupt und wollten irgendwie ihre Legitimität beweisen. So griffen sie zu einem bewährten Mittel und verurteilten einen Ketzer, um ihre Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens zu zeigen. Es ist zu bedauern, daß sie diese causa nicht dem kommenden Papste überließen; denn Rom urteilt in solchen Fällen gewöhnlich ruhiger und gemäßigter als solch stürmische Versammlungen.

Die Meinung: das Konzil habe Hus wie jeden anderen Ketzer behandelt, ist irrig. Soweit sie es nicht schon früher wußten, haben die Konzilsväter es doch bald erkannt, daß Hus ein ernster politischer Fall war. Darin hat sie auch das Benehmen des Kaisers Sigismund bestärkt. Dieser hatte bestimmt kein enges Gewissen, war auch kein Fanatiker und zeigte am Konzil eine politische Behutsamkeit, die weder den Feinden noch den Freunden des angeklagten Hus angenehm war. Er machte aber den Fehler, daß er Hus nicht nach Böhmen zurückschickte zu seinem Bruder Wenzel. Wenzel IV. hätte gewiß für seinen Schützling auf eine mildere Strafe erkannt.

Auf alle Fälle ist es sicher, daß die Konzilsväter in Konstanz sich mit jedem Widerruf zufriedengegeben hätten und nicht den Tod des Verklagten anstrebten. Schon Palacký sah ein, daß die Richter in ihrer Nachgiebigkeit bis an die äußersten Grenzen gingen. Hus hatte immer wieder gefordert, öffentlich vom Konzil gehört zu werden. Nach einer Belehrung zum Besseren werde er sich unterwerfen. Mit einem ungerechtfertigten Optimismus sah er dieser Gelegenheit entgegen, aber die Verhöre am 5., 7. und 8. Juni 1415 nahmen einen ihn enttäuschenden Verlauf. Er weigerte sich zu widerrufen, was er nie behauptet habe. Seine Richter suchten ihm entgegenzukommen durch ständige Verminderung der Anklagepunkte. Schließlich beschränkten sie sich auf 30 Auszüge aus De ecclesia und solchen Schriften, die Hus in den letzten zwei Jahren verfaßt hatte. Auch verzichteten sie auf sämtliche Zeugenaussagen. Hus widerrief nicht, obschon er zuvor stets die „falschen Zeugen" als das größte Hindernis für den Widerruf bezeichnet hatte. Es ging ihm offenbar darum, durch keinerlei Zugeständnisse des Häresieverdachtes seine Freunde und Anhänger in Prag zu belasten. Hierin liegt die eigentliche Problematik des Husprozesses, der als politischer oder konfessioneller Justizmord wohl kaum richtig zu verstehen ist. Nach den Normen des kanonischen Rechtes war sein Ausgang klar vorauszusehen, nachdem er in Rom schon einmal verloren war. Auf direkte Angriffe (Hus nahm 1412 Stellung gegen den Ablaßhandel) war Rom immer empfindlich. Hus opferte sich freiwillig im reformatorischen Geist, der ihn und seine Freunde erfüllte. Es war aber keine „erkannte Lebenswahrheit", für die er starb. Auch De Vooght gibt zu, daß Hus sich seiner Ansichten nicht sicher war, daß er sie öfters änderte und verschiedene Ausflüchte suchte. Den eigenen Traktat „Contra occultum adversarium" hielt er gefährlich für seine Sache[19], auch die Schrift „De ecclesia" suchte er vor dem Konzil zu verbergen, obschon ihm daran gelegen sein mußte, gerade sie den Vätern vorzulegen, falls die ihm angelasteten Artikel daraus unrichtig zitiert waren. Bei Hus handelt es sich also um keine theologisch und sittlich ausgeglichene Persönlichkeit, sondern eher um einen Volkstribun, dessen Rednerbühne die Kanzel war. Entscheidendes Motiv der Handlung für ihn war die Rücksichtnahme auf andere, die Sorge, was die Zuhörer, die Öffentlichkeit, die Nation sagen, wie sie darüber urteilen würden. Diese Rücksicht war es, die letztlich entschied,

[19] Als seine Freunde ihm mitteilten, daß sie diesen Traktat wieder nach Prag zurückgebracht hätten, schrieb er ihnen: „Valde gratus sum, quod Occultus est occultus."

ob er widerrufen und sich retten oder nicht widerrufen und sich opfern sollte. War das nicht eine Art Messianismus, der dann auf die Hussiten überging und sie unerhörte Taten vollbringen ließ? Seine wankenden Ansichten konnten Hus keine innere Gewißheit verschaffen, diese konnte ihm nur die Überzeugung geben, von Gott berufen oder von seiner Nation gesandt zu sein als Werkzeug, das nach Vollbringung seiner Aufgabe vernichtet wird. Das alles kann freilich keine noch so gute Historie ergründen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es nicht die böhmischen „falschen Zeugen" und Feinde waren, die Hus auf den Scheiterhaufen gebracht haben. Nach De Vooght sollen es Kreaturen schlimmster Art gewesen sein: Vielpfründner, Feinde der Kirchenreform, Menschen voller Haß, denen daran gelegen war, sich Hus vom Halse zu schaffen. Das trifft nicht zu. Unter den Gegnern des Hus befanden sich viele aufrichtige Freunde der Kirchenreform, wie z. B. M. Andreas von Brod, M. Mauritius Rvačka, M. Stanislaus von Znaim u. v. a. Diese Reformer sprachen freilich auf dem kompetenten Forum der Diözesansynode und nicht vor der fanatisierten Menge in der Bethlehemskapelle. Hus und seine Anhänger fanden an höchster kirchlicher Stelle großes Verständnis, konnten beim Erzbischof Zbyněk viele Forderungen durchsetzen und die Führung an der Universität übernehmen. Alles wäre gut gegangen, hätte es keinen Wiclif gegeben und hätte sich Hus nicht gegen die kirchliche Autorität aufgelehnt. Sein Weg war keine Reform im Rahmen der kirchlichen Lehre und Disziplin, er steuerte zur Revolution und zur Häresie. Seitdem aber beginnt das Bemühen seiner Gegner, der Vielpfründner sowohl wie der getreuen Hüter der reinen Lehre, ihn unschädlich zu machen.

Zu den treuen Hütern der reinen Lehre gehört auch M. Stephan von Páleč. De Vooght hat für ihn nur die schroffsten Worte der Verurteilung. J. Pekař, einer der größten tschechischen Historiker, ist anderer Ansicht: „Stephan wandte sich von Hus, seinem Freunde und Genossen im Kampfe für die Ideen Wiclifs, erst in dem Augenblicke ab, als er erschrocken sah, daß die Bewegung zur Revolution steuerte. Die Tatsache, daß die Entwicklung der Ereignisse seinen Befürchtungen und Warnungen recht gab, rechtfertigte sein Vorgehen wie vor der Welt, so vor seinem eigenen Gewissen. Dadurch und gewiß auch aus Erbitterung über alles, was er von seinen Gegnern persönlich erleiden mußte, konnte er so plastisch und satt die furchtbaren Folgen des Sturzes schildern. Dabei sollte man nicht außer Acht lassen, daß es sich um einen Mann handelt, der von seiner Wahrheit nicht weniger überzeugt war als z. B. Hus von der seinigen. Zu einer besonders eindrucksvollen Szene in Hussens Drama kommt es in Konstanz, wie bekannt, in jener Stunde, als Hus, schon bereit, auf den Scheiterhaufen zu treten, seinen leidenschaftlichen Kläger zu sich ruft, um bei ihm vor dem Tode die Beichte abzulegen und von ihm die Lossprechung zu erlangen. In diesem Treffen zweier Jugendfreunde, die schließlich drei Jahre des hartnäckigen Ringens voneinander getrennt haben, im Treffen, in dem das Weinen die gegenseitigen Bekenntnisse und Verteidigungen unterbrach, mußte im Vordergrund der Gedanke stehen bleiben, daß beide ihren Kampf im Dienste ihres sittlichen Gewissens führten. In ihrem Kampfe, wie immer er mit persönlichem Groll getrübt wurde, war doch ein Stück des ewigen Streites zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem Prinzip der Autorität einverleibt, der durch die Geschichte zieht[20]."

III. Rehabilitierung des Hus.

In einem diesbezüglichen Interview sagte der Prager Apostolische Administrator Bischof Fr. Tomášek: „Das ist eine Frage, die, soweit es sich um eine Lösung handelt, bis jetzt praktisch unberührt blieb. Man diskutierte darüber während des II. Vat. Konzils, und nach allen Verhandlungen, die ich in dieser Angelegenheit hatte, kam ich zu dem Ergebnis, daß sie eine lange und sorgfältige Vorbereitung braucht, denn die Zeit Hussens ist uns sehr entfernt, und man muß gründlich die Quellen studieren und

[20] *J. Pekař*, Zižka a jeho doba II. Prag 1928, 67—70.

alles sorgfältig vorbereiten, bevor man zu einer konkreten Behandlung schreiten könnte. Es ist nur eine Rehabilitation nach ihrer, ich würde sagen, menschlichen Seite möglich, mit Rücksicht auf die damalige Situation, die wirklich konfus und verworren war. Man kann heute nicht sagen, in wie langer Zeit man zur Rehabilitation Hussens wird schreiten können, soweit sie nach ihrer menschlichen, psychologischen, zeitgeschichtlichen Seite möglich ist[21]."

Damit ist der rechte Weg angegeben, auf dem man zur Lösung der Frage gelangen kann. Vom dogmatischen Standpunkt aus kann von einer Rehabilitierung des Hus keine Rede sein. Selbst die modernen Verteidiger halten Hus für einen Ketzer, wenn auch nicht für einen so großen, wie man bisher gemeint hat. Und wer über die Gültigkeit des Konstanzer Verdiktes diskutieren will, der muß zur Kenntnis nehmen, daß Martin V. 1418 die 30 Artikel des Hus als „propositiones temerariae, erroneae, haereticae, piarum aurium offensivae" verurteilt hat. Etwas anderes ist aber die Frage, wie Hus zu seinen Irrtümern kam. Das ist psychologisch nicht schwer zu erklären. Die Situation in der Kirche damals war wirklich konfus. Hus, der unbescholtene Priester, litt unter der Zuchtlosigkeit der Geistlichen. Er konnte sich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß die Kirche, in der drei Päpste einander verketzerten, in der es so viele und so große Ärgernisse gab, die wahre Kirche Christi sei. So ist es verständlich, daß er zur Lehre von der Prädestination seine Zuflucht nahm.

Wer das überlegt, wird kaum den Mut aufbringen, Hus zu richten oder zu verurteilen. Hus selbst hat Christus, den er liebte, angerufen, und darum wird es am besten sein, wenn auch wir das Urteil Christus überlassen. Wir können aber noch mehr tun: Wir distanzieren uns grundsätzlich vom Standpunkt der Theologen wie der staatlichen Macht des Mittelalters. Die Inquisition war eine schreckliche Einrichtung, die niemand zurückwünscht. Can. 1351 des CJC sagt: „Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur." In der Enzyklika „Pacem in terris" ist zu lesen: „Man möge immer unterscheiden, zwischen dem Irrtum und den Irrenden, auch wenn es sich um solche handelt, die im Irrtum oder in ungenügender Kenntnis über Dinge der religiös-sittlichen Werte befangen sind. Denn der dem Irrtum Verfallene hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nie seine persönliche Würde, die doch immer geachtet werden muß. In der Natur des Menschen geht auch nie die Fähigkeit verloren, sich vom Irrtum frei zu machen und die Wahrheit zu suchen. Hierin fehlt dem Menschen auch nie die Hilfe der göttlichen Vorsehung. Wenn heute also jemand der Klarheit des Glaubens ermangelt oder zu falschen Lehren abgewichen ist, kann es sein, daß er später, von Gottes Licht erleuchtet, die Wahrheit umfaßt[22]." Und auch die Konzilsväter des II. Vatikanums bekennen: „In Demut bitten wir Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben[23]."

Im angedeuteten Sinne könnte man also an eine Rehabilitierung des Hus denken. Das Rad der Geschichte werden wir freilich nicht zurückdrehen können. Hus hat seine Bedeutung in der Kirchengeschichte sowie in der Geschichte der tschechischen Nation gerade durch seine Verurteilung erlangt. Ohne sie und seinen persönlichen Heldenmut wäre er einer der vielen Reformprediger geblieben und die Geschichte seines Volkes wäre einen anderen Weg gegangen.

---

[21] Interview vom 13. 7. 1968 (Květy Nro 28).

[22] AAS LV (1963) 299 sq: „Omnino errores ab iis qui opinione labuntur semper distinguere aequum est, quamvis de hominibus agatur, qui aut errore veritatis, aut impari rerum cognitione capti sint, vel ad sacra, vel ad optimam vitae actionem attinentium. Nam homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio est semper habenda. Praeterea in hominis natura numquam facultas perit et refragandi erroribus, et viam ad veritatem quaerendi. Neque umquam hac in re providentissimi Dei auxilia hominem deficiunt. Ex quo fieri potest, ut, si quis hodie vel fidei perspicuitate egeat, vel in falsas discesserit sententias, possit postmodum, Dei collustratus lumine, veritatem amplecti."

[23] Dekret über den Ökumenismus, Art 7.

JOHANNES FISCHL

Teilhard de Chardin – der letzte „Fall Galilei"?

Zwei Entdeckungen der modernen Naturwissenschaft haben ganz besonders tief in das Glaubensleben der katholischen Kirche eingegriffen und unsagbare Verwirrung gestiftet: das kopernikanische Weltsystem und die Abstammungslehre Darwins. Bis auf den heutigen Tag hat man nicht aufgehört, den „Fall Galilei" der Kirche zum Vorwurf zu machen, selbst in der Konzilsaula fiel wiederholt die Warnung vor einem neuen „Fall Galilei". Man mag die Sache drehen, wie man will, es ist furchtbar, daß ein Gelehrter von Weltruf in einer Kirche vor Kardinälen im Namen der geoffenbarten Weisheit etwas beschwören muß, was falsch ist[1].

Während aber die Lehre des Kopernikus doch noch stärker auf die Kreise der Gebildeten beschränkt blieb, hat die Abstammungslehre Darwins die breitesten Kreise des Volkes ergriffen. Es ist ungemein bedauerlich, daß sich die christlichen Kirchen vom Anfang an sehr leidenschaftlich gegen Darwin gestellt haben. Der Bischof Samuel Wilberforce hat den Naturforschern schon ein Jahr nach dem Erscheinen des Werkes Darwins „Von der Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" (1859) auf dem Kongreß von Oxford zugerufen: „Seid ihr denn darauf stolz, von Affen herzustammen?" Man hoffte immer, daß die „fehlenden Zwischenglieder", die die Theorie beweisen, nie gefunden würden. Die Frau des Bischofs soll am Abend des Kongresses voll Besorgnis gebetet haben: „O Gott, gib, daß die Lehre Darwins nicht wahr ist und wenn sie doch wahr sein sollte, so gib, daß sie im christlichen Volk nicht bekannt wird!" Sie ist aber doch bekannt geworden. Ernst Haeckel allein hat die Lehre in seinen „Welträtseln" und seinen „Lebenswundern" Hunderttausenden verkündet und unzählige Menschen in ihrem christlichen Glauben wankend gemacht. Die Kämpfe, die die Evolutionslehre ausgelöst hat, sind auch im katholischen Raum bis heute noch nicht abgeebbt. Sobald man auf das Paradies, auf die „ersten Menschen" Adam und Eva oder gar auf die Erbsünde zu sprechen kommt, spürt man, wie stark das statische Weltbild noch in unserem Glauben verankert ist.

In einem der berühmtesten Vorkämpfer für das evolutionistische Weltbild, in Teilhard de Chardin, ist der Konflikt zwischen den beiden Weltbildern in einer derartigen Schärfe sichtbar geworden, daß er zu einem förmlichen „Galilei des Evolutionismus" geworden ist. Noch sieben Jahre nach dem Tod Teilhards (gest. 10. April 1955) hat die Suprema Sacra Congregatio S. Officii in einem „Monitum" vom 30. Juni 1962 feierlich erklärt, daß die Werke Teilhards „in philosophischen und theologischen Belangen von solchen Zweideutigkeiten, ja selbst schweren Irrtümern wimmeln, daß sie die katholische Lehre verletzen". Die Bischöfe und Rektoren der Hochschulen und Universitäten werden aufgefordert, die Jugend vor den Gefahren der Werke Teilhards und seiner Anhänger zu schützen. Im gleichen Jahre 1962 begann dann das für 11. Oktober einberufene II. Vaticanum, das einen derartigen Wandel in der Haltung des kirchlichen Lehramtes geschaffen hat, daß ein neuer „Fall Galilei" kaum mehr möglich ist. Dazu kommt, daß der als äußerst konservativ bekannte Pro-Präfekt des S. Officium Alfredus Ottaviani am 6. Jänner 1968 von seinem Amte abberufen und zwei Tage darauf Kardinal Franjo Seper, der Erzbischof von Zagreb, der schon im Konzil durch seine weltoffene Haltung aufgefallen war, als Präfekt der neuge-

[1] Bertold Brecht gibt der Empörung der wissenschaftlichen Welt einen dramatischen Ausdruck, wenn er den Lieblingsschüler Galileis nach dem Widerruf seinem früher geliebten Meister die Worte der Verachtung ins Gesicht schleudern läßt: „Du Weinschlauch, du Schneckenfresser, jetzt hast du deine Haut gerettet!" Leben des Galilei, Suhrkamp-Verlag, Berlin 1963. Vgl. die gute Darstellung von *F. Chmelka:* Der Fall Galilei, historisch gesehen und im Spiegel heutiger Darstellung als Roman und Schauspiel. In: Wissenschaft und Weltbild 22 (1969), 46–59.

stalteten „Kongregation für die Glaubenslehre" bestellt wurde. Da sich inzwischen die Wogen der Diskussion um die unerhört neue Lehre Teilhards etwas beruhigt haben, erscheinen nunmehr solche Schriften, die uns eher einen Einblick in die Persönlichkeit des Forschers selber geben. Vier solche Schriften sollen im folgenden unter dem in der Überschrift angedeuteten Aspekt besprochen werden.

1. *Teilhard – der „Galilei" des evolutionistischen Weltbildes*

Emilie Rideau sagt in seinem Buch *„Teilhard de Chardin – ja oder nein?"*[2] ein begeistertes „Ja" zu seinem Freund, der ihm in seinen Krisenjahren viel Hilfe bedeutet hat, für den er darum aus „Sympathie" schreibt. Rideau bietet eine so gute und so verläßliche Einführung in die neuartige Lehre, daß sie kaum überboten werden kann. Wir erfahren, wie Teilhard von Kindheit an in die Erde verliebt war, wie er die Erde liebkoste, wie er Steine sammelte und aufbewahrte, weil er in ihnen das Feste und Bleibende sah, weil ihm das Feste und Bleibende als erste Eigenschaft des Seins erschien[3]. Eine förmliche Naturmystik quillt in ihm auf, die an Jakob Böhme und auch an Goethe erinnert[4]. Teilhard weiß, daß der Pantheismus seine ganz große Versuchung ist. Sein „Hymnus an die Materie" und an die „Lust zu leben" bezeugen das. Henri Bergson hat ihn durch das großartige Werk „Von der schöpferischen Entwicklung" (1907) mit einem Schlag aus dem „statischen Schlaf" gerissen und zum überzeugten Evolutionisten gemacht. Er ahnte damals noch nicht, in welche Kämpfe ihn diese neue Weltanschauung stürzen werde.
Am 8. September 1907 erschien die Enzyklika „Pascendi" des Papstes Pius X., in der der Evolutionismus als modernistischer Irrtum abgelehnt wird. Bald darauf (1911) wurde das Hauptwerk Bergsons indiziert. Damit stiegen die Gewitterwolken bereits in die Höhe. Sie sollten sich sehr bald entladen.

Ein Theologieprofessor ersuchte Teilhard, er möge ihm die Erbsünde nach dem Stande der damaligen Wissenschaft erklären. Teilhard antwortete ihm, daß sich nach seiner Meinung die Theologen viel zu sehr mit Sünde und Erbsünde beschäftigten. Für sie ist die Erbsünde eine Mauer, eine grenzenlose Katastrophe, die dann durch die Erlösungslehre notdürftig übertüncht wird. Es klingt wie ein Mythus, daß es einmal ein Paradies gab, in dem unsere Ureltern Adam und Eva gelebt hätten, die dann eine so schwere Sünde begangen hätten, daß dadurch die ganze Menschheit für immer verflucht war. Wie soll denn ein so primitives Wesen, das eben aus dem Tier kam, ein Wesen mit einem so niedrigen Bewußtsein und einer so unvollkommenen Erkenntnis eine so große Sünde begangen haben? Sünde und jeweilige Geistigkeit entsprechen sich doch notwendig. An diesen Mythus kann kein moderner Mensch glauben. Adam war kein einzelner Mensch, er ist nur das Symbol der revolutionierenden Menschheit, die sich gegen ihren Gott auflehnte. Gewiß, eine Schuld ist da, aber sie ist ganz anderer Art und sie ist eine Schuld aller. Die Theologen sollen sich nicht in abstrakte Formeln einer alten und veralteten Philosophie einkapseln, so daß sie den Ernst, mit dem der Naturforscher nach dem Diesseits fragt, nicht mehr begreifen und daß in ihrer Theologie kein Platz mehr bleibt für den Menschen und das Zeitliche.

Solche Gedankengänge sind uns Heutigen durch den „Holländischen Katechismus" ganz vertraut, sie waren aber damals ein schweres scandalum. Auf irgendwelchen krummen Wegen gelangten diese Aufzeichnungen Teilhards nach Rom. Die Reaktion erfolgte prompt: 1925 wurde Teilhard von seinem Lehrstuhl der Geologie am „Institut Catholique" in Paris, an dem er seit 1920 lehrte, enthoben und ein Jahr darauf nach

[2] In der Reihe „Leben und Glauben", hg. v. O. Karrer und B. Häring. (292.) Ars sacra, München 1968. DM 15.80.

[3] „Manchmal, wenn ich mich über Steine und Fossilien beuge, empfinde ich eine grenzenlose Seligkeit bei dem Gedanken, daß ich das höchste Prinzip besitze, in dem alles ist und Leben schöpft."

[4] „Wie verführerisch ist es, sich im Ozean des Universums aufzulösen, in jener zauberischen und lasziven Gottheit." – „Sich mit dem Werden zu vereinen, ist meine Lieblingsformel, meine Lebensformel." – „Wer aus ganzer Seele den in den Kräften der Erde verborgenen Jesus liebt, den wird auch in seinem Tod die Erde mütterlich in ihre Arme schließen, und er wird mit ihr im Schoße Gottes erwachen."

China verbannt, wo er nun 20 Jahre bleiben sollte. 1933 erhält er von seinen Ordensoberen das Verbot, in Paris irgendeine Stellung oder auch nur einen Titel anzunehmen und etwas drucken zu lassen, was über den rein wissenschaftlichen Tatsachenbericht hinausgeht. Seit 1925 ist Teilhard eine persona ingrata, ein Querkopf, ein Modernist. Diese Maßregelung hat ihn furchtbar getroffen[5].

Natürlich fehlte es nicht an Freunden, die ihm helfen wollten. Von außen wurde ihm geraten, er solle aus dem Orden und aus der Kirche austreten und so seine Freiheit erkaufen. Er antwortet: „Die Idee, Schritte zu unternehmen, den Orden zu verlassen, ist mir niemals gekommen." Kirchliche Freunde meinen, er solle doch „mal anders denken". Er schreibt darüber am 24. 6. 1933: „Es ist mir doppelt unmöglich, mal anders zu denken, wie man mir etwas naiv empfiehlt (psychologisch und weil ich meinem Gewissen folgen muß). Das einzige, was ich versuchen kann, ist (im Grunde versuche ich es schon seit Jahren) eine Synthese zu erarbeiten zwischen dem, was ich sehe und dem, was man seitens der Kirche von mir wünscht." Warum fällt ihm die Synthese so schwer? Weil an der damaligen Kirche nur allzuviel da war, was er verabscheute[6]. Er sieht die große Bewegung des Atheismus auf uns zukommen und er fürchtet, daß man diese „modernen Großkampfschiffe" nicht mit den „mittelalterlichen Galeeren" besiegen wird können. Er ringt bei allen Spannungen nach dem Frieden. „Ich fühle mich so recht in Frieden, ohne meinen Standpunkt auch nur im geringsten aufgegeben zu haben. Meine Berufung ist eine Synthese aus der Liebe zur Welt und der Liebe zur Kirche."

Aber die offizielle Kirche bewahrte ihren Standpunkt. 1946 kehrte Teilhard aus China nach Paris zurück. Ein Jahr darauf erlitt er einen Herzinfarkt. Trotzdem wurde 1948 das Verbot erneuert, den ihm nun angebotenen Lehrstuhl am Collège de France anzunehmen oder irgendwelche Schriften zu veröffentlichen. 1950 wird er nochmals aus Paris verbannt, diesmal nach New York, wo er am 10. 4. 1955 gestorben ist.

Was macht man eigentlich Teilhard zum Vorwurf? Immer seinen Pantheismus[7]. Er war aber ganz offensichtlich kein Pantheist. Wie konnten also diese Fehlurteile zustande kommen? Seit 1936 hat Teilhard von der Vergangenheit den Blick abgewendet und sich der Betrachtung des Zukünftigen verschrieben. Der Existentialismus, den er in Frankreich vorfindet, redet von einer absurden Welt, die keinen Sinn in sich trägt. Albert Camus sagt im „Sysiphus", wir sind alle zum sinnlosen Untergang verdammt,

---

[5] Er schreibt 1925 an einen Freund: „Nun steht es fest, man schiebt mich aus Paris ab. Lieber Freund, hilf mir ein wenig! Nach außen hin habe ich gute Miene zum bösen Spiel gemacht, aber in meinem Inneren ist es wie der Todeskampf oder der Sturm." Noch am 25. Mai 1938 schreibt er: „Advesperascit, es will Abend werden! Wenn es nur vor mir, im Jenseits etwas heller aussähe! Aber ich glaube, es ist mein Schicksal, den Sprung in die Nacht zu tun." — „Mein Leben kommt mir jetzt vor wie das Ende des Tages. Es gilt, sich um jeden Preis an den Glauben an einen Sinn und an ein Ziel des menschlichen Treibens zu klammern." Er wird in seiner Not bis an die Grenzen des Zweifels an Gott getrieben: „Wenn mir Gott nur einen konkreteren Glauben schenkte und mehr Zuversicht im Hinblick auf das, was am Ende des Lebens kommt! Wenn ich nur wüßte, ob es ihn gibt!"

[6] „Ich ersticke in der katholischen Atmosphäre. Zuweilen flammt in mir die Revolte auf, als ob der Geist meines Großonkels Voltaire (ich bete oft für ihn) in mir auf sonderbare Weise weiterlebte. Die Kirche wird so lange verkümmern, wie sie sich an die sophistische Worttheologie klammert, an den nach Maß und Zahl gewerteten Sakramentalismus, an die subtilen und noch subtileren Andachtsformen, in die sie sich hüllt, statt sich mit den realen menschlichen Hoffnungen und Erwartungen zu verbinden."

[7] So schreibt Ernest Kahane: „Das Christliche verschwindet gänzlich hinter dem Pantheismus, ja fast möchte man sagen, daß auch der Pantheismus fast gänzlich hinter dem Materialismus verschwindet." (Teilhard de Chardin, 1960, 67.) Und der angesehene Dominikanertheologe Reginald Garrigou-Lagrange sagt: „Man stellt sich auf die Warte der Biologie und ergänzt diese Sicht durch die phantastischesten Hirngespinste, die an die Hegelsche Entwicklungstheorie erinnern." (Angelicum 23 [1946], 135.) P. Philippe de la Trinité schreibt in einem Brief vom März 1947, die angebliche Verteidigung des Christentums bei Teilhard ist reine „Trödel-Apologetik", ein „unausstehlicher Wirrwarr" und ein „verderbliches Gift".

der Stein, den wir wälzen, entgleitet uns immer wieder. Teilhard aber ruft seinen Mitmenschen zu: Im letzten glaubt jeder Mensch, mag er es zugeben oder nicht, an den Sieg über den Tod und das Fortleben im Jenseits. Wir sind alle auf dem Wege zum „Omega". Was ist dieses „Omega"? Es hat bei Teilhard eine Doppelbedeutung: Einerseits ist das „Omega" der absolute, ewige Gott, der von Ewigkeit her war, der in diese Welt hereinstrahlt und alle Entwicklung in dieser Welt wirkt. Anderseits ist das „Omega" die vollendete Menschheit, in der alle Möglichkeiten erfüllt sind, die vollendete Liebesgemeinschaft (corpus mysticum im Sinne der Paulusbriefe), zu der wir jetzt noch auf dem Wege sind. Es ist wie das Gute (Idee des Guten) Platons: Jenes Außerweltliche, nach dem alles strebt, jenes Innerweltliche, das hier jede gute Tat wirkt. Wer diese Doppelbedeutung des „Omega" bei Teilhard nicht beachtet, muß in ihm einen Pantheisten sehen.
Teilhard hoffte in seiner Not, noch „innerhalb der Kirche die Morgendämmerung eines neuen Geistes zu erleben". Diese „Morgendämmerung" ist durch das II. Vaticanum zu einem guten Teil angebrochen, Teilhard aber hat sie nicht mehr erleben dürfen. Der General jenes Ordens, von dem Teilhard so viele Maßregelungen erfahren hat, der heutige Jesuitengeneral P. Arrupe, urteilt rückschauend: „Die Bilanz von Teilhards Werk ist positiv, er ist einer der großen Denker unserer Zeit."

2. *Teilhard und die Sexualität*

Am 26. Mai 1918 hatte Teilhard im Jesuitenorden seine letzten Gelübde abzulegen. Er bereitete sich als Sanitätssoldat im sehr unruhigen letzten Kriegsjahr darauf vor. Dabei überdenkt er besonders das Gelübde der Keuschheit und fragt sich nach dem Sinn der Keuschheit. Wie überall so sieht Teilhard auch hier so sehr das Positive, daß gerade aus dem, was wie negatives Verzichten aussieht, ein begeisterter Hymnus an das Ewig-Weibliche wird. Im Alten Testament tritt in den Weisheitsbüchern die Weisheit als Person auf: Ab initio creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam. Auch der „Zarathustra" Nietzsches ist der persönliche Künder der neuen Moral. So tritt nun auch hier das Ewig-Weibliche als Person auf und belehrt uns über den Sinn, die Größe und das Geheimnis der Sexualität.

So hören wir: Ich war vom Anfang an immer in der Welt, wenn auch anfangs nur als gestaltloser Dampf, als lockere Polarität oder als chemische Affinität. Und doch war ich jene einigende Kraft, die die Materie heraufführte zum Leben, zum Bewußtsein, zum Menschen, zur Ehe. Den einen wurde ich zum Segen, den anderen zum Verderben. „In mir vollzog sich die Unterscheidung der Guten und der Bösen." In dieser Krise wurde Christus mein Retter, als er sprach: „Es ist besser, nicht zu heiraten." Zuerst dachte ich, nun sei ich tot für das ewige Leben, in Wahrheit hat er mich aber mit diesen Worten auferweckt wie Lazarus. „Die Fruchtbarkeit ist dann wahr, wenn sie die Wesen im zeugenden Geiste vereinigt." Jungfräulichkeit ist darum nicht Unfruchtbarkeit. „Die Jungfrau ist noch immer Weib und Mutter."

So führt uns der Hymnus empor zur Jungfrau Maria, die so rein war, daß sie Gott selbst anlockte, Mensch zu werden und die so die höchste Fruchtbarkeit entfaltete. Ausdrücklich stellt er Maria der Kirche gleich, die aller Menschen Mutter ist.

H. Lubac[8] hat den schwungvollen „Hymnus" seines Freundes mit einem so umfangreichen und so sorgfältig durchgeführten Kommentar umgeben, daß dieser Kommentar wertvoller ist als der „Hymnus" selbst, der in dieser Ausgabe ohnehin nur zehn Textseiten umfaßt. Lubac stellt die idealistische Auffassung Teilhards in die Nähe Platons, der im „Gastmahl" eben solche Gedanken in eben so schwungvoller Form gebracht hat. Er verweist auf Dantes „Göttliche Komödie". Sie ist der „Beatrice" gewidmet, die ein Mädchen war. Teilhard sagt ernster „Beatrix", weil er damit Maria meint. Sicher laufen Fäden auch zu Goethes „Faust": „Das Ewig-Weibliche zieht uns

[8] *P. Teilhard de Chardin, Hymne an das ewig Weibliche.* Mit einem Kommentar von Henri Lubac, übertragen von Hans Urs von Balthasar. (160.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1968.

hinan." Vielleicht auch zu Solowjews Werk „Der Sinn der Liebe" und sicher zu Freuds Lehre von der Sublimierung des Sinnlichen zu kulturellen Leistungen des Geistes.

Wir müßten ergänzen, daß Teilhard auch in seinen Trauungsansprachen und in allen seinen übrigen Arbeiten stets eine ungemein hohe Auffassung von der Sexualität gezeigt hat. Seine Aussprüche klingen geradezu erstaunlich, da er doch Ordensmann war. Er sieht in der Sexualität die „universellste, die gewaltigste und die geheimnisvollste aller kosmischen Energien". Sie gehört zu den stärksten Kräften, die die Menschheit zusammenhalten. Er weiß, daß diese Kraft oft genug von den Menschen sinnlos vergeudet wird, er weiß aber auch umgekehrt von der Gefahr, daß Eheleute im „eifersüchtig gehüteten, gegenseitigen Besitz" abgeschlossen von der übrigen Welt gleichsam „ein Universum zu zweit" aufbauen möchten. Er meint, ihre Liebe müsse sich zu Gott erheben und sie werden sich umso mehr lieben, je mehr sie Gott lieben. Ihre „Liebe zu zweit" muß aber auch als solche mitgestalten an der Verbesserung und Vollendung der Welt.
Von der Frau denkt Teilhard sehr groß. „Nichts Großes kann ohne den Einfluß der Frau vollbracht werden." „Der Mann, jeder Mann, braucht die Weiblichkeit ebenso notwendig wie Licht, Sauerstoff und Vitamine." „Die Frau bringt den, der sie geliebt hat, zur Entfaltung, zur Offenheit der Gefühle, zur Entdeckung seiner selbst." „Der Mann ist außerstande zur Reife und zur geistigen Mündigkeit zu gelangen, wenn er nicht, wenigstens am Anfang, von irgendeinem weiblichen Wesen einen Anstoß erhielt, der seine Liebeskraft entflammte." Teilhard gesteht Freunden gegenüber, er habe bei dieser hohen Einschätzung der Frau sehr stark an seine Mutter gedacht, der er das Beste verdanke, das er besitze.

3. *Die Frömmigkeit Teilhards*

lernen wir kennen aus dem Werk *„Der Glaube des Teilhard de Chardin*[9]." Diese Arbeit des großen Theologen Lubac umfaßt zwei Teile: Im 1. Teil gibt er uns einen Einblick in das Gebetsleben Teilhards. Von seinem System erfahren wir nur so viel, als in das Beten einfließt. Im 2. Teil zeigt er die Apologetik Teilhards auf, denn Teilhard sieht den Atheismus auf uns zukommen und er möchte die christliche Lehre in einer Form aussprechen, die auch für den heutigen Menschen annehmbar ist. Lubac verwendet für sein Werk Briefe und Aufzeichnungen Teilhards, die nun zum Großteil schon veröffentlicht sind, er kennt aber nicht nur die Schriften, sondern auch den Menschen und ist so imstande, ein getreueres Bild auch des betenden Teilhard zu entwerfen.

Es liegt viel Wahrheit in dem Geständnis eines Theologieprofessors: „Ich habe meine Theologie nicht in den Hörsälen der Universität gelernt, sondern auf dem Schoß meiner frommen Mutter." Das gilt auch für Teilhard. Seine Eltern waren fromme Christen. Jeden Morgen knieten sie Seite an Seite bei der Messe in der Kirche. Seine Mutter (gest. 1936) war eine so fromme Frau, daß ihr großer Sohn später gestand: „Von ihr habe ich das Beste meiner selbst empfangen." Sie hat ihm die Liebe zum göttlichen Herzen Jesu eingepflanzt, und es war ihr Einfluß, daß er am 18. März 1899 ganz überraschend in Aix-en-Provence in den Jesuitenorden eintrat. Dazu kam das hohe Beispiel geduldigen Leidens seiner Schwester Marguerite-Marie, einer bettlägerigen Schwerkranken, „die leuchtete wie ein Heiligenschein". „Sie und ich waren ein Herz und eine Seele in allem was geistige Aktion und inneres Leben betrifft." Als sie 1936 starb (auch seine Mutter starb im gleichen Jahr), spürte er eine tiefe Vereinsamung. Er gehörte in der Mittelschule von der ersten bis zur letzten Klasse der Marianischen Kongregation an und wurde bald deren Präfekt. Seine Betrachtung von der Jungfrau-Mutter Maria gehen in diese Zeit zurück. Seine Frömmigkeit erhielt die männliche Taufe in den harten Kriegsjahren, da er als Sanitäter an der Front, im Schatten des Todes, in Nachtwachen und Entbehrungen ein Beten außerhalb der konventionellen Formen gelernt hat.

Unsere große Frage ist unserem Thema entsprechend die, ob etwa auch Teilhards Beten einen Pantheismus zeigt. Viele nennen ihn einen „Anbeter der Natur", der seinen Pantheismus nur geschickt hinter christlichen Formeln versteckt hat. Tatsächlich spricht Teilhard in der letzten Zeit von einer Wandlung der „Noosphäre" in die „Theosphäre", in der der Mensch „nicht nur mit seinem Leib und seiner ganzen Seele,

---

[9] Von *Henri de Lubac.* (275.) Verlag Herold, Wien 1968. Ln. S. 168.—.

sondern mit dem ganzen Universum Gott anbeten und lieben kann". Er spricht „vom Durchschimmern Gottes im Universum", von einer „universalen Transparenz" und er nennt Gott die „Energiequelle des Universums". Christus hat nach ihm nicht nur eine geistige, sondern auch „eine physische Funktion", seine Herrschaft ist auch eine kosmische. Mit Freuden übernimmt er den Satz des hl. Paulus aus dem Kolosserbrief: „Alles hat in ihm Bestand." Für die katholischen Dogmatiker erregte es das größte Ärgernis, daß er nicht, wie üblich, von den zwei Naturen in Christus sprach, von der menschlichen und der göttlichen, sondern von drei Naturen: der kosmischen, der menschlichen und der göttlichen. Er nennt seine Dogmatik selber einen „christlichen Pantheismus" oder einen „Eu-Pantheismus", den er dem „Pseudo-Pantheismus" oder dem „Para-Pantheismus" entgegenstellen wolle.

Wer aber den ganzen Teilhard kennt, mit seinen innigen Gebeten zu Christus und Gott den Vater, der spürt bald, daß wir hier keinen wirklichen Pantheisten vor uns haben. Er weiß, daß einem Menschen in seiner Not und seiner Verzweiflung, in seiner Sehnsucht und in seinem Jubel ein unpersönliches Es nichts sagt und nichts zu sagen hat. Ein religiöser Mensch ruft immer zu einem Du, dem er vertraut und von dem er Hilfe erwartet. „Der Ozean, in den alle geistigen Ströme des Universums münden, ist nicht ein Etwas, sondern ein Jemand, er besitzt ein Antlitz und ein Herz." Seine Mutter hatte ihm die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu eingesenkt. Ein kleines Herz-Jesu-Bild lag stets in seinem Brevier. Er hatte eine überaus große Freude, als Papst Pius XI. das Christ-Königsfest neu in die Liturgie einführte. Gegenüber dem Pantheismus bekennt er: „Alles beruht auf dem Primat der Person." Freilich möchte er Gott zu einem so hohen Niveau emporheben, daß auch ein gebildeter Mensch noch zu Gott beten kann. Er bekämpft darum jene „konventionelle Figur", zu der neun Zehntel aller Christen ihren Gott degradieren, der schließlich nichts anderes ist „als eine Art Großgrundbesitzer, der seine Domänen verwaltet". Was bei ihm pantheistisch klingt, ist nichts anderes als jener in diese Welt hereinwirkende Gott, von dem Paulus vor dem Areopag in Athen erklärt hatte: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." (Apg 27, 28) Auch Augustinus meint dasselbe, wenn er sagt: „Deus non creavit et abiit." (Conf. 10, 27) Teilhard möchte aus unserer Welt, von der man Gott entfernt hat, wieder ein Gotteshaus machen!

Die Frömmigkeit Teilhards zeigt Züge, die an den Existentialismus erinnern, den er, wie ein empfindsamer Seismograph, in sich aufgenommen hat. Wir finden bei ihm Sätze, die Pascal oder Heidegger geschrieben haben könnten. Er weiß um diesen heutigen Menschen, der in sein Dasein geworfen wurde, unvollendet und der Angst vor einer ungewissen und stets drohenden Zukunft preisgegeben[10].

Teilhard hat sich sehr oft mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt. Für ihn ist der Tod nichts Schreckliches, im Gegenteil: das Leben ohne den Tod wäre etwas Entsetzliches. Der Tod ist ja nur das Tor zu einem „größeren Leben". Darum sein Vorsatz: „Jede Kommunion mit dem Tod annehmen und lieben." „ Es genügt nicht, daß ich beim Sterben kommuniziere, lehre mich zu kommunizieren, indem ich sterbe." Ergreifend klingt sein Gebet: „Jesus, nimm mich rechtzeitig weg von hier, bevor ich etwas für Dich verderbe." So will er ein positives und freudiges Ja sagen zu allem, was ihm Gott noch schicken wird: „Die innere Gebrechlichkeit hinnehmen, sie lieben, auch das Alter mit seinen langen Schatten und den Raum, der immer mehr zusammen-

---

[10] „Es ist etwas Entsetzliches, geboren zu sein, das heißt, ohne es selbst gewollt zu haben, von einem Energiestrom fortgerissen zu werden, der alles der Vernichtung preiszugeben droht, was er in sich trägt." — „Die Welt erscheint uns an gewissen Tagen als etwas Grauenhaftes, Ungeheures, Blindes, Brutales. Sie zerrt uns hin und her, reißt uns mit und bringt uns um, ohne es zu beachten." — „Wenn ich meinem Instinkt folgen würde, so wollte ich mein Zelt gerne auf einem von mir gewählten Gipfel aufschlagen. Ich habe wie alle meine Brüder Angst vor einer zu geheimnisvollen und zu neuen Zukunft, der mich die Zeit entgegenjagt. Und tief besorgt frage ich mich: wo führt das Leben hin?"

schrumpft, die Verminderung, den Verfall lieben." Vielleicht erscheint der Mensch nirgendwo größer als in seiner Kleinheit und Schwäche!

E. Rideau sagt in seinem oben besprochenen Buch: „Der übelste Dienst, den man Teilhard erweisen kann, besteht darin, in ihm ein Ziel und nicht einen Weg zu sehen, aus ihm ein Idol oder eine Bildsäule zu machen" (7). Wir wollen darum abschließend auch ein Wort über die Grenzen dieses großen Mannes anfügen. Sein Blick richtete sich mit einer derartigen Begeisterung auf die Evolution des Universums, die er in Bewegung hin zu Christus sah, daß er dabei das Böse in der Welt, die Not des einzelnen, die Ungerechtigkeiten und Leiden der Menschheit fast übersehen hat. Nach ihm entsteht das Böse nur „aus dem Widerstand der Materie gegen den geistigen Aufstieg". Man müsse das Böse sehen „als ein Abfallsprodukt der Evolution". Auch die Sünde ist in einem Universum, das sich zunehmend vergeistigt und verinnerlicht, einfach eine Notwendigkeit, wie man schon aus der Biologie sehen könne. Die Leiden der einzelnen stammen aus noch mangelhaften jetzigen Lebensbedingungen, die die Wissenschaft fortschreitend zu verbessern habe. Nähert sich die Menschheit dem Gipfel ihrer Entwicklung, so werden Krankheiten und Leiden unter der Sonne des Omega verschwinden und ein allgemeiner Menschheitsfrieden wird sich über die Welt ausbreiten. Es ist verwunderlich, daß Teilhard bei seinem Einsatz in den Schlachten von Verdun, wo Hunderttausende junger Franzosen und Deutscher sinnlos hingemetzelt wurden, nichts von den Schrecken des Krieges schreibt, sondern nur „vom Hochgefühl des gemeinsamen Dienstes". Er war 20 Jahre in China, erzählt aber mit keinem Wort von der bitteren Armut jener Menschen. Er verteidigt sogar den Raubkrieg Mussolinis in Abessinien, weil sich die ethnisch niederen Stämme den Forderungen des Aufbaues zu beugen hätten. Der Krieg von 1939 ist für ihn nur „eine Wachstumskrise", die Atombombe „ein Zeichen des Fortschrittes" usw. Teilhards Blick war so stark auf das Ganze gerichtet, daß er dabei die Einzelpersönlichkeit abwertete. Eduard Hengstenberg sagt darum in seinem Werk „Geist und Materie", Teilhard habe die menschliche Persönlichkeit zerstört, weil er ihr die Individualität raubt und sie im Universum aufgehen läßt.

4. *Die Sprache Teilhards*

Sogar einem flüchtigen Leser wird bald auffallen, daß Teilhard mit einer geradezu erfrischenden Originalität eine Menge griechischer Ausdrücke verwendet, die man sonst noch nirgendwo gehört oder gelesen hat, z. B. der Punkt „Alpha" und der Punkt „Omega". Seine Liebe zum Griechischen ist so auffallend, daß man von einer „Gräkomanie" oder gar „Gräkolatrie" gesprochen hat. Marie-Christine Deckers geht in ihrem Buch „Le Vocabulaire de Teilhard de Chardin"[11], das als Studie der Katholischen Universität Löwen herauskam, den griechischen Elementen im Sprachschatz Teilhards nach. Woher stammt Teilhards „Gräkomanie"?

1. Teilhard war schon in der Mittelschule ein ausgezeichneter Hellenist und Latinist. Seine gute Kenntnis beider Sprachen hat ihn befähigt, im Geiste dieser Sprachen selbständig Neubildungen zu formen. Weil seine Liebe zu beiden Sprachen ging, finden sich auch viele Mischworte mit Teilen aus beiden Sprachen.
2. Teilhard hat Theologie studiert und besonders durch das Studium der griechisch geschriebenen Bücher des Neuen Testamentes, durch das Studium der griechischen Kirchenväter und der im griechischen Sprachraum erfolgten Dogmenentwicklung eine sehr gute Kenntnis des Griechischen erlangt. Vom Latein wäre nur zu erwähnen, daß ja Brevier und Meßbuch in lateinischer Sprache geschrieben sind. Auch im Studium der Philosophie begegnen ihm viele griechische Fachworte. Die Ausdrücke „Alpha" und „Omega" stammen zweifellos aus seiner Theologie.
3. Teilhard erhielt auch eine gute Ausbildung in der Geologie und in der Physik. Von dem naturwissenschaftlichen Studium stammen die meisten in seinen Werken aufscheinenden griechischen Wörter.

Nach der Häufigkeit, in der Teilhard aus den einzelnen Fachwissenschaften griechische Wörter entnommen hat, stellt die Verfasserin folgende Reihung auf: Philosophie, Kosmologie, Physik, Soziologie, Paläontologie, Biologie, Geographie, Chemie, Geologie, Technik, Kunst, Religion, Psychologie und Mechanik. Teilhard zeigt die Konsequenz, einen für ein Gebiet

---

[11] Les éléments grecs. (163.) Éd. J. Duculot, Gembloux, Löwen 1968. BF 200.—.

gebrauchten Ausdruck für alle anderen Gebiete durch Neuprägungen auszudehnen: Barysphäre, Lithosphäre, Biosphäre, Noosphäre, Christosphäre, Theosphäre. Ähnliche Ausprägungen finden wir beim Wort „Genese", Biogenese, Noogenese usw. Die Verfasserin stellt nicht weniger als 25 griechische Präfixe fest, die Teilhard in allen möglichen Zusammensetzungen mit großer Fertigkeit gehandhabt hat. Nicht alle Gräzismen wären nach der Meinung der Verfasserin notwendig, nicht alle sind sprachlich schön, nicht alle sind inhaltlich klar. Es ist aber doch anzuerkennen, daß Teilhard wie Kant und andere große Denker sich für sein System sein eigenes Vokabular geschaffen hat.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neuer Begräbnisritus

Im Zuge der Erneuerung des „Rituale Romanum" liegt nun der neue „Ordo exsequiarum" vor. Er ist das Ergebnis zahlreicher Experimente, die während der letzten Jahre in verschiedenen Ländern, auch in Österreich, durchgeführt wurden. Offiziell tritt er mit dem 1. Juni 1970 in Kraft, soferne nicht nationale Bischofskonferenzen es für günstig erachten, daß er schon früher angewendet werde. Der neue Ritus weist auf eine größere Ausrichtung der Begräbnisliturgie nach dem Ostercharakter des Todes mit dem Blick auf die Auferstehung und eine größere Berücksichtigung der Überlieferungen der verschiedenen Länder. Die angeschlossene Textsammlung enthält zur Auswahl zahlreiche Bibelstellen, Lesungen aus dem AT und NT, Psalmen, Gebete, Ansprachen und Fürbitten, aus denen der Priester je nach den Umständen eine passende Begräbnisfeier zusammenstellen kann. Kap. 7 und 8 enthält den Begräbnisritus für getaufte und ungetaufte Kinder.
(Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 15. August 1969.)

Befreiung von zeitlichen Gelübden

Das Dekret „Religionum laicalium" vom 31. Mai 1966 (in den AAS bisher nicht publiziert) über die Säkularisierung von Mitgliedern der Gemeinschaften päpstlichen Rechtes mit einfachen Gelübden verfügte in Nr. 3, daß die höchsten Ordensoberen vom Ortsordinarius des Bittstellers die Dispens von den zeitlichen Gelübden erwirken können. Auf Grund von Bitten einiger Ordensgenerale wurde mit Billigung des Papstes diese Regelung dahin abgeändert, daß nun die höchsten Oberen von männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften mit einfachen Gelübden selber mit Zustimmung des Ordensrates jene Mitglieder, die darum bitten, in den Laienstand zurückversetzen können, wodurch ipso facto eine Lösung von den Gelübden eintritt.

Mitspracherecht von Nichtklerikern in klerikalen Ordensgemeinschaften

Die klerikalen Gemeinschaften, die auch Laienbrüder (Konversen, Helfer) haben, werden vom Ordensdekret des II. Vatikanums gemahnt, diese enge mit dem Leben und mit den Aufgaben der Gemeinschaft zu verbinden und mit ihnen im Geiste echter Brüderlichkeit zusammenzuleben (Nr. 15). In den Durchführungsbestimmungen („Ecclesiae sanctae", Nr. 27) wird dazu angeordnet, die Generalkapitel sollten nach einem Weg suchen, wie diese Laienbrüder allmählich bei bestimmten Aufgaben der Gemeinschaft sowie bei Wahlen das aktive und für einige Ämter auch das passive Wahlrecht erhalten können; dabei dürfen aber Zweck, Wesen und Eigenart der Ordensgemeinschaften nicht angetastet werden (Nr. 6). Zur Lösung der praktischen Frage, welche Ämter und Aufgaben nun diese Laienbrüder wirklich einnehmen

könnten, wird bestimmt: Die Generalkapitel klerikaler Ordensgemeinschaften können beschließen, daß Laienbrüder zugelassen werden können zu reinen Verwaltungsaufgaben, z. B. als Ökonomen, Leiter von Buchhandlungen, und zu ähnlichen Posten, die zum eigentlichen priesterlichen Dienst keine direkte Beziehung haben; sie können ihnen auch das aktive und das passive Stimmrecht für die Kapitel jedweden Grades einräumen und sie zu den Wahlen und zur Behandlung der Geschäfte in diesen Kapiteln zulassen in dem Ausmaß und unter den Bedingungen, die durch die Natur der Sache gegeben oder durch das Generalkapitel zu bestimmen sind; sie können auch festsetzen, daß Laienbrüder als Berater (Räte) jedweder Art tätig sein können; Nichtkleriker können jedoch nicht das Amt eines Superiors oder Vikars, sei es als General, Provinzial oder Lokaloberer, übernehmen.
Dieses Dekret kann auch angewendet werden auf andere Gemeinschaften mit vita communis; in keiner Weise berührt es jedoch Männergemeinschaften, die keine reinen Laieninstitute sind (nach Nr. 15 des Dekrets „Perfectae caritatis"); ebenso wenig ändert es das Partikularrecht gewisser, auch klerikaler Gemeinschaften ab, die schon in besonderer Weise für die Stellung ihrer nichtklerikalen Mitbrüder mit Billigung des Hl. Stuhles vorgesorgt haben. — Beide Dekrete der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute tragen das Datum vom 27. November 1969.
(AAS, LXI [1969], 738–740.)

Das neue Ablaßbuch

Mit der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum doctrina" vom 1. Jänner 1967 wurde das Ablaßwesen teilweise neu geordnet (siehe Heft 2/1967 dieser Zeitschrift!). In Nr. 13 der genannten Konstitution wurde festgesetzt: Das Handbuch der Ablässe wird dahingehend überprüft werden, daß nur noch besondere Gebete und besondere Werke der Frömmigkeit, der Nächstenliebe und der Buße mit Ablässen versehen sind. Das neue amtliche Ablaßbuch „Enchiridion indulgentiarum" erschien unter dem Datum vom 29. Juni 1968. Schon der äußere Umfang gegenüber der Ausgabe von 1952 zeigt das Ausmaß der Veränderung: statt 677 nur noch 118 Seiten! Trotz der angekündigten und auch tatsächlich durchgeführten Einschränkung enthält es — eigentlich überraschenderweise, und wahrscheinlich auf Bitten von zahlreichen Bischöfen, Priestern und Gläubigen hin, „noch" oder „wieder" — eine Fülle von alten und auch neuen vollkommenen Ablässen. Dem Wunsch vieler Priester nachkommend, werden nun, irgendwie dem Ablauf des Kirchenjahres folgend, die Ablaßwerke angeführt, durch die unter den üblichen Bedingungen ein vollkommener Ablaß — aber nur einer je Tag! — gewonnen werden kann: In der Fasten- und Passionszeit jeden Freitag, wenn man vor einem Kreuz nach der hl. Kommunion das Gebet „Siehe, guter und liebreicher Jesus" verrichtet (Nr. 22); das ganze Jahr hindurch, wenn man den Kreuzweg von 14 amtlich errichteten Stationen betrachtend selber geht oder dem Gehen beiwohnt; im Verhinderungsfalle kann eine halbstündige Lesung und Betrachtung des Leidens Jesu den Kreuzweg ersetzen (Nr. 63). Dies ist täglich auch möglich durch ein halbstündiges frommes Lesen der Hl. Schrift (Nr. 50) oder durch eine halbstündige Besuchung und Anbetung des Allerheiligsten (Nr. 3); am Gründonnerstag — und am Fronleichnamsfest —, wenn man das feierliche „Tantum ergo" mit Oration mitbetet (Nr. 59); am Karfreitag durch den Kuß des Kreuzes bei der Teilnahme an der liturgischen Kreuzverehrung (Nr. 17); in der Osternachtfeier, aber auch am Jahrestag der eigenen Taufe, durch Erneuerung der Taufgelübde (Nr. 70); als Erstkommunikant (Nr. 42), als Primiziant (Nr. 43) oder als Jubelpriester nach 25, 50 oder 60 Priesterjahren oder als Teilnehmer an den bei diesen Anlässen üblichen Meßfeiern (Nr. 49); am Feste der Apostel Petrus und Paulus durch Beten des Glaubensbekenntnisses unter frommem Gebrauch von Andachtsgegenständen, die vom Papst oder von einem Bischof gesegnet wurden (Nr. 35); durch ehrfürchtigen Empfang des päpstlichen Segens „Urbi et Orbi", auch bei dessen Übertragung durch den Rundfunk (Nr. 12);

am Herz-Jesu-Feste durch Teilnahme am feierlichen Sühnegebet (Nr. 26) oder am feierlichen Weihegebet zum Christkönigsfeste (Nr. 27); durch andächtigen Kirchenbesuch (mit Beten von „Vater unser" und Credo) der Pfarr- oder Bischofskirche (Nr. 65) an ihren Titularfesten, am Tage der Kirch- oder Altarweihe (Nr. 66), durch den Besuch einer Ordenskirche am Feste des Gründers (Nr. 68) sowie am 2. August (Nr. 65); durch Teilnahme an dreitägigen Exerzitien (Nr. 25) oder wenigstens an einigen Predigten und an der Schlußfeier einer Volksmission (Nr. 41); beim Rosenkranz: das ganze Jahr hindurch durch das Beten oder Mitbeten von wenigstens fünf Gesetzchen des üblichen marianischen Rosenkranzes in der Kirche, in der Familie, in einer religiösen Kommunität, in einer frommen Gemeinschaft (Verein) (Nr. 48). Am Allerseelentage oder mit Zustimmung des Ortsordinarius am Feste Allerheiligen oder am vorausgehenden oder darauffolgenden Sonntag (Nr. 67) kann man einmal einen vollkommenen Ablaß gewinnen durch den Besuch einer Kirche, eines öffentlichen oder halböffentlichen Oratoriums und durch Beten von einem „Vater unser" und Credo; ebenso an jedem Tag vom 1. bis 8. November durch Gebet an den Gräbern (Nr. 13); diese zuletzt genannten vollkommenen Ablässe sind nur den armen Seelen zuwendbar. Am letzten Tag des Jahres durch Teilnahme am feierlichen „Te Deum" (Nr. 60); am 1. Jänner und am Pfingstfest durch Mitbeten beim öffentlichen „Veni Creator" (Nr. 61); Rompilger, die eine der vier römischen Patriarchalbasiliken an ihrem Titelfest oder an einem gebotenen Feiertag oder sonst an einem Tag nach freier Wahl besuchen und dort ein „Vater unser" und Credo beten (Nr. 11), ebenso die Gläubigen, die an den im römischen Missale bezeichneten Tagen eine Stationskirche in Rom besuchen und dort einer religiösen Feier am Morgen oder am Abend beiwohnen (Nr. 56); zum Abschluß einer Versammlung (eines Kongresses) durch Teilnahme an einer eucharistischen Feier (Nr. 23); zur Zeit einer Diözesansynode einmal durch andächtigen Besuch der Synodalkirche und Beten von einem „Vater unser" und Credo (Nr. 58); ebenso zur Zeit einer pastoralen (bischöflichen) Visitation durch Teilnahme an der kirchlichen Funktion, die der Visitator hält (Nr. 69). Natürlich besteht auch der Sterbeablaß (nach can. 468 CIC) weiter, möglichst unter Verwendung eines Sterbekreuzes. Ja, wenn in der Sterbestunde kein Priester anwesend ist, kann die Gewohnheit, daß man im Leben treu gebetet hat, sogar die drei „gewöhnlichen Bedingungen" ersetzen. Ebenso wird die sonst geltende Einschränkung „nur einmal am Tage" aufgehoben: Der Sterbeablaß kann also gewonnen werden, auch wenn jemand am selben Tage schon einen anderen vollkommenen Ablaß erlangt hat (Nr. 28). Den armen Seelen gewährt die Kirche von sich aus jedes Mal einen vollkommenen Ablaß, wenn hl. Messen für die Verstorbenen gefeiert werden. Das bisherige sogenannte „Altarprivileg" oder „persönliche Privileg" ist damit abgeschafft, dafür aber jede hl. Messe mit diesem Vorzug bedacht.

Neben diesen angeführten vollkommenen Ablässen gibt es zahlreiche unvollkommene Ablässe. Viele Gebete, die den Gläubigen bekannt, lieb und teuer sind, sind mit diesem Vorzug ausgezeichnet. Das amtliche Ablaßbuch führt außerdem drei „ganz allgemeine Normen" an: einen unvollkommenen Ablaß erlangt:

1. Wer in der Erfüllung seiner Pflicht und im Ertragen der Widerwärtigkeiten des Lebens mit demütigem Vertrauen die Seele zu Gott erhebt und eine fromme Anrufung — wenn auch nur innerlich — verrichtet.

2. Wer mit gläubigem und mitleidvollem Herzen sich selbst oder seinen Besitz den notleidenden Mitmenschen zur Verfügung stellt.

3. Wer im Geiste der Buße freiwillig und unter Opfer auf etwas Erlaubtes und Angenehmes verzichtet.

Alle unvollkommenen Ablässe können auch den armen Seelen zugewendet werden.

Die zur Gewinnung eines vollkommenen Ablasses „gewöhnlichen Bedingungen" sind weiterhin:

a) Erfüllung des vorgeschriebenen Werkes (z. B. Kirchenbesuch, Vater unser und Glaubensbekenntnis);
b) Beichte mehrere Tage (etwa eine Woche) vor oder nach dem vorgeschriebenen Werk;
c) Kommunionempfang mehrere Tage (etwa eine Woche) vor oder nach dem vorgeschriebenen Werk (empfohlen jedoch am selben Tage);
d) Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters („Vater unser" und „Gegrüßet seist du, Maria" — oder in anderes Gebet);
e) Vermeidung der Anhänglichkeit an jede, auch nur läßliche Sünde.

Meßfeiern mit Sondergruppen — „Hausmessen"

Die von manchen schon sehnlichst erwartete Instruktion für Meßfeiern mit Sondergruppen, gewöhnlich „Hausmessen" genannt, wurde um die Mitte des Jahres 1969 den bischöflichen Ordinariaten zugesandt und am Jahresende allgemein publiziert. Sie betont eingangs die Wichtigkeit des Gemeindegottesdienstes; denn die liturgische Gemeinde ist Zeichen und Werkzeug der Einheit aller Menschen und vor allem der Kirche mit Christus. Die Seelsorge wendet sich aber auch Sondergruppen zu, natürlich nicht mit dem Ziel, eine Abspaltung zu fördern oder „Winkelkirchen" zu bilden, sondern vielmehr, um besonderen Bedürfnissen entgegenzukommen und das christliche Leben zu vertiefen. Die Erfahrung zeigt, daß die seelsorgliche Arbeit an Sondergruppen die Einheit der Pfarre nicht schädigt, sondern deren missionarische Wirkkraft unterstützt und fördert. Solche Eucharistiefeiern kommen in Betracht für Exerzitien- und Studiengruppen, Teilnehmer an Wohnviertelgottesdiensten und Hauslehren, an Gottesdiensten mit verschiedenen Berufsständen, Familiengruppen mit kranken und alten Menschen zusammen mit ihren Nachbarn und mit dem Pflegepersonal, ebenso Gruppen bei Totenwachen oder sonstigen religiösen Anlässen. Nach Möglichkeit sollten diese Gottesdienste an heiliger Stätte gefeiert werden; der Ortsordinarius oder der zuständige Ordensobere kann aber die Erlaubnis zu deren Abhaltung in Privathäusern und Anstalten geben, soweit dafür ein geeigneter und entsprechender Raum vorhanden ist, aber immer unter Ausschluß von Schlafzimmern. Man halte sich stets die Grundgedanken der Instruktion „Eucharisticum mysterium" vor Augen: Keine hl. Messe darf als eine ausschließlich einer Sondergruppe eigene Handlung angesehen werden, sie ist vielmehr immer Feier der Kirche, in welcher der Priester in Ausübung seines Dienstes als Diener der Kirche den Vorsitz führt. Sowohl in der Auswahl des Ortes als auch im Benehmen der Mitfeiernden soll darum immer die Würde des Sakramentes zum Ausdruck kommen. Das Ziel solcher Hausmessen ist immer eine möglichst gute Mitfeier der Gläubigen. Diese kann erreicht oder gefördert werden durch eine vorausgehende Besinnung auf die Hl. Schrift oder auf geistliche Themen, die der Eigenart der Gruppe entsprechen, durch Einführungen in die Wortliturgie der Lesungen und in die eigentliche Eucharistiefeier vor der Präfation, schließlich durch ein Wort zur Entlassung. Dazu können die für die Situation am besten passenden Lesungen ausgesucht und von Teilnehmern, auch von Frauen, vorgetragen werden, das Evangelium bleibt allerdings dem Priester, bzw. dem Diakon vorbehalten; beim allgemeinen Fürbittgebet können die Teilnehmer einzelne Fürbitten vortragen. Bezüglich des Kommunionempfanges unter beiden Gestalten wird auf die Bestimmungen der Instruktion „Eucharisticum mysterium" verwiesen; und dort heißt es (Nr. 32), daß dieser bei Hausmessen ausgeschlossen sei, ebenso die Handkommunion. Hausmessen sind nicht erlaubt an Sonntagen und gebotenen Feiertagen. Falls der Zelebrant nicht selber der Pfarrer ist, muß dieser benachrichtigt werden, der wiederum davon dem Bischof, bzw. dem bischöflichen Ordinariat, Bericht erstatten soll. Vor der hl. Messe darf keine Agape stattfinden; wenn eine solche nachher gehalten wird, darf das nicht auf demselben Tische geschehen wie die Eucharistiefeier. Auch für solche Messen ist immer ungesäuertes Brot zu verwenden, das Altargerät und die Paramente müssen in

Zahl, Form und Qualität den derzeit geltenden Vorschriften entsprechen. Den Schluß bildet eine Ermahnung an die Seelsorger, sie möchten den geistlichen Wert und die bildende Kraft der genannten Feiern bedenken und vertiefen. Sie sind nur dann von gültigem Wert, wenn sie die Teilnehmer zu einem tieferen Innewerden des christlichen Mysteriums führen, zu vermehrtem Einsatz für den Gottesdienst, zur stärkeren Eingliederung in das Gefüge der kirchlichen Gemeinschaft und zur werktätigen Ausübung des Apostolates und der brüderlichen Liebe. Nur in der hochherzigen und unerschütterlichen Treue zum Willen der Kirche, wie er sich kundtut in ihren Richtlinien und Normen und ihren Strukturen, liegt das Geheimnis eines dauerhaften und heiligenden Erfolges.
(Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst vom 15. Mai 1969, veröffentlicht am 30. Dezember 1969; AAS, LXI [1969], 806–811.)

Die **Pädagogische Stiftung Cassianeum in Donauwörth** veranstaltet vom 27. bis 31. Juli 1970 einen *religionspädagogischen Ferienkurs* für Lehrkräfte aller Schulgattungen (Priester, Katechetinnen, Katecheten, Lehrerinnen und Lehrer) mit dem aktuellen Programm: „Normen und Motive christlichen Handelns."

Der *pädagogische Weiterbildungskurs* für Lehrerinnen und Lehrer an Volksschulen findet vom 23. bis 25. Juli statt.

Beide Kurse leitet Professor Ferdinand Kopp, München.

Das ausführliche Programm kann von Direktor Msgr. Max Auer, Cassianeum, 885 Donauwörth, Postfach 239, angefordert werden.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AUBRY ANDRE, *Ist die Zeit der Liturgie vorbei?* (116.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. DM 9.80.

BARTON PETER F., *Ignatius Aurelius Feßler.* Vom Barockkatholizismus zur Erwekkungsbewegung. (634.) Böhlau, Graz 1969. Ln. S 448.—.

BECK HEINRICH, *Philosophie der Technik.* Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft. (Incitamente, Kritische Beiträge zur wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Ascher P./Behler W./Janssen H.) (226.) Spee-V., Trier 1969. Ln. DM 19.80.

BESSON W./JORES A. ... *Perspektiven für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts.* (199.) Kohlhammer, Stuttgart 1968, Kart. DM 13.80.

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *De doctrina concilii Vaticani primi.* Studia selecta, annis 1948—1964 scripta, denuo edita. (583.) Libr. Vat. 1969. Kart.

BOEGNER MARC, *Ein Leben für die Ökumene.* Erinnerungen und Ausblicke (441.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 32.—.

DANIELOU JEAN, *Die Zukunft der Religion.* (Reihe „leben und glauben") (143.) Ars sacra, München 1969. Gb. DM 14.80.

DÖRING HEINRICH, *Kirchen — unterwegs zur Einheit.* Eine phänomenologisch—theologische Betrachtung (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie, der Religion und Ökumenik, Heft 17—20). (XXIV und 592.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 58.—.

EDMAIER ALOIS, *Dialogische Ethik.* Perspektiven-Prinzipien. (Eichstätter Studien, NF. Bd. III) (XI u. 224.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. Ln. DM 25.—.

EICHINGER MATTHIAS, *Die Verklärung Christi bei Origenes.* Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXIII.) (203.) Herder, Wien 1969. Kart. S 110.—, DM/sfr 17.80.

FINSTERHÖLZL JOHANN, *Ignaz von Döllinger.* (Wegbereiter heutiger Theologie.) (401.) Styria, Graz 1969. Ln. DM 30.—, sfr 35.50, S 195.—.

GAMBER KLAUS, *Liturgie heute.* Zur Problematik der gegenwärtigen Reformen. (28.) Manz, Regensburg 1969. Kart. DM 2.50.

GILLE HANS-WERNER, *Katholiken gegen Rom.* (318.) Olzog, München 1969. Ln. DM 20.—.

GLATZER NAHUM NORBERT, *Sendung und Schicksal des Judentums.* Aus nachbiblischen Quellen. (Hegner Bücherei.) (250.) Hegner, Köln 1969. Ln. 16.80. (Stud. Ausg. DM 11.80.)

GROCHOL WOLFGANG, *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel.* Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 9.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 24.—.

GRUPO GENTE NOVA, *Cadernos de Formaçao e Cultura-Nova Série. Nr. 1:* Psicologia do homem-Psicologia da mulher. (77.) Introduçao ao Romance. (93.); Nr. 2: Homem e Mulher o drama da convivencia. (43.) O Moderno Romance Brasileiro. (202.) Belo Horizonte 1969.

GUNDOLF HUBERT, *China zwischen Kreuz und Drachen.* 650 Jahre kath. Mission im Reich der Mitte. (284 S., 100 Abb. 1 Karte.) St. Gabriel-V., Mödling 1969. Ln. S 198.—.

HASENFUSS JOSEF, *Kirche und Religionen.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religionen, Ökumenik, Heft 23.) (IX u. 82.) Schöningh, Paderborn. Kart. DM 5.80.

HEINEN ERNST, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland.* I. Bd. Dokumente des politischen Katholizismus von seinen Anfängen bis 1867. (164.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 7.80.

HOLBÖCK FERDINAND, *Credimus.* Kommentar zum Credo Pauls VI. (228.) Pustet, Salzburg 1969, Brosch. S 176.—, DM 25.50.

JANTSCH FRANZ, *Man kann auch anders predigen ...* (112.) Herder, Wien 1970. Paperback S 60.—, DM 9.80.

JORES ARTHUR, *Um eine Medizin von morgen.* Beiträge zur ärztlichen Besinnung auf den ganzen Menschen. (328.) Huber, Bern 1969. Ln. DM/sfr 28.—.

KELLER ERWIN, *Johann Baptist Hirscher.* (Wegbereiter heutiger Theologie.) (396.) Styria, Graz 1969.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Diagonalen.* (188.) Knecht, Frankfurt/M. 1970, Paperback DM 12.80.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Schwierigkeiten mit der Kirche.* Fragen an die kommende Synode. (Taschenbücher für wache Christen 23.) (110.) Lahn-V., Limburg 1969. Kart. lam. DM 6.80.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Mitten unter euch.* Predigten zu allen Sonntagsevangelien. Lesejahr B. (264.) Echter, Würzburg 1969, Kart. lam. DM 14.80.

KNAUER PETER, *Verantwortung des Glaubens.* Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling

aus kath. Sicht. (Frankfurter Theologische Studien, 3. Bd.) (XX u. 220.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Paperback DM 24.50.

KORNFELD WALTER, *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels.* Mit einem Beitrag von Rudolf Schwarzenberger: Reflexionen Israels über die Anfänge (Gn 1—11). (376.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Ln. S 290.—, DM 45.—, sfr 51.75.

MAY GEORG, *Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* (124.) Schöningh, Paderborn 1969, Kart. DM 12.80.

MEYER HANS BERNHARD/MOREL JULIUS, *Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform.* Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 52.) (XII u. 72.) Öst. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1969. Kart.

MORANT PETER, *Das Kommen des Herrn.* Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. (398.) Thomas-V., Zürich/Schöningh, Paderborn 1969. Ln. DM 19.80.

MÜHLEN HERIBERT, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung.* (61.) Schöningh, Paderborn 1968. Kart. lam. DM 3.80.

MYNAREK HUBERTUS, *Existenzkrise Gottes?* Der christliche Gott ist anders. (Christliches Leben heute, Bd. 7.) (110.) Winfried-Werk, Augsburg 1969. Pappbd. DM 6.50, sfr 8.20, S 48.10.

NUSSBAUM OTTO, *Die Handkommunion.* (64.) Bachem, Köln 1969. Kart. lam. DM 2.50.

OOSTERHUIS HUUB, *Im Vorübergehn.* (371.) Herder, Wien 1969. Plastik S 73.—, DM 11.80.

ORAISON MARC, *Dickschädel.* Autobiographie. (275.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 19.80.

ORAISON MARC, *Psychologie des ehelosen Lebens.* (103.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. DM 9.80.

OSWALD JOSEF, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XI/1969. (502 S., 110 Abb.) Passau 1969. Kart.

PRONZATO ALESSANDRO, *Unbequeme Evangelien.* (294.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 22.—.

ROOS LOTHAR, *Demokratie als Lebensform.* (Abhandlungen zur Sozialethik, hg. von W. Weber/A. Rauscher, Bd. 1.) (380.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 29.60.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Gott — Die Zukunft des Menschen.* (174.) Grünewald, Mainz 1969. Ln. DM 17.80.

SCHILLING KLAUS, *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie, der Religion und Ökumenik, Heft 15—16.) (VIII u. 172.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 18.—.

SCHMIDT FERDINAND, *Verkürzt Rauchen das Leben?* (Zum Problem der Suchtgefahren, Heft 12.) (84.) Hoheneck, Hamm/Westf. o. J. kart. lam. DM 4.80.

SCHMITZ-MOORMANN KARL, *Die Erbsünde.* Überholte Vorstellung — Bleibender Glaube. (270.) Walter, Olten 1969. Ln. sfr 24.—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende.* (23.) 2. Aufl. Grünewald, Mainz 1969. Kart. DM 2.—.

SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Sonntagslesungen.* Lesejahr B/I. Advent bis Pfingsten. (224.) Herder, Freiburg 1969. Kart. DM 4.—.

SCHULER BERTRAM, *Pflanze — Tier — Mensch.* Wesensart und Wesensunterschiede. (VIII u. 388.) Schöningh, Paderborn 1969, Kart. DM 28.—.

STEFFENS HANS, *... den Weg zu bereiten.* Homilien zu den Evangelien des Lesejahres B. (320.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969. Kart. DM 12.80.

TRIMBOS CORNELIS, *Leben mit der Liebe.* Die Bedeutung der Sexualität in den verschiedenen Altersstufen. (150.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. DM 12.80.

HERAUSGEBER

ARNOLD F. X. †/KLOSTERMANN F./RAHNER K./SCHURR V./WEBER L. M. †, *Handbuch der Pastoraltheologie.* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. IV. (759.) Herder, Freiburg 1969, Ln. DM 86.— (Subskriptionspreis).

DELHAYE PH./TROISFONTAINES CL., *Mise en question 1:* La Sécularisation fin ou chance du christianisme? (238.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. BF 180.—.

DESCAMPS A., *Le prêtre.* Foi et contestation. (Réponses chrétiennes.) (213.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. BF 165.—.

HOFFMANN F./SCHEFFCZYK L./FEIEREIS K., *Sapienter ordinare.* (Erfurter Theologische Studien, Bd. 24.) (494.) St. Benno-V., Leipzig 1969. Kart.

IMMEL WALDEMAR, *Unbekannte Bibel.* Beispiele für einen sachgemäßen Umgang mit der Schrift. (186.) Stauda, Kassel 1969, Kart. lam. DM 14.—.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien II. Aschermittwoch bis Pfingsten. Lesejahr B. (188.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Kart. lam. DM 9.80.

LAUBACH JAKOB, *Laienpredigten.* I. Advent bis 6. Sonntag nach Ostern. (128.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. DM 9.80.

MICHELS THOMAS, *Heuresis.* Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg. (362.) Müller, Salzburg 1969. Ln. S 300.—.

PAPANDREOU DAMASKINOS, *Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums.* (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien.) (458.) Herder, Wien 1969. Ln. S 240.—, DM 38.80.

RAHNER KARL/DARLAP ADOLF, *Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. IV. Bd. Qumran bis Zukunft. Register, Autorenverzeichnis. (Sp. 1458, 33 S.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 98.—.
SCHNITZLER THEODOR, *Neue Liturgie und Altardienst mit Ergänzungen zum Handbuch für Sakristane.* (95.) Winfried-Werk, Augsburg 1969, Kart. lam. DM 3.80.
SCHRODI ALFONS, *Gottes Wort im Kirchenjahr 1970.* 1. Bd. Advent bis Aschermittwoch. (192.) Echter, Würzburg 1969. Kart. DM 10.—.
VORGRIMLER HERBERT / VANDER GUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.* Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. II. (453.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 56.— (Subskr.).

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

MADER JOHANN, *Fichte, Feuerbach, Marx.* Leib, Dialog, Gesellschaft. (206.) Herder, Wien 1968. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.
Um in sachlichen Überlegungen auf die Bedeutsamkeit der Untersuchung Maders hinzuweisen, soll ein kurzer Überblick über die Ergebnisse versucht werden, der sowohl eine einführende Orientierung über den Gesamt-Duktus als auch eine Zusammenfassung für den am praktischen Ergebnis Interessierten sein kann.
Das Grundproblem ist der Mensch in seinem Bezug zum Sein. In der neuzeitlichen Philosophie erhielt dieses Problem durch Descartes eine ganz bestimmte Akzentuierung: „Als Fundament der neuzeitlichen Philosophie wird also von R. Descartes das Ich gedacht als dasjenige, das sich als dieses Fundament selbst über den Gang der an allem zweifelnden Selbstvergewisserung setzt, und dies so, daß es sich in der Untersuchung von seinem Leibe als reines Selbstbewußtsein und im Gegensatz zu Gott als unendlichem Denken als endliches Denken zum unerschütterlichen Fundament der Philosophie macht, als dieses weiß und will" (17). In dieser Tradition steht die Problematik des Ich als Fundament der Philosophie auch bei J. G. Fichte und L. Feuerbach; allerdings stellt sich diesen bei der Frage der Begründung der Philosophie im Ich auch die Frage nach der Leiblichkeit und Dialogizität des Ich. Die Antwort Fichtes hinsichtlich des Ich-Du führt zu keiner der Ich-Du-Beziehung entsprechenden Aussage, denn „das Ich weiß nur von sich selbst und erschließt den Anderen, das Du, als das andere Ich erst auf Grund der Erfahrung im Leben mit dem Anderen" (78). Jedoch gelangt Fichte auf einem anderen Weg zu einem für die Fortführung des Denkens sehr wesentlichen Gedanken: „Wird das Du nicht als wesensbestimmend für die Ichheit des Ich gedacht, dann muß das Denken notwendig über das Ich hinausgehen zu einem jedwedes Ich umfassenden Ganzen, einer ‚gemeinschaftlich geistigen Quelle, einem ‚unendlichen Willen' " (81). Damit wird ein gesellschaftlich-soziales Element als Wesenskonstitutiv eingeführt, das später in naturalistischer Verwandlung wieder hervorgehoben wird. Mit dem „unendlichen Willen" wird schließlich Gott als (onto-)theologisches Element in die Begründung des Menschen eingeführt. Da in solcher Abhängigkeit die Freiheit des Menschen in Frage gestellt ist, wird der darauf aufbauende Atheismus die Gestalt der Befreiung des Menschen annehmen, die den Menschen zu sich selbst kommen läßt.
Damit sind jene zwei wesentlichen Punkte aufgezeigt, bei denen die feuerbach-marxsche Verwandlung ansetzen wird; zwei weitere Perspektiven sind noch zu ergänzen: Die eine betrifft die Funktion philosophischen Denkens ganz allgemein und findet sich ebenfalls schon bei Fichte, da er „den Gedanken der Selbstverwirklichung des Menschen in der Geschichte der Menschheit durch sich selbst kraft des Praktischwerdens der Philosophie formuliert" (28). Die andere ergibt sich aus dem Problem des Leibes, dem bei Feuerbach zentrale Bedeutung zukommt und woraus die Notwendigkeit „sinnlichen, ökonomischen und politischen Handelns" (138) resultiert. Mit dieser Konsequenz ist der Standort einer neuen Philosophie erreicht, die im Gegensatz zur alten Ontotheologik ihre erste Verwirklichung in der Religionskritik sieht, so daß „der theoretische Atheismus zum notwendigen Postulat der Selbstverwirklichung des Menschen als eines sinnlichen konkreten Wesens" (176) wird.
Diese ganz groben Linien machen die Reichhaltigkeit dieses Buches sichtbar, das nicht nur historisches Interesse hat, wenn auch dadurch der revolutionäre Bruch vom Idealismus zum Materialismus im 19. Jh. durch die Ausleuchtung der wesentlichen Vorgeschichte deutlicher wird; vielmehr hilft es auch zum Verständnis des gegenwärtigen Materialismus und Kommunismus, ist also auch für den Theologen aktuell.

ILLIES JOACHIM, *Wissenschaft als Heilserwartung.* Der Mensch zwischen Furcht und Hoffnung. (Bd. 84 der Stundenbücher.) (133.) Furche-V., Hamburg 1969, Kart. DM 3.80.
Der Autor, der zu den profilierten Naturwissenschaftern Deutschlands zählt, legt in essayartigen Betrachtungen sein Augenmerk darauf, was hinter der die Gegenwart kennzeichnenden Wissenschaftlichkeit liegt. Ernst und selbstkritisch stellt er den Menschen vor jene Entscheidung, von der die Zukunft abhängt: „An welches Bild des Menschen der einzelne zu glauben gewillt ist (Glauben im strengen Sinne von: für die eigene Existenz verbindlich anerkennen). ‚Ebenbild Gottes' oder ‚nackter Affe' sind zwei Möglichkeiten

solchen Glaubens, jede mit tiefen Konsequenzen bis in die moralische Alltagsentscheidung hinein" (131).

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes.* Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. (Themen und Thesen der Theologie.) (236.) Patmos, Düsseldorf 1969, Ln. DM 38.—.

Nachdem es lange gedauert hatte, bis sich die kath. Theologie mit der Transzendentalphilosophie auseinandersetzte, kommt es heute im theologischen Raum zu ablehnender Kritik. Es scheint, daß Zögern und Ablehnung aus ein und derselben Wurzel stammen: Es ist das sachlich bedingte Mißtrauen der Theologie gegenüber der Philosophie, das aus der Inkongruenz beider kommt, da es der Theologie um ein individuelles und personales Absolutes geht, indes die Philosophie im allgemeinen bleibt. Zögern wie Ablehnung stehen im Gegensatz: jenes befürchtete einen Subjektivismus, diese fürchtet einen Objektivismus; übersehen wird beide Male das eigentliche Anliegen: mit philosophischen Mitteln nach den Möglichkeitsbedingungen dessen zu fragen, was die Theologie Offenbarung nennt. Im Nachweis muß diese Differenz erhalten bleiben, die den Ausgangspunkt bestimmt, und so wird der philosophische Nachweis immer hinter der theologischen Wirklichkeit zurückbleiben; aber gerade in diesem Zurückbleiben wird dem philosophischen Anliegen Rechnung getragen werden. In dieser Spannung wird sich jede weitere transzendentalphilosophische Begründung der Offenbarung bewegen müssen, so daß die Kritik des Bisherigen nur um der Ergänzung und Verdeutlichung willen geschehen kann, oder konkret: die Ansätze Maréchals, Rahners, Coreths usw. sind zwar noch keine endgültigen Lösungen, aber Ansätze, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden darf. Dieser Aspekt scheint uns bei der Kritik Maréchals, Rahners, Coreths, die im 1. Teil stellvertretend für die ganze Schule durchgeführt wird, zu wenig deutlich.

Im 2. Teil wird die Abkünftigkeit des Zweifels (Descartes), des Urteils (Maréchal, Lotz) und der Frage (Coreth) „gegenüber einer vorausgesetzten ursprünglicheren Weise der Offenbarkeit des begegnenden anderen" aufgegriffen und angeregt. Geführt von den Gedanken G. Siewerths wird gesagt: „Jene ursprüngliche Offenbarkeit des begegnenden anderen, die als Grund der Möglichkeit den bisher betrachteten Denkvollzügen vorausliegt, dürfte am ehesten in dem Akt des Geistes zu suchen sein, der in der deutschen Sprache mit dem Wort ‚Staunen' bezeichnet wird und den die Griechen zum Ursprungsort der Philosophie erklärt haben" (164 f). Im Staunen geschieht der „Einblick in die Identität des begegnenden anderen mit seinem absoluten und unendlichen Grund" (181). Auf derselben Linie liegt dann auch das Erfahren der Offenbarung und „im Rahmen einer systematisch entfalteten Philosophie der Offenbarung wären von hierher nun die einzelnen Momente ausführlich darzustellen, die im Staunen notwendig enthalten sind, soll aus ihm wirklich hinreichend die Möglichkeit christlicher Offenbarung aufgewiesen werden können" (198).

Sicherlich ist damit ein in der Erfahrung der Offenbarung wesentliches Element aufgezeigt, wenngleich 1. nur der Nachweis erbracht ist, daß eine andersgeartete Erfahrung möglich ist, was aber die in der sonstigen transzendentalphilosophischen Untersuchung implizierte Wahrheitsfrage nicht stellt und auch nicht beantwortet und 2. — trotz gegenteiliger Behauptung des Autors — die Überlegungen das Ontologische nicht erreichen, sondern im Anthropologischen bleiben, und schließlich 3. die hermeneutische Frage, wieso es zu dieser theologischen Deutung kommt, außer Sicht bleibt. Da der Autor der Transzendentaltheologie Ontologisierung vorwirft, wäre es nicht ungerecht, von einer Anthropologisierung zu sprechen. Diese kritische Bemerkung soll aber nicht das wesentliche Ergebnis verstellen: Die Andersartigkeit der Offenbarung impliziert auf der Seite des Subjektes jene ursprüngliche Einheit von Denken und Wollen, die dem Staunen eignet.

MÖLLER JOSEPH, *Glauben und Denken im Widerspruch?* Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. (136.) Wewel, München 1969. Ln. DM 12.50.

Der Autor begibt sich in das gemeinsame Zwischen der modernen Hermeneutik, das Philosophie und Theologie umgreift. „Unser Verstehen von Offenbarung bedingt nicht nur den Weg auf die Offenbarung hin, sondern zugleich eine Analyse unseres Verstehens" (10). Die Theologie muß „Ernst mit der Erkenntnis machen, daß unsere Aussagen Interpretationen sind und daß wir einem hermeneutischen Zirkel nicht entfliehen können" (11). Daneben hebt M. auch die fundamentaltheologische Frage hervor, die immer schon eine hermeneutische einschloß: „wieso kann die Theologie überhaupt etwas auslegen, was die Philosophie nicht kann, da der Horizont menschlicher Auslegung auch nicht durch göttliche Offenbarung überbietbar zu sein scheint?" (25). Damit verbindet M. jene beiden Strömungen, die zur modernen Fragestellung über das Verhältnis von Theologie und Philosophie führten: diese kommt nicht einfach nur von Heidegger her, sondern ist auch die Weiterführung der theologisch-philosophischen Problematik des 19. Jahrhunderts.

Die Verbindung beider Ansätze zeigt sich auch in der Gottesfrage: „wenn im mensch-

lichen Vorverständnis Gott in keiner Weise eine Bedeutung zukommen soll, dann wird es für die Theologie schwierig, sich überhaupt noch denkerisch zu rechtfertigen" (72). Die weitere Rechtfertigung wird für das Christentum durchgeführt, indem dieses als Erfüllung des Menschlichen gesehen wird. „Die in Jesus gelebte Gottes- und Nächstenliebe übersteigt alle Konstruktionen und Ideologien vom Wesen des Menschlichen" (86). M. kommt damit in die Nähe des Güntherschen Denkens, das das Christentum (berechtigterweise) als Erfüllung eines „Grundbedürfnisses" rechtfertigte. Daß überhaupt von Unendlichem — philosophisch wie theologisch — gesprochen werden kann, begründet M. mit der analogia entis, wobei er sich jedoch gegen alle möglichen Mißverständnisse absichert, indem er die „zum Wesen des analogen Denkens gehörende Selbstüberbietung jedes menschlich-positiven Denkens durch eine sich kundtuende Negativität, die seit Platon bzw. seit Plotin die abendländische Metaphysik bestimmt, später bei Descartes und Leibniz verschwindet, um sich dann bei Hegel als höchste Positivität zu verstehen" (89 f), unmißverständlich hervorhebt. „Theologie wäre dann nichts anderes als die sich in historisch-philosophischen Differenzierungen verstehende Interpretation von Aussagen über Gott" (95).

Theologie wird so zu ein dem Glauben wesentliches Element, das zu seiner Vollendung gehört, und die manchmal aufkommende Tendenz, „das Verstehensmoment des Glaubens und die Bedeutung der Theologie zurückzudrängen" (95), kann mit M. nur für „bedenklich" gehalten werden.

Entsprechend der hermeneutisch-interpretatorischen Struktur wird Theologie immer mehr als Theorie. Gerade in diesem „Mehr" liegt die Überwindung der Spaltung von Theorie und Praxis. Damit gelingt es M., die alte Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens der Offenbarung in den Horizont moderner Hermeneutik zu stellen. Ausgangspunkt ist nicht eine gewisse Modernität, sondern die Suche nach Wahrheit; aus dieser Perspektive ist auch alle (berechtigte) Kritik an den Einseitigkeiten zu verstehen, die zwischen Metaphysik, Erkenntniskritik und Hermeneutik nicht nur Grenzen, sondern sogar Fronten errichteten. Indem Metaphysik und Hermeneutik in ihrem gegenseitigen Bezug zur Darstellung kommen, wird ein Beitrag — und wie uns scheint ein beachtlicher — zum Verständnis von Glauben und Denken geleistet.

HENRICH FRANZ (Hg.), *Naturwissenschaft vor ethischen Problemen.* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 49.) (157.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 9.80.

In einer Zeit, in der „manipulierter Mensch" und „Experiment Menschheit" Alltagsthemen werden, wird die ethische Seite der Naturwissenschaft relevant. Das ethische Problem ist dabei nicht ein Problem, das nebenher „auch noch" kommt, sondern bildet gleichsam die Innenseite des naturwissenschaftlichen Problems. Dies ist der allgemeine Rahmen, in dem sich die Problematik dieses Sammelbandes bewegt. *C. H. Brieskorn* behandelt die „Herstellung und Abgabe von Arzneimitteln aus ethischer Sicht". Wie ganz anders, d. h. wesentlich schwieriger stellt sich die ethische (und moraltheologische) Beurteilung von „in der Nebenwirkung schädlicher Medikamente" (z. B. Contergan), wenn man erfährt, daß die Treffsicherheit, ein neues Präparat zu finden, heute bei 10.000:1 liegt. Äußerst aufschlußreich ist der Beitrag *M. Vodopivec'* „Morphologische Daten zur Frage der Entstehung des menschlichen Individuums". Wie fraglich wird z. B. die ethische Argumentation bei der „Pille für den Tag danach", wenn man erfährt, daß normalerweise 50 Prozent der befruchteten menschlichen Eizellen aus verschiedenen Gründen — auf natürliche Weise — verlorengehen.

J. Davids Beitrag bringt zwei Ergebnisse: 1. „Wir haben aus der Offenbarung fast nichts an konkreten sittlichen Normen" (59) und 2. Auf Grund eines dynamisch verstandenen Naturbegriffs ergibt sich für die Manipulation folgendes ethisches Prinzip: „Förderung und Steigerung des vollen Menschseins, aber nicht nur des leiblichen, sondern auch des geistigen" (79). *J. Gerlach* behandelt den „Menschen als Subjekt und Objekt ärztlichen Handelns aus neurochirurgischer Sicht" und zeigt dabei die neuartige Spannung auf, in die die personale Begegnung zwischen Arzt und Patient durch die Technisierung der Behandlungsmethoden gebracht wird. *H. Baitsch* weist darauf hin, daß die Möglichkeit genetischer Manipulation derzeit noch ziemlich begrenzt ist. Aber wird nicht die Naturwissenschaft bald manche jener Wege gehen können, deren Möglichkeit sie heute sieht? Aus den Ausführungen *G.-H. Neumanns* ergibt sich, daß nicht mit jedem Fortschritt der Wissenschaft auch ein Fortschritt des Humanums verbunden ist, gemäß dem Ausspruch Lederbergs: „Wir dürfen nicht übersehen, was der medizinische Fortschritt im Namen der Humanität bereits für unsere Art angerichtet hat" (146).

LEO GABRIEL, *Existenzphilosophie.* Dialog der Positionen. (307.) 2. Aufl. Herold, Wien 1968. Ln. S 196.—.

Der „Dialog der Positionen" führt das in der „Integralen Logik" (1965) gesetzte Thema „Die Wahrheit des Ganzen" fort: Die vielen im Dialog zu Wort kommenden Denker vermitteln die Wahrheit des Ganzen. Da es in der Philosophie als Geisteswissenschaft kein „Überholen" gibt, sondern vielmehr das einmal Gedachte immer — auch in späterer Zeit — etwas zu sagen hat, kann das Ganze

erst und nur im Dialog ausgesprochen werden. Um dieses Anliegen durchzuführen, macht G. einen Gang durch die Geschichte der Philosophie, ohne aber in der Darstellung des Historischen aufzugehen. Zu Wort kommen dabei alle jene Denker, für die Philosophie Existenz ist. G. definiert: „Existenzphilosophie ist das dem cartesianischen Ansatz dialektisch folgende fundamentale Urgrund- und Ursprungsdenken in der Philosophie der Gegenwart. In der Tat, in der Existenzphilosophie ist das Motiv eines ursprünglichen Denkens aus dem Sein des Menschen aufgeklungen, das in einer in Apparaten und Funktionen erstarrten und leerlaufenden Welt rational planender und das Leben verplanender Reflexion nicht so bald verhallen wird, ein Motiv, dessen eindringliche Wirkung heute schon nicht mehr geleugnet werden kann, das aber einer harmonischen Verarbeitung und Entfaltung harrt, auf einem Wege, der die Zukunft der Philosophie bestimmen wird" (26).

Das Kapitel über Kierkegaard (27—84) bestimmt den Begriff der Existenz als das Einzelne. In dieser Dimension liegt auch meist die gewöhnliche Verwendung des Begriffes „existenziell", wenn etwa von der existenziellen Verwirklichung des Christentums gesprochen wird. „Kierkegaard blieb aus seinem Wesen und Wollen bewußt ein Einzelner und Einsamer" (28). „Darum will Kierkegaard die Hegelsche Dialektik des Begriffs überwinden, um die echte Dialektik in der Existenz zu retten" (32). Die Theologie und das gesamte religiöse Denken tragen ebenfalls die Merkmale des Einzelnen und Konkreten. „Kierkegaard erklärt in entschiedener Form, das Christentum sei nur als Wirklichkeit möglich, ‚als Lehre' hingegen unmöglich" (43). Das Kapitel über Heidegger (85—110) ist bestimmt vom Heideggerschen Seinsverständnis. „Heidegger entdeckte, was Husserl als Systematiker verdeckte: die Dimension der Zeit und Geschichtlichkeit im Seinsbezug des Daseins" (85). Bei Heidegger wird Existenz die „seinsverstehende Seinsweise des Menschen" (87). Das Aussprechen — aber auch das „Seinlassen des Seienden" geschieht in der Sprache, was G. vor allem beispielhaft an Heideggers Sprache selbst aufzeigt.

Das Kapitel über Jaspers (111—165) betont, „daß Jaspers über die Phänomenalität des Bewußtseins zur Transzendenz des Seins auf dem Boden der Vernunft vorstößt, ohne das Phänomen des Bewußtseins zu negieren, vielmehr um es auf diese Weise neu zu interpretieren" (134). Diese anthropologische Gerichtetheit wird vor allem durch Kant angeregt, von dem Jaspers stark beeinflußt ist. Dem entspricht auch eine gewisse hermeneutische Gerichtetheit, wenn die Inhalte metaphysischen Denkens bei Jaspers Symbole (Chiffre) sind, „an denen sich das metaphysische Streben des Menschen entzündet und zu den hohen und höchsten Zielen das Daseins entfaltet" (144). Das Kapitel über Sartre (166—201) verdeutlicht „die innere Dialektik im Gefüge Sartreschen Denkens" (167), die von der Erfahrung des Ekels, die in „La nausée" (1938) geschildert wird, über die Erfahrung des „Gegen" bis hin zu den Auseinandersetzungen mit dem Marxismus reicht. Was im philosophischen Hauptwerk „L'être et le néant" („Das Sein und das Nichts", 1943) aufbricht, hat die Wurzeln im Erfahren des Ekels, der wieder nur ausdrückt, daß „das Ich die Welt als seine Grenze setzt, sich selbst durch das Nicht-Ich begrenzt" (173). Wird Sartre als atheistischer Existenzialist bezeichnet, so stimmt dies nur insofern, als er sich gegen einen (deistisch-)kosmologischen Gott wendet.

Das Kapitel „Zugang zum Sein" (202—277) bringt neben Darstellung des Denkens von Marcel, Camus, Ebner, Kafka, Wust, Rilke, Bergson, Dilthey, Simmel auch „thematische" Überlegungen zu Zeit, Geschichte, Transzendenz, Parusie, Nichts, Freiheit und vermittelt so einen Einstieg in die Vielfalt gegenwärtigen Denkens und Gestaltens. Die Schlußbetrachtung (278—306), die dem Anmerkungs- (307—325), Literatur- (326—331) und Registerteil (332—370) vorangeht, faßt die Ergebnisse zusammen: „1. Die Existenzphilosophie ist eine Ich-Philosophie, keine Es-Philosophie. 2. Sie ist eine Seins-, keine Bewußtseins-Philosophie. 3. Sie ist keine Philosophie des abstrakten, sondern des konkreten Seins des fraglich gewordenen ‚Ich-bin' " (281).

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.* (377.) Reinhardt, München 1969, Ln. DM 28.—.

Vortreffliche Sprachenkenntnis befähigt Vf., den deutschen Leser in das Geistesleben des Auslandes einzuführen. Nachdem von ihm erst vor kurzer Zeit eine „Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich" erschienen war, legt er nunmehr auch eine umfassende „Geschichte der italienischen Philosophie" vor. Obwohl er nur das 19. und das 20. Jahrhundert behandeln will, bespricht er einleitend auch Galilei, Vico u. a., weniger, um ihre Lehre aufzuzeigen, als vielmehr, um falsche Deutungen derselben richtigzustellen. Ebenso erwähnt er nur im Vorbeigehen, daß die in Italien eingedrungenen Ideen der Aufklärung von den italienischen Dichtern Ugo Foscolo, Giacomo Leopardi und Alessandro Manzoni in ihrer Gemütsarmut aufgezeigt und so überwunden wurden. Erst mit Pasquale Gallupi, dem „Reid Italiens", setzt die eigentliche Darstellung ein, die dann bis zu Michele F. Sciacca heraufgeführt wird, dem Vf. auch sein Buch gewidmet hat. Von den vielen Philosophen, die besprochen werden, bezeichnet Vf. Antonio Rosmini als

„den größten Denker Italiens von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis heute". Er schätzt auch Sciacca deshalb so hoch, weil er Rosmini neu entdeckt und in unsere Zeit hereingestellt hat. Vf. wendet sich mit großem Affekt gegen jene, „die sich nicht scheuten", den großen Rosmini als einen Ontologisten hinzustellen. Vincenzo Gioberti, den er anschließend als echten Ontologisten darstellt, gibt ihm Gelegenheit, den Unterschied zu Rosmini aufzuzeigen. Er ist bestrebt, alle ergangenen Verbote und Indizierungen Rosminis als völlig ungerechtfertigt hinzustellen. Bei den beiden großen und allgemein bekannten Philosophen Benedetto Croce und Giovanni Gentile vollzieht er insofern eine „Schwergewichtsverlagerung", daß er nur diesen als echten Philosophen gelten läßt, während jener als Kulturphilosoph nur an Randgebieten der Philosophie wirklich interessiert war.

Läßt man alle 27 Kapitel am Geist vorbeiziehen, so spürt man, wie stark Italien in das Konzert des europäischen Geisteslebens eingefügt ist. Der Empirismus Lockes, der Skeptizismus Humes, der common sense des Thomas Reid, die Transzendentalphilosophie Kants, der historische Materialismus Marxens, der Existentialismus eines Kierkegaard und Heidegger, die Dialektik Hegels, alle diese Richtungen zeigen ihren Wogenschlag im italienischen Geistesraum. Aber wollte man ein Werturteil wagen, so könnte man wohl sagen, daß Italien seit den großen Tagen der Renaissance (Galilei, Machiavelli, Bruno, Vico u. a.) eigentlich wirklich wenig an neuen und großen Gedanken beigesteuert hat.

Es fällt auf, daß Vf. im ganzen Werk mit einem spürbaren Affekt loszieht gegen die „herrschende Kathederphilosophie", gegen die „Kathederphilosophen mit glänzenden Namen", die „klerikalen Kathedergrößen" usw. Immer greifen diese „Kathederphilosophen" natürlich daneben, überall verdunkeln sie die Wahrheit, immer sind sie ein Hemmschuh ernster Forschung. Man erinnert sich an Schopenhauer, der in ungemein gehässiger Weise gegen die „Universitätsphilosophen" loszieht, ganz offensichtlich deshalb, weil er in Berlin neben Hegel keine Professur erreichen konnte. Das alles verletzt uns, weil wir nichts so entschieden ablehnen als die Trennung von Forschung und Lehre. Auch die „freien" Philosophen wären verletzt, wollte man sie als „Dilettanten", „Kurpfuscher", „Wald- und Flurphilosophen" usw. abtun. Dennoch hätte ich als „Kathederphilosoph" an den „freien" Philosophen Höllhuber folgende drei Wünsche: 1. In einer „Geschichte der Philosophie" erwarte ich von jedem besprochenen Philosophen die Geburtsdaten und den Geburtsort, die Stätten seiner Ausbildung und seiner Wirksamkeit und soweit sie nicht mehr leben auch Datum und Ort ihres Todes zu erfahren. Da es sich um Neuzeit handelt, werden diese Recherchen nicht allzu schwer sein. Italien ist groß, und ich weiß wenig, wenn ich nur weiß, daß einer ein Italiener war. 2. Das gesamte gesammelte Material hätte noch vor der Drucklegung logisch und systematisch geordnet werden sollen, so daß der Philosoph aus einem Guß dargestellt wird und die tragenden Ideen und ihre Auswirkungen sichtbar werden. 3. Wenn einer eine „Geschichte der Philosophie" schreibt, muß er die eigenen Affekte, Wünsche und Vorurteile zum Schweigen bringen, man muß nur der Stimme des behandelten Philosophen lauschen und darf nur ihn allein reden lassen. Statt aller Polemiken über Rosmini hätte der Autor einfach und ruhig zeigen sollen, wie er auch seinem heutigen Leser noch die Wahrheit von „angeborenen Ideen" glaubhaft macht. Dort wäre er an jenem Kernpunkt, wo sich alles entscheidet.

Aber alle diese Polemiken sind bedauerlich. In einer Zeit, wo die Philosophie einen Existenzkampf gegen Naturwissenschaft und Technik zu bestehen hat, wird sich die Philosophie nur Geltung verschaffen, wenn alle aus einem echten Eros Philosophierenden zusammenstehen.

Graz *Johann Fischl*

BIBELWISSENSCHAFTEN NT

MARLÉ RENÉ, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. I.) (231.) 2. erw. Aufl., Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Ln. DM 20.—.

Seit der ersten Auflage dieses Buches (1959) ist die Diskussion über Bultmanns programmatischen Aufsatz „Neues Testament und Mythologie (1941) ruhiger geworden. Eine neue Generation von Theologen ist am Werk. Man spricht von „Entkerygmatisierung" des Kerygmas, dem sich Bultmann allein zugewandt hatte. Die Frage nach dem historischen Jesus, an dem Bultmann nicht interessiert war, rückte wieder mehr in den Vordergrund. Ist eine Neuauflage des Werkes berechtigt? Der erste („Bultmanns Standort in der heutigen protestantischen Theologie") und zweite Teil („Die Frage der Entmythologisierung") geben fast wörtlich den Inhalt der ersten Auflage wieder; ein dritter Teil („Das Wort Gottes und die Kirche") wird neu beigefügt. Wenn auch die existentialistische Deutung des Mythos, wie sie Bultmann vorgenommen hat, zurückgetreten ist, blieb die hermeneutische Fragestellung ein sehr gewichtiges Problem — nicht nur in der Exegese. Eine Orientierung über Bultmanns Werk gibt Orientierung in der heutigen exegetischen Literatur. Das Buch wurde von Bultmann selbst und seinem Schüler Käsemann anerkennend besprochen. Der vornehme Ton der Auseinandersetzung soll besonders hervorgehoben werden. In ihm schließt auch das Buch: „So darf die ‚Krise'

des christlichen Bewußtseins, zu deren Ausarbeitung, ja Zuspitzung er (Bultmann) weitgehend beigetragen hat, nicht nur fruchtlos beklagt werden. Sie scheint uns eher dazu gegeben zu sein, die Aufmerksamkeit der Kirchen wieder auf die Dringlichkeit des theologischen Arbeitens zu lenken".

SCHIWY GÜNTHER, *Weg ins Neue Testament.* Kommentar und Material. Bd. II. Johannes, Apostelgeschichte. (320.) Echter, Würzburg 1967. Ln. DM 36.—; Bd. III. Paulusbriefe. (417.) Echter, Würzburg 1968, Ln. DM 39.50.

Hinter diesem Werk stehen immense Arbeit und profundes Wissen. Davon überzeugen die Einleitungen und der Kommentar. Die Exegese wird fortlaufend als Paraphrase des Textes gegeben. Historische und religionsgeschichtliche Dokuments und dogmatische Exkurse zeichnen den Hintergrund der Texte und fördern so das Verständnis. Ein System von Verweisen (Parallelstellen, wichtige Stichwörter, bereits erklärte Stellen und Wörter) dient der Vertiefung des Verständnisses der Schrift, der Heilsgeschichte und der biblischen Theologie. Vf. besitzt die Gabe, aus der Vielfalt der Erklärungsversuche meist die zu wählen, die diese Wahl verdienen und gut begründet sind. Die Wahl ist sachlich und nicht vom Streben nach unsachlicher Originalität diktiert. Wer den Kommentar für die Verkündigung benützt, wäre sicher dankbar, wenn die längeren Perikopen durchsichtiger gegliedert wären. Z. B. vermißt man die Gliederung der langen Perikope Joh 4, 1—42 (etwa 1—15 die Heilsgabe; 16—26 die Anbetung; 27—42 die Missionsarbeit). Manche Erlärungen treffen die Sache kaum: Z. B. zu 1 Kor 11, 29: „der ißt und trinkt sich das Gericht, weil er den geheimnisvollen Leib des Herrn, die brüderliche Gemeinde nicht richtig einschätzt" (III, 184.); das „diakrinein" bezieht sich, wie immer man es wiedergibt, auf die Speise! Auch die Erklärung von 1 Kor 11, 30 reizt zu Widerspruch: „Wo man das Brudermahl in unbrüderlicher Weise begeht und sich dadurch vom Herrn, der durch seine Bruderliebe den Tod überwunden hat, entfernt, gewinnen Tod und Krankheit erneut ihre ursprüngliche Macht über den Menschen, werden jene nur als tödliche Strafe, nicht aber als ‚Abtötung' des gottfeindlichen und als Befreiung des gottverbundenen menschlichen Wesens erfahren" (III, 184). Die Fülle des Stoffes und die Divergenz der Meinungen machen es fast unmöglich, keinen Widerspruch zu wecken. Das Werk dient nicht der Lektüre, sondern dem Studium. Die Sprache ist auch dem Nichtfachmann verständlich, leidet aber manchmal unter der Überfülle dessen, was sie aussagen will. Wer sich der Mühe des Nachdenkens mit diesem vorzüglichen Arbeitsinstrument unterzieht, geht gut informiert an die biblische Meditation und Verkündigung.

BLIGH JOHN, *Kleine Zeitgeschichte zum Neuen Testament.* (Herder-Bücherei, Band 332.) Herder, Freiburg 1969. (140.) Kart. lam. DM 2.90.

Auf kleinem Raum wird in diesem Taschenbuch sehr viel geboten. Der gesamte zeitgeschichtliche Hintergrund wird klar und knapp skizziert: die politische Konstellation, die kulturellen Verhältnisse, die religiösen Vorstellungen und Gebräuche, die sozialen Strukturen. Man wird kurz über die Entstehung der ntl. Schriften informiert und erfährt einiges über die Anfänge der christlichen Mission. Das Büchlein will dem Studium des NTs. dienen. Dieser Bestimmung dienen Kartenskizzen und Stammbäume, vor allem „Testfragen" — jeweils 20 — die jedem Kapitel angeschlossen sind (Selbstprüfung!). Ein kurzes Literaturregister lädt ein, die Skizze aufzufüllen und die Kenntnisse zu erweitern. Das Buch wurde von einem wahren Lehrer geschrieben und einem Mann, der reiche Kenntnisse besitzt (Verfasser des Werkes: Geschichte Israels, Düsseldorf 1966). Ein guter Lernbehelf der ntl. Zeitgeschichte.

St. Pölten *Alois Stöger*

FERRARI D'OCCHIEPPO KONRADIN, *Der Stern der Weisen.* Geschichte oder Legende? (136.). Herold, Wien 1969, Pappb., S 116.—.

Es war ein glücklicher Gedanke, ein fachwissenschaftliches Buch über den Stern der Weisen zu schreiben. Der Ordinarius für Theoretische Astronomie an der Wiener Universität hat diese Aufgabe glänzend gelöst. Kritische Untersuchungen des griechischen Textes lassen darauf schließen, daß die sich auf den Stern beziehende Perikope im Mt-Evangelium (2, 1—16) vom Evangelisten aus vorhandenen Sonderquellen übernommen worden ist. Es gelingt dem Vf. einleuchtend darzulegen, daß die Pilgerfahrt der Weisen, die vereinzelt auch von kath. Theologen angezweifelt wurde, tatsächlich stattgefunden hat, und daß die Pilger nicht Könige, sondern Magier und Priester des Marduktempels in Babylon waren. Zu Königen sind sie später gemacht worden, wohl in Anlehnung an Isaias 60, 3. Nach Origines haben diese Magier, die auszogen, um den Messiaskönig zu suchen, messianische Weissagungen gekannt, die sie in der Deutung der Himmelserscheinung bestärkten. Was für ein Himmelszeichen hat sie getrieben, eine so mühevolle, an Gefahren reiche Reise zu wagen? Es muß schon ein großartiges Phänomen gewesen sein, dessen Eintritt sie vorausberechnet hatten. Bekanntlich waren die babylonischen Priester hervorragende Astronomen. Sie verfügten über Keilschriftaufzeichnungen, die sehr genaue Daten der Abend- und Morgenaufgänge aller damals bekannten Wandelsterne enthielten. Man hat Tontäfelchen mit Keilschrifttexten dieser Art in den Ruinenfeldern des Tempels von Babylon gefunden

und sie als kostbare Zeugen morgenländischer Hochkultur gesammelt und aufbewahrt.

Das Kriterium des Himmelsphänomens war also seine Vorhersagbarkeit. Damit scheiden alle Novae und Supernovae aus, die plötzlich und unberechenbar am Himmel aufleuchten. Außerdem wären Himmelserscheinungen so auffälliger Natur in den Annalen anderer Kulturvölker ohne Zweifel vermerkt worden, wie etwa die Supernova vom Jahre 1054. Aber auch ein glänzender Komet — Origines wähnte einen blendenden Haarstern als Stern der Weisen annehmen zu müssen — kommt hierfür nicht in Frage, da den Babyloniern periodisch wiederkehrende Kometen nicht bekannt waren, deren Erscheinen sie vorhersagen hätten können. Als Himmelsphänomen kommt also nur eine außerordentliche Planetenkonstellation in Betracht. Und in der Tat erwarteten die Magier eine seltene Konstellation der Planeten Jupiter und Saturn. Die beiden großen Wandelsterne sollten sich bis auf wenige Grade nähern, ein Ereignis, das sich nur alle 854 Jahre in augenfälliger Weise einstellte. Nun war Kakkabu pisu, wie Jupiter im Idiom der Magier hieß, der Stern Marduks, des höchsten Gottes der Babylonier, und Saturn, akkadisch Kaimanu, der Stern des Gottesvolkes Israel. Die von den babylonischen Astronomen vorhergesagten nahen Vorbeigänge der beiden Planeten ereigneten sich tatsächlich am 28. Mai, am 15. September und am 12. November des Jahres 747 ab urbe condita (= von der Gründung Roms). Jupiter-Kakkabu entfaltete damals seinen höchsten Glanz. Saturn gesellte sich zu ihm und rückte dabei so nahe an ihn heran, daß beide Gestirne miteinander zu verschmelzen schienen. Dazu kam noch ein weiteres Phänomen: das verschwisterte „Doppelgestirn" stoppte seine gemeinsame Fahrt, um seine Bewegungsrichtung umzukehren und rückläufig zu werden.

Die babylonischen Priester waren davon überzeugt, daß alle irdischen Geschehnisse in der gegenseitigen Stellung der Gestirne ihre Entsprechungen fanden. Die seltsame Konstellation der hell glänzenden Planeten Jupiter-Saturn und die oben erwähnte Messiasprophezeiung bewog die frommen Magier zu einer besonderen Deutung. Wenn der Stern des höchsten Gottes Marduk sich mit dem Stern des Gottesvolkes Israel vereinigte und beide Wandelsterne in jener Himmelsgegend stillstanden, die dem Lande der Verheißung zugeordnet war, so konnte dieses Himmelsphänomen nur anzeigen, daß dem Volke der Juden ein Königskind geboren worden war, auf dessen Schultern die Weltherrschaft ruhte, dessen Namen war „Wunderbarer, göttlicher Held, Vater der kommenden Zeiten, Fürst des Friedens" (Is 9, 5). Von dieser Deutung aufs tiefste erfüllt, zogen sie aus, dem neugeborenen Gottkönig zu huldigen. Ausdrücklich verwirft der Autor die wortwörtliche Auslegung der Textstelle Mt 2, 9: „— die naive Vorstellung, als ob der Stern den Magiern wie die Laterne eines Führers vom fernen Morgenland bis nach Jerusalem vorangeleuchtet hätte", deckt sich durchaus nicht mit der Darstellung des Evangelisten. Der wahrscheinlichste Weg der Weisen ging stromaufwärts des Euphrat und mündete in die Karawanenstraße, die über Palmyra nach Damaskus führte. Von dort zogen sie über Jericho nach Jerusalem. Insgesamt mußten sie bei 1100 km zurücklegen, wofür sie wohl sechs Wochen gebraucht haben mochten. Wenn sie nach dem Abendaufgang der beiden Planeten, also am 15. September, von Babylon aufgebrochen waren, konnten sie in den ersten Novembertagen das Fisch-Tor von Jerusalem durchschritten haben. Es steht außer Zweifel, daß sie zunächst in eine Herberge eingekehrt sind, um sich und ihren Kamelen Rast zu vergönnen. Dabei mag ihre erste Frage dem neugeborenen Messiaskönig gegolten haben, dessen Stern sie gefolgt waren. Es bedarf gewiß keiner allzu regen Phantasie, um sich auszumalen, mit welcher Geschäftigkeit der Herbergswirt darauf bedacht war, die Kunde von der Ankunft der geheimnisvollen Fremdlinge und ihrer seltsamen Frage nach einem neugeborenen Messiaskönig in Umlauf zu bringen. Wie ein Lauffeuer flog die Nachricht durch die Stadt und kam alsbald dem König Herodes I. zu Ohren. Was darauf folgte, erzählt das Evangelium (Mt 2, 4 ff). Als die Magier den Königspalast verließen, dunkelte es bereits. Jupiter-Kakkabu pisu, nunmehr der Stern des Messiaskönigs, bot sich, vereinigt mit Saturn, ihren Blicken im Vollglanz seines Lichtes dar. Die beiden Gestirne standen genau über dem Weg nach Bethlehem. Die zauberhafte Wirkung wurde noch erhöht durch das zarte Zodiakallicht, in dessen Scheitel das Planetenpaar strahlte, so daß die Imagination erweckt wurde, als strömte von den beiden Sternen eine Lichtflut aus, die sich auf die Erde ergoß und genau dort niederfiel, wo sich das Kind mit seiner Mutter befand. (Die Sonne wird von einer ringförmigen Wolke aus kosmischem Staub umschlossen, die das Sonnenlicht streut. Diese Wolke erscheint nach Sonnenuntergang oder vor Sonnenaufgang als zart schimmernder Lichtkegel, der Zodiakallicht heißt.)

Sehr interessant sind die Erwägungen, die der Autor auf streng wissenschaftlicher Basis über das Datum der Geburt Jesu anstellt. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Geburt des Messias spätestens im September des Jahres 747 a. U. c., das heißt des Jahres sieben vor Beginn unserer christlichen Zeitrechnung, erfolgt sein müsse. Den Abschluß des Traktates bildet ein Anhang, der textkritische Studien, astronomische Erläuterungen und wertvolle Tafeln enthält. Das Werk zeichnet sich trotz aller wissen-

schaftlichen Überlegungen durch einen flüssigen, angenehm lesbaren Stil aus und kann nur wärmstens empfohlen werden. Es sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen.

Kremsmünster *Hans Theodor Brik*

HENNEKEN BARTHOLOMÄUS, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief.* Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. (Stuttgarter Bibelstudien 29.) (122.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969. Kart. lam. DM 8.80.

In sorgfältigen, begriffsgeschichtlichen Einzelanalysen und ständiger Auseinandersetzung mit der neueren Literatur durchmustert H. dieses älteste Dokument des ntl. Kanon, um eine „Theologie des Wortes" zu erheben und sie für die gegenwärtigen kirchlichen Erneuerungsversuche auszuwerten. Beachtung des atl.-jüdischen Hintergrundes, Beschränkung auf den 1 Thess unter möglichster Vermeidung von Rückgriffen auf spätere Paulinen leiten die Untersuchung. In drei Teilen werden das Wort des Apostels, die Annahme und Verkündigung des Wortes durch die Gemeinde und das prophetische Wort in Thessalonich herausgearbeitet. Dem Apostel und seinen Gefährten eignet der Titel „Mitarbeiter Gottes". „Die Verkündigung ist als Heilsereignis und geschichtliches Handeln Gottes in Form schwachen menschlichen Geschehens Verleiblichung Gottes: Inkarnation in der Gegenwart" (112). Primär orientiere sich die Verkündigung am überlieferten Wort Gottes, die prophetische Rede hingegen breche unmittelbar aus der Dynamik heiligen Geistes hervor.

Geistvoll und umsichtig prüft und konfrontiert H. die Erklärungsversuche der vieldiskutierten Stelle 1 Thess 4, 15—17, besonders den Ausdruck en logo kyriou (73—98), mit dem Ergebnis: Das als besondere Offenbarung an Paulus ergangene Herrenwort des Erhöhten, geformt nach der atl. Prophetensprache (debar jhwh), ist als prophetisches Wort des Apostels an die Gemeinde von Thessalonich zu verstehen. Der Apostel Paulus erweist sich als echter Prophet. Aus der unmittelbaren Nähe zum Herrn sagt er der Gemeinde in ihrer Not das Wort des Herrn zu; — hier ist es konkret ein logos „zur Bekräftigung des Glaubens an das endgültige Heil der Lebenden und der bereits Entschlafenen" (98). Diese werden bei der Wiederkunft Christi keineswegs benachteiligt sein. 1 Kor 15, 51 bestätigt den Charakter des Offenbarungswortes 1 Thess 4, 15 ff. Pauli Selbstverständnis ist prophetisch geprägt, wie 1 Thess 2, 1—4 erhellt.

Selbstverständlich kann aus einem Brief allein, wie Vf. einleitend bemerkt, keine umfassende „Theologie des Wortes" erarbeitet werden.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

LEROY HERBERT, *Rätsel und Mißverständnis.* Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. (Bonner Biblische Beiträge.) (XXIII u. 203.) Hanstein, Bonn o. J. Brosch. DM 37.20.

Vf. will das Problem der johanneischen Mißverständnisse mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode einer Lösung näher bringen. Im 1. Teil wird allgemein literaturwissenschaftlich die Form des Rätsels untersucht und dann postuliert (46 f), daß die johanneischen Mißverständnisse Sondersprache implizieren und daher der Form des „Unlösbaren Rätsels" nahestehen. Im 2. Teil werden die zehn als solche anerkannten „johanneischen Mißverständnisse" jeweils nach den Gesichtspunkten „Textkritisches und Textanalyse", „Zur Form- und Traditionsgeschichte" und „Das Mißverständnis" untersucht. Im 3. Teil wird die Synthese versucht. Es handle sich in den Mißverständnissen tatsächlich um Sondersprache, diese wende sich an Gruppen und Personen außerhalb des Jüngerkreises, aber auch an die Jünger. Der Sitz im Leben sei Predigt vor der Gemeinde und Lehrvortrag vor Katechumenen. In einem kleinen Anhang (191—195) will Vf. anhand der Mißverständnisse einige Folgerungen über das Verhältnis der johanneischen Gemeinde zum Judentum, zur Gnosis und anderen christlichen Gruppen ziehen und auch auf prophetische Verfassung der johanneischen Gemeinde(n) schließen.

Zweifellos beweist L. in seiner Arbeit ausgezeichnete Ausbildung, großen Fleiß und Gründlichkeit. Die Fragestellung des Themas ist berechtigt; der Versuch, die Erkenntnisse allgemeiner Literaturwissenschaft zu nutzen, legitim. Trotzdem muß der Rez. gestehen, daß ihn das dargebotene Resultat nicht zu überzeugen vermocht hat. Vor allem scheint die Existenz von „Sondersprache" wenigstens nicht in allen Fällen (vgl. Tabelle 158—160; besonders deutlich Nr. 7 und 11, wo die angegebene Bedeutung in der „Gemeinsprache" nicht den Gegebenheiten entspricht) nachgewiesen zu sein. Natürlich macht sich dann der Zwang der Schematisierung störend bemerkbar. Fraglich scheint auch, ob die konkreten Angaben des Textes genügend Indizien für oft recht weitgehende Bestimmungen des Sitzes im Leben hergeben. Kleinigkeiten sollen hier nicht erwähnt werden. Störend wirkt, daß die für das Verständnis von Jo 6, 51—53 sehr wichtige Arbeit von P. Borgen, Bread from Heaven (Leiden 1965) offenbar nicht verwendet worden ist.

Natürlich kommen die gemachten sachlichen Einwände hauptsächlich davon her, daß es schwer geworden ist, im NT wirklich absolut Neues zu zeigen. Die einzelnen Untersuchungen der Arbeit behalten jedenfalls ihren Wert.

BROX NORBERT, *Die Pastoralbriefe.* (Regensburger Neues Testament, hg. v. O. Kuss Bd. 7/2.) (343.) 4. Aufl., Pustet, Regensburg 1969, Ln. DM 32.—.

Im Zug der gründlichen Neubearbeitung des RNT legt B. eine völlige Neubearbeitung der Auslegung der Pastoralbriefe (bisher J. Freundorfer) vor. Er geht entschlossen von der (wahrscheinlichen) Überzeugung aus, daß die Pastoralbriefe pseudonym seien. Die besondere Eigenart dieses Kommentars besteht nun darin, bewußt und konsequent auch die persönlich formulierten Stücke der Pastoralbriefe (die immer wieder als Indiz für Echtheit oder wenigstens für die Fragmentenhypothese herangezogen werden) als gezielte Aussagen des vermutlich unbekannten Verfassers dieser Briefe zu verstehen und darzustellen (soweit ich sehe in diesem Ausmaß wirklich — s. Vorwort — zum erstenmal).

Gegenüber der bisher geübten Praxis beim RNT erscheinen nun bei B. genügend präzise Hinweise auf verarbeitete Literatur. Die Einleitung zu den Briefen ist recht umfangreich (89 Seiten) und sehr bedacht formuliert und disponiert. Sachlich wichtig sind dabei die Abschnitte über die bekämpfte Häresie, Gemeinde und Amtsbegriff sowie die Theologie. Im Kommentartext finden sich 12 Exkurse, die hauptsächlich mit den eben genannten thematischen Gegebenheiten zusammenhängen.

Der sich hier deutlich ausformulierende neue Typ des RNT soll sich durchsetzen. Die Sorgfalt bezüglich der theologischen Ergiebigkeit der einzelnen Aussagen berührt besonders angenehm. Im Interesse seiner These übertreibt m. E. B. bisweilen die Schwierigkeiten, die bei der Annahme der Echtheit der Pastoralbriefe entstehen (z. B. 28—31.234). Auch entsteht manchmal der Eindruck von Überinterpretation (z. B. des Timotheus als Vorbild, 257 f). Die Ansetzung des Philipperbriefes in die römische Gefangenschaft (18) ist heute doch etwas problematisch (s. Gnilka). Manchmal erscheinen nicht die neuesten Auflagen angeführter Werke (19 Haenchen; 92 Schelkle Einführung — aber 74!). A. Jaubert ist m. W. Frau (157). Hingegen ist m. E. gerade die Nutzung der Paulus-Anamnese auf S. 100 f. gerade unter der Voraussetzung der Pseudonymität sehr positiv zu verwerten. Wie überhaupt von der Praxis her der größte Nutzen dieses Kommentars darin liegen dürfte, bestehende Emotionen gegen die Annahme der Pseudonymität dieser Briefe abzubauen. Deswegen und wegen der besonderen Bedeutung der Pastoralbriefe für die Debatten um Kirchen- und Amtsverständnis heute, wird gerade dieser Kommentar besonders empfohlen.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

MÜSSLE MARIANNE (Hg.), *Der „politische" Jesus.* Seine Bergpredigt. (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 76) (131.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. Dm 7.60, sfr 9.20, S 57.75.

„Politische Theologie", ein neuer Begriff, wurde im katholischen Bereich vor allem durch den K. Rahner-Schüler J. B. Metz (Münster) zur Geltung gebracht. Der Begriff schließt Mißverständnisse nicht aus, aber liest man die Auslegungen der „Seligpreisungen" Jesu in diesem aus Rundfunkansprachen hervorgegangenen Buch, wird man ohne Zweifel die Berechtigung, ja Notwendigkeit einer recht verstandenen „Politischen Theologie" erkennen. An ihm haben verschiedene Autoren mitgearbeitet (M. Müssle, O. Betz, H. Spaemann, G. Hommel, J. Thomas, G. Sartory-Reidick, F. Betz, Th. Sartory, I. Hermann, P. Engelhardt). Allein schon nach der Lektüre des Beitrags von Heinrich Spaemann über Jesu Seligpreisung „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich" (18—30) dachte ich mir: Dieses Buch müßte eigentlich jeder lesen, der verantwortlich als Christ in der Zeit stehen möchte, und besonders jener, der verantwortlich im Dienst der kirchlichen Verkündigung steht. Was Spaemann schreibt, beunruhigt das Gewissen in hohem Maße; oder auch was I. Hermann von Jesu Seligpreisung über die Friedensstifter schreibt. Hier werden die Seligpreisungen so ausgelegt, daß sie der „Privatsphäre" endlich entzogen sind und als Programm einer von Gott gewollten Veränderung der Welt zum Besseren verstanden werden können. Deshalb wünschen wir dem Buch größte Verbreitung und eine zum Umdenken bereite Leserschaft.

Regensburg *Franz Mußner*

DOGMATIK

SCHOONENBERG PIET, *Theologie der Sünde.* Ein theologischer Versuch. (232.) Benziger, Einsiedeln 1966. Ln. DM 19.80.

Das Vokabular des profanen Lebens kennt kaum mehr das Wort Sünde. Die Sache aber ist da — in der Philosophie, im Roman, Drama, Film. Die Sünde ist „säkularisiert". Das Christentum bringt die Frohbotschaft von der Erlösung. Der Mensch soll erlöst werden von der Sünde und ihren Folgen. Daß wir erlöst werden müssen, liegt an unserer Sündhaftigkeit. Das Evangelium kann nicht verstanden werden, wenn der Sündenbegriff aufgegeben ist. Der bekannte Dogmatikprofessor in Nijmwegen entwirft eine Theologie der Sünde.

Zuerst wird die Sünde betrachtet, wie sie sich im einzelnen abspielt: ihr Widerspenstigkeitscharakter, ihre Herkunft aus der Freiheit, ihr Wesen, ihr Verhältnis zu Gott, ihre Folgen für den Sünder. Ausgang und Grundlage für die Behandlung bieten die Aussagen der Hl. Schrift, die Heilsbotschaft, die für unsere Zeit, für unser Bild von Mensch und Welt übersetzt werden. Selbst tradierte Formeln gewinnen dadurch Leben und Leuchtkraft. Einige Sätze aus dem Buch mögen beleuchten, wie durch diese Methode die Erkenntnisse vertieft werden. „Die Sünde steht nicht im Gegensatz zum Ge-

setz, sondern im Gegensatz zu Gottes Gnadenangebot und Gottes Forderung, wie sie uns in Christus gegenübertreten" (21). „Sünde wird damit zum Verstoß gegen die Gottesliebe und die Nächstenliebe ... Denn wer sich am Menschen vergeht, vergeht sich auch gegen ein Wesen, das auf seinen Schöpfer hin offensteht und für das dieser Schöpfer in Christus Vater sein will" (26). „Da die Sünde keine Selbstvernichtung des Sünders ist, ist sie Widerspruch innerhalb seines Wesens, der Widerspruch zwischen dem ‚Herr, mach uns auf' und der Entscheidung, mit der man sich selbst die Tür verschlossen hat. Die Hölle, der zweite Tod, ist nicht weniger schlimm als die Vernichtung, sondern schlimmer" (81). „Durch die Abkehr von Gott, der ihn (den Menschen) allein erfüllen kann und in dem allein ihn die anderen erfüllen können, wird die menschliche Person auf die abgründigste Weise vereinsamt, wird ihre Natur in ihrer tiefsten Zielrichtung frustriert" (83).

Im III. Kapitel wird von „der Sünde der Welt" (Joh 1, 29) gesprochen, von der Solidarität aller in der Sünde. In der Hl. Schrift ist oft das ganze Volk Israel Subjekt der Sünde, und Gott ahndet die Sünden der Väer bis ins dritte und vierte Geschlecht. Was bedeutet das? Von den sündigen Menschen geht auf jeden Menschen zur Sünde führender Einfluß aus. Dieses Situiertsein durch die Sünde der anderen bildet das Bindeglied, durch das die Sünden der einzelnen Personen in einer Sünde der Welt zusammenhängen (129). Einige Grade solcher sündiger Beeinflussung sind das schlechte Beispiel, das schlechte Beispiel mit einem gewissen Druck, die Verdunklung von Werten und Normen, die völlige Verdunklung von Wert und Norm. „Die ganze Tiefe des Situierens zum Bösen kann auch im Hinblick auf die Gnade auftreten. Es ist auch eine gnadenlose Situation möglich, die ‚existential' ist, die all unseren freien Entscheidungen vorausgeht und sie umfaßt ... Aus der ... Geschichte der Sünde der Welt tritt eine Tatsache in den Vordergrund, die eine solche existentielle Situation der Gnadenlosigkeit verursacht. Es ist die Verwerfung Christi selbst" (138).

Hängt die Sünde der Welt mit der Erbsünde zusammen? Der sündige Zustand, mit dem der Mensch von seinem Ursprung an behaftet ist, wird Erbsünde genannt. Der Verfasser legt die kirchliche Lehre über die Erbsünde vor: die Deutung der Bibelperikopen, auf die sich die Theologie für die Lehre von der Erbsünde berufen hat und beruft (Röm 5, 12–19; Gen 2–3), die Entfaltung der Erbsündenlehre in der Geschichte und die „klassische" Lehre der Kirche über sie, vor allem nach dem Tridentinum. Die kirchliche Erbsündenlehre wird vom heutigen Menschen teils mißverstanden, teils abgelehnt. Sie wird als Widerspruch gegen das heutige Selbstverständnis des Menschen empfunden, der sich „von Haus aus" als gut und heil empfindet. Andererseits wird sie mit der tragischen Endlichkeit des Menschen identifiziert. Als Sünde, die man nicht verschuldet hat, wird sie als Rest eines primitiven Denkens abgelehnt. Exegetische (Gen 2–3 Geschichte oder Ätiologie?) und naturwissenschaftliche (Monogenismus oder Polygenismus?) Bedenken möchten sie als überholt und neuer Interpretation bedürftig erscheinen lassen. Die Erbsünde ist ein Geheimnis, um dessen Verständnis sich die Theologen bemüht haben und bemühen. Auch Schoonenberg versucht die Erbsündenlehre dem heutigen evolutiv und dynamisch denkenden Menschen näherzubringen. Er setzt die Erbsünde mit der Sünde der Welt, wie er sie darlegt, in Beziehung, bleibt sich aber dessen bewußt, daß seine Deutung nur ein Versuch ist. „Ob die klassische Lehre durch das, was oben über die Sünde der Welt gesagt wurde, auch innerlich umgeformt werden kann, wird hier nur als Frage vorgelegt werden" (199). Dieser Versuch eines Zuganges zur Erbsündenlehre für den heutigen Menschen hat im „Holländischen Katechismus" Aufnahme gefunden. Wird durch diesen Versuch einer Neuinterpretation wiedergegeben, was die Lehre der Kirche aussagt? K. Rahner schreibt in „Sacramentum mundi 1, 1115: „Wenn ferner der hier schon angedeutete Zusammenhang zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde deutlich bedacht wird, wenn also verstanden wird, daß die Erbsünde in der Geschichte der ‚Sünde der Welt' ihre eigene Geschichte hat (ohne daß dadurch die Erbsünde einfach zur Summe der Sünden aller wird), dann steht nichts im Wege, diese ‚Sünde der Welt', die existentiell heute vielleicht unmittelbarer als die Erbsünde als solche erfahren werden kann, zum Ansatzpunkt einer Lehre von der Sündigkeit des Menschen zu machen und von da aus die Erbsünde anzuvisieren, die der freilich einzigartige ‚Anfang' dieser Sünde der Welt ist". Auch die Kardinalskommission, die über den Holländischen Katechismus urteilte, fand in Schoonenbergs Darlegung nicht die vollständige Wiedergabe der kirchlichen Erbsünden-Lehre (Report über den Holländischen Katechismus, Freiburg 1969, 225).

Das Studium dieses Buches wird Predigern und Katecheten sehr empfohlen, weil die Lehre über die Sünde einer Vertiefung dringendst bedarf. Das Buch stellt auch ein Modell postkonziliarer theologischer Methode dar (vgl. Dekret über Priesterausbildung 16).

St. Pölten *Alois Stöger*

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

Dieses Buch will das Glaubensverständnis des Duns Scotus möglichst exakt aus den

Quellen erheben und damit einen Beitrag zur Erhellung jener theologischen Strömungen geben, die die Ausgangsposition für Luther und sein Zeitalter waren. Vf. wird mit der oft schwierigen Textlage fertig, und ebenso hat er es verstanden, die vielschichtigen und komplizierten Gedankengänge des Doktor subtilis nachzuvollziehen. Zur Zeit liegt in dieser Arbeit die exakteste Monographie über das Glaubensverständnis des Duns Scotus vor. Auch die Schlußbetrachtung (139—152), in der das Glaubensverständnis des Scotus in seine gesamte Theologie hineingestellt wird, ist gut gelungen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob Vf. die skotische Position innerhalb der Theologiegeschichte nicht zu euphorisch beurteilt. Sicher hat das skotische Denken einen gewaltigen Einfluß auf die Reformationszeit. Wie ist dieser Einfluß zu beurteilen?

Wir können hier nicht alle mit dieser Frage zusammenhängenden Probleme berühren. Greifen wir die Unterscheidung zwischen fides infusa und fides acquisita heraus, die bei Scotus eine ungewöhnliche Akzentuierung erfährt (14—28; 34—58; 146—147). U. E. unterschätzt Vf. die Gefahr, die darin liegt. Die Akzentuierung dieser Unterscheidung war einerseits sicher eine gesunde Reaktion. Das Mittelalter war im allgemeinen — vor allem in der thomasischen Ausrichtung — in der Gefahr, die Heilsvorgänge naturhaft-objektiv zu betrachten und somit die Souveränität Gottes in seinem Werk zu gering zu veranschlagen. Das Anliegen des Scotus ist es, diese Souveränität Gottes und damit die Unverfügbarkeit des übernatürlichen Glaubens zu betonen. Scotus gewinnt diese Unverfügbarkeit durch die Thematisierung der Unterscheidung zwischen „fides acquisita" (diese liegt auf der historisch-psychologischen Aktebene) und „fides infusa" (diese, total von Gottes unverfügbarem und in jeder Hinsicht unsichtbarem Willen abhängig, macht den Glaubensakt erst übernatürlich und damit auf das Heil bezogen). Damit aber hat er u. E. die Betonung der Souveränität Gottes zu teuer erkauft, nämlich letztlich durch eine Aufspaltung der *einen, sakramentalen* Struktur des Glaubens (wie er auch in der Bußlehre von *zwei* Wegen der Rechtfertigung spricht). So bereitet er — sicher ungewollt — sowohl das existential-dialektische Glaubensverständnis Luthers wie auch die Gnadentheologie eines Molina vor, in welcher die Gnade prinzipiell jenseits des menschlichen Bewußtseins liegt.

Heute ist den Theologen die Aufgabe gestellt, die Unverfügbarkeit und Gnadenhaftigkeit des Glaubens mit seiner sakramentalen, d. h. letzlich inkarnatorischen und geschichtlichen *Einheit* zu *vermitteln*. Dies wird nur über die — Scotus notwendig verborgene — Einsicht möglich sein, daß es Wirklichkeiten gibt, die dem Bewußtsein präsent, aber nicht verfügbar sind, die also nicht als Gegenstände, sondern als Verstehungshorizonte den Menschen geschichtlich ergreifen.

Rom *Alexander Gerken*

HOFMEIER JOHANN, *Grundriß des christlichen Glaubens*. (204.) Fr. Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 16.80.

„Gott in Christus, das Heil der Welt", lautet der Tenor dieses Buches, das offenbar die Frucht einer mehrjährigen Lehrtätigkeit des Autors an der Pädagogischen Hochschule in Regensburg ist. Auf solches nicht fachtheologisches Auditorium und solchen größeren Leserkreis stellt sich das Buch dankenswerterweise voll und ganz ein. Der theologisch geschulte Leser mag dadurch manches Detail als Vereinfachung beklagen. Aber er kann nicht übersehen, daß eine heilsökonomische Trinitätslehre mit allen ihren Implikationen der dem Vf. stets bewußte Hintergrund seiner Ausführungen ist. Von hier aus gelingt es Vf. in großer Nähe zur Schrift einen systematischen Grundriß zu bieten, der immer auch den anthropologischen Ansatz mit in Anschlag bringt, wie überhaupt die Betonung des untrennbaren Miteinander von Gott und Mensch, von Transzendenz und Immanenz, nie aus dem Blick gerät. Hierfür aber wäre im I. Teil, der von „Gott in seinem geschichtsmächtigen Handeln" spricht, mit großem Nutzen zu betonen gewesen, daß das altl. Bundesdenken dem Schöpfungsdenken vorausliegt, das sich (als Universalisierungstendenz des Heilgeschehens) erst aus dem Bundesdenken ableitete. Von hier aus ist ja die spätere theol. Diskussion um das Ineinander von Natur und Gnade (Geschichte und Heil) insofern schon vorentschieden, als die scheinbar immanenten bzw. natürlichen Größen bereits verstanden werden als umfangen und bestimmt von den transzendenten bzw. übernatürlichen Größen. Den heute im additiven Sinn mißverständlichen Begriff der „Kooperation" (30, 43, 61) sollte man hier vermeiden. Die Sorge um die Beachtung der anthropologischen Ingredienzen des Glaubens und vielleicht da und dort geübte Praxis mag das Urteil des Vf. gerechtfertigt erscheinen lassen, daß bezüglich der Person Jesu heute ein monophysitisches Mißverständnis vorherrsche (90). Ich teile diese Ansicht nicht; jedenfalls im theologischen Raum scheint allmählich eher das Gegenteil der Fall zu sein. Und wo es noch nicht geschehen sein sollte, wird die „Gott-ist-tot-Theologie" ihre negativen christologischen Konsequenzen sehr bald auch in der Praxis anmelden.

Der Gefahr eines monophysitischen Mißverständnisses, die Vf. in der Christologie (II. Teil) bewußt ausschalten will, begegnet er aber nicht so entschieden im III. Teil, wenn er die Kirche als „Fortsetzung der Menschwerdung" (174) konzipiert und damit ungewollt einer unzulässigen Hypostatisierung der Kirche das Wort redet. Wenn das

II. Vaticanum sagt, daß Kirche in *Analogie* zur Inkarnation gefaßt werden müsse als untrennbare Einheit von göttlichem und menschlichem Element, so heißt das nicht, daß das Konzil eine christologische Engführung in der Ekklesiologie befürwortet. Vielmehr besagt auch hier Analogie eine grundlegende Verschiedenheit bei aller Ähnlichkeit. Kurz: In der Ekklesiologie würde m. E. eine konsequentere Einbringung der pneumatologischen Ingredienzen (wie sie etwa H. Mühlen tiefsinnig erarbeitet hat) einer heilsökonomischen Gesamtschau, die nur trinitarisch gefaßt werden kann (wie sie Vf. selbst hie und da andeutet und, wenn ich recht sehe, ja eigentlich als Grundlage seines Werkes veranschlagt) förderlicher sein.

Diese Anmerkungen sollen und wollen den Wert des Buches nicht herabsetzen. Es sind Akzente, die gesetzt werden könnten, die verschiedene, dem Vf. selbst eigene Anliegen deutlicher ins Licht rücken könnten. Das Buch kommt einem wirklichen Bedürfnis entgegen und bietet demjenigen, der den Glauben auf nichtfachtheologischer Ebene (in der Schule wie auf der Kanzel) zu vermitteln hat, ein überschaubares Gerüst, eben einen Grundriß des Glaubens. Dabei ist ein nicht hoch genug zu veranschlagender Wert dieser Abhandlung, daß sie dem Leser deutlich werden läßt, wie sehr Glaubensverkündigung das gläubige Engagement des Verkünders voraussetzt. Das Buch selbst zeugt von solchem Engagement seines Vf.

POWERS JOSEF, *Eucharistie in neuer Sicht.* (203.) Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 15.80.

Mit der deutschen Übersetzung des Buches „Eucharistic Theology" (New York 1967) wird einem breiten interessierten Leserkreis die derzeitige theol. Diskussion über das Sakrament der Eucharistie leichter zugänglich gemacht. Das Anliegen des Vf. ist es, die Rechtgläubigkeit der vor allem von holländischen Theologen vorgebrachten theologischen Überlegungen und Neuformulierungen (Transsignifikation, Transfinalisation) aufzuzeigen. Diesen Versuch zu besprechen, hieße in die umfassende Diskussion der Thematik (welche zudem bei den einzelnen besprochenen Autoren ein nicht geringes Gefälle aufweist) eintreten, was den Rahmen einer kurzen Rezension sprengt. Im ganzen möchte mir scheinen, daß es Vf. gelingt aufzuzeigen, daß „Transsubstantiation" und „Transsignifikation" bzw. „Transfinalisation" nicht sich ausschließende, sondern sich einschließende Wirklichkeitsweisen ausmachen. „Der Tatsache der Transsubstantiation gebührt ein metaphysischer Vorgang; sie vollzieht sich jedoch im Rahmen einer ‚Transsignifikation', in der Christus sich den Gläubigen der Gemeinde unter den ‚Zeichen' von Wein und Brot manifestiert." (169)

Wertvoll sind die vorangestellten zwei Kapitel über „Die Eucharistie in der Dogmen- und Theologiegeschichte" (11—51) und „Der biblische Glaube" (52—83). Sie zeigen die Hervorhebung je anderer Akzente des gesamteucharistischen Mysteriums im Laufe der Kirchengeschichte und legen außerdem deutlich dar, daß die heute diskutierten Fragen der „Realpräsenz" und „Transsubstantiation" in ihren eigenen theologischen Zusammenhängen zu diskutieren sind, die stichwortartig mit den Begriffen „Opfer", „Priestertum Christi", „Einheit der Kirche" genannt seien. Ein drittes Kapitel (84—119) beschäftigt sich ausführlich mit dem Begriff „Sakrament", der in Anlehnung an patristische Theologie als Einheit von Ursache und Zeichen erarbeitet wird. „Leib Christi" wird dabei begrifflich aus der sakramentalen eucharistischen Isolation herausgenommen und (mit Augustinus) zugleich ekklesial verstanden. „Jesus hat nicht einen ‚privaten', einen ‚gemeinschaftlichen' und einen ‚eucharistischen' Leib. All diese Aspekte sind eins in dem einen ‚eucharistischen' Leib" (117). Die Vorteile einer solchen Begriffserweiterung (nämlich das Sichtbarwerden personaler, ekklesialer und trinitarischer Komponenten der eucharistischen Wirklichkeit) haben allerdings den Nachteil in Kauf zu nehmen, daß so das Spezificum der sakramentalen Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht mehr so deutlich artikuliert werden kann. So würde sich m. E. zu diesem wertvollen Informationsbüchlein (es ist mehr!) als Zusatzlektüre unter anderen deutschsprachigen Beiträgen (203) vor allem die kleine Schrift der Bischöfe H. Volk und F. Wetter empfehlen: „Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit" (Mainz 1968).

SCHEFFCZYK LEO, *Die Welt als Schöpfung Gottes.* (Der Christ in der Welt, V. Reihe: Die großen Wahrheiten, Bd. 3 a/b) (206.) P. Pattloch, Aschaffenburg 1968. Kart. lam.

Obwohl in leicht verständlicher Sprache geschrieben, zeichnet sich dieses Buch durch kritische Klarheit aus, die alle Veröffentlichungen des Münchener Dogmatikers kennzeichnet. Aktuelle Fragen werden angeschnitten. So bringt etwa das 10. Kapitel („Die göttliche Schöpfung und die natürliche Evolution") u. a. eine gestraffte Diskussion des Neodarwinismus, des dialektischen Materialismus, der Synthese Theilhards de Chardin. Das 12. Kapitel geht z. B. ausführlich auf die heutige Diskussion um Urstand und Erbsünde ein. Dennoch werden die modernen Fragen nicht einfach im luftleeren Raum der Spekulation abgehandelt; vielmehr stellt ihnen Vf. ein solides Fundament in der Besprechung der Offenbarungszeugnisse (Kapitel 1—3), der Tradition und kirchlichen Lehrverkündigung (Kap. 4—5) voraus. Gerade hierin darf Vf. eine besondere Zuständigkeit für sich beanspruchen, da er im Rahmen des „Handbuchs der Dogmengeschichte" eben

diese Thematik bearbeitet hat. Vor allem der Nicht-Fachtheologe wird dem Vf. dankbar sein, daß er die wissenschaftlichen Ergebnisse jener Arbeiten nunmehr auch für einen breiteren Leserkreis vorlegt.

Eichstätt *Michael Seybold*

SCHELL HERMANN, *Katholische Dogmatik.* I. Bd. Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. (Kritische Ausgabe, hg. v. Hasenfuß/Scheele) (XXV. u. 470.) F. Schöningh, Paderborn 1968. Ln. DM 48.—.

„Nicht die Behauptung, sondern die Leugnung des Mysteriums ist ein Schlag wider die Vernunft", schreibt Schell in seinen einführenden Gedanken zum Begriff der Dogmatik (23). Denn — so die Begründung Schells — alles menschliche Denken und Erkennen geht auf die zwei großen Gesetze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, auf die beiden Kategorien der Ähnlichkeit und der Abhängigkeit zurück. Oder: das Maß wird gesetzt durch die Abhängigkeit einer Aussage, fordert also vom Offenbarungsglauben jene Ideologiekritik als Opfer des Geistes, der über jede Aussage hinaus muß (221 ff) — und entsprechend für die Aussage den Stellenwert des Analogen (227 f, 401 ff).

Wie sein Zeitgenosse M. Blondel leidet Schell unter der Last des Nur-Analogen, verherrlicht nicht den Pluralismus, verfällt aber auch nicht der maßlosen Konsequenzmacherei der Dogmatiker aus der Schule des Descartes. Schell denkt (er schwätzt nicht) im Umkreis des Geheimnisses, weil er Gott als Selbstwirklichkeit, als „absolute Selbstmacht" (123) in der Weise des logischen Postulats einer ewigen Einheit alles Irdischen in Gott ansetzt (23, 291 ff, 390 ff). Wie praktisch dieser Ansatz ist, zeigt sich z. B. in Schells Auffassung von Inspiration (123 ff) und in seiner Antwort gegen die Biblizisten (175 ff). Was Schell zu sagen weiß, ist auch dann noch der Beachtung wert, wenn man seinen geistigen Grundansatz, Innerlichkeit beim einzelnen diene der Förderung der gesellschaftlichen Ganzheit (XV, 20), für zu einseitig hält, um vollends das Wechselverhalten von Individuum und (kirchlicher) Gesellschaft zu deuten. Die Herausgeber betonen deshalb zu Recht, Schells Darlegungen seien keine Handhabe, sondern Anregung zur Auseinandersetzung (VIII). Dies gilt um so mehr, als kein nachdenklicher Leser Schell gegen den Monismus zu verteidigen braucht, den ihm — in völligem Mißverständnis seines transzendentalen Gottesbildes — die Indizierung von 1898 anlastete.

Technisch ist die nun endlich vorliegende kritische Ausgabe des ersten Bandes von Schells Dogmatik so vorzüglich, daß man auf die schnelle Auslieferung der übrigen Bände wartet.

BEUMER JOHANNES, *Die Inspiration der Hl. Schrift.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. I/3 b.) (81.) Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 23.50.

In der bibeltheologischen Einführung legt B. mit H. Haag das Problem vor: die Hl. Schrift ist zugleich gesprochenes und geschriebenes Wort (6). Was ist nun inspiriert, die Rede oder das Buch? Die ausweichende Lösung heißt: „Der Inhalt der Schrift ist inspiriert, aber nicht die Form der Schrift" (4). Immerhin entringt sich mit diesem Entscheid Vf. der seit Melchior Cano verhängnisvollen Diskussion um die Bezeichnung der Schrift als „Diktat" Gottes, die die Orthodoxie zur unhaltbaren Verbalinspiration versteifte (55 ff.). In B.s historischer Exegese ist es — gegen die Angstpsychosen der Bewegung „Kein anderes Evangelium", sektiererischer Fundamentalisten oder katholischer Traditionalisten — tröstlich, zu erfahren, daß Hieronymus nicht der Vater der Buchstabengläubigen ist (25 ff) und unter den Lutheranern des 17. Jhs. Musäus die Inspiration des biblischen Sinnes klar der Verbalinspiration überordnete (52 f). Schade nur, daß B.s Hinweise auf J. Chr. K. von Hofmann, M. Kähler und K. Barth offenbar aus zweiter Hand stammen und so knapp sind, daß die dort gegebenen Neuansätze nicht recht zum Zuge kommen (66 f). Zwar gewinnt B. unter seiner Bestimmung, „der Inhalt der Schrift ist inspiriert", der Motivation „Heil" unter der Kategorie „causa finalis" einen Sinnzugang zur Inspiration ab, wenn er mit den Kirchenvätern (11, 17, 23, 30), der Hochscholastik (37) und Theologen unserer Zeit (73 f) die prophetische Inspiration auf die Aussageabsicht bezieht, die das Heil meint. Aber die Konzentration des Inspirationsgeschehens auf die Heilswahrheit lehnt B. gegen P. Benoit und O. Loretz ab (73) und beruft sich für diese Negation auf die Konservativen bei den Diskussionen zu Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums (77 ff).

Zwei Gründe scheinen für B.s Zurückhaltung von Gewicht zu sein: 1. Die hermeneutische Trennung zwischen Kenntnisnahme und Beurteilung, die B. bei Thomas v. A. als Modellösung für die Inspirationsfrage schätzt (37 ff), vermeidet zwar alle ekstatischen oder psychologistischen Interpretationen des Inspirationsvorganges (11, 37, 73). Aber die thomanische Unterscheidung erklärt nicht das seit Augustin bekannte Problem des Zusammenhanges von historischen oder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Hagiographen als Menschen ihrer Zeit (30, 69 f, 73, 77, 79, 80) mit der Beurteilung dieser Welterkenntnisse, die als Heilsbeurteilung Gott zum Verfasser haben sollen, auf den sich der alt- oder neutestamentliche Schriftsteller beruft (25, 29, 39, 45, 46, 61 f, 77). Es bleibt dann doch die Frage — wie B. sieht (26, 29,

30, 56) — ob die göttliche Beurteilung weltlicher Erkenntnisse als „Diktat" auf den Hagiographen einfalle und später als glaubenswirkendes Wort (66) nicht stets wieder für jeden Hörer das Wunder dieses Einfalles verlange. Dann aber wäre neben dem Effekt der Inspiration je auch nach den affektiven Bedingungen für die Offenbarungsannahme zu fragen (47). Die verständliche Zurückhaltung B.s gegen die damit eintretenden psychologischen (37), aber auch gegen die existentialen (66) Lösungsversuche, die am Grunde wesentlicher Daseinserkenntnis die göttliche Beurteilung erwarten, läßt schließlich auch das aristotelisch-thomanische Trennungsmodell als allzu abstrakten hermeneutischen Ansatz zurück, der konkret keine Schwierigkeit löst.

2. K. Rahners Vorschlag, die Hl. Schrift und deren Inspiration als inneres Moment der Kirchenbildung dem Willen Gottes zuzuordnen, der, weil er die Kirche will, auch dieses konstitutive Element der Kirche setzt, wird von B. zwar erwähnt (73), aber für die Geschichte des Inspirationsbegriffs nicht bedacht. Offensichtlich kann B. auch anderen Versuchen, die die Inspiration der Schrift als Element der Kirche auslegen (79), wenig abgewinnen, weil er erst dann nach dem Heil (dem Kirche, Schrift und Inspiration dienen) fragen will, wenn der gnoseologische Vorgang bei der Inspiration vorher geklärt ist. Die ausführlichen Darstellungen der Theorien von Lessius (58 f) und Franzelin (62, 68) sind zwar nicht unkritisch, bezeugen aber B.s vordringliches Interesse.

B.s Arbeit ist mehr als eine Geschichte des Begriffes Inspiration, weil sie für heutige Leser zu einem historisch exakt sichtenden, kurzen Kommentar wird, der den neuen ekklesiologischen Ansatz für den Inspirationsbegriff, den das Vatic.-II bietet, nicht nur hier und da mit der Tradition seit Origenes verbinden hilft (17, 35, 40, 42, 47, 54 f, 58, 61, 73 f), sondern als kritisches Pendant dazu auch die thomanisch-gnoseologische Frage auf dem Tisch läßt. Ein Sachregister und vielleicht gar eine schematische Tabelle der Begriffsverknüpfungen hätten die historisch wertvolle Arbeit praktischer gemacht.

TAVARD G./CAQUOT A./MICHL J., *Die Engel.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. II/2 b.) (96.) Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 29.—.

Die Überschrift „Die biblische Angelologie" (1. Kap.) verspricht zuviel. Kritische Leser werden J. Michl zustimmen: „Es wäre verfehlt, aus der Schrift so etwas wie eine systematische Angelologie aufbauen zu wollen" (19). Indessen ist mit dieser Warnung vor einem Biblizismus noch nicht das trockene Feststellungsverfahren des 1. Kap., das fast nach Interesselosigkeit am Thema „Engel" aussieht, gerechtfertigt. Wenn die Engel für Israel nicht „Symbole", sondern „Objekte des Glaubens" (2) waren, so hätte man beim Feststellen der Exegeten etwas mehr Einfühlung in den Erfahrungshorizont alt- und neutestamentlicher Frommer erwarten dürfen. Die „Rollen"-Namen der Engel (6 f) als Konkretisierungen der allgemeinen Auskunft, Engel lenken Welt und Geschichte (2), vor allem die Entmagisierung dieser Funktionsbezeichnungen im NT (vgl. 7, 13) — beides zusammen hätte doch wohl ein Nachdenken darüber verdient, warum im NT Engel „Mitknechte" der Christen genannt werden (12 f).

Die von G. Tavard geschriebenen Kapitel 2—7 (20—96) hingegen sind ein Modell dafür, wie ein Historiker bei aller differenzierenden Akribie nicht bei zusammenhanglosen Feststellungen bleibt. Tavard legt kein abstrakt-papierenes System von Thesen zur Angelologie vor. Er bedenkt heute noch im Geist der Patristik und Hochscholastik Engel als Glaubenswirklichkeiten (78). Daß dabei die Kritik zu ihrem Recht kommt, zeigen die Überlegungen zur Engellehre eines Irenäus (28 f.), Bonaventura (67 ff.) und Thomas (70 ff), die Tavard notiert. Tavards theologische Durchdringung der Engelvorstellungen in der Überlieferung ist seit E. Peterson und Daniélou endlich wieder ein Entwurf, der die These straft (75, 95), das Ende der Scholastik sei das Ende der Angelologie.

DE KRUIJF/VAN HOOIJNDONK/PLOKKER/ZENDBELT/VELDHUIS/HUIJTS, *Zerbrochene Gottesbilder.* (163.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 13.80.

Holländer sagen von sich: Wir Nederlanders sind praktische, keine spekulativen Denker. Im Sinne dieser Aussage ist der Sammelband „Zerbrochene Gottesbilder" ein holländisches Selbstzeugnis. Wieso? Die These der sechs Beiträge heißt: die Gottesbilder, vor allem die der Christen, sind in einer Krise. Dies wird belegt, indem den Krisengründen nachgegangen wird. Z. B. heißt es: jede persönliche Existenzkrise ist zugleich eine Gotteskrise (20); eine auf sich selbst ausgerichtete Gesellschaft spricht nicht von Gott (57); psychologische Projektion als geistiger Selbstschutz des einzelnen entfaltet nicht die produktive Kraft des Glaubensbildes von Gott (66, 73); die relative Autonomie der Weltbilder hat das Christentum auf die Ebene einer mitkonkurrierenden Weltanschauung transportiert (90, 94); der Affront gegen die horizontale Theologie ist Zeichen einer Scheinbegegnung mit einem verzeichneten Gott, die vom Innerweltlichen getrennt wurde (139 f); legalistische Normen haben unpastoral den Gott verstellt, der im Glauben zu Herzen geht (158 f).

Hat man diese Gründe für zerbrochene Gottesbilder gelesen, so fragt man sich: lohnt es sich, wegen dieser Gründe heute noch ein Buch zu schreiben oder zu übersetzen? We-

gen der Gründe doch wohl nicht: alle sind sie so bekannt wie die Erfahrung, daß da vieles zerbrochen ist. Hinzu kommt noch der Eindruck, daß da, wo im Buch einmal zu einer Spekulation angesetzt wird, Heideggers Reduktions- und Feuerbachs Projektionstheorie über das Subjekt-Objekt-Schema allzu leicht angenähert werden (100) oder — wie in dem analytisch guten Beitrag von Plokker — schließlich die Rettung in der Mystik gesucht wird (84 ff). Nein, spekulativ ist das wohl nicht zu nennen.

Warum also dieses Buch doch empfehlen? Weil es voller Optimismus ist, trotz aller zerbrochenen Gottesbilder. Der Optimismus praktischer Holländer kann eben redlich sagen, die Frage nach Gott sei unsere Form der Gottbegegnung (6). Niederländer machen eben nicht die Frage als Frage zum Problem, sie fragen nicht nach der Frage. Die Frage stellen sie einfach fest. Schon im niederländischen Titel „Der hinkende Mensch". Wer wie Jakob (9, 28) auch nur dem Boten oder Bild Gottes etwas abrang, hinkt ein Leben lang hinter dem je neuen Bild Gottes her: der Verheißung entgegen (11, 27). Aus Erfahrung mit sich und der Gruppe von Christen (auch „Randchristen" sind Christen; auch kirchliche Autoritäten; auch die Wissenschaftler [151]), denen sie verbunden sind, wissen die Autoren darum, daß der hinkende Mensch weniger hinken soll. Deshalb respektieren sie etwa die „Gott-ist-tot"-Theologie, gefallen sich aber nicht in ihr. Abhilfe suchen sie zu schaffen durch ein Dolmetschen, das exegetische und psychologische Feststellungen übersetzt in Alltagssprache, weil das Volk mit seiner ungenauen Sprache nicht nur beweist, daß man das Geheimnis des Lebens nicht vollkommen zur Sprache bringen kann, sondern vor alledem daran glaubt, daß es ein Geheimnis des Lebens gibt (151). Das Urvertrauen aus diesem Glauben macht die zahlreich herangezogenen Sprichwörter zu Erfahrungserweisen, die mehr sind als bloße Veranschaulichungen. Welchen Effekt diese Methode selbst für die Exegese zeitigt, lese man in der Erklärung zum Buche Hiob (22 ff); bei der Begriffsdefinition der Wörter „Projektion" (60 ff) oder „persönlich" (151 ff). Stets werden „übernommene Lehren" an der „persönlichen Erfahrung" gemessen (23, 156), das heißt, in diesem Buch wird gefragt: was sagt mir der Glaube an Gott, das mich zum „Mitspielen" veranlassen könnte? Solches Fragen ist nüchtern und nicht selbstgefällig, praktisch und nicht systemverfangen.

Gewiß: Der Inhalt des hier Gebotenen ist weithin bekannt. Die Methode dieser praktischen Holländer ist außerhalb der Niederlande noch so wenig verbreitet, daß es sich für jede Pastoral lohnt, sich mir ihr auseinanderzusetzen. Nicht in, wohl aber von diesem Buch kann man lernen.

Regensburg *Norbert Schiffers*

SCHMAUS MICHAEL, *Der Glaube der Kirche.* Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. I (XVI u. 792.) M. Hueber, München 1969. Linson DM 48.—.

Dem verdienten Autor gelingt auch in diesem neuesten Dogmatik-Werk die Übersetzung der Glaubens-Lehre in die Glaubens-Kunde: Dogmatik im Dienste und Interesse der Verkündigung „. . . der Versuch, die Glaubenslehre der katholischen Kirche für den heutigen Menschen verständlich auszulegen und darzubieten" (1). Was ist „Auslegung"? So fragt der hermeneutisch geschärfte Verstand des Lesers. Wie weit legt der Interpret aus, ohne sich dabei nicht selbst hinein zu legen? Mit Recht geht darum S. im 1. Teil „Grundlegung" auf eine Interpretation kirchlicher Theologie ein, in der das Selbstverständnis des heutigen Menschen („heutig" eher qualitativ als zeitlich genommen!) eine entscheidende Rolle spielt, ja gerade diese Auslegung überhaupt erst ermöglicht. Etwas von einem transzendentalen Ansatz kommt hierbei zur Wirkung, den man bisweilen noch stärker hervortreten sehen möchte. Immerhin gibt der Neuansatz auch der Einteilung ihr Gepräge, die von der herkömmlichen „Stoffgliederung" abweicht, wie sie durch die Begriffs- oder Wesenstheologie geboten wurde, dafür aber die Tendenzen einer mehr realistischen, existentiellen Deutung übernimmt. Wie S. selbst sagt, wird die Gliederung „mehr vom Blick auf den von der Offenbarung angesprochenen Menschen genährt" (4) und ergibt 5 Teile: Grundlegung, d. h. die Begründung aller Theologie in der Wechselwirkung von Offenbarung und Glaube; die Christologie: das Christusgeschehen und Christussein; im Bd. II sollen die weiteren Teile folgen: Kirche, theologische Anthropologie, Vollendung.

Hier wollen wir nur einige Überlegungen und Anmerkungen zum I. Band geben, der die ersten zwei Teile enthält. Existentielle Darstellung muß sich um so mehr der Heilsgeschichte verpflichtet wissen, je deutlicher ihr der Mensch vom Wort her erscheint. Man könnte darum den ersten Teil „Grundlegung" auch eine umfassende Theologie des Wortes nennen, die unsere Geschichte als den geschehenden Dialog zwischen Gott und Mensch sieht. Fragen nach der Möglichkeit der Antwort bzw. Verweigerung des Menschen (etwa in den Formen des Atheismus) werden offen und gut verständlich dargelegt. Wort, Wunder und Zeichen, schließlich die Offenbarung in der Kirche sind die unaufgebbaren Elemente der Heilsgeschichte, zuhöchst aber das letzte Wort: Jesus Christus. — Den an ältere Einteilungen gewohnten Leser wird es überraschen, im Rahmen der Christologie alle die Themen wiederzufinden, die sonst über mehrere Traktate verstreut waren: Gott, Schöpfung, Sünde, Trinität, und es ist tatsächlich problematisch, innerhalb der Christologie wiederum recht

isoliert zuerst mit dem „alttestamentlichen Gottesbild" zu beginnen. Die hier als Methode und Prinzip zugrunde gelegte „Christozentrik" würde eher verlangen, aus der Perspektive des Ereignisses „Gott in Christo" die Eigenschaften Gottes, Schöpfung, Sünde usw. zu betrachten. Offenbart sich Gottes „Allmacht" nicht gerade auch in der „Auferweckung" des Sohnes von den Toten? (Um nur ein Beispiel zu nennen; so aber könnte man fortfragen durch die ganze „Gotteslehre" einschließlich Trinität). So vermißt man da und dort doch wieder den heilsgeschichtlich-christozentrischen Leitgedanken, der nicht nur programmatisch angekündigt, sondern auch wirksam durchgezogen wird. — In der eigentlichen Christologie finden sich zu den aktuellen Fragen (Auferstehung, Selbstbewußtsein Jesu) zahlreiche aus der neuesten Literatur geschöpfte Auskünfte, die für jeden Verkündiger unentbehrlich sind.

Das umfangreiche, nach Themen geordnete Literaturverzeichnis über 20 Seiten stellt für sich ein ergiebiges Nachschlagewerk dar, ebenso das ausführliche Personen- und Sachregister. Bleibt noch zu vermerken, daß das Werk von der großen „Katholischen Dogmatik" wohl unterschieden werden muß und weder eine Zusammenfassung noch einen Auszug aus diesem darstellt. Daß es wegen seiner starken Prägung durch den Geist des II. Vatikanischen Konzils hohen ökumenischen Wert besitzt, ist auch vom II. Band zu hoffen, der auf den hier gebotenen Grundelementen der Ekklesiologie weiterbauen kann.

Graz *Winfried Gruber*

SCHEEBEN MATTHIAS JOSEPH, *Gesammelte Aufsätze.* Hg. v. Heribert Schauf (Scheeben M. J., Gesammelte Schriften, Band VIII). (309.) Herder, Freiburg 1967. Ln. DM 45.—.

Dieser Band beschließt die Neuausgabe der „Gesammelten Schriften" des großen Dogmatikers. Er enthält ausgewählte Aufsätze, „einige der wichtigsten" (9), die der Kölner Theologe veröffentlicht hat. Sie umspannen einen langen Zeitraum, angefangen vom Ende seiner Theologiestudien bis zum Höhepunkt und der Reife seines Schaffens.

Bereits im ersten Aufsatz „Die Lehre vom Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben" kündigt sich „das Hauptthema seines ganzen theologischen Lebenswerkes" (M. Grabmann) an: Die Lehre von der „Übernatur", das Wesen des Übernatürlichen, das Verhältnis von Natur und Gnade. Die folgende Abhandlung „Über das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederherstellung der Gnade durch die Buße" bietet Überlegungen zu einem Kernpunkt theologischer Systematik.

Breiteren Raum (70—168) nehmen die Abhandlungen ein, die Scheeben im Zusammenhang mit dem „Gnadenstreit" zwischen Constantin v. Schäzler und Johannes Ev. v. Kuhn publiziert hat und in denen er sich redlich Mühe gab, die gereizte Situation zu entschärfen und einer sachlichen Beurteilung und Überlegung Wege zu ebnen. Fast die Hälfte des Bandes beanspruchen die Darlegungen Scheebens über die „Formalursache der Gotteskindschaft" (169—300).

Der Hg. erweist sich als gründlicher Kenner Scheebens und der Theologie des 19. Jahrhunderts. Er hat zahlreiche und ausführliche Anmerkungen beigesteuert, die die Quellen der Gedanken Scheebens aufspüren, auf Parallelstellen verweisen, aus Briefen zitieren und so dem bemühten Leser den Zugang zum Denken und Werk des so fruchtbaren Theologen wesentlich erleichtern.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

OTT LUDWIG, *Das Weihesakrament.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus/A. Grillmeier/L. Scheffczyk/M. Seybold. Bd. IV, Fasz. 5.) (184.) Herder, Freiburg 1969. Kart. DM 56.—.

Mit einer ungewöhnlichen Kenntnis der Quellen und der Literatur stellt der erfahrene Vf. die Entwicklung der kirchlichen Lehre über das Weihesakrament aus den ersten Ansätzen bis zum II. Vatikanum dar. Nach Zusammenfassung der ntl. Grundlagen des Ordo folgt die dogmengeschichtliche Darlegung, die jeder Periode ein eigenes Kapitel zuordnet: vor- und nachnizänische Patristik (2 und 3), Vor- und Frühscholastik (4), Hoch- und Spätscholastik (5), Reformation und Konzil von Trient (6), Nachtridentinische Theologie (7, wo dem Problem der anglikanischen Weihen besonderer Raum gewidmet wird). In jeder Periode werden die amtlichen Lehrentscheidungen sowie die Sentenzen und Kontroversen der maßgeblichen Theologen als Antwort auf einen Fragenkatalog zitiert, dessen Schablone mit geringfügigen Erweiterungen stets wiederkehrt: die einzelnen Weihestufen und ihre Sakramentalität; die Definition des Ordo; der Weiheakt; Spender, Empfänger und Wirkungen des Weihesakramentes.

Der Faszikel ist mit größter wissenschaftlicher Akribie gearbeitet, mit allen nötigen Literaturangaben versehen, dabei flüssig und klar geschrieben. Eine wahre Fundgrube (leider ohne Stichwortverzeichnis) für den interessierten Leser. Die heutige Auseinandersetzung über das Priestertum würde bedeutend sachlicher geführt, wenn jeder Streithahn vom hier gebotenen Material Gebrauch machte. Wie aufregend modern mutet z. B. an, was schon im 14. Jahrhundert Durandus über das unauslöschliche Merkmal der Weihe zu sagen wußte (99)! Trotz aller Vorzüge ist die Arbeit nicht ganz frei von einem verbreiteten Gebrechen, daß nämlich der aufgelegte theologische Raster auch manche Probleme zu verdecken geeignet ist; so erhalten wir wenig Auskunft über die brennende Frage nach dem Verhältnis des Ordo

zum gemeinsamen Priestertum der Gläubigen.
Salzburg *Gottfried Griesl*

LOTZ JOHANNES B., *Kreuz und Auferstehung.* Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins. Österliche Meditationen. (116.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Pappb. DM 19.80.

Das Kreuz ist heute nicht mehr bloß den „Heiden" eine „Torheit", wie Paulus 1 Kor 1, 23 schreibt; auch die meisten Christen weichen ihm aus, und sie meinen, dies mit gutem Glauben tun zu können. Das Christentum darf nicht einseitig als Religion des Kreuzes dargestellt werden, denn es ist nicht Lebensverneinung, sondern der großartigste Hymnus auf das Leben. Und doch wird es eine Kirche ohne Kreuz nie geben können, weil es auch nur so eine Kirche der Auferstehung geben kann. Das stellt Lotz in dem schmalen, aber inhaltsreichen Buch fest, das er diesem aktuellen Thema widmet.

Der Autor zeigt zuerst, daß das Kreuz zur Sendung Christi gehört. Er ist das „Weizenkorn", das als Same in das Ackerfeld dieser Erde gefallen ist. Schicksal jedes Samens ist es, sich aufzulösen, damit hundertfältige Frucht entstehen kann. Und die Welt braucht dieses Samenkorn, denn bei aller Weltliebe von heute muß festgestellt werden, daß sie im argen liegt und die Hilfe Christi braucht; denn ohne ihn gibt es keine Hoffnung. Dadurch, daß sich Christus dieser Welt als Same eingesenkt hat, ist die Todessignatur dieses Kosmos prinzipiell aufgehoben; er ist zuinnerst bereits vollendet, wenn auch die Einzelvollendung erst bei der Wiederkunft am Ende der Zeiten geschieht. So gehört zu Christus das Kreuz, denn nur so kann er sich der Welt radikal schenken. Aber wie ist es beim Christen? Von ihm wird das Mitwirken im Sinne einer personalen Entscheidung verlangt. Wer sich an den Herrn im vollen Glauben anschließt und sich ihm zum totalen Engagement hingibt, kann am Kreuz nicht vorbei. Im Kreuze offenbart sich der Mysteriumcharakter der Liebe. Dieser Zusammenhang könnte vielleicht von Lotz noch stärker herausgestellt werden, weil sich ihm auch ein moderner Christ nicht verschließen kann. Weniger wird er sich vom Symboldenken beeindrucken lassen, das der Autor im Anschluß an die Kirchenväter aus der Betrachtung der menschlichen Gestalt entfaltet.

Im 2. Teil zeigt der Autor, daß die Auferstehung die lichte Seite des dunklen Kreuzesgeheimnisses ist. Den Auferstehungsglauben zu untergraben, nennt Lotz die „abgefeimteste Versuchung", durch die heute Christen in der Kirche angefochten werden. Und das stimmt. Ein Kreuz ohne Auferstehung ist sinnlos, aber auch eine Auferstehung ohne Kreuz ist nicht denkbar, wie im Vorhergehenden gezeigt sein dürfte. Deshalb steht und fällt das ganze Christentum mit der Auferstehung. Am Beispiel der Emmausjünger zeigt Lotz, wie die Urkirche beide Ereignisse zu verstehen und zusammen zu schauen versuchte. Der Kreuzestod müsse in immer neuen Gestalten erlitten werden, damit sich die Auferstehung wieder und in immer reicherer Fülle ereignen könne. Das geht über die Mitmenschlichkeit, über das „Engagement", wie schon gesagt wurde. So entsteht wahre Schicksalsgemeinschaft mit Christus, Lebensverbindung wie zwischen „Weinstock und Reben". Die Sakramente, vor allem Taufe und Eucharistie, führen in diese Christusgemeinschaft hinein, weshalb in den Christen die Auferstehungskräfte schon wirksam sind.

„Österliche Meditationen" nennt der Autor die in diesem Buch vereinten Betrachtungen. Sie werden für jeden Christen, der sich um die Christusgemeinschaft im Glauben bemüht, mit großem Nutzen nachvollzogen werden; besonders aber werden sie den Predigern in der Passions- und Osterzeit eine wertvolle Hilfe der Verkündigung sein, zumal sie ganz biblisch gehalten sind.
Linz *Sylvester Birngruber*

MORALTHEOLOGIE

PESCHKE KARL-HEINZ, *Naturrecht in der Kontroverse.* Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (191.) Müller, Salzburg 1967. Ln. S 117.—.

Galt vor einigen Jahrzehnten die kath. Lehre vom Naturrecht und von der natürlichen Sittlichkeit noch als eindeutig feststehende „unabänderliche" Grundlage der Moraltheologie und zudem als „spezifisch kath. Kontroverslehre", so hat sich — nicht zuletzt dank einer Neuorientierung der Moraltheologie an der Hl. Schrift — darin heute ein nicht zu übersehender Wandel vollzogen. Die menschliche Natur wird heute weithin geschichtlich verstanden; der Mensch ist auf dem Wege zu seiner stets noch größeren ‚Selbstverwirklichung'. Eine sog. ‚metaphysische Natur', aus der heraus man sittliche Normen abzuleiten versuchte, bleibt reine Abstraktion. Darum wird man auch von einer sich wandelnden und aktiv wandelbaren Natur des Menschen sprechen und den daraus abgeleiteten sittlichen Weisungen einen entsprechenden Zeitbezug zuweisen müssen. Aber auch auf seiten evang. Theologen vollzieht sich ein bemerkenswerter Wandel: Im Zusammenhang mit der Frage nach der Normenfindung wird die Notwendigkeit eines Rückgriffes auf Ordnung, Institutionen bzw. auch auf eine Natur nicht mehr radikal bestritten; zögernd räumt man einem gewissen ‚Naturrechtsgedanken' — wenngleich auch die kath. Position (wie man sie aus der Tradition der Lehrbücher heraus kennt) eindeutig abgelehnt wird — einen Platz ein.

Die Arbeit von K. H. Peschke greift diese Problematik in dankenswerterweise auf und versucht, die von evang. Seite her angemeldete Kritik an der kath. Naturrechtslehre zu ergründen. Der Autor beschränkt sich dabei auf fünf markante evang. Theologen, kennzeichnet ihre Position und versucht, ihre Anliegen aufzugreifen. Dementsprechend sind auch die 5 Hauptabschnitte der Arbeit benannt: „I. Das Naturrecht im christologischen Universalismus: Karl Barth; II. Naturrecht als Schöpfungsordnung auf dem Hintergrund des Zwei-Reiche-Denkens: Emil Brunner; III. Naturrechtsdenken mit streng ontologischem Ansatz: Paul Althaus; IV. Naturrechtliche Ansätze in der Ethik der Notordnungen: Helmut Thielicke; V. Eschatologisches Naturrecht: Heinz-Dietrich Wendland." Ein „Zusammenfassender Überblick über die Anliegen evangelisch-theologischer Naturrechtsdiskussion" beschließt diese Untersuchung.

Ob und inwieweit das Anliegen der behandelten Autoren hinreichend erfaßt wurde, dies zu beurteilen wird Sache der evang. Theologen sein. Die Untersuchung bietet jedenfalls das für eine kontroverstheologische Diskussion unbedingt erforderliche Material und stellt insofern schon eine beachtliche Leistung dar. Leider geht der Autor auf die im kath. Bereich sich in letzter Zeit abzeichnenden Wandlungen innerhalb der Lehre vom sittlichen Naturrecht nur kurz bzw. auf einer sehr schmalen Basis ein. Wenn er darüber hinaus in der abschließenden Zusammenfassung neben den behandelten fünf Autoren auch die Kritik einer Reihe anderer evang. Autoren zu den Fragen des Naturrechtes zur Sprache bringen will, so vermißt man an dieser Stelle sowohl die schon 1959 erschienene bedeutsame Ethik von W. Trillhaas als auch die bereits in mehrfacher Auflage erschienenen Ethiken der beiden dänischen Theologen Knud E. Logstrup und N. H. Soe — die Namen dieser beiden Theologen werden nicht einmal genannt. Dem Buch fehlen zudem sowohl ein Sach- wie ein Namensregister. Letztes würde eine große Hilfe darstellen. Abgesehen von diesen ‚Desiderata' bietet die vorliegende Arbeit jedoch eine erste Grundlage, auf der unbedingt weiter gebaut werden sollte.

FRIEDBERGER WALTER, *Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus.* (240.) Passavia, Passau 1967. Brosch. DM 19.80.

In dieser theologiegeschichtlichen Untersuchung geht es um die ethische Beurteilung des Reichtumserwerbs in der Zeit des Frühkapitalismus, die mit der Lehrmeinung des hl. Thomas v. A. verglichen werden soll. In Anlehnung an die sozialwirtschaftliche Periodeneinteilung W. Sombarts nimmt Vf. als 1. Epoche des Frühkapitalismus die Zeit 1450—1600 an. In einem 1. Abschnitt untersucht er die Beurteilung des Reichtumserwerbs durch Thomas v. A., in einem 2. durch die Theologen des Frühkapitalismus, wobei neben den Beichtsummen u. a. die Theologen Bernhardin von Siena, Johannes von Capestrano, Gabriel Biel, Konrad Summenhart, Kardinal Cajetan, Johannes Eck, Juan de Medina, aber auch die Dominikaner der Schule von Salamanca und einige Theologen des Jesuitenordens herangezogen werden. Unter „Reichtum" versteht Vf. „eine unqualifizierte Fülle von materiellen Gütern, die über dem Minimum des Bedarfs liegen und irgendwie den Charakter des Wohlstands an sich haben" (13).

In Fortführung der Lehre des Aquinaten stellen die Theologen des Frühkapitalismus für den Reichtumserwerb folgende sittliche Forderungen: 1. Die irdischen Güter dürfen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um eines höheren Zweckes willen gesucht werden — d. h. der Mensch soll sich eine innere Freiheit gegenüber dem Besitz bewahren (= formales, offenes Erwerbsprinzip, das zunächst über den Umfang des Erwerbes nichts aussagt). Als 1. Erwerbszweck gilt der im einzelnen recht verschiedene Eigenbedarf für die Entfaltung eines standesgemäßen Lebens. Als 2. Erwerbszweck wird die sozialethische Seite des Besitzes unterstrichen mit dem Hinweis, daß Reichtumserwerb in Rücksicht auf die Gesamtheit der Menschheit zu werten ist und der über den Standesbedarf hinausgehende Überfluß als solcher oder zumindest in bestimmter Notlage (die konkret ja wohl immer vorlag!) zum Almosengeben verpflichtete. 2. Gegen diese Gesinnung verstößt ungeordnetes Reichtumsstreben bzw. Habsucht, mit dem in besonderer Weise sittlich-religiöse Gefahren verknüpft sind. 3. Trotz der weithin verbreiteten Zweifel über die Heilsaussichten der Reichen wird anerkannt, daß Christsein und Reichsein nebeneinander bestehen können und daß die Reichen in der Gesellschaft durchaus eine gottgewollte Funktion ausüben.

Ohne ein grenzenloses Erwerbsstreben zu rechtfertigen, vollzieht sich doch zur Zeit des Frühkapitalismus in der theologischen Beurteilung des Kaufmanns ein Wandel gegenüber der mißtrauischen Einschätzung dieses Berufes im Mittelalter: Die Theologen folgen im Urteil der Meinung der Gesellschaft, anerkennen zunächst zögernd, dann vorurteilslos seine Tätigkeit und gliedern ihn in die Gesellschaft voll mit ein. Es wächst auch unter den Theologen das Verständnis für die sozialökonomische Bedeutung des Handels. Was die damit zusammenhängende Lehre vom gerechten Preis betrifft, so zeichnet sich eine Entwicklung von der Kostentheorie zur Markttheorie ab, wobei gegenüber den von Thomas und im 15. Jahrhundert noch stark hervorgehobenen objektiven Preisbestimmungsfaktoren nunmehr auch das

subjektive Preismoment in den Vordergrund tritt. Allerdings zeichnet sich nunmehr in der Lehre vom Marktpreis eine Öffnung für die Gewinnmöglichkeiten im Warenhandel ab: „Als gerechter Preis ist der anzunehmen, der auf dem Markt zustande kommt. Wenn der Gewerbetreibende nicht auf seine Kosten kommt, ist anzunehmen, daß er entweder kaufmännisch unklug gehandelt hat oder die Marktlage für ihn ungünstig war" (217). Ebenso deutlich zeichnet sich eine Entwicklung hinsichtlich der Bewertung des Zinsnehmens ab.

Wenngleich Vf. im Quellenverzeichnis zahlreiche Schriften des Aquinaten nennt (die S. theol. leider in der äußerst unzuverlässigen Druckausgabe von Madrid 1951—1958!), so stützt sich sein Urteil über die Lehrmeinung des Aquinaten nur auf die drei Quästionen 62, 77 und 78 von II—II, auf das kurz zuvor verfaßte Opusculum „De regimine Principum" und auf eine kurze Glosse zu Mt 19, 24. Diese Basis dürfte etwas zu schmal sein. Offen bleibt die Frage, ob und inwieweit sich innerhalb des Schrifttums des Aquinaten bereits eine Lehrentwicklung abzeichnet — vor allem vom Sentenzenkommentar über den Ethikkommentar zur S. theol. und den Quaestiones Disputatae (besonders ‚De malo', qu. 13: De avaritia). Unbeantwortet bleibt auch die Frage, die sich bei dem gezogenen Vergleich unwillkürlich stellt: Inwieweit ist Thomas schlechthin als Repräsentant der Lehre über den Reichtumserwerb im Mittelalter anzusehen?

Im übrigen zeigt jedoch diese historische Untersuchung, wie eben die ethische Beurteilung des Reichtumerwerbs durchaus flexibel an den jeweils gegebenen sozialen Gegebenheiten auszurichten ist und von diesen her auch eine entsprechende „Normgebung von unten her" erfolgt. Diese Studie ist nicht nur für die Geschichte der kath. Soziallehre bedeutsam, sondern für die heute diskutierten Fragen einer Normenfindung und Normenbegründung überhaupt. Eine sicherlich interessante und bisher noch nicht genügend untersuchte Frage, inwieweit die Kirche und auch die Ordensgemeinschaften innerhalb der Kirche in der Zeit des Frühkapitalismus durch ihre eigene wirtschaftliche Tätigkeit die von den Theologen vertretenen Grundsätze hinsichtlich des Reichtumserwerbs tatsächlich praktizierten oder inwieweit sie dagegen verstießen und somit ihrerseits zur Entstehung eines kapitalistischen Geistes beitrugen, mußte in dieser Untersuchung ausgeklammert werden; sie verdiente eine eigene Untersuchung.

München *Johannes Gründel*

MÜLLER MICHAEL, *Grundlagen der katholischen Sexualethik.* (195.) Pustet, Regensburg 1968. Kart. lam. DM 16.80.

Vf. kann auf eine stattliche Reihe von Studien zurückblicken, die durchwegs die Anerkennung der Fachleute verdienten. Kaum ein anderer Moraltheologe ist so kompetent wie er in der Geschichte der Sexualethik. In diesem Buch gibt er einen ausgezeichneten Überblick über die Einstellung der christlichen Überlieferungen zur Sexualität, zur Wertung der Frau und der Schamhaftigkeit. Die geschichtliche Darstellung dient ihm jedoch vor allem zur Erarbeitung einer ausgewogenen Schau. Müller ist allem Extremismus abhold. Seine Studie ist ein äußerst wertvoller Beitrag für das heute so notwendige Bemühen, das Bleibende und das Hinfällige in vergangener Tradition zu unterscheiden. Überall sucht er die vergangenen Generationen zu verstehen; er sieht sie in ihrer Umwelt. „Die Kirchenväter und Scholastiker waren Theologen und nicht Mediziner. Sie konnten sich nur auf die biologische Lehre ihrer Zeit stützen. Deren Irrtümer mußten die philosophische und theologische Schlußfolgerung zu Fehlurteilen führen" (86). Der Autor verschweigt auch nicht bedenkliche Fehlhaltungen, wie z. B. eine tief verwurzelte Geringschätzung der Frau durch große Kirchenlehrer.

Am besten sind die geschichtlichen Teile des Buches gelungen. Aber auch die systematische Zusammenschau der überlieferten Lehre ist hilfreich. Bezüglich der außerhäuslichen Berufsarbeit und Berufsertüchtigung des Mädchens hängt Vf. doch noch etwas an einem älteren Leitbild (z. B. 119). Auch die Begründung dafür, daß die Frau vom Priestertum ausgeschlossen sein muß, scheint mir allzu unproblematisch zu sein, wenn man bedenkt, wie gut Müller die Fehlurteile früherer Generationen über die Art der Frau darsgestellt hat. „Der Priester soll das vorliegende Ideal aufnehmen und — ohne subjektive Umformung (!) — in andere hineintragen. Er soll die Welt umgestalten und als Mitarbeiter des Schöpfers aufbauen nach der geoffenbarten Wahrheit" (123). Ich sehe nicht ein, warum diese Aufgabe weniger gut erfüllt würde, wenn der Mann sein seelsorgliches Monopol aufgäbe und der Frau nicht mehr die Fähigkeit abspräche, einen ebenso wichtigen Beitrag zu leisten wie er selbst. Das Ausrufzeichen, das vor subjektiver Umformung des vorgegebenen Ideals warnt, schaut doch noch aus wie eine Warnung vor der Verfälschung durch die Frau.

Rom *Bernhard Häring*

HENRICI PETER (Hg.), *Erziehung zur christlichen Freiheit.* (168.) Knecht, Frankfurt/M. 1968. Ln. DM 11.80, sfr 13.90, S 87.30.

Aus der französischen Jesuitenzeitschrift CHRISTUS hatte der Hg. bereits früher im gleichen Verlag drei Bändchen von ihm übertragener Aufsätze veröffentlicht. Dieses Unternehmen schließt er mit dem vorliegenden Band ab, dessen von verschiedenen Autoren stammende sechs Beiträge sich mit der christlichen Freiheit befassen. Während der erste

Aufsatz gleichsam als biblische Grundlage beachtenswerte Ausführungen über „Die Freiheit des Christen und das Gesetz des Geistes bei Paulus" aus der Feder des bekannten Exegeten St. Lyonnet bringt, sehen die folgenden die libertas christiana im Lichte ignatianischer Spiritualität, wie sie in den Exerzitien zum Ausdruck kommt. Diese suchen sie für das geistliche Alltagsleben fruchtbar zu machen. Freunde ignatianischer Exerzitien werden sich durch das Buch besonders angesprochen fühlen.

ORAISON MARC, *Was ist Sünde?* (122.) Knecht, Frankfurt/M. 1968. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.
Das Buch gibt einige Vorträge des bekannten französischen Priesters und Psychologen wieder, die um die Themen Schuld-Freiheit-Moral-Sünde-Beichte kreisen. Sie mögen für die Zuhörer recht interessant gewesen sein, können aber in ihrer schriftlichen Fixierung wenig befriedigen. In mehr oder weniger geistvollem Geplauder, von einem Punkt zum anderen springend, bietet Vf. einige Gedanken zu den genannten Problemen, ohne die aufgeworfenen Fragen in ausreichender Weise zu beantworten, wie es ja auch in kurzen Vorträgen gar nicht möglich war. Was nun eigentlich der Begriff „Sünde" besagt, bleibt einem nach der Lektüre der Oraisonschen Aperçus noch ziemlich rätselhaft. Die energischen Attacken des Autors gegen jede Gesetzes- und Pflichtmoral (63 ff) schießen weit über das Ziel hinaus und sind nur in Hinsicht auf gewisse Zerrbilder einer solchen sittlichen Einstellung berechtigt. Eine Moral ohne verpflichtende Normen bietet niemandem einen Halt. Daß alles, was wir tun können, stets (läßliche) Sünde ist, da die Sünde im Ungenügen unserer Antwort gegenüber Gott und dem Nächsten bestehe (98/99), stellt zum mindesten nach katholischem Verständnis eine unhaltbare Übertreibung dar, belehrt uns doch die Dogmatik, daß selbst ohne Gnadenbeistand der Mensch nicht in all seinen Werken sündigen müsse.
Im vielstimmigen Konzert der Meinungen mag auch diese Veröffentlichung zu Wort kommen. Man erweist aber dem Autor einen schlechten Dienst, wenn man seine Vorträge, die selbst diesen Anspruch gar nicht erheben, als „eine gedrängte Summe seiner Moraltheologie" bezeichnet (Klappentext).

PREMM MATTHIAS/BÖCKLINGER KARL, *Christlicher Lebenswandel.* Eine Moraltheologie für Laien. (XI u. 385.) Weis, Salzburg 1969, Ln. S 153.—.
Seiner im Jahre 1962 erschienenen und in mehrere Sprachen übersetzten Laiendogmatik „Weltüberwindender Glaube" läßt der verdiente frühere Salzburger Dogmatiker nunmehr eine nach dem Schema des Dekalogs ausgerichtete Moraltheologie für Laien folgen, von der er den allgemeinen Teil und das 1.—4. Gebot selbst verfaßt und den restlichen Stoff dem Linzer Moraltheologen K. Böcklinger zur Bearbeitung anvertraut hat. Als Leser seines Werkes zog P. nicht nur Akademiker in Betracht, sondern sein Buch wendet sich „auch an die weiten Volksschichten ohne höhere Bildung im Sinne eines Katechismus für Erwachsene". Er entschloß sich für den Dekalog als Grundlage des Gesamtaufbaus, weil ja auch „die heute noch vorgeschriebenen Katechismen" so aufgebaut seien (Vorwort). Hier übersieht P. jedoch, daß die künftigen Katechismen in ihren die Sittenlehre betreffenden Partien sich schwerlich an die Ordnung des Dekalogs halten werden. So verwundert es auch nicht, daß er als „wissenschaftliche Grundlage" auf das „anerkannte dreibändige Moralwerk von Noldin" verweist, ohne zu gewahren, daß dieser vor einigen Jahrzehnten geschätzte Entwurf einer herkömmlichen Theologia moralis, der zweifellos nicht zu bestreitende didaktische Vorzüge besaß, inzwischen von der Fachwissenschaft ad acta gelegt wurde und auch keine neuen Auflagen mehr erfährt. Allerdings beruft sich P. auch auf B. Härings „Gesetz Christi", dem er öfters einzelne spezielle Aussagen entnimmt. In bezug auf den Gesamttenor seiner Moraldarstellung kann P. jedoch kaum den bekannten Redemptoristen als Gewährsmann in Anspruch nehmen, da dieser in seinen Veröffentlichungen keinen Hehl daraus zu machen pflegt, wie sehr er eine christliche Sittenlehre ablehnt, die sich in erster Linie als Gebots- und Sündenethik präsentiert.

Als eine solche muß aber leider der von P. vorgelegte Versuch einer Laienmoral charakterisiert werden. Der allgemeine Teil beginnt denn auch gleich mit der Gesetzgebung auf Sinai, von der Vf. trotz gelegentlicher Bezugnahme auf moderne Exegeten eine Darstellung gibt, die bei den Alttestamentlern einiges Erstaunen erregen dürfte. Wenn man sich den dick gedruckten Text des Dekalogs (3) anschaut, stößt man auf Formulierungen, die (mit Ausnahme des fünften und siebten) die biblischen Zehngebote in einer zu pastoralen Zwecken zurechtgestutzten Fassung wiedergeben, die mit dem biblischen Original nicht übereinstimmt. Nichtsdestoweniger wird dem Leser versichert, dies sei der Wortlaut der von Gott auf Sinai geoffenbarten sittlichen Gebote, die Gott selbst niedergeschrieben habe (7). „Genau die gleichen Zehn" sollen dann auch „darüber hinaus jedem Menschen von Natur aus ans Herz geschrieben" sein (14). — Nach Ausführungen über das Gewissen, wobei auch die Religionsfreiheit berücksichtigt wird, legt Vf. eingehend die Bosheit und die Folgen der schweren und der läßlichen Sünde dar. Ferner kommt zur Sprache die Willensfreiheit und ihre Hindernisse sowie das Verhalten in Versuchungen. Den Abschluß

bildet eine detaillierte Schilderung der sieben Hauptsünden, in denen Vf. „Giftwurzeln" sieht, die „Satan, der böse Feind, in den Ackerboden der menschlichen Natur eingesenkt" habe (63), während er später meint, diese Giftwurzeln seien — „Gott hätte es gar nicht anders machen können — mit einem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen von selbst gegeben" (88).

In diesem Zusammenhang wird auch das Laster der Unkeuschheit behandelt, dessen Häßlichkeit der Vf. in grellen Farben zeichnet. Es ist die Rede vom niedrigsten (!) Trieb, der bei solchen Sünden die Seele ständig tyrannisiere (73). St. Bernhard wird zitiert: „Schließlich macht Gott dem Feuer der bösen Lust ein Ende durch das Feuer der Hölle" (76). Bei der Unkeuschheit handele es sich, „sooft bewußt und ganz freiwillig die Lust um ihrer selbst willen gesucht wird, jedesmal um eine schwere Sünde, und wären es auch nur Gedanken und Begierden" (74). Der Rezensent kennt keinen deutschsprachigen Moraltheologen, der so etwas heute noch lehrt. Es fehlt auch nicht der Hinweis (77) auf das „keusche Geschlecht, das im Lichte der Tugend glänzt" (Weish. 4, 1 Vulg.). Bekanntlich lautet der Urtext anders. Mit einigen Ratschlägen zur Willensbildung schließt die allgemeine Moral. Man vermißt eingehendere Aufführungen über die Pflege sittlicher Grundhaltungen (Tugenden), die sich positiv auf das zu verwirklichende Gute richten. Das Wesen der christlichen Sittlichkeit scheint nach dieser Laienmoral in erster Linie im Meiden der Sünden zu bestehen. In dieser Hinsicht bemüht sich der greise Autor zweifellos in bester Absicht, Wegweisendes zur Gewissensbildung seiner Leser beizutragen, wie auch seine Darlegungen zum 1.—4. Gebot zeigen. Seine eindringlichen Mahnungen sind sicher sehr beherzigenswert. Eine den Menschen von heute überzeugende Laienmoral müßte sich aber doch wohl erheblich von Christenlehr-Vorlagen früherer Zeiten unterscheiden.

Dem Vollender des Werkes, Prof. Böcklinger, war durch den vorgegebenen Aufbau die Marschroute vorgeschrieben. Den restlichen Stoff des irdischen Pflichtenkreises legt er in leicht faßlicher Weise unter ausführlicher Berücksichtigung aktueller Moralfragen dar. Ein zu einem vertiefteren Studium der christlichen Sittenlehre anregendes Verzeichnis einschlägiger Literatur wurde dem Buch leider nicht beigegeben.

Graz *Richard Bruch*

RAUH FRITZ, *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung.* (Eichstätter Studien. NF Bd. II.) (XV u. 380.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1969, Ln. DM 36.—.

Die vergleichende Verhaltensforschung steht weithin noch außerhalb des Gesichtskreises der Theologen. In den theologischen Nachschlagewerken hat der Begriff „Verhaltensforschung" noch kein selbständiges Stichwort gefunden (siehe LThK ^{2}X 187—179) und auch die moraltheologischen Standardwerke schweigen über diese junge Wissenschaft und die Fragen, die sie den Moraltheologen stellt. Aus diesem Grund verdient Rauhs Untersuchung von vorneherein Beachtung. Wie sehr Fragestellungen dieser Art ein Gebot der Stunde sind, vermag allein schon der Bestseller aus der Feder von K. Lorenz „Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression" (Wien ^{20}1966) einsichtig zu machen. Rauh bezeichnet seine Arbeit nur als Versuch, die aus der Deutung menschlicher Verhaltensweisen seitens der vergleichenden Verhaltensforschung für die Moralpsychologie sich ergebenden Fragen beziehungweise Forschungsgegenstände aufzuzeigen (Vorwort). Sie betreffen das Verhältnis zwischen Mensch und Tier, die geistgewirkte Lenkung des natürlichen Triebbereiches beim Menschen, das menschlich freie und verantwortete Gewissen und endlich die Transzendenzfähigkeit des Menschen. Der Weg, auf dem Vf. zu diesen Fragen gelangt, nimmt seinen Ausgang von einem problemgeschichtlichen Überblick, er führt über die wichtigsten Begriffe der Verhaltensforschung (Bedürfnis und Trieb, Appetenz und Aversion, Schlüsselreize und „Angeborener auslösender Mechanismus", Instinkt, Übersprung, Leerlauf und Ermüdung) zur Darstellung der evolutiven Grundlagen und der grundlegenden Ergebnisse der Ethologie, um in den Abschnitt auszumünden, der sich mit jenen sittlich relevanten Ergebnissen dieser Wissenschaft befaßt, die der Moraltheologe nicht länger wird ignorieren dürfen (1—275). Dieser Weg erscheint zwingend, und der mit den Ergebnissen der vergleichenden Verhaltensforschung nicht vertraute Theologe kann bei der Lektüre dieses spannend geschriebenen Buches vollkommen vergessen, daß er durch die interessanten und erregenden Ergebnisse in eine recht heikle Fragesituation gebracht wird. Trotzdem nennt der Autor seine Untersuchung einen Versuch, und es spricht alles dafür, daß er mit diesem Terminus meint, was er besagt.

Die Gründe für diese Zurückhaltung werden im Gang der Untersuchung da und dort sichtbar. So macht der Autor eigens darauf aufmerksam, daß die vergleichende Verhaltensforschung vor ein kaum lösbares methodisches Problem gestellt sei, weil „die hohe Integrationsstufe des Untersuchungsmaterials mit ihren eigenen Gesetzen" (15) das Detail, das es zu analysieren gilt, immer als eine in das Ganze eines Organismus verwobene Größe präsentiere. Als weitere Schwierigkeiten kommen hinzu die Gefahr, daß die Frage nach dem Warum einer Verhaltensweise mit der Frage nach dem Wozu vermengt wird (20 f), die Ambivalenz vie-

ler ethologisch-psychologischer Termini (21), der Mangel einer einheitlichen Begrifflichkeit (23 ff) und insbesondere die Unmöglichkeit, die Grenze anzugeben, an der, stammesgeschichtlich betrachtet, das Verhalten des Tieres zum menschlichen Verhalten wird (48), alles Momente, die die Deutung der Verhaltensweisen erheblich erschweren. Zwar helfen Formeln wie „moralanaloges Verhalten" (159 ff) über Schwierigkeiten solcher Art hinweg, und Begriffe wie Anpassung (183) und Überschritt (265) erweisen sich als goldene Brücken, aber auf die Dauer vermögen sie die Tatsache nicht zu verhüllen, daß der Moraltheologe in der permanenten Gefahr der Grenzüberschreitung steht und vergleicht, was so eigentlich nicht verglichen werden darf, wenn der Neigung zur anthropomorphen Betrachtung des Tieres und zur biologistischen Sicht des Menschen (279 ff) ein Riegel vorgeschoben werden soll, der der fortschreitenden Nivellierung des Menschen und seines Selbstverständnisses entgegenwirkt.

Selbstverständlich hat es keinen Sinn, die Fragen zu ignorieren, die der Theologie von der vergleichenden Verhaltensforschung gestellt sind, aber ebenso falsch und verhängnisvoll wäre es, wenn sich der Mensch künftig seine eigentlichen Fragen von den Ergebnissen einer Wissenschaft diktieren lassen wollte, die überhaupt erst aufgrund der Sonderstellung möglich geworden ist, die der Mensch auf dem Weg einer kausalanalytischen Betrachtungsweise absolut nicht einholen kann. Kritische Bemerkungen von der Art der folgenden haben natürlich ihren guten Sinn, denn es ist wahr: „Für das Altertum und Mittelalter war die Natur eine festgefügte Ganzheit, in der jedes Wesen — und auch der Mensch — einen ganz bestimmten Platz einnahm. Die Statik der damaligen Auffassungen wirkt auch noch in vielen naturwissenschaftlich längst überholten biologisch-medizinisch orientierten Vorstellungen der Theologie nach. Inzwischen hat aber die naturwissenschaftliche Forschung und insbesondere auch die Evolutionslehre gezeigt, daß die Natur kein zweckmäßig geordneter Kosmos ist, sondern in gewisser Hinsicht das durch Evolution gewordene Resultat von Gesetzmäßigkeit und Zufall. Dies gilt für die unbelebte Natur ebenso wie für die belebte, einschließlich des Menschen. Die naturwissenschaftlich-evolutive Sicht der Weltwirklichkeit muß auch den Menschen als Naturgestalt in der Dynamik eines steten Werdeprozesses sehen" (301). Aber die Unbekannte, die sich hinter dem Begriff „Zufall" verbirgt, nützt für das Fragen des heutigen Menschen nach seiner Zukunft höchstens insofern etwas, als sie diesem Menschen nicht mehr als hilfreiche Größe erscheint. Auch mit der Formel von der Selbstrealisierung des Menschen ist kaum etwas gewonnen, wenn diese Frage nach dem Selbst des Menschen als von der Problemstellung der vergleichenden Verhaltensforschung toto coelo abgehobene Frage nicht ausdrücklich gestellt wird. Wird sie aber gestellt, dann drängt sie über alle Existentialien hinaus, und am Ende steht dann doch die Wesensfrage, für die in einem evolutionistischen Menschenbild kein Platz mehr zu sein scheint (297 ff).

Gleichwohl hat die vergleichende Verhaltensforschung für die Theologie ihre unersetzbare Bedeutung: Sie könnte als das Stimulans wirken, das den Menschen nötigt, der Frage nach seiner Sonderstellung mehr Gewicht beizumessen. Dieser Aspekt ist vom Autor nicht übersehen worden, aber er kommt zu wenig zur Geltung. Schon vom Titel des Buches her muß man fragen: Von woher fällt denn eigentlich Licht auf das sittliche Leben des Menschen? Die Sonderstellung des Menschen erscheint deswegen verkürzt, weil sie lediglich mit theologischen Formeln behauptet, aber nicht mit der Lebendigkeit eines ursprünglichen Fragens und Denkens behandelt wird, wie es in der vergleichenden Verhaltensforschung gegenwärtig ist. So kommt es dahin, daß der Schrecken, von dem die Graugans Martina auf ihrem abendlichen Gang ins Schlafzimmer ihres Herrn befallen worden ist (100 f), bei dem Leser einen nachhaltigeren Eindruck hinterläßt als die Hinweise des Vf. auf die Sonderstellung des Menschen.

Aber hier wird die Kritik an einem Buch zur Kritik an der gegenwärtigen Theologie. Welcher Art diese Kritik ist, kann mit Hilfe des Verhaltensforschers K. Lorenz verdeutlicht werden. Lorenz berichtet in dem lesenswerten Büchlein „Vom Weltbild des Verhaltensforschers" (München 1968) einen Ausspruch, in dem W. Metzger die Fähigkeit der Philosophen, den Naturwissenschaftler zu verstehen, so einschätzt: „Es gibt Menschen, die durch erkenntnistheoretische Erwägungen am Gebrauch ihrer Sinne zum Zweck naturwissenschaftlicher Erkenntnis unheilbar behindert sind" (98). Nachdem K. Lorenz dieses Bonmot bereits für seine eigenen Zwecke umgemünzt hat und jenen scharfsinnigen Forschern, „die besonders ‚objektiv' und naturwissenschaftlich zu verfahren meinen", nachsagt, sie würden „die eigene Wahrnehmung, soweit irgend möglich, aus ihrer Methodik verbannen" (ebd.), darf es auch auf die Theologen umgemünzt werden. Es lautet dann so: Die Theologen werden auf der Hut sein müssen, daß sie vor lauter Sorge um Anpassung an die Gegenwart den Gebrauch ihrer geistig-geistlichen Kräfte zum Zweck eines ursprünglichen theologischen Denkens nicht unheilvoll behindern.

HÄRING BERNHARD, *Die Freude verkünden.* (103.) Ars sacra, München 1968. Geb. DM 9.30.

Das Büchlein geht seinem Inhalt nach auf B. Häring, seiner Sprachgestalt nach aber auf O. Karrer zurück. Dem deutschen Text liegen auf Tondband aufgenommene französische Exerzitienvorträge für Ordenspriester zugrunde, um deren Veröffentlichung sich die Mitbrüder B. Härings bemüht haben. Im Rückblick auf diese ins Deutsche übertragenen Vorträge schreibt der Autor selbst: „Der Priester des Neuen Bundes ist weder Ritualist noch Funktionär noch Spezialist in gesetzlicher Kasuistik, sondern vor allem Apostel mit der Sendung, die Frohe Botschaft zu verkünden. Das geschieht durch das Zeugnis der Glaubensfreude, damit er allen, denen er dient, dazu helfe, selber Zeuge der Frohbotschaft zu werden" (5). Welche Spannung hinter diesen Sätzen und insbesondere hinter der Abgrenzung des (katholischen — diese Konfessionsbezeichnung kommt aber, soweit ich sehe, im ganzen Büchlein nicht vor) Priestertums gegenüber seinen Deformierungen steht, kommt dem Leser erst bei der Lektüre der einzelnen aus den Seligpreisungen der Bergpredigt herauswachsenden und auf die neutestamentliche Verkündigung des „Gesetzes der Liebe" hintendierenden Vorträge zum Bewußtsein.

Es gibt keine kirchliche Gruppe und keine Institution in der Kirche, an die B. Häring dieses Kriterium der Liebe nicht herantragen würde; es gibt kein Problem der modernen Welt, das nicht in der Perspektive dieses Kriteriums anvisiert beziehungsweise generell in diese Perspektive gerückt würde. Man kann sogar beobachten, daß auch zentrale Glaubensgehalte selber namens der Freudenbotschaft von der Liebe Gottes für den nicht mehr in gültigen Ordnungen beheimateten Menschen der Gegenwart neu aufgeschlossen werden sollen. Um welchen konkreten Inhalt es bei dieser Aufschließung durchwegs geht, sagt B. Häring mit Worten, die J. Ratzinger in seinem Aufsatz „Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe" (in: Concilium 1 1965 16—29) niedergeschrieben hat. Dieser Inhalt kann so umschrieben werden: Das christliche Leben soll durchwegs aus der starren Gegenübersetzung von Gnade und Institution herausgelöst, damit von einem juridischen und moralischen Verständnis befreit und in der eigentümlichen christlichen Gestalt „einer wahrhaft verbindlichen und ganz vom Sakramentalen geprägten Gemeinschaft" (98) der Welt präsent gemacht werden. Durch die Eindämmung des Institutionellen und Rechtlichen kann, so hofft Häring, der Hl. Geist in seiner „Rolle als Lebensprinzip und göttlicher Beweger zur Einheit" und „als Band der Liebe" in der Kirche wieder eine Chance erhalten. So gesehen geht es in diesen Exerzitienvorträgen nicht um die Verwirklichung eines konkreten Zieles, sondern um die Weichenstellung für die Sichtbarmachung oder Sichtbarwerdung von Zielen, die der göttliche Geist selber setzt, indem er die Menschen zu mündigen Christen macht. Man kann solchen Gedanken nicht folgen, ohne sich daran zu erinnern, daß man den Hl. Geist vor noch nicht allzu langer Zeit als den Geist der Ordnung verherrlicht und in Anspruch genommen hat. Und nochmals meldet sich angesichts des schönen, lesenswerten, aus großer Sicherheit und Zuversicht geschriebenen Büchleins die Erinnerung: Im Jahre 1909 hat Paul Wilhelm von Keppler, dessen Episkopat dann später durch die Auseinandersetzung mit dem Modernismus und Reformkatholizismus überschattet wurde, das Büchlein „Mehr Freude" veröffentlicht. Scheint es nicht, als ob der Ruf nach Freude unter den Christen immer dann laut wird, wenn die Kirche von ungeheuren Spannungen in Atem gehalten wird? Und hat es darüber hinaus nicht auch den Anschein, als ob der Ruf nach Freude in der Kirche des wandernden Gottesvolkes nicht einmal von den Propheten dieser Botschaft selber ungebrochen durchgehalten werden kann? In einem Büchlein mit dem Titel „Die Freude verkünden" müßte um der Wahrheit dieser eschatologischen Freude willen dazu auch etwas gesagt werden.

Tübingen *Josef Rief*

ELSÄSSER ANTONELLUS, *Die persönliche Intimsphäre.* Gefährung und Schutz (Christliches Leben heute, Bd. 5). (127.) Winfriedwerk, Augsburg 1969, Pappband DM 5.80.

Die hier untersuchte Problematik entsteht aus der Spannung zwischen zwei menschlichen Grundbefindlichkeiten: dem Personsein und der Hinordnung auf die Gemeinschaft. Da der Mensch zwar auf Gemeinschaft hin angelegt ist, aber, um überhaupt gemeinschaftsfähig sein zu können, der personalen Verwirklichung bedarf, braucht er das, was Vf. persönliche Imtimsphäre (= I.) nennt, d. i. der „notwendige Raum der Freiheit und Geborgenheit . . ., in dem der einzelne ungehindert sich personal entfalten und unbeobachtet seine Gefühle zum Ausdruck bringen . . . kann" (15). Wie groß dieser Raum der persönlichen Freiheit zu sein hat, hängt ab von den Eigenheiten der Person und der Gemeinschaft, in der sie lebt. Hinsichtlich der Person nennt E. Vitalität, Temperament und Charakter, bei den Gemeinschaften unterscheidet er zwischen natürlichen und spontanen Gemeinschaften. Was alles zum Inhalt der I. gehört, ist schwer zu sagen. Vf. nennt im Anschluß an Ph. Lerschs *Aufbau der Person* vor allem den Bereich des Unbewußten, des endothymen Grundes, den Geschlechtstrieb sowie die Gefühlsregungen des Schmerzes und der Trauer, den religiösen Bereich, das Eigenwertstreben bzw. das Minderwertigkeitserleben und die Äußerungen des bewußten Ich im Denken und Wollen. Zusammenfassend bestimmt E. den Inhalt der I.: „alles, was dem Personkern

nahesteht und darum das Personsein unmittelbar betrifft, ist ‚intim' und fällt grundsätzlich in den Bereich der persönlichen Intimsphäre" (74). Wie schwierig es dennoch sein kann, im konkreten Fall den Bereich des Intimen zu bestimmen und abzugrenzen, wird vom Vf. durchaus gesehen.

In Teil II handelt E. von Gefährdung und Schutz der I. im „Zeitalter der Indiskretion" (A. Böhm). Die These allerdings, daß der Grund für die zahlreich angeführten Belege einer heutzutage immer bedrohlicher werdenden Gefährdung der I. hauptsächlich „in einem fatalen Erkenntnis- und Wissensdrang des heutigen Menschen, in einer Pseudo-Wissenschaftlichkeit, die vor nichts haltmacht", (79) liege, scheint anfechtbar. Eine solche Erklärung der Phänomene setzt vielleicht doch zu hoch an; einleuchtender scheint in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Neugierde und insbesondere Machtstreben. Nach einer ausführlichen Darstellung der Gefahren für die I. geht der Vf. auf die Möglichkeiten des Schutzes ein. Dabei nennt er den natürlichen Schutz, die Scham, der er eine recht umfassende Darstellung widmet, den gesellschaftlichen Schutz durch die Konvention und den staatlichen Schutz durch Recht und Gesetz.

Der Teil III, „Die Pflege der persönlichen Imtimsphäre", nennt zwei Schwerpunkte: die Reifung der eigenen Persönlichkeit und die Vertiefung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Selbst wenn man hier keine umfassende Darstellung der Probleme erwartet hat, erscheint dieser letzte Abschnitt doch etwas stiefmütterlich behandelt (knapp vier Seiten). Denn unter dem Gesichtspunkt, daß der Band in der Reihe „Christliches Handeln aus dem Glauben" erscheint, erwartet der Leser am Ende der Diagnose wohl einen etwas ausführlicheren Rat. — Im ganzen aber wird das Buch einen breiten Leserkreis ansprechen, da erfreulicherweise schwierige psychologische und moraltheologische Fragen in einer allgemeinverständlichen Sprache und flüssig geschrieben dargestellt werden, ohne daß Vf. die Probleme in unzulässiger Weise vereinfacht. Auch der wenig vorgebildete Leser wird das Buch mit Gewinn studieren, zumal Vf. Fremdwörter und Fachausdrücke erklärt.

München *Michael Vogler*

DIEDERICH HONORATUS, *Kompetenz des Gewissens.* (378.) Seelsorge-V., Freiburg 1969. Ln. DM 28.—.

Das Buch behandelt eine staunenswerte Fülle von Problemen, die sich um die Kompetenz des Gewissens lagern, in abstrakter, streng wissenschaftlicher Form, die allein die legitime Grundlage für eine wahre Lösung der praktischen Fragen bildet. Im 1. Teil stellt Vf. dar, wie es zur Verengung und Vertrocknung der Gewissensdoktrin in der traditionellen Moraltheologie kam. Der 2. Teil bringt den Beginn einer Neubesinnung des Gewissensverständnisses bei Sailer, Hirscher, Jocham und Linsenmann („modernste" Aussagen finden sich schon bei diesen Theologen). Im 3. Teil erweist sich Vf. als wahrhaft „kompetenter" Kenner der Autoren, die den anthropologischen und theologischen Hintergrund der neuen Gewissenslehre künden und deuten. Das Besondere seiner Ausführungen besteht darin, daß er die Wichtigkeit der rechten Kompetenz des Gewissens nicht nur der Gegenwart gegenüberstellt, sondern sie in die Gegenwart hineinstellt und aus der Gegenwart kommen läßt.

Die aus dem neuen Selbstverständnis der Kirche stammenden geisterfüllten Ausführungen über das Lehramt der Kirche sollen sowohl von der „lehrenden" als auch von der „hörenden" Kirche beherzigt werden. Manche zu negative und polemische Formulierungen des 1. Teiles stehen in einem etwas störenden Gegensatz zu den abgeklärten und ruhigen Ausführungen der anderen Kapitel. Vielleicht könnte bei der 2. Auflage eine straffere Fassung mancher Passagen in Erwägung gezogen werden.

Linz *Karl Böcklinger*

BÖCKLE FRANZ, *Freiheit und Bindung.* (128.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1968. Kart. lam. DM 8.—.

Das Büchlein ist eine Sammlung von Aufsätzen bzw. Vorträgen und Dokumenten, die als Beitrag zur Diskussion über die Enzyklika „Humanae vitae" gedacht war. Der im Titel angekündigten Thematik entsprechen am meisten die ersten beiden Aufsätze; sie gehen das im Vordergrund der heutigen Diskussion stehende Problem im wesentlichen von zwei Seiten an. Einmal wird das Verhältnis von Freiheit und Bindung grundsätzlich als Konsequenz aus einem theologisch gesicherten und gefüllten Glaubensverständnis erklärt und dann modellhaft von der sittlichen Normbildung im Bereich der Sexualethik aus konkretisiert. Daß für diese anspruchsvolle Fragestellung in etwa 40 Seiten wirklich Klärendes und Überzeugendes geboten wird, ist der Methode und Meisterschaft des Vfs. zu danken. Aus der vielseitigen Erörterung in der Gegenwart greift er gerade wesentliche Gesichtspunkte scharf heraus und verfolgt sie in kurzer, aber klarer Gedankenführung konsequent bis in letzte Grundlagen und Zusammenhänge. Besonders gut erscheinen die rechte Stellung und Beziehung zwischen allgemein menschlicher und gläubiger Orientierung, zwischen profanwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnis. Infolge der Kürze mußte in Kauf genommen werden, daß Einzelfragen, so etwa die theologische Begründung von Autorität an sich (10) u. a. offen blieben. Der 3. Beitrag (Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung) erstmals 1965 im Concilium veröffentlicht, bietet

einen lebendigen Einblick in die theologischen Bemühungen in dieser Frage vor Erscheinen der Enzyklika im Jahre 1968 und bleibt als lehrgeschichtliche Dokumentation weiterhin von Interesse. Ein dokumentarischer Anhang enthält den Wortlaut der Enzyklika „Humanae vitae" sowie die anschließenden stellungnehmenden Erklärungen der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe.

Freiburg/Br. *Rudolf Hofmann*

LITURGIK

KLEINER RAFAEL, *Feierndes Gottesvolk.* Eine Einführung in die Liturgie für jeden. (239.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Wien 1967. Kart. lam. S 85.—.

Das Anliegen des Buches ist, „die Liturgie zu demokratisieren" (L. Beaudouin) oder, wie die Liturgische Konstitution sagt, die „Hinführung der Gläubigen zur tätigen, bewußten und vollen Teilnahme am Gottesdienst der Kirche". Vor sich hat der Vf. „jeden", das heißt die konkreten Gemeinden, denen er in schlichter Form ein „Baugerüst" anbieten will. Nach einer kurzen Theologie der Liturgie (15—33), der Worte und Zeichen (33—44), der Sakramente (54—63), gibt der 1. Abschnitt eine allgemeine Einführung in die heilige Messe (68—81), beschreibt der 2. Abschnitt den rituellen Ablauf der Meßfeier (87—152) und behandelt der 3. Abschnitt die Praxis des Mitvollzugs. Ein Literaturverzeichnis „zur Weiterführung und Vertiefung" beschließt das Buch.

Die schrittweise Durchführung der Reform bringt es mit sich, daß der 2. Abschnitt seine unmittelbare Aktualität verloren hat. Der historische Hinweis, daß 1884 die erste deutsche Übersetzung des römischen Meßbuches geschaffen wurde (85), ist nicht mehr vertretbar (Vgl. Duffrer, „Liturgische Frömmigkeit", Mainz).

MIELENBRINK EGON / LEEB HELMUT, *Wortgottesdienste für das Kirchenjahr.* Ausgabe für Kantor. (67.) S 47.—; Beilage für die Gemeinde. (4.) S 1.10; Orgelbegleitung zu den Antiphonen. (8.) S 16.—; Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1967.

Das II. Vatikanum hat in der Konstitution über die hl. Liturgie festgelegt, daß eigene Wortgottesdienste zu feiern sind (Art. 36, 4). Die Instruktion zur Durchführung dieser Konstitution vom 26. September 1964 beschreibt Bedeutung, Aufbau und Feier des Wortgottesdienstes (Nr. 37 f). Die Instruktion über die Kirchenmusik vom 5. März 1967 sagt: „Unter den Gesängen hat der in der Art eines Graduale oder eines Antwortpsalms ausgeführte Gesang nach den Lesungen eine besondere Bedeutung. Seinem Wesen nach ist er Teil des Wortgottesdienstes. Daher sollen während seines Vortrages alle sitzen und zuhören und nach Möglichkeit sich beteiligen (Nr. 33)." Das Anliegen greift die Institutio Generalis vom 3. April 1969 in Artikel 36 wiederum auf und konkretisiert in der Weise, daß sie den Wunsch nach aktiver Beteiligung der Gemeinde „mit dem Kehrvers" am Gesang des Antwortpsalms ausspricht. „Den liturgischen Kommissionen der einzelnen Diözesen obliegt es, geeignete Hilfsmittel anzugeben und bereitzustellen, damit diese Wortgottesdienste auch würdig und gut gefeiert werden können", heißt es schließlich in der Institutio vom 26. September 1964 (Nr. 39).

Diesen Auftrag haben Mielenbrink und Leeb aufgegriffen und realisiert. Die Ausgabe bietet Kehrverse und Psalmen für die Festzeiten und für die hohen Festtage des Kirchenjahres, für Marienfeste, Heiligenfeste und für Totenfeiern. Eine Antiphonentafel für die Gemeinde und eine Orgelbegleitung ergänzen diesen Behelf, der den Gemeinden sehr zur Erprobung empfohlen wird.

Linz *Franz Schmutz*

SCHMIDT HEINZ G. (Hg.), *Zum Gottesdienst morgen.* Ein Werkbuch. (272.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

Die unterdessen vielfach reformierte — gelegentlich auch nur restaurierte — Liturgie der Kirche bedarf stets neuer Impulse vom Gegenwartsdenken und -lebensgefühl her, um glaubwürdig zu sein und zu bleiben. Nicht alles, was an Experimenten und Versuchen veranstaltet wird, ist schon gültige Form. Zudem verdecken gelegentlich manche Eigenwilligkeiten das Gültige mehr, als sie es verdeutlichen. Aber dadurch, daß man solche Versuche zur Diskussion stellt und sie nicht nur heimlich mit mehr oder weniger sicherem Gewissen praktiziert, wird zweifellos der Sache gedient. Die vielfachen Restriktionen sind ganz offenbar kurzsichtig und auf die Dauer auch völlig unwirksam. Es hat zu allen Zeiten eine sogenannte „Paraliturgie" gegeben, die neben der offiziellen und rubrizistisch geregelten Liturgie stand und sich oft genug vom Zentralen des Glaubens weit entfernte. Aber seit „Mediator Dei" und den Einleitungsartikeln der Liturgiekonstitution ist es bekanntlich sehr viel schwieriger, diese voneinander abzuheben. Vielleicht rührt daher auch die gelegentliche Supersensibilität von Behörden und Kirchenleitungen.

Dieses Werkbuch, aus Überlegungen und Versuchen beider Kirchen entstanden, gibt in einem 1. Teil Grundsatzüberlegungen, so von H. Rennings (Trier), H. Bogensberger (Wien) und — mir zu eigenwillig und verfremdet gegenüber dem allgemein gebräuchlichen Symbolbegriff — von H. J. Helle (Aachen). Ein 2. Teil bringt „Plädoyers" zu Einzelfragen und Experimenten im Gottesdienst, so zum Gespräch, zur Provokation, zum Spiel, zum Singen etc., die dann als konkrete „Versuche" im 3. Teil mitgeteilt

sind. Ihnen schließen sich zwei Gruppen von „Dokumenten" an, grundsätzlicher die erste, stärker als Aperçu die zweite. Literatur, Verzeichnisse von Liedern und Schallplatten und von experimentierenden und kontaktsuchenden Gruppen, ferner dann die Erlasse von Uppsala 1968 und die entspr. Passagen der Liturgiekonstitution des Vaticanum II sowie deren schrittweise Durchführung runden das Werkbuch ab und machen es als Materialsammlung gut brauchbar. Fertige und sogleich verwendbare Rezepte will der Band nicht geben, wohl aber Denkanstöße und Beispiele für diejenigen, denen Liturgie nie etwas Fertiges und zeitlos Gültiges ist.

FORTMANN HAN, *Vom bleibenden Sinn christlicher Feste.* (248.) Herder, Wien 1969, Ln. S 120.—, DM/sfr 19.50.

Um vom bleibenden Sinn christlicher Feste zu sprechen, könnte man den großen Kosmos der göttlichen Heilsökonomie und dessen liturg. Vergegenwärtigung im Kirchenjahr darstellen und es dann dem Leser überlassen, was er damit anfängt. Das wäre sicher nicht absolut falsch und war auch die gängige bisherige Methode. Man kann aber auch dem Gegenwartsmenschen mit seinen Problemen und seinem angefochtenen Glauben nachgehen und dort, wo man ihn einholt, in seine Situation hinein von dem sprechen, was das Fest ihm ganz konkret sein könnte. Das ist sicher didaktisch klüger und — wie mir scheint — auch seelsorglich erfolgversprechender. Zudem auch haargenau die Methode des Holländischen Katechismus. Möglich, daß dabei dann keine ganze Systematik herauskommt; aber was dann „ankommt", kann echte Lebenshilfe sein.

Der Vf. (Jg. 1912) ist seit 1957 Ordinarius für allgemeine und vergleichende Religionspsychologie in Nijmegen. Die in diesem Bande vorgelegten Darlegungen und Betrachtungen sind zu einem großen Teil schon vorher in Zeitschriften und Zeitungen erschienen und haben entsprechende Resonanz und Besprechung gefunden. Daraus entsteht eine großartige Einleitung zu den grundsätzlichen Fragen von „Konservativ" und „Fortschrittlich", die allein schon wegen ihrer klugen Ausgewogenheit lesenswert ist. Man muß wohl im redlichsten Sinne „rechtgläubig" und dazu Psychologe sein, um so etwas schreiben zu können.

In solcher Weise positiv voreingenommen für den Vf. liest man aufgeschlossen und mit großem Gewinn Seite für Seite, was er zu den großen Festen der Kirche zu sagen hat. Um ihm dann am Schluß bei seinen Überlegungen zur Totenliturgie, zum Krankensakrament, zur Unterscheidung von Kinder- und mündigem Glauben und der Erlösungsbedürftigkeit auch einer mündigen Welt zuzustimmen.

Ein sehr schönes, reifes und empfehlenswertes Buch.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

KIRCHENRECHT

MÖRSDORF KLAUS, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici.* Eine kritische Untersuchung. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1937. (424.) Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 30.—.

Als 1937 diese Untersuchung erschien, wurde ihr sofort große Beachtung geschenkt und hohes Lob gezollt, stellte sie doch ein vorzügliches Hilfsmittel zur Interpretation des kirchlichen Gesetzbuches dar, das 20 Jahre vorher als eine für die damalige Zeit große Leistung mit Zustimmung und Freude begrüßt worden war. Die sofort einsetzende systematische Durchforschung in verschiedenen Richtungen mußte freilich auch manche „Schönheitsfehler" feststellen, z. B. die inkonsequente Anwendung mancher Termini, wofür das „matrimonium legitimum" ein bekanntes Schulbeispiel darstellt. Mörsdorfs Untersuchung über die Rechtssprache kommt in dieser Hinsicht großes Verdienst zu, sie ist in ihrer Art bis heute unübertroffen geblieben. Der unveränderte Nachdruck nach 30 Jahren entsprach einem allgemeinen Bedürfnis. Die Arbeit besitzt heute, da an der Reform des kanonischen Rechtes gearbeitet wird, neue Aktualität. Der Vf. ist selber Mitglied der hiefür bestimmten Kommission. Im Vorwort zur Neuauflage spricht er die Hoffnung aus, daß sein Buch einiges zum Gelingen der Reformarbeit beizutragen vermöge. Alle an der Kirche und an ihrem Recht Interessierten pflichten dieser Erwartung bei.

TOMKO JOSEF, *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau* (1776) *und das königliche Patronatsrecht in Ungarn.* (Band 8 der Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht, in Verbindung mit dem Slowakischen Institut Rom-Cleveland Band VI der Slowakischen Studien.) (XVI u. 160.) Herder, Wien 1968. Kart. S 76.—, DM/sfr 12.30.

Als 1968 die kirchliche Neuordnung in der Slowakei im Gespräch war, traf es sich gut, daß über eine fast 200 Jahre früher durchgeführte Neuordnung, nämlich über die Errichtung der Diözesen Zips (Spiš), Neusohl (Banská Bystrica) und Rosenau (Rožňava) diese vorzügliche Studie erschien. (Die genannten Bistümer waren 1776 ungarisch, heute sind sie slowakisch.) Vf. geht es darum, den historischen Ablauf dieses Ereignisses unter Heranziehung der einschlägigen Urkunden und Akten aus den Archiven von Wien, Budapest und Rom exakt darzustellen und darüber hinaus das rechtliche Fundament herauszuarbeiten, das diesem eigenmächtigen Vorgehen des Wiener Hofes unter Maria Theresia als Ausgangspunkt dienen konnte.

Es war ohne Zweifel ein von Staatskanzler Kaunitz klug gesteuerter, unter Umgehung oder Verletzung wichtiger Grundsätze des Kirchenrechts durchgeführter Akt des öster-

reichischen vorjosephinischen Staatskirchentums. Schon bei den Vorarbeiten wurden die römische Kurie und ihre Vertretung am Wiener Hof ausgeschaltet, die berechtigten Einwände kirchlicher Stellen Ungarns mit dem Hinweis auf den Grundsatz „Sede vacante nihil innovetur" wurden nicht beachtet: am Neujahrstag 1776 wurde von Maria Theresia die Errichtung der drei eingangs genannten Diözesen und die Ernennung der für sie vorgesehenen Bischöfe bekanntgegeben. Als Rechtstitel für dieses Vorgehen diente vor allem das sog. „oberste Patronatsrecht". Die ungarischen Könige beanspruchten es zwar schon seit den Tagen des Königs Stephan I. für sich zur Verleihung kirchlicher Pfründen und Ernennung von Bischöfen; von Rom wurde dieses Gewohnheitsrecht jedoch nie anerkannt, denn es stützte sich auf unzuverlässige Quellen und sogar auf gefälschte Urkunden. Auch bei der hier zur Frage stehenden Maßnahme ignorierte die römische Kurie diese alten Ansprüche: die Diözesen wurden zwar errichtet, aber unter dem Titel „de pontificiae potestatis plenitudine". Es ist begreiflich, daß auch in der Folgezeit — bis in unsere Tage — die ungarischen Behörden daran interessiert waren, dieses „oberste Patronatsrecht" der Kirche gegenüber auszuüben. Nach der vorliegenden wissenschaftlich exakten Untersuchung dürfte es aber schwer sein, für dieses angebliche Privileg (oder Gewohnheitsrecht) den Entstehungstitel hinreichend sicher zu untermauern und die Anwendung als völlig legitim darzustellen.

Linz *Peter Gradauer*



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

glasmalerei



Gegr. 1853

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

J. L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

GRÜNEWALD

PASTORALE

Handreichung für den pastoralen Dienst
Herausgegeben vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen.
In 12 Faszikeln.

Das PASTORALE soll eine Neuorientierung des pastoralen Dienstes ermöglichen. Zwar werden hier keine fertigen Rezepte geboten, aber es werden die bisherigen Formen und Begründungen kirchlichen Tuns in Frage gestellt und daraus Anregungen für ein gerechtes Handeln gewonnen.

PASTORALE umfaßt folgende Faszikel:
Einleitung: Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart. Verkündigung. Buße. Initiationssakramente. Gottesdienst. Ehe und Familie. Krankheit und Tod. Dienst am geistlichen Leben. Lebensalter. Leben der Christen in der Welt. Gemeinde. Diakonie.

In Kürze erscheinen:

Theologische Einführung:

Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart

Ca. 64 Seiten. Kt.
Ca. DM 2.40, sfr 3.—,
öS 17.40.

Der Dienst der Kirche wird unter dem Aspekt der Heilssorge definiert als Sorge um den einen und ganzen Menschen und um die eine und ganze Welt. Die grundlegende Besinnung führt konsequent zu der Frage nach der Wirklichkeit der heutigen Kirche, nach den konkreten drängenden Aufgaben des Dienstes, der ein Dienst am Wort, ein sakramentaler Dienst und vor allem ein Dienst der Liebe sein muß.

Verkündigung

Ca. 92 Seiten. Kt.
Ca. DM 3.—, sfr. 3.80,
öS 21.80.

Die Ursachen der gegenwärtigen Predigtmisere sind offensichtlich nicht allein in der mangelnden Innerlichkeit der Prediger oder im Mangel an gutem Willen auf seiten der Hörer zu suchen. Verkündigung ist ein Kommunikationsgeschehen, das sich nicht von anderem menschlichem Sprechen unterscheidet. Hier wird ein Instrumentarium erarbeitet, mit dem man den Verkündigungsvorgang angemessener analysieren kann.

Buße

Ca. 36 Seiten. Kt.
Ca. DM 1.60, sfr. 1.95,
öS 11.60.

Wie kann das für den Glauben wesentliche Element der Buße heute im Leben der Kirche und ihrer Glieder seinen Ausdruck finden? Nur im Gesamtvollzug des Glaubens kommt ihm eine Funktion zu. Daraus ergeben sich praktische Konsequenzen: für die Hinführung der Kinder zu Buße und Beichte, für die Zusammenarbeit von Priestern, Eltern und Religionslehrern, für die Bußpastoral bei Erwachsenen, für die Bußpredigt und nicht zuletzt für den Bußgottesdienst als einer gemeindlichen Form des Bußvollzuges.

Gemeinde

Ca. 76 Seiten. Kt.
Ca. DM 2.60, sfr. 3.30,
öS 18.85.

In einer vornehmlich von der Agrarstruktur geprägten Gesellschaft war die Gemeinde vorgegeben. In der heute veränderten Situation muß eine Gemeindekonzeption entwickelt werden, die von der konkreten gesellschaftlichen Situation mitgeprägt wird. Die Vermittlung von Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften macht es der Gemeinde möglich, sich je neu mit der Gesellschaft, in der sie lebt, einzulassen. Dabei steht im Mittelpunkt, daß stets die Gemeinde als ganze für ihren Dienst Verantwortung trägt.

Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz. Postfach 3080
Bestellungen an:
BSD Buch- und Schallplatten-Dienst GmbH.,
4 Düsseldorf,
Friedrich-Ebert-Straße 24

Zölibat und Priesterehe

Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Sie können dazu beitragen, die heutige Diskussion über die Priesterehe zu versachlichen.

August FRANZEN (Prof. in Freiburg) und Bernhard KÖTTING (Prof. in Münster) greifen hier ein Problem auf, das heute „in der Luft" liegt und besonders „zeitnah" ist. Den Verfassern geht es jedoch nicht um publizistische Aktualität, sondern allein darum: Sie wollen die Problematik aus der Geschichte beleuchten, um ihre Bedeutsamkeit für die Gegenwart desto klarer hervortreten zu lassen.

August Franzen: Zölibat und Priesterehe
in der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts

Nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung in der alten Kirche und im Mittelalter schildert Franzen eingehend die Angriffe auf den Zölibat in der Reformationszeit. Luthers, Zwinglis und Melanchthons Argumente finden eine sachgerechte Würdigung. Interessante Aspekte bietet besonders das Kapitel über die Haltung des Erasmus von Rotterdam und der sogenannten Reformkatholiken zur Zölibatsfrage. Die Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigen, wie stark Zölibat und Priesterehe nicht erst heute, sondern, vielfach mit denselben Argumenten, schon damals und schon immer diskutiert worden sind.
Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 29
Jetzt in 2. Auflage
98 Seiten, kart. 9,– DM (Best.-Nr. 3316)

Bernhard Kötting:
Der Zölibat in der Alten Kirche

Welche Gründe sind für die Einführung des Zölibats maßgeblich gewesen? Bernhard Kötting geht den geschichtlichen Voraussetzungen nach, damit sich der Leser ein Urteil bilden kann, ob es – unter rechter Bewertung der Motive in der Alten Kirche – sinnvoll ist, den Zölibat als gesetzliche Vorschrift beizubehalten.
Jetzt in 2. Auflage
35 Seiten, kart. 2,50 DM (Best.-Nr. 4424).

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

250 Jahre Aschendorff
1720 1970

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

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

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, Rue Cassette.
Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, Rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

	Jahres-bezug	Einzel-heft		Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxembg., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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.

DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23535



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

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



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Breuning:	Das Mariendogma von 1950
J. Bluyssen:	Christlicher Humor
H. Fink:	Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel
W. Gössmann:	Der Sprachgebrauch in der Predigt
R. Zinnhobler:	Heinrich VIII. und die Reformation in England
E. Schaar:	Der Underground-Film
J. Pritz:	Wegbereiter heutiger Theologie
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche
W. Gruber:	Literaturbericht — Dogmatik

118. Jahr 1970 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1970

	Abhandlungen	Seite
Wilhelm Breuning:	Das Mariendogma von 1950	209
Johannes Bluyssen:	Christlicher Humor	218
Hans Fink:	Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel	223
	Pastoralfragen	
Wilhelm Gössmann:	Der Sprachgebrauch in der Predigt	234
	Mitteilungen	
Rudolf Zinnhobler:	Heinrich VIII. und die Reformation in England	241
Erwin Schaar:	Der Underground-Film und seine gesellschaftlichen Hintergründe	249
Joseph Pritz:	Wegbereiter heutiger Theologie	253
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	263
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	272
Winfried Gruber:	Literaturbericht — Dogmatik	276
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	278
	Buchbesprechungen	279
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wilhelm Breuning, Prof., D-53 Bonn-Endenich, Bonner Weg 16. Dr. Johannes Bluyssen, Bischof, s'Hertogenbosch, Peperstraat 21, Nederlande. Dr. Hans Fink, Kaplan, A-6800 Feldkirch, Herrengasse Nr. 8. Dr. Wilhelm Gössmann, Prof, D-4040 Neuss, Norferstraße 4. Dr. Rudolf Zinnhobler, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Petrinumstraße 12. Erwin Schaar, D-8 München 13, Königsteinstraße 6. Dr. Joseph Pritz, Univ.-Prof., A-3100 St. Pölten, Gedongasse 1. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue Jean Origer 6—8. DDr. Pe ter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Str. 17/11.

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—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

WILHELM BREUNING

Das Mariendogma von 1950

In den Schwierigkeiten einer veränderten Situation

Im Ökumenismusdekret (n 11) wird von einer Hierarchie der Glaubenswahrheiten gesprochen und somit sachlich zwischen Zentrum und Peripherie unterschieden. Das Dogma von 1950 gehört ohne Zweifel nicht unmittelbar zum Zentrum. Aber nicht das dürfte der Hauptgrund sein, daß von ihm mehr geschwiegen als gesprochen wird. In einer Zeit, die um die zentralsten Inhalte des Glaubens ringt, ist es zu vertreten, daß die ohnehin strapazierten Gläubigen nicht noch mehr beunruhigt werden. Die Methode, einen schwierigen Glaubensinhalt, der weder in der aktuellen Diskussion noch unmittelbar im Zentrum des Bekenntnisses steht, sozusagen einmal aufs Eis zu legen, muß nicht unbedingt falsch sein. Doch soll man sich darüber klar sein, daß eine solche Methode nicht in weiser Pädagogik von den Theologen dirigiert werden kann. Auf unser Dogma angewandt heißt das: Vielen Gläubigen in unseren Breiten ist es nicht gelungen, das Dogma von der Ganzaufnahme Mariens in die Vollendung Christi in ihren Glaubensvollzug zu integrieren. Das Schweigen der Theologen gründet aber nicht in einer gewissen Nachsicht hinsichtlich dieser Schwierigkeiten der Gläubigen, sondern darin, daß sich ihre eigene Situation nicht von der der Gläubigen unterscheidet. Der periphere Charakter des genannten Dogmas sollte aber die Unbefangenheit geben, die Abstinenz nicht zum Tabu werden zu lassen und zumindest die Fragen, die damit gestellt sind, nicht zu unterdrücken, selbst wenn man darauf keine allseits befriedigende Antwort weiß. Denn ein Glaube, der nur solche Fragen zuläßt, deren Lösung er schon im voraus übersieht, hält nicht viel von sich. Zudem wäre er sehr unkirchlich, da er nicht darauf vertraut, daß Fragen in der kirchlichen Gemeinschaft zu einem Wachstum des Glaubens führen können. Wenn Gott selbst sich vom Menschen befragen läßt, braucht es auch keine Leugnung der Autorität des kirchlichen Lehramtes zu sein, wenn man an seine Aussagen den Maßstab kritischen Nachdenkens anlegt — vorausgesetzt, daß man seinen eigenen Verstand nicht in pubertärem Aufbegehren zur unfehlbaren Instanz macht. Der Fragende fragt ja im Vertrauen darauf, daß die Gemeinschaft der Gläubigen mehr weiß als er. Aber er fragt auch, weil er an diesem Wissen teilhaben möchte.

In diesem Sinn wollen die folgenden Überlegungen verstanden sein. Wer die Fragen des Verfassers nicht teilt, möge bedenken, daß der Verfasser so fragt, nicht um die Bedeutung kirchlicher Glaubensaussagen anzufechten oder hinunterzuschrauben, sondern *weil* er der Überzeugung ist, daß sie etwas zu sagen haben. Freilich braucht er dabei nicht von vorneherein auszuschließen, daß diese Bedeutung unter Umständen relativiert wird, indem die Beziehung einer Aussage zum Ganzen wichtiger erscheint als ein einzelner Inhalt für sich genommen. Die Beziehung zum Ganzen könnte vielleicht der eigentliche Schlüssel zur Interpretation werden.

Das Marien-Dogma und sein Consensus.

Beim Dogma von 1950 bestehen für den kritisch fragenden Gläubigen nicht nur inhaltliche Schwierigkeiten: „Was ist eigentlich ausgesagt und gemeint?", sondern zunächst einmal Fragen über die Qualifikation „Dogma" und ihr Zustandekommen.

Das Dogma wurde feierlich vom Papst verkündigt in einer liturgischen Feier, die einen der Höhepunkte des Jubiläumsjahres bilden sollte. Dieser Ausübung des päpstlichen Lehramtes war die bis dahin umfangreichste Konsensbefragung der katholischen Kirche vorausgegangen. Die residierenden katholischen Bischöfe der ganzen Welt waren befragt worden, ob sie die Lehre, die Pius XII. verkündigen wollte, selbst für eine Glaubenswahrheit hielten, ob ihre Gläubigen sie dafür hielten und — falls es sich um eine Glaubenswahrheit handle — ob sie den Zeitpunkt der feierlichen Verkündigung für opportun hielten. In der Frage, ob es sich um eine Glaubenswahrheit handle, war die positiv bejahende Übereinstimmung fast einmütig. Wenn auch die Opportunität nicht in genau demselben Maß bejaht wurde, so blieb doch auch hier die Vorbehalte anmeldende Minderheit zahlenmäßig gesehen völlig bedeutungslos.

Am interessantesten wird die Frage dort, wo sich der Papst nach der Überzeugung der Gläubigen erkundigte. Nie war in Vorbereitung einer lehramtlichen Entscheidung in

so ausdrücklicher Weise nach einem derartigen consensus fidelium gefragt worden. Die Antworten der Bischöfe brachten auch hier die Geschlossenheit der Überzeugung des katholischen Volkes zum Ausdruck. So bedeutsam nun diese Meinungsbefragung ihrem beabsichtigten Gewicht nach ist, so fragwürdig erscheint die Methode ihrer Durchführung. Selbst in Ländern mit höherem theologischen Bildungsstand der Gläubigen wäre es wohl schwer gewesen, den Gläubigen allein schon den Inhalt der nicht ganz unkomplizierten Frage zu erläutern. Faktisch ist wohl nirgends der Versuch gemacht worden, die Gläubigen zu befragen — ganz abgesehen von der Tatsache, daß eine bloße Umfrage überhaupt nicht zu einem Ziel hätte kommen können. Selbst wenn die befragten Bischöfe die Überzeugung ihrer Gläubigen in ihrem eigenen Inneren erforschten, bleibt es zumindest beachtenswert, daß man dem gelebten Glauben ein solches Gewicht geben wollte. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums hat in dieser Richtung weitergedacht und dem consensus fidelium die Infallibilität zugesprochen (n. 12).

Anderseits muß man der Ehrlichkeit halber zugeben, daß die bischöflichen Antworten — selbst, wenn sie die Lage richtig gedeutet haben sollten — nicht im Sinn eines empirisch nachprüfbaren Beweises für einen consensus fidelium bewertet werden dürfen. Trotzdem wäre es falsch, sähe man im Zustandekommen des Dogmas eine Manipulation von oben. Das Lehramt war nicht nur subjektiv guten Glaubens, sondern es war wirklich getragen von einer Bewegung innerhalb der Kirche. Die marianische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts hatte eine beachtliche Resonanz bei engagierten Gläubigen. Sie verstand sich nicht nur als Interessengruppe innerhalb der Kirche, sondern als Erweckungskraft für das Ganze.

Freilich liegt hier auch ein Problem, das bis heute nachwirkt. Marianische Frömmigkeit beanspruchte in besonderer Weise, daß ihre Äußerungen den Stempel des Katholischen trugen. Ihr gegenüber Vorbehalte zu machen, wurde allzu schnell als Unkirchlichkeit ausgelegt. Besonders nachteilig wirkte sich die doppelte Verteidigungsrolle katholischer Spiritualität aus; einmal gegen den Protestantismus, der aufs Ganze gesehen keine positive Einstellung zur marianischen Frömmigkeit fand, und gegen einen dürren Rationalismus, der freilich nicht allein mit Hilfe der Marienverehrung zu überwinden war. Nachteilig wirkte sich das vor allem deshalb aus, weil eine kritische Prüfung marianischer Verehrungsformen allzu schnell unter das Verdikt von protestantischer oder rationalistischer Engherzigkeit fiel. Gegenreformatorische sowie anti-aufklärerische Kirchlichkeit und marianische Spiritualität konnten hier ein zu leichtes und für beide Teile nicht in jeder Hinsicht förderliches Bündnis eingehen.

Bezeichnend für diesen Sachverhalt ist die Unterscheidung, die noch das II. Vatikanum überschattete und die Mariologen in „Minimalisten" und „Maximalisten" einteilte. Das Marienkapitel der Kirchenkonstitution zeigt aber, daß diese Unterscheidung, so wie sie gebraucht wurde, sinnlos ist. Die Devise „De Maria numquam satis" kann zwar einmal als Wort liebevoller Verehrung echt sein; wenn man darauf aber eine Theologie aufbauen will, besteht die Gefahr, daß mit vielen hochklingenden Titeln wenig gesagt wird. Das genannte Marienkapitel hat indes zumindest einen Weg gewiesen, nicht bei der Betrachtung eines umgehängten Sternenmantels und bei einer äußerlich aufgesetzten Krone stehen zu bleiben, sondern *die* zu suchen, die im Evangelium wegen ihres Glaubens selig gepriesen wird. Das liegt jenseits der Markierungen von Minimalismus und Maximalismus. Für das Verständnis des marianischen Dogmas dürfte hierdurch, auf weite Sicht gesehen, eine neue Lage entstanden sein. Das Marienkapitel integriert zwar die Dogmen von 1854 und 1950 so in seine Aussage, als ob diese Einbeziehung selbstverständlich wäre. Aber die vom letzten Konzil versuchten und gewagten Integrationen haben auch anderweitig gezeigt, daß sie zu einer neuen Sicht des Ganzen führen können. Ist für das Dogma von 1950 auch eine solche Situation entstanden?

Geschichtliche Dogmeninterpretation.

Der veränderte Horizont gegenüber einer Definition, wie sie von Pius XII. hinsichtlich der Aufnahme Mariens in den Himmel vorgetragen wurde, läßt sich zunächst am besten verdeutlichen am Beispiel der Veränderungen, die im Verständnis des Dogmenbegriffs selbst vor sich gegangen sind.

Dem Dogmenbegriff der letzten Jahrhunderte kam es insbesonders auf den Unfehlbarkeitscharakter der Aussage an. Diese besondere Wertschätzung setzt aber als Kehrseite voraus, daß nicht alles, was in der Kirche gesagt wird, diesen letzten Stempel der Gültigkeit trägt. *Nur* in einem Dogma spricht das Lehramt mit letzter Unfehlbarkeit. Dem entspricht auch, daß man die formalen Bedingungen solcher Entscheidungen herauszuarbeiten versuchte: Unfehlbare Entscheidungen müssen sich ja als solche auch erkennen lassen. Derselben Mentalität entspricht die Einteilung der dogmatischen Lehrsätze in abgestufter Qualifikation des Gewißheitsgrades von „de fide" bis zur „sententia probabilis". Innerhalb dieses Denkens ist es nur folgerichtig, wenn man die Qualifikation eines einem selbst als „wahr" erscheinenden Satzes möglichst hoch anzusetzen, bzw. — wo die eigene Beweiskraft nicht mehr ausreichte — das kirchliche Lehramt in Anspruch zu nehmen versuchte. „Dogmatik" arbeitete deshalb auch vorzugsweise mit „Dogmen" im formalen Sinn, weil hier die Wahrheit ja außer Diskussion stand. Sie schienen die beste Grundlage zu sein, wenn man daranging, aus den einzelnen Lehren ein Ganzes zu bauen; und mit ihrer Hilfe schien es auch am besten möglich von einer sicheren Grundlage her weitere Folgerungen für den Ausbau des Ganzen zu ziehen.

Die beiden marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts stehen unverkennbar in der Linie dieser Auffassung vom Dogma. Nicht umsonst werden sie ja als Musterbeispiele für eine bestimmte Art von Dogmenentfaltung herangezogen. Sie wurden erstrebt, um diesen mariologischen Überzeugungen den Stempel der höchsten in der Kirche zu erreichenden Gewißheit zu geben. Anderseits ordneten sich diese Sätze wieder so in das Ganze mariologischer Theologie ein, daß mit ihrer Dogmatisierung die Gesamtkonzeption ihre Festigkeit erhielt.

Der Außenstehende mag Verdacht schöpfen, die Wahrheit sollte hier systemimmanent zum eigenen Nutzen manipuliert werden. Aber diese moderne wissenschaftssoziologische Kategorie trifft nicht das Verständnis des ganzen Vorgangs. Daß hier zu systemimmanent gedacht wurde, ist nicht zu bestreiten. Doch auch die Theologen jener Zeit gingen von der Voraussetzung aus, daß alle Glaubenssätze nicht in der Verfügung von Menschen liegen. „Dogma" kann von seiner Voraussetzung aus nur das werden, was Gott geoffenbart hat. Glaubenstreue kann man diesen Theologen nicht bestreiten. Trotzdem haben sie dazu beigetragen, daß für viele heutige Menschen der Glaube seinem Inhalt nach ein von Menschen ausgedachtes und manipuliertes System ist. Das soll aber nicht als Vorwurf gesagt sein, sondern aus der Schwierigkeit des überkommenen Erbes heraus mitsamt der Verpflichtung, die hier zu Tage tretende Enge zu überwinden, ohne dem Gemeinsamen, nämlich der Verpflichtung vor der Offenbarung Gottes, untreu zu werden. In dieser Lage können — wie schon gesagt — die notwendige Diskontinuität *und* die Kontinuität in der Verantwortung vor der gemeinsamen Glaubenswirklichkeit vielleicht besonders treffend am Wandel des Verständnisses von „Dogma" deutlich gemacht werden.

Was das vergangene Verständnis nicht genügend gewürdigt hat, ist wohl zuerst die Geschichtlichkeit des Dogmas der Wahrheit gegenüber. Wahrheit geschieht zwar in einem Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, aber sie ist kein „*Sach*verhalt". Die Übereinstimmung zwischen Erkennen und Wirklichkeit, als die man Wahrheit „sachlich" definieren zu können meint, übersieht leicht, daß das Problem gerade im „Übereinstimmen" von ungleichartigen Wirklichkeiten liegt: so, wenn der Mensch einerseits als „Person" die Vorgegebenheit von ihm zur Verfügung stehenden „Din-

gen" erfaßt; aber auch, wenn ihn anderseits die Unfaßbarkeit Gottes durchdringt. In beiden Fällen ist der Mensch von der Wirklichkeit ganz anders angesprochen. Dieser den Menschen je betreffende, also existentielle Charakter der Wahrheit ist nicht nur eine Vorbedingung für die Erkenntnis, die man beachten muß, um dann auf diese erste Erkenntnis hin doch sachlich-logisch weiterdenken zu können, sondern er bleibt ein inhaltlich formendes Prinzip jeder Wahrheitserkenntnis. Nicht indem der Mensch von sich abstrahiert, findet er Wahrheit, sondern indem er seiner Lage entsprechend der Wirklichkeit antwortet. Situationsbezogenheit mindert nicht die Gültigkeit von Wahrheit, sondern sie gehört zur Bereitschaft, sie zu aktualisieren und zu realisieren.
Auch die Wahrheit von Dogmen läßt sich immer nur in „bezogener" Weise ausdrücken. Sie ist nicht primär auf den einzelnen hin bezogen, sondern auf die Kirche. Wenn man darauf achtet, haben alle Dogmen übrigens einen leicht erkennbaren Sitz im Leben. Der weitaus häufigste Anlaß zu dogmatischen Definitionen ist die Abgrenzung des kirchlichen Glaubens gegenüber der Häresie. Von daher ist aber auch der Wahrheitswert eines so entstandenen Dogmas zu beurteilen. Dem Irrtum wird nicht die selbstverständlich besessene Wahrheit gegenübergestellt, sondern in einer Fragesituation wird ein Weg gesucht und gewiesen, wie die Kirche ihrem Christuszeugnis gegenüber treu bleiben könne. Es handelt sich also nicht um das Festhalten an geoffenbarten Sätzen, die einfach nur in ihrem Wortlaut konserviert werden müssen, um Wahrheit präsent zu machen, sondern es handelt sich um Treue dem Wort des Lebens gegenüber, das Christus ist[1]. Gerade um ihm gegenüber treu zu sein und nichts Neues über ihn hinaus zu sagen, muß die Kirche ihr Bekenntnis oft neu sagen. Das relativiert den Wert von Dogmen in zweifacher Weise. Einmal führt unter Umständen die Weigerung, über ein einmal formuliertes Dogma zu diskutieren, gerade zum Gegenteil dessen, was man beabsichtigt. Das Übersehen der geschichtlichen Situation eines Dogmas führt nicht zu seiner Erhaltung, sondern zur Preisgabe seiner Identität. Die zweite Relativierung trifft die überkommene theologische Methode vielleicht noch empfindlicher. Wenn jedes Dogma seine Stunde hat, darf man die „Dogmatik" nicht mehr so einseitig an die geschichtlichen Definitionen binden, als ob sie in einem solchen Aufbau aus Dogmen ihr Objekt jeweils am besten treffen könnte, nämlich den lebendigen und aktuellen Glauben der Kirche zu artikulieren. Dogmatische Definitionen im herkömmlichen Sinn setzen Ausnahmesituationen voraus. Sie könnten gar nicht erfolgen, wenn die Kirche in ihrem normalen Leben nicht ständig den unfehlbaren Glauben formulierte, auch wenn es nicht gelingt, in dem Vielerlei der Aussagen für einzelne Satzteile Unfehlbarkeit zu beanspruchen. Im Grunde tut das auch die sogenannte unfehlbare Lehrentscheidung nicht, da auch ihre Aussage immer mit der Voraussetzung zu hören ist, daß sie einen Bezug zu einem Ganzen hat, das nicht je adaequat im Satzlaut mit zum Ausdruck kommen kann. Damit ist ihr „unfehlbarer" Wert nicht in Frage gestellt, es werden nur Bedingungen genannt, die es erst sinnvoll machen, angesichts des Geheimnisses Jesu Christi von kirchlicher Unfehlbarkeit zu reden.
Stellt man nun das Dogma von der ganzheitlichen Vollendung Mariens in diesen Zusammenhang, dann wird deutlich, daß sein Sitz im Leben nicht die bedrohende Verfälschung des Christuszeugnisses durch Häresie war. Es handelte sich nicht um die Bedrohung des Zentrums im christlichen Glauben. Aber auch dieses Dogma hatte seinen geschichtlichen Ort. Wir haben auf einiges schon hingewiesen. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade diese geschichtlichen Umstände für manche Christen schon 1950 den Eindruck der Unverhältnismäßigkeit des Mittels hervorriefen und es heute für eine viel größere Zahl tun. Wird hier nicht das schwerste Geschütz aufgefahren, die Verpflichtung zur Annahme einer Glaubenswahrheit, ohne daß der Grund für eine solche Maßnahme ersichtlich wäre? Kann die Kirche denn überhaupt

[1] Vgl. 1 Jo 1, 1–3.

binden, wenn es nicht um das Heil selbst geht? Und könnte anderseits die Kirche zufrieden sein, wenn ihre Gläubigen sagen: „Ich halte zwar an der Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensaussagen fest, aber da ich keinen unmittelbar notwendigen Bezug zu meinem und meiner Mitmenschen Heil sehe, muß mir die Kirche schon zugestehen, daß mich solche inexistentiellen Definitionen im Grunde nichts angehen?"

Man möge aber auch hier die Differenzierung mit heraushören. Es gibt sicher Gläubige, für die dieses Dogma existentiell viel bedeutet. Aber was nützt es, den ebenso gewiß vorhandenen anderen Gläubigen gegenüber auf den eigenen Glauben zu verweisen, ohne ihnen Hilfe zur Aneignung zu geben? Zum Verständnis der Wahrheit von 1950 in der heutigen Kirche gehört sicher nicht nur die Geduld mit weniger verständigen Gläubigen, sondern auch der Wunsch, die eigene Glaubenseinsicht mitzuteilen und darin jene Mängel zu überwinden, die — verschuldet oder unverschuldet — in den Prozeß der Dogmatisierung von 1950 eingeflossen sind und nicht nur Außenstehenden die Zustimmung schwierig machen. Dabei sollte man nicht übersehen, daß nicht nur bei *dieser* Dogmatisierung Menschlichkeiten geschehen sind, sondern daß die Kirchengeschichte für solche Art menschlicher Begrenztheit dogmatischer Definitionen auch andere und schlimmere Beispiele kennt.

Was nun den Vorwurf der Unverhältnismäßigkeit des Mittels einer dogmatischen Definition betrifft, wird man gerade hinsichtlich des geschichtlichen Charakters von dogmatischen Definitionen vielleicht einen Weg offenhalten können zwischen einer Überschätzung des Faktums von 1950 und seiner Ignorierung. Überschätzt darf das Marien-Dogma deshalb nicht werden, weil eine seiner Zielsetzungen, um deretwillen es beabsichtigt war, sich nicht erfüllt hat: Das Dogma hat sich nicht als systematischer Pfeiler für eine auf Dogmen aufgebaute Mariologie erwiesen. Wenn unsere Überlegungen richtig sind, ist das ein Aspekt, der dem Dogma grundsätzlich ohnehin fremd und nicht zumutbar ist. Es bleibt aber die feierliche liturgische Proklamation eines „Sachverhalts", der aus den erkenntnistheologischen Voraussetzungen jedes Dogmas, dieses Marien-Dogmas aber im besonderen, durch die Verkündigung lediglich ins Bewußtsein zu heben war. Mehr als im Glaubensbewußtsein schon angelegt war, konnte dieses Dogma nicht erheben wollen, ohne seine eigene Grundlage zu zerstören[2].

Hat das Dogma von 1950 eine aktuelle Bedeutung für die gegenwärtige Kirche?

In diesem Zusammenhang ist auf einige Schwierigkeiten dieses Dogmas zu verweisen, die bisher nicht erwähnt wurden, die aber im Bewußtsein der Gläubigen eine Sperre und für die Theologen eine Crux bilden. Dieses Dogma hat so, wie es meist verstanden wird, keine unmittelbare Grundlage in der Schrift, und der Traditionsbeweis muß sich, gerade um Mißverständnisse zu vermeiden, gegen die Annahme wehren, es gäbe eine mündliche Überlieferung über das Faktum der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel seit apostolischen Tagen, die nur zufällig nicht ins NT aufgenommen sei. Die lehramtliche Definition zeigt, daß auch der Papst sich auf theologische Zusammenhänge und nicht auf fragwürdige Traditionsbeweise stützen wollte[3]. Aber die Dogmatisierung kann dann nicht bedeuten, daß der Papst Argumente, die ihrer eigenen Kraft nach nicht ausreichen, durch seine Autorität zu Argumenten machen will, sondern der Papst will mit seiner Autorität vorangehen, um in der Kirche etwas heller bewußt werden zu lassen, was seinem Gehalt nach ohnehin schon vorhanden ist. Mehr konnte der Papst nicht tun, wenn er nicht seine eigene Grundlage und das katholische Verständnis von dem Enthaltensein der Offenbarung in der Tradition verlassen wollte.

---

[2] Damit soll nicht ein wirklicher Erkenntnisfortschritt im Sinne von Bewußtseinsneuheit in der Dogmenentwicklung geleugnet werden, aber der kann gerade nicht in einer Dogmatisierung als solcher seinen Grund haben.

[3] Vgl. DS 3900—3904.

Man mag hier den Eindruck haben, die päpstliche Entscheidung werde solange heruntergespielt, bis sie schließlich ihre Sperrigkeit verloren habe, aber im Grund auch nur noch eine Banalität ausdrücke. Solange jedoch eine kirchlich-dogmatische Redeweise nicht ganz so schlicht gelesen werden kann, wie ihre Worte dastehen, sondern solange sie mit den komplizierten ekklesiologischen Implikationen gelesen werden muß, die ihren Inhalt mitbestimmen, ist dieser Eindruck vielleicht nicht zu vermeiden. Man mag sich überlegen, wie hier weniger systemgebunden gedacht werden kann, aber man wird auch der Geschichte ihr Recht lassen und frühere Äußerungen so deuten müssen, wie sie von ihren Voraussetzungen aus verstanden sein wollen.

Im übrigen ist mit dieser Auslegung dem Bemühen der Gläubigen wieder eine Freiheit zurückgegeben. Ohne daß die Aussage von 1950 als belanglos hingestellt wird, darf ihr Inhalt auf die heutige Glaubenssituation der Kirche hin neu befragt werden. Denn der Sitz im Leben der Verkündigung von 1950 war das feierliche Bekenntnis zu einer Mutter des Herrn, von der die Kirche glaubte, daß sie mit Christus und in Christus „ganz" vollendet sei. Was für unser Heil Sinn hat, ist nicht der Versuch, über den Gegenstand „Maria" Einzelaussagen zu machen, auch nicht über sie als „Gegenstand" göttlicher Gnade, sondern über ihre lebendige Nähe zur Kirche[4]. Das schließt nicht aus, daß man sie selbst trifft, sondern man trifft sie ja gerade in *der* Gültigkeit, die sie vor Gott gewonnen hat, und „persönlicher" kann man sie wohl nicht sehen. In gewisser Beziehung ist dann die Frage, die sich aus einer derartigen Interpretation des Dogmas von 1950 ergibt, nicht so sehr eine Einzelfrage nach einem bestimmten Augenblick im Leben Marias, nachdem man ihr Leben bereits anderweitig dogmatisch eingeordnet hat, es ist vielmehr die Frage nach dem Glaubenssinn einer Mariologie überhaupt.

Dieser Frage darf wohl das katholische Glaubensverständnis heute nicht mit dem Hinweis auf die bereits dogmatisch entfaltete Mariologe ausweichen. Es könnte sein, daß eine so starre Mariologie bald nur noch unter Druck zu halten wäre. Das scheint durch eine sich schon anbahnende Entwicklung bestätigt zu werden, nämlich die Frage, ob die sogenannte biologische Jungfräulichkeit der Geburt Christi ein definiertes Dogma ist oder nicht. Auf diese Frage in ganzer Breite einzugehen, verbietet die Fülle der damit verbundenen Probleme. Vielleicht hat das gemeinte Faktum wirklich so wesentlich mit dem Heil in Christus zu tun, daß es zum Inhalt des Glaubens gehört. Aber das eindeutig nachzuweisen, scheint heute schwer. Es ist nämlich, wenn man den strengen Begriff einer Definition anlegt, nicht sicher, daß die jungfräuliche Geburt Christi „Dogma" ist[5].

Und wenn man ihre theologische Begründung im Zusammenhang mit einer keineswegs unbestreitbaren Theologie der Jungfräulichkeit verfolgt, ist man nicht überzeugt, daß hier *nur* das reine, unverfälschte Evangelium weitergegeben wurde. Aber damit ist anderseits auch noch nicht entschieden, ob Lukas und seine Quellen nicht doch — aus besseren theologischen Gründen — das faktische Wunder einer neuen Schöpfung

---

[4] Demjenigen, für den Gnadenwirken Gottes und Heilsbedeutsamkeit für andere identisch wären, würde der Verfasser nicht widersprechen. Es ging nur darum, ein einseitig-individualistisches Gnadenverständnis auszuschließen.

[5] Es ist zwar nicht zu übersehen, daß in definitiven Entscheidungen alter Konzilien und in den Glaubensbekenntnissen von Maria, *der Jungfrau*, gesprochen wird, aber es dürfte doch schwer nachzuweisen sein, daß der Tenor der Aussagen unmittelbar auf die Apposition „der Jungfrau" hinausläuft. Damit ist freilich nur gesagt, daß keine direkte Definition vorliegt. Es kann dann durchaus noch sein, daß das Faktum zum Glaubensbewußtsein der Kirche gehört. Nur muß man dann theologisch einen Beweis dafür antreten. Auch das könnte in der heutigen Lage dazu führen, daß nicht alle sofort und unmittelbar überzeugt sind, weil sich in der geschichtlichen Tradition der Jungfrauengeburt in der Tat einige schwierige Punkte befinden.

meinen, zu der ein Mensch seine personale Einwilligung gegeben hat, und das gerade deshalb auch die Dimension des Leibhaftigen miteinschließt[6].

So wichtig die Frage und ihre uns aufgegebene Lösung auch sein mögen, man kann in der heutigen Situation des Glaubens ehrlicherweise daraus keinen articulus stantis et cadentis ecclesiae machen und die Kirchengemeinschaft mit denen brechen, die hier ihre Schwierigkeiten haben. Ein bloßes Verharren könnte auch hier den Komplex zu einer bösartigen Wucherung entarten lassen. Man kann nämlich wirklich an Christus als Gottes Sohn im Sinn der Kirche glauben, ohne daß das seine jungfräuliche Geburt bereits einschließt.

Aus diesen Gründen sollten sich die katholischen, zusammen übrigens mit den orthodoxen Gläubigen, durchaus grundsätzlich nach ihrer Mariologie befragen lassen, nicht mit der Ängstlichkeit, verschiedene Dogmen verteidigen zu müssen, sondern in ihrer Überzeugung von der Bedeutsamkeit Mariens, die gestützt wird durch die dogmatischen Aussagen der Vergangenheit. Vielleicht gehört dazu ein Vertrauen in die Lebensäußerungen der Kirche — auch wenn Menschlichkeiten in ihnen nicht ausgeschlossen sind —, das heute nicht mehr allgemein vorhanden ist. Aber wer es hat, wird darin mehr ein Charisma sehen, das auf andere überstrahlen soll, als ein Mittel, auf die Autorität der Kirche zu pochen.

Das Heil im Namen Jesu und die Mariologie.

Wenn unsere Deutung richtig ist, nach der das Dogma von 1950 nicht so sehr ein Einzelfaktum des Marienlebens für sich isoliert darstellen kann, sondern als eine Aussage über die grundsätzliche und bleibende Bedeutung Mariens in der Kirche und im herankommenden Gottesreich zu verstehen ist, formuliert in einer Sprache kirchlicher Frömmigkeit, käme es also in einer situationsgerechten Würdigung dieses Dogmas darauf an, den bleibenden und grundsätzlichen Sinn von „Mariologie" herauszuarbeiten.

Aber die Wendung „formuliert in einer Sprache kirchlicher Frömmigkeit" bedarf zuvor wohl noch einer Erläuterung. Wir gehen dabei davon aus, daß die Aussagen der Mariologie nicht nur wie alle Aussagen des Glaubens eine Beziehung zur gelebten Spiritualität haben (— auch wenn es dem Nicht-Theologen manchmal schwer sein wird, das festzustellen —), sondern daß ihre Intention direkt im Sinn einer verehrenden Huldigung — an Gott und Maria zugleich — gesucht werden muß und nicht in der scharfen Herausarbeitung eines Lehrunterschieds, der deshalb betont werden müßte, weil die Lehre bedroht ist. Solche „formgeschichtlichen" Eigenarten beim Dogma nicht zu beachten, muß zu Fehldeutungen führen.

Spirituelle Aussagen haben einen viel weiteren Kontext, als in ihrem unmittelbaren Wortlaut zum Ausdruck kommt. Er muß aber mitgelesen werden. Wenn wir es an unserem Dogma verdeutlichen: „Aufnahme mit Leib und Seele in den Himmel" besagt, daß bei dem betreffenden Menschen die Christuswirklichkeit vollendet ist. Das impliziert, daß die geschichtlich-weltliche Leibhaftigkeit des Menschen in Christus nicht verloren geht, sondern ihre bleibende, und zwar aktuell-aktive Gestalt erhält. Es mag sein, daß dieses Dogma uns überhaupt Mut gegeben hat, den Komplex der Auferstehung des Fleisches neu zu überdenken und darin nicht nur ein Einzelereignis ganz am Schluß zu sehen, sondern ein *Werden*, in dem die persönliche Leibhaftigkeit, die wahre Geschichte jedes Menschen, integriert wird in die Leibhaftigkeit Christi,

---

[6] Zur exegetischen Diskussion siehe *H. Schürmann* in seinem Kommentar: Das Lukasevangelium. I. Teil (Herders theol. Kommentar zum NT, Freiburg 1969) und *A. Vögtle* mit kritischen Bemerkungen: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Bibel und Leben 11 (1970) 51—67. Zum Ganzen siehe *H. J. Brosch / J. Hasenfuß* (Hg.): Jungfrauengeburt gestern und heute. Essen 1969. Ferner: *K. S. Frank/R. Kilian/ O. Knoch/G. Lattke/K. Rahner:* Zum Thema Jungfrauengeburt. Stuttgart 1970.

das heißt jene Geschichte, die mit der Auferstehung des Sohnes ein für allemal gültig geworden ist. Die Integration fast aller so sehr mit Versagen belasteten Menschen in die barmherzige Vollendung Christi mag erst beim letzten Gericht deutlich werden (auch wenn diese Menschen bis dahin schon „im Himmel" sind). Aber gibt es nicht daneben die schon offen zu Tage liegende Vollendung, die auch den noch auf Erden lebenden Gläubigen die volle Integration des betreffenden Menschen und seines Lebens in die Geschichte Jesu über jeden Zweifel hinaus sicher sein läßt? Damit haben wir schon die Grundlage bereitet, die nicht so sehr eine Einzelinterpretation des Dogmas von 1950 ermöglichen soll, sondern die sich dem Problem „Mariologie" von den heutigen Voraussetzungen des Glaubensbewußtseins her stellen möchte.

Solche Gedanken über die Vollendung, wie wir sie andeuteten, mögen tröstlich sein, wird man sagen. Aber sind sie zum Heil notwendig? „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der unter Menschen gegeben ist, daß wir in ihm sollten gerettet werden" (Apg 4, 12), erklärt Petrus und meint damit den Namen Jesu. Gehört dann der Name „Maria" auch in den formulierten Glauben?

Die Frage ist im Lauf der Geschichte vermutlich entstellt worden. Die Frage nach dem Heil ist immer heilsindividualistischer gestellt worden. Wen brauche *ich* zum Heil? Dann kann man mit Christus natürlich keinen anderen Namen zusammen nennen. Aber die Frage ist in dieser Form falsch gestellt. Nicht als ob die Antwort, Christus sei der einzige Heilsname, falsch wäre. Aber wenn ich mich so isoliert als einzelner ihm gegenüberstelle, frage ich verkehrt. Die wahre Heilsbedeutung Christi erschließt sich auch *mir* erst, wenn ich mich in dem „Wir" sehe, zu dem Christus gehört und in dem er der einzige Heilsmittler ist. Diese richtige Sicht ist freilich nicht meine Leistung, sondern sie ist bereits die Folge davon, daß ich Christi Intention verstanden habe. Sie ist nicht meine Tat, sondern die des Geistes Christi. Christi Jünger zu sein und in der Gemeinschaft der Jünger zu stehen, ist für den Gläubigen identisch. Er würde an Christus vorbeisehen, wenn er keinen Blick für seine Mit-Jünger hätte.

Nun ist der Blick jedes Gläubigen natürlich begrenzt. Er wird das „Wir" zwar grundsätzlich universal bejahen, aber seine aktuelle Beziehung zu Mitgläubigen wird sich, gerade weil sie verifiziert werden muß, auf „wenige" beschränken. Es gibt jedoch Gestalten, die mit der Kirche aller Zeiten mitgegangen sind. Die Kirche ist aufgebaut auf dem „Fundament der Apostel und Propheten" (Eph 2, 20). Wenn wir auch nicht die Namen aller kennen, so kennen wir einzelne. Es ist nun Überlieferung aller alten katholischen Kirchen (und bei den Reformatoren ist die Überzeugung weiter verbreitet, als normalerweise bewußt ist), daß der Kirche vornehmstes Glied Maria ist. Freilich ist diese Überzeugung immer wieder dadurch durchkreuzt worden, daß Maria sozusagen gegen Christus ausgespielt worden ist, als ob man mit ihrer Hilfe Christus leichter erweichen könne. Die familiäre Sicht der Mutterschaft stand bei solchen naiven Versuchen Pate. Maria ist „Königsmutter". In der gelehrten Mariologie hat das dazu geführt, daß man eher an die „Würde" der Gottesmutter dachte als an ihre Bedeutung, die sie als gläubiger Mensch hat. Hier hat das 8. Kapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums den in langer Geschichte vorbereiteten Weg gewiesen, Maria deshalb als nahe und liebenswert für alle Gläubigen zu empfinden, „weil sie geglaubt hat" — weswegen sie ja schon im Evangelium gepriesen wird (Lk 1, 45).

Freilich wird man hier nicht übersehen dürfen — auch das Marienkapitel der Kirchenkonstitution kennt diesen Zusammenhang —, daß diesem Glauben Mariens eine besondere, und in dieser Form unwiederholbare Funktion innerhalb der Heilsgeschichte zukam. So sehr jeder Glaube erst Antwort auf den bereits kommenden Gott ist, so ist die Glaubensantwort Mariens — doch wohl auch in der Sicht des lukanischen Kindheitsevangeliums — eben der „menschliche Ort", an dem sich Gottes Kommen in Christus für alle ereignet. Und selbst jener, dem die Antworten der traditionellen Theologie und der Auslegung der lukanischen und matthäischen Texte nicht aus-

reichen, um der auch leibhaftig verstandenen Jungfräulichkeit dieser Geburt eine Heilsbedeutung zuzumessen, müßte sich damit auseinandersetzen, daß das „Ja" Mariens einer Konkretion bedarf, um Ja zum kommenden Gott sein zu können. Der Glaube Mariens ist der Kern ihrer Bedeutung für Christus selbst und für alle mit ihr zu Christus Gehörenden. Die Tradition der kirchlichen Wertschätzung Mariens war nun immer auch der Überzeugung, daß dieser Glaube bei ihr eine „greifbare" Größe ist. Nur wenn es gelingt, dem menschlichen Ort des Kommens Jesu eine Bedeutung zuzumessen, kann eine theologische Mariologie begründet werden.

Das Prädikat „Gottesmutter" bleibt letztlich ein Titel, der zur Christologie gehört. Er begründet an sich noch keine Mariologie. Die „Würde", Gottesmutter zu sein, ist kein hinreichender Titel. Gott *kann* dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken. Aber wenn die lukanische Kindheitschristologie recht hat, ist das Angebot Gottes von Maria angenommen worden. Gott wird jedoch nie anders als durch Glauben aufgenommen, durch denselben Glauben, den Gott mit sich bringt, wenn er kommt. Wenn Gott bei seiner Ankunft in Christus nun nicht von oben in die Menschheit fiel, sondern aus dem Glauben eines Menschen seinen Ursprung hatte, dürfen die Gläubigen nicht an dieser Art des Kommens und an dem Glauben des Menschen vorbeigehen, den Gott als Ort seines Kommens erwählt hat. Glaube ist schon jenes Miteinander von Gott und Mensch, das sowohl die absolute Priorität Gottes als aber auch die Tatsache einschließt, daß Gott schöpferisch gehandelt hat. Glaube ist ja niemals „Leistung" oder „Vorleistung" der Menschen, obwohl er die innerste Mitte der Menschen wird.

Wer Christus kennenlernen will, kann niemals am Glauben seiner Mitgläubigen vorbeigehen. Der Glaube seiner Mitgläubigen ist der Kontakt, der ihm selbst Christus überbringt. Jüngerschaft, Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen — immer handelt es sich da um die entscheidende Heilstatsache, daß niemand allein für sich glauben kann. Wer das übersähe, hätte auch an Christus selbst vorbeigesehen. Welche konkreten Namen er aber dabei nennt, wäre an sich schon wieder sekundär, bzw. es würde nicht zu dem Zentrum gehören, von dem das Ökumenismusdekret spricht, sondern bereits zu Peripherierem. Freilich gehört es zur Tradition der alten katholischen Kirchen, daß bei diesen Namen auch für jeden einzelnen nicht der Name „Maria" fehlen dürfe. Der Glaube Mariens ist für niemand gleichgültig. Gott hat ihn erweckt, um ihn zum Ort seines Kommens zu machen. Freilich wird deutlich, daß auch dieser Glaube nicht isoliert dasteht. Der Glaube Mariens steht in der Tradition des Glaubens Abrahams.

Das Dogma von der Ganz-Vollendung Mariens ist nach der hier versuchten Interpretation eine Variation dieser Überzeugung. Der Glaube Mariens — und das heißt des vom Geist Gottes erfüllten Menschen Maria — ist eine der Realitäten, die bereits endgültige Gestalt angenommen haben. Sie, die vom Geist Christi schon ganz in Besitz genommene Person, bleibt in der jetzigen und in der kommenden Welt.

Diese Wahrheit kann aber eigentlich nur mit einem gewissen Charme gesagt werden. Wir sagten ja schon unmißverständlich, daß es zur Aufgabe der „katholischen" Kirche gehört, diesen Gehalt aktuell bleiben zu lassen. Aber anderseits handelt es sich doch wohl nicht um einen Bereich, in dem man die Glaubenszustimmung der einzelnen unter dem Anathem fordert. Nicht Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, sondern Überzeugen innerhalb der Gemeinde ist der diesem Dogma angemessene Weg der Propagierung. Der dem gegenwärtigen Glaubensbewußtsein angemessene Weg scheint nicht so sehr das Dogma als Einzelaussage herausgreifen, sondern die grundsätzliche mariologische Aussage herausstellen zu sollen, die zum Glauben der Kirche doch dazugehört.

JOHANNES BLUYSSEN

Christlicher Humor

Gedanken zum Büchlein „Bischof sein dagegen sehr"

. . . Humor ist eine Art der Komik und entsteht wie diese, wenn die Einheit eines Kontrastes (von Lächerlichkeiten) gegeben ist, unterscheidet sich aber von dieser durch das Vermögen der Einbeziehung nichtkomischer Schwächen und Unvollkommenheiten. Das außerhalb der Komik liegende „Tragische" und die der Komik selbst zugrunde liegende Verzweiflung werden durch das heilende Assoziationsvermögen des Humors „aufgehoben" („befreiendes Lachen"). Humor ist ein personales menschliches Vermögen, weil sich Lachen und Komik zueinander verhalten wie Natürliches und Personales . . .[1]
Eine spezifisch christliche Form des Humors erwächst aus der Schau alles Irdisch-Endlichen sub specie aeternitatis, der im religiösen Glauben verankerten Relativierung der irdischen Dinge und Schicksale aus Gelassenheit, Demut und vertrauender Hoffnung auf Gottes Heilswillen, kraft deren der Christ die Welt und sich selbst nicht zu ernst nimmt. So wird Humor zum sittlichen Wert, wird die Naturanlage des Humors zur erworbenen und von der Gnade geformten Tugend. „Humor steigt aus siegreichen Überwindungen" (E. Spranger)[2].

Humor gedeiht nicht auf seichtem Boden.

Vor zwei Jahren erschien ein kleines Buch mit dem Titel „. . . Bischof sein dagegen sehr"[3]. Ich wurde gefragt, was ich von diesem Büchlein denke und sollte meine Meinung darüber niederschreiben. Vermutlich will man wissen, ob ein „insider" dieses Büchlein ernst nimmt. Für jenen, der es nicht gelesen hat: Das Büchlein ist eine anekdotisch entworfene Lebensgeschichte des Bischofs Bekkers von 's-Hertogenbosch in den Niederlanden. Fürchtet man, das Lebensbild des Bischofs wäre darin verzeichnet oder die bischöfliche Würde werde verletzt? Ist die Schilderung wahrheitsgetreu?
Zur Beruhigung sei gleich bemerkt: der Wahrheit wurde keine Gewalt angetan. Der Verfasser hat — ich weiß es aus Erfahrung — eine Anzahl Vertrauter des 1966 verstorbenen Bischofs befragt. Er wollte die richtige Belichtung erhalten für eine der stärksten Seiten von Bekkers' Persönlichkeit: für seinen lächelnden Optimismus, für seine gesellige Natur, für seinen Humor. War das auch seine anfängliche Absicht, so ist ihm im Laufe der Befragungen wohl klar geworden, daß dies ein schiefes und einseitiges Bild dieses Bischofs ergeben hätte. Man kann nun einmal Bekkers nicht aufteilen in unzusammenhängende Aspekte: Amtsauffassung, Ernst, Heiterkeit, Mut, Konservatismus, Progressismus, prophetischer Charakterzug und sonst noch verschiedenes. Das alles gehört zu einer harmonischen menschlichen Persönlichkeit, aus der nichts ohne Schaden für das Ganze losgelöst werden kann. Wenn je, dann beinhaltet die Gesamt-Persönlichkeit des Bischofs viel mehr als die Summe der verschiedenen Aspekte.
Wer darum nach dem Lesen dieses Buches nur den Eindruck behalten hätte, daß Bekkers ein geselliger Witzbold war, der hat es sehr mangelhaft gelesen. Bekkers' Humor wuchs nicht auf seichtem Boden, vielmehr auf tief durchpflügtem Ackerland. Seine überschäumende Art im gesellschaftlichen Umgang verrät etwas von Stille, Tiefe und Schweigen. Und dadurch unterscheiden sich Humor und Lebensfreude scharf von Scherz und billigem Jux.

Lebenskunst

Man darf nicht meinen, Bekkers habe sich mit billigen Ausflüchten seine Sorgen vom Halse geschafft oder sich mit guten Sprüchen aufs Geratewohl eine Stimmung sugge-

---

[1] *H. Vorgrimler* in LThK² V, 535 f.
[2] *S. Braun* in LThK² V, 536.
[3] *Erwin Kleine*, . . . Bischof sein dagegen sehr. Ein buntes Porträt von Willelm Bekkers und seiner holländischen Kirche. (152.) Pfeiffer, München 1968.

riert, die nicht angebracht war. Mit seiner Gabe, die Dinge nicht ernstzunehmen, ging er den Problemen nicht aus dem Wege. Sein Humor ging nie auf Kosten von irgend etwas oder irgend jemandes. Anläßlich meiner Ernennung zum Auxiliarbischof freute sich Bekkers besonders, daß er mir diesen Streich gespielt hatte. Er machte daraus kein Hehl. Im Grunde aber war seine Freude ein Versuch, die „bittere Pille" einer solchen, große Anforderungen stellenden Berufung etwas zu versüßen. Scherz und Ermutigung gingen Hand in Hand. Und diese Ermutigung ließ es nicht bei einem väterlichen Schulterklopfen bewenden. Er machte sie wahr durch seine besondere Sorge, um seinen Auxiliarius einzuführen in die Gangart dieser ganzen komplexen Welt. Man erwartete ja, daß sich ein Bischof der sechziger Jahre darin auskannte. Es war ein Vorzug, ihn als „Chef" zu haben.

So konnte sein Humor manchmal emotional sein, oft war er Reaktion auf seine Erlebnisse. Bei dem schweren Tagewerk wurde es ihm Bedürfnis, etwas Leichteres dazwischenzustreuen. Wenn es irgendwie möglich war, sollte der Tag mit einem halben Stündchen munteren Geplauders abgeschlossen werden.

Die Agenden eines Bischofs sind zahlreich. Das war bei Bekkers nicht anders. Immer wieder mußte ihn der Hausarzt mahnen, sich mehr zu schonen. Worauf Bekkers gewöhnlich antwortete: „Doktor, Du hast leicht reden ... Aber recht hast Du auch. Wenn ich mal einen Nachmittag ausgeritten bin, fühle ich mich wieder vollkommen fit." Anstrengung und Erholung hielten sich bei ihm aber nicht das Gleichgewicht. Es gab zu wenig Ausritte. Wohl besaß er die beneidenswerte Gabe, die Entspannung ebenso voll zu genießen, wie er sich mit gleicher Intensität in die Probleme vertiefen konnte. Irgendwie muß in seiner ungewöhnlich starken Vitalität dafür die Erklärung zu finden sein. Wohl gab es Augenblicke drohender Überspannung, aber in längeren Intervallen, als seine Mitarbeiter sie erwarteten.

Tiefgepflügter Acker

Tiefgepflügter Acker ... das kann man auf verschiedene Weise deuten. Zum Beispiel: Mit welchem Vergnügen erzählte Bekkers von dem Pfarrer, der es zuwege brachte, gleichzeitig eine Andacht zu halten und die Beichte zu hören. Der Pfarrer saß in seinem Beichtstuhl, horchend nach dem Gesang des Chores und gleichzeitig hörend auf den Pönitenten, der dem Pfarrer Einblick gönnte in das Halbdunkel seiner Seele. Wenn dann vom Chor der Versikel „omne delectamentum in se habentem" erklang, unterbrach Hochwürden seine Ermahnung an den Büßer, zog mit Schwung den Vorhang des Beichtstuhles zur Seite und ließ in Orantenhaltung stehend sein „Oremus" samt Oration in die Kirche hineinschallen. Darauf das Urteil Bekkers: Dieser Pfarrer möge wohl ein sonderbarer Vogel mit merkwürdigem Gehaben sein, ohne Zweifel aber sei er mit Leib und Seele Priester. Diese Anekdote bekam dadurch einen milden Unterton gerade für den, der wußte, mit wieviel Besorgtheit und Angst vor Alltagstrott und geisttötender Routine Bekkers selbst seine liturgischen und para-liturgischen Amtshandlungen vornahm. Am Bischofsthron war Bekkers ein echter Volksliturge schon zu einer Zeit, da Rubriken und Riten mit allem dazugehörenden Formalismus und Byzantinismus öfters noch den Sieg davontrugen über volksnahe Feiern.

In Bekkers wurzelte alles tief und wahrhaft. Man denke nur an seine Sorge, „nahe bei den Menschen zu sein". Das war die Grundhaltung in seiner Seelsorge. Eine reiche Begabung sich einzufühlen in das, was in anderen vorging, machte sein Mitempfinden greifbar und glaubhaft. Der Scherz, der manchmal in einer solchen Situation wie eine Luftblase aufsprudelte, war immer bedingt durch seinen Respekt vor den Menschen. Er verletzte nicht, sondern er befreite und löste. Der kleine Mann in der Diözese sagte über Bekkers: „Er ist ein prächtiger (famoser) Mensch." Ein solches Urteil aus dem Volke muß man gebührend werten, um zu wissen, daß jede hohe Auszeichnung, mit welchem Großkreuz auch immer, nicht annähernd damit zu vergleichen ist!

Bekkers pflügte auch sich selbst um. Das war bei weitem nicht einfach. Er stammte aus bäuerlichem Hause. Da bringt man feste Ansichten mit und hat keine Eile, neue zu bilden. Es kostet viel Zeit, etwas Neues wirklich zu schätzen, und noch mehr Zeit, um vorbehaltlos ein Urteil zu geben. Wir wissen, wie er, streng kirchlich gesinnt, während seiner Jahre als Kaplan und als Rektor bischöfliche Richtlinien und Aufträge treu ausführte und, wenn nötig, mit Feuereifer verteidigte. Aus dieser Zeit stammen noch mehrere Schriftstücke, die er mit unterschrieben hat, weil er als Mitglied der einen oder anderen Kommission mitverantwortlich war für bestimmte Entscheidungen. Aber solch eine Unterschrift war für ihn kein Endpunkt. Ungeachtet seiner Treue, bewertete er einen bischöflichen Brief oder eine bischöfliche Vorschrift, ja sogar eine Enzyklika, anders als einen Glaubenssatz oder ein Dogma. Er blieb kritisch. Dabei konnte er aufhorchen wie kaum ein anderer. Was er hörte, registrierte er scharf. Und dann tat der Pflug seine Arbeit. Ging dabei ein Stück fester Meinung unter, dann testete er die neue wachsende Einsicht in mancherlei Gesprächen mit jedem, der aus Erfahrung oder als Wissenschafter etwas darüber sagen konnte.

Wieder ein Beispiel. Anfangs hatte Bekkers eine sehr strenge Ehemoral gepredigt. Man würde es nicht für möglich halten, welchen Fortschritt es für ihn bedeutete, ab 1945 in seinen Predigten den Passus weg zu lassen: Eheleute täten besser, am Morgen nach ehelicher Gemeinschaft nicht „zum Tisch des Herrn zu treten". Silberne Brautpaare von heute werden sich sicher noch an diesen „kirchlichen Rat" erinnern. Die berühmte Ansprache Pius' XI. an die Hebammen hat Bekkers gewissenhaft für viele Eheleute ausgearbeitet, aber immer blieb er bereit, den Pflug gründlich arbeiten zu lassen. Und hatte er einen neuen Standpunkt innerlich gewonnen, dann warf er auch entschlossen den alten Ballast ab, stets bedacht auf pastorale Rückwirkungen. Ein sprechendes Beispiel dafür war seine berühmte Fernsehansprache vom März 1963[4]. Diese Ansprache hat weltweites Aufsehen gemacht, weil sie ein erstes deutliches Symptom eines neuen Denkens über Ehe und Familie in der Kirche bedeutete. Jene, die auf Grund dieser Rede das Feld für alles freimachen wollten, bekamen von Bekkers zu hören, daß sie zunächst erst die *ganze* Ansprache gründlich studieren sollten und nicht nur den Passus über die Geburtenregelung; zweitens, daß sie Gewissensfreiheit richtig verstehen sollten und nicht interpretieren müßten als einen bequemen Konformismus mit dem eigenen kleinen Wollen. Jene, die mit der neuen Ansicht nicht mitkonnten, belehrte er, daß dies alles nicht so neu sei, wie es schien, und daß lediglich schon immer angenommene, aber dick unter kirchlichen Staub geratene Prinzipien nun ans Tageslicht geholt worden seien. „Und merken Sie es gut und denken Sie immer daran: Sie trifft kein Vorwurf, Sie haben es immer gut und richtig gemacht und müssen sich nun nicht beeilen, eine andere Richtung einzuschlagen. Aber was in der Vergangenheit gut war, braucht darum für viele in einer neuen Zeit nicht auch gut und richtig zu sein. Haben Sie doch Verständnis dafür, daß neue Zeiten neue Bedürfnisse mit sich bringen . . .".

Bekkers liebte den Widerstand. Ohne Gegenspieler konnte er nicht arbeiten. Das bischöfliche Violett durfte für einen Gesprächspartner niemals ein Hindernis sein, mit seiner ehrlichen Meinung herauszurücken, auch wenn diese frontal zusammenstieß mit der des Bischofs. Aber auch hier gab es wieder ein Umpflügen. Wo er selbst vollkommen ehrlich den Menschen gegenüberstand, konnte unehrliche oder unmotivierte Kritik ihn tief schmerzen. An dieser Kritik und Gegnerschaft hat es nie gefehlt. In gewissem Sinne kann das nicht überraschen. An der Straße bauen und Anführer sein in einer Übergangsperiode, heißt im Brennpunkt des allgemeinen Interesses stehen. Leider ist dies oft ein Interesse voll Vorurteilen und Voreingenommenheit der Standpunkte. Waren es viele, die ihn klagen hörten, wenn der Pflug so über ihn hinwegfurchte? Wahrscheinlich nur seine allernächsten Mitarbeiter. Der Niederländer

[4] „Eheliche Liebe und Verantwortung", TV-Causerie vom 21. März 1963.

kennt Bekkers kaum anders als den immer freundlichen, immer munteren, immer gemütlichen Bischof. Es gibt unter ihnen Personen, die etwas ahnten von der schweren Bürde seiner Amtserfüllung und die intuitiv fühlten, daß der Frohsinn schon so etwas wie ein Rettungsring gewesen ist in einer Flut voll Verdrießlichkeit und Kummer.

Stille Einsamkeit

Der Humor hat auch damit zu tun. Aber nicht mit der Stille, die Bekkers so leidenschaftlich liebte: die Stille in Wald und Heide. Die konnte er stundenlang zu Fuß und zu Pferd tief auf sich einwirken lassen als ein Beruhigungsmittel oder auch als ein Weckmittel.

Der Humor war für ihn die Befreiung aus erzwungener Stille und Einsamkeit. Er hatte die Absonderung im elfenbeinernen Turm des hohen Amtes nicht gern, aber ihr zu entrinnen ist schwierig. Selbst mitten unter vielen Menschen gibt es noch die Absonderung durch Hauptloge und Ehrenplatz. Darum stand Bekkers mit dem Protokoll ständig auf Kriegsfuß.

Stille ... es wird mancher, der sich Bekkers leutselige Art vorstellt, verwundert sein zu hören, daß dieser Bischof nicht redselig war. Er genoß das Zusammensein in lebhafter Gesellschaft. Eine treffende Antwort blieb bei ihm selten aus. Doch konnte er sehr verschlossen sein. Die Interpretation des Begriffes „Geheimhaltung" ging bei ihm sehr weit und schloß alles ein, was er als ‚vertraulich' ansah, ja selbst das, was er als vertraulich vermutete. Verschwiegenheit war eine, nur von wenigen erkannte starke Seite an Bekkers, verbunden mit der oft unverstandenen Bereitschaft, etwas „einzustecken" und innerlich zu verkraften. In stiller Einsamkeit hat er sehr viel verarbeiten müssen. Selbst engste Mitarbeiter geben zu, daß ihre Unterredung mit Bekkers — auch wenn sie noch so eingehend war — in einem gewissen Augenblick stockte vor einer Grenze, über die nur er alleine weiterschritt. Die Reaktion hierauf konnte nicht ausbleiben. Wenn der kleine Kreis nach einem Abend oder auch nach einer halben Nacht auseinanderging, dann vermutete ein jeder in dieser entspannenden Plauderei etwas von einer bischöflichen Entladung nach einem spannungsreichen Tag mutig ertragener Einsamkeit.

Es gab noch eine andere Stille: die Zeit des Gebetes und der Betrachtung. Auf dem Schreibtisch von Bekkers lagen immer Papiere und Zettel umher, auf denen er kurze Gedanken notierte, die ihm während der geistlichen Lesung eingefallen waren oder die er seinem Brevier entnommen hatte. Keine „schönen" Gedanken, sondern viel eher zweckmäßige Gedanken, geeignet, das „Pferdchen" — wie er sich selbst dann und wann scherzend nannte — am Zügel zu halten oder ihm die Sporen zu geben.

Dieser Ernst lag oft seiner Kunst, sich selbst zu relativieren, zugrunde ; eine Relativierung, die nie das Amt lächerlich machte oder leicht nahm, wohl aber den Pomp, der das Amt noch allzu sehr beweihräucherte.

Eine doppelte Persönlichkeit?

Gab Bekkers sich öffentlich nicht anders, als er privat war? In der Öffentlichkeit eine populäre Figur, sogar gerne bereit, die eigene Popularität zu fördern, war er zu Hause vielleicht ein mürrischer Mensch? In den Niederlanden wurde dies von bestimmten Seiten nicht nur als Frage gestellt, sondern als These behauptet: Er habe die Publizität um der Publizität willen gesucht. Vor dem Fernsehschirm hat man ihn ohne Umschweife darum gefragt. Bekkers hat geantwortet: „Wissen Sie, jeder Mensch hat seine Fehler, ich auch. Und warum sollte ich nicht? Aber wenn ich mit Hilfe der modernen Massenmedien Millionen Menschen erreichen und treffen kann, die ich vom hohen Predigtstuhl her nie erreichen werde, dann möchte ich sagen: laßt mir nur meinen Fehler der Eitelkeit ..." Tatsächlich scheute Bekkers die Publizität nicht. Im Gegenteil: Er bediente sich ihrer gerne, und er wußte auch von den Möglichkeiten, die die modernen Kommunikationsmittel bieten, Gebrauch zu machen. Solch bischöf-

liches Auftreten war damals ungewohnt und darum eine Neuigkeit. Ich kann ohne zu übertreiben sagen, daß die Medien ihn aufgesucht haben. Bekkers war weitherzig genug, um die angebotenen Chancen auch auszunützen.

Im Privatleben war Bekkers sicher nicht anders als in der Öffentlichkeit. Oft genug habe ich ihn beobachtet und gesehen, wenn kein Fotograf und kein Presseberichterstatter in der Nähe waren. Das machte für ihn, was sein ungeniertes Auftreten anging, keinen Unterschied. Auch dann war sein eigenes Taschentuch gut genug für das schmutzige Näschen eines Knirpses. Auch dann verstand er es, in einem Wohnwagenlager ein kernhaftes Wort mitzureden über Auf und Ab im Handel mit altem Eisen und falschen persischen Teppichen. Auch dann hatte er seine Freude an einem Billardspiel mit dienstverpflichteten Soldaten. Immer war es ihm darum zu tun: echter Mensch mit den Menschen zu sein. Dies war ein zentrales Anliegen seiner Seelsorge. Nie hat er es verleugnet, nicht im Kreise der Familie, noch im Gefängnis oder anläßlich ministerieller Empfänge, weder im Sportstadion noch bei Pontifikalämtern.

Niemand lebt für sich selbst

Zurück zum Buch von Kleine. Wer es liest, muß es in der Tat Seite für Seite verarbeiten und auf sich einwirken lassen; er darf nicht nur die schmackhaften Korinthen aus dem Teig herausholen. Wer das Büchlein wirklich durcharbeitet, was übrigens eine angenehme Beschäftigung ist, der entdeckt eine markante Persönlichkeit, die deutlich erkennen läßt, daß ein Bischof im vollen Sinne des Wortes echter Christ sein kann und daß ein Christ auch Bischof sein kann! So lautet das Urteil eines evangelischen Pastors. Gott sei Dank sind die Verdrießlichkeiten, die Bekkers nicht erspart blieben, überholt durch das, was er an lebendiger Anerkennung erfuhr. Bischof Bekkers wurde schon zu seinen Lebzeiten ein Begriff: Begriff für eine menschliche Kirche statt einer unwirklichen, überirdischen Kirche; für eine Kirche, die den Weg führt statt nur zu kommandieren; für eine Kirche die, ohne die Freiheit zu verletzen, Stütze und Halt bietet, wo dies nötig ist; kurzweg: für eine Kirche, die es wert war, daß man ihr Vertrauen schenkt.

Jetzt, 4 Jahre nach seinem Tode, besuchen in den Sommermonaten immer noch viele Tausende sein einfaches Grab. Sie kommen aus eigenem Antrieb, ohne daß auch nur der geringste Ansporn gegeben wird. Das sagt schon viel und namentlich dies: daß man in ihm den Bischof erkannt hat, der nicht nur befreiende Worte zu sagen wagte, sondern selbst auch daran glaubte und den Mut hatte, danach zu leben. Vollauf Mensch-mit-den-Menschen wagte er es in allen Lebenslagen das zu sein, was er als Ideal andern vorhielt. Man kann es zusammenfassen mit dem Satz aus dem Römer-Brief, der in dunkler Bronze auf seinem Grabe zu lesen ist: *„Niemand lebt für sich allein."*

*

Bischof werden ist nicht schwer, Bischof sein dagegen sehr . . . Man behalte ruhig das Vorstellungsbild vom heiteren Bischof Bekkers. Das war er sicher. Aber man halte ihn nicht für einen Menschen von billigem Jux und oberflächlichem Humor. Jux und Scherz sind egoistisch, schnell verwehend und dann vergessen. Der Humor Bekkers aber war sozusagen immer-mit-dem-anderen-zusammen-verbunden, mit ihnen in Gemeinschaft, immerzu die Situation aufklärend, sie nie verdunkelnd. Erst mußte er in aller Freundlichkeit den Einklang mit dem anderen gefunden haben in Sorge oder Miterleben oder Freude oder sonst was. Nachher erst konnte er zusammen mit dem anderen eine der allerbesten Gaben des Schöpfers genießen: das befreiende Lachen!

Wer das in dem Büchlein entdeckt hat, der besitzt eine rechte Vorstellung von Bekkers, ja ein Charakterbild als kleines Denkmal an ihn. Es wird gut sein, ab und zu hinzusehen; denn es ladet zur Nachahmung ein.

HANS FINK

Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel

Es gehört zum geschichtlichen Charakter der Kirche, daß sie ihre von Christus gesetzten Wesensstrukturen in der Zeit je neu verwirklichen muß. Gerade wenn wir die Kirche als das „Volk Gottes", das durch die Zeit pilgert, verstehen, wird dies besonders deutlich.
Zu diesen Wesensstrukturen gehört auch das Befehls-Gehorsams-Verhältnis. Diese Struktur — Befehlende und Gehorchende — muß es in der Kirche immer geben. *Wie* diese Wesensstruktur aber verwirklicht wird, hängt bis zu einem gewissen Grade von der geschichtlichen Stunde ab, in der die Menschheit lebt. In der Verwirklichung dieser Struktur kann ein Wandel, d. h. eine Verschiebung der Perspektiven und eine Verlagerung er Akzente eintreten. Während im weltlichen Raum, in Ehe, Familie, im Betrieb und im staatlichen Leben, dieser Gestaltwandel des Befehls-Gehorsams-Verhältnisses bereits zum großen Teil vollzogen ist, ist er in der Kirche noch voll im Gange. Die folgenden Überlegungen befassen sich vor allem mit dem Wandel im kirchlichen Bereich.
Damit diese Auseinandersetzung aber fruchtbar wird und nicht ein bloßes Räsonieren bleibt, müssen wir in Glaube und Sachlichkeit an das Problem herangehen[1]. Glaube besagt dann aber nicht nur, daß es auch um übernatürliche Erkenntnisgrundlagen geht, sondern daß wir diesen Fragenkreis nicht von außen als neutrale Beobachter, vielmehr von innen als Mitbetroffene beurteilen. Nicht als unbeteiligte Dritte bedenken wir das Problem, sondern als solche, die sich mit der Kirche in Liebe identifizieren, in ihr und mit ihr leben. Das ist kein Verstoß gegen die geforderte Objektivität, sondern vielmehr eine Voraussetzung für größtmögliche Objektivität. Die zweite Grundhaltung, die unser Vorgehen bestimmen muß, ist die Sachlichkeit. Ohne Ressentiment und Voreingenommenheit wollen wir an die Aufgabe herangehen. Es geht nicht darum, von vornherein etwas zu beweisen, sondern allein darum, die Wirklichkeit zu treffen und dadurch der Wahrheit zu dienen.

I. Die Situation

Wie der Einzelmensch in seinem Leben verschiedene Stadien durchläuft — Kindheit, Jugend, Mündigkeit — so durchläuft auch die Menschheit als ganze diese Entwicklungsstufen[2].
Im *Kindheitsstadium* der Völker ist der einzelne Mensch an feste soziale Strukturen gebunden, die ihm weithin vorschreiben, wie er sich zu verhalten hat. Der Freiheitsraum ist beengt, denn die überlieferten Gebräuche bestimmen das Handeln. So werden etwa Berufs- und Heiratsentscheidungen von der Gemeinschaft getroffen.
Im *Jugendstadium* eines Volkes löst sich die soziale Stammesordnung allmählich auf. Die Autorität wird in Frage gestellt oder gar abgelehnt. Aufstand und Revolution kennzeichnen häufig diese Entwicklungsstufe. Viele Entwicklungsländer machen heute dieses Stadium durch.
Im *Mündigkeitsstadium* der Völker ist der einzelne nicht nur passives Glied des sozialen Lebens, sondern er nimmt aktiv, eigenverantwortlich und mitgestaltend daran teil. Das demokratische Staatswesen entspricht dieser Stufe. Der moderne Mensch der westlichen Welt ist sehr auf die Wahrung seines Freiheitsraumes bedacht und ein Feind jedes Zwanges und autoritären Vorgehens. Sein Bildungsniveau, die Erfahrung totalitärer Staaten und sein geschichtliches Wissen, das ihm zeigt, wie oft Autorität falsch eingesetzt wurde, veranlassen ihn, geradezu ängstlich über seine Freiheit zu wachen.
Diesen Menschen muß nun die Heilsbotschaft verkündet werden, und diese Menschen bilden die Kirche. Da diese aber eine mehr beharrende Tendenz hat und der Entwicklung, die sich im außerkirchlichen Bereich vollzieht, meist nachhinkt, führt das in ihr zwangsläufig zu Spannungen. Der auf seine Freiheit bedachte moderne Mensch

---

[1] *Alois Müller*, Das Problem von Befehl und Gehorsam in der Kirche (1964) 13 f. Es sei darauf verwiesen, daß sich der Verf. bes. in den theoret. Abschnitten den Gedankengängen dieses Werkes verpflichtet weiß, ohne jedesmal darauf zu verweisen.
[2] *A. Gommenginger*, Kirchliche Autorität im Wandel: Orientierung 30 (1966) 77.

erfährt in der Kirche sehr oft noch eine herrschaftliche Ausübung der Autorität, wie sie etwa dem zweiten Entwicklungsstadium entsprechen würde.
Die notwendige Anpassung der Kirche an die neue Situation geht selbstverständlich nicht ohne Krisensituationen vor sich. Deshalb spricht man von einer Gehorsamskrise, die aber in gleicher Weise auch eine Befehlskrise ist. Denn Befehl und Gehorsam sind zwei einander zugeordnete Größen. Vollkommener Gehorsam ist nur dort möglich, wo auch vollkommene Befehle erlassen werden.
Dabei ist aber festzuhalten, daß der heutige Mensch — auch der junge Mensch — keineswegs die Autorität ablehnt; im Gegenteil, er weiß um den Nutzen und die Notwendigkeit der Autorität. Er will gehorchen. Was er aber ablehnt — innerhalb und außerhalb der Kirche — ist eine rein institutionelle Autorität, die einfach aufgrund eines Amtes oder Rechtes ausgeübt wird, ihm aber nicht ein Lebensideal überzeugend verkörpert oder ein Leitbild kraftvoll darstellt.
Abgesehen davon, daß ein gewisser Ungehorsam stets zum allgemeinen Sündenstandard gehört (denn es gab immer und gibt auch heute wirklichen Ungehorsam aus Widerstand, Trotz und Widerspruchsgeist), wäre es dennoch falsch, von einem Rückgang des Gehorsamsgeistes zu sprechen. Es besteht oft große Gehorsamsbereitschaft; der Konflikt entsteht sogar zumeist bei denen, die gehorchen wollen: Wer gehorchen will und zugleich das Wohl der Kirche will, möchte guten Befehlen gehorchen. Im Zwiespalt zwischen Gehorchen-wollen und sachlichem Wohl der Kirche lag und liegt das kirchliche Gehorsamsproblem, wie es subjektiv erlebt wird.
Allerdings entstand innerhalb der Kirche bei den Gehorchenden ein verbreitetes Mißtrauen aus der Meinung, wichtige Probleme würden überhaupt nicht erkannt oder aber nicht zeitgemäß gelöst. Tatsache ist, daß es ein Befehls-Gehorsams-Problem in der Kirche gibt. Die zahlreichen Bücher und Aufsätze, die sich seit dem letzten Krieg mit dieser Frage auseinandersetzen, beweisen das. Dabei sind in der Literatur fast durchwegs zwei Tendenzen ersichtlich: Eine gewisse Öffnung auf die Freiheit hin, bzw. eine Ablehnung verabsolutierten Gehorsams einerseits und ständige Hinweise auf die Fülle des Gehorsams andererseits.

Falsche und ungenügende Lösungsversuche

Bis heute werden zahlreiche ungenügende und falsche Lösungsversuche angeboten: Oft begnügt man sich mit einem Hinweis auf den *„Geist der Kritik"* an den persönlichen Unvollkommenheiten der Autoritätsträger. Da man aber heute „groben" Sündern im traditionellen Sinn kaum mehr gehorchen muß, wird die Behauptung von daher schon weithin entkräftet. Bisweilen wird behauptet, daß der *heutige Mensch sehr selbstsicher,* stolz und eingebildet sei und es deshalb ablehne, sich unterzuordnen. Aber Philosophie und Psychologie sagen, daß gerade die Angst eine Grundbefindlichkeit des Menschen der Gegenwart ist und daß dieser deswegen vielmehr Stütze und Halt sucht.
Darauf zu verweisen, daß die Autorität *„gottgewollt"* sei, genügt dem Menschen unserer Zeit nicht mehr als zureichende Begründung. Denn gerade hier beginnt für viele das Problem: je näher die Autorität Gott steht, um so gravierender wird ihre unzulängliche Ausübung. Ein beliebtes Schema weist darauf hin, daß der Mensch durch die Bindung an die Autorität sich vor den unzuverlässigen, *subjektiv gefärbten eigenen Urteilen schütze.* Hier muß aber daran erinnert werden, daß das Urteil der Autorität ebenso subjektiv gefärbt — und manchmal sogar rein persönliche Meinung — sein kann, denn die „Standesgnade" bewahrt nicht davor. Selbstverständlich bietet die *Anwendung des Ordensgehorsams* auf den gesamten Gehorsamsbereich ebenfalls keine befriedigende Lösung.
Schließlich sei noch erwähnt, daß bei unzureichenden oder gar schlechten Befehlen gern auf das „Kreuz" und seinen Segen verwiesen wird. So aber würde das Kreuz systematisiert und primär zu einem ethischen Prinzip gemacht, das es gar nicht ist.

Übrigens ließe sich dieses Argument sehr gut auch umkehren. Der Gehorchende könnte sagen, die Befehlsgeber mögen das „Kreuz des Ungehorsams" tragen, denn sein Segen sei größer als vorbildliche Disziplin.
Alle diese Lösungsversuche sind ungenügend und befriedigen deshalb nicht. Wohl ist aber zuzugeben, daß sie alle einen wahren Kern haben, der zu berücksichtigen ist, wenn von der Wesensstruktur her eine grundlegende Lösung versucht wird.

II. Wesen der Autorität und des Gehorsams

1. *Autorität*

Der Mensch erfährt die Autorität zuerst in der Familie. Von dieser ersten Erfahrung der Autorität hängt die spätere Verwirklichung von Befehl und Gehorsam weithin ab. Es gibt nun zwei grundlegende Erscheinungsformen der Autorität:
Die Vaterautorität erlebt das Kind, insofern der Vater der Wissende und Könnende ist. Dieser erschließt die objektive Welt, die Sach- und Wertwelt. Er vertritt das objektive Sein und die göttliche Ordnung und ist so jene Instanz, die die Seinsgesetze vertritt. Aus der guten Vaterbeziehung lernt der Mensch Achtung vor den objektiven Normen und die gerechte Verwaltung der Autorität in Abhängigkeit von diesen Normen. Er lernt „Glaubensgehorsam" und väterlich-brüderliche Autorität. Ist der Vater aber ein Willkürherrscher, so erschwert das den freien und einsichtsvollen Gehorsam, es bleibt dann oft bei einer rein äußerlichen Unterwerfung.
Die Mutterautorität erfährt das Kind an der helfenden und liebenden Mutter. Sie erschließt dem Kind die subjektive Welt. Mutterautorität bedeutet den Vorrang eines Seinsbesitzes, der sich persönlich liebend, den subjektiven Bedürfnissen entgegenkommend, innerlich bereichernd äußert. Besitzgierige und verschlingende Mutterliebe kann diese Erfahrung zerstören.
Die staatliche Autorität ist vorwiegend Vaterautorität. Zur kirchlichen Autorität gehört dagegen wesentlich auch das Moment der Mutterautorität, wie schon die Bezeichnung „Mutter Kirche" deutlich macht. Gregor der Gr. weist in seiner Regula pastoralis ausdrücklich darauf hin, dafür zu sorgen, in der Autoritätsausübung die zärtliche Fürsorge der Mutter mit der Zucht des Vaters zu verbinden[3].

2. *Gehorsam*

Gehorsam gegen Gott

Alles Geschaffene unterliegt der „lex aeterna", die Ausdruck des göttlichen Wissens, Willens und Heilsplanes ist, die jedem Geschöpf das ihm zukommende Ziel zuweist. Die Angleichung des Geschöpfes an dieses ewige göttliche Gesetz ist der Sinn und gewissermaßen der Grund des Daseins. Diese Angleichung geschieht beim vernunftlosen Geschöpf durch die Neigung zu den ihm je eigenen Akten, beim vernunftbegabten Geschöpf aber durch die eigene Willensentscheidung, indem es das in Freiheit tut, was es in rationaler Erkenntnis als das ihm Zustehende erkannt hat. Gehorsam gegen Gott ist demnach der fundamentalste Akt des Menschen zur Erreichung und Erfüllung seines Daseinssinnes. Er ist Selbstentscheidung des Menschen zum erkannten Willen Gottes. Der Gehorsam der Bibel — und besonders der Gehorsam Christi — liegt auf dieser Linie.

Gehorsam gegen Menschen

Wenn auch die Unterscheidung zwischen Gehorsam gegen Gott und Gehorsam gegen Menschen nicht völlig adäquat ist, so wird sie dennoch zu Recht gemacht.
Der Führungsgehorsam hilft dem Menschen, sich aus einem unvollkommenen, keimhaften Zustand zur Person zu entwickeln. Da er zuerst (als Kind) die „lex aeterna"

[3] Reg. past. II, 6. PL 77, 38.

nicht selbst erkennen kann, bedarf er der Führung, vor allem durch die Eltern. Ist die Reife aber erreicht, muß dieser Führungsanspruch aufhören. Denn es ist nicht nur pädagogisch verfehlt, sondern auch menschenunwürdig, einen geistig reifen und sittlich mündigen Menschen unter bloßem Führungsgehorsam halten zu wollen. Denn die Führungsbedürftigkeit ist kein festzuhaltendes Ideal, sondern höchstens ein notwendiges Durchgangsstadium. Der Sinn des Führungsgehorsams ist also primär die Erfüllung des ewigen göttlichen Gesetzes.

Der Ordnungsgehorsam ist erfordert, weil der Mensch in der Gemeinschaft lebt und sein Sein ein Mitsein mit anderen ist. Die Gemeinschaft ist aber nicht nur eine notwendige Voraussetzung für die personale Entfaltung des Menschen, sondern auch für die Verwirklichung außerpersonaler Werte. Gemeinsamkeit und gemeinsames Wirken gehören wesentlich zur „lex aeterna". Gemeinsames Wirken ist aber koordiniertes Wirken — Wirken in Ordnung. Dies wieder erfordert An-Ordnung. Ohne Über- und Unterordnung gibt es kein zielbewußtes Wirken. Der Sinn des so geforderten Ordnungsgehorsams ist ebenfalls die Erfüllung der „lex aeterna".

Der Liebesgehorsam stellt eine dritte Art des Gehorsams gegen Menschen dar, da es noch eine Unterordnung unter menschlichen Willen in einem anderen als dem bisher erörterten Zusammenhang gibt, nämlich als Akt der Liebe. Man kann gehorchen, weil man dem geliebten Menschen das Gut der Erfüllung seines Strebens schenken will (objektives Moment) und weil man die Angleichung des eigenen Willens an den des geliebten Menschen als besonders starken Vollzug der Einheit der Liebe erfaßt (subjektives Moment). Dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen, ist ja Ausdruck wirklicher Freundschaft.

Charakteristisch für diesen Liebesgehorsam ist, daß er nicht mit dem Befehlsanspruch beginnt, sondern mit dem Gehorsamsangebot. Überdies wird er auch in persönlichen und untergeordneten Fragen geleistet, die beim Führungsgehorsam nicht erheblich und beim Ordnungsgehorsam sogar ausgeschlossen wären. Der Liebesgehorsam wird nicht so sehr als Pflicht, viel mehr als Bedürfnis und Vorrecht erlebt. Es ist eine Form des Gehorchens, die gewissermaßen ihren Sinn in sich selber trägt. Liebesgehorsam ist wirklicher Gehorsam und sollte überhaupt in die Gehorsamsidee integriert werden. Sein Sinn ist letztlich auch die Erfüllung der „lex aeterna", da die Liebe im letzten abzielt auf das summum bonum et verum.

Abschließend kann festgehalten werden: „Gehorsam gegen Gott" besteht in der freien Entscheidung des Menschen, in der er den erkannten Willen Gottes zum Maßstab seines eigenen Handelns macht. Im „Gehorsam gegen Menschen" wird in freier Entscheidung der Wille eines anderen Menschen, insofern dieser Vermittler des göttlichen Willens ist, zum Maßstab des eigenen Handelns genommen.

3. *Grundeigenschaften des Gehorsamsaktes*

Im Gehorsamsakt wird der fremde Wille zum Maßstab des eigenen Handelns genommen. Das — und das allein — macht formal die Substanz des Gehorsams aus. Der erste, fundamentale, aber auch genügende Schritt, der zur Übernahme des fremden Willens führt, ist der, daß der Befehlsempfänger sich entschließt (aus Einsicht in die Befehls-Gehorsams-Situation), die Ausführung zu wollen. Ohne diese Bedingung gibt es keinen Gehorsamsakt. Mit ihr aber ist echter Gehorsam gegeben. Dabei ist es jedoch möglich, daß der Gehorchende das Befohlene nicht in sich will, sondern nur um des Gehorsams willen.

Eine vollmenschlichere Form des Gehorchens ist aber vorhanden, wenn der Gehorchende auch im Urteil und im Willen mit dem Befehlenden übereinstimmt. Allerdings tritt dann die formale Seite des Gehorsams mehr zurück. Metaphysisch gesehen ist der normale Weg folgender: Das befohlene Objekt bestimmt den Verstand, dieser wieder den Willen. Ein Rütteln an diesen metaphysischen Grundgesetzen wirkt sich immer negativ aus.

III. Die Befehls-Gehorsams-Struktur in der Kirche

1. *Die Aussagen des Neuen Testamentes*

Jesus, der Kyrios, hat eine totale Autorität im Hinblick auf die Welt und die Menschen (Mt 28, 18–20), die sich im Dienen äußerte und sogar den Weg der tiefsten Erniedrigung nicht scheute (Mt 20, 25–28). Diese Autorität hat er vollständig vom Vater empfangen und er übt sie in ständiger Abhängigkeit vom Vater aus.

Es gibt zwar im NT keine einheitliche Bezeichnung der verschiedenen kirchlichen Ämter, doch ist das Amt selbst und die mit ihm verbundene Autorität überall bezeugt. Es ist aber bezeichnend, daß in den ntl. Schriften Wörter, die im klassischen Griechisch Autorität oder Macht bedeuten (arche, taxis, time, exousia) gar nicht oder kaum verwendet werden. Denn alle diese Wörter haben einen falschen Nenner: sie drücken ein Herrschaftsverhältnis aus, wie es Jesus gerade in seinem Reiche nicht will. „Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker den Herrn spielen über sie und die Großen sie ihre Macht spüren lassen. Nicht so soll es unter euch sein (Mt 20, 25 f)[4]."

Die verschiedenen Funktionen und Ämter (Apostel, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Hirten, Bischöfe, Presbyter, Diener, Führer, Vorsteher, Aufseher, Verwalter) werden als Diakonia verstanden und so mit einem in diesem Zusammenhang bis dahin ungebräuchlichem Wort bezeichnet. Alle Ämter – und die mit ihnen gegebene Autorität – sind Diakonia, eine Weise des Dienens. Es fällt überdies auf, daß es im ganzen NT eine doppelte Reihe von Aussagen gibt: solche, die die Autorität hervorheben (bes. Mt 16 und 18), und solche, die vom Ausgleich der apostolischen Autorität sprechen (Mt 20, 25–28; 23, 7–11; Lk 22, 25–27; 2 Kor 1, 24; Kol 4, 17; 1 Petr 4, 10; 5, 1–4 u. a. m.).

Wenn auch das NT die leitende Stellung der Autoritätsträger im Gemeindeleben durchaus hervorhebt, so ist das Bewußtsein von der gnadenhaften Priesterlichkeit der ganzen Gemeinde und der Vielzahl der Gnadengaben neben den leitenden Ämtern groß (1 Petr 2, 9–10; 1 Kor 12, 4–11). Christus verhindert aber nicht, daß Unwürdige Autorität erhalten oder daß diese schlecht verwaltet wird. Nur in zwei Fällen schützt er diese Gabe durch den erfolgreichen Beistand des Hl. Geistes vor äußerstem Mißbrauch: wenn es sich um unfehlbare Akte der Priester- und Jurisdiktionsgewalt handelt und bei der Verkündigung göttlicher Gebote.

Im übrigen gibt es einen ungeheuren Ermessensraum, ob und wie Autorität eingesetzt werden soll. Christus hinterließ dafür seiner Kirche keine ein für allemal gültige Formel für ihren Weg durch die Geschichte. Er überläßt sie ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihrer Aufmerksamkeit gegenüber dem Hl. Geiste. So sind Grenzen und Grade der Autorität wohl zu beachten[5].

2. *Die Verwirklichung der Befehls-Gehorsam-Struktur im Laufe der Geschichte*

Ein summarischer Überblick über die Realisierung dieser Struktur ist aufschlußreich und zeigt, wie verschieden die Gestalt sein kann, ohne daß damit die Wesensstruktur in Frage gestellt wird.

In den Schriften des *Neuen Testamentes* ist das Spannungsgefälle zwischen den leitenden Gliedern und der übrigen Gemeinde sehr gering. Lebendig ist vor allem das Bewußtsein, mit dem erhöhten Herrn verbunden und von ihm regiert zu sein. Das Wissen um die fundamentale Gleichheit aller Glieder der Kirche war vorherrschend. Die ganze Gemeinde nahm am Leben der Kirche teil. Aus dem Leibe Christi erwächst die Hierarchie, und nicht umgekehrt! Schon mit Beginn des *2. Jahrhunderts* wird die

---

[4] *Hans Küng*, Die Kirche (1967), 459. *Y. Congar*, Für eine dienende und arme Kirche (1955), 28. *Ders.*, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: *J. Todd*, Probleme der Autorität (1967), 145–185.

[5] *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie (1966) II/1, 325.

Autorität stark betont, vor allem in den Schriften des Ignatius von Antiochien, und im *3. Jahrhundert* von Cyprian, dem Bischof von Karthago. Die Vorsteher waren sich zwar ihrer Autorität bewußt, erkannten aber auch klar, daß sie diese unter dem Antrieb des Hl. Geistes in enger Verbindung mit der Gemeinde, die vom selben Geiste beseelt ist, ausüben müssen. Obwohl die Lehre vom päpstlichen Primat sich immer stärker herausbildet (unter Leo d. Gr. um 450 erreicht sie einen ersten Höhepunkt) und der Klerus als eigener Stand erscheint, der das Laienelement in der Kirche zurückdrängt, verstanden sich die Vorsteher als Gottesmänner mit geistlicher Autorität innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen. Es waren keine leeren Phrasen, wenn Augustinus behauptete: „Für euch bin ich Bischof, mit euch aber Christ", oder Gregor d. Gr. sich als „Knecht der Knechte Gottes" bezeichnete[6]. Typen einer solchen Autoritätsauffassung und -ausübung sind etwa Ignatius v. Antiochien, Cyprian, Augustinus und Gregor d. Gr.

Erst die Reform, die unter *Gregor VII.* einen Höhepunkt erreichte, stellt auch für das Autoritätsverständnis eine entscheidende Wende dar: um den Einfluß der Laien bei der Besetzung kirchlicher Ämter auszuschalten, wurde eine Autorität entwickelt, die dazu überging, ihre Rechte zu beanspruchen und zu erklären. Juridismus und Mystik bestimmen die Autoritätsauffassung: Kirche bezeichnet nicht mehr so sehr das Ganze der Christenheit als vielmehr den Apparat, das überpersonale Rechtssystem, das durch den Klerus bzw. durch Papst und Kurie repräsentiert wird. Die Priester sind die Regenten der Pfarrei, der Papst der Souverän. Besonders stark und tiefwirkend ist die Mystik der Autorität: Sah man früher mehr das „vertikale Herabsteigen" der Macht, so sieht man sie jetzt mehr in der „horizontalen Weitergabe"; zwar von oben empfangen, wird sie von der irdischen Instanz besessen, sie ruht in ihr und wird von ihr weitergegeben. Daraus wurde gefolgert, daß man Gott gehorcht, wenn man dem Repräsentanten seiner Macht sich fügt. Typisch für dieses Autoritätsverständnis sind Männer wie Gregor VII. und Thomas Becket.

Als in der Reformation nicht nur die geschichtlich gewachsene Gestalt der Autorität, sondern diese selbst prinzipiell in Frage gestellt wird, wird sie neu bekräftigt und noch stärker betont. Die Autorität dominiert so sehr, daß allmählich die Kirche fast nur noch als Ämterstruktur verstanden und erlebt wird. Alles kirchliche Leben ist mehr und mehr auf die päpstliche Autorität ausgerichtet: alle bedeutsamen Fragen werden zentral vom Papst geregelt. Innerkirchlich-theologisch erreichte diese Tendenz mit dem Ersten Vatikanischen Konzil einen Höhepunkt, als Primat und Unfehlbarkeit des Papstes dogmatisiert wurden. Durch die (illegitime) Gleichsetzung von Wille Gottes und institutioneller Form der Autorität wurde diese Auffassung mystisch unterbaut. Als Beispiele eines solchen Autoritätsverständnisses seien genannt: Ignatius v. Loyola, Karl Borromäus, Pius IX., Pius X. und Pius XII.

Seit sich die Theologie wieder stärker auf ihre Quellen besinnt (Schrift, Vätertradition und Liturgie), findet sie den sakramentalen Kirchenbegriff und die damit verbundene Autoritätsauffassung wieder. So befinden wir uns gegenwärtig in einer Periode der Wiederentdeckung unseres Erbes. Das hat über das Zweite Vatikanische Konzil bereits Folgen gezeitigt für das konkrete kirchliche Leben von heute.

IV. Die Gestalt von Autorität und Gehorsam in der Welt von heute

1. *Die Gestalt der Autorität*

Wir wollen nicht in den Fehler verfallen, die Quellen der gegenwärtigen Autoritäts- und Gehorsamskrise nur einseitig auf seiten der Gehorchenden zu suchen. Deshalb wollen wir zuerst die Gestalt der Autorität bedenken, wie sie der Mensch von heute erwartet.

---

[6] Y. *Congar*, Für eine dienende und arme Kirche, 39 Anm. 30 und 38 Anm. 25.

Dienende Autorität

Das kirchliche Amt, und damit auch die Autorität, die vorab durch das Amt übertragen wird, wird heute im Sinne des NTs vor allem wieder als Diakonia verstanden. So heißt es im Konzilsdekret über das Ordensleben, die Oberen sollen „ihre Autorität im Geiste des Dienstes an den Brüdern sehen"[7].

Das sollte in einem doppelten Sinne beachtet werden: einmal steht der Autoritätsträger im Dienste Christi. Deshalb muß mehr die Autorität Christi und Gottes als die der Kirche als soziologischer Größe betont werden. Je mehr die Kirche ihre eigene Stimme erhebt, desto mehr hält sie die Menschen von sich fern. Je mehr aber die Autorität Christi zum Ausdruck kommt, desto glaubwürdiger wird sie und um so mehr zieht sie die Menschen an. Andererseits muß die Autorität als Dienst am Volke Gottes gesehen werden. Das Volk Gottes ist nicht für die Autoritätsträger da, sondern umgekehrt, die Träger der kirchlichen Gewalt sind für das Volk Gottes und dessen Auferbauung eingesetzt.

Brüderliche Autorität

Die brüderlich ausgeübte Autorität hat im Evangelium starke Grundlagen. Es sei nur an das Wort Christi erinnert: „Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch als Vater sollt ihr niemand von euch anreden auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Laßt euch nicht anreden als Führer, denn einer ist euer Führer, Christus. Der Größte unter euch soll Diener sein" (Mt 23, 8–11). Wesentlich ist, daß in der Gemeinschaft der Kirche alle Brüder sind. Alle stehen gemeinsam vor der Autorität Christi. Immer dann, wenn diese fundamentale Gleichheit aller in der Kirche außerachtgelassen wird und Amt und Hierarchie sich verselbständigten und mit der Kirche identifiziert wurden (Hierarchie = Kirche), war die brüderliche Verwaltung der Autorität gefährdet. Gewiß gibt es dann zwischen diesen Menschen, die zuerst wesentlich Gleichgestellte und einer höheren Autorität Gehorchende sind, aus Ordnungsgründen vertretungsweise — und institutionell geregelt — Über- und Unterordnung. Gerade hier muß betont werden, weil es heute an Mutterliebe und personalem Verstandensein so oft fehlt, daß der kirchlichen Autorität das mütterliche Element nicht fehlen darf. Das Wort von der „Mutter Kirche" darf nicht zu einer leeren Worthülse werden.

Hörende Autorität

Im Konzilsdekret über das Ordensleben werden die Oberen ermahnt, ihre Untergebenen „bereitwillig anzuhören"[8]. Scholastisch ausgedrückt würde das heißen, daß der Träger der Autorität die Haltung der „docilitas" haben müßte, nämlich die Bereitschaft, Neues anzunehmen, einen Irrtum aufzugeben, eine Meinung zu verbessern oder zu ändern, wenn neue Gesichtspunkte und Erkenntnisse das fordern. Dabei ist es zweitrangig, woher die Belehrung stammt, ob von oben oder von unten, denn der Geist weht, wo er will.

Das, worum es hier geht, hat Johannes XXIII. Pater Lombardi gegenüber so formuliert: „Pater, ich bin nicht hier, um die Kirche zu leiten. Ich bin hier, um das zu erkennen, was der Heilige Geist in der Kirche wirkt[9]." Auch hier gilt das „vae soli". Je höher jemand in der kirchlichen Hierarchie steht, um so größer ist die Gefahr der einseitigen Information und der Isolierung. Ist jemand aber isoliert, dann kann er nicht mehr hörende Autorität sein. Eine entsprechende Auswahl der Mitarbeiter ist deshalb von größter Bedeutung. Was P. Lombardi diesbezüglich den Bischöfen sagte, gilt im Grund für alle, die Autorität zu verwalten haben:

„Doch seid sehr vorsichtig bei der Wahl Eurer Mitarbeiter! Mancher Mitarbeiter isoliert Euch noch mehr ... Wehe dem isolierten Oberen! Es muß ein kleiner Stab sein, der Euch

---

[7] Art. 14. [8] Art. 14. [9] *R. Lombardi*, Konzilsväter, was nun? (²1966), 55.

wirklich zur Hand geht. Es brauchen nicht die Gefälligsten zu sein. Vielleicht sind es gerade solche, die mitunter eine gegenteilige Meinung vertreten oder sogar schon einmal offen gesagt haben: ‚Exzellenz, ich glaube, das ist ein Irrtum.' Ich sage jedoch nicht, daß dies als Prüfstein für ihre Wahl schon genügt. Jedenfalls ist es auch kein Grund, sie auszuschließen. Wählt reife, vitale Priester, aber auch junge, die Euch die Stimme einer Welt zutragen, die sich in zehn Jahren so sehr ändert wie früher in einer Generation. Es sollen Priester sein, die Euch empörende Dinge sagen werden — Dinge, die uns — als wir so alt waren wie sie — als Häresien erschienen wären. Wehe, wenn sie diese Dinge nicht Euch sagen, sondern anderen draußen[10]!"

Freilich ist das Regieren mit einer Gruppe von Jasagern leichter. Die Maschine läuft reibungsloser und leiser. Aber gerade so werden oft wertvolle Kräfte ausgeschaltet, jene starken und eigenständigen Charaktere, die sich getrauen, eine eigene Meinung zu haben und zu dieser zu stehen. Dieses Hören-können erfordert auch ein „Über-den-Parteien-Stehen" der Autorität und die Einsicht, daß die entgegengesetzte Meinung um der Katholizität der Kirche willen auch vorhanden sein muß. Wer in der Kirche zur „Rechten" gehört, der wird seinen Grundsätzen nicht untreu, wenn er sich sagt, daß es auch eine kirchliche „Linke" braucht. Es ist besser, diese Linke *in* der Kirche zu haben als draußen. Es sollte nicht mehr vorkommen, daß jemand zuerst mit der kirchlichen Autorität in Konflikt geraten muß, um als selbständig denkender und geistig führender Kopf anerkannt zu werden.

Partnerschaftliche Autorität

Wiederum verweist das Konzilsdekret über das Ordensleben darauf, daß die Oberen das „Mitplanen"[11] ihrer Untergebenen zum Wohle des Instituts und der Kirche fördern sollen. Es ist hier also wohl nichts anderes gemeint als eine partnerschaftliche Ausübung der Autorität. Es muß nämlich beachtet werden, daß die paternalistische Gesellschaftsordnung mehr und mehr übergegangen ist — bzw. übergeht — in eine demokratische. Dabei hat der Mensch, je reifer er ist, um so mehr das Bedürfnis, am Zustandekommen der Befehle beteiligt zu sein. Der Träger der kirchlichen Gewalt darf sich nicht als Einzelarbeiter betrachten. Vor allem beim Ordnungsgehorsam soll der Befehl gewissermaßen zwischen dem Befehlenden und jenen Gehorchenden, die sachlich Beiträge leisten können, gemeinsam erarbeitet werden. Wer so am Zustandekommen eines Befehles mitgewirkt hat, kann sich dann bei dessen Ausführung auch nicht so leicht abseits stellen.

Da das heutige Leben in allen seinen Dimensionen so differenziert und spezialisiert ist (bereits innerhalb der theologischen Disziplinen), ist zumindest in wichtigen Fragen eine monologische Autoritätsausübung nicht mehr zu verantworten. Denn in diesem Prozeß fortschreitender Spezialisierung kann kein einzelner, ja oft nicht einmal eine Gruppe allein, das Ganze überschauen. Auch für das kirchliche Leben stellt das Konzil dies fest: Die Gläubigen „mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten". Deshalb ist jeder, der Entscheidungen fällen muß, verpflichtet, kompetente Fachleute und Berater heranzuziehen. Die vom Konzil betonte Kollegialität, die Einberufung von Bischofskonferenzen und Diözesansynoden, die Heranziehung von Laienberatern, mit anderen Worten: die weitgehende Dezentralisierung kirchlicher Gewalt weisen in diese Entwicklungsrichtung.

Weisungen, die Autorität beanspruchen wollen, dürfen also nicht bloß von oben dekretiert werden, sondern sollten in der Gemeinschaft erarbeitet werden. Überall dort, wo Sachkenntnis und Amtsverwaltung sich nicht decken, ist die Autorität in Gefahr, zerstört oder zumindest nicht ernstgenommen zu werden.

---

[10] Ebd. 84. [11] Art. 14.

Interpretierende Autorität

Wenn das Konzil von den Obern wünscht, daß sie die „freiwillige Unterordnung fördern"[12], muß der Befehl so weit als möglich einsichtig gemacht werden. Er soll als „vernünftig" erscheinen. Die Zustimmung zum Befohlenen gehört nicht zum Wesen des Gehorsamsaktes. Dennoch entspricht es der metaphysischen Struktur des Menschen, daß der Wille aus der Einsicht des Verstandes zur Zustimmung geführt wird. Es geht nämlich nicht nur darum, die Substanz des Aktes zu verwirklichen, sondern die besten Voraussetzungen zu schaffen für einen personal-vollmenschlichen Akt. Dazu gehört aber nun einmal, daß die Verstandes- und Willenszustimmung des Gehorchenden dadurch erleichtert wird, daß der Befehl interpretiert, d. h. einsichtig gemacht wird. Eine Verweigerung dieser Interpretation dort, wo sie möglich ist, verstößt gegen die Gerechtigkeit und Liebe. Freilich erleichtern auch Vertrauen und Liebe zum Befehlenden die Zustimmung von Verstand und Willen. Vertrauen und Liebe erwachsen aber wiederum aus guten Befehlen, die einsichtig gemacht worden sind.

Die Mahnung zum Glauben an den Hl. Geist bei unverständlichen Befehlen mag im Einzelfall gerechtfertigt sein, darf aber nicht zum Prinzip gemacht werden. Denn es gibt auch die Wahrheit, daß sich Gottes Wirken besonders durch seine erkennbare Weisheit kundtut. In den sogenannten Gottesbeweisen, im empirischen Kirchenbeweis und an anderen Orten argumentieren wir jedenfalls so. Warum hier nicht? Fest steht, daß der Beistand des Hl. Geistes in den Akten des kirchlichen Amtes auch erkennbar sein muß an der offenbaren Weisheit dieser Akte. Die biblische, liturgische und ekklesiologische Erneuerung, die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils u. v. a. bedürfen jedenfalls keines Appells an die Unerforschlichkeit Gottes, um als Werke des Hl. Geistes verstanden zu werden.

Wegen der menschlichen Unzulänglichkeit wird es immer auch unzulängliche und sogar schlechte Befehle geben. Man versucht dann oft, das Prestige der Autorität mit allen Mitteln zu retten und begründet dies damit, es würde diese sonst ihr Ansehen und ihr Vertrauen verlieren. Deswegen sei es angebracht, solche Fehler zu verschweigen, zuzudecken oder zu rechtfertigen. Eine solche Überlegung geht heute aber völlig an der Wirklichkeit vorbei. Es wird nämlich von vornherein angenommen, daß jede menschliche Instanz Irrtümer begeht. Eine gewisse Fehlerrate wird als normal hingenommen. In einer solchen Situation kann die Autorität nur einen Fehler begehen: Fehler nicht zuzugeben, und so ihre Vertrauens- und Glaubwürdigkeit einzubüßen. Überdies ist im „Raume des Evangeliums" die unbedingte Demut und Ehrlichkeit, die im Eingeständnis der Fehler liegt, ein größeres Gut als ein gerettetes Prestige. Die Rettung des Ansehens durch Bemäntelung offenkundiger Fehler ist ein Überbleibsel absolutistischen Machtdenkens, das dem Wesen der Kirche und den Intentionen ihres Stifters nicht entspricht.

2. Die Gestalt des Gehorsams

Es erhebt sich die grundsätzliche Frage, ob der kirchliche Gehorsam nach den Regeln des allgemein-menschlichen Gehorsams beurteilt werden kann. Die Frage ist zu bejahen. Denn einmal ist menschliche Autorität immer von Menschen verwaltete göttliche Autorität. Jeder Autoritätsträger, seien es Eltern, staatliche oder kirchliche Vorgesetzte, vertritt immer die Stelle Gottes (vgl. Röm 13, 1 f).

Obwohl die ganze Befehls-Gehorsams-Ordnung in der Kirche übernatürlich qualifiziert und heilsgeschichtlich bedeutsam, also anders ist als im natürlichen Bereich, so hebt sie doch die Natur und die Strukturgesetze des zwischenmenschlichen Gehorsams nicht auf. Die Natur wird durch die Gnade nicht zerstört, sondern erfüllt und in ein höheres Sein integriert. Kirchlicher Gehorsam ist demnach menschlicher Gehorsam gegenüber

---

[12] Art. 14.

menschlichen Autoritätsträgern, denen an sich nicht mehr Klugheit, Einsicht und Unfehlbarkeit zukommt als anderen Autoritätsträgern.
Gehorsam in der Kirche ist stets übernatürlicher Liebesgehorsam in zweifacher Stufung: insofern die Kirche eine Gemeinschaft der Liebe ist und Christus als das Haupt der Kirche geliebt wird. Das Befehls-Gehorsams-Verhältnis macht Christus in mehrfacher Hinsicht gegenwärtig: einmal in der Kommunikation der Liebe, dann für den Befehlenden im Gehorchenden (als einen der „geringsten meiner Brüder") und schließlich für den Gehorchenden im Befehlenden. Man kann deshalb geradezu von einem quasisakramentalen Zug kirchlichen Gehorsams sprechen. Der einzige Unterschied in der Gehorsamsordnung ergibt sich somit aus der Unterscheidung „Gehorsam gegen Gott" und „Gehorsam gegen Menschen".

Der Gehorsam gegen Gott

Hier besteht keine Entsprechung im natürlichen Bereich. Es gibt zwei Fälle, wo der göttliche Beistand so mit der menschlichen Ordnung verbunden ist, daß wir Gewißheit haben, göttlichen Gehorsam zu leisten, nämlich bei unfehlbaren Akten der Priester- und Jurisdiktionsgewalt und bei der Verkündigung göttlicher Gebote. Hier ist sogenannter blinder (absoluter) Gehorsam möglich. Sonst vielleicht in Grenzfällen. Im allgemeinen entspricht er nicht der Würde des Menschen und trägt den Fehlerquellen menschlicher Autoritätsträger nicht Rechnung.

Der Gehorsam gegen Menschen

Der Gehorsam gegen Menschen umfaßt innerhalb der Kirche den „religiösen" Gehorsam (Ordensgehorsam) und den „hierarchischen" (kirchlichen) Gehorsam.

Der Ordensgehorsam

Das Evangelium kennt den „Rat des Gehorsams" nicht, wohl aber die Notwendigkeit, sich selber abzusagen (Mt 16, 24) und in diesem Sinne sich zu hassen (Lk 14, 26), um Christus nachzufolgen. Als diese Christusnachfolge und diese Selbstverleugnung die eremitische Form mit der zönobitischen Lebensweise vertauschte, schlug die Geburtsstunde des religiösen Gehorsams.

Dieser war fürs erste ein Führungsgehorsam; denn ein geistlich Unmündiger sollte von einem Mündigen zur Reife geführt werden. Das Zusammenleben der Mönche macht aber auch den Ordnungsgehorsam nötig. Die „mactatio propriae voluntatis" brachte den Gehorsam in die Nähe der evangelischen Enthaltsamkeit und Armut und führte so zum klassischen Dreigestirn der evangelischen Räte. Das Zusammenleben in der Gemeinschaft gab schließlich auch Gelegenheit zu christlicher Bruderliebe und brachte so den Ordensgehorsam in Beziehung zum Liebesgehorsam. Überdies entdeckte man noch ein mystisches Element: Die Leistung des Gehorsams bot eine neue Möglichkeit der Christusnachfolge, insofern sein vollkommener Gehorsam gegen den himmlischen Vater abgebildet wurde. Eine letzte Entfaltung des Ordensgehorsams brachte Ignatius von Loyola, als er diesen Gehorsam der hierarchischen Kirche leistete, die stellvertretend für Christus steht.
Der Ordensgehorsam integriert so alle Formen des Gehorsams in dem einen Ziel: Ganzhingabe an Gott durch (weitgehende) Aufgabe der Selbstbestimmung. Er wird so zu einem wirksamen Zeichen des vollkommenen Gehorsams und es eignet ihm eine gewisse Selbstzwecklichkeit, insofern er der „Zelebration", der Ganzhingabe an Gott, dient.

Ein Überdenken eines so verstandenen religiösen Gehorsams wäre heute dringend notwendig[13]. Denn es besteht zwischen den Gehorsamsproblemen eines pachomischen Mönches, bei dem es um Feldarbeit, Klosterdienst und Bußwerke ging, also zumeist das individuelle Leben betraf, und denen eines modernen Ordensmannes, bei dessen Arbeit es nicht zuerst um persönliche Heiligung, sondern um die Aufgaben des Gottesreiches geht, ein großer Unterschied.

---

[13] *H. Ostermann*, Mitbestimmung in der Kirche und in den Orden: Orientierung 30 (1966), 194—198.

Der hierarchische oder kirchliche Gehorsam

Gegenüber den Christen ohne Ordensgelübde ist die kirchliche Hierarchie nicht einfachhin Stellvertreter Christi hinsichtlich persönlicher Lebensentscheidungen, sondern hinsichtlich der Gnadenordnung gemäß dem Stiftungswillen Christi. Der Hierarchie ist also nicht a priori „Ordensgehorsam" geschuldet. Kirchlicher Gehorsam ist zunächst Führungsgehorsam. Immer dann aber, wenn ein Stadium der Unmündigkeit überwunden ist, hört auch die Pflicht zum Führungsgehorsam auf. Da die Kirche eine sozial verfaßte Größe ist, beinhaltet kirchlicher Gehorsam immer den Ordnungsgehorsam, der funktionalen Charakter hat. Priesterlicher Gehorsam ist wesentlich solcher Ordnungsgehorsam. Insofern die Kirche eine Liebesgemeinschaft ist, sollte kirchlicher Gehorsam stets auch Liebesgehorsam sein. Aber nicht als dritte Form neben dem Führungs- und Ordnungsgehorsam, sondern diese sollten mit Liebe und um der Liebe willen geleistet werden.

3. *Eigenschaften des Gehorsams*

Freier Gehorsam wird im Konzilsdekret über „Dienst und Leben der Priester"[14] als Ideal herausgestellt. Denn nur ein Gehorsam, der in Freiheit und aus Freiheit geleistet wird, hat ethischen Wert.

Aktiver Gehorsam. Auch diese Eigenschaft des Gehorsams betont das Konzil[15]. Es gibt auch Gehorsam aus infantiler Gefügigkeit oder aus Bequemlichkeit, weil man die Privilegien des Kindesalters nicht aufgeben und die Beschwerden des Erwachsenseins, die Mühe des selbständigen Denkens und Sichtens der Probleme sich ersparen will. Apathie, innere Emigration oder Leistung eines Minimums an äußerem Konformismus verzerren stets das Bild echten Gehorsams.

Aktiver Gehorsam steht in einem gesunden Spannungsverhältnis zu Initiative, Verantwortungsfreude und Entscheidungsmut. Das wiederum erfordert Intelligenz und Phantasie, Überlegung, Situationskenntnis und Ideenreichtum. Das deutet das Konzil auch an, wenn es sagt, daß die Untergebenen „in der Erfüllung der ihnen anvertrauten Aufgaben die eigene Verstandes- und Willenskraft einsetzen und die Gaben, die ihnen Natur und Gnade verliehen haben, gebrauchen"[16] sollen. An anderer Stelle wird das noch klarer ausgedrückt, wenn im Zusammenhang mit dem Gehorsam vom Suchen „neuer Wege" die Rede ist[17].

Verantwortungsbewußter Gehorsam. Die Konzilsdekrete bezeichnen den Gehorsam schließlich als „verantwortlich"[18] und „verantwortungsbewußt"[19]. Einerseits besagt das Einordnung und Unterordnung persönlicher Wünsche, Ansichten und Meinungen zum Wohle des größeren Ganzen. Abstand gegenüber sich selbst, Sachlichkeit und Selbstlosigkeit sind dazu unerläßlich. Andererseits kann das mitunter auch heißen: Widerstehen ins Angesicht (Gal 2, 11). Es kann Fälle geben — wenn sie auch selten sein mögen —, wo es aufgrund klarer Einsicht und besserer Kenntnis Gewissenssache sein wird, zum Wohl der Gemeinschaft „ins Angesicht zu widerstehen". Öfter dürfte es angezeigt sein, auf diskrete Art auf neue oder unberücksichtigte Gesichtspunkte hinzuweisen und so um den besten Befehl zu ringen.

Kritik im Sinne des Griechischen κρίνειν ist nützlich; schädlich ist aber jene entartete Kritik, die sich als Widerspruchsgeist und als je einzige Stellungnahme äußert. Sie ist freilich weniger ein intellektuelles Problem als vielmehr ein psychologisch-moralisches, das unter dem Begriff der Aggression seinen Ort hat.

*

Der heutige Gestaltwandel der kirchlichen Befehls- und Gehorsamsstruktur ist nicht so sehr eine Krisenerscheinung in negativem Sinne, als vielmehr eine Wachstumskrise hin zu einer reiferen Form[20].

---

[14] Art. 15. [15] Ordensleben, Art. 14. [16] Ebd. Art. 14. [17] Dienst und Leben der Priester, Art. 14.
[18] Ordensleben, Art. 14. [19] Dienst und Leben der Priester, Art. 15.

Allerdings wird es einer jahre-, wenn nicht jahrzehntelangen Einübung bedürfen, um aus der eingelebten und überlebten Gestalt hineinzuwachsen in die neue. Auch in dieser neuen Gestalt bleiben Autorität und Gehorsam, sie bleiben auch als „Kreuz", denn wer Christus wählt, sagt auch ja zum Kreuz. Eines darf aber nicht vergessen werden: es geht hier um ein Stück Theologie, das nicht nur durch Diskussion und schon gar nicht im Gerede bewältigt werden kann. Es bleibt auch ein Stück der knienden und betenden Theologie. Am meisten wird sich zum Guten ändern, wenn wir nicht so sehr kritisch und fordernd auf die „anderen" blicken, sondern selbst beginnen, Autorität und Gehorsam in dieser neuen Gestalt auszuüben, wobei die Ehrfurcht vor den anderen und das Bewußtsein, Brüder in der Liebesgemeinschaft der Kirche zu sein, oberstes Leitprinzip sein müssen.

WILHELM GÖSSMANN

Der Sprachgebrauch in der Predigt

I. *Die Sprachhaltung*

Schon das Wort „predigen" klingt für unsere Ohren altmodisch, moralisierend. Es erinnert an den bekannten Predigerton, der durch Jahrhunderte vertraut, in Predigtbüchern fortlebt und heute Unbehagen bereitet. Soll man dafür das Wort „verkündigen" gebrauchen? Es klingt neuartig, wirkt liturgisch feierlich und theologisch gebildet, ohne die Bedrängnis und Skepsis des modernen Menschen in sich aufgenommen zu haben. Wenn schon die Bezeichnung für das Predigen — Verkünden problematisch geworden ist, um wieviel mehr dann die Sprache, in der es geschehen soll. Die Erwartungstendenz der Zuhörer erfüllt sich in vorgeprägten Bahnen und nicht in der Weise inneren Weiterkommens und eigener Konfrontation. Die Begriffe predigen und verkünden sind sicherlich nicht falsch oder unrichtig, nicht einmal schlecht; sie sind eher einseitig bestimmt, sie sind kein Appell in unserem Bewußtsein. Was tut man, wenn im herkömmlichen Sinne des Wortes gepredigt wird? Man hört entweder andächtig zu oder hat abgeschaltet. Und wenn verkündigt wird? Man stimmt entweder vorbehaltlos zu oder läßt den als autoritär erfahrenen Ton nicht an sich herankommen. Andächtiges Zuhören und vorbehaltloses Zustimmen sind Sprachhaltungen, die uns in dieser Form nicht mehr gemäß sind, da sie den Glauben als ein Wach- und Bewußtwerden inmitten der Welt verharmlosen oder doktrinär festlegen.

1. These: Die Sprache der Predigt muß einer wachen Sprachhaltung der Zuhörer entsprechen. Nicht das Sprechen, sondern die hervorgerufene Form des Zuhörens ist entscheidend. Wer die Sprache der Predigt beurteilen will, muß auf seiten der Zuhörer stehen.

Wenn man als Zuhörer über die Predigt reflektiert, so fragt man sich: Komme ich durch die Predigt zum Nachdenken? Erhalten wir in der Predigt genügend Anregungen, Hinweise und Informationen? Oder werden wir durch den Predigtton emotional festgelegt? Die zuhörende Gemeinde soll angesprochen werden von einem Glaubensanspruch, der für das Leben wach macht. Das geht nicht mehr im alten Predigtstil und den damit vereinten Sprachhaltungen. Erheben, feiertäglich stimmen, auferbauen, an-

---

[20] Vgl. Krise oder Wandlung kirchlicher Autorität: Orbis *Catholicus* 20 (1966), 249—253.

dächtig sammeln, Beispiel-Geschichten erzählen, über den Sittenverfall donnern, von oben herab etwas behaupten oder verurteilen, resignativ klagen und anklagen – solche Sprachhaltungen aus der Vergangenheit verderben die Sprache der Predigt. Aber auch moderne Sprachhaltungen, wie schockieren, im theologischen Fachjargon reden – können für die Sprache der Predigt genauso verhängnisvoll sein. Die Korrektur muß bei den Sprachhaltungen beginnen, die die Wörter „predigen" und „verkündigen" auslösen.

II. *Die Bedeutung der Glaubwürdigkeit*

Die Probleme der Predigtsprache liegen nicht zuerst bei der Sprache, sondern in der religiösen Erfahrung und dem daraus entstehenden Verhältnis zur Sprache. Wer ein Gespräch führt, wer in eine öffentliche Diskussion eingreift, wer Gebete formuliert oder vom Glauben in der Predigt spricht, wird von den anderen Menschen nicht zuerst aufgrund seiner Sprache und seines Sprachstils beurteilt, sondern im Hinblick auf seine Person. Der Sprachstil wird als Kennzeichen für die innere Überzeugung gewertet. Man greift hinter die Sprache oder durch die Sprache hindurch auf die Person des Redenden[1].
Man kann nicht ausweichen oder, was dasselbe ist, sich auf allgemeine kirchliche oder bildungsmäßige Positionen zurückziehen.

2. *These:* Für den heutigen Menschen ist die Glaubwürdigkeit wichtiger als die Wahrheit. Deshalb muß die Wahrheit des Glaubens wahr werden durch die Glaubwürdigkeit.

Man mag dagegen einwenden: Kann die Sache oder der Sachverhalt nicht allein für sich sprechen? In vielen Fällen ist es möglich, z. B. im Bereich historischer Tatsachen, überall, wo etwas nachgeprüft werden kann, wo es strikte Beweise und Argumente gibt, auch dort, wo nur informiert werden soll. Dies aber ist im Bereich des Menschlichen und noch mehr in der Kunst wie auch der religiösen Glaubenserfahrung nur bedingt möglich. Deshalb klammert man diese Bereiche gern aus, zieht sich zurück auf das positivistisch Beleg- und Beweisbare und erhebt den Anspruch der Wissenschaftlichkeit.
Darf man aber um der wissenschaftlichen Exaktheit willen das Entscheidende auslassen? Soviel dürfte sicher sein: Ein objektives Darstellen einer Sache oder eines Sachverhalts bleibt im Vorfeld des Glaubens. Wir müssen den Mut zur Subjektivität aufbringen. In einer Zeit, in der man in programmierter Weise Sprachen lernt, mit Übersetzungsmaschinen arbeitet, Computer für die Erfassung und Aufgliederung des Sprachmaterials einsetzt, wird die Frage nach der Subjektivität des Menschen umso vordringlicher. Beides ist vonnöten: möglichst objektive Information und der persönliche Standpunkt.
Die Glaubwürdigkeit gründet im Verstehen seiner selbst, im Erlebnis der persönlichen Welt jedes einzelnen. Zwar kann man die Glaubwürdigkeit noch nicht mit der Ebene des Gewissens gleichsetzen, aber es resultiert aus ihr doch der eigene Lebensweg. Wer ihn verläßt und sich nicht mehr an den eigenen Erfahrungen orientiert, wird meist nicht nur unglaubwürdig, sondern auch unwahrhaftig.
So lange kann der Mensch glaubwürdig sein, als er um sich selbst weiß. Wenn er oberflächlich lebt, muß er es wenigstens wahrnehmen. Es kann durchaus sein, daß man in dieser Hinsicht und in diesem Bereich glaubwürdig ist, in anderen weniger, daß man von diesen Menschen ohne Vorbehalt als glaubwürdig bezeichnet werden kann, von anderen nicht. Unsere Beziehungen zu den Menschen sind vielfältig, und unser Personengefüge wird in heutiger Zeit komplizierter und unüberschaubarer. Das alles

[1] Vgl. dazu mein Buch „Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch, stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen". Hueber, München 1970. Es geht im einzelnen auch auf die Sprache der Predigt und des Gebetes ein.

spiegelt sich in unserer Sprache, in vorgeprägten Redewendungen und neuen eigenen Formulierungen.
Unsere Sprache ist in mancher Hinsicht leere Hülse, nichtssagende Phrase und äußeres Gerede geworden, sofern sie nicht von der Glaubwürdigkeit gehalten wird[2]. Durch die Glaubwürdigkeit wird die Sprache wirklichkeitsgefüllt, bleibt menschlich offen und im Hinblick auf die menschlichen Erfahrungen wandelbar und bildsam. Eine wichtige Aufgabe ist es deshalb, mit Hilfe der Glaubwürdigkeit die Verlogenheit und falschen Faszinationen, die sich in viele Predigten einschleichen, zu entlarven. Der Rückzug auf das subjektive Prinzip der Glaubwürdigkeit erweist sich bei genauem Hinsehen geradezu als Vorstoß in eine neue geistige Position. Dadurch soll keineswegs der Prediger überfordert werden. Es genügt, wenn er innerlich überzeugend auf Jesus von Nazareth hinweisen kann. So wird der Glaube mit seinen Herausforderungen und Tröstungen glaubwürdig.

III. *Auseinandersetzung mit der Rhetorik*

Bis in unsere Zeit hinein war die Rhetorik ein wesentlicher Bestandteil der Predigt. Heute setzt man sich von dieser Tradition ab und versucht, die Predigt wieder stärker vom Biblischen her zu verstehen. Dadurch wird zwar der theologische Hintergrund klarer und faßbarer, aber für die sprachliche Form der Predigt ist damit noch nicht alles getan. Eine genaue Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Stilkunst der Rhetorik ist vonnöten. Man hat sich daran gewöhnt, in der Rhetorik nur eine Lehre von stilistisch wirksamen Ausdrucksmitteln zu sehen[3]. Das aber war sie am Anfang gerade nicht. Damals gehörten der thematische Gegenstand und die sprachlichen Ausdrucksmittel zusammen. Das Sachinteresse stand ohne Zweifel im Vordergrund. Ähnlich wie bei der profanen Rede die öffentlichen Belange geklärt werden, so muß es auch bei der Predigt sein: Erhellung des Glaubens unter den zuhörenden Menschen.
Die Reserve gegenüber allem bloß Rhetorischen ist mehr als verständlich. Pathos, einstudierte Gestik besitzen heute keine Überzeugungskraft mehr. Jeder bloß äußeren Form steht man skeptisch gegenüber. Man sieht auf den Sprechenden und erwartet von ihm, daß man seinen Worten vertrauen kann. Amt und kirchliche Autorität, die früher einer Predigt das nötige Gewicht gaben, sind im Bewußtsein der Christen zurückgetreten.
Die alten Bestimmungen der rhetorica sacra haben sich überlebt, jedoch nicht die Prinzipien, die darauf hinauslaufen, daß die Predigt bei den Zuhörern ankommt und ihnen von Nutzen ist.
Nicht Absage an die Rhetorik, sondern Neugewinn unter Berücksichtigung zeitgemäßer Kommunikationsformen. Der Zuhörer früherer Zeiten konnte aus seiner unverschuldeten Hörigkeit noch andächtig und fromm zuhören. Kritik an früheren Predigten übersieht zu leicht diese soziologischen wie psychologischen Voraussetzungen. Die zuhörenden Christen sind heute anders geworden, deshalb sind die Verhaltensweisen beim Zuhören auch nicht mehr mit Kategorien von früher zu erfassen. Der Zuhörer macht sich in unserer Zeit seine eigenen Gedanken und will, daß dieser Freiheitsraum respektiert wird. Nicht in der Sache, sondern in der persönlichen Kontaktnahme und Beeinflussung ist er empfindlich.
Es kommt also doch darauf an, wie etwas gesagt wird. Der Holländische Katechismus könnte bei den Geistlichen eine gute sprachliche Erziehungsaufgabe übernehmen. Er

---

[2] Vgl. *F. Cavelli-Adorno*, Über die religiöse Sprache, Frankfurt 1965, oder *W. Gössmann*, Sakrale Sprache, München 1965.

[3] Vgl. *W. Maggas*, Das öffentliche Schweigen. Gibt es Maßstäbe für die Kunst der öffentlichen Rede in Deutschland? Heidelberg 1967; *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960.

nimmt den Leser als Erwachsenen sehr ernst, und zwar in seinen Lebens- und Berufserfahrungen. Dementsprechend wird auch das theologische Interesse beachtet.

3. These: Voraussetzung für die Sprache der Predigt und Verkündigung ist heute die Sprache des persönlichen Glaubensgesprächs. Wer nicht mit anderen freimütig über seinen Glauben im Gespräch steht, findet auch nicht in der Predigt die richtigen Worte.

Die pastorale Sprache befindet sich vielfach wie die Lebensformen, die neuerdings damit verbunden sind, noch im Versuchsstadium: Arbeiterpriester, Telefonseelsorger, Ehe- und Familienberatung. Früher war ein solches Gespräch mit dem einzelnen fast ganz auf den Beichtstuhl (und dann im Flüsterton), die Ehevorbereitung (soweit es sie schon gab), den Besuch am Krankenbett und die Todesvorbereitung beschränkt. Sie vollzog sich auch in bewußter Über- und Unterordnung, wenngleich in liebender Zuneigung des „Hirten" zum einfachen Hörenden.
Heute aber hat ein religiöses Gespräch nur Aussicht, wenn es Sprache auf gleicher Ebene ist. Der Telefonseelsorger muß sich zudem noch in Stimmführung und Diktion dem technischen Gerät anpassen. Sprache auf gleicher Ebene vollzieht sich in Familiengruppen, in Freundeskreisen, wo in aller Offenheit das gesagt wird, wovon man bewegt ist oder womit man innerlich nicht fertig wird. Oft sind dies Fragen der theologischen Bildung, der Vollziehbarkeit von religiösen Formen, also des Austausches von Erfahrungen sowie der Kritik an kirchlichen Verlautbarungen. Die Hemmungen, so etwas darfst du nicht sagen, das ist nicht mehr katholisch, kommen hier nicht ins Spiel.
Der Sinn der Predigt liegt nach meiner Auffassung zu allererst darin, daß in den vorgegebenen Formen der Liturgie jemand auftritt und das gemeinsam gehörte Wort Gottes auf die gegenwärtige Situation hin auslegt und mit seiner Person dafür einsteht. In diesem Sinne ist die Predigt unersetzbar.
Wenn man den Sinn der Predigt so sieht, dann muß man nach literarischen und sprachlichen Formen suchen, in denen dies am besten zum Ausdruck kommen kann. Es gibt z. B. den Weg der meditativen Verinnerlichung im Zusammenhang mit der Predigt. Nachdem das Evangelium verlesen ist, wiederholt einer aus der Gemeinde mit Pausen des Schweigens die wichtigsten Worte und Sätze, vielleicht öfters, damit sie in das ruhig gewordene Bewußtsein einfallen und auf all die Widerstände treffen, die dem Wort Gottes im Wege stehen. Die eigenen Bemerkungen des Sprechenden sind kurz, gleichsam ein lautgewordenes eigenes Nachdenken, an dem die anderen teilnehmen. In unserer Zeit des Sprachkonsums, der Werbesprache, die das Verständnis des Wortes aus seiner normalen Verwurzelung im menschlichen Bewußtsein lösen, muß das Wort des Glaubens einen unzerredeten Widerhall finden.
Der andere Weg, diesem nahezu entgegengesetzt, ist der der gemeinsamen Erörterung. Im Anschluß an die Predigt wird das, was gepredigt worden ist, zur Diskussion gestellt. So wird der immer noch vorherrschende autoritäre Predigtton abgebaut. Der Prediger ist nicht Stellvertreter Gottes, er ist nicht allwissend, er sagt, wenn er überhaupt etwas Annehmbares sagen will, seine Meinung. Diese kann aber nicht undiskutiert im Raum stehen bleiben. Meist tragen die Gläubigen ihre Meinung über die Predigt mit nach Hause, ohne daß sie diese klären könnten. Die Diskussion kann sogleich nach der Predigt während des Gottesdienstes geschehen, wenn man sich von der Sakralität der gottesdienstlichen Handlung gelöst hat und im freien Sprechen auch einen Akt des Gottesdienstes sehen kann.
Bei der Diskussion kann es nicht um die Innerlichkeit des Glaubens gehen, sondern um seine jeweilige Bedeutung für die Öffentlichkeit. An Stelle eines gegenwärtigen Kirchhoffriedens könnte eine geistige Unruhe aufkommen, die die Probleme unserer Zeit in den christlichen Gemeinden verankerte. Wo ein solches Unternehmen noch zu schwer sein sollte, da sollte es wenigstens zuzeiten Gespräche oder Diskussionen nach dem Gottesdienst geben oder die gemeinsame Erarbeitung eines Themas für eine künftige Predigt.

IV. *Redestil und Stilistik*

Mehr noch als in der geschriebenen Sprache kann jeder einzelne in seiner gesprochenen Sprache einen überzeugenden Stil gewinnen. Sprachstil drückt Individualität aus und kann deshalb nicht ohne Nachteil von einem anderen nachgeahmt werden. Vorbilder wirken sich dann segensreich aus, wenn man sich innerlich mit ihnen auseinandersetzt. Zu diesem Prediger paßt vielleicht ein gängiger Umgangston, etwas burschikos und herausfordernd, zu einem anderen eben nicht. Man muß seine eigenen Möglichkeiten wahrnehmen und genauso seine Grenzen kennen. Hier hat die Kritik an den herkömmlichen Predigtbüchern einzusetzen. Sie sollten nur Hinweise geben und nicht alles ausformulieren. Noch besser wäre es, wenn sie nur das wissenschaftliche Rüstzeug bereitstellten, das sich nicht jeder Prediger selbst erarbeiten kann.

Der Sprachstil jedes einzelnen ist dem Wandel unterworfen. Was man vor zwei oder drei Jahren gesagt hat, kann man meist in derselben Form nicht wiederholen. Die Zeit ist weitergegangen, man hat andere Erfahrungen gemacht, der Kontakt zu den Zuhörern mag sich verändert haben. Die gesprochene Sprache lebt von Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit. Schon aus der Sprachsituation herausgenommen, kann man sie kaum noch beurteilen. Deshalb ist es so schwer, nachgeschriebene Predigten auf ihre sprachliche Qualität hin zu werten. Der Zusammenhang mit den Zuhörern, ihre inneren Reaktionen fehlen nun. Die Sprechsituation läßt oft Dinge sagen, die von ihr losgelöst, banal oder falsch oder hochgestochen erscheinen.

Schon der individuelle Stil wandelt sich mit der Zeit, noch mehr der Stil der Predigt überhaupt. Bestimmte Redewendungen kommen plötzlich nicht mehr an, sie haben sich verbraucht. So müssen vor allem jene, die über öffentliche Kommunikationsmittel sprechen, ihren Stil ständig überprüfen und gegebenenfalls andern das Feld räumen. Unser Sprachstil verbraucht sich. Er verbindet sich heute mehr denn je mit dem Modischen. Daß hier Gefahren liegen, ist unbestreitbar, aber der Rückzug auf eine überzeitliche Predigtsprache wäre noch verhängnisvoller. Durch fortdauernde Arbeit sollte man versuchen, seinen eigenen Sprachstil auszubilden und zu erhalten.

Ein Zitat von J. M. Sailer, der für seine Zeit eine überzeugende pastorale Sprache gefunden hat, möge dies verdeutlichen. Man fühlt sich bei den modischen Sprecherscheinungen der damaligen Zeit, von denen er sich absetzt, an Ähnliches in der Gegenwart erinnert:

„Als ich zu philosophieren anfing, galt noch der alte Wolff als Chorführer. Mein Lehrer und Führer auf diesem Gebiete war Benedikt Stattler, der gerade damals den Kampf aufnahm mit dem neuauftretenden Philosophen Kant und der auch von diesem Denker als ein seiner würdiger Gegner erklärt wurde. Da hatte ich keinen Grund, meinen Lehrer zu verlassen, zumal er mich auch in die Theologie eingeführt hatte. Ich blieb ihm treu und redete seine Sprache, die Sprache des Evangeliums und der heiligen Väter. Als bald darauf Fichte großes Aufsehen machte und alle Gelehrten sich bemühten, in der Sprache Fichtes zu reden und zu schreiben, fand ich keinen Grund, meine mir gewohnte Sprache zu verlassen und die neue Terminologie zu lernen. Ich zweifelte auch, ob ich meine Ideen in diese Sprache zu übersetzen imstande gewesen wäre. Nun ist Schelling aufgetreten, und auch er hat wieder seine ihm eigentümliche Sprache. Ich hätte nun, wie Sie sehen, seit bald dreißig Jahren schon dreimal meine Sprache wechseln müssen ... Das wäre mir eine zu große Mühe gewesen. Ich blieb und bleibe bei der Sprache des Evangeliums[4]."

4. These: Der Sprachstil ist nicht eine schöne Zutat, sondern Ausdruck einer inneren ethischen Haltung. Deshalb ist auch die Arbeit an der eigenen Sprache mehr als eine ästhetische Angelegenheit; sie bewahrheitet die Glaubenserfahrung.

Zur Stilkritik der Predigt folgende Gesichtspunkte:

a) *Die Anrede:*

Mit welchen Worten spreche ich meine Gemeinde an? Andächtige im Herrn — Liebe

[4] Vgl. *H. Schiel*, Johann Michael Sailer, Leben und Persönlichkeit, Regensburg 1948, 333.

Christen – Liebe Freunde – Österlich versammelte Gemeinde – Meine Pfarrkinder – Meine Damen und Herren? Der Möglichkeiten gibt es viele, aber welche Anredeform ist dem Zuhörer gemäß? Kann man nicht einfach profane Anredeformen übernehmen? Soll man mit dem andächtig gemachten Kreuzzeichen beginnen? Hinter jeder Form steckt eine ganz bestimmte menschliche und religiöse Haltung.

Soll man die Gemeinde mit Sie oder altüblich mit Ihr ansprechen? Darf ich im kollektiven Wir-Ton Aussagen über Schuld und Versagen machen? Bleibt dann nicht alles so allgemein, daß die persönliche Beteiligung ausfällt? Darf ich heute überhaupt in einer direkten Ich-Du-Relation sprechen? Mache ich dadurch die Zuhörer nicht zum Objekt? Wann solidarisiere ich mich mit ihnen zu früh und zu unbegründet? Muß man nicht auch oft meditativ zu sich selbst sprechen, so daß die Zuhörer an einem inneren Gedankengang teilnehmen? Die Autorität des Wortes Gottes hat in der Vergangenheit oft zu einem unkontrollierten selbstsicheren Sprechen verführt. Es darf nicht so sein, daß man mit dem Anlegen priesterlicher Gewänder und Insignien seine normale Sprache und seinen angeborenen Habitus aufgibt und als ein anderer spricht.
Wie sieht es mit innerkirchlicher Höflichkeit aus? Eine freundliche Sprache – ja, die den Zuhörer als Menschen unserer Zeit respektiert und nicht sprachlich einkassiert. Der allzu bekannte Predigtton mit seinen stereotypen Wendungen läuft der Predigt zuwider! In der Predigt sollte nicht gepredigt werden!

b) *Die großen Worte:*

Da das Thema Predigt wahrlich groß ist, vergreift man sich allzu leicht in der Wortwahl. Satzfügungen werden oftmals gebraucht, die alles und rein gar nichts ausdrücken. Worte mit hoher Bedeutung stehen neben Phrasen und Klischees und werden deshalb auch zur Phrase. Es ist nicht leicht, den eingeschliffenen religiösen Sprüchen zu entgehen. Das Vorwort von H. Küng zu seinem Buch „Wahrhaftigkeit" könnte eine solche Predigt mit allzu großen Worten sein:

„Dieses Buch ist von einer großen unerschütterlichen Hoffnung getragen: daß die katholische Kirche auch aus den nachkonziliaren Krisen erneuert hervorgehen wird. Großes wurde bisher erreicht. Größeres gilt es zu verwirklichen, damit die Zukunft der Kirche heraufgeführt wird, für die das Zweite Vatikanische Konzil Ziele, Programme, Impulse geliefert hat. Doch zu ernst ist die Lage und zugleich zu hoffnungsvoll, als daß man die Krisen verschweigen dürfte. Es gibt sie, in der Gesamtkirche und in den einzelnen Ländern, Diözesen und Gemeinden. In den beiden Ländern, in denen die konziliare Erneuerung bisher die tiefgreifendste Veränderung und die schönsten Früchte hervorgebracht hat, in Holland und in den Vereinigten Staaten, sind sie am handgreiflichsten; sie weisen sich gerade dadurch als unumgängliche Wachstumskrisen aus[5]."

Ein solcher Optimismus des Superlativs verharmlost in sprachlicher Hinsicht die wahren Sachverhalte. Die Leute wollen eine hoffnungsvolle Situation, deshalb redet man sie ihnen vor. Hoffnung drückt sich heute redlicher aus.

c) *Die gefällige Diktion:*

Man kann von der Sprache her den Glauben auch allzu eingängig formulieren. Sie redet dann für sich, Worte erzeugen Worte. Dazu ein Beispiel:
„Jesus Christus aber ist gekommen, Menschen in ihrem Leid zu trösten. Sein Trost besteht darin, daß er die Wurzeln menschlichen Leidens beseitigt, indem er die Verbindung zum Vater im Himmel herstellt. Wenn das geschieht, dann kommen Schuldgedanken und ängstliche Fragen zur Ruhe. Jesu Wort, wenn es geglaubt wird, schafft einen inneren Frieden, in dem man sich in Wahrheit freuen kann."

Ein leichter und gekonnt verfertigter Sprachstil, in dem Aussagen gemacht werden, die an sich ungeheuerlich wären und doch so simplifiziert sind, wie man es nicht ein-

---

[5] *H. Küng*, Wahrhaftigkeit, Freiburg 1968, Vorwort.

mal Kindern erzählen darf, ein naives Kurz-Credo der menschlichen Rechtfertigung vor Gott. Alles löst sich in Wohlgefallen auf, kein Widerstand, keine Umsetzung in augenblickliche Einsicht und Erfahrung, Kunsthandwerk mit schönen religiösen Worten. Kein Kitsch, keine Pathetik. Der Text gleitet am Leben vorbei. Alles stimmt, und doch ist es so nicht wahr. „Man versteht gar nicht, wie da noch irgendein Mensch Schwierigkeiten haben kann[6]!" Bei solchen ortsüblichen Sprachgebilden muß die Kritik ansetzen, weil sie nicht von einfachen Predigern ausgehen, sondern von „routinierten"!

d) *Der theologische Fachjargon:*

An die Stelle der alten Predigtsprache droht eine theologische Begriffssprache zu treten, die zum Jargon ausartet. Ganz gewiß ist es heute notwendig, daß die Sprache der Theologie einer Predigt das wissenschaftliche Rückgrat geben muß. Die Predigt ist weitgehend theologische Aufklärung, aber gerade deshalb muß der rechte, d. h. der verständliche Gebrauch theologischer Formulierungen überprüft werden. Die Zuhörer sind keine Theologen. Ein theologischer Ausdruck ist fast immer eine Zusammenfassung von vielen Einzelüberlegungen und vielschichtigen Sachverhalten. Wird er nur als Begriff übernommen, dann verstellt er die dazu erforderlichen Vorüberlegungen, wird zur handlichen Münze und ist nicht mehr ein präzises Vergrößerungsglas unserer Erfahrungen, sondern verzerrt, vor allem, wenn das übrige Wortfeld anderen Sprachschichten angehört: Die heilsgeschichtliche Intention Gottes über dem Stall von Bethlehem — Das Volk Gottes in seiner hierarchischen Struktur mit dem Papst in Rom. Der Prediger erscheint zu gern als theologisch vorgebildet: Die heutige Predigt verträgt keinen theologischen Fachjargon.

e) *Dem Vorgeprägten ausgesetzt:*

Wie vieles ist im christlichen Sprachgebrauch vorgeformt: Bibelsprüche, dogmatische Sentenzen, Katechismusweisheiten, Gebetstafeln. Das Gedächtnis des Zuhörers ironisiert gern das Vorgeformte um eines geistigen Freiheitsraumes willen. Einerseits ist alles Vorgeprägte eine Hilfe und Stütze, andererseits muß man es abschütteln, um sich selbst zu finden. Vorgeformtes fliegt uns heute von allen Seiten zu, wir nehmen es auf, ohne es recht wahrzunehmen. Indem wir davon geprägt werden, spüren wir sogleich, wie anonym dies vor sich geht. Auf einem Flugblatt in Frankfurt a. M., das gegen den Religionsunterricht in den staatlichen Schulen anging, konnte man lesen: Laßt euch nicht religiös manipulieren! Die vorgeformte Sprache des Glaubens, so könnte es scheinen, manipuliert unser Bewußtsein.

Eine offene Sprache des Glaubens ist vonnöten, die aus ihrer Offenheit Formulierungen gewinnt, die nicht festlegen, sondern hinführen in die „Freiheit der Kinder Gottes". Das Gesetz war vorgeformt, der christliche Glaube aber muß immer neu formuliert werden. Dazu dient die Predigt.

---

[6] Vgl. *V. Sturm*, Zur Krise der religiösen Sprache, in: Dynamik der Kommunikation, Frankfurt 1968, 33.

RUDOLF ZINNHOBLER

Heinrich VIII. und die Reformation in England [1]

In den gängigen deutschsprachigen Handbüchern der Kirchengeschichte wird den Anfängen der Reformation in England vielfach das religiöse und theologische Anliegen vollständig abgesprochen. Man begreift sie vielmehr als einen Willkürakt Heinrichs des VIII. als Folge seiner Eheschwierigkeiten. Damit billigt man dem König die Rolle eines Begründers oder zumindest eines auslösenden Faktors zu. Als ein Beispiel für viele sei aus dem Kompendium der Kirchengeschichte des Protestanten (!) *K. Heussi* zitiert, der auch noch in der 1960 in Tübingen erschienenen 12. Auflage schreibt: „Weit weniger als auf dem Festlande drängten die Verhältnisse in England zum kirchlichen Umsturz. Trotzdem ist es auch in England zu einer ‚Reformation' gekommen, nicht infolge einer religiösen Bewegung des Volkes, sondern durch einen Willkürakt des fast unumschränkten Königtums[2]." Heussi gibt hier nur die bei uns fast allgemein verbreitete Auffassung über die Anfänge der englischen Reformation wieder[3]; diese geht letztlich auf *L. v. Pastor* zurück, in dessen Papstgeschichte sich folgender Satz findet: „Die Losreißung Englands vom Heiligen Stuhle erfolgte nicht wie der Abfall in Deutschland unter Beteiligung des Volkes und der Gelehrten; sie ging vielmehr aus der sinnlichen Leidenschaft und Herrschsucht des Trägers der Krone hervor und war infolgedessen längere Zeit mehr Schisma als Häresie[4]."

I. Erste Rezeption reformatorischer Ideen in England

In *Cambridge*, das auch damals ein Hauptsitz der englischen Gelehrsamkeit war, traf sich wenigstens seit dem Jahre 1520 regelmäßig eine Gruppe von Theologen und Theologiestudenten im „White Horse Inn". Dieser theologische Zirkel las und diskutierte mitsammen die Schriften *Luthers*, weshalb das besagte Gasthaus bald „Germany" oder „Little Germany" genannt wurde. Die meisten der Männer, die die erste Generation des englischen Protestantismus verkörperten, waren damals in Cambridge. So, um nur einige der bekanntesten Namen zu nennen: William Tyndale, der berühmte Übersetzer des Neuen Testamentes ins Englische; Robert Barnes, Prior des Augustiner-Eremitenklosters in Cambridge; Miles Coverdale, der sich ebenfalls als Schriftübersetzer einen Namen machen sollte; Thomas Cranmer, der spätere Erzbischof von Canterbury (1532 bis 1556) und Matthew Parker, der das gleiche Amt unter Elisabeth I. innehatte (1559 bis 1575).

Das Erstaunlichste an diesen Versammlungen ist das *Jahr*. 1520 war Luther noch nicht exkommuniziert (die Bulle trägt das Datum vom 3. Jänner 1521). Seine bedeutendsten Flugschriften erschienen erst gegen Ende des Jahres 1520, so „An den christlichen Adel deutscher Nation . . .", „De captivitate Babylonica" und „Von der Freiheit des Christen-

---

[1] Der Artikel ist die Überarbeitung der Antrittsvorlesung an der Phil.-Theol. Lehranstalt Linz (1969). Das für den deutschen Leser etwas ungewohnte Bild vom Reformationsgeschehen in England ergab sich durch stärkere Berücksichtigung der englischen Literatur. Zu nennen sind vor allem: *Ph. Hughes*, The Reformation in England, 3 Bde., London 1950—1954, und *A. G. Dickens*, The English Reformation, London 1964. Weniger gut erscheint mir: *O. Chadwick*, The Reformation (The Pelican History of the Church, Bd. 3), Harmondsworth 1964. Über Heinrich VIII. informiert jetzt am besten: *J. J. Scarisbrick*, Henry VIII, London 1968.

[2] A. a. O. 321.

[3] Modifizierter ist die Darstellung von *H. Jedin* im Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation, Freiburg 1967, 341—354. Jedin hat die einschlägige englische Literatur stärker herangezogen.

[4] Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters IV/2, 10.—12. Aufl., Freiburg 1928, 483. Der Einfluß seiner Darstellung — bis zur sprachlichen Formulierung — läßt sich in der späteren Geschichtsschreibung unschwer feststellen.

menschen". Von vorher publizierten Schriften Luthers kommen hier hauptsächlich der „Sermon vom Ablaß" (1518) und die Ende 1517 bereits gedruckten 95 Thesen in Frage. Man muß also annehmen, daß all diese Werke sozusagen „per Expreß" nach England geliefert wurden. Schon Ende 1520 oder Anfang 1521 fand in Oxford eine erste öffentliche Verbrennung der beschlagnahmten Werke Luthers statt. Glücklicherweise hat sich das Kassabuch des Oxforder Buchhändlers John Dorne erhalten. Zwischen Jänner und Dezember 1520 verkaufte er etwa ein Dutzend Lutherschriften. Mit modernen Maßstäben gemessen ist das nicht viel, im 16. Jahrhundert hat diese Zahl mehr Gewicht. Außerdem war das nur *ein* Händler in *Oxford*. In *Cambridge* war der Verkauf der Bücher Luthers vermutlich noch viel reger.

Halten wir also fest: Kaum waren Luthers Schriften gedruckt, waren sie am englischen Büchermarkt zu haben, wurden sie gelesen und in theologischen Zirkeln diskutiert. Sie wurden von anderen Kreisen für so gefährlich gehalten, daß es zu einem ersten Autodafé kam, dem bald andere folgten. Dabei waren die meisten Lutherschriften in deutscher Sprache abgefaßt, was in England ihre Wirkung eher beeinträchtigen mußte.
Nachdem über Luther am 3. Jänner 1521 die Exkommunikation verhängt worden war, ließ er noch im gleichen Monat seine „Assertio omnium articulorum . . . damnatorum" erscheinen, in der er jene Sätze aus seinen Werken, die durch Rom verurteilt worden waren, mit Nachdruck verteidigte. Auch diese Ereignisse fanden ein lebhaftes Echo in England. Heinrich VIII. (1509 bis 1547) gab damals seine „Assertio septem sacramentorum" heraus, die in ihrem Titel wohl nicht ganz zufällig an die zitierte Lutherschrift erinnert, wenn sie auch in erster Linie gegen „De captivitate Babylonica" gerichtet war. Das Buch wurde Leo X. gewidmet und brachte dem König den Ehrentitel „Defensor fidei" ein[5]. Am 12. Mai d. J. fand dann vor der St.-Pauls-Kathedrale in London ein weiteres Autodafé von Luthers Werken statt. Kardinal Wolsey, mit prächtigen Kleidern angetan, führte den Vorsitz; John Fisher, der Bischof von Rochester, hielt die Predigt. 1525 kam es wiederum zu einer feierlichen Verbrennung von Lutherschriften vor der gleichen Kirche. Der schon genannte Robert Barnes mußte damals, mit einem Büßerhemd auf dem Leib und einem Balken auf den Schultern, der darauf hinweisen sollte, daß ihm, als Häretiker, eigentlich der Flammentod gebührte, öffentlich Buße tun.

Der junge Priester *William Tyndale*, ein hervorragender Gelehrter und Philologe, war einer der eifrigsten Anhänger Luthers in England. 1524 wurde ihm der Boden unter den Füßen zu heiß, er floh nach Wittenberg, wo er Luther persönlich kennen lernte. Unter dem Eindruck der Bibelübersetzung Luthers (NT 1521/22, AT ab 1522) machte er sich an die Übertragung des Neuen Testamentes ins Englische. Auch er hatte „dem Volk aufs Maul geschaut", auch seine Übersetzung gilt als sprachliches Meisterwerk. 1526 lag das in Worms gedruckte Neue Testament vollständig vor und wurde nun heimlich nach England geschickt, wo es begeisterte Aufnahme fand. Vorwort und Anmerkungen geben das Gedankengut Luthers wieder. Wenige Jahre später erschienen auch Tyndales militante Flugschriften: „The Obedience of a Christian Man" (1528) und „The Practice of Prelates" (1530). Wir wissen heute, daß darin lange Passagen einfachhin Übersetzungen aus Luthers Werken darstellen. Der Leser, der sie zur Hand nahm, las also praktisch Martin Luther! Es waren seine Ansichten, die hier, in zugkräftigem, einfachem Englisch abgefaßt, unter dem Volk verbreitet wurden und das bestehende System der Kirche erschütterten. Der König und die Bischöfe hielten diese Druckwerke mit Recht für die gefährlichste Bedrohung der überkommenen Ordnung, konnten aber nicht verhindern, daß sie zu den begehrtesten Artikeln auf dem Schwar-

[5] Der Titel wird von den englischen Monarchen bis auf den heutigen Tag geführt und findet sich z. B. auf jeder englischen Scheidemünze.
Die „Assertio" Heinrichs VIII. erschien 1522 sowohl in London als auch in Rom. Die römische Ausgabe erfuhr 1966 einen Reprint im Verlag Gregg International Publishers, Westmead, Farnborough, England.

zen Markte wurden. Auch veranlaßten sie weitere im gleichen Geist abgefaßte Pamphlete. Am 24. Mai 1530, als der Eheprozeß Heinrichs VIII. bereits im Gange war, versammelten sich unter dem Vorsitz des Königs die höchsten Würdenträger des Staates und der Kirche in der Westminster Hall, um die „corrupt doctrine" der erwähnten Schriften zu verurteilen. 252 Stellen hatte man in einer Liste zusammengestellt, ein Syllabus, dessen Lektüre deutlich zeigt, in welchem Ausmaß England dem aus Deutschland kommenden Gedankengut bereits ausgesetzt war.
Alle bisher geschilderten Ereignisse sind wichtig, weil sie nicht nur die Verbreitung lutherischer Doktrin in England erweisen, sondern auch die anti-lutherische Einstellung des Königs dokumentieren, die ja hinter den getroffenen Maßnahmen stand.

II. Der Eheprozeß Heinrichs VIII. und seine Folgen

Seit seiner Thronbesteigung (1509) war Heinrich VIII. mit *Katharina von Aragonien*, der Witwe seines Bruders Arthur, verheiratet gewesen. Papst Julius II. (1503 bis 1513) hatte ihm hierzu die nötige Dispens erteilt. Katharina hatte Heinrich fünf Kinder geschenkt, von denen allerdings nur Mary, die spätere Königin, am Leben geblieben war; männliche Erben hatte sie ihm nicht beschieden. Mit Berufung auf das Buch Leviticus, das in der Kinderlosigkeit einen Fluch für die Heirat mit des Bruders Weib erblickt[6], behauptete Heinrich nach 18 Jahren seiner Ehe, der Papst hätte nicht das Recht gehabt, ihm eine Dispens zu erteilen, seine Ehe verstoße gegen Gottes Gesetz. In Wirklichkeit war Heinrich bereits in die Hofdame *Anne Boleyn* verliebt; auch wollte er unbedingt einen männlichen Erben erhalten, den er sich von Katharina nicht mehr erwartete. Nachdem in erster Instanz 1527 in London entschieden worden war, daß die Ehe gültig sei, nahm *Kardinal Wolsey* die Sache in seine Hand. Er bemühte sich beim Papst um die Ungültigkeitserklärung. *Clemens VII.*, das kann nicht geleugnet werden, machte Heinrich Hoffnung; er bestellte 1528 *Wolsey* und *Campeggio* zu Eherichtern und erklärte in einem Schreiben an Heinrich VIII., er werde sich dem Entscheid der beiden beugen. Er gab auch bereits die schriftliche Dispens mit, für den Fall, daß die zwei Richter die Ehe für ungültig halten sollten. Gleichzeitig aber hatte Campeggio den Auftrag, von der Dispens auf keinen Fall Gebrauch zu machen. Diese verschlagene Diplomatie Clemens' VII., die an seinen Zeitgenossen Macchiavelli erinnert, ist einer der charakteristischsten Züge dieses Papstes.
Clemens fürchtete natürlich den deutschen *Kaiser Karl V.*, dessen Tante Katharina von Aragonien war. Eben erst war ja der Papst der harten Gefangenschaft entronnen, die ihm Karls Truppen im Sacco di Roma eingebracht hatten. Bedenkt man weiter, daß der Papst mit einem für Heinrich günstigen Urteil faktisch einen Entscheid eines seiner Vorgänger widerrufen hätte müssen, können wir uns seine schwierige Lage vorstellen. Es war ihm daher darum zu tun, das Urteil immer wieder hinauszuzögern. Wenn er manchmal dem Wunsch Ausdruck verlieh, Gott möge Katharina sterben lassen oder der König solle doch von sich aus einfach wieder heiraten, ohne ihn, den Papst, zu fragen, so können wir das menschlich verstehen, es spricht aber nicht unbedingt für den *Papst* Clemens VII.
Als man in England vernahm, daß Kaiser Karl im Interesse der Gerechtigkeit verlangte, der Fall möge nach Rom gezogen werden, drängte Heinrich auf rasche Durchführung des Prozesses in London. Doch an dem Tag, an dem das Urteil gesprochen werden sollte, begab sich Campeggio auf Urlaub, mit dem Hinwies, daß in Rom die jährlichen Hofferien begonnen hätten. Campeggio hatte bereits an den Papst geschrieben, er fürchte. daß es mit der Autorität des Papstes in England vorbei sei, wenn der Ehefall *nicht* zugunsten des Königs ausgehe. Ein prophetisches Wort! Der Prozeß wurde in

[6] Lev. 18, 16: „Mit der Frau deines Bruders darfst du keinen unehrbaren Umgang haben." Lev. 20, 21: „Wenn jemand die Frau seines Bruders zu sich nimmt, so ist das Blutschande. Er hat seinen Bruder entehrt. Sie sollen kinderlos bleiben."

Rom fortgesetzt. Heinrich VIII. drohte, es nützte nichts. Er holte Gutachten zahlreicher Universitäten ein, doch viele sprachen sich *für* die Gültigkeit seiner ersten Ehe aus. Kardinal Wolsey, der nichts erreicht hatte, wurde von Heinrich fallen gelassen. Dieser „treue" Diener seines Herrn starb 1530 auf dem Weg nach London, wo ihm ein Hochverratsprozeß bevorgestanden wäre. Unter anderem hatte man ihm die Verletzung des aus dem 14. Jahrhundert stammenden Staatsgesetzes „Praemunire" zur Last gelegt, eine Art Placet, das besagte, daß päpstliche Gesetze nur insoweit verbindlich seien, als sie die Rechte der englischen Bischöfe nicht beeinträchtigten. Dieser Gummiparagraph wurde also nun gegen jenen Mann angewandt, der praktisch immer die Interessen Englands vor die des Papstes gestellt hatte; er hatte allerdings den Titel eines päpstlichen Legaten geführt.

1531 war ein entscheidendes Jahr. *Thomas Cromwell,* ein skrupelloser Politiker, der sich immer mehr in die Nähe des Königs gearbeitet hatte, riet diesem, dem englischen Klerus die Entscheidung herbeiführen zu lassen und den Papst in der ganzen Sache für nicht kompetent zu erklären. Wir können uns hiefür auf das Zeugnis von Kardinal Pole, einem Verwandten des Königs, berufen. Cromwell legte Heinrich auch schon nahe, sich selbst zum Oberhaupt der Kirche in England zu erklären. Der König ging darauf ein. Es begann mit der Verurteilung von acht Bischöfen, weil sie den „Hochverräter" Wolsey unterstützt hätten. Heinrich erklärte sich jedoch gegen die damals ungeheure Summe von 100.000 Pfund Sterling, die ihm als „free gift" überreicht werden sollte, zu einem Ausgleich bereit. Den Bischöfen wurde bedeutet, sie sollten ihr „Geschenk" an den König als „protector and supreme head of the English Church and Clergy" richten. Bischof Fisher von Rochester hatte jedoch damals noch den Zusatz erreicht: „. . . in so far, as is lawful according to the law of Christ". Aber die Lawine war bereits ins Rollen gekommen. 1532 wurden jedwede Abgaben nach Rom verboten. Zugleich verfügte man, daß, sollte Rom deswegen neu bestellten Bischöfen die Anerkennung verweigern, diese dennoch ihr Amt antreten könnten.

Am 10. Mai 1532 mußte die Convocation des englischen Klerus den *Submission of the Clergy Act* unterzeichnen. Vorausgegangen war eine *petition* des House of Commons um Schutz vor dem Klerus. Man wendete sich u. a. gegen das Kirchenrecht und die kirchlichen Gerichte, die die volle Unterordnung des Volkes unter den König beeinträchtigten. Tatsächlich war diese Petition jedoch von Cromwell und Heinrich verfaßt und dem Parlament unterschoben worden. Durch den Submission-Act wurde eigentlich schon die ganze englische Kirche der Willkür des Königs ausgeliefert. Die Versammlung mußte sich verpflichten, ohne Bewilligung des Königs keine Gesetze mehr zu erlassen und das Kirchenrecht durch eine vom König bestimmte Kommission revidieren zu lassen. Nach der Unterzeichnung dieses Aktes durch den Klerus legte Lordkanzler Thomas Morus sein Amt zurück.

Am 23. August d. J. starb William Warham, Erzbischof von Canterbury. Als dessen Nachfolger wurde *Thomas Cranmer* bestimmt, ein Gelehrter, der bisher nicht besonders hervorgetreten war. Er hatte als englischer Gesandter in Deutschland fungiert und eben erst die Nichte des Nürnberger Reformators Osiander geheiratet, als er auf Wunsch Heinrichs VIII. den neuen Posten antrat. Nach außen war er ein willfähriger Diener des Königs. Er wußte seine protestantische Gesinnung klug zu verbergen, konnte aber nach und nach dennoch manchen reformatorischen Lehren in der englischen Kirche zum Durchbruch verhelfen. Dieser Mann, der noch auf dem Wege über Rom zum Erzbischof bestellt wurde, sprach 1533 die *Ungültigkeitserklärung* für die Ehe Heinrichs mit Katharina von Aragonien aus, nachdem der König Anna Boleyn bereits heimlich geheiratet hatte. Daraufhin drohte der Papst dem König die Exkommunikation an. Das löste in England eine Fülle von Flugschriften gegen den päpstlichen Primat aus. Argumente aus den Werken Wyclifs, dessen Anhänger bisher mit Todesstrafe verfolgt worden waren, waren nun gut genug, um die Unabhängigkeit der Kirche Englands von Rom zu erweisen.

III. Religionspolitische Ereignisse nach der Ehetrennung

1534 wurden fünf bedeutsame Gesetze erlassen:
1. Die Ernennung der Bischöfe ist Sache des Königs. 2. Um Dispensen darf nicht mehr in Rom angesucht werden und keinerlei Taxen dürfen dorthin entrichtet werden. 3. Der Klerus ist den staatlichen Gesetzen vollständig untergeordnet. 4. Die Anerkennung des Thronfolgerechtes der Kinder Anne Boleyns und — was damit zusammenfällt — der zweiten Ehe Heinrichs wird unter Eid verlangt. 5. Äußerungen gegen den Primat sind nicht mehr als Häresie zu werten. Für Verstöße gegen diese Gesetze wurde die Todesstrafe angedroht. Fast der ganze Klerus und der Großteil des Volkes fügte sich. Das Dokument mit den Unterschriften der geistlichen Würdenträger ist im British Museum in London ausgestellt. *John Fisher*, der Bischof von Rochester, und *Thomas Morus*, der ehemalige Lordkanzler, mußten die Eidverweigerung mit ihrem Leben bezahlen. Cranmer begab sich im Sommer 1534 persönlich auf Visitationsreise und veranlaßte Klerus und Volk zur Eidesleistung. Gleichzeitig verbot er dem Klerus, Kontroversfragen auf der Kanzel zu behandeln oder die protestantische Rechtfertigungslehre anzugreifen.

Im November des gleichen Jahres folgte der eigentliche *Act of Supremacy*, der den König zum „only supreme head in earth of the Church of England" machte und die 1531 von Fisher durchgesetzte Klausel nicht mehr enthielt. Der entscheidende Satz lautet in deutscher Übersetzung: „Der König, unser oberster Herr, seine Erben und Nachfolger sollen als die alleinigen irdischen Häupter der englischen Kirche betrachtet werden und die volle Gewalt besitzen, alle Irrtümer, Ketzereien, Mißbräuche und Ärgernisse zu unterdrücken." Das Gesetz war vom *Treason's Act* begleitet, in dem die Leugnung des neuen königlichen Titels zum Hochverrat gestempelt wurde.

1535 mußten die Bischöfe ihre päpstlichen Anstellungsdekrete zurückgeben; sie erhielten dafür neue, in der königlichen Kanzlei ausgefertigte Dokumente. Bei dieser Gelegenheit mußten sie eine „repudiation" unterschreiben, in der es u. a. hieß: „Ich versichere fest und erkläre offen und werde stets erklären . . . , daß das Papsttum eine menschliche Erfindung ist . . . Der Bischof von Rom ist nicht der Papst, nicht der Pontifex Maximus . . . , sondern eben nur der Bischof von Rom, mein Bruder . . ."
1535/36 wurde auf Rat Cromwells eine *Klostervisitation* durchgeführt. Sie hatte moralische Fehler der Ordensleute aufzudecken, um so einen Vorwand für die Aufhebung der Klöster zu schaffen. Der wirkliche Grund war die leere Staatskasse, die man auf diesem Weg wieder etwas auffüllen konnte. Damit wäre man aber fast zu weit gegangen. Es kam zu beachtlichen Aufständen[7], die aber blutig unterdrückt wurden.

1535 hatte sich noch ein anderes bedeutsames Ereignis abgespielt. Aus Angst vor einem Allgemeinen Konzil entschloß sich Heinrich, dem Rat Cromwells zu folgen und

[7] 10.000 Mann hatten sich in Lincolshire und etwa 20.000 in Yorkshire zusammengeschlossen, um gegen die Vorgangsweise des Königs zu protestieren. Weitere Unzufriedene folgten, schließlich hatte man ein Heer von etwa 35.000 gut ausgerüsteten Männern beisammen, die sogenannte „pilgrimage of grace". Ihr Anführer war der konziliante Rechtsanwalt Robert Aske. Der König hätte dieser Macht kaum standhalten können. Der Duke of Norfolk, ein äußerst geschickter und skrupelloser Diplomat, rettete die Lage. Dieser begab sich zu Aske, um zu verhandeln. Aske ging darauf ein, eine große Konferenz fand statt, in der die pilgrims u. a. die Bestrafung der Häretiker, die Belassung der Klöster und die Wiederanerkennung des Papstes forderten. Der Herzog ging zum Schein auf alle Bedingungen ein, sagte jedoch, er müsse vorher alles dem König unterbreiten. Die weiteren Verhandlungen wurden bewußt hinausgezögert, bei den „pilgrims" griff Enttäuschung um sich und führte bei einem Teil zu sporadischen Demonstrationen. Ein willkommener Anlaß, für das inzwischen gestärkte königliche Heer „manu militari" einzugreifen! Die Gerichtshöfe schalteten sich ein, 216 „pilgrims" wurden zum Tod verurteilt, darunter Robert Aske. Schließlich war der so hoffnungsvoll begonnene Aufstand versandet, der Klostersturm konnte fortgesetzt werden.

um Aufnahme in den *Schmalkaldischen Bund* anzusuchen. *Robert Barnes*, der ehemalige Augustiner-Prior von Cambridge, der 1525 öffentlich Buße getan, unter Wolsey als Häretiker im Kerker geschmachtet hatte und schließlich nach Deutschland geflohen und dort mit Luther und Melanchthon bekannt geworden war, wurde nun zu einem der Gesandten bestellt, die in Wittenberg mit den Schmalkaldnern verhandeln sollten. Über ein halbes Jahr (November 1535 bis Juni 1536) tagte man, konnte aber in den Fundamentalfragen keine Einigung erzielen. Die Deutschen weigerten sich, die Ungültigkeitserklärung der ersten Ehe Heinrichs anzuerkennen. Von England forderten sie finanzielle Hilfe und die Annahme des Augsburger Bekenntnisses. Diesen Preis wieder hielt Heinrich VIII. für zu hoch. Er ließ antworten, daß er jede Absicht habe, die wahre Lehre gemäß der Schrift zu vertreten, daß er selbst für einigermaßen gebildet gelte[8] und mit Hilfe anderer gelehrter Männer sich der heiligen Aufgabe (der Reform) in seinem Königreich auch ohne fremde Hilfe unterziehen könne.

In den folgenden Jahren, zwischen 1536 und 1543, erschienen vier Glaubensnormen, sogenannte *confessions of faith*. Es ist notwendig, auf deren Inhalt kurz einzugehen. Im Zuge unserer chronologischen Darstellung sollen jedoch einige andere wesentliche Ereignisse gleich mitberücksichtigt werden.

1. 1536 wurden die *Ten Articles* von der Convocation verabschiedet. Sie werden oft als Kompromiß zwischen katholischer und evangelischer Lehrmeinung angesehen, und vielleicht waren sie auch als solche intendiert. Tatsächlich sind sie aber so zwiespältig formuliert, daß sie für jede Interpretation offen sind. Sie erwähnen nur drei Sakramente (Taufe, Buße, Eucharistie), die jedoch ganz katholisch ausgelegt werden; die übrigen vier Sakramente werden nicht ausdrücklich geleugnet. An der Ohrenbeichte und am Fürbittgebet für Verstorbene wird festgehalten; die Rechtfertigungslehre ist stark an Melanchthon angelehnt, doch wird hinzugefügt, daß der Sünder durch Reue, Glauben und Liebe(swerke) gerechtfertigt werde. Der König hat diese Formel anerkannt, sie ist aber wegen ihrer Eigenart ungeeignet für eine Standortbestimmung des Monarchen.

2. 1537 erschien das von zwanzig Bischöfen unterzeichnete *Bishops' Book*, das viel eher einem wirklichen Kompromiß mit dem Luthertum gleichkommt. Aber der König verweigerte ihm die Unterschrift! Im Sommer 1538 weilte eine Abordnung deutscher protestantischer Theologen zu offiziellem Besuch in London. Die Verhandlungen führten zu Übereinstimmungen mit den Bischöfen, aber der König gab nicht nach. Er hielt zum Beispiel an der Erlaubtheit der Privatmesse, an der Kommunion unter einer Gestalt und, was für Heinrich besonders beachtlich ist, am Zölibat des Klerus fest.

Cromwell und Cranmer waren aber nicht untätig. Cromwell veranlaßte im selben Jahr 1538 einen *Bildersturm*, den der König duldete, weil damit wieder Geld in die Staatskasse floß. 1539 ging eine Vorschrift hinaus, daß *in jeder Kirche eine Bibel* in englischer Sprache aufgelegt sein müsse. Diese erste „Authorized Version" basiert aber auf den Übersetzungen Tyndales und Coverdales und enthielt auch das Vorwort und die Anmerkungen Tyndales, die Luther so sehr verpflichtet sind. Auf diese Weise wurde unter den Augen Heinrichs VIII. unauffällig Propaganda für reformatorisches Glaubensgut gemacht.

1539 erschien eine neue Delegation aus Wittenberg in London. Die Aussichten schienen günstig, da sich Karl V. und der französische König, Franz I., eben erst gegen England verbündet hatten. Eine überraschende Wiederannäherung Frankreichs an Heinrich VIII. machte aber alle Hoffnungen zunichte.

3. Am 28. Juni 1539 wurden die *Six Articles*, die auch unter den Namen *„The Bloody Bill* bekannt sind, veröffentlicht. Unter Androhung schwerster Strafen wird darin das Festhalten an der Transsubstantiation, der Kommunion unter einer Gestalt, dem

---

[8] „Heinrich VIII. war ursprünglich zum Kleriker bestimmt und in Oxford theologisch gebildet." *K. Heussi*, a. a. O. 321.

Priesterzölibat, den Mönchsgelübden, der Privatmesse und der Ohrenbeichte geboten. Von seiten des Königs waren die Sechs Artikel keine katholische Reaktion. Er hat nur einmal mehr deutlich zu erkennen gegeben, wo sein Standpunkt in Glaubenssachen wirklich war. Cromwell, der Hauptagent einer Annäherung an die protestantische Linie, der Vertreter einer Bündnispolitik mit den Deutschen und der Vermittler einer Heirat Heinrichs mit der häßlichen Anna von Cleve, wurde damals – ohne Verhör – auf dem Scheiterhaufen verbrannt, ebenso der Delegat Robert Barnes. Erzbischof Cranmer konnte sich halten, schickte aber damals seine Frau nach Deutschland zurück. Nach der Beseitigung Cromwells, der dem König schon längst lästig geworden war, wurde die „Bloody Bill" nicht mehr besonders blutig gehandhabt.
4. 1543 erlebte das seinerzeit vom König abgelehnte Bishops' Book eine Neuauflage. Alles ausgesprochen protestantische Glaubensgut war entfernt oder doch abgeschwächt worden. Nun enthielt diese Glaubensnorm auch die Billigung des Königs und wurde fortan *King's Book* genannt. Gleichzeitig wurde die Bibelübersetzung Tyndales und Coverdales, die 1539 autorisiert worden war, wieder verboten. Die letzten zwei Glaubensnormen (Bloody Bill und King's Book), die die wahre Gesinnung des englischen Königs wiedergeben, konnten jedoch keine wirkliche Restauration der katholischen Glaubenslehre mehr zustandebringen. Reformatorische Ideen und Gedanken waren schon zu sehr ins Volk eingedrungen.

IV. Die englische Reformationsgeschichte nach dem Tode Heinrichs VIII.

Als 1547, nach Heinrichs Tod, sein neunjähriger Sohn *Eduard VI.* († 1553) an die Regierung kam, hatte die protestantische Richtung ein leichtes Spiel, sich in Glaubensdingen durchzusetzen. *Cranmer* konnte sich nun endlich als der geben, der er war, als Protestant. Sein *First Book of Homilies*, das für den ganzen Klerus verbindlich gemacht wurde, vertritt deutlich die „Sola scriptura-, Sola gratia- und Sola Fides"-Lehre. 1548 wurde bereits das *Book of Common Prayers* eingeführt, das u. a. einen „Order of Communion" enthielt, der den Titel trug: „The Supper of the Lord and the Holy Communion, commonly called the Mass." An ihm hatte der Schlettstädter Theologe Martin Butzer entschiedenen Anteil. Die Benennung der Kommunionfeier war als vorläufiger Kompromiß mit den katholisierenden Richtungen gedacht; nach Cranmers Willen sollte man später davon Abstand nehmen. Auch der Ordinationsritus wurde unter Mitwirkung Butzers neu gestaltet. 1550 zerstörte man die Altäre und ersetzte sie durch Holztische, um dem Mahlgedanken gegenüber der Auffassung der Messe als Opfer zum Durchbruch zu verhelfen. Gegen Ende der Regierung Edwards erschienen auch noch die *42 Articles*, die später in die *39 Articles* abgewandelt wurden und bis heute Glaubensnorm der Anglikanischen Kirche geblieben sind.
Volk und Parlament waren jedoch gegen allzu radikale reformerische Änderungen. Man hatte sich schon so sehr an die unter Heinrich VIII. allmählich entstandene via media gewöhnt, daß Cranmers Vorgangsweise für suspekt erachtet wurde. Es kam zu Aufständen, die aber blutig unterdrückt wurden. Die Protektoren des jungen Königs, Hertford und später Warwick, waren zu sehr an ihrem eigenen Geldbeutel interessiert, als daß man ihnen ihren Eifer für den Protestantismus geglaubt hätte.
Als daher 1553 *Mary* († 1558), die Tochter Heinrichs VIII. und Katharinas von Aragonien, an die Regierung kam, hätte sie es verhältnismäßig leicht gehabt, den Katholizismus im wesentlichen zu restaurieren, wenn sie einigermaßen klug vorgegangen wäre. Sie aber ging mit Feuer und Schwert zu Werke und machte so die Religion, für die sie kämpfte, verhaßt. Daher konnte *Elisabeth I.* – mit Billigung fast des ganzen Volkes – dort fortsetzen, wo man mit dem Tode Eduards aufgehört hatte.

Zusammenfassung

Die geschilderten historischen Ereignisse dürften eine ziemlich klare Umschreibung der Rolle Heinrichs VIII. in der Geschichte der englischen Reformation erlauben.

Schon lange bevor der Eheprozeß des Königs begonnen hatte, gab es in England protestantisch gesinnte Gruppen, wenn auch noch keine eigentlichen Gemeinden. Die Schriften Luthers waren immerhin schon so verbreitet, daß es zu mehreren feierlichen Verbrennungen kam. William Tyndales in Deutschland gedruckte Übersetzung des Neuen Testamentes und dessen stark an Luther angelehnte Flugschriften trugen wesentlich dazu bei, der Reformation den Weg zu ebnen.
Der König stand zunächst eindeutig im katholischen Lager. Seine gegen Luther gerichtete „Assertio septem sacramentorum" ist nur einer der Beweise. Die Eheschwierigkeiten des Königs änderten grundsätzlich nichts an seiner katholischen Gesinnung. Mit der Leugnung des päpstlichen Primates hatte er jedoch bereits einen Punkt mit den Reformatoren gemeinsam. Da Heinrich in seinem Ehefall immer wieder auf die Unterstützung protestantisch gesinnter Prälaten und Politiker angewiesen war, konnte er es auf die Dauer nicht verhindern, daß sich deren Anschauungen in der Kirche Englands breit machten. Der Klostersturm kam praktisch einer Ablehnung des Mönchtums gleich, auch wenn der König theoretisch zeitlebens an der Erlaubtheit und Verbindlichkeit der Mönchsgelübde festhielt. Die in Deutschland und England durchgeführten Verhandlungen mit dem Schmalkaldischen Bund verliefen zwar nach außen ergebnislos, trugen aber dazu bei, daß Luthers Ideen nun gleichsam durch offizielle Kanäle nach England gelangen konnten. Immer aber noch mußte jeder, der sich allzu offen zur neuen Lehre bekannte, mit der Ungnade des Königs rechnen.
Auch die „Six Articles" von 1539 und das „King's Book" von 1543 zeigen deutlich, welchen Auffassungen in Glaubenssachen der König wirklich huldigte. Beide Glaubensnormen sind ihrem Wesen nach durchaus katholisch. (Übrigens hat Heinrich noch in seinem Testament bedeutende Beträge für Seelenmessen hinterlassen und so bis zuletzt seinen Glauben an das Fegefeuer und die Nützlichkeit des Fürbittgebetes für Verstorbene unter Beweis gestellt.)
Nach dem Tode des Königs ging man daran, die reformatorischen Ideen entschiedener zu vertreten. Nun aber hatte sich das Volk schon zu sehr an jene Kompromisse gewöhnt, die sich unter Heinrich VIII. – oft aus persönlichen und politischen Gründen – angebahnt hatten, als daß es allzu radikalen Elementen allzu willig gefolgt wäre. Auf die Dauer konnte nur eine mittlere Linie gehalten werden.
Eines dürfte gesichert sein: *Am Anfang der englischen Reformation stand nicht Heinrich VIII., an ihrem Anfang stand Martin Luther.* Auch in England war der Ansatzpunkt der Reformation primär religiös-theologisch. Ohne den König hätte sich die neue Lehre, das kann man mit Fug und Recht behaupten, wenn man die Ereignisse der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts überblickt, geradliniger, rascher und radikaler durchgesetzt. Umgekehrt wäre es dem König ohne seine Eheschwierigkeiten vielleicht geglückt, die Bewegung in einer Art Vorwegnahme dessen, was wir Gegenreformation nennen, so ziemlich einzudämmen. *Mit Heinrich VIII.* aber, so wie er war, mit seiner Willkür, seiner Zwiespältigkeit und seinen Eheproblemen, bildete sich jene *via media der Anglikanischen Kirche* heraus, die heute so günstige Voraussetzungen für das ökumenische Gespräch abzugeben vermag. Es ist wohl kein Zufall, daß die Ökumenische Bewegung dieser Kirche ihre wesentlichsten Impulse verdankt[9].
Auch Heinrich VIII., dieser despotisch gesinnte Herrscher, scheint also im Heilsplan Gottes eine Rolle gespielt zu haben.

[9] Y. M.-J. *Congar*, Ökumenische Bewegung, Artikel in: LThK 7 (²1962), 1128–1137.

ERWIN SCHAAR

Der Underground-Film und seine gesellschaftlichen Hintergründe

Bereits seit mehr als 15 Jahren sind die verschiedensten von der offiziellen Gesellschaft (besonders in den USA) sich abspaltenden jugendlichen Bewegungen zu erkennen. Es war nicht über Nacht, daß die Anfechtung über die braven Bürger hereinbrach. Die Anfänge des „Underground" werden auf die Mitte der fünfziger Jahre datiert. Zur selben Zeit, sicher nicht zufällig, erschien Herbert Marcuses „Eros and Civilisations" (1955). Freuds These von der Kultur und Zivilisation, die auf der andauernden Unterdrückung der Triebe beruhen, variierte er dahingehend, daß das Realitätsprinzip des Lebens, das Fortschritt und Kultur beherrscht, das Leistungsprinzip ist. Der Kampf ums Dasein fordert Triebunterdrückung, d. h. Lustenthaltung. Das Interesse der die Herrschaft ausübenden Kräfte tendiert nun auf eine Verlängerung dieses Kampfes. Dieses Herrschaftsprinzip kann aber unter den Idealbedingungen der jetzigen Industriekultur zugunsten eines Strebens, das auf maximalen Lustgewinn gerichtet ist, abgelöst werden.

Welche Erscheinungen waren es aber, die dem was wir heute „Untergrund" nennen, vorausgingen? Die amerikanische Gesellschaft wurde zuerst mit der Beat-Generation konfrontiert, d. h. die Beatniks schlossen sich von der Gesellschaft aus. Sie hausten in feuchten Kellerwohnungen, sie stiegen also buchstäblich in den Untergrund hinab. Die „geschlagene" Generation bekannte sich zur Verachtung der Konsumgesellschaft, zur gegenseitigen Hilfe, zur Armut, zur Gastfreundschaft. Ihre Sammelpunkte waren in San Francisco, Venice bei Los Angeles und in Greenwich Village. Aber nicht feste Wohnsitze waren es, was sie anstrebten. Ihr Motto war „on the road" (unterwegs sein), wie auch der Roman eines ihrer bekanntesten Poeten, Jack Kerouac, hieß.

Die Beatniks suchten ihr Glück im Zen, im Jazz, in der Poesie, nicht zuletzt im Marihuana. Was Wunder, wenn schockierte Bürger, die nur *eine* Lebensvariante kannten, kriminelle Züge vermuteten. Noch dazu, als versucht wurde, ihre Werte als Unwerte zu entlarven.

Die Nachfolge der Beatniks traten die Gammler an, die Anfang der sechziger Jahre auch im deutschsprachigen Raum gesichtet wurden. Von San Francisco über New York, London und Amsterdam waren sie in die großen Städte vorgedrungen. In Deutschland, Frankreich und Italien trafen sie auf mehr Widerstand als in den skandinavischen Ländern. Ihre langen Haare und ihre bewußt zur Schau getragene Ungepflegtheit waren für „anständige" Leute unannehmbar. „Temporär sah sich das System in Panik versetzt, weil sein Selbstbild beschmutzt und seine Geschlossenheit von den Gammlern durchbrochen worden war. Als sich der Protest der Bewegung weithin in Solipsismus erschöpfte und also das System an seiner Basis unversehrt blieb, besänftigte man sich bald. Wie einst der Beatnik in Amerika, so wurde auch der Gammler schließlich zur belächelten Figur in Film, Fernsehen und Illustrierte[1].

Beiden Bewegungen war eine gewisse Passivität immanent. Aktiver wurden die Provos in den Niederlanden. Schon 1960 versuchten kleine Gruppen in Art von Happenings gegen Mißstände zu protestieren. 1966 gelang es ihnen sogar, einen Provokandidaten in den Amsterdamer Gemeinderat zu wählen. Als Ziel formulierte der Theoretiker Roel van Duyn: „In einer Anarchie ist der Mensch zumindest gesellschaftlich frei, dort hat er die optimalen Bedingungen für menschliche Freiheit und Kreativität[2]."

Mitte der sechziger Jahre entstand in den USA eine Untergrundbewegung ganz besonderer Art: die Hippies tauchten auf. In San Francisco und New York waren die Zentren

---

[1] *Walter Hollstein:* Der Untergrund. Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen. Neuwied/Berlin 1969, 46.

[2] *Roel van Duyn:* Provo — Einleitung ins provozierende Denken. Berlin 1966, 21.

der „Love generation". 1967 schätzte man die Zahl der „Blumenkinder", wie sie auch genannt wurden, auf 500.000. Auch die Hippies (hip = in Stimmung sein, überlegen sein) waren gegen die bestehende Gesellschaftsordnung, die für sie nur Unterdrückung der Freiheit bedeutete. Ihr Äußeres war bunt und exotisch, die Kleidungsstücke den Naturvölkern (z. B. den Indianern) entlehnt. Sie liebten psychodelische Farben, trugen Blumen im Haar oder bemalten ihre Körper. Nicht der intellektualisierte Be-bop oder cool-jazz waren ihre Musik, sondern der aus Liverpool „eingewanderte" Beat. Diese rauschhaften Klänge waren den rauschhaften Farben angemessen. Die Hippies wollten die Menschen veranlassen, sich nicht wie Priester oder Leichenbestatter anzuziehen. Timothy Leary, Psychologe und ehemaliger Harvard-Dozent, wurde zu ihrem Propheten. Er war es auch, der die Drogen zu propagieren begann: „Turn on, tune in, drop out." Aber was so euphoristisch begonnen hatte, fiel Ende 1967 der eigenen Konzeption zum Opfer. Das Zentrum in San Francisco war überfüllt. Krankheiten brachen aus, Kriminelle mischten sich ins beginnende Chaos. Im Oktober 1967 legten die Hippies ihre farbigen Erkennungsmerkmale symbolisch in einen Sarg und verbrannten ihn im Buena Vista Park in San Francisco. Die Requisiten wurden aber paradoxerweise von den vorher so schockierten Bürgern übernommen und in ihre Mode integriert.
Nach diesem Abgesang konstituierte sich bald darauf die „Youth International Party", kurz YIP genannt. Deren Anhänger nannten sich Yippies. Die Gründungsmitglieder waren Filmmacher wie Shirley Clarke, Poeten wie Allen Ginsberg, das „Bread and Puppet Theatre", der bekannte Timothy Leary oder Beatbands wie „The Fugs". Durch Tanz, Theater und Gesang wollten die Yippies die Leute auf der Straße mit politischem Protest konfrontieren. Auf die Revolution sollte nicht gewartet, sie sollte ständig gelebt werden. „So begreift sich der Yippie als ‚life-actor', der Zustände verändert und Vorgänge schafft. Er kritisiert, daß die gesellschaftlichen Institutionen und Riten die Menschen ‚zur Impotenz und Isolation' zwingen und zu bloßen Zuschauern verdammen[3]."
Die revolutionäre Bewegung an den amerikanischen Universitäten — Berkeley machte hier einen Anfang — war bald nicht mehr von der Yippie-Bewegung zu trennen. Wie bekannt, setzten sich diese Unruhen auch auf europäischen Universitäten fort. Im Gefolge dieser Protestbewegungen entstand eine eigene Subkultur, d. h. eine von der Gesellschaft nicht legitimierte Kultur. Sämtliche ästhetischen Maßstäbe der herkömmlichen Kunst wurden gesprengt. „Adornos These aus der ‚Philosophie der neuen Musik', daß Kunst nur dort überlebt, wo sie ihre traditionelle Form verleugnet und damit auf Versöhnung verzichtet, wo sie surrealistisch und atonal wird, findet im Untergrund neue Bestätigung[4]."

Der Underground-Film

Dem Underground-Film waren schon zwei vergleichbare Avantgarde-Bewegungen vorausgegangen. Die erste entstand in den zwanziger Jahren in Frankreich. Sie wird gekennzeichnet durch Namen wie Fernand Léger oder René Clair. Um 1943 entwickelte sich in San Francisco und New York eine nicht am kommerziellen Hollywood orientierte Richtung (der „poetische Film" mit Autoren wie Sidney Peterson, Kenneth Anger, Gregory Markopoulos usw.), die zum Vorläufer des Underground-Films wurde.
1959, als sich tragbares Filmgerät entwickelt hatte, Schmalfilmkameras erschwinglich wurden, John Cassavetes gezeigt hatte, daß mit 15000 Dollar ein Langfilm produziert werden konnte („Shadows") — die Hollywood'sche 1-Million-Dollar-Produktion war im Filmgeschäft selbstverständlich —, da kam Leben in den filmischen Untergrund. Wegbereiter war Jonas Mekas, der 1955 eine der anspruchsvollsten Filmzeitschriften, „Film Culture", gegründet hatte. Mekas, erst 1950 von Polen in die USA eingewandert, war einer der Wegbereiter des „New American Cinema", dem der Underground-Film

[3] *W. Hollstein*, a. a. O. 89.
[4] *Ivo Frenzel:* Amerikas unterwanderte Zivilisation. In Süddeutsche Zeitung vom 19. 7. 1969.

subsumiert werden muß. 1960 wurde diese Off-Hollywood-Bewegung gegründet. An die 30 Filmmacher beschlossen, selbst Filme zu produzieren, zu verleihen und eigene Kinos zu unterhalten. Ihr Motto war: „Unsere Filme sind nicht rosig, unsere Filme haben die Farbe des Blutes."

Mekas schrieb 1961, „daß die neue amerikanische Kunst und damit auch der neue amerikanische Film nicht eine ästhetische, sondern eine ethische Bewegung sind. Ehe man eine Ästhetik schaffen kann, müssen andere, wichtigere Dinge da sein: der neue Mensch selbst. Und ich würde jeden einen Narren nennen, der von dieser Generation Kunstwerke verlangt, die klare und sichere Philosophien und Ästhetiken enthalten. Davon wird es nichts geben! Diese Generation ist dafür zu jung, steht zu sehr im Leben. Dieses Jahrzehnt wird seinen Stempel erhalten durch eine verstärkte Suche und durch weitere Befreiung der Sensibilität, um, im verzweifelten Versuch den Klischees von Leben und von Kunst zu entkommen, immer weiter noch unverseuchte Tiefen der menschlichen Seele auszuloten[5]."

Um die Verbreitung ihrer Filme zu sichern und sich unabhängig vom kommerziellen Verleihsystem zu machen, wurde die „Filmmakers Cooperative" gegründet. Diese Kooperative arbeitet auf genossenschaftlicher Basis. Alle Einnahmen fließen in einen Topf, aus dem wieder neue Produktionen finanziert werden. Jeder Film wird vorgeführt, die weitere Verbreitung wird dem Wunsch des Publikums überlassen. Der Coop gehören an die 250 Regisseure an, die einmal im Jahr sieben Personen aus ihrer Mitte zu Direktoren wählen. Alle 14 Tage werden die Probleme der Coop diskutiert. Mit einer zweiten Gründung (1966), dem „Filmmaker Distribution Center", gelang es den Unabhängigen ins kommerzielle Kino vorzustoßen.
Was ist nun der Underground-Film? „Definitionen sind riskant, denn der Underground-Film ist nichts weniger als eine Explosion der filmischen Stile, Formen und Richtungen ... Es gibt so viele Richtungen wie Filmmacher[6]." Jedenfalls ist der Underground-Film das persönliche Statement eines einzelnen, er wird für wenig Geld gemacht und nicht durch die kommerzielle Filmwirtschaft vertrieben. Der Filmmacher hat die uneingeschränkte Freiheit, zu filmen, was ihm Freude macht. Er arbeitet sowohl fiktiv wie auch dokumentarisch. Aber das dokumentarische Material wird als Rohstoff für persönliche Aussagen verarbeitet. Eines der Ziele ist, die Filmkonsumenten zu verunsichern und eine neue Sehweise zu kreieren. Eine kleine, aber wichtige Minderheit der Untergrundfilmer sieht ihre Aufgabe darin, mit ihren Filmen dem Protest gegen die offizielle Politik zu dienen. Themen sind der Krieg, die nukleare Bewaffnung, die militärische Brutalität, Amerikas politische Tagesereignisse und vor allem die Rassenfrage.

„Wir wollen dem Individuum zu Freiheit verhelfen, indem wir ihm zu neuen Formen des Ausdrucks verhelfen. Daß das auch unmittelbar politisch sein kann, hat unser Neger-Projekt mit dem Titel ‚Shoot your way out with the camera' gezeigt. Wir gingen von der Feststellung aus, daß unter den 200 Regisseuren, die sich an der Cooperative beteiligten, nur drei Neger sind, und daß sich die acht Millionen Filmkameras, die es in Amerika gibt, fast ausschließlich in den Händen von Weißen befinden. Um auch den Negern eine Möglichkeit zur filmischen Selbstdarstellung zu geben, haben wir hundert Schmalfilmkameras zusammengeborgt und jungen Negern gegeben; die Verteilung war nicht so einfach, wie wir gedacht hatten, Organisationen und Zeitungen haben uns dabei geholfen, aber manche Kameras haben wir auch auf gut Glück Negern auf der Straße in die Hand gedrückt ... Wir sagten den Negern: ‚Wenn euer Leben euch anödet, wenn ihr die Stadtverwaltung oder die Regierung stürzen wollt, dann zeigt es; wenn ihr aber Blumen oder eure Kinder photographieren wollt, dann ist das ebenso wichtig und richtig!' Mit dem Titel ‚Shoot your way out with the camera' meinten wir natürlich, die Neger sollten sich statt mit dem Gewehr mit der Kamera für ihre Rechte einsetzen; und tatsächlich waren die meisten Filme, die wir bekamen, politisch[7]."

Seit Oktober 1967 haben sich immer mehr radikale Studenten gefunden, die ein Agit-

---

[5] *Jonas Mekas:* Rebellen gegen Hollywood. In Filmkritik, Heft 4/61, 179 ff.
[6] *Sheldon Renan:* The underground film. London 1968, 17.
[7] *Jonas Mekas:* Revolution ohne Programm? In Süddeutsche Zeitung vom 1. 6. 1968.

Kino betreiben. Sie verstehen ihre „News-reels" (Wochenschauen) als direkte politische Aktion und als Stimme der Demonstranten. Aus ihrer Deklaration sei zitiert:
„1. Wir sind engagiert in einem Befreiungsprozeß gegenüber zahlreichen Geisteshaltungen, die in der amerikanischen Gesellschaft virulent sind, und wir kämpfen für eine Veränderung der Organisationsstruktur und Kontrollmechanismen dieser Gesellschaft.
2. Unsere Solidarität gilt denen, die sich bemühen, diese Befreiung und diese Veränderung in Amerika und in anderen Ländern möglich zu machen, und wir haben vor, über diese Leute und ihre Bemühungen Filme zu machen.
3. Unsere Vorstellung von Information ist definiert durch *unsere* Erfahrung, die der Erfahrung jener Leute nahekommt, die an einer Veränderung arbeiten[8]."
Zentrum dieser Agit-props ist New York, weitere Gruppen existieren in Chicago, Boston, San Francisco. Der Verleih der „News-reels" ist kostenlos. Er erfolgt an Universitäten und unabhängige Kinos. Diese Wochenschauen sind eine Art Flugblätter, die nicht zurückerwartet werden und weitergereicht werden sollen. Bevorzugte Themen sind die Studentenrevolte, der Vietnam-Krieg, die Black-Power-Bewegung. Diese „News-reel"-Idee hat auch für Anregung in Europa gesorgt, z. B. die „cinetracts" in Frankreich, die zur Mai-Revolte 1968 entstanden sind, haben dort ihr Vorbild.

Der Underground-Film steht auch im Zeichen des Aufbegehrens gegen sexuelle Tabus: die sexuelle Befreiung ist mit ein Agens dieser Richtung. Der Frustration des Publikums, wie sie durch Hollywoods Filme gefördert wurde, sagte man den Kampf an. „Was immer auch im Leben oder in der Vorstellung eines Individuums passiert, kann in Underground-Filmen gezeigt werden. Das ist die Freiheit, die die Filmmacher haben und gelegentlich auch ausüben[9]". Obszönität im sexuellen Bereich ist ein unbekannter Begriff. „Nicht das Bild einer nackten Frau, die ihre Schamhaare entblößt, ist obszön, sondern das eines Generals in voller Wichs, der seine in einem Aggressionskrieg verdienten Orden zur Schau stellt; obszön ist nicht das Ritual der Hippies, sondern die Beteuerung eines hohen kirchlichen Würdenträgers, daß der Krieg um des Friedens willen nötig sei[10]." Eng verbunden mit der Sexualität scheinen magische und religiöse Vorstellungen zu sein. Viele Filmmacher glauben an Übernatürlichkeit, einige sind praktizierende Okkultisten. Oft ist ein Gemisch von Rauschgift, Sex und Religion, das äußerstes Lustgefühl erwarten läßt, den Film-Bildern zu entnehmen.
Der Stil und die Technik der Underground-Filme scheinen, wie schon oben gesagt, nicht kategorisierbar. Einzig das Aufzählen verschiedener Verfahren läßt einen ungefähren Eindruck entstehen:
Robert Breer macht Filme, bei denen jedes Bild ein anderes Motiv zeigt und also in einer Sekunde 24 verschiedene Motive projiziert werden.
Andy Warhol filmt einen Freund sieben oder acht Stunden beim Schlafen, nur der Rollenwechsel unterbricht die filmische Ruhe.
Man kann die Kamera in die Luft werfen wie der Düsseldorfer Oberinspektor Lutz Mommartz in „Selbstschüsse".
Filmschleifen, die nur ein paar Motive zeigen, werden so lange projiziert, bis das Publikum eingreift.
Filme können zweimal und öfter belichtet werden.
Wiener Untergrundfilmer zogen einen Faden durch die Laufbahn des Films und erklärten, dies wäre einer der zehn schönsten Filme der Welt.
Beim „expanded cinema" werden reale Personen in die Projektion mit einbezogen.
Dieses Sammelsurium könnte leicht geeignet sein, die ganze Richtung ins Lächerliche zu ziehen und die engagierten Leute zu verraten. Es soll aber nur angezeigt werden, daß dem Experimentieren und dem Humor keine Grenzen gesetzt sind.

---

[8] Zitiert nach *Georg Alexander:* Gedanken zum New American Cinema. In Film, Heft 4/69, 12 ff.
[9] *Sheldon Renan,* a. a. O. 31.
[10] *Herbert Marcuse:* Versuch über die Befreiung. Frankfurt 1969, 22.

Der Untergrund-Film ist nicht auf die USA begrenzt geblieben. In vielen zivilisierten Ländern, z. B. Japan, Italien, Frankreich oder Deutschland, sind Zentren entstanden. Wenn auch jetzt Stimmen laut werden, die Anzeichen sehen wollen, daß die Underground-Kunst der Leistungsgesellschaft dienstbar gemacht wird, daß Underground zur Mode wird, dann ist doch dazu anzumerken, daß führende Köpfe des filmischen Undergrounds diese Gefahr erkannt haben:

„Wenn es etwas gibt, was das ‚New American Cinema' und die Cooperative in Gefahr bringen könnte, dann ist es der Erfolg. Wir spüren, daß wir in einer Gesellschaft agieren, die alles zu schlucken vermag; auch die anarchistischsten oder revolutionärsten Bewegungen können ins System eingehen, von ihm assimiliert werden und schmücken es dann mit dem Anschein von Freiheit. Wir sind schon soweit, daß Magazine wie ‚Time', ‚Life' oder ‚Newsweek', Zeitungen wie die ‚New York Times' unsere Arbeit mit Berichten und wohlwollenden Rezensionen unterstützen: Dadurch wächst die Versuchung mitzuspielen und wirklich mit dem ‚Establishment' gemeinsame Sache zu machen. Wir können diese ‚Umarmung' — den kommerziellen Erfolg, die größeren Kinos, den Beifall der Presse — nur überleben, wenn wir darauf beharren, ein anderes Kino zu wollen. So befreit uns paradoxerweise gerade die vielkritisierte ‚Programmlosigkeit' (unser Prinzip, ohne ideologische oder ästhetische Vorurteile jeden Film zu akzeptieren) von der Gefahr, Kompromisse zu schließen, wie von der Gefahr, uns zu zerstreiten (die mühsame Entwicklung der ideologisch ausgerichteten Cooperativen in London, Montreal oder Tokio zeigt, wie rasch das geschehen kann). Solange bei uns alles möglich ist, haben wir nichts zu verlieren und solange wir nichts zu verlieren haben, können wir alles wagen. Wenn einmal unsere Veranstaltungen — ganz egal, was wir zeigen — nicht mehr von Verfolgungen und dem Ruf nach Verboten bedroht würden: dann wüßten wir, daß wir den Laden zumachen sollten, denn dann hätten wir verloren[11]."

JOSEPH PRITZ

Wegbereiter heutiger Theologie

Der Verlag Styria beginnt unter diesem Titel eine beachtenswerte Reihe, die aus dem reichen Gedankengut der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts gerade jene Erkenntnisse vermitteln will, die zur heutigen Theologie hinführen, der Gegenwart Impulse geben und sich als lebenskräftige Keime künftiger Entwicklung erweisen. Angesichts der heute weithin ahistorischen Einstellung, die dem Glaubensverständnis keineswegs förderlich ist, kommt der bewußten Rückbesinnung auf den Ursprung, die Entfaltungs- und Wirkungsgeschichte besondere Bedeutung zu. Der Glaube versteht sich nur als geworden und aus Erfahrung sich erneuernd. Er lebt und schreitet im Verständnis voran, wenn nicht nur Kommunikation mit der Welt und Gespräche im Querschnitt der gegenwärtigen Kirche gepflegt werden, sondern wenn diese sich auch auf die „Vergangenheit" erstrecken, aus welcher der Ursprung immer aufs neue sich der Gegenwart mitteilt. Ohne Gespräch mit den geschichtlichen Vorläufern müßte der interpersonale Dialog der Gegenwart verkümmern. An jenem aber kann sich dieser entzünden, orientieren, vertiefen und schließlich für die Zukunft bewähren.
Die kommunikative Vergegenwärtigung der Vorzeit bewahrt die heutige Theologie vor jener gefährlichen Überheblichkeit und Verblendung, die zur Verengung des christlichen Glaubens führen; sie schützt vor der starren Fixierung auf bloße Gegenwart und augenblickliche Zeitnöte, sie hält den Blick frei und offen für die Zukunft; sie lehrt uns die Geschichtlichkeit, Zeitgebundenheit und Relativität des menschlichen Glaubens-

[11] *Jonas Mekas*, a. a. O.

verständnisses, das zu keiner Zeit das absolute Maß erreicht. Eine geschichtlich verankerte Glaubenstheologie macht immun sowohl gegen einen Pessimismus, der in jeder Krise sogleich Auflösung und Ende sieht, als auch gegen einen sorglosen Optimismus, der die Gefahren übersieht und die Chance der Bewahrung und Erneuerung verliert. Die für die Bewältigung gegenwärtiger theologischer Probleme so notwendige Gabe der Unterscheidung bildet und erprobt sich am Studium des geschichtlichen Werdeganges und erleichtert eine vorsichtige, aber notwendige Entscheidung. Auf dem Hintergrund und im Spiegel der Vergangenheit, aus der wir kommen, sehen wir die Gegenwart klarer und richtiger. In der Konfrontation mit der Vorzeit wird uns auch bewußt, daß uns einerseits Probleme verlorengehen, die uns brennen müßten, anderseits aber Fragen quälen, die nicht so gewichtig sind. Mitunter müssen wir feststellen, daß manches, was uns heute aktuell und selbstverständlich erscheint, inaktuell und nicht selbstverständlich sein sollte, und was uns inaktuell dünkt, drängend und aktuell sein müßte. Die Geschichte des christlichen Geistes wird für uns immer Lehrmeisterin sein müssen, eben weil die Christusoffenbarung in der Kategorie der Geschichte ergangen ist und sich in einem geschichtlichen Prozeß den Geschlechtern vermittelt.

Die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" stellt deutsche Theologen des 19. Jahrhunderts vor. Das ist begründet. Zunächst besteht eine gewisse Korrespondenz zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert hinsichtlich der Probleme, der Krisen und der Erneuerungsbestrebungen in der Kirche. Dann aber wurde im 19. Jahrhundert von den Repräsentanten des christlichen Geistes eine Theologie ins Werk gesetzt, die sich mit der modernen Wissenschaft auseinandersetzte, Fragen behandelte, die bis heute mit Vehemenz gestellt werden, und Antworten gab, die heute noch eine gewisse Gültigkeit haben oder zumindest Ausgangs- und Ansatzpunkte für weitere Lösungen darstellen. Kein Wunder, daß nicht wenige Theologen des 19. Jahrhunderts eine Wirkung bis in die Gegenwart ausüben. Manche ihrer Erkenntnisse, damals mißverstanden, unbegriffen oder gar verständnislos abgelehnt, finden heute ein Echo und werden erst in unserer Zeit wirksam. Vieles wurde prophetisch für die Zukunft, d. h. für unsere Gegenwart gesagt. So dient das vorige Jahrhundert dem unserigen und zehrt das gegenwärtige vom vergangenen. Altes und Neues suchen die Synthese. Wir dürfen uns auch der Hoffnung hingeben, daß der göttliche Geist, wie er damals Vorläufer und Wegbereiter unserer Zeit erweckte, auch heute solche für die Zukunft erweckt, die unserer Zeit voraus sind und deren Wort aufgrund prophetischer Einsicht Dinge berührt, die erst kommen werden.

Das Gesagte findet seine Bestätigung bei J. B. Hirscher[1], J. A. Möhler[2] und I. v. Döllinger[3], die als erste in dieser Reihe vorgestellt werden. Nach dem formalen Aufbau zerfällt jeder Band in zwei Teile. Der erste führt in Leben und Werk des Theologen ein, der zweite bringt eine thematische Textauswahl in chronologischer Folge. Daran schließen sich das Werk-, Literatur- und Inhaltsverzeichnis.

I.

Joh. B. Hirscher, Homilet, Katechet, Moral- und Pastoraltheologe in Tübingen und Freiburg, gehört zu den führenden Theologen des 19. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. Seine Verdienste um die Erneuerung des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaft, damals heiß umstritten, sind heute anerkannt. Seine Re-

---

[1] *Keller Erwin,* Johann Baptist Hirscher (1788—1865). (Wegbereiter heutiger Theologie, Bd. 1) (396.) Styria, Graz 1969. Ln. DM 30.—, sfr 35.50, S 195.—.

[2] *Scheele Paul Werner,* Johann Adam Möhler (1796—1838). (Wegbereiter heutiger Theologie, Bd. 3) (374.), Styria, Graz 1969. Ln. DM 30.—, sfr 35.50, S 195.—.

[3] *Finsterhölzl Johann,* Ignaz von Döllinger (1799—1890). (Wegbereiter heutiger Theologie, Bd. 2) (401.) Styria, Graz 1969. Ln. DM 30.—, sfr 35.50, S 195.—.

formideen erweisen sich vielfach als richtig. Der rückblickenden Scholastik abhold, forderte er eine Neuorientierung der Theologie, eine Besinnung auf die biblischen Grundlagen, eine Reform der Verkündigung, der Liturgie und der kirchlichen Disziplin. Nur so könne die Durchsäuerungskraft des Evangeliums in der modernen Gesellschaft wirksam werden und die Kirche ihre Aufgabe inmitten der Welt erfüllen. Mit einem erstaunlich feinem Gespür für die tieferliegenden Probleme seiner Zeit und die kommenden Entwicklungen machte er Aussagen, die heute noch gültig sind oder uns anzuregen vermögen, wie folgende Hinweise zeigen:

1. Die Predigt muß Anteil geben am Evangelium Christi, Gottes Wort lehren und den Glauben verkünden. Es geht nicht an, daß der Prediger seine Ideen, Ansichten und Einfälle, die Meinungen philosophischer oder theologischer Schulen anbiete, das Gotteswort als Menschenwort behandle oder gar eigene Privatansichten über religiöse Dinge vortrage, vielmehr soll er in Rückbesinnung auf die Bibel und aus dem lebendigen Glaubensgeist dem Evangelium das Ansehen eines unmittelbaren Wortes von Gott zurückgeben und die Stimme Gottes hören lassen. Die Predigt bildet als Wesensbestandteil des Gottesdienstes mit der Liturgie ein Ganzes. Die Positivität der Glaubenspredigt schließt die Verbindung der sittlichen Forderungen mit der Glaubenslehre so notwendig ein, wie sie ausschließt, daß der Prediger mit der Zuchtpeitsche der Pflicht hinter dem Volke stehe. Der gottesdienstlichen Homilie kommt besondere Bedeutung zu. Sie soll der Ausdruck vertiefter Schriftmeditation sein und dem Volk das erschließen, was es im biblischen Abschnitt hört. Bloßes Vorlesen der Texte hat wenig Nutzen. Die Verkündigung der Offenbarungswahrheit in der Sprache der Zeit darf sich nicht begnügen, die kirchlichen Lehrformeln, denen eine gewisse Starre und Zeitverhaftetheit eigen ist, nur wiederzugeben; sie muß, da der Geist des Christentums Leben ist und jede Zeit das Evangelium möglichst tief und rein aufzufassen hat, dem fortschreitenden Glaubensverständnis und den neuen Aussageweisen Rechnung tragen. Stagnation der Erkenntniskräfte und antiquierte Ausdrucksform sind der Lebendigkeit des Glaubens hinderlich.

2. Was für die Predigt gilt, trifft auch für die Katechese zu. Hier geht es um die Erziehung. Der Unterricht muß dem Leben dienen. Konzentration und konkrete Anschaulichkeit bilden die Grundvoraussetzung der Katechese. Die Wurzeln des christlichen Lebens müssen aufgesucht und gepflegt werden, denn an diesen hängt die Religiosität der Jugend und des Menschen. Die katechetische Unterweisung muß den Heilsplan Gottes als organisches Ganzes sichtbar machen, in dem der Mensch als Kind Gottes und Glied der Reich-Gottes-Gemeinde lebt und wirkt. Um die Veranschaulichung zu erreichen, hat sich die Katechese eng an die Bibel mit ihrem Reichtum an Geschehnissen, Bildern und Gleichnissen anzuschließen. Abstrakte Begriffe machen den Glauben nicht anziehend. Es genügt nicht, bloß Dogmen anzuhäufen, Gebote und Verbote aufzuzählen. Will der Katechet eine heilsgeschichtliche Orientierung vermitteln, so muß er die Glaubens- und Sittenlehren auch in den weiten Rahmen der fortschreitenden Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen stellen. Die biblische Geschichte ist nicht eine Summe von Geschichten, sie ist eine organische Heilsgeschichte, deren Grund, Mitte und Ziel Christus ist.

3. Lichtvoll und anregend sind auch Hirschers Aussagen über die Liturgie. Der Kult als öffentliche äußere Gottesverehrung soll einerseits im Menschen die religiösen Ideen erwecken, bewegen und erhöhen, anderseits die innere Religiosität darstellen. Wie in der Katechese und Moral steht auch in der Liturgie die Reich-Gottes-Idee im Mittelpunkt. Im Kult wird von Gott als dem Ersthandelnden das Reich Gottes mit seinen Gütern dem Menschen angeboten. Das opus operatum in der Liturgie macht den Menschen aber nicht zu einem passiven Empfänger, sondern ruft ihn zu eigenem Mittun, wodurch das Reich Gottes beim einzelnen wirklich wird. Erst in der Durchdringung des Handelns Gottes und des Mittuns des Menschen entsteht die christliche

Gemeinde, die Kirche. Werden die Sakramente einseitig als Gnadenmittel ex opere operato, aus sich und durch sich selbst, aufgefaßt, so besteht die Gefahr, sie als Zauberakte mißzuverstehen und als Ruhekissen für die sittliche Tätigkeit anzusehen. Das Mißverständnis kann sogar zur Verselbständigung von Bräuchen und Zeremonien führen, denen analog zum sakramentalen Ritus eine innere und automatische Kraft zugeschrieben wird. Auf diese Weise wird das Außerwesentliche des Kultes dem Wesentlichen gleichgestellt, es kommt zu einer Überladung mit Äußerlichkeiten, zur Entgeistigung des Kultes durch magische Vorstellungen sowie zur Gefahr der Erstarrung in unverständlich gewordenen Formen und Sprachen. Was nur sinnliches Weckungs- und Übungsmittel war, wird Zweck; Glaube, Hoffnung und Liebe versinken im Sinnendienst; die Kirche erweckt den Eindruck einer hl. Fronanstalt und eines Institutes äußerlicher Übungen. Demgegenüber muß die Notwendigkeit des Glaubens und der menschlichen Mittätigkeit, die innere Durchdringung des von oben angebotenen Reiches Gottes und seine Aufnahme von seiten des Menschen betont werden. Nur durch beiderseitige Tätigkeit vollzieht sich die Verbindung des Menschen mit Gott im Sakrament.

Aufgrund solcher Erkenntnisse fordert H. für die Erneuerung der Liturgie 1. eine intensive Erziehung des Volkes zum Kult und sakramentalen Leben. Solange das Volk nicht vertraut ist mit Inhalt und Zweck der hl. Handlungen, solange es nicht zwischen wesentlichen und zufälligen Bestandteilen zu unterscheiden vermag, müssen die Sakramente den Eindruck von Zauberriten erwecken. 2. soll alles Unverstehbare in Wort und Ritus beseitigt und durch Verständliches ersetzt werden. Besondere Bedeutung kommt der Verwendung der Muttersprache anstelle des Lateins zu, denn keine Kirche kann ihren Kult in einer den Gläubigen unbekannten Sprache wirksam feiern. 3. verlangt er eine gründliche Vorbildung des Klerus für den liturgischen Dienst, der unter der Voraussetzung der Verwendung der Muttersprache erst recht den ausgebildeten Liturgen fordert. Nichts ist nämlich widerlicher und beleidigender als eine schlechte Funktion in der Landessprache.

Eine der Reformideen Hirschers betraf auch das Priestertum. Seine Überlegung und Sorge galt besonders der Aus- und Weiterbildung sowie der Spiritualität des Priesters. In der theologischen Ausbildung müsse an erster Stelle die Einführung in die Hl. Schrift stehen. wobei zur streng wissenschaftlichen Exegese auch eine mehr kursorische Erklärung kommen sollte. In der Dogmatik und Moral bedürfe es einer Abkehr von der Scholastik und einer Neuorientierung im Hinblick auf die Zeitströmungen. Die Pastoraltheologie sei auszubauen. Die Weiterbildung des Priesters müsse sich sowohl auf das jeweils Neue in der Theologie und Pastoral, insbesondere auf biblischem Gebiet, beziehen, als auch auf das außerkirchliche Geistesleben, damit der Seelsorger weiß, was in der Welt vorgeht, und nicht Gefahr läuft, zum unnützen Schmäher der Zeit zu werden. Was die priesterliche Spiritualität angeht, so komme für den Weltpriester nicht die Askese im mönchischen Sinn in Betracht, denn er dürfe sich nicht unevangelisch der Welt entziehen. Seine Frömmigkeit müsse sich aus der Bibel nähren, sein Beten sich der Schriftmeditation anschließen und zur Arbeit hinführen. Das Breviergebet in der überlieferten Gestalt sei überlebt. In der Frage des Zölibats sprach sich H. aus für die Ermöglichung der Rückkehr in den Laienstand für die am Zölibat Gescheiterten sowie für den Wegfall der Zwangsgesetzgebung; dabei war er der Meinung, daß dann trotzdem viele das hohe Ideal der Jungfräulichkeit wählen würden. Beim verheirateten Priester übersah er allerdings auch nicht die Schwierigkeit, das Ideal der christlichen Ehe überzeugend vorzuleben.

H. befaßte sich ferner mit einer generellen Kirchenreform, die weder einem reinen Neologismus, noch einer bloßen Repristination des Alten huldigen dürfe. Voraussetzung der Reform sei eine Neuorientierung der Theologie, die insbesondere die Pastoral mit eigenem theologischem Objekt ins Gesamtgefüge einbeziehen müsse. Um eine Neufassung der Moraltheologie, Homiletik, Katechetik und Liturgik bemühte

er sich selbst, wobei er die Gottes-Reich-Idee in Verbindung mit dem Organismusgedanken zum Prinzip erhob. Aufgabe der christlichen Moral sei es, die Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit darzustellen und das gesamte sittliche Tun als innerlich zusammenhängendes Ganzes aufzuzeigen. In gleicher Weise sei auch für die Katechese die Reich-Gottes-Idee das konzentrierende und ordnende Prinzip, zu dem der Organismusgedanke als zweite Leitidee treten müsse, damit das Eingehen des göttlichen Reiches in den Menschen als organisch-lebendiger Prozeß und das Leben der Kinder des Reiches selbst in seiner Einheit und Unteilbarkeit verdeutlicht werden.
Einzelne Punkte der notwendigen Kirchenreform sah H. in der Neugestaltung der Meßfeier. Über den Meßopferbegriff hinaus müsse der ursprüngliche Charakter der öffentlichen und gemeinsamen Abendmahlsfeier zum Ausdruck kommen. Die Zelebration solle hin zum Volk und in schlichterer Form (einfache Kleidung, kein Gepränge) geschehen. Auch die Beichtpraxis bedürfe einer Erneuerung. In einer sinnvoll gestalteten öffentlichen Beichte (Bußandacht?) neben der privaten Beichte solle eine bessere Gewissensbildung und Disposition zum Sakramentsempfang angestrebt werden.
Eine Neubesinnung verlange ferner das Verhältnis der Kirche zum Staat. Zwei Erscheinungen seien an der bisherigen allzu engen Bindung an den feudalen Staat bedauerlich, weil sie dem Wesen der Kirche widersprechen: 1. Das Eindringen des Weltgeistes und die Herübernahme des weltlichen Machtstrebens, der weltlichen Glanzentfaltung, der Titel und Ehrenstellen in die Kirche. 2. Die Herabwürdigung der Kirche zum Staatsinstrument, die Inanspruchnahme des weltlichen Arms durch die Kirche zur Wahrnehmung ihrer Interessen. In Zukunft müsse die Kirche den Rückzug auf sich selbst vollziehen, um in und durch sich selbst frei und stark zu sein.
Auch in der ökumenischen Frage sei eine Neueinstellung der Kirche notwendig. Der konfessionelle Hader müsse der wechselseitigen Verständigung, dem gegenseitigen Dienst und der Anerkennung des gemeinsamen Wahren und Guten weichen.
Notwendige Mittel für die umfassende Kirchenreform sah H. u. a. in den Pastoralvereinen, in der Abhaltung von Pastoralkonferenzen des Klerus und in der gemeinsamen Beratung auf Landes- und Diözesansynoden, an denen auch die Laien zur Mitarbeit berufen werden müßten. Nur so würde die Kirche dem Anruf der Zeit gegenüber nicht taub bleiben, sondern hellhörig den Zeitforderungen gerecht werden.
Auf vieles andere könnte noch hingewiesen werden. Einige Titel im Index des Buches lassen die Aktualität für uns erkennen: Die Disziplinargesetzgebung der Kirche bedarf der Überprüfung, Zuerst das Gemeinsame, Gründliches Bibelstudium, Liturgische Erneuerung, Kirchenreform von unten her, Kirche-Schrift-Tradition, Die Fernstehenden dürfen nicht abgeschrieben werden, Reformforderungen müssen gehört werden, Vom Recht der freien Meinungsäußerung in Theologie und Kirche, Der Bischof und sein Presbyterium, Wider den Terrorismus in der Kirche, Selbständiges Denken bedeutet nicht Mangel an Kirchlichkeit, Vom Übel der theologischen Verketzerungssucht, Protestantische Privatforschung oder Anschluß an ein kirchliches Lehramt.
In den ausgewählten Texten werden Fragen berührt, die heute noch Fragen sind, und Antworten versucht, die auch heute noch als Antworten gelten können oder doch eine erneute Beantwortung erleichtern. *E. Keller* gebührt Dank, weil er eine so ausgezeichnete Einführung in Leben und Werk des großen Theologen geboten und eine ebenso vortreffliche Auswahl der Texte getroffen hat. Nun ist der Zugang zum reichen Gedankengut Hirschers leicht gemacht.

II.

P. W. Scheele stellt im zweiten Band der Reihe **Johann Adam Möhler** vor. Möhlers Aktualität steht außer Zweifel. Gerade weil er wie wenige seiner Zeit verpflichtet war,

---

[4] Mit Recht sagt Scheele, daß die Worte Möhlers einen so treffen, als seien sie erst im heutigen Weltgespräch formuliert worden.

erweist er sich in vielem als unser Zeitgenosse[4]. M. ist ein überzeugendes Beispiel, daß durch das Studium der geschichtlichen Vergangenheit der Blick für die Gegenwart sich schärft, so daß Anliegen und Fragen besser, weil aus der Geschichte verstanden, Lösungen und Antworten leichter gefunden und die gefundenen in der Relativität und Geschichtlichkeit erfaßt werden und für eine weitere Befragung und Beantwortung offenbleiben. Der große Tübinger Theologe gewann die Einsichten in seine Zeit vor allem durch das Studium der christlichen Vergangenheit. Die urchristlichen Zustände erforschte er mit den Mitteln der Exegese und der Kirchengeschichte. Sein Frühwerk[5] ist hiefür ein klarer Beweis. Er selbst gestand, daß er die, die Christus beseelte und erweckte, nicht ohne Früchte gelesen habe. Die lebendige Idee der Einheit wurde ihm aus der Geschichte der Kirche bewußt. Die Beschäftigung mit dem großen Athanasius, über den er eine umfassende Monographie erarbeitete, führte ihn in das Geheimnis des Gottmenschen, um dessen Verständnis sich Glaube und Theologie der Kirche immer bemühen müssen. In seiner Studie über den Frühscholastiker Anselm v. Canterbury begann ihm ein volleres Verständnis der menschlichen Existenz aufzugehen, um das er fortschreitend bis zu seinem Hauptwerk der „Symbolik" rang. Der Mensch im Heilsgeschehen, mit seiner Berufung und in seiner Freiheit, in seiner Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, trat in den Mittelpunkt des Denkens.

An einzelnen Themen waren es die Geschichte, die Gemeinschaft, die Existenz, die Ökumene und die Welt, die er in einer Weise durchleuchtete, daß es auch uns Heutigen zur theologischen Orientierung dient. Wenn Teilhard de Chardin von der Entdeckung der Zeit spricht und damit das moderne Bewußtwerden der Zeitdimension unserer Existenz bezeichnet, und wenn uns heute klar geworden ist, daß dieses Moment der Geschichtlichkeit wesentlich auch für die Offenbarung in Christus, für die Kirche und ihren Glauben gilt, dann zeigen sich die Wurzeln dieser Erkenntnis deutlich schon bei den großen Theologen des 19. Jahrhunderts — es seien hier auch die beiden Österreicher A. Günther und C. Werner genannt — besonders deutlich bei M., der mit der Geschichtlichkeit der Welt auch die des Glaubens erschloß. Gegen die Aufklärungsmentalität und den deutschen Idealismus wies er auf die Gefahr der Aufhebung des geschichtlichen Charakters des Christentums hin. Er verteidigte die Geschichtlichkeit des Christusglaubens in der Kirche, in dem Faktum und Idee, Ereignis und Wahrheit eine Einheit bilden. Demzufolge könne es keinen Jesus ohne Christus, keinen Christus ohne Gottessohn, keinen Gottessohn ohne Kirche, keine Kirche ohne Kult, Priestertum und Opfer, keinen Glauben ohne Werke geben. Ebenso betonte er das Miteinander von Kirche, Tradition und Schrift.

Wie mit dem modernen Problem von Glaube und Geschichte, so befaßte sich M. auch mit dem des menschlichen Miteinanders, der Gemeinschaft und Sozialisation, dem für das Christentum besondere Bedeutung zukommt. Scheele spricht von einer Theologie der Vereinigung, der das wissenschaftliche Bemühen Möhlers galt, und legt hiefür Texte vor, die dem reifen Werk der „Symbolik" und dem Frühwerk der „Einheit" entnommen sind. Von der möglichsten Verwirklichung der Idee der christlichen Einheit als einer Einheit in der Vielheit, in der Freiheit und in der Solidarität hängen nach M. die Wirksamkeit und die Glaubwürdigkeit der Kirche ab. Was heute von der Pluralität und Pluriformität in der Kirche, von der Freiheit der Kirchenglieder, von der Gewissens- und Religionsfreiheit, von der Mitmenschlichkeit, von der Welt- und Gesamtverantwortung der Kirche und von der Mitverantwortung der Laien ausgesagt wird, findet sich im Ansatz bei M., der bereits auch auf die damit gegebenen Einseitigkeiten hinwies.

Was Möhlers Auffassung der Existenz betrifft, — er teilt sie mit vielen Denkern des 19. Jahrhunderts — so kündigt sich bereits die moderne anthropologische Fragestellung

[5] Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte (1825).

an, zu der auch die erwähnte und von M. reflektierte Dimension der Geschichtlichkeit und die Vergemeinschaftung gehören. Er versteht den Menschen als ein in durchgängige Relation gesetztes Wesen und integriert die wesentlichen Erkenntnisse über Gott und die Welt. Sein integraler Humanismus ist existentielle Theologie, der er in persönlicher Betroffenheit verpflichtet ist. Hinter dem Wort steht er selbst und sein Wort ist, wie Scheele treffend sagt, eine Artikulation seiner Existenz. Darum begnügt er sich für die Theologie nicht mit dem bloßen Begriff, sondern fordert er dazu Idee und Herz als Mitte des menschlichen Existenzvollzuges. Er hat diese anthropologische Sicht mit einer Reihe von Repräsentanten der Theologie im 19. Jahrhundert, zu denen A. Günther, F. Baader und C. Werner zählen, gemeinsam. In einer Theologie der Existenz muß, dies war M. klar, die Freiheit das Grundprinzip sein; in ihr ist der Glaube lebendig und die Einheit beständig, mit ihr wird das Menschliche bewahrt. Nur die Freiheitslehre vermag einen persönlichen Gott festzuhalten, der Realität der Sünde und Schuld einen Sinn zu geben und dem Glauben an Christus und an unsere Erlösung eine feste Grundlage zu bieten. Aus der Freiheit ergibt sich auch jene echte Korrelation von menschlichem Streben und göttlichem Wirken, die sich im Gesamtbereich der menschlichen Existenz findet und im höchsten Maß von der Offenbarung, vom Glauben, von der Kirche, von ihrem Dialog und ihrem Wort gilt.

In diese theologischen Ideen Möhlers fügt sich wie von selbst auch alles das ein, was mit dem Wort „Ökumene" gemeint ist. Das ökumenische Anliegen versteht er im Sinne der Verwirklichung der kirchlichen Einheit in Vielheit und Freiheit und gemäß einer echten ökumenischen Theologie. Für die wichtigste ökumenische „Aktion" hält er den Glauben, der die radikale Selbsterkenntnis und Metanoia einschließt, den Blick für das Gemeinsame und Trennende schärft und die vereinigende göttliche Kraft wirksam enthält. Eindrucksvoll und lehrreich sind die Aussagen Möhlers über den modernen Fragenkomplex Gott und Welt, Kirche und Welt. Wenn M. die Welt als die Gesamtoffenbarung Gottes versteht und sagt, daß der Schöpfer nur im Einssein mit der gesamten Schöpfung als einer erkannt werde und daß dieses Einssein mit dem Universum zugleich das wahre Sein in Gott sei, daß ferner Gott nur vom Ganzen her erfaßt werde, weil er sich nur im Ganzen ganz offenbart, so spricht er das volle Ja zu Gott und das volle Ja zur Welt und das eine aus dem Grund des anderen. Er entgeht sowohl der Vorstellung von einer abgründigen Trennung der Welt von Gott, wie sie sich in der geschichtlichen Form des Arianismus zeigte, als auch der pantheistischen Vermischung von Gott und Welt, wie er sie im Sabellianismus feststellte. Daß die Ganzandersheit Gottes und der Welt zugleich mit ihrer Verbundenheit bejaht werden muß, dafür ist ihm Christus der Beweis, dessen Hingabe an den Vater geschieht für das Leben der Welt. Hierin sieht M. auch den Sinn der Kirche, die wie Christus ganz für den Vater und ganz für die Welt dasein muß. Für die Kirche kann es keine heil- und gottlose Welt geben.

Mit den Problemkreisen Geschichte, Gemeinschaft, Existenz, Ökumene und Welt hat Scheele die Schwerpunkte im theologischen Denken Möhlers bezeichnet. Unter diesen Gesichtspunkten wurden auch die Texte ausgewählt, denen jeweils eine kurze Einführung vorausgeschickt ist. Mögen die Bemühungen des Bearbeiters dem Leser reiche Erkenntnisfrüchte bringen.

III.

Zu den Wegbereitern heutiger Theologie im vollen Sinn des Wortes gehört — für viele wohl nicht selbstverständlich — auch **Ignaz v. Döllinger.** Vor dem I. Vatikanum für den ersten deutschen Theologen seiner Zeit gehalten, verfiel er nach dem Konzil nicht nur dem kirchlichen Bann, sondern auch einer zwiespältigen theologischen Beurteilung. Lange Zeit hielt sich das von einigen Theologen über ihn gefällte Urteil, er sei zwar ein großer Historiker gewesen, aber es habe ihm das dogmatische Fundament gefehlt. Heute erkennen wir in zunehmendem Maß, wie sehr Döllinger der Kirche

am Puls gefühlt und zu welch bedeutsamen Erkenntnissen er im bezug auf das Wesen der Kirche gelangt ist, freilich nicht ohne im geistigen Ringen um die Kirche Wunden davongetragen zu haben. Das heute wachgewordene Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Theologie führt uns auch im Falle Döllinger zu einem gerechteren Urteil.

Es ist *J. Finsterhölzl* in überzeugender Weise gelungen, die von vielen Schatten umlagerte Gestalt des in unsere Zeit weisenden Theologen ins rechte Licht zu setzen. Wiederum zeigt sich auch bei D., daß die Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche ein Geschichtsbewußtsein erweckte, das, wenn nicht der Grund, so die Voraussetzung für seine Kirchentheologie wurde, die trotz dunkler Flecken Licht ausstrahlt. D. ist primär Ekklesiologe und schöpft seine Erkenntnisse und Reformideen unmittelbar aus der Geschichte. Die Theologie umschreibt er in der auf der Münchener Gelehrtenversammlung viel umstrittenen Rede als „das wissenschaftliche Bewußtsein, das die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalt, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt". Diese Aussage erscheint bedeutsam vor allem für das heutige Kirchenverständnis, und kann nicht „mehr als wunderliche Definition" abgetan werden, wie E. Michael, der Innsbrucker Kirchenhistoriker, sich seinerzeit ausdrückte[6].

Das Verständnis einer lebendigen, organisch sich aufbauenden Kirche und einer fortschreitenden Tradition dieser Kirche drängte den Münchener Theologen einerseits zu dem scharfen Urteil über die damals stagnierende römische Theologie und die aufstrebende Neuscholastik, anderseits führte es ihn auch zur Überzeugung, daß die deutsche Theologie, die sich den Fragen der neuen Zeit stellte und in den Kontakt mit der Wissenschaft der Zeit trat, ein Recht auf Eigen-Existenz innerhalb der lebendigen Gesamtkirche habe, weil sie im Aufbruch aus der Vergangenheit in der Gegenwart für die Zukunft zu wirken beginne, der ganzen Kirche diene und, wie es C. Werner auf der Münchener Versammlung aussprach, nach idealer Vertiefung strebe.

Im einzelnen werden folgende Themen aus der Kirchentheologie Döllingers hervorgehoben. Die Theologie muß offen sein für das Gespräch „über die Grenzen", über die Grenzen des Landes, der eigenen Lehre und ihrer Prägung. Sie muß ins öffentliche Leben weisen und eine besondere Funktion für die öffentliche Meinung in der Kirche ausüben, die sie zu artikulieren und zu orientieren hat. In der Kirche kommt der Theologie eine besondere Aufgabe zu. Sie muß beleben und befruchten. In freier, unbehinderter Forschung und Meinungsäußerung und im Vertrauen auf den Sieg der Wahrheit kann sie die Lehre lebendig erhalten und befruchten und die Worte des Dogmas zu strahlenden Juwelen machen. Dabei muß sie sich getragen wissen durch die Kirche, der sich der göttliche Geist niemals entzieht. Kirchlich ist sie, wenn sie ihre Geistesarbeit in der Kirche und für die Kirche vollbringt. Die Erscheinungen der Kirche hat sie an deren Ideen zu prüfen, wodurch sie zur Kirchenreform beiträgt. Sogar eine charismatische und prophetische Funktion fällt ihr zu, wenn sie nämlich der rechten, gesunden, öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, so daß sich alle, auch die Häupter der Kirche, beugen. Theologie so verstanden stellt demgemäß höchste Ansprüche an ihre Vertreter. Die Theologie muß sich ferner um ein heilsgeschichtliches Verständnis bemühen, d. h. sie muß den Gang der Heilsgeschichte so darstellen, daß sich das Wort Gottes unverkürzt ausspricht, die Entwicklung der Offenbarung in ihrem genetisch-historischen Ursprung und Fortgang sichtbar wird, die Perspektiven für eine Theologie der Religionen frei bleiben und schließlich Christus und seine Kirche als Schluß jahrtausendelanger Vorbereitung und zugleich als Anfang einer neuen Weltordnung deutlich werden.

Die Kirche muß sich von der Eucharistie her verstehen. Als communio sanctorum, d. h. als Gemeinschaft derer, die am Heiligen (sancta), insbesondere an der Eucharistie

[6] *E. Michael*, Ignaz v. Döllinger, Innsbruck² 1892, 16.

teilhaben, existiert die Kirche von Christus her, der sich in der Eucharistie schenkt und die Glaubenden zur Gemeinschaft verbindet. Die Gemeinschaft derer, die den Leib Christi empfangen, wird nun selbst Leib Christi, mystischer Leib im Sinne der innerlichen und organischen Einheit gegenüber einer bloß äußerlich-sichtbaren, d. h. gesellschaftlichen Gestalt der Kirche. Die der Romantik weithin geläufige Auffassung von der Kirche als mystischer Gesamt-Organismus, in dem alle Glieder und Dienste ihre organhafte Stellung innehaben, führt D. auch zu einem besseren Verständnis der Würde und Bedeutung der Laien in der Kirche. Er betont das allgemeine Priestertum der Laienchristen, der Priester „im weiteren Sinn", das in der Taufe gründet, im Mitopfern der Eucharistie zum Ausdruck kommt und in der Ehe sich so verwirklicht, daß diese sich als Kirche im kleinen darstellt. D. erkennt aufgrund dieser Sicht die praktische Bedeutung der Laien für das Leben und die Erneuerung der Kirche, ihren Anteil an der Weiterentwicklung und Formulierung der Lehre, der Bezeugung des Glaubens, der Feststellung der Lebensbedürfnisse der Kirche und deren Erfüllung.

Die Grundauffassung von der Kirche als organischer Einheit ermöglicht D. auch eine entsprechende Einschätzung des Verhältnisses des Papstes zu den Bischöfen und der Bischöfe untereinander. Aus der alten Kirchengeschichte weiß er, daß der Bischof nicht nur der Garant der Einheit der Ortskirche, sondern auch das Organ im Aufbau der Gesamtkirche war, daß der Bischof also seine Funktion als Glied des Bischofskollegiums zu erfüllen hat. Von hier aus erhalten das Papsttum und der Primat den Sinn, Zentrum der größeren und höheren Einheit zu sein, ohne das gottgegebene Recht der Bischöfe zu beeinträchtigen. Wenn D. das richtige und wohlgeordnete Verhältnis der Bischöfe zum Papst und in der Folge das der Nationalkirchen zur Gesamtkirche als das Hauptproblem bezeichnet, das seine Zeit zu beschäftigen habe, so gilt dies in unvermindertem Maß auch für unsere Gegenwart, zumindest der praktischen Verwirklichung nach. Aufs Ganze gesehen (auch einschließlich seiner Polemik gegen das I. Vatikanum) bestreitet D. den Primat nicht prinzipiell, wohl aber wendet er sich gegen eine gewisse Art der Ausübung. In der Frage der Unfehlbarkeit des Papstes, die vom Konzil als im Primat bereits eingeschlossen erklärt wurde, waren die Schwierigkeiten bei D., nicht zuletzt aus dem Grund seiner polemischen Stellung, größer als in der Frage des Jurisdiktionsvorranges. Instinktiv spürte D., was damals unerleuchtete Infallibilisten zu übersehen schienen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht als isolierte, der Gesamtkirche von außen hinzugefügte Unfehlbarkeit zu verstehen sei, vielmehr als eine aus dem Grund der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche sich ergebende Aufgipfelung derselben, ferner, daß die Unfehlbarkeit nicht absolut, sondern begrenzt sei. An einer bestimmten Unfehlbarkeit der Kirche als solcher rüttelt auch D. nicht. Es fällt ihm zufolge seiner polemischen Opposition gegen das I. Vatikanum, die nicht wenig Echo fand, das indirekte geschichtliche Verdienst zu, daß die Theologen besser auf die vom Konzil selbst gezogenen Grenzen reflektierten, der Aufbruch zu einer integralen Ekklesiologie unternommen wurde und der Papst selbst es unterließ, ohne lebendigen Kontakt mit der ganzen Kirche Lehräußerungen letztverbindlicher Art von sich zu geben. Daß der große Kirchenhistoriker seine historischen Objektionen machte, war nicht nur sein Recht, sondern seine Pflicht. Und daß dadurch die mit dem Unfehlbarkeitsdogma verbundene Problematik bewußter wurde, konnte für die inhaltliche Aufassung und die praktische Aktualisierung des Lehrsatzes nur vorteilhaft sein.

Ein besonderes Anliegen Döllingers war der Ökumenismus. Steht D. während seiner Frühzeit als Kontroverstheologe in der konfessionellen Polemik, so ringt er sich später, nicht ohne aus der Geschichte gelernt zu haben, zur Einsicht der notwendigen Zusammenarbeit und Toleranz durch. Ganz im Sinne heutiger Auffasung sieht er die Aufgabe einer ökumenischen Theologie darin, daß unter Zurückstellung der Kontroversfragen, die mitunter auf Mißverständnissen beruhen können, zunächst das Gemeinsame des christlichen Glaubens und entsprechend der Hierarchie der Wahrheiten die fundamentalen Fragen des Christentums ins Auge gefaßt werden. Er scheut sich

nicht, den anderen Konfessionen die Bezeichnung „Kirchen" zuzuerkennen. Beim ökumenischen Anliegen geht es ihm nicht um bloße Rückkehr, sondern um Versöhnung in höherer Einheit, die allerdings eine richtige Kenntnis der Gegensätze zur Voraussetzung haben müsse. Möglicherweise war D. in dieser Auffassung von den ökumenischen Überlegungen A. Günthers im „Letzten Symboliker" (1835) beeinflußt, in dem ähnliche Gedanken enthalten sind. Es ist übrigens bekannt, daß D. nach eigener Aussage Günthers Werke studierte und zurate zog. Man kann die ökumenischen Texte aus den Schriften Döllingers nicht ohne Ergriffenheit lesen, wenn man bedenkt, wie sehr er selbst in Gefahr kam, aus der Einheit der Kirche zu fallen, die er so erstrebte und erflehte, und was es für ihn bedeutete, wenn er am Schluß seines Lebens sagen mußte: Ich bin isoliert.

Noch auf etwas sei hingewiesen, was D. zum Gegenstand einer geradezu erschütternden Rede machte, auf die Judenfrage. In aller Offenheit stellt er jene traurigen Tatsachen dar, die in der Geschichte des Christentums zum Thema „Judenverfolgungen" gehören. Seine Absicht war nicht, eine Chronique scandaleuse zu bieten, sondern das christliche Gewissen aufzurütteln, damit es sich besinne auf die Haltung Christi und der Apostel und besonders auf den Römerbrief des Paulus und auf die Pflicht der geduldig harrenden Liebe.

Die von *J. Finsterhölzl* besorgte Textauswahl erfüllt alle Wünsche des Lesers. Eine kurze Einführung vorausgeschickt, folgen aussagekräftige Stellen, die Wesentliches zum jeweiligen Thema enthalten, wobei die chronologische Reihenfolge eingehalten wird, so daß unschwer die vorwärts- oder auch rückwärtsgehende Bewegung der Erkenntnisse des großen Theologen deutlich wird.

Abschließend sei bemerkt, daß wir, gemessen an dem Reichtum der Gedanken, die sich in den Schriften der drei Theologen finden, auf nur wenige Punkte hinweisen konnten. Trotzdem glauben wir so viel hervorgehoben zu haben, daß der Leser angeregt wird, nach den Bänden selbst zu greifen und sich in sie zu vertiefen. Nur so kann die darin ausgestreute geistige Saat dreißig-, sechzig-, und hundertfältige Frucht bringen. Dies wäre der schönste Dank an die großen Denker der Vorzeit, an die Bearbeiter und Herausgeber für ihre Bemühung und an den Verlag, der dieses der Kirche unserer Zeit nützliche Unternehmen gewagt hat.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Es hält schwer, die zurückliegenden Monate, von November 1969 bis Ende Mai 1970, unter dem Gesichtspunkt des kirchlichen Geschehens auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen oder diesen in einem einzigen Begriff zu deuten.

An wesentlichen Ereignissen, die über die jeweiligen Diözesan- oder Landesgrenzen hinaus weltweites Aufsehen erregten und für nicht abreißenden Diskussionsstoff sorgten, sehe ich eigentlich nur vier: die zeitlich nicht beschränkte, nach der römischen Bischofssynode im letzten Herbst aber verstärkt einsetzende und seither ununterbrochen geführte innerkirchliche Auseinandersetzung um Amt und Autorität; sodann, im vergangenen Jänner, die Resolutionen der 5. Session des niederländischen Pastoralkonzils über Priestertum und Zölibat sowie die anschließende Stellungnahme der niederländischen Bischöfe und Ordensoberen; schließlich das neue Suenens-Interview, das der belgische Primas im Mai letzthin dem Pariser „Monde" gewährte; zu guter Letzt das neue Mischehendekret, das zumindest in größeren Teilen der Christenheit verdiente Aufmerksamkeit erregte.

Die Autoritätsproblematik ist bekannt und tritt nicht erst jetzt in ein akutes Stadium. Als neue Elemente in der Auseinandersetzung aber müssen unbedingt unterstrichen werden die Unermüdlichkeit, mit der Papst Paul VI. seit Monaten immer wieder auf diese Frage zurückkommt, um der Autorität in der Kirche das ihr zukommende Gehör zu verschaffen — sodann das Echo, das er in den Bischofskonferenzen findet, die nachdrücklich auf die gleiche Linie einschwenken. Dabei wird dieser Kampf für ein bestimmtes Verständnis der Autorität immer deutlicher und nachhaltiger nicht nur gegen kontestatäre Priestergruppen, sondern auch gegen Theologieprofessoren ausgetragen, die zu umstrittenen Punkten andere Auffassungen vertreten als die offiziellen Lehramtsträger.

Die bisher schwerwiegendste Krise aber lieferte uns sonder Zweifel die 5. Sitzung des niederländischen Pastoralkonzils in Nordwijkerhout. Hier wurden nicht nur von seiten einer erdrückenden Synodenmehrheit in der Frage der Verbindung von Zölibat und Priestertum Thesen, Wünsche und Forderungen vorgetragen, die dem wiederholt ausdrücklich bekundeten Willen des Papstes zuwiderlaufen, sondern der Episkopat dieses Landes machte sich auch geschlossen zum Anwalt einer weiten Erörterung dieser Fragen, die der Papst als definitiv beantwortet ansehen will. Eine mögliche Ausnahme soll bestenfalls, nach Berücksichtigung vieler Wenn und Aber, die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum bilden. Die hier aufgeworfene Problematik, nicht allein um die Frage nach Priestertum und Zölibat, sondern zusätzlich um den nachkonziliaren Führungsstil in der Kirche, also um Kollegialität und Dialogbereitschaft und damit bis zu einem gewissen Grade um die Glaubwürdigkeit der von der Kirche proklamierten Thesen, hatte es in dieser bis zum letzten zugespitzten Form noch nicht gegeben. Beide Seiten waren sich des Ernstes der Situation offenbar bewußt. Keine wollte den Bruch, keine hat deshalb den Rubicon überschritten, der ein Zurück nicht mehr gestattete. Keine hat aber auch ihre Position aufgegeben. Sähe das Bild nicht gar zu kriegerisch aus, man möchte behaupten, es hätten sich beide Fronten in ihren jeweiligen Stellungen eingegraben, nicht, um die andere Seite fortlaufend mit einem Granatenregen mürbe zu machen, sondern um abzuwarten. Ein Ende dieser Frontenerstarrung, die offensichtlich unter der Einmaligkeit des vom niederländischen Vorprellen überall erzeugten Schocks zustande kam, ist nicht abzusehen. Wie diese bisher ernsthafteste Krise der nachkonziliaren Zeit überwunden werden wird, kann niemand voraussagen.

Gewissermaßen zum Jahrestag seines ersten, weltweites Aufsehen erregenden Interviewes in den Pariser „Informations Catholiques Internationales" hat sich der belgische

Kardinal Suenens am 12. Mai letzthin erneut, diesmal im international höchstes Ansehen genießenden Pariser „Le Monde", zu Wort gemeldet. Seine nicht weniger als eine ganze Zeitungsseite füllenden Äußerungen betreffen, über die niederländischen Anliegen hinaus, die aber eher als Exempel dienen, allgemein die Art und Weise, wie die Kirche geführt wird und wie ihre Praxis sich mit ihrer Theorie vereinbaren lassen soll. Das „Tolle", in gewissen Kreisen, war diesmal nicht weniger groß als vor einem Jahr. Denn hier sprach ja nicht irgendeine mehr oder minder obskure Priestergruppe oder ein nicht allzu ernst genommener Theologe, sondern der Primas von Belgien, Kardinal der römischen Kirche. Seine Anliegen sind schließlich von der gleichen Faktur wie jene der Niederländer und vieler anderer Gruppen. Die Antworten, die dem Kardinal darobhin aus allerlei Kreisen zuteil wurden, haben einmal mehr deutlich gemacht, was als eines der Übel unserer Zeit zugegeben werden muß: wir reden einfach aneinander vorbei; wir gebrauchen noch dieselben Worte, aber wir reden nicht mehr dieselbe Sprache. Gerade in der Kirche müßte das auf die Dauer schlimme Folgen zeitigen.

Das jüngste Mischehendekret interessiert wohl nicht alle Teile der Kirche in gleichem Maße. Auf dem Wege der Begegnung zwischen den christlichen Gemeinschaften aber setzt es einen Meilenstein, der nirgendwo übersehen werden kann. Sowohl auf protestantischer wie katholischer Seite hat es zustimmende und ablehnende Anwälte gefunden. Unter letzteren befinden sich solche, die, zu Recht oder Unrecht, die Entscheidungen dieses Dokumentes in Zusammenhang bringen mit den von Suenens und von den Niederländern aufgeworfenen Fragen, so daß schließlich die verflossenen Monate innerkirchlich die Frage nach der Autorität und der Kollegialität, nach der legitimen Freiheit und dem notwendigen Gehorsam immer neu gestellt hätten, einerlei, von welchem großen Ereignis aus man sie betrachtet.

Doch wie man auch immer die offenkundige innerkirchliche Frontenbildung bewerten will, eines bleibt sicher: trotz höchster Spannungsmomente hat keine Seite das Unwiderrufliche ausgesprochen oder vollzogen. Möglicherweise ist die augenblickliche Ruhe trügerisch, weil auch nirgendwo entscheidende Positionen aufgegeben wurden und jederzeit die heißen Auseinandersetzungen neu beginnen können. Auf alle Fälle lassen sich die jetzigen Tage und Wochen als eine Zeit des Abwartens bezeichnen auf etwas, das noch zu geschehen hat. Es ist wie das Warten auf Antworten und Entscheidungen, die so oder so kommen müssen, weil die sie fordernden Fragen gestellt sind und eine unruhig vorwärts drängende Zeit nicht ewig warten kann.

Daß das hier sicher nicht zu Unrecht in den Vordergrund gestellte Autoritätsproblem, das wiederum mit der so oder anders gesehenen Struktur der Kirche in Zusammenhang steht, nicht bloß von lokaler, sondern von weltweiter Bedeutung ist, erhellt aus vielen Äußerungen beispielsweise der einzelnen Bischofskonferenzen. Daß es auch nicht einzig und allein von ausgesprochenen Rebellen vorgetragen wird, beweist zumindest die neuerliche Suenens-Intervention. In diesem Zusammenhang darf wohl auch der hochbedeutsame Vortrag Karl Rahners erwähnt werden, den er bei Gelegenheit des ihm verliehenen Romano-Guardini-Preises in München hielt, wobei er u. a. dafür eintrat, die Autorität in der Kirche von einem überholten feudalistischen Denken oder von Vater-Kind-Vorstellungen zu reinigen. Ähnliche Stimmen ließen sich mühelos auch anderswo nachweisen. Leider aber sieht es nicht selten so aus, als seien alle diese begründeten Stellungnahmen in den Wind gesprochen. Und statt einer Anpassung kirchlicher Amtsführung und Autoritätsausübung an die Erfordernisse heutiger Erkenntnisse und Menschenführung, sieht es zumindest vereinzelt so aus, als werde versucht, die Menschen wieder an den traditionellen Führungsstil anzupassen, ein Unterfangen, dem beinahe notwendigerweise nur wenig Erfolg beschieden sein kann.

Hinsichtlich der Gruppenbildung in der Kirche darf wohl gesagt werden, daß sich die Kontestationsbewegung auf weitere Diözesen und Länder ausgeweitet hat, daß die einmal bestehenden Gruppen dieser Art in den letzten Monaten indes kaum

nennenswerten Zuwachs erhielten. Aber auch die sogenannten Traditionalistenkreise konnten in der letzten Zeit sicher numerische Erfolge verzeichnen; auf alle Fälle sind sie stärker als je zuvor ins öffentliche Rampenlicht getreten. Dabei wurde einmal mehr der beschämende Beweis erbracht, daß es offensichtlich leichter ist, von Dialog zu reden, als ihn, auch nur innerkirchlich, zu verwirklichen. Selten waren nämlich seit Vaticanum II die Ermahnungen zu Eintracht oder doch allseitigem Ertragen und die Warnungen vor gegenseitiger Verketzerung so angebracht wie heute.
Es wäre schließlich auch falsch, die Fragen um das Priestertum einfach mit der Bemerkung abzutun, es handele sich dabei um das unverantwortliche Tun einiger „heiratslustiger Kapläne" und destruktiv eingestellter Theologieprofessoren. Von einigen ganz wenigen Gebieten (Polen, z. B.) abgesehen, wird diese Frage überall durch die immer akutere geistliche Nachwuchskrise hochgespielt. Meldungen aus dem Vatikan besagen, daß in 41 Nationen die Ausfallquote zwischen 1965 und 1968 bei zwölf Prozent liegt; in Deutschland gingen die Kandidaturen innerhalb weniger Jahre bis über 50 Prozent zurück; in Frankreich gab es 1968 noch 810 Neueintritte in die Priesterseminare, 1969 nur 475. Neuerdings klagt auch das traditionell „reiche" Spanien über mangelnden geistlichen Nachwuchs. Es ließe sich diese Liste beliebig verlängern. Sie beweist mit letzter Eindeutigkeit, daß hinter der Frage nach dem priesterlichen Amt oder auch dem Ordensleben heute nicht unbedingt böswillige Kritik oder Leichtfertigkeit stehen muß.
Nach diesen generellen, auf die gesamte Kirche zutreffenden Feststellungen sei es gestattet, wenigstens in großen Zügen aufzuzeigen, was das Leben der Kirche in Rom und in einzelnen Ländern während der letzten Monate besonders gekennzeichnet hat.

VATIKAN

Von immer ernsterem Ton waren die traditionellen Mittwochansprachen des Papstes getragen, die in der hier vorgegebenen Zeitspanne in der Hauptsache um folgende Themen kreisten: Autorität und Gehorsam, Krieg und Frieden, soziale Gerechtigkeit und Entwicklungshilfe, liturgische Neuerungen (neuer Ordo Missae), Unauflöslichkeit der Ehe und Zivilscheidung, Priestertum und Zölibat, Erotismus, Sexwelle und Moral, Aufbegehren der Jugend, christlicher Humanismus, Verhältnis zu den anderen christlichen Gemeinschaften, Auslegung bestimmter Konzilstexte, die dunklen Wolken über unserer Zeit, die richtig verstandene Freiheit des Menschen, Gehorsam und Freiheit, Tradition und Fortschritt, Rüstung, Gewalt, Rassenfanatismus, Glaubenskrise, Gebetskrise, Mut zur Wahrheit und Treue etc.
Wohl in den allermeisten Diözesen ist seit Ende vergangenen Jahres der neue Ordo Missae in Gebrauch, den der Papst verschiedentlich öffentlich verteidigen mußte, sogar gegen die Kardinäle Ottaviani und Bacci, und der auch in den Traditionalistengruppen der einzelnen Länder z. T. sehr scharfe Kritiker fand. Nirgendwo aber wurde seine Einführung wirklich ernsthaft gefährdet, was hinwiederum nicht heißt, daß er in der breiten, für gewöhnlich schweigenden Masse der Kirche überall begeisterte Anerkennung gefunden hätte.
Im letzten Herbst tagte wieder einmal in Rom die päpstliche Kommission für die Massenmedien, ohne daß ihr seit Jahr und Tag erwartetes Dokument definitiv fertiggestellt worden wäre. Eben jetzt (Anfang Juni) findet eine neue Zusammenkunft dieser Kommission in Rom statt.
Dem von der letzten Bischofssynode ausgedrückten Wunsch nach Errichtung eines Bischofsrates beim Synodensekretariat wurde nach einer längeren Wahlprozedur — 12 der 15 Mitglieder werden gewählt und die restlichen drei vom Papst ernannt — relativ schnell stattgegeben.
Ein Problem, das seit Jahren offensteht und seit Monaten in der Diskussion nicht mehr zur Ruhe kommt, ist jenes der heutigen polnischen Westgebiete, die kirchlich

immer noch nur provisorisch unter polnischer Verwaltung stehen. Im Herbst vergangenen Jahres hatten die polnischen Bischöfe, mit Kardinal Wyszynski an der Spitze, dem Papst ein Memorandum überreicht, in dem die Einsetzung einer ordentlichen kirchlichen Verwaltung in den ehemaligen Bistümern der von Deutschland verspielten Ostgebiete erbeten wurde. Der Empfang, den Paul VI. dem deutschen Minister Leber und seinem Begleiter Wehner gewährte, wurde automatisch mit der neuen Ostpolitik der Bundesregierung und folglich mit dem Problem der kirchlichen Verwaltung jenseits der Oder-Neiße in Verbindung gebracht. Bisher aber hat sich der Vatikan in dieser Frage offiziell ausgeschwiegen, was nicht unverständlich ist. Die Beibehaltung des De-facto-Nachkriegszustandes aber löst in der polnischen Presse ebenfalls nicht unbegreifliche Ungeduld oder gar Befremden aus.

Ohne besonders augenfällige Feiern wurde in Rom das Zentenarium von Vaticanum I begangen, aus dessen Anlaß der Papst einen weiteren Teil des vatikanischen Geheimarchivs für die Forschung freigab.

Den 40. Internationalen Eucharistischen Kongreß berief der Papst für 1973 nach Melbourne, Australien, ein.

In vielen Ansprachen hat der Papst immer wieder seine Anteilnahme an den Opfern von Naturkatastrophen, kriegerischen oder sonstigen brutalen Gewalthandlungen, seine Sorge um den Frieden und die Wahrung der Menschenrechte zum Ausdruck gebracht. In besonders erschütternder Weise tat er es in der Endphase des nigerianisch-biafranischen Konfliktes, was ihm bittere Kritik aus Lagos einbrachte.

Das Sekretariat für die christliche Einheit gab ein neues Dokument heraus, das sich mit dem Dialog zwischen Juden und Christen befaßte. Viel beachtet wurden auch in der Weltpresse die Dokumente, die der Kommission Justitia et Pax über die soziale Lage in Afrika, Asien und Lateinamerika (z. B. Frage der Indianermorde, der Folterungen in Brasilien) vorlagen.

Die im Jänner verabschiedeten Resolutionen der Niederländer über Priestertum und Zölibat hatte der Papst gewissermaßen im vorweg beantwortet in seiner vielbeachteten Weihnachtsansprache vor den Kurienkardinälen, wobei er unter anderem die Laisierungsgesuche und Amtsniederlegungen von Geistlichen als „Fahnenflucht" und seine „Dornenkrone" bezeichnete. Mittlerweile ist auch bekannt geworden, daß der Generalsekretär des niederländischen Pastoralkonzils, Pater Goddijn, ihn im Dezember aufgesucht hatte, um Aufschluß zu geben über den zu erwartenden Ausgang dieser 5. Sitzung der niederländischen Kirche. Nach der Verabschiedung der bekannten Motionen und der nachfolgenden Stellungnahme des Episkopats hat der Papst zunächst geschwiegen, dann, am 1. Februar, vom Fenster seines Arbeitszimmers aus zunächst indirekt und anderntags, in der ungewohnten Form eines Briefes an seinen Staatssekretär Villot, auch direkt Stellung bezogen. Wie von vornherein zu erwarten war, lag sie kompromißlos in der Linie seiner bisherigen Äußerungen zu diesem Problem. Höchstens ließ Paul VI. die Frage offen, ob nicht nach entsprechenden, ernsthaftesten Überlegungen hier oder dort verheiratete Männer zu Priestern geweiht werden könnten, um dem erdrückenden Priestermangel in solchen Gebieten zu wehren. Die nachfolgenden Stellungnahmen der verschiedenen Bischofskonferenzen drohten förmlich, die Niederländer mit ihrem Vorprellen in eine völlige Isolierung zu drängen. Wohl hat es von der Basis her oder auch von Theologengruppen andere Äußerungen gegeben, doch während Wochen wurde von den Amtsträgern der Kirche das Zölibatsproblem dann im Sinne einer Bekräftigung der bestehenden Gesetzgebung regelrecht hochgespielt.

Im Rahmen der ökumenischen Bewegung hatte der Papst anläßlich seines Besuches in Genf eindeutig erklärt, die Zeit für den Beitritt der katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen sei noch nicht gekommen. Ende Dezember vergangenen Jahres fanden Besprechungen zwischen Vertretern beider Gemeinschaften statt. Heute wollen etliche wissen, besagter Beitritt sei schon für die nächste Zeit zu erwarten. Berechtigte Auf-

merksamkeit hat auch der Besuch des armenischen Patriarchen Vasken I. bei Papst Paul VI. auf sich gelenkt. Die Frage der Heiligsprechung von 40 englischen Katholiken, die in den Reformationswirren den Tod fanden, drohte eine Zeitlang das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Anglikanern zu belasten; auch die Wirren in Nordirland zeigen, mit welchen Vorkommnissen die ökumenische Bewegung immer noch zu rechnen hat. Inzwischen scheinen sich doch die Wolken zwischen Anglikanern und Katholiken zu einem guten Teil gelichtet zu haben. Auf dem Konsistorium vom 18. Mai wurde besagte Heiligsprechung auf den 25. Oktober festgelegt. Das Ende April herausgekommene neue Mischehendokument fand unterschiedliche Bewertung; alles in allem aber wurde das Verhältnis zwischen den Konfessionen dadurch wohl kaum neu belastet. Der unlängst veröffentlichte zweite Teil des Ökumenismus-Dokumentes mit seinen Direktiven für die gegenseitige Hilfeleistung bei den Studien steht eindeutig im Dienste der Annäherung der Christen. Zur russischen Orthodoxie hin wurden durch den Tod des Patriarchen Alexis neue Fäden gesponnen; Kardinal Willebrands selber vertrat die katholische Kirche bei den Beisetzungsfeierlichkeiten in Sagorsk. Nach einem kurzen Aufenthalt in Polen war auch Erzbischof Pignedoli zu kurzem Besuch in Moskau. Schließlich ist zu erwähnen, daß die russische Orthodoxie den Katholiken den Sakramentenempfang in ihren Kirchen gestattet hat, eine Maßnahme, die namentlich in Griechenland z. T. äußerst heftig verurteilt wurde.

Die Ehescheidungsfrage in Italien hat der Papst zu verschiedenen Malen mehr oder weniger ausführlich behandelt. Noch öfters haben die italienischen Bischöfe oder organisierte katholische Gruppen sich ablehnend dazu geäußert. Sie fanden indes im katholischen Raum nicht nur Zustimmung. Besondere Überraschung rief das Vorgehen dreier Professoren der Gregoriana hervor, die in einem Presseinterview im Namen der vom Konzil proklamierten Freiheit für die Zulassung der Ehescheidung plädierten und von einem untragbaren Machtanspruch der Kirche sprachen. Inzwischen hat es in dieser Frage, wegen der betroffenen Lateranverträge, erste offizielle Kontakte zwischen der italienischen Regierung und dem Vatikan gegeben.

Der Besuch des Papstes auf Sardinien am 24. April war eine Reise zu den Armen. Nachträglich hat sich Paul VI. bitter darüber beklagt, daß die Presseorgane eine „Steinigung" der Wagenkolonne des Papstes durch jugendliche Anarchisten über Gebühr hochgespielt und im Gegensatz dazu die Begeisterung der Sarden über diesen Papstbesuch übersehen hätten.

Am 29. Mai konnte der Hl. Vater den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe, die er 1920 in Brescia empfing, begehen. Er hatte sich jede besondere Feier verbeten und zelebrierte sein goldenes Primizamt in der St.-Anna-Pfarrkirche des Vatikans. Was diesem Tag sein besonderes Gepräge gab, war die Ankündigung, er wolle im November dieses Jahres für eine ganze Reihe von Tagen nach den Philippinen und Australien reisen. Zuvor, am Pfingstsonntag, spendete Paul VI. 279 Diakonen aus 33 Nationen die Priesterweihe auf dem Petersplatz, um auf diese Weise sein eigenes Priesterjubiläum nach außen hin auszuzeichnen.

Im Konsistorium vom Pfingstmontag wurde Kardinal Ottaviani zum Camerlengo der Kirche ernannt.

An wichtigen Schriftstücken, die im Verlauf unserer Berichtsperiode publiziert wurden, sind ferner zu nennen: das neue Dokument über die Seminarien und die theologischen Studien; das Motu Proprio, das eine Kommission für die Emigranten- und Touristenpastoral einsetzt; ein Dokument der Kongregation für den Klerus, das die Einsetzung von Priesterräten in jeder Diözese verbindlich vorschreibt.

Zu vermerken ist auch, daß der Bischofsrat beim ständigen Sekretariat der Bischofssynode vom 12. bis 15. Mai eine erste Sitzung in Rom abhielt. Unter der Präsidentschaft von Kardinal Wright fand auf Malta ein internationaler Kongreß statt, der sich mit dem dornigen Problem der ungleichmäßigen Verteilung des Klerus befaßte.

Allein aus dieser kurzen Zusammenfassung der wichtigsten Ereignisse erhellt eindeutig, welche Aktivität Papst und Vatikanische Verwaltung innerhalb der letzten acht Monate entfalteten.

ITALIEN

Daß Italien selbst, auch auf kirchlicher Ebene, nicht — oder nicht mehr — jener ruhende, unproblematische Pol in der Erscheinungen Flucht ist, als den manche es immer noch hinzustellen pflegen, hat spätestens die nun bereits alte Auseinandersetzung um Don Mazzi und seine Isolotto-Pfarrei in Florenz bewiesen. Rein administrativ wurde dieser „Fall" inzwischen beigelegt, aber die pastoraltheologischen Probleme wie auch die Frage nach den innerkirchlichen Beziehungen zwischen „Oberen" und „Untergebenen" sind damit nicht schon automatisch im besten Sinne beantwortet.
Von den Unruhen an verschiedenen italienischen Universitäten, darunter an erster Stelle die katholische Herz-Jesu-Universität in Mailand, braucht wohl nicht ausführlich gehandelt zu werden. Bis wohin solche gesellschaftlichen Prozesse führen können, haben die Terroraktionen, denen leider Menschenleben zum Opfer fielen, deutlich gezeigt. Wie es aber auch im italienischen Klerus selbst divergierende Meinungen zum traditionellen Kirchenbild gibt, beweisen der Fall des Salesianerprofessors Girardi, der seinen Lehrstuhl aufgeben mußte, das Wirken des Erzbischofs von Ravenna, das eine römische Visitation auslöste, das Aufbegehren der Gregoriana-Professoren gegen die traditionelle kirchliche Haltung in der Ehescheidungsfrage, die kritische Einstellung verschiedener kleinerer Gruppen gegen die gleiche Haltung, schließlich die Art und Weise, wie die große Umfrage über die Geistlichen in Italien durchgeführt wurde, die Antworten, die hier und dort erteilt, und die kritischen Rückfragen, die anschließend gestellt wurden.
Von besonderer Tragweite scheinen die Auseinandersetzungen in der italienischen katholischen Arbeitnehmerbewegung und deren neuerliches Verhältnis zur offiziellen Kirche zu sein. Zumindest läßt sich sagen, daß die ACLI eine größere Unabhängigkeit und echte Manövrierfreiheit verlangt.

FRANKREICH

Auf ihrer letztjährigen Herbstversammlung haben die französischen Bischöfe die faktische Abschaffung des bisherigen Pfarreibegriffs und seine Ersetzung durch größere Pastoralbezirke beschlossen. An der Spitze des Priesterteams, dem ein solcher Bezirk unterstellt ist, steht nicht mehr ein „Pfarrer", sondern ein Verantwortlicher. Daneben beschäftigten sich die französischen Bischöfe, wie ihre Amtskollegen in vielen anderen Nationen, mit dem Priesterproblem. Mit einer beinahe überraschenden Entschiedenheit lehnen die französischen Bischöfe die Zusammenarbeit mit der Kontestationsgruppe „Echanges et Dialogue" ab. In der Frage des Zölibats stehen sie geschlossen auf der traditionellen Linie. Die Krise um die „Mission de France", die nun schon übers Jahr währt, konnte noch nicht definitiv behoben werden. Aufgrund einer Aussage des Erzbischofs von Bordeaux gibt es zur Zeit etwa 200 französische Priester, die in einem regelrechten Arbeitsverhältnis stehen und regelmäßigen Kontakt zur Mission de France unterhalten. Wie viele Geistliche tagtäglich einer bestimmten Arbeit nachgehen, ohne indes weder mit ihren Bischöfen, noch mit der Mission in Kontakt zu stehen, wußte der Erzbischof nicht zu sagen.
Frankreich hat seit 1967 eine bisher in diesem Umfang wohl einmalige Erhebung über seine Ordensschwestern durchgeführt, deren Ergebnisse zu Anfang dieses Jahres bekannt wurden. Demnach gibt es in Frankreich etwa 110.000 Ordensschwestern, die in 700 Kongregationen aufgeteilt sind. Rund 9500 französische Nonnen arbeiten außerhalb der Grenzen des Mutterlandes, hauptsächlich in den Missionen. Die über-

wältigende Mehrheit der Franzosen sieht die Ordensschwestern als „nützlich" an und möchte sie vorwiegend in der Alters- und Krankenpflege sehen. Das kontemplative Leben stößt in der französischen Öffentlichkeit auf ein nur geringes Verständnis. 41,5 Prozent der französischen Ordensschwestern sind heute 60 und mehr Jahre alt. Auf seiten des französischen Klerus macht diese Altersgruppe 27 Prozent aus, ein Wert, der bereits ernsthaft über dem Vergleichswert der Alterspyramide des gesamten französischen Volkes liegt. Die französischen Geistlichen der Altersstufe 40 bis 59 Jahre machen 48 Prozent, jene unter 40 Jahren 24 Prozent des Gesamtklerus aus.

Erwähnenswert bleibt schließlich, daß der Bischof des international bekannten Wallfahrtsortes Lourdes, Mgr. Théas, aus Altersgründen (76) auf sein Amt verzichtet hat. Während des letzten Krieges saß Mgr. Théas längere Zeit in deutschen Gefängnissen und gab nachträglich den Anstoß zur Gründung der internationalen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi".

DEUTSCHLAND

Zu Ende des vergangenen Jahres stellten die deutschen Bischöfe ein Lehrschreiben fertig über das „Geistliche Amt", womit bereits ein Sorgenpunkt der Kirche in Deutschland umrissen sein dürfte. Weitere Schwerpunkte des kirchlichen und zum Teil auch allgemeinen Interesses in der Bundesrepublik Deutschland dürften folgende gewesen sein: die Fragen um „Publik" und deren Finanzierung; die Vorbereitung des 83. (kleinen) Katholikentages, der unter dem Stichwort „Gemeinde des Herrn" im kommenden September in Trier abgehalten werden wird; das lange Warten auf ein neues Mischehendekret und dessen unterschiedliche Bewertung; die in den einzelnen Ländern immer deutlicher sich abzeichnende Tendenz zum Abbau der Bekenntnisschulen; die neue Ostpolitik mit ihren möglicherweise kirchenrechtlichen Folgen; der Besuch von Leber und Wehner bei Papst Paul VI., eine Initiative, die sozusagen allerorten im Kontext der neuen Ostpolitik interpretiert wurde; schließlich die Vorbereitung der allgemeinen deutschen Synode für 1972, zu deren Orientierung die eben abgeschlossene Hildesheimer Synode dienlich gewesen sein mag.

Daß auch in Deutschland, wie anderswo, neben Kontestationsgruppen verschiedentlich Traditionalistenkreise von sich reden machen, ist wirklich nicht verwunderlich. Was anderseits die Haltung der deutschen Bischöfe zur Zölibatsentscheidung Papst Pauls VI. betrifft, so haben diese neben einer globalen auch regionale Zustimmung gegeben. Überhaupt hatte man den Eindruck, als sei der deutsche Episkopat von der holländischen Forderung in besonderem Maße betroffen worden.

Durch verschiedene Interventionen, z. B. zur Frage der deutschen Vertretung in der vatikanischen Kurialverwaltung, sodann zum Verhältnis zwischen Kirche und SPD, hat der Bischof von Münster, Tenhumberg, in der deutschen und auch ausländischen Presse von sich reden gemacht. Ähnliches gilt von den Zölibatsthesen des Kölner Kardinals Höffner.

Die international bekannte Paulusgesellschaft ihrerseits steht in einer ernsten Krise. Ein Teil zumindest der führenden Leute will aus ihr eine Oppositions- und Kontestationsgruppe machen, die in den Kontroversen um theologische Fragen der verschiedensten Disziplinen, sodann um Autorität und Amt, Gehorsam, Kollegialität und Dialog jederzeit reichen Stoff fände.

Trotz aller Diskussionen konnten die Oberammergauer Passionsspiele termingerecht zum 16. Mai beginnen. Zum 25. Jahrestag der Befreiung des KZ-Lagers Dachau fanden am 20. Mai Gedenkfeiern auf dem Gelände des ehemaligen Lagers statt. Mehrere hundert Geistliche nahmen daran teil. In Dachau waren allein zwischen 1939 und 1945 2720 Geistliche, darunter 2579 katholische, der verschiedensten Nationen inhaftiert. Im selben Zeitraum kamen 1034 von ihnen ums Leben. Als die Amerikaner

1945 das Lager befreiten, fanden sie noch 1240 vor. Unter den ersten Befreiern, die im Lager eintrafen, war auch S. K. H. Prinz Félix von Luxemburg und Bourbon-Parma.

ÖSTERREICH

Nach außen hin entspricht die Tätigkeit der Kirche Österreichs weithin dem, was dieses Land von den Gegebenheiten her sein kann und auch nicht ohne Erfolg zu sein versucht. Bekannt sind die regelmäßigen Kontakte von Kardinal König zu den Kirchen der osteuropäischen Länder, seine Stellung im Sekretariat für die Nichtglaubenden, sein warmes Eintreten für einen innerkirchlichen und auch zwischenmenschlichen Ausgleich vermittels des ehrlich gemeinten und offenherzig geführten Dialoges. Auch und gerade in der schwierigen Situation, in der sich auf einmal die Kirche der Niederlande befand, waren es als erste Bischöfe aus Österreich, die sich als Bindeglied erwiesen, Holland einen Besuch abstatteten und im Chor der bis dahin eher pessimistischen oder indirekt rügenden Stimmen des Weltepiskopats im Ton der Versöhnung, des Verständnisses und der Verständigung sprachen.
An innerösterreichischen Ereignissen wurden draußen vermerkt: die Einsetzung einer eigenen Theologenkommission bei den Bischöfen, sodann die Schaffung eines für ganz Österreich zuständigen Laienrates; die relativ flexible Haltung der österreichischen Kirche in der Priesterfrage; schließlich der Entwurf eines neuen Pastoralkonzeptes für die Großstadt Wien. Wie in Dachau, fanden auch in Mauthausen Erinnerungsfeiern an die Befreiung vor 25 Jahren statt.

Die BENELUXLÄNDER

Das Interview, das Kardinal Suenens von Brüssel dem Pariser „Monde" gewährte und in dem er der Beendigung des augenblicklichen „Ausnahmezustandes" in der Kirche und der Aufnahme eines wirklichen Dialoges im Zeichen rechtverstandener Kollegialität das Wort redete, hat den Primas von Belgien wieder einmal ins Rampenlicht der Weltöffentlichkeit gestellt. Beachtenswert bleibt unter anderem seine Darstellung der Lage, in der sich augenblicklich die Bischöfe befinden, die nicht gleichzeitig dem Papst und den in ihren Sprengeln erhobenen Forderungen gegenüber loyal sein können und mithin bei einer Fortdauer des jetzigen Zustandes zwischen Hammer und Amboß geraten.
Über die Ereignisse in den Niederlanden wurde überall so ausführlich gehandelt, daß wir uns hier sehr kurz fassen können. Am meisten hat wohl die niederländische Kirche geschmerzt, daß sie so wenig Verständnis fand, dafür aber umso mehr Mißverständnisse breitgetreten wurden, die sie schließlich in die Isolierung abzudrängen drohten. Wohl hat es einen ersten Kontakt zwischen Kardinal Alfrink und Kardinalstaatssekretär Villot in Paris gegeben, doch steht außer Zweifel, daß die Niederländer etwas anderes gemeint hatten, als sie ihren Primas beauftragten, die niederländischen Motionen in Rom vorzutragen. Wie bereits eingangs betont, aber hat jede Seite, auch die holländische, es seither sorgsam vermieden, Öl ins Feuer zu gießen. Man blieb einfach auf dem Status quo stehen, eine Lage, die natürlich nicht ewig währen kann. Auch die letzte Sitzung der Pastoralsynode in Nordwijkerhout verlief, bewertet an den Jännerereignissen, ausgesprochen farblos.
Vom 18. bis 21. Mai fand im kleinen Luxemburg der 4. Internationale Newman-Kongreß statt, an dem eine ganze Reihe Newman-Spezialisten aus aller Welt, namentlich auch Anglikaner, teilnahmen. Er stand unter der Thematik: „Newman on Belief and Authority", in Erinnerung an die Veröffentlichung der „Grammar of Assent" und das I. Vatikanische Konzil. Der nächste Weltkongreß der Internationalen Katholischen Union der Presse wird nächstes Jahr ebenfalls in Luxemburg stattfinden. Er wird zum Thema haben: Die öffentliche Meinung in der Kirche. Innerkirchlich arbeitet Luxemburg zur Zeit an der Vorbereitung einer Synode, die möglicherweise zu Ende des Jahres ihre erste Sitzung abhalten soll.

SPANIEN und PORTUGAL

Was vom Baskenland gilt, trifft nicht notwendigerweise auf ganz Spanien zu. Aber es häufen sich allenthalben die Zeichen, daß die gesamte gesellschaftliche wie kirchliche Problematik auch nicht vor der iberischen Halbinsel haltmacht.
Auch ein Teil zumindest des Episkopates wagt immer kritischere Äußerungen zum herrschenden Regime, resp. trägt Forderungen vor, die deutlich machen, daß die berühmte Allianz von Thron und Altar nicht mehr in allem für Spanien gilt. Besondere Aufmerksamkeit fanden natürlich die Fragen nach den politischen Häftlingen, darunter eine ganze Anzahl von Priestern.
In vielerlei Hinsicht lebte bis jetzt Portugal noch deutlicher am Rande Europas als Spanien. Doch auch hier haben während der letzten Monate nicht nur Kontestationsgruppen ihre Stimmen erhoben, sondern der Episkopat hat Wünsche oder Forderungen geäußert (z. B. auf seiner letzten Herbstkonferenz), die aufmerken ließen. So diese: Rechtssicherheit, richtige Information, Versammlungs- und Redefreiheit usw.

AMERIKA

Der Episkopat der Vereinigten Staaten von Nordamerika will einen umfassenden Kreuzzug gegen die Armut führen und erwartet diesbezüglich, innerhalb der nächsten Jahre etwa 50 Millionen Dollar investieren zu können.
Laut etlichen Berichten wäre die innerkirchliche Entwicklung in den USA stellenweise bedenklicher als jene in einzelnen Zirkeln der Niederlande. Der nordamerikanische Episkopat aber hat sich seinerseits mit überwältigender Mehrheit zum Zölibatsentscheid des Papstes bekannt.
Vor allem machte in unserer Berichtsperiode Lateinamerika von sich reden: gesellschaftliche, wirtschaftlich-soziale und innerkirchliche Unruhen waren immerfort an der Tagesordnung. Die Frage systematischer Indianerausrottung in verschiedenen Ländern zusammen mit der Brasilien vorgeworfenen Folterung politischer Häftlinge ist bis heute nicht aus der Welt geschafft. Eine gerade während der letzten Wochen von Bischof Helder Camara gestartete Kampagne durch mehrere Länder Westeuropas hat wieder einmal das Ausmaß der lateinamerikanischen Problematik erkennen lassen. Doch erscheint dieser Sozialapostel nicht weithin als ein Rufer in der Wüste, der auf beinahe aussichtslosem Posten kämpft?

OSTEUROPA

Leider verfügen wir im Westen nicht über jene Informationen, die notwendig wären zu einem Gesamtbild der kirchlichen Entwicklung bei unseren Brüdern und Schwestern in den osteuropäischen Nationen. So sind wir vorwiegend auf Teilinformationen angewiesen, die sich zum Eindruck verdichten, daß es den verantwortlichen Politikern in jenen Ländern insgesamt an einer rechten Bewertung der Glaubensbelange ihrer Völker fehlt. Wohl wären von hier und dort erfreuliche Einzelfakten zu vermerken, die indes oft durch andere Ereignisse wieder überschattet werden. Bemerkenswert bleibt immerhin eine Meldung aus Polen, die uns von über 3000 Seminaristen spricht, die sich augenblicklich daselbst auf das Priestertum vorbereiten, so daß Polen wirklich nicht über Nachwuchsprobleme für den geistlichen Dienst zu klagen hat.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Priesterbildung

Welche Bedeutung der Priesterbildung heute beigemessen wird, zeigt die Tatsache, daß in der letzten Zeit römische Kongregationen zwei Dokumente veröffentlichten, die sich mit dieser Materie befassen. Das erste ist ein Rundbrief der Kongregation für den Klerus an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die dauernde Aus- und Weiterbildung des Klerus. Dieser Rundbrief — Ergebnis einer Umfrage unter den Bischofskonferenzen zu diesem Problem — soll für die Einrichtung und Organisation der Weiterbildung des Klerus Hilfe bieten.

Die „allgemeinen Erwägungen" der Einleitung gipfeln in der Erkenntnis: „Die priesterliche Ausbildung bedarf gerade wegen der Ansprüche der heutigen Gesellschaft auch nach Ablauf der Studien in den Seminaren der Fortsetzung und Vervollständigung. Deshalb wird es Aufgabe der Bischofskonferenzen in den einzelnen Ländern sein, geeignete Mittel dazu anzuwenden, wie z. B. Pastoralinstitute, die mit passend ausgewählten Pfarreien zusammenarbeiten, zu bestimmten Zeiten stattfindende Tagungen und angepaßte Übungen, mit deren Hilfe der jüngere Klerus unter dem geistlichen, intellektuellen und seelsorglichen Gesichtspunkt stufenweise in das priesterliche Leben und die seelsorgliche Tätigkeit eingeführt wird und eben diese von Tag zu Tag neu zu gestalten und zu fördern vermag."

Die drei Gesichtspunkte der Priesterbildung, nämlich das geistliche Leben, die theologische Gelehrsamkeit und die seelsorgliche Tätigkeit, müssen in enge und ausgeglichene Beziehung zueinander gesetzt werden, wobei das geistliche Leben als Fundament der beiden anderen Teilaufgaben zu betrachten ist.

Großes Aufsehen erregte der Schlußsatz von Nr. 9 mit der Anregung, daß zur Bekräftigung dieses geistlichen Lebens jeder Priester am Gründonnerstag den Akt erneut vollziehen solle, durch den er sich Christus geweiht und versprochen hat, die priesterlichen Pflichten zu erfüllen, den Zölibat zu halten und seinem Bischof oder Ordensoberen Gehorsam zu leisten. Durch ein Mißverständnis war diese Empfehlung von der Presse als Verpflichtung bezeichnet und hochgespielt worden. In erster Linie fällt die Planung und Durchführung der Weiterbildung der Priester in die Kompetenz des Diözesanbischofs, zuweilen können aber diese Fragen in einem weiter ausgedehnten Raum, z. B. im Bereich einer Kirchenprovinz, besser gelöst werden.

Unter den Hilfsmitteln empfiehlt der Rundbrief unter Bezugnahme auf das Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" in erster Linie das Pastoraljahr, das darin besteht, daß die Priester, auch wenn sie schon ein Amt innehaben, nach der Priesterweihe noch ein Jahr lang eine Reihe von Pastoralvorlesungen hören; es kann ihm auch Rechnung getragen werden durch Verlängerung des Diakonates. Als Ziele werden angestrebt ein leichterer Übergang vom Seminarleben zur Ausübung des Seelsorgedienstes, ein stufenweiser Zugang zu den pastoralen Arbeiten sowie eine größere menschliche und priesterliche Reife durch die Bewährung in der pastoralen Erfahrung.

Die schon bestehenden Triennalprüfungen und das Pfarrexamen werden weiterhin beibehalten. Empfohlen werden Fachkurse, Studientagungen, Dekanatskonferenzen und ähnliche Zusammenkünfte, die der Pflege der gegenseitigen brüderlichen Liebe, dem Austausch von Erfahrungen und der Überwindung der aus der gegenwärtigen Zeit erwachsenen Schwierigkeiten dienen. Der Auffrischung und Erweiterung der theologischen Kenntnisse in der Theologie, der Spiritualität und Pastoral können auch Dekanats- oder Bezirksbibliotheken förderlich sein.

Die Kleruskongregation ist den Bischöfen und Bischofskonferenzen dankbar, wenn sie ihr die gewonnenen Erfahrungen sowie Wünsche und Vorschläge übermitteln, da-

mit das Gespräch, das mit diesem Schreiben über die Weiterbildung der Priester eingeleitet wurde, in Zukunft sich weiter vervollkommne zum allgemeinen Nutzen im Bereich priesterlichen Dienstes.
Das Dokument trägt das Datum vom 4. November 1969 und wurde in einer Pressekonferenz im Vatikan am 9. Februar 1970 der Öffentlichkeit übergeben.
(AAS, LXII [1970] 123 bis 134.)

Das zweite Dokument nennt sich „Grundlegende Kriterien der Priesterausbildung" und wurde am 16. März 1970 vom Präfekten der Kongregation für das kath. Bildungswesen, Kardinal Gabriel Garrone, im Pressesaal des Hl. Stuhles der Öffentlichkeit vorgelegt. Die 17 Abschnitte mit 101 Paragraphen bilden ein Rahmengesetz, an das sich die Bischofskonferenzen der verschiedenen Länder beim Ausbau und beim Erlaß von Anordnungen für die Tätigkeit der Bildungsstätten für die künftigen Priester halten müssen. Es werden lediglich allgemeine Prinzipien und Richtlinien aufgestellt, denen das geistliche, intellektuelle und pastorale Leben in den Seminarien entsprechen soll.
In enger Anlehnung an die Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils befassen sich die einzelnen Abschnitte u. a. mit der Weckung und Pflege der Priesterberufe, dem Leben und der Ordnung in den Konvikten und Priesterseminarien, den leitenden Persönlichkeiten, den Lehrern und Alumnen, der philosophischen und theologischen Ausbildung, den Unterrichtsmethoden und der pastoralen Betreuung. Bezüglich des Zölibats wird betont: „Die Hinführung zum Zölibat in den Seminarien der Kirche des lateinischen Ritus muß von soliden übernatürlichen Motiven der innigen Einheit mit Christus, dem Gebetsgeist und dem Sinn echt priesterlicher Brüderlichkeit ausgehen. Der Zölibat muß vollkommen frei, in klarem Bewußtsein der Schwere der mit ihm verbundenen Verpflichtungen gewählt werden. Er setzt deshalb eine entsprechende Reife im Geiste und im Gefühlsleben voraus sowie die Anwendung der übernatürlichen und natürlichen Mittel zur Abwehr der Gefahren, denen der Priester normalerweise ausgesetzt ist."
Die Seminaristen sollen auch zu einer klugen und maßvollen Benutzung der Massenmedien sowohl für ihr persönliches Leben als auch für ihre künftigen Apostolatsaufgaben angeleitet werden. Bei der Prüfung der Priesteramtskandidaten sollen auch die modernen Wissenschaften stärker als bisher herangezogen werden. Unter gewissen Umständen könne auch die Psychoanalyse herangezogen werden, wenn sie auch kein „normales Mittel" darstelle, erklärte Kardinal Garrone auf eine Anfrage hin. Dieses Rahmengesetz, betonte er weiter, sei in engster Zusammenarbeit mit den Bischöfen und nicht als eine theoretische Studie „innerhalb von vier Wänden" entstanden. Es bedeute die umfassendste Reform der Priesterausbildung seit Einrichtung der Seminare nach dem Tridentinum und halte sich treu an das Dekret über die Priesterbildung des II. Vatikanums. Die Richtlinien seien elastisch und ließen Anpassungen zu, um bei der Anwendung den örtlichen Verhältnissen weitgehend Rechnung tragen zu können. In den wichtigsten Punkten, wie Studium und Lebensordnung, stelle das Dokument nur Grundsätze auf, ohne einen konkreten Weg zu deren Verwirklichung verpflichtend aufzuerlegen. Abschließend betonte der Kardinal, aus diesem Rahmengesetz werde das werden, „was die Bischofskonferenzen aus ihm machen".
Das lateinisch abgefaßte Dokument, das allen Bischofskonferenzen zugestellt wurde, trägt das Datum vom 6. Jänner 1970. (Vgl. Kathpress vom 17. März 1970.)

Kommission für Emigranten- und Tourismusseelsorge

Mit einem Motuproprio vom 19. März 1970 errichtete Papst Paul VI. eine „Päpstliche Kommission für Emigranten- und Tourismusseelsorge". Das Dokument wurde zunächst den Bischofskonferenzen zugeleitet. Nach dem Willen des Papstes faßt die neue Kommission in fester, fruchtbarer und wirksamer Form und unter einer einzigen Leitung alle bisherigen Institutionen und Initiativen des Heiligen Stuhles für die Seelsorge der Gläubigen zusammen, die auf lange Zeit von ihrem Wohnsitz abwesend sind, nämlich die Seelsorge für die Wandernden mit dem von Papst Pius XII. errichteten

„Obersten Rat für die Emigration", das Apostolat des Meeres, der Luftfahrt, der Nomaden sowie das vom heutigen Papst errichtete Büro für die Touristenseelsorge. Präsident der neuen Kommission ist der jeweilige Kardinalpräfekt der Kongregation für die Bischöfe, der die neue Organisation angegliedert ist. Ihm zur Seite stehen ein Vizepräsident im Bischofsrang und ein Sekretär. Kommissionsmitglieder sind der Substitut im päpstlichen Staatssekretariat, der Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, die Sekretäre von sieben weiteren Kuriendikasterien (der Kongregationen für die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute, die Weltmission und das katholische Bildungswesen, Laienrat und Kommission für Gerechtigkeit und Frieden) und fünf jeweils für fünf Jahre vom Papst berufene Diözesanbischöfe. Als Konsultoren der neuen Kommission werden, jeweils nur für fünf Jahre, „ausgewählte Personen aus den Reihen des Klerus oder der Laien" berufen, „die eine besondere Zuständigkeit auf dem Gebiete der Emigration aufweisen". Für die Erfüllung ihrer Aufgaben erhält die neu errichtete Kommission „eine gewisse Autonomie" im Rahmen der Kongregation für die Bischöfe. „Ihre erste Pflicht ist es, sich wegen der Seelsorge derer, die unterwegs sind, mit den nationalen Bischofskonferenzen in Verbindung zu setzen, die je nach den Gegebenheiten und Erfordernissen des jeweiligen Gebietes für die Verwirklichung der entsprechenden Maßnahmen Sorge tragen werden", betont das päpstliche Dokument. (AAS, LXII [1970] 193–197.)

Ritus für die Ordensprofeß

Am 10. Februar 1970 wurde mit einem Dekret vom 2. Februar von der Kongregation für den Gottesdienst im Einvernehmen mit allen für diese Frage zuständigen Organen des Hl. Stuhles ein offizieller Ritus für die Ablegung der Ordensgelübde veröffentlicht. Dieser neue „Ordo professionis religiosae", der zum „Rituale Romanum" gehört, enthält unter anderem Texte und Rubriken für die Einkleidung, für die Ablegung der zeitlichen und ewigen Gelübde sowie für die Gelübdeerneuerung. Die Einkleidung soll im Rahmen eines Wortgottesdienstes stattfinden; diese Feier soll sich durch Schlichtheit und nicht durch unangebrachten Prunk auszeichnen. Die Ablegung der Ordensprofeß soll hingegen während der Messe (zur Opferung) erfolgen, um die tiefe Verbindung zwischen dem eucharistischen Opfer und der Hingabe im Ordensstand zu unterstreichen. Der Kandidat wird zunächst um seinen Willen befragt und dann nochmals über die Haltung der Kirche gegenüber dem Ordensstand belehrt. Nach der Allerheiligenlitanei und nach Verlesung der Gelübdeformel soll der Kandidat die nach Möglichkeit eigenhändig geschriebene Profeßformel direkt auf dem Altar unterschreiben. Danach folgt, was völlig neu ist, ein sogenanntes Weihegebet. Die Zeremonie beschließt der Friedensgruß zwischen den alten und neuen Mitgliedern der Ordensgemeinschaft. Der zweite Teil dieses „Ordo" enthält die Riten für die Ablegung des Versprechens, das in einigen Gemeinschaften die zeitliche Profeß ersetzt. (Vgl. Kathpress vom 11. Februar 1970.)

In seiner Ansprache an die Mitglieder des „Rates für die Durchführung der Liturgiereform", der infolge der Errichtung der „Kongregation für den Gottesdienst" zu bestehen aufhörte, gab Papst Paul VI. bekannt, daß in Kürze die neuen Riten für die Firmung und für die Taufe von Erwachsenen sowie das neue Brevier, das römische Martyrologium, der zweite „Liber Pontificalis" und das römische Zeremoniale veröffentlicht werden. (Kathpress vom 13. April 1970.)

Neue Mischehenregelung

Am 29. April 1970 wurde das päpstliche Motuproprio „Matrimonia mixta" mit dem Datum vom 31. März 1970 offiziell veröffentlicht, nachdem es vorher schon durch eine Indiskretion bekannt geworden war. Es wurde auch schon seit einiger Zeit erwartet, da die Regelung durch „Matrimonii sacramentum" vom 18. März 1966 nur „ad experi-

mentum" eingeführt worden war und die erste allgemeine Bischofssynode im Oktober 1967 zu Rom sich für neue Weisungen ausgesprochen hatte. Die ersten kritischen Stimmen, die zum Teil durch die voreilige Publikation einer fehlerhaften Übersetzung bedingt gewesen waren, sind inzwischen einer weitgehenden Zustimmung gewichen in der Erkenntnis, daß doch bedeutende Fortschritte feststellbar sind, wenn auch noch einige Wünsche unerfüllt bleiben müssen. Der neue Text ist nicht „am grünen Tisch" entstanden, es wurden vielmehr von allen Bischofskonferenzen Stellungnahmen eingeholt, die auch in die endgültige Fassung hinein verarbeitet wurden.

Das Motuproprio gliedert sich in zwei Teile, in den einleitenden, theologisch-pastoralen Teil, der die neue Ordnung motiviert, und in die Normen dieser Ordnung selbst. Der Papst sieht die große Zahl der religiös gemischten Ehen in der heutigen Zeit nicht so sehr in der religiösen Gleichgültigkeit begründet, sondern vielmehr in dem engen Kontakt der Menschen verschiedenen Glaubens und Bekenntnisses untereinander. Die Mischehe (= M) ist im allgemeinen kein Mittel, das der Wiederherstellung der christlichen Einheit nützlich und der Familiengemeinschaft in der Ehe förderlich ist. Darum rät die Kirche nach wie vor von Mn ab. Es wird jedoch eingeräumt, daß die Schwierigkeiten der M, besonders in den Ehen zwischen Christen, überwunden werden können. Man muß sich daher vor ungerechten Verallgemeinerungen hüten; bei der verschiedenen Situation der einzelnen Ehen gibt es darum auch keine kirchlich-disziplinäre Ordnung von starrer Uniformität. Neu in einem juridischen Dokument ist der Gedanke, daß die kirchliche Gesetzgebung über die M nicht nur den Schutz des Glaubens und des kirchlich-religiösen Lebens der betroffenen Gläubigen zu gewährleisten, sondern auch das naturgegebene Recht des Menschen auf Ehe und Partnerwahl zu beachten und zu schützen habe. Es ist Pflicht der kirchlichen Stellen, die Mn mit ihrer pastoralen Sorge zu begleiten und den Leuten in besonderen Schwierigkeiten zu helfen. Die Erziehung der Kinder ist auch in der glaubensverschiedenen Ehe Recht und Pflicht beider Elternteile.

Die Normen selbst lassen sich in vier Themenkreise zusammenfassen und am besten im Vergleich mit der Gesetzgebung des CIC beurteilen.

1. Die beiden Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit („mixta religio") und der Kultverschiedenheit („disparitas cultus") bleiben bestehen, d. h. ohne Dispens ist für den Katholiken eine Ehe mit einem nichtkatholischen Christen verboten und eine Ehe mit einem ungetauften Partner rechtlich ungültig. Der Papst folgte in diesem Punkte dem Votum des II. Vatikanischen Konzils und der 1. Bischofssynode. Die nötige Dispens können die Ortsordinarien erteilen (Nr. 1–3).

2. Die wohl bedeutsamste Änderung bringt die Neuordnung in der Frage der „Kautelen": Das Versprechen, das beide Partner abgeben mußten und das die tatsächliche katholische Erziehung der Kinder rechtlich absichern sollte, wird nicht mehr gefordert. Es genügt, daß der katholische Teil seine Gewissenspflicht anerkennt, nach besten Kräften für die katholische Taufe und Erziehung seiner Kinder zu sorgen und sie dem nichtkatholischen Partner mitteilt (Nr. 4–7).

3. Die Mn sind auch weiterhin an die kanonische Eheschließungsform gebunden, d. h. sie müssen vor dem zuständigen katholischen Geistlichen, der den Ehewillen der beiden Partner zu erfragen hat, und vor zwei Zeugen geschlossen werden. (Auch dafür hatten sich zwei Drittel der Teilnehmer an der 1. Bischofssynode ausgesprochen.) Wenn sich aber aus dieser Formpflicht in einzelnen Fällen große Schwierigkeiten ergeben, kann in Zukunft der Ortsordinarius – ohne Eingabe an die römische Kurie – von dieser Vorschrift dispensieren. Die Bischofskonferenzen sollen Richtlinien zur erlaubten Ausübung dieser Vollmacht aufstellen; dabei muß aber zur Gültigkeit die Eheschließung in einer öffentlichen Form, z. B. vor dem Standesamt, verlangt werden. Das Verbot der sog. Doppeltrauungen bleibt aufrecht, d. h. es soll weder vor noch nach der katholischen Eheschließung eine andere kirchliche Trauung stattfinden. Damit ist aber eine nichtkatholische Traufeier, die eine Einsegnung einer Ehe oder sonst eine

religiöse Zeremonie, aber keine Eheschließung im rechtlichen Sinne darstellt, nicht untersagt. Wohl aber ist jene Trauungsform verboten, bei der die Geistlichen beider Konfessionen zusammen ihren eigenen Ritus vollziehen (Nr. 8–13).
4. Die Instruktion von 1966 hatte bereits die Exkommunikation wegen Eheabschlusses vor dem nichtkatholischen Religionsdiener aufgehoben; nun sind auch die anderen Kirchenstrafen nach can. 2319 CIC – wegen der nichtkatholischen Taufe und Erziehung der Kinder – abgeschafft, sogar rückwirkend: alle Katholiken, die sich diese Exkommunikation vorher zugezogen haben, sind von ihren rechtlichen Wirkungen frei. An der moralischen Verpflichtung des Katholiken, seine Kinder katholisch zu erziehen, ändert diese Aufhebung der Kirchenstrafen nichts (Nr. 15).
Nach Erscheinen des Motuproprio liegt es nun an den Bischofskonferenzen, durch geeignete Ausführungsbestimmungen zu sorgen, daß die geschaffenen Möglichkeiten großzügig angewendet werden. Die M wird freilich auch in Zukunft für die einzelnen Partner und für die Kirchen die schmerzliche Erinnerung daran wachhalten, daß die Kirche Christi gespalten ist und daß alle Fragen endgültig erst durch eine Wiedervereinigung gelöst werden können. Die katholische Kirche hat zur Ordnung der Mn seit dem letzten Konzil einen zweiten wichtigen Schritt getan. Es ist wohl die Frage erlaubt: Was haben die anderen nichtkatholischen Kirchen unterdessen getan, um die ökumenische Gesinnung, das Zusammenfinden zur „Una Sancta", zu fördern?
Die neue Regelung tritt mit dem 1. Oktober 1970 in Kraft. („L'Osservatore Romano" Nr. 99 v. 30. April 1970.)

WINFRIED GRUBER

Literaturbericht — Dogmatik

Dieser kurze Bericht will eine Orientierungshilfe bieten, die in der gegenwärtigen dogmatischen Bewegung unerläßlich scheint. Zunächst erhebt sich angesichts der neuen Themen und (In-)Fragestellungen zwangsläufig die Frage, von deren Beantwortung jede sinnvolle Erklärung der neuen Phänomene abhängt: Wie kam es überhaupt zu allen Auf- und Umbrüchen auf dem durch Jahrhunderte hindurch „erdbebensicheren" Terrain katholischer Dogmatik? Hingewiesen sei hier mit Nachdruck und Empfehlung auf das Buch von SCHOOF MARK, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie.* Ursprünge, Wege, Strukturen. (344.) Herder, Wien 1969. Die Darstellung wendet sich vor allem dem neuen Verständnis von Glaube und Offenbarung, von Schrift und Tradition, und quer durch alle Teilerscheinungen der Dogmenentwicklung zu. Der „Versuch einer Erklärung aus der Vorgeschichte" (II. Teil) setzt im 19. Jahrhundert an und hebt die bedeutendsten Strömungen in Deutschland, Frankreich und in den Niederlanden hervor. Diese erklären dann auch die „Bewegungsfreiheit für ein neues Verständnis des Evangeliums" (III. Teil), als deren Frucht nicht zuletzt das Zweite Vatikanum angesehen werden kann. Als eminent gegenwärtige Aufgabe erkennt Schoof mit Recht den Einsatz einer aktuellen Hermeneutik, d. h. eine der heutigen Zeit entsprechende Übersetzung der Heilsbotschaft. Das Buch leitet an, aus der Geschichte zu lernen und die Verantwortung für unsere herausfordernde Gegenwart zu erkennen.
Zur Orientierung und kritischen Übersicht liefern reiches Material moderne systematische Darstellungen. Besonders hervorzuheben ist hier die Reihe: *Unser Glaube – Christliches Selbstverständnis heute.* Grünewald, Mainz 1967 f (5 Bde.). In leicht verständlicher, dennoch an keiner Stelle vernebelnder Form wird ein neuer Versuch einer Art Dogmatik für Laien vorgelegt, die für die gebotene zeitgemäße Erhellung des Glaubens eine brauchbare Grundlage bietet. Als erstes Thema steht „Der Mensch in

seiner Freiheit" am Anfang des Weges (J. Splett, 1. Bd.), der in allen Stadien die Geschichtlichkeit des Heiles ernst nimmt; sodann werden „Existenzerfahrung und Religion" zueinander in Beziehung gesetzt (K. Riesenhuber, 2. Bd.); nun erst kommt „Der eine und dreifaltige Gott" in seinem initiativen Heilshandeln am Menschen zur Sprache (L. Scheffczyk, 3. Bd.), deren genuine und ausdrückliche Gestalt „Jesus Christus der Erlöser" ist (W. Breuning, 4. Bd.) und in der „Kirche für die Welt" den Menschen vermittelt wird (F. Schlösser, 5. Bd.). — Eine umfassende Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens gibt auch SCHMAUS MICHAEL in seinem *„Handbuch katholischer Dogmatik — Der Glaube der Kirche"*. Hueber, München 1969 f (2 Bde.). (Vgl. ThPQ 118 [1970] 197 f.) Diese Aufzählung läßt sich noch durch weitere Werke ergänzen. Als ein bereits bestens eingeführtes Werk sei genannt RATZINGER JOSEF, *„Einführung in das Christentum."* (307.) Kösel, München 1968. Ein überzeugender Versuch, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins zu verstehen; auch HOFMEIER JOHANN, *Grundriß des christlichen Glaubens.* (204.) Pustet, Regensburg 1968, bietet eine für die Praxis nützliche und hilfreiche Zusammenschau. (Vgl. ThPQ 118 [1970] 193 f.) Was unter diesen Gesamtdarstellungen eigentlich noch fehlt, ist eine „ökumenische Glaubenslehre", die durch Vergleich und Weiterführung den allen Christen gemeinsamen Glaubensgehalt vorlegt, was durch die „ökumenische Gesinnung" der oben angeführten Werke allein nicht ersetzt werden kann.

An Einzelthemen tritt vor allem die *Gottesfrage* unserer Zeit hervor, durchaus als positives Zeichen für die Konzentration der Theologie auf das Wesentliche zu werten. Zur Orientierung über Stand und Tendenzen der Gottesfrage heute seien (in knapper Auswahl aus einer Fülle von Veröffentlichungen!) folgende Titel genannt: KUTSCHKI NORBERT (Hg.), Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage. Mainz - München 1967; MÜHLEN HERIBERT, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung.* (61.) Schöningh, Paderborn 1968. Ein schmales, aber anspruchsvolles Werk, das „die Tragik der bisherigen abendländischen Seinsfrage" (I. Teil) und „den personologischen Aufweis der Existenz Gottes" (II. Teil) entwirft, womit für ein angekündigtes größeres Werk dieses bedeutenden „Pneumatologen" der Grundstein gelegt ist. — SCHULTZ HANS JÜRGEN (Hg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?* Kösel, München 1969. Ein umfangreiches Spektrum der modernen Gottesfrage. (Vgl. ThPQ 118 [1970] 85 ff.) Besonderes Interesse verdient SCHILLEBEECKX EDWARD, *Gott — die Zukunft des Menschen.* (174.) Grünewald, Mainz 1969. Der berühmte holländische Theologe setzt sich in sechs Studien, von denen fünf als Vorlesungen in USA gehalten wurden, mit der Säkularisierung als dem aktuellen Rahmen unseres Gottesglaubens auseinander. Denn nichts ist dringlicher, als die Frage zu erkennen und einer praktikablen Lösung zuzuführen: Wo liegen die spezifisch christlichen Aufgaben in einer säkularisierten Welt, diese im positiven Sinn als eine für Gottes Zukunft freie Welt genommen? Zum vollen Verständnis der bewegenden Frage gehört der Blick für die „hermeneutische Situation" der Gegenwart, die es in einem Akt interpretierender und handelnder Glaubenshingabe zu übersteigen gilt. Schillebeeckx ist ein ausgezeichneter Interpret dieser Situation. Er gibt der Kirche, dem Dialogsakrament in der Welt, wertvolle Hilfen für die Verkündigung ihrer Gotteserfahrung inmitten der Umwertung aller Werte, die wir Säkularisierung nennen.

Den neuesten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage bietet THEURER WOLFDIETER, *Das Programm Gott.* Reihe: Theologische Brennpunkte, Bd. 18/19. Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1970. Es handelt sich um eine Sammlung von Vorträgen, die gegen alle Verkündigung vom „Tode Gottes" (in den verschiedenen Formen der Gott-ist-tot-Theologie) den „Gott Jesu Christi" stellen, d. h. jenen, der sich in der persönlichen, vollmenschlichen, im Paschamysterium vollendeten Erfahrung des Gottmenschen als der lebenschaffende Urgrund aller Hoffnung schenkt. — Damit ist auch das Programm heutiger Dogmatik ausgesprochen: selbst ein Stück lebendiger Verkündigung zu sein.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia.* VII. Contributiones ad problema spei. (339.) Desclée, Roma 1969. Kart.

BAUR ANDREAS/KÖGEL HANS, *Die Wunder Jesu — Von der Exegese zur Katechese.* (95.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 7.80, sfr 9.90, S 56.55.

BISER EUGEN, *Glaubensprobleme.* (Christliches Leben heute, Bd. 8.) (132.) Winfried Werk, Augsburg 1970. Pappband DM 6.50, sfr 8.20, S 48.10.

BOUMIS PANAGIOTOU I., *Oi exokatakoiloi i exokatakiloi archontes.* (179.) Athinai 1969. Kart.

BRAUNFELS WOLFGANG, *Abendländische Klosterbaukunst.* (DuMont Dokumente: Kunstgeschichte in Deutung und Dokumenten.) (335 S., 117 Abbild.) DuMont Schauberg, Köln 1969. Pappbd. DM 19.80.

BÜRKI BRUNO, *Im Herrn entschlafen.* Eine historisch pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses. (Beiträge zur praktischen Theologie, hg. v. W. Uhsadel.) (321.) Quelle & Meyer, Heidelberg 1969. Kart. DM 35.—.

BUNNIK RUUD J., *Das Amt in der Kirche.* Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. (Patmos Paperback.) (219.) Düsseldorf 1969. DM 16.80.

COCAGNAC, *Meine Taufe.* (48 Blätter Text und Illustrationen.) Steyler-V., St. Augustin/Siegburg o. J. Pappband DM 5.80.

CORNELIUS FRIEDRICH, *Die Glaubwürdigkeit der Evangelien.* Philologische Untersuchungen. (96.) Reinhardt, München 1969. DM 7.50.

DREISSEN JOSEF, *Gegenwärtigkeit.* Die Übersetzung des Glaubens für heute. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 21.) (160.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 17.80.

GNILKA JOACHIM, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens.* (Biblische Handbibliothek, Bd. 8.) (180.) Kösel, München 1970. Ln. DM 24.50.

GRIESL GOTTFRIED, *Gewissen.* Ursprung — Entfaltung — Bildung. (Christliches Leben heute, Bd. 9.) (144.) Winfried-Werk, Augsburg 1970. Pappb. DM 6.50.

HUBER WOLFGANG, *Passa und Ostern.* Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. (Beiheft 35 zur ZNW.) (XI u. 255.) Töpelmann, Berlin 1969. Ln. DM 48.—.

KAMPMANN THEODERICH, *Jugendkunde und Jugendführung.* Bd. II. Die Reifezeit. (310.) Kösel, München 1970. Ln. DM 29.50.

KLAUS BERNHARD, *Massenmedien im Dienst der Kirche.* Theologie und Praxis. (Theol. Bibliothek Töpelmann, Heft 21.) (VIII u. 215.) De Gruyter, Berlin 1969. Kart. lam. DM 9.80.

KLEINEIDAM ERICH, *Universitas Studii Erffordensis.* Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392 bis 1521. Teil II: 1460 bis 1521. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 22.) (XVIII u. 396.) St. Benno-V., Leipzig 1969. Kart. DM 24.50.

KLEINHEYER BRUNO, *Erneuerung des Hochgebetes.* (130.) Pustet, Regensburg 1969, Kart. lam. DM 10.80.

KLINGELE OTTO HEINRICH, *Im Haus der bitteren Brote.* Ein Bethlehem-Buch. (125 S., 16 Bildtafeln.) St. Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 77.—.

KLINGELE OTTO HEINRICH, *In den Höhlen hausen die Adler.* Unter Mönchen und Eremiten im Morgenland. (283 S., 16 Bildtafeln.) St. Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 127.—.

KLOSTERMANN FERDINAND, *Priester für morgen.* (608.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Ln. S 460.—, DM 68.—, sfr 79.75.

LECLERCQ JEAN, *Le défi de la vie contemplative.* (374.) (Collection renouveau.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 290.—.

LIPINSKI E., *La Liturgie pénitentielle dans la Bible.* (Lectio divina 52.) (117.) Editions du Cerf, Paris 1969, Kart. lam.

MAAS-EWERD THEODOR, *Liturgie und Pfarrei.* Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. (414.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 24.—.

MAERTENS THIERRY/FRISQUE JEAN, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe.* 2. Bd: 1.—8. Woche, 2.—8. Sonntag. (392.); 3. Bd: Aschermittwoch bis Ostersonntag. (360.); 4. Bd: Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest. (379.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. je DM 25.—. (Subskr. DM 22.—.)

MANN ERWIN, *Das „Zweite Ich" Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXVII.) (132.) Herder, Wien 1970. Kart. S 68.—, DM 11.—.

MENZEL BEDA FRANZ, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau.* Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis. (Veröff. d. Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte d. Sudentenländer, Bd. 5.)

(284 S., 8 Bildtafeln.) Königstein/Ts 1969, Kart.

OSSOWSKI HERBERT, *Das Siegel des Geiseits.* Katechesen für den Empfang der hl. Firmung. (107.) Regensberg, Münster 1970. Kart. lam. DM 6.—.

PESCH OTTO HERMANN, *Sprechender Glaube.* Entwurf einer Theologie des Gebetes. (Reihe: Erlöstes Dasein.) (108.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 8.80.

RADOJCIC SVETOZAR, *Geschichte der serbischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters.* (Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, hg. v. M. Vasmer †.) (VIII u. 126, 65 Tafeln, 22 Abb.) De Gruyter, Berlin 1969. Ln. DM 48.—.

RAFFALT REINHARD, *Das Ende des römischen Prinzips.* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 52.) (44.) Kösel, München, 1970. Kart. lam. DM 3.80.

SANCHEZ COQUILLAT MARIA MARCELA, *Die Burg am Weg.* (192.) St. Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 72.—.

SCHLIER HEINRICH, *Das bleibend Katholische.* Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen. (21.) Aschendorff, Münster 1970. Geheftet DM 1.—.

SCHNEIDER GERHARD, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54—71.* Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. (STANT, Bd. 22.) (245.) Kösel, München 1969, Brosch.

SCHÖLZHORN LEO MARIA, *Allen verpflichtet.* (64.) Fatima-V., Graz o. J. Brosch. S 18.60, DM 2.50, sfr 3.10.

SCHOLL NORBERT, *Katechese vor dem Anspruch der Zukunft.* Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung. (Schriften zur Katechetik, hg. v. P. Neuenzeit, Bd. XIV.) (157.) Kösel, München 1970. Kart. DM 12.50.

SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Sonntagslesungen.* Lesejahr B/II. Die Sonntage und die Herrenfeste im Jahreskreis. Originaltexte der Altarausgabe des Lektionars mit Einführungen hg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. (206.) Herder, Freiburg 1970. Kart. DM 4.—, sfr 5.05, S 30.—.

SCHÜRMANN HEINZ, *Das Lukasevangelium.* I. Teil (1,1—9.50). (Herders theol. Kommentar zum NT, hg. v. Wikenhauser/Vögtle/Schnackenburg.) Bd. III. (XLVIII u. 591.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 96.— (Subskr. DM 88.—).

SCHWENDENWEIN HUGO, *Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts.* Die „Institutio Sacerdotalis" in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. (Kirche und Recht, Bd. 9) (XXII u. 256.) Herder, Wien 1970. Pappband S 142.—, DM 22.80.

TRILLING WOLFGANG, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele gattungsgemäßer Auslegung. (Biblische Handbibliothek, Bd. 4.) (243.) Kösel, München 1969. Ln. DM 19.80.

TÜRK HANS JOACHIM, *Orientierungen.* Theologische Reden von Gott, Welt und gläubiger Existenz. (272.) (Pfeiffer-Werkbücher, hg. v. O. Betz, Nr. 84.) München 1970. Pappband lam. DM 12.80, sfr 16.—, S 94.70.

VAN BUCHEM L. A., *L'Homelie Pseudo-Eusebienne de Pentecote.* L'origine de la confirmatio en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. (242.) Gebr. Janssen N. V., Nijmegen/Niederlande 1967. Kart.

WERON EUGENIUSZ, *Swieccy w Kosciele.* Dekret Soborowy o Apostolstwie Swieckich „Apostolicam Actuositatem". (172.) Editions du Dialogue, Paris 1970. Kart. lam.

HERAUSGEBER

GEYER HANS GEORG/MOLTMANN JÜRGEN, *Verkündigung und Forschung.* (Beihefte zu „Evangelische Theologie".) 1969/2. (115.) Kaiser, München. Kart. DM 7.—.

KATHOLISCHES SCHULKOMMISSARIAT UND LANDESKIRCHENRAT DER EVANG.-LUTH. KIRCHE IN BAYERN, *Gemeinsam beten.* Gebete, Andachten und Lieder für die Schule. (136.) Pustet, Regensburg 1969, Plastik DM 2.—.

MEYER HANS BERNHARD, *Liturgie und Gesellschaft.* (132.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Kart. lam. S 68.—, DM 9.80, sfr 12.80.

MICHELS THOMAS, *Geschichtlichkeit der Theologie.* Neuntes Forschungsgespräch. (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg.) (158.) Pustet, Salzburg 1970. Kart. lam. S 129.—, DM 18.50.

SCHREIBMAYR FRANZ, *Christlicher Glaube in unserer Zeit.* Neuer Katechismus — neue Möglichkeiten. (176.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 12.80, sfr 16.—, S 92.80.

SCHRODI ALFONS, *Gottes Wort im Kirchenjahr 1970.* Bd. 3: Die Zeit nach Pfingsten. (336.) Echter, Würzburg 1970. Kart. DM 14.50.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt.* Eine biblisch-dogmatische Handreichung. (80.) Paulinus-V., Trier 1969. Kart. lam. DM 3.20.

STEINMANN WILLI, *Immer wieder leben — Immer wieder sterben.* Wie kann man leben, da man sterben muß? (118.) St. Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 78.—.

STIRNIMANN H., *Kirche im Umbruch der Gesellschaft.* Studien zur Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute" und zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" (Ökumenische Beihefte zur FZThPh 3). (132.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz 1970. Brosch. sfr 12.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT

ARENHOEVEL DIEGO/DEISSLER ALFONS/VÖGTLE ANTON (Hg.), *Die Bibel.*

Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. (XVI u. 1854.) Herder, Freiburg 1968. Ln. DM 42.50.

Eine Rezension oder auch nur ein Referat über diese Jerusalemer Bibel zu schreiben, heißt, sie hundertprozentig zu empfehlen. Sie ist ein Teamwork französischer Exegeten, aufbauend auf den Forschungsergebnissen der École Biblique in Jerusalem. Sie ist eine Kurzausgabe der 43 Bände der „Bible de Jérusalem" mit dem deutschen (überarbeiteten) Text der Herderbibel. Die Einleitung in die einzelnen Bücher oder Sammlungen ist relativ kurz gefaßt. Sie bringt die gesicherten Ergebnisse der Bibelwissenschaft und schafft damit ein Fundament, worauf die Exegese aufbauen kann. Die vielen Anmerkungen „unterm Strich" geben nicht nur Einblick in die Literargeschichte, zeigen nicht bloß kulturgeschichtliche oder archäologische Komponenten auf, sondern machen bibel-theologische Aussagen und geben das, was heute der Bibelleser in vielen Kommentaren vergeblich sucht. Sehr nützlich sind auch die Verweise neben dem Textblock am Rande, die Parallelstellen angeben oder auf Sinnzusammenhänge aufmerksam machen. Für die Leiter von Bibelrunden ist dieser Apparat besonders hilfreich.
Zur eingehenderen Arbeit leisten außerordentlich gute Dienste eine Zeittafel der Bibel und der bibelwichtigen Völker, eine Geschlechtertafel der Hasmonäer und Herodier, eine Zeitrechnungstabelle und eine solche für Münzen, Maße und Gewichte der biblischen Epochen. Ferner ein vergleichendes Namensverzeichnis, das Personen und Orte leichter identifizieren hilft. Darauf folgt ein Register, das auf die Fundstellen in der Bibel verweist, und endlich noch neun Karten über die Länder der Bibel.
Bei einer solchen Überfülle von Stoff ist der Kleindruck verständlich, er ermüdet aber bei längerem Lesen. Auf jeden Fall bedeutet diese Bibel für den deutschen Sprachraum ein Ereignis und einen Gewinn, der den verdienten Herausgebern und dem Verlag Herder zu danken ist.

KILIAN RUDOLF, *Die Verheißung Immanuels.* Jes 7, 14. (Stuttgarter Bibel-Studien, hg. von Haag H./Kilian R./Pesch W., Bd. 35.) (129). Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968, Kart. lam. DM 7.80.

Diese Studie, aus Vorlesungen an der Theol. Fakultät in Paderborn hervorgegangen, will und kann nicht ein fertiges Forschungsresultat über das berühmte Emmanuelzeichen bieten. Ausgehend von der historischen Situation des Syrisch-Ephraimitischen Krieges bringt Vf. Übersetzung und Auslegung von Jes 7, 1—17 und untersucht dann die rätselhaften Namen Schear-Jaschub und Immanuel; denn diese sind lange nicht so eindeutig klar, wie viele Bibelstellenbenützer gemeint haben und noch meinen. Im Kapitel „Wer ist Immanuel?" (d. h. „Wer ist der Immanuel des Jesaja?") vertritt Vf. die Meinung, daß der Immanuel hier — trotz der Argumente von Coppens, Hempel, Vischer, Tournay, Hub. Junker, Sutcliffe u. a. — nicht der Messias sei, auch nicht ein Sohn des Achas, noch ein Sohn Jesajas oder Bezeichnung für Kinder mehrerer Mütter, noch das neue Israel oder eine mythologische Angelegenheit, sondern ein Geheimnis, wahrscheinlich auch für den Propheten selbst, wie H. W. Wolff eindrucksvoll nachgewiesen hat. Das Immanuelzeichen (V. 14) ist in seiner Bedeutsamkeit offen für mehrere Interpretationsmöglichkeiten und muß in die geschlossene Aussage von Jes 7, 1—17 hineingepaßt werden: Unheilssituation, Gerichtswort Jahwehs mit der formalen Gliederung in Botenauftrag, Aufforderung zum Hören, Anklage, Botenformel (als Hinweis, daß hier ein Gotteswort sensu stricto und als Folge ein Gotteszeichen vorliegt), Gerichtsankündigung.
Wie der heilvolle Name Immanuel, so bleibt das Immanuelzeichen in der Drohrede ein Rätsel, das nur aufgeht, wenn man eine geheime prophetische Erfahrung voraussetzt, die Jesaja „in eine feste, vorgegebene" (= gebräuchliche) Formensprache gebracht hat, nämlich in die eines Geburtsorakels (118). Vf. sagt ganz richtig, „daß die Verse 13—17 mehr bergen als nur die dem Propheten zuteil gewordene Eingebung" (117). Er vermutet in Vers 14 eine eigentliche göttliche Offenbarung, in der aber „mindestens für den Hörer, wahrscheinlich aber auch für den Propheten Mutter und Kind ein Geheimnis sind" (119). Aus der Not heraus jedoch, es doch deuten zu müssen, legt es der Prophet in jener peinlichen Situation als Drohzeichen aus. Es bleibt aber immer noch die Frage, „ob Jesaja das Zeichen ... in seiner ganzen Fülle interpretiert hat" (122). Auf jeden Fall bleibt der Immanuelname wie ein erratischer Block liegen, prophetisch nicht entfaltet. „Das läßt darauf schließen, daß er gerade mit diesem Namen nichts anzufangen wußte" (122). Mit einem Unheilnamen wohl aber schon. „Uns bleibt nur festzustellen, daß die Immanuelverheißung über ihre zeitgeschichtliche, jesajanisch situationsmäßige Gebundenheit hinaus auf eine weitere göttliche Wirklichkeit (auf die neutestamentliche?) hin geöffnet scheint" (123). Für dieses Ergebnis und Bekenntnis kann man dem Vf. ehrlich dankbar sein. Mt 1, 23 scheint es zu bestätigen.

LORETZ OSWALD/STROLZ WALTER (Hg.), *Die Hermeneutische Frage in der Theologie.* (Schriften zum Weltgespräch, Bd. 3.) (514.) Herder, Freiburg 1968. Ln. DM 56.—.

Dieses Sammelwerk ist keine leichte Lektüre. Es geht nicht um eine bloße Methodenangelegenheit, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, sondern um Sachproblema-

tik. Wer Schleiermachers Kongenialitätslehre und den „Hermeneutischen Zirkel" kennt, wer bei Dilthey, Bultmann und vor allem Gadamer etwas Bescheid weiß oder Frörs Biblische Hermeneutik studiert hat, wird sich im vorliegenden Band schneller zurechtfinden.

Den Reigen eröffnet ein Landsmann, auf den wir stolz sein dürfen. *F. Wiplinger* mit dem Thema „Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung", worin er zum Gespräch mit der Tradition auffordert und zur Selbstbesinnung einladet, wie sehr das Geröll metaphysisch orientierter Theologie den Ursprung der Sprache, den Glauben an das Wort überdeckt hat. Wie ein Bekenntnis klingt doch der Schlußsatz seiner Abhandlung; „Nicht das Sein, der Grund, die Idee oder der Geist, nicht einmal Gott ist Mensch geworden, sondern das Wort" (85). Es folgt *Karl-Otto Apel*, „Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem ‚Sinnkriterium' der Sprache". Dann kommt *Th. Bonhoeffer* mit „Theologie und Psychologie". Jene stehe noch heute im Zeichen K. Barths, die Psychologie hingegen im Zeichen S. Freuds (156). Der tiefste Erfahrungsgrund der theologischen Rede sei die mütterliche Welteinheit des Kindes in seinen ersten Lebensmonaten, die sich ein Leben lang differenziert (177). Was *Kl. Westermann* „Zur Auslegung des Alten Testamentes" schreibt, ist voll dankenswerter Klarheit. Es könne das AT mit dem NT zugleich ausgelegt werden, es müsse aber auch jedenfalls offen bleiben, daß das AT als in sich geschlossene Bibel ausgelegt wird, wie z. B. in der Synagoge. Und außerdem könne es betrachtet werden als alte Literatur Israels im Zusammenhang der Literatur des Alten Orients. Es sei aber in der christlichen Kirche im Ausdruck „Altes Testament" schon immer eine Beziehung zum NT vorgegeben (183). Trostvoll für viele ist wohl das Bekenntnis Westermanns „Ich habe selbst meine entscheidenden Erkenntnisse über das Alte Testament gewonnen, bevor ich diese hermeneutischen Erwägungen angestellt habe" (238).

R. Pesch bringt „Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testamentes". Aus der Fülle der Gedanken möge nur ein Sätzchen herausgepflückt sein: „In den Schriften des NT sind die Zeugnisse der frühen Kirche, die Erfahrungen im Lichte der eschatologischen Stiftung des ‚Neuen Testamentes' ausgesprochen haben, verwahrt" (178). Zur Hermeneutik des frühen Judentums schrieb *R. Mayer* den Beitrag „Geschichtserfahrung und Schriftauslegung". Er zeigt, „wie sich verschiedene Gruppen von alten Traditionen her mit der ihnen begegnenden Geschichte auseinandergesetzt haben" (353). Auf „Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta" weist *J. Schreiner* hin. „Ein Blick auf Leistung und Wirkung der LXX" (390) könnte auch eine Hilfe für die Kirche unserer Tage sein, der sich das gleiche Problem dringlich stellt" (394). Die LXX suchte ja den Menschen ihrer Zeit Gottes Wort verständlich zu machen und nahe zu bringen, was auch uns für unsere Welt aufgegeben ist. *H. L. Goldschmidt* führt ein in „Die hermeneutische Frage des neuzeitlichen Judentums" und zeigt dabei, wie man aus dem mittelalterlichen „Lehrhaus" eine neuzeitliche Wirklichkeit machen kann (425). *R. Schäfer* schreibt über „Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie" und betont, daß die Hermeneutik „zum Inbegriff der Grundlagenbesinnung in allen theologischen Fächern" wird; „denn nicht nur in den historischen, sondern auch in den systematischen und praktischen Disziplinen geht es um Verstehen und Verständlichmachen" (427). K. Barth und R. Bultmann ist je ein Kapitel gewidmet. Eine hermeneutische Kernfrage stellt Schäfer: „Unter welchen Bedingungen entsteht die Gotteserkenntnis?" (457) und „Wie kann sich die Unempfänglichkeit des Unglaubens in die Empfänglichkeit des Glaubens wandeln?" Den Abschluß bilden „Die Hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils" von *O. Loretz*. In ihnen macht sich (laut VERBUM DEI) eine entscheidende Wende offenbar im biblischen Wahrheitsbegriff. Sie ermöglicht sachliche Auseinandersetzung zwischen Bibel-Naturwissenschaft, Bibel-Geschichtswissenschaft und stellt „einen mutigen Schritt zur Entwestlichung der Kirche dar" (498).

Bei der Mannigfaltigkeit der Beiträge kann man ruhig sagen, daß das Buch einem jeden etwas bietet. Es gibt einen anregenden (und aufregenden) Einblick in die Problematik modernen theologischen Ringens um die echte Wahrheit.

Linz *Max Hollnsteiner*

WEINRICH FRANZ JOHANNES, *Die Psalmen deutsch*. (254.) Pattloch, Aschaffenburg 1968. Ln.

Die Psalmen „für den heutigen Menschen aus der Fremde zu holen", hat der Dichter J. F. Weinrich als Anliegen seiner Nachdichtung der Psalmen hervorgehoben (6). Bei dem nicht allzu großen Angebot an Psalmenausgaben für den Gebrauch des Beters greift man gern nach einem neuen Versuch, der es unternimmt, diese alten Lieder von Not und Freude menschlicher Existenz vor Gott in der Sprache unserer Zeit zu sagen. A. Deißler, der selber einen wertvollen Psalmenkommentar in der Reihe „Welt der Bibel" geschrieben hat, stellt in einem Vorwort das Besondere dieser Nachdichtung heraus. Weinrich möchte die Gläubigen von heute an den Grundaussagen der Psalmen teilhaben lassen. Er hat deshalb allzu Zeitbedingtes in der Psalmensprache abgestreift; so läßt er in den Feinden der Psalmen die Feindmächte des Christen transparent werden: Sünde und

Tod; die Flüche interpretiert er im Licht der Feindesliebe Christi. Auch die innerweltlichen Vorstellungen und Aussagen über das Leben werden vom NT her verstanden und aufgefüllt. Dem Psalmentext (der hebräischen Zählung folgend) hat O. Karrer eine Einführung in die Psalmen vorangestellt (14—22). An etwa 30 Stellen (durch Kursivdruck gekennzeichnet) hat Weinrich in den Text erklärende Zusätze eingefügt. Die Sprache dieser freien Übertragung ist klar und kraftvoll; auf den Versuch einer Übersetzung der Psalmen in die Sprache heutigen Alltags wurde verzichtet und damit zweifellos etwas von ihrer Poesie bewahrt. Gut gelungen scheint z. B. die Übertragung der Psalmen 23, 49, 61, 65, 90, 96, 104, 137 unter vielen anderen.

Wenn trotzdem einige Anmerkungen gemacht werden, möge das nicht als Nörgelei an einer Nachdichtung verstanden werden, sondern als Hinweis auf einige Formulierungen, über die der Leser vielleicht stolpern könnte, wenn es z. B. Ps 37, 8 heißt, daß „die Gottlosigkeit nicht mehr jungen" wird; etwas hart klingt Ps 71, 14 „Lob dir vom An des Lichtes bis zum Aus" sowie die „Ewig- und Unendlichkeiten" Ps 102, 25. Einige Formulierungen sind nicht ohne weiteres verständlich, wenn es etwa Ps 107, 34 heißt, Gott „salzt ein wie Fleisch die goldne Aue" oder wenn Ps 137, 6 die Zunge „am Gaumen backen" soll. Daß damit vielleicht das hebräische ‚tidbaq' (ankleben) klanglich nachgemalt werden soll, kann man nicht ohne weiteres voraussetzen. Die Verwendung des Reimes geschieht nicht immer zum Besten der literarischen Qualität wie Ps 5,9; 6,4; 38, 11; 63, 3; 144, 1 zeigen. Diese vom NT inspirierte Nachschöpfung der Psalmen leistet für den Einstieg in die ‚Lieder Sions' sicher gute Dienste. Sie wird aber auch immer wieder Anlaß sein, auf eine dem Urtext getreue Übertragung zurückzugreifen, die den Ort und den Weg des atl. Glaubens klar hervortreten läßt. Bubers „Buch der Preisungen" wird wohl noch lange nicht zu übertreffen sein. Die Übertragung von Weinrich vermag aber vielleicht einen weiteren Leser- und Beterkreis anzusprechen. Das wünscht ihr auch der Rezensent, der selber daraus manche Anregung empfangen hat.

REHM MARTIN, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja.* (Eichstätter Studien NF, Bd. I.) (XII u. 432.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1968. Ln. DM 48.—.

Die Interpretation der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja zählt zu den meistdiskutierten Themen atl. Wissenschaft. R. geht es um die atl. Heilserwartungen, die von einem persönlichen Heilsbringer handeln. Als Ausgangspunkt bieten sich ihm Is 7, 14—16; 8, 5—10; 9, 1—6 und 11, 1—9. Im Kapitel „Vorstufen" behandelt Vf. die Heilserwartung vor den Schriftpropheten: die Verheißungen an die Patriarchen, den Jakobssegen und die Bileamperikope sowie die Natanweissagung 2 Sam 7, 11—16. Den Spruch über Juda Gn 49, 10 f hält R. trotz der ungelösten Textprobleme für die erste Verheißung eines persönlichen Heilsbringers im AT (22/23). Die Bedeutung des Vätergottes und seiner inhaltlichen Dynamik für die Zukunftserwartung in Israel hätte in diesem Abschnitt Beachtung verdient.

Ausgangspunkt für die Untersuchung der jesajanischen Texte ist die Immanuelverheißung Is 7, 14. Nach Behandlung der einzelnen Elemente (Zeitgeschichte, Bedeutung von 'almah, Immanuel) und einer gründlichen Sichtung der vielen Interpretationen des Immanuel stellt R. zunächst sachlich fest, daß die Aussagen des Kap. für sich allein nicht hinreichen, um das Geheimnis zu enthüllen, von dem das Kind und seine Mutter umgeben sind (108). Er hält die zeitgeschichtliche Deutung auf Hiskia für möglich, vertritt aber selbst die direkte messianische Deutung des Immanuel, der der Zukunft angehört. Verschiedene Gründe führt er dafür an: 'ot (7, 14) bedeute nicht Zeichen, sondern Zusicherung für die Zukunft; zur Zeit des Jesaja sei die Messiaserwartung bereits allgemeine Überzeugung des Volkes gewesen, so daß Gott mit der Verheißung des Messias auch naheliegendere Botschaften wie die vom Mißerfolg der Feinde verbinden konnte. Außerdem fügen sich die Aussagen über Name und Nahrung des Kindes nicht in die Zeit des Achas, sondern nur in die Zeit des geretteten Restes, der nach Gericht und Zusammenbruch neu erstehen wird. Is 7, 15 ist jedoch kein eindeutiges Zeichen einer Heilszeit (vgl. 7, 21 f.). Vor allem aber müßte die Vorstellung vom geretteten Rest der Zukunft bei Jesaja in der Auseinandersetzung mit Fohrer (BZAW 99 [1967] 148—166) neu begründet werden. Ob der Prophet im Immanuel tatsächlich einen Heilsbringer der Zukunft gesehen hat, wird weiterhin quaestio disputata bleiben.

Auch den Immanuel in 8, 5—10 deutet R. wie 7, 14. Die entscheidende Weiterführung des Immanuelgedankens bei Jesaja liegt nach R. in den ausführlich erörterten Stellen vom Kind (9, 1—6) und vom Friedensfürst (11, 1—9), deren literarische Echtheit er nicht bezweifelt (130—234). Beide Stellen beziehen sich auf die ideale Zeit des Restes, und zwar schildert 9, 1—6 die Geburt des messianischen Heilskönigs, 11, 1—9 die Ausübung seiner Herrschaft.

Abschnitt VI: Fortwirken der Weissagungen (234—346) behandelt die Nachgeschichte der Immanuelperikopen. Bei Is finden sich noch Hinweise darauf in der Verheißung der Ausgießung des Geistes aus der Höhe (32, 15 bis 20) und in der Völkerwallfahrt zum Sion (2, 2—4), die R. wie neuerdings Wildberger Jesaja selbst zuschreibt. Das Weiterwirken

der Immanuelstellen außerhalb des Buches Jesaja bezeugt vor allem Micha 4—5. Der einzige Hinweis auf die Person des Messias bei Jeremia ist das Wort vom Sproß Davids (23, 5), bei Ezechiel (21, 30—32) Anspielung an Gn 49, 10. Auch der Sproß in Zach 3, 8 meint den messianischen Heilskönig, nicht jedoch Zach 6, 9—15. Bemerkenswerterweise hält R. die ‚messianischen' Königspsalmen 110, 72 und möglicherweise auch Ps 2 für nachexilisch (313—45), während er bei Jesaja sehr für die vorexilische Verheißung des Heilskönigs eintritt.

Abschnitt VII versucht nochmals die Konvergenz von Is 7, 14 mit 8, 5—10; 9, 1—6; 11, 1—9 nachzuweisen und zu zeigen, daß im Immanuel bei Jesaja bereits grundgelegt war, was eigentlich erst sehr spät (1. vorchristl. Jh.) in der Vorstellung vom Messias als Heilskönig und als eschatologische Gestalt in den Psalmen Salomos und im äthiopischen Henoch ausdrücklich gesagt wird. Für seine These, daß Jesaja das Gericht und den König des Restvolkes nicht in naher Zukunft erwartet habe, verweist R. schließlich noch darauf, daß der Prophet selber den Untergang Assurs angekündigt hat, das also nicht als Vollstrecker des endgültigen Gerichtes an Israel zu denken sei (371—76).

Mit Überlegungen zur Frage von Verheißung und Erfüllung schließt das stattliche und bestens ausgestattete Werk, das ein Kompendium zu einem sehr bedeutungsvollen Kapitel atl. Exegese darstellt, zur Frage nach der Erwartung eines persönlichen Heilbringers vor dem Exil. M. E. ist es schwierig zu denken, daß diese Erwartung am jeweiligen König vorbei sich direkt auf eine Gestalt der fernen Zukunft gerichtet hätte. Auch eine wirklich befriedigende Begründung der literarischen und inhaltlichen Zusammengehörigkeit der vier behandelten jesajanischen Texte und ihrer Beziehung auf die Zeit des Restes (346/47) ist sehr schwer zu erbringen. Der Exeget wird dem Autor Dank wissen für seine Darstellung, die zu weiterer Arbeit anregt, vor allem für die reichliche Dokumentation (23 S. Literatur!). Aber auch über die Fachwissenschaft hinaus ist dieses Werk über die Idee des königlichen Messias im AT ob seiner umfassenden und zuverlässigen Information bestens zu empfehlen.

Graz *Johann Marböck*

BOWKER JOHN, *The Targums and Rabbinic Literature.* An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture. (XXI und 379). Cambridge University Press 1969. £ 3.75.

Dieses Buch enthält zunächst eine Studie der aramäischen Targumim und berücksichtigt alle neuen Forschungen, insbesondere die jüngsten Manuskriptfunde, von denen einige von größter Wichtigkeit sind. Der Autor wendet sich dann einer Studie der rabbinischen Literatur im allgemeinen zu; dabei zeigt er, daß die Targumim einen Teil der jüdischen Exegese im allgemeinen bilden. Sein Werk setzt die wohlbekannte *Einführung in den Talmud und die Midrasch* von H. L. Strack, die erstmals 1887 erschien und zuletzt 1924 revidiert wurde, voraus und ergänzt sie. Um die Bedeutung seines Themas hervorzuheben, verweist der Autor darauf, daß die Targumim immer unentbehrlicher werden für das Studium des frühen Judaismus und der Anfänge des Neuen Testamentes. Sie bestehen aus aramäischen Paraphrasen des hebräischen Bibeltextes und sind ein einzigartiges Zeugnis für den Stand jüdischen Denkens, vielleicht zurück bis zur Zeit Christi; sie können daher viel Licht auf die Interpretation des Neuen Testamentes werfen.

Der erste Teil des Buches besteht aus einer Einführung in die Hauptwerke der vor- und nichtrabbinischen Literatur sowie aus einer kurzen Beschreibung derselben, um sich dann mit der rabbinischen Literatur selbst zu beschäftigen. Der zweite Teil bringt eine Auswahl von Auszügen aus dem Pseudo-Jonathan, um die Targum-Methode und ihre Ergebnisse zu illustrieren. Die den Auszügen beigegebenen Anmerkungen verdeutlichen die Arbeitsweise der Exegese.

Bowker hat wertvolle Arbeit geleistet, indem er uns einen Führer zu dieser mannigfaltigen und manchmal komplizierten Literatur besorgt hat und uns damit hilft, deren Bedeutung besser zu erfassen, nicht nur für das Studium jener Literatur selbst, sondern mehr noch für die christliche Literatur sowie für Ursprünge und background des Neuen Testamentes.

Cambridge *Reginald C. Fuller*

BIBELWISSENSCHAFT NT

HAAG HERBERT (Hg.), *Bibel-Lexikon.* 2. neubearb. u. verm. Aufl. (XIX u. 982 S., 24 Tafeln, 113 Abb., 3 Karten.) Benziger, Einsiedeln 1968. Ln. DM/sfr 158.—.

Über die erste Lieferung des Bibel-Lexikons (1951) und deren Folgen (bis 1956) war man in der bücherarmen Nachkriegszeit herzlich froh. Nun stellt sich das Werk in zweiter, um 200 Stichwörter vermehrter Auflage vor mit aller wissenschaftlichen Bereicherung der letzten 14 Jahre. Viele Artikel sind neu gefaßt, viele wurden überarbeitet.

Man vergleiche z. B. die Artikel „Bibelübersetzung" in beiden Ausgaben; ebenso „Job", „Kindheitsgeschichte" (jedesmal von J. Michl). Man spürt deutlich, daß die Zeit nicht stehen geblieben ist und inzwischen viel Kleinarbeit geleistet wurde. Wo es anging, wurde auch mutig gekürzt. Die „Messiaserwartung" wurde von 17 Spalten auf 10 zusammengestrichen, wohl nicht zum Schaden der Information. Im Artikel „Maria" (die Mutter Jesu) erscheint nun die moderne Problematik auf in der Frage nach dem exegetischen und historischen Wert der Kind-

heitsgeschichten Jesu; während die 1. Auflage über das Leben Mariens handelte (1076), bekennt die 2., daß sich ein „Marienleben" im Sinne einer historischen Berichterstattung nicht machen lasse (1094). Auch die Information über die „Auferstehung" (Jesu Christi) ist von 9 Spalten auf 7 zusammengedrängt worden, die jedoch mehr sagen und besser befriedigen als vordem. Das Stichwort „Mythus" (in der ersten Auflage nicht vorhanden) wird von H. Cancik in den Spalten (1195—1204) ausreichend, großzügig und mit guten Literaturangaben behandelt. Der Artikel „Pentateuch" ist dem zuständigsten Fachmann H. Cazelles zugeteilt worden und dementsprechend gediegen ausgefallen. Seine Behauptung, daß die Entstehung des israelitischen Stämmebundes in mosaischer Zeit immer noch (trotz der Arbeiten von A. Alt und M. Noth) „in peinliches Dunkel gehüllt" bleibt, ist leider nur zu wahr; ebenso, daß über die Person des Moses und über sein Werk noch lange kein consensus communis besteht. Auch müsse (nach Cazelles) die Quellentheorie noch „geschmeidiger" gehandhabt werden, es müsse den verschiedenen Überarbeitungen und Ergänzungen ein noch größerer Raum zugestanden werden. Wenn am Schluß noch — es konnten ja nur ein paar Stichproben geboten werden — auf die „Sintfluterzählung" verwiesen werden soll, so ist zu sagen, daß hier, wie in den meisten Stichwörtern, gute Auskunft gegeben wird.
Das Lexikon wird auf längere Zeit ausgezeichnete Dienste leisten als ein verläßlicher Führer durch die Dunkelheiten zu den Herrlichkeiten der Hl. Schrift.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Praktisches Bibellexikon* unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen. (XLVII S., 1276 Sp., 8 färb. Karten.) Herder, Freiburg 1969. Efalin DM 36.—.

Das Werk ist eine Mischung von Lexikon und Arbeitsbuch. „Als Lexikon bringt es die wichtigsten biblischen Begriffe, Realien und bibeltheologischen Wörter. Als Arbeitsbuch bietet es Begriffe, die dem Verständnis und der Weiterinterpretation der Bibel dienen oder die direkt zur Methodik der Bibelauslegung beitragen." (Vorwort) Bearbeiter sind evangelische und katholische Fachleute, so daß das Werk ein schönes Zeugnis ökumenischen Zusammenwirkens darstellt.
Die hermeneutische Ausrichtung des Lexikons kommt aus der Überzeugung, daß biblische Hermeneutik christliche Lebenspraxis zum Ziele hat, daß nicht das bloße Nachdenken selig macht, sondern die Nachfolge. Als Lexikon tut das Buch sein möglichstes, um Nichtfachleute zu befriedigen, als Werkbuch möchte es die aktualisierende Interpretation der biblischen Botschaft vortreiben und bemüht sich daher um populärwissenschaftliche Darlegung formgeschichtlicher Begriffe, religionsgeschichtlicher Termini und ganz besonders um hermeneutische Klarstellungen. Dies alles geschieht aber nicht so sehr in den lexikalisch weit verstreuten Stichwörtern, sondern vielmehr in übersichtlichen Zusammenstellungen, die vielleicht den Schwerpunkt des Werkes und seinen höchsten Wert bilden. Ein „Schlüssel" — im Sinne des „KLEIS" von Melito v. Sardes — für das AT und für das NT gibt die praktische Möglichkeit, daß man für jede Bibelstunde, für Katechese und Predigt den betreffenden Text formal und auch historisch-theologisch „aufgeschlüsselt" bekommt, worin wohl das größte Plus des Lexikons liegen dürfte.
Die Auswahl der Fachliteratur ist für Nichtfachleute gedacht; jedoch sind, wenn auch nur gemeinverständliche, so doch ausnahmslos echt wissenschaftlich fundierte Bücher angegeben. Die Liste der Mitarbeiter ist voll klingender Namen und bietet Gewähr für gute Auskunft allen, die dieses Lexikon befragen. Daß man einmal vergeblich sucht, ohne zu finden, ist eine Enttäuschung, die man bei jedem Lexikon erlebt. Treffend gut ist die Unterscheidung von Berufung und Erwählung (120—4), ebenso die Klärung des Begriffs Exegese (Existentiale Interpretation u. a. m.) (299—305). Grammatikalische Unebenheiten, die fallweise das Verständnis erschweren, wären zu vermeiden gewesen.
Das Werk ist allen anzuraten, die sich ernst mit der Bibel beschäftigen und das Wort Gottes nicht bloß hören (oder lesen), sondern es vielmehr tun wollen.

Linz *Max Hollnsteiner*

LIPPERT PETER, *Leben als Zeugnis.* Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe. (Stuttgarter Biblische Monographien, Bd. 4.) (216.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968. Kart. lam. DM 30.—.

Hermann Schelkle schrieb das bezeichnende Wort nieder: „Der Ernstfall der Theologie ereignet sich nicht im Hörsaal, sondern in der Pfarrei". Gerade diesen Ernstfall untersucht der junge Redemptorist P. Lippert in dieser Dissertation. Freilich könnte man sagen, „nur" eine Dissertation, aber ich habe den Eindruck, es ist auch für den Mann, der im „Ernstfall" steht, zuweilen gut, in den Hörsaal zurückzukehren und sich etwa von dieser Untersuchung sagen zu lassen, wie in den Urgemeinden auf die werbende Kraft der christlichen Lebensführung, auf die Vorbildlichkeit des ganzen Lebens sehr großer Wert gelegt wird. Wir erfahren aus diesen Untersuchungen auch den neuesten Stand der biblischen Untersuchungen der Apostelbriefe und über die Struktur der Urgemeinde. So hat dieses Buch Bedeutung über den Kreis der Bibliker hinaus — auch für den Seelsorger, der heute die werbende Kraft des verwirklichten Christenlebens in seiner Seelsorge ins Kalkül ziehen muß, nicht anders

als die Verfasser der Pastoralbriefe und nicht anders als Paulus.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments.* (X u. 398.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 29.—.

Diese Einleitung in die Schriften des NT soll nach Aussage des Klappentextes analog dem Sammelband „Wort und Botschaft" eine „theologische und kritische Einführung" in die Probleme des NTs bieten und sich von anderen „Einleitungen" nicht nur formal, sondern auch sachlich unterscheiden. Nach der Intention des Hg. und seiner Mitarbeiter handelt es sich bei dem Gemeinschaftsunternehmen also „nicht um eine Einleitung im herkömmlichen Sinn des Wortes" (IX), sondern um eine Hinführung besonderer Art, wie sie im zweiten Teil des Buchtitels, der vom „Anspruch" des NTs spricht, angezeigt wird.

Der Band ist so gegliedert, daß in vier Blökken von unterschiedlichem Umfang unter dem Aspekt einer vorwiegend traditionsgeschichtlich orientierten Darstellung die ntl. Botschaft aufgezeigt wird. Der Untersuchung des Corpus Paulinum, der Deuteropaulinen und der Pastoralbriefe schließt sich die Erörterung der Evangelien an; der dritte Block behandelt die restliche Briefliteratur des NTs; abschließend wird in zwei Untersuchungen von der ntl. Eschatologie und Apokalyptik gehandelt. Drei „Rahmenkapitel" — zwei zu Beginn, eins am Schluß — legen Themen vor, die das NT als Ganzes betreffen. Ein Literaturverzeichnis, das sich jedoch auf die Angabe der wichtigsten Literatur beschränkt, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Schriftstellenregister schließen das gediegen ausgestattete Werk, dem noch vier Karten in Buntdruck beigefügt sind, ab.

Ein Unternehmen, bei dem sich 16 Autoren in die Behandlung von 21 exegetischen Themen teilen, läßt von vornherein erwarten, daß sich die Vielzahl der Mitarbeiter auch in der Bearbeitung der Themen spiegelt, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal wird man damit rechnen müssen, daß die von den einzelnen Autoren vorgelegten Untersuchungen von unterschiedlicher Qualität sind; zum anderen wird sich zeigen, daß trotz Verwendung des gleichen wissenschaftlichen Instrumentariums die Autoren zu voneinander abweichenden Ergebnissen kommen. Dies hängt nicht nur mit der je spezifischen theologischen Eigenart der zu untersuchenden Schriften zusammen, sondern auch mit dem je besonderen Vorverständnis, das ein Autor mitbringt und in die Interpretation seines Textes einträgt. Andererseits jedoch gewinnt gerade dadurch das Werk eine interessante Note und ein eigentümliches Gepräge. Dies setzt freilich beim Leser ein gewisses Maß von Kritik voraus, zumal ja der bewußt gewollte andersartige Aufbau des Buches ebenfalls nicht ganz ohne Problematik ist. Daß sich gewisse Gedankengänge überschneiden und manche Wiederholungen unvermeidlich sein würden, damit hatten der Hg. und die Mitarbeiter von vornherein gerechnet. Daß aber dadurch Zusammengehörendes auseinandergerissen und teilweise unzulässig verkürzt wird, ist bedenklich. Die Behandlung der Eschatologie und Apokalyptik etwa wird nicht nur — wie in den dogmatischen Lehrbüchern und Katechismen früherer Zeit — fast wie ein Nachtrag erst am Schluß behandelt, sondern auch ungerechtfertigt auf sogenannte „typisch" eschatologische und apokalyptische Texte des NTs eingeschränkt. Das Problem der Eschatologie, das mit dem der Apokalyptik eng verwoben ist, begegnet aber in allen ntl. Schriften nicht etwa nur am Rande oder gar nachhängend, sondern ist unlöslich mit den christologischen, ekklesiologischen und paränetischen Aussagen verknüpft.

Vor allem vermißt man in einigen Kapiteln jene Aussagen, die das eigentlich Neue des hier vorliegenden Sammelbandes ausmachen sollen: Die Darstellung des Anspruchs der ntl. Botschaft. Zweifellos bieten die einzelnen Untersuchungen eine gediegene Exegese und eine exakte Analyse der traditions-, religions- und situationsgeschichtlichen Zusammenhänge, und zweifellos wird durch ihre Erhellung auch immer schon ein Stück ntl. Theologie sichtbar. Doch über den „Anspruch", den Entscheidungscharakter also, über die Eschatologie im Sinne eines jetzt ergehenden Anrufs, hätte man auf Grund des Buchtitels und des Vorworts gerne etwas mehr erfahren. So erhebt sich nicht zuletzt auch von hier her die Frage, ob es unbedingt notwendig war, um des zweiten Teils des Titels willen den üblichen Aufriß einer Darstellung, wie sie dem Kanonverzeichnis entspricht, preiszugeben.

Trotz dieser kritischen Überlegungen muß gesagt werden, daß der Sammelband wohl das Ziel erreichen wird, das er sich stellt: Jeden anzusprechen, „der in der Verkündigung steht oder sich darauf vorbereitet, und alle, die sich in die Glaubenswelt der Heiligen Schrift des Neuen Bundes vertiefen wollen" (X). Das Buch bietet eine treffliche Orientierung und ist eine brauchbare Anleitung, um die Grundgedanken der Theologie des NTs zu erfassen. Dem Verlag, dem Hg. und den Mitarbeitern ist es gelungen, eine „Einleitung" in das NT vorzulegen, die im Gegensatz zu früheren „Einleitungen" nicht trocken referiert, sondern den Leser teilhaben läßt an dem spannungsgeladenen Prozeß, an dessen Ende dann das „NT" als Zusammenfassung von teilweise sehr unterschiedlichen Glaubenszeugnissen steht.

Bochum *Alexander Sand*

CERFAUX LUCIEN, *Er redete in Gleichnissen.* (159.) Ars Sacra, München 1969. Balacron DM 14.80.

Nach dem in die Eigenart der Parabeln des Herrn einführenden Vorwort (S. 5—15) werden in drei Gruppen die meisten Gleichnisse behandelt: die Parabeln vom Himmelreich (18—70), die Gleichnisse von der neuen Gerechtigkeit (72—116) und die Endzeitgleichnisse (118—157); im Nachwort (153—157) wird ein kurzer zusammenfassender Rückblick geboten. Schade, daß zahlreiche Parabeln weitgehend unberücksichtigt bleiben, z. B. das Gleichnis vom bittenden Freund, vom gottlosen Richter, vom Gang zum Richter, vom Turmbau und Kriegführen, vom unbarmherzigen Knecht und vom törichten Reichen; die Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus wird nur flüchtig gestreift (129 f). Wenigstens die drei zuletzt genannten Gleichnisse hätten sich unschwer unter die Parabeln von der neuen Gerechtigkeit unterbringen lassen. Die kommentierenden Erklärungen, in denen der berühmte Löwener Exeget vornehmlich *als Seelsorger* spricht, sind oft knapp, manchmal geradezu aphoristisch, aber, bes. wegen ihrer Zeitnähe, immer interessant, weiß doch der Vf. von den Parabeln her treffende kritische Bemerkungen zur Problematik des „Aufbruches" in der heutigen Kirche zu finden, so z. B. über die Flucht vor dem Opfer (28) oder die falsch verstandene „Weltöffnung" der Kirche (34). Wenn es im Vorwort heißt: „Unsere Sorge wird es . . . sein, die authentische Stimme Jesu zu hören. Das ist die Aufgabe der Schrifterklärung. Diese Stimme allein ist wirksam", so kann der Vf. damit kaum meinen, daß neben der Erforschung des „Sitzes im Leben Jesu" nicht auch die Aufdeckung des „Sitzes im Leben der Urgemeinde" von Interesse sei, zeigen doch die zahlreichen Umdeutungen, welche die Gleichnisse nachweislich in der urchristlichen Verkündigung erfahren haben, die (oft leidvollen) Erfahrungen der urchristlichen Seelsorge, die jenen in der heutigen Seelsorge z. T. frappant ähneln. Bei der oben zitierten Stelle und auch sonst noch öfter bedauert man, nicht die franz. Originalausgabe (Le trésor des paraboles, Tournai 1966; übrigens: warum wurde der vom Vf. im Hinblick auf Mt 13, 52 bewußt gewählte Originaltitel nicht beibehalten? Vgl. 153 ff!) zu Rate ziehen zu können, so z. B. S 33, wo der Z. 5 u. 10 f stehende Übersetzungsausdruck „Meister" kaum paßt (im Text wird maître stehen, was hier „Herr", „Eigentümer" bedeutet und den Gutsherrn, den Eigentümer des Ackers, meint). Trotz der vermutlich da oder dort nicht ganz geglückten Übersetzung, durch die für den Nichtfachmann das eine oder andere unklar bleiben dürfte, bietet das elegant ausgestattete Büchlein jedem Leser eine Menge wertvollster Anregungen und kann deshalb bestens empfohlen werden.

Graz *Franz Zehrer*

HORSTMANN MARIA, *Studien zur Markinischen Christologie.* Mk 8, 27—9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. (NTA, hg. v. Gnilka, NF Bd. 6.) (150.) Aschendorff, Münster 1969. Ln. DM 28.—.

Die im Untertitel genannte Perikopeneinheit des Mk-Evangeliums wird auf die spezielle christologische Aussage des Evangelisten mit den Mitteln redaktionsgeschichtlicher Methode untersucht. Die Verkündigung von der Passion und der Auferstehung des Menschensohnes bilde nach Mk die theologische Mitte und den Ausgangspunkt aller Verkündigung von Jesus als dem Christus (139). Sie stehe solange unter der Spannung von Offenbarung und Geheimhaltung, bis der Menschensohn zur Parusie komme und das „Reich Gottes in Macht" anbreche (ebd.).

Die gute Dissertation ist ein Beitrag zur Überwindung einer einseitig an der Geschichte der christologischen Würdetitel orientierten ntl. Christologie. Freilich zeigt auch diese Arbeit, wie anfällig traditionsgeschichtliche Untersuchungen für vorschnelle und kaum zu beweisende Entscheidungen hinsichtlich der Feststellung von Frühformen sind (nur ist hier nicht der Platz, das im einzelnen zu zeigen). Leider hat sich die Vfn. entgehen lassen, Mk 9, 1 für ihre Untersuchung wirklich nutzbar zu machen. Gerade von der m. E. richtig gesehenen christologischen Konzeption des Mk her wird „in Macht" überzeugend gedeutet werden können. Es wird sich ja ganz allgemein als notwendig erweisen, den Zirkel zwischen exegetischer Einzelerkenntnis und Verständnis aus dem umfassenden Großkontext bewußt zu bejahen.

MORANT PETER, *Das Kommen des Herrn.* Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. (398.) Thomas-V., Zürich/Schöningh/Paderborn 1969, Ln. DM 19.80.

Ziemlich umfangreicher Kommentar, bestimmt für einen durchschnittlich gebildeten Leser. Übersetzung, Auslegung, 36 Exkurse, Sachverzeichnis. Der Verfasser kennt und verwendet die neueren Kommentare zur Offenbarung des Johannes. Spezialliteratur taucht eher zufällig auf. Die Einleitungsfragen werden kurz und verständlich wiedergegeben. Für M. ist Johannes der Zebedäide. In der Auslegung versucht er alle traditionellen Auslegungsarten des Buches je nach Lage „eine elastische Verbindung" (36) eingehen zu lassen. Er neigt auch zur Rekapitulationstheorie im Sinn eines spiralförmigen Ansteigens. Die Auslegung ist traditionell und in einem guten Sinn erbaulich. Freilich begegnen oft Akkomodationen und weniger konkrete Auslegungen, ohne daß dies bei dieser Art eines einfachen Kommentares störend wirkte. Bestimmte Kapuzinismen wirken eher sympathisch. Eine Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern ist stehengeblieben. Die „elastische Verbindung" läßt natürlich öfter Konsequenz vermissen.

Manchmal ist die Bildauslegung apokalyptischer Texte etwas naiv (z. B. 145). Der Exkurs über Teilhard de Chardin wäre entbehrlich. Wer sich mit der Offenbarung des Johannes noch nicht eingehender beschäftigt hat, wird sicher durch diesen Kommentar einen guten Zugang zu dem so schwierigen Buch des NTs finden.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende.* (23.) 2. Aufl., Grünewald, Mainz 1969. Kart. DM 2.—.

Erweiterte Fassung eines Beitrages, der in der Wochenzeitung „Publik" veröffentlicht wurde. Sehr knappe und prägnante Darstellung der Problematik der lukanischen Geburtsgeschichte Jesu, konfrontiert mit anderen Inkarnationsaussagen des NTs (Gal 4, 4 f; Phil 2, 6 f; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18; Jo 1, 14; die einschlägigen Epiphanieaussagen der Pastoralbriefe). Der Versuch einer allgemeinen Charakterisierung des Menschwerdungsverständnisses „in allen Zeugnissen urchristlichen Glaubens" (22 f) kann in verallgemeinernden Formulierungen Widerspruch von ntl. Texten her herausfordern. Fazit: „Das schwache Kind in der Krippe ist der Retter der Welt. Das ist die unvergängliche Weihnachtsbotschaft — ohne Legende und Mythos" (23).

Salzburg *Wolfgang Beilner*

HAACKE RHABANUS (Hg.), *Ruperti Tuitiensis commentaria in evangelium sancti Johannis.* (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis Bd. IX.) (XV u. 834.) Brepols, Turnhout 1969. Brosch.

Im Rahmen der 1953 auf Initiative der Abtei Steenbrugge begonnenen Herausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller, dem Corpus Christianorum, ist nun der Johanneskommentar des Theologen und Reformmönchs Rupert von Deutz († 1129/30) erschienen. Die mühsame Kleinarbeit, die für die Edition des umfangreichen Werkes nötig war, hat R. Haacke, den R. Lejeune in der Festschrift „Saint-Laurent de Liège, église, abbaye et hôpital militaire. Mille ans d'histoire" (59) einen „grand spécialiste de Rupert" nennt, geleistet. Er konnte vornehmlich auf Handschriften in Klosterneuburg, Solesmes, Admont und Wolfenbüttel zurückgehen und mit seiner Edition die fehlerhafte Migne-Ausgabe ersetzen, die seinerzeit auf Grund eines mangelhaften Druckes herausgebracht worden war. Eine Reihe sorgfältig gearbeiteter Indices, von denen besonders der „Index locorum sacrae Scripturae" zu begrüßen ist, erschließen Ruperts Werk.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

STASIEWSKI BERNHARD (Hg.), *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.) Grünewald, Mainz 1968. Ln. DM 98.—.

Mit diesem Werk beginnt eine der wichtigsten Quellenveröffentlichungen zur Geschichte des „Dritten Reiches". Der Hg. hat in überaus mühevoller und langwieriger Arbeit eine umfassende Dokumentensammlung zur Haltung der deutschen Bischöfe zusammengetragen. Dieser Band umfaßt die zwei ersten Jahre des nationalsozialistischen Regimes (bis zum 14. August 1934). Im Anhang sind Stellungnahmen der Bischöfe zum Nationalsozialismus aus den Jahren 1930—1932 abgedruckt, die sehr aufschlußreich sind und die scharfe Ablehnung der „nationalsozialistischen Weltanschauung" und des Mythos von Blut und Rasse belegen. Das Dokumentenmaterial war bisher meist ungedruckt. Es spiegelt die harten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche nach der „Machtergreifung" Hitlers, vor allem den Kampf um die kath. Jugendbünde, Vereine und Verbände, die Lehrerbildung und die Freiheit der Verkündigung. Die Protokolle der Bischofskonferenzen und der Briefwechsel der Bischöfe untereinander lassen die verschiedenen verantwortlichen Persönlichkeiten in ihrer Haltung zu den neuen Herren lebendig werden. Daß es Unterschiede und Nuancen gab, war bisher schon bekannt, aber jetzt erst kann man verfolgen, wie sich etwa Kardinal Bertram und Kardinal von Faulhaber unterscheiden. Im allgemeinen tritt Bayern besonders durch einen scharfen Kirchenkampf und Intoleranz gegenüber der Kirche hervor. Eines der erschütterndsten Dokumente, der Bericht des Bischofs Matthias Ehrenfried von Würzburg vom 16. April 1934 (Nr. 149 a) über die Erstürmung des Bischofspalastes durch eine aufgehetzte Menge von SA-Männern und Angehörigen der HJ und „Volk", läßt den Leser erschaudern: Wie leicht ist eine kritiklose Menge zu üblen Schandtaten aufzuputschen! Leider ist das alles schon vergessen.

Insgesamt zeigt dieser erste Band bereits, wie hart von Anbeginn an die Auseinandersetzung der Nazis mit der kath. Kirche war und wie entschlossen die Naziführung trotz Reichskonkordat den Kirchenkampf begann und durchführte. Unter den Dokumenten, die besonders eindrucksvoll die Abwehr der Irrlehren der Nazis belegen, sei der Hirtenbrief des Bischofs von Münster, Clemens August Graf von Galen, vom 26. März 1934 (Nr. 145) hervorgehoben. Ein erschütterndes Dokument ist der Brief des Bischofs von Berlin, Nicolaus Bares, vom 12. Juli 1934 über die Ermordung von Ministerialdirektor Doktor Erich Klausener — er ist übrigens die einzige Äußerung der Bischöfe zu den Mordtaten des 30. Juni 1934! Die traurige Rolle, die der damalige Vizekanzler Franz von Pa-

pen spielte, wird sehr deutlich (vgl. etwa Nr. 99).
Dem Hg. gebührt für seine jahrelange entsagungsvolle Arbeit großer Dank. Er hat die Dokumente sorgfältig ediert und mit Anmerkungen versehen, ein umfassendes Dokumentenverzeichnis und ein Register angefügt und ein Verzeichnis der deutschen Bischöfe in den Jahren 1930—1932 vorausgeschickt, die die Benützung des Bandes erleichtern. Man kann nur hoffen und wünschen, daß die weiteren Bände dieser grundlegenden Dokumentation baldmöglichst veröffentlicht werden.

Münster *Manfred Hellmann*

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG. *Zur Kirchengeschichte.* (Beihefte zu „Evangelische Theologie", Heft 1/1968.) Kaiser, München. Kart. DM 7.—.

Die Flut von Neuerscheinungen auf dem wissenschaftlichen Büchermarkt führt schon seit langem dazu, daß der für Rezensionen vorgesehen Raum in Fachzeitschriften nicht mehr ausreicht. Die Beihefte zu „Evangelische Theologie" sollen diesen Notstand mit umfangreichen Literaturberichten, abwechselnd von Vertretern einer bestimmten Disziplin erstellt, überwinden helfen. Für die Kirchengeschichte erweist sich dies ihrer enormen Ausdehnung und Vielfalt wegen als besonders notwendig und nützlich, weil die übrigen Fächer auf ihre Weise im Fach Kirchengeschichte erneut aufscheinen. Verständlicherweise kann es sich auch bei diesen Beiheften immer nur um eine Auswahl unter den bedeutenden Werken handeln. Die Hg. haben daher beschlossen, Forschungsberichte über wichtige Einzelfragen und größere Problemkreise zu bieten. Dadurch werden die Fortschritte in der Untersuchung einer bestimmten Frage sowie die Entwicklungslinien einer Idee oder Bewegung leicht sichtbar.
Man mag es bedauern, doch es ist angesichts der Materialfülle unvermeidlich, daß die Referate sich auf die protestantische Kirchengeschichtsforschung beschränken, wenngleich außerprotestantische und selbst außertheologische Standardwerke nicht völlig unberücksichtigt bleiben. Alle fünf Beiträge dieses Heftes beziehen sich auf das Hauptthema Kirche und Staat. „Der Weg zur Reichskirche" (3—44) ist die imponierende Übersicht von *G. Kretschmar* betitelt. *H. Roscher* informiert über die „Neuere Forschung zur Geschichte der Kreuzzüge" (44—65). Und *K. Scholder* referiert „Zur gegenwärtigen Situation der Erforschung des Kirchenkampfes" (110—133). Die Zusammenstellungen von *B. Moeller* „Zur Reformationsgeschichte" (65—95) und von *H. J. Hillerbrand* über „Die neuere Täuferforschung" (95—110) kreisen ebenfalls um das Verhältnis Kirche und Staat. Gewiß ließen sich in manchen Punkten Bedenken und Widerspruch anmelden, da die Autoren dankenswerterweise nicht nur referieren, sondern auch interpretieren und rezensieren. Es kann aber hier nicht unsere Aufgabe sein, eine Rezension dieser Rezensionen zu schreiben. Die Herausgeber haben sich das Ziel gesetzt, von einer überwiegend theologiegeschichtlich orientierten Kirchengeschichtsforschung abzukommen und dafür „die geschichtlichen Bindungen, in denen wir stehen, in ihrer ganzen Weite und Vielfalt ans Licht zu heben und zu durchleuchten". Auch so wird der Schritt von der Vergangenheit in die Gegenwart getan.

FRANZEN AUGUST, *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts.* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 29.) (98.) Aschendorff, Münster 1969. Kart. lam. DM 9.—.

Der Autor skizziert im 1. Kap. die geschichtliche Entwicklung des Priesterzölibats von den Anfängen bis zur Reformation und behandelt im 2. Kap. den Angriff auf den Zölibat in der Reformationszeit. In vorderster Front kämpfte Luther, sekundiert von Zwingli und Calvin. Interessant sind die Verhandlungen über die Zölibatsfrage während des Augsburger Reichstags vom Jahre 1530. Die schwankende Rolle des päpstlichen Legaten Campeggio scheint aber noch nicht restlos geklärt zu sein. Im 3. Kap. referiert F. die Ansichten des Erasmus von Rotterdam, der für Freistellung des Zölibats eintrat. Dasselbe Ziel verfolgten die Theologen Georg Witzel, Julius Pflug, Georg Cassander und Johannes Cochläus. Der häufige Priesterkonkubinat bereitete den meisten weltlichen Landesfürsten ernste Sorgen, so daß sie, allen voran die Herzöge von Bayern und von Jülich-Kleve-Berg, mit Entschiedenheit für die Erlaubnis der Priesterehe plädierten. Auch die Kaiser, angefangen bei Karl V. bis zu Maximilian II., unternahmen beim Papst immer wieder energische Vorstöße, um die Aufhebung des Zölibatsgesetzes zumindest in einzelnen Gebieten des Reiches durchzusetzen. Das 4. Kap. schildert die Reformbemühungen der Provinzialkonzilien von Köln (1536) und Salzburg (1537) — aufschlußreich ist das Gutachten der Salzburger Theologenkommission —, die traditionelle Einstellung der Päpste und der Römischen Kurie, das Reformlibell Kaiser Ferdinands I. und die Intervention des bayerischen Gesandten Baumgartner beim Trienter Konzil, die bis heute gültige Entscheidung dieses Konzils (1563) und die letzten erfolglosen Versuche Kaiser Maximilians II. Im 5. Kap. zeichnet F., gestützt auf eigene Archivstudien, an Hand der Visitation des Erzstiftes Köln im Jahre 1569 ein anschauliches Bild von den tatsächlichen Verhältnissen im Klerus. Demnach lebte knapp ein Drittel der rheinischen Pfarrer in öffentlichem Konkubinat. Eine spürbare Besserung der Lage

setzte erst im Laufe des 17. Jahrhunderts ein.
Das Heft macht deutlich, daß der Priesterzölibat im Jahrhundert der Reformation theologisch wie praktisch in eine gefährliche Krise geraten ist, die durch die unnachgiebige Haltung der Päpste sowie der meisten Bischöfe und Theologen zugunsten des Zölibatsgesetzes überwunden werden konnte. F. bemerkt jedoch mit Recht, daß die Zölibatsfrage immer auch eine Frage des Priesterbildes sei und daß deshalb jede Zeit dieses Problem neu durchdenken, tiefer begründen und glaubhafter motivieren müsse.

München *Georg Denzler*

BRAULIK GEORG, *Cölestin Wolfsgruber OSB, Hofprediger und Professor für Kirchengeschichte (1848—1924).* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XIX.) (121.) Herder, Wien 1968. Kart. S 65.—, DM/sfr 10.50.

Der Wiener Kirchenhistoriker F. Loidl schreibt zum Geleit: „Betrachtet man die Forschungen und Darstellungen auf dem Gebiet der österreichischen Kirchengeschichte, so muß man feststellen, daß Cölestin Wolfsgruber von keinem Inhaber des durch die Maria-Theresianische Studienreform geschaffenen Lehrstuhls für die Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Wiener Universität an publizistischer Fruchtbarkeit übertroffen wird" (7). Was dieses Urteil bedeutet, kann nur ermessen, wer das reiche Schrifttum von J. Kopallik und E. Tomek, den Nachfolgern Wolfsgrubers, kennt. Freilich, bei aller Bewunderung vor dem Werke des gelehrten Benediktiners darf nicht übersehen werden, daß dessen wissenschaftliche Einstellung und historische Methode wohlbegründeten Anlaß zur Kritik gaben. So ist es zu begrüßen, daß sich in G. Braulik ein Bearbeiter fand, der das wissenschaftliche Rüstzeug mitbrachte, um eine kritische Beurteilung der äußerst zahl- und umfangreichen Publikationen C. Wolfsgrubers und seiner Leistungen als langjähriger Hofprediger und Universitätsprofessor zu bieten, die auch vor der Fachwelt aufs Ganze gesehen bestehen kann. Die Arbeit ist übersichtlich gegliedert in fünf Teile: Entwicklung bis 1900 (29—44); Hofprediger (45—66); Universitätsprofessor (67—78); Publizist (79—108); Ausklang (109 bis 116). Dem Autor geht es nicht nur darum, den Wissenschaftler zu „sezieren", sondern auch die vorbildliche Persönlichkeit Wolfsgrubers, der einen charakteristischen Menschentyp in der österreichisch-ungarischen Monarchie der Jahrhundertwende darstellt.
Wenn Braulik in der zusammenfassenden Beurteilung zu Recht beanstandet, daß die Ausdrucksweise Wolfsgrubers „bisweilen poetisch und blumenreich, manchmal fast pathetisch" sei, dann ist dieser Vorwurf auch ihm zu machen. Man würde sich öfters etwas mehr Diskretion vom Vf. wünschen. Peinlichen Eindruck erwecken die Ausführungen auf S. 35, die Anmerkung 70 auf S. 37 und die einleitenden Bemerkungen über die Predigttätigkeit Wolfsgrubers auf S. 48. Methodisch ist zu beanstanden, daß der Autor in Anmerkungen wiederholt, was er in der Darstellung schon zur Genüge geboten hat: vgl. S. 46 und S. 47. Die Frage, ob Wolfsgruber das Angebot einer Dozentur für Kirchengeschichte in dem römischen Benediktinerkolleg S. Anselmo erhalten habe, ließe sich mit großer Wahrscheinlichkeit in den entsprechenden Archiven Roms klären. Die vorstehenden Bemerkungen wollen das Verdienst des Verfassers nicht schmälern, das er sich durch diese durchwegs erfreuliche Publikation erworben hat, sondern sollen nur bescheidene Anregungen sein, die bei einer eventuellen Neuauflage ihre Berücksichtigung finden könnten.

Passau *August Leidl*

PRITZ JOSEF, *Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl Werners.* I. Leben und Werk in geschichtlichem Zusammenhang. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XX/I.) (492.) Herder, Wien 1968. Kart. S 240.—, DM/sfr 38.80.

Da der christliche Glaube als steter Neuvollzug von der Geschichte getragen ist, ist unser Denken keineswegs unabhängig von jenen Generationen, mit denen wir beinahe noch in lebendigem Kontakt stehen; anderseits eröffnet das Bedenken des Denkens der Früheren neue Perspektiven für uns selbst. In dieser geschichtlich-dialogischen Spannung steht das vorliegende Buch. Darin greift P. einen hervorragenden Vertreter der österreichischen Theologie des 19. Jahrhunderts heraus: Auf dem Hintergrund des Lebens Carl Werners (1821—1888), der als Professor in St. Pölten und Wien wirkte, wird ein großer Teil der österreichischen Theologie des vorigen Jahrhunderts mit großer Umsicht und breiter Genauigkeit dargestellt.
Die geistige Heimat des eine reiche literarische Tätigkeit entfaltenden Theologen wurden die philosophisch-theologischen Anschauungen A. Günthers, die leider wegen einiger mißverständlichen und mißverstandenen Formulierungen 1857 kirchlich verurteilt wurden. Eine zweite Wurzel des Wernerschen Denkens war das Denken F. Baaders, das ihn vor allem zu „mystischer Tiefe" führte. In der Synthese dieser beiden Denker erreichte Werner seinen eigenen Standort, den P. im Titel seines Buches angibt: Mensch als Mitte. Der Mensch als Synthese von Natur und Geist (Günther) ist die solare Mitte (Baader) des Seins. Es wäre bei konsequentem Weiterdenken ein starker Hinweis auf Heideggers Fundamentalontologie gegeben. Während die Theologie des vorigen Jahrhunderts vor allem in der zur Vorherrschaft gelangenden Jesuitentheologie immer mehr der neuschola-

stischen Enge zutrieb, eröffnen sich in der österreichischen Theologenschule Perspektiven des modernen Denkens (3. u. 4. Kap.).
Aus dem Leben des St. Pöltner Professors, das ausgefüllt war mit eifriger seelsorglicher Arbeit eines Wissenschafters, ragt besonders seine versöhnende Haltung auf der Münchner Gelehrtenversammlung 1863 hervor, ferner seine intensive, dialogisch-orientierte und die Pluralität der Erkenntnis voraussetzende Beschäftigung mit der mittelalterlichen Theologie und Philosophie und sein überzeugtes Eintreten für A. Günther (5. Kap.). Mit dem 1. Vaticanum wurde aus der St. Pöltener Diözesangeschichte allgemeine Kirchengeschichte; hier liefen manche Fäden um das Infallibilitätsdogma zusammen. Das 6. Kap. des Buches ist dem Personenkreis Fessler-Döllinger-Werner gewidmet und läßt die Größe der drei Genannten sichtbar werden.
1870 wurde Werner Professor für NT an der theol. Fakultät in Wien, wo er sich auch große Verdienste um eine zeitgemäße Gestaltung des Theologiestudiums erwarb und sich vor allem für eine Beschäftigung mit der (früheren und zeitgenössischen) Philosophie einsetzte (7. u. 9. Kap.). Das 8. Kap. bietet einen ausgezeichneten Einblick in den ausgedehnten Briefwechsel Werners mit der damaligen Gelehrtenwelt.
Rez. konnte nur das Allerwichtigste hervorheben: Detail und großer Zusammenhang bilden eine harmonische Einheit und zeichnen ein ansprechendes Lebensbild. Neben vielen erstmals veröffentlichten Briefen, die meist im vollständigen Text wiedergegeben werden, finden sich auch ausgesprochene Kostbarkeiten, die vom Autor entdeckt oder wiedergefunden wurden (z. B. das Notizblatt Fesslers über das bedeutende Gespräch mit Döllinger in München am 23. 4. 1871).

St. Pölten — Wien *Karl Beck*

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 10. Bd. (397.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1968. Kart.

Mit Band 10 des bestens eingeführten Jahrbuchs können die Ostbairischen Grenzmarken ein kleines Jubiläum feiern. Die 25 Beiträge sind eine würdige Festgabe. Erwähnt sei der Essay von *B. Hubensteiner* über die Donauklöster Wilhering und Engelszell, der voller Anregungen für die kunstgeschichtliche Forschung steckt. *K. Juhàsz* (†) bringt die 3. Fortsetzung einer umfangreichen Abhandlung über das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf v. Wagrain († 1777) und bietet besonders viele personalgeschichtliche Hinweise auf den damaligen Seelsorgeklerus. *N. Backmund* verspricht mit dem Beitrag „Das Kloster Windberg seit 1803" zwar etwas mehr als er hält, da er eigentlich nur einige kleinere Quellen zur Geschichte des Klosters mitteilt, als Baustein ist die Studie jedoch willkommen. Mit der Weltanschauung P. Roseggers bzw. mit seiner Stellung „zwischen Katholizismus und Protestantismus" befaßt sich *A. Eckert* und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, der Dichter sei ein „Mahner und Prophet der Ökumene" gewesen; mit dieser These wird sich die Forschung noch auseinandersetzen müssen. *H. Pruckners* Übersetzung der lateinischen Urkunden des Passauer Stadtarchivs wird dem Heimatforscher sehr willkommen sein. *J. Oswald* ergänzt seine schon andernorts publizierten Ergebnisse über den in Passau tätigen Maler Johann Carlone aus Rovio. Der Überblick von *P. Praxl* über die Passauer Geschichtsschreibung beschränkt sich anscheinend bei den Literaturangaben auf solche Werke, die weiterführende bibliographische Angaben enthalten; sonst wäre es, um nur ein Beispiel zu nennen, nicht verständlich, warum im Zusammenhang mit Albert v. Behaim die einschlägigen „Forschungen zur bayrischen Geschichte" von G. Ratzinger (Kempten 1898) unerwähnt bleiben.
Wir brachten nur Andeutungen. Sie vermitteln aber wohl einen Eindruck von der Reihaltigkeit des Bandes.

AMON KARL (Hg.), *Die Bischöfe von Graz-Seckau* 1218—1968. (500 S., 54 Abb.) Styria, Graz 1969. Ln. S 480.—, DM 77.—, sfr 84.25.

Während Herzog Leopold VI. an einem Kreuzzug teilnahm, gründete der Salzburger Erzbischof Eberhard II. das kleine Eigenbistum Seckau (1218), um so die landeskirchlichen Bestrebungen des Babenbergers auf geschickte Art zu vereiteln. Dem 750. Jahrestag dieses Ereignisses ist die verspätete Festschrift gewidmet. Sie stellt die Entwicklung dieses Bistums dar und gibt einen Überblick über Leben und Wirken der 55 Bischöfe von Graz-Seckau sowie des einzigen Bischofs der kurzlebigen josephinischen Diözese Leoben.
Für eine Reihe der behandelten Episkopen gab es bereits Vorarbeiten. So konnten, um einige Beispiele zu nennen, *F. Posch* für die Bischöfe von 1218 bis 1399, *E. Kovács* für Ulrich v. Albeck (1417—1431) *D. Cwienk* für Jakob Eberlein (1615—1633) und *B. Selenko-Schefzek* für den Leobener Bischof Alexander Franz Josef Graf Engl von und zu Wagram (1786—1800), der den Oberösterreichern u. a. als Erbauer eines Priesterhaues in Enns bekannt ist, ihre ungedruckten Dissertationen benützen, während *B. Roth* für seine Abhandlungen über Matthias Scheit (1482 bis 1503 bzw. 1512) und Christoph Zach (1502 bis 1508) die — ebenfalls ungedruckte — Scheitbiographie von A. Lang zur Verfügung stand und *K. Amon* für die Darstellung des berühmten Martin Brenner (1585—1615), *M. Liebmann* für Johann B. Zwerger (1867 bis 1893) und *Ä. Leipold* für die Schilderung von

Franz Xaver Sebastian Zängerle (1824—1848) und Josef Othmar von Rauscher (1849—1853) auf die vorhandene Literatur zurückgreifen konnten. Für andere Bischöfe allerdings lagen kaum brauchbare Arbeiten vor, das gilt z. B. für die meisten der vom *Hg.* behandelten Seckauer Oberhirten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit sowie für die zwölf Beiträge *K. Klammingers* über die Bischöfe der Barockzeit (1633—1779).

Die ungleiche Länge der Beiträge erklärt sich nicht nur aus der Verschiedenartigkeit der Quellen, sondern auch aus dem Bestreben, für die „trotz größerer Bedeutung noch wenig bekannten" Bischöfe relativ mehr Raum zur Verfügung zu stellen. An diesem Grundsatz gemessen überrascht die Kürze der Abschnitte über die zweifelsohne bedeutsamen zwei späteren Passauer Bischöfe Joseph Dominikus von Lamberg (1712—1723) und Leopold Ernst Graf Firmian (1739—1763), die zusammen auf nur neun Seiten behandelt werden. Erkundigungen des Rezensenten in den zuständigen Archiven von Graz, Passau und München haben jedoch ergeben, daß das Material für die Grazer Wirksamkeit dieser Persönlichkeiten tatsächlich viel zu spärlich ist, als daß die Knappheit und Sprunghaftigkeit der Darstellung dem Autor zur Last gelegt werden könnte.

Im allgemeinen sind die Darstellungen quellenmäßig gut fundiert (vgl. z. B. die Beiträge von K. Amon) und ausgewogen in der Darstellung (vgl. A. Posch über den 1968 resignierten Josef Schoiswohl). Obwohl gerade der Beitrag von B. Selenko-Schefzek über Graf Engl durch sorgfältige Literaturbenützung auffällt, wurde die durch A. Märks besorgte Edition der „Familiengeschichtliche(n) Aufzeichnungen der Engl von Wagrain 1657 bis 1797" (Mitt. d. OÖ. Landesarchivs Bd. 8, Linz 1964, 274—286) übersehen. Für die zwei späteren Passauer Bischöfe Lamberg und Firmian hätte K. Klamminger wohl auch auf K. Schrödl, Passavia Sacra (Passau 1879), hinweisen sollen. Daß Wernhard von Marsbach (1268—1283) Lehrer der Rechte in Passau (!) gewesen sei (so F. Posch, S. 40), wurde wohl schon mit Recht von L. H. Krick (Das ehemalige Domstift Passau, Passau 1922, 11) bezweifelt und dürfte eine Richtigstellung auf „Padua" verlangen. Es hätte sich vermutlich auch gelohnt, nach dem Verhältnis dieses Bischofs zu dem Passauer Domherrn gleichen Namens, der noch 1281 neben „Wernhardus de Seccovia" aufscheint (Krick, a. a. O., 173), zu fragen.

Ein ausgezeichneter Bildteil und ein — wie Stichproben ergeben haben — sorgfältig gearbeitetes Register runden den Band ab. Die Orte Ötting und Dietfurt (75) hätten aber zumindest im Register auch unter der heute offiziellen Bezeichnung Altötting und Unterdietfurt verzeichnet werden müssen. Das beigegebene Abkürzungsverzeichnis ist nicht immer vollständig, so fehlen etwa die von F. Posch wiederholt herangezogenen „Regesta Boica" oder die von K. Klamminger benützten Arbeiten von L. H. Krick, obwohl diese Werke in den Anmerkungen nur in Kurzform zitiert werden.

Wenn auch auf ein paar kleinere Versehen hingewiesen wurde, so ändert das nichts daran, daß das besprochene Werk eine überaus verdienstvolle Arbeit darstellt, für die man vor allem dem Hg. zu Dank verpflichtet ist. Manche andere Diözese wird Graz um diesen vornehmen Band beneiden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MAASS FERDINAND, *Der Frühjosephinismus.* (126.) (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 8.) Herold, Wien 1969. Ln. S 98.—.

Das neue Buch des bekannten Innsbrucker Jesuiten ist in gewissem Sinne eine Ergänzung seiner großen Aktenpublikation über den Josephinismus (1951—1961). Der Vf. konnte inzwischen weitere Archivbestände auswerten (ehem. Familienarchiv der Grafen Chotek, heute im tschechischen Regionalarchiv Beneschau; Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien; „Vorträge" der Staatskanzlei und die Staatsratsprotokolle im HHStA Wien). Die neuen Forschungen ergaben, daß der Anteil Maria Theresias bei der Ausbildung des sogen. josephinischen Systems größer gewesen ist, als M. bislang angenommen hat. Die Minister, auch Kaunitz, treten dadurch in den Hintergrund.

Exkursartig werden einige Komplexe der theresianischen Kirchenpolitik dargestellt. Zunächst geht es um den Plan einer Ordensreform (1751—1753); man wollte das Eintrittsalter heraufsetzen und die Möglichkeit von Stiftungen an Klöster und andere geistliche Institute einschränken. Der Plan blieb jedoch unausgeführt; die Kaiserin wollte nicht einseitig, d. h. ohne Rücksprache mit der kirchlichen Autorität, eine solche Entscheidung treffen. Ein anderer Abschnitt behandelt Besprechungen zwischen Wien und Rom in den Jahren 1755/56. Der Anlaß war ein kaiserliches Dekret aus dem Jahre 1751 gewesen; die Geistlichkeit in der Lombardei sollte nur noch mit Einwilligung der Staatsbehörden an den Papst rekurrieren. Die römische Kurie konnte keine Annullierung des Dekretes, wohl aber eine „authentische", d. h. einschränkende Erklärung durch die Kaiserin erreichen. Ein weiterer Exkurs geht auf die Verhandlungen ein, die der österreichische Barnabiten-Provinzial Manzador 1756 in Rom führte. In den Erblanden war ein ausgedehnter Krypto-Protestantismus ans Tageslicht gekommen; Maria Theresia wollte deshalb die Seelsorgestruktur tiefgreifend reformieren (unter Joseph II.: „Diözesan- und Pfarregulierung"). Die Finanzierung sollte durch einen innerkirchlichen „Lastenaus-

gleich", vor allem auf Kosten der großen Stifte, erfolgen. Manzador konnte allerdings die Einwilligung des Papstes nicht erreichen; zudem hatte man in Wien nach Beginn des siebenjährigen Krieges andere Sorgen.
Den weitaus größten Teil des Buches nimmt die Darstellung der langwierigen Überlegungen zur Steuerpflicht der Geistlichkeit ein. Vor allem ging es um die außerordentlichen Abgaben (u. a. die sogen. Fortifikationssteuer). Diese wurde jeweils auf Grund päpstlicher Indulte mit Hilfe des Wiener Nuntius auf die erbländische Geistlichkeit umgelegt. Nicht nur das Umlageverfahren (Nuntiatur) störte Maria Theresia; sie wollte dem Steuerrecht eine neue Grundlage geben. Zunächst stand noch eine Bulle Papst Nikolaus V. (1452) im Vordergrund; aus diesem Dokument glaubte man herauslesen zu können, daß die Regenten der österreichischen Erblande jederzeit, ohne weiteres Indult einer kirchlichen Stelle, von der Geistlichkeit Steuern verlangen dürfen. Nach einigem Hin und Her verzichtete die Kaiserin schließlich 1768 auf jede kirchliche Privilegierung und erhob die Steuern kraft landesfürstlicher Hoheit.
Eigentlich verspricht der Titel des Buches mehr, als der Inhalt hält. Wie schon angedeutet, handelt es sich im wesentlichen um exkursartige Ergänzungen zu seitherigen Arbeiten des Verfassers; man muß deshalb das neue Buch vor dem Hintergrund der früheren Publikationen lesen. Auf eine angenehme Überraschung soll eigens verwiesen werden: Maaß beurteilt Maria Theresia und ihre Minister wesentlich zurückhaltender als bisher. Ebenso verzichtet er auf jede Polemik gegen andere Forscher, die seine Auffassung über den „Josephinismus" nicht übernehmen konnten.

Bamberg *Rudolf Reinhardt*

REISS KARL/SCHÜTZ HANS, *Kirche, Recht und Land.* Festschrift für Weihbischof A. Kindermann. (280.) Königstein, München 1969. Kart. DM 17.80.

Nach dem Geleitwort von *F. Lorenz*, das Leben und Werk des 70jährigen Jubilars in einer dem Chefredakteur eigenen gefälligen Sprache vorstellt, kommt *M. Schmaus* zu Wort; der Dogmatiker widmet dem Rechtsgelehrten die das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild bestätigenden Überlegungen „Charisma und Recht". *R. Wierer* macht in seiner „Stellungnahme der amerikanischen Katholiken zur Revision des Codex Iuris Canonici" Vorschläge, die den meist defensiven Charakter des tridentinischen Zeitalters überwinden möchten und das angloamerikanische Berufungsverfahren empfehlen. *H. Slapnicka* beleuchtet scharf das volksdemokratische und sozialistische Staatskirchenrecht, indem er „Die Rechtsstellung der Kirchen in der Tschechoslowakei" darstellt, während *K. Reiß* mit seiner Studie „Das deutsche Generalvikariat in Westböhmen 1938—1945" einen wissenswerten kirchenrechtsgeschichtlichen Beitrag liefert. *O. Kimminich* vermittelt einen Einblick in „Völkerrechtliche Argumente in den zwischenstaatlichen Beziehungen" und *A. Hufnagel* in das „Heimatrecht". *Th. Veiter* unterrichtet nach den grundlegenden Prinzipien unseres Seins und Zusammenlebens fragend, über „Naturrecht und Rechtspositivismus im Völkerrecht der Gegenwart".

Doch nicht nur der Jurist, auch der Historiker liest diese Festschrift mit Gewinn und Genuß: *A. Huber* vergleicht die „Reformpläne des Josefinismus und das II. Vatikanische Konzil", *A. Langer* preist „Die goldene Regel — Schlüssel zum Frieden", vielbelesen schildert *E. Franzel* in seinem Beitrag „Von Königgrätz nach Potsdam" den geistigen Weg der Sudetendeutschen, aus eigener Erfahrung schreibt *H. Schütz* einen Abschnitt politischer Geschichte der Sudetendeutschen, den er „Aktivismus" betitelt, und *F. Blaschke* erläutert den „Verbandskatholizismus in Mähren-Schlesien", *R. Lorenz* würdigt den deutschböhmischen Katholizismus als Element der österreichischen Geschichte. Kritisch wertet *J. Rabas* „Eine böhmische Schrift zur Wiedervereinigung der Konfessionen a. d. Jahre 1818" — nämlich die Publikation des nachmaligen Leitmeritzer Bischofs Hille: „Soll die Scheidewand unter Katholiken und Protestanten noch länger fortbestehen?". In die kirchengeschichtliche Vergangenheit der engeren Heimat Kindermanns führt auch *W. Pfeifer* mit dem interessanten Beitrag „Kirchliche Beziehungen zwischen Böhmen und der Lausitz"; nochmals meldet sich *F. Lorenz* mit dem „Presse-Fall 1931" zu Wort und zieht Erkenntnisse aus der Affäre Kordač-Ciriaci; „Europäische Verflechtungen der böhmisch-mährischen Weihnachtskrippe" zeigt uns *A. Karasek-Langer*. Beachtenswert sind schließlich auch die beiden Biographien Paul Heider von *A. Jedelsky* und Johann Gregor Mendel von *F. L. Miksch*.

Eine Festgabe Kindermann muß darüber hinaus auch pastoraltheologische Beiträge enthalten: Der Exeget *J. Scharbert* untersucht mit der ihm eigenen Akribie „Exil als Gericht und Heilsangebot im Alten Testament", *J. Jaksch* informiert über die Sonderseelsorge für Vertriebene und *A. Reimann* über die Volksmissionen der sudetendeutschen Redemptoristen. *P. P. Sladek* kommt in seinem moralpsychologischen Vortrag „Liebet eure Feinde" zu dem Ergebnis, daß ein bedingungsloser Verzicht der Vertriebenen auf ihre Heimat keineswegs den wahren Interessen der europäischen Völker dient und daher keinen Beitrag für eine europäische Friedensordnung darstellt, sondern nur die praktische Anerkennung des Grundsatzes wäre, daß in der Politik Macht vor Recht gehe (48).
Das Buch ist eine gelungene Festgabe für Weihbischof Kindermann, der stets für ak-

tuelle Rechts- und Seelsorgeprobleme einen scharfen Blick und ein weites Herz hätte und hoffentlich noch lange haben möge. Vielleicht wäre die Artikelfolge in der Anordnung unserer Besprechung vorzuziehen gewesen, jedenfalls mußte sie füglich schließen mit dem fundierten „Ausblick" des Oberlandeskirchenrats C. *Brummack*: „Eis elpida zoosan — zur lebendigen Hoffnung".

Königstein *Karl Braunstein*

MENGES WALTER, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland. Eine* empirische Untersuchung. (155.) Wienand, Köln 1969. Brosch. DM 11.40.

Diese soziologische Studie wurde von der Vereinigung deutscher Ordensoberer im Hinblick auf ein konzilgemäßes *aggiornamento* der ihnen anvertrauten Gemeinschaften in Auftrag gegeben. Das reichhaltige statistische Material läßt mit einiger Vorsicht folgende Schlüsse zu:

1. Numerisch ist ein sprunghaftes Anwachsen des Ordenslebens im Anschluß an den Kulturkampf und parallel zur industriellen Revolution bis in die Jahre nach dem zweiten Weltkrieg festzustellen. Nicht die friedlichen Zeiten wären demnach die für die Kirche fruchtbarsten.
2. Die Orden halten weithin Schritt mit den neuen soziologischen Gegebenheiten. Auch von daher ist ihr absolutes und relatives Wachstum im angegebenen Zeitraum zu erklären.
3. Die Gemeinschaften entziehen sich nicht dem soziologischen Gesetz der „Umweltbedingtheit". Das heißt, sie übernehmen notwendige Aufgaben, ohne unter allen Umständen an einem historischen „image" oder einer rein formellen „Identität" festzuhalten.
4. Entscheidend für den Nachwuchs erscheint primär nicht das historische „image", sondern die konkrete Präsenz individueller Ordensgruppen unter den Menschen.
5. Die Orden übernehmen erstaunlich viele ordentliche Seelsorgeposten. Im Lebensstil kommt es daher zu einer weitgehenden Angleichung an den der Diözesanpriester.
6. Soziologen sehen den Unterschied der beiden Stände nur noch im Organisatorischen: Der Weltpriester ist einem Bistum, der Ordenspriester einer religiösen Kommunität verpflichtet. In der industriellen Massengesellschaft mit ihrer bürokratischen Menschenbehandlung muß dieser Unterschied jedoch von menschlicher Tragweite sein.
7. Der Ordenskandidat findet in den Klöstern eine freiere Vielfalt von „Berufsrollen".
8. Die Rekrutierung der Ordens- wie auch der Weltpriesterkandidaten erfolgt derzeit noch aus den kleinen mittelständischen Gruppen, die in keiner Weise mehr repräsentativ für die Sozialstruktur der industriellen Welt sind. Der kleineren Pfarre, die noch persönliche Gemeindebildung und den entsprechenden Kontakt zuläßt, muß daher im Hinblick auf den geistlichen Nachwuchs ebenso großes Augenmerk geschenkt werden wie den städtischen Großpfarren.
9. Das humanistische Gymnasium bringt immer noch die meisten Kandidaten hervor. Der Schultyp scheint demnach noch immer eine adäquate Vorbildung für das Studium der Theologie zu gewährleisten. Mehr Durchlässigkeit der Schultypen und Erleichterung des Schulbesuchs besonders für Schüler aus kinderreichen Familien dürfte jedoch eine neue Hoffnung für ein Anwachsen der geistlichen Berufe darstellen.
10. Der „expansive Konsum" als Tugend der gegenwärtigen Gesellschaftsform müßte auf Grund der statistischen Daten in den nächsten Jahren verheerend auf den Nachwuchs wirken.
11. Auswärtige Missionsarbeit zieht erwiesenermaßen Ordensberufe an.

Die Arbeit müßte von allen Gremien, die für Priester- und Ordensnachwuchs und für eine postkonziliare Umstrukturierung der Diözesanverwaltungen und Ordensgemeinschaften verantwortlich sind, gründlich überdacht werden. Analoge Untersuchungen wären in allen Kirchen- und Ordensprovinzen wünschenswert.

Wilhering/Bochum *Gerhard B. Winkler*

KHOURY ADEL-THEODORE, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.* (78.) Schöningh, Paderborn 1969, Kart. lam. DM 6.80.

In der byzantinischen Welt hat man sich während des Mittelalters ebenso wie im Abendland, wenngleich unabhängig davon, nicht nur mit Waffengewalt gegen den Islam zur Wehr gesetzt, sondern auch mit den Mitteln der theologischen Polemik und Apologetik. Über diesen theologischen Streit der Byzantiner mit dem Islam (bis zum 13. Jh.) berichtet dieses Buch. Das 1. Kap. ist den einschlägigen Texten und Autoren gewidmet (12—33). Im 2. Kap. wird die byzantinische Polemik gegen den Islam (34—52), im 3. die byzantinische Apologetik (53—70) nach Sachgebieten behandelt. Khoury schließt mit Betrachtungen über die Möglichkeiten und Grenzen des islamisch-christlichen Dialoges (71—75).

Für eine erste Orientierung ist das Buch geeignet. Es hat aber auch Schwächen. Im Ausdruck ist manches etwas schief geraten. Zum Teil liegt das sicher daran, daß es sich um eine Übersetzung handelt. Die französische Originalausgabe, die gleichzeitig in Paris erscheint, liest sich vermutlich flüssiger. Aber ein Teil der Unebenheiten ist wohl substantieller Natur. Enttäuschend, da allzu primitiv (wenn auch gut gemeint), ist der Schlußabschnitt, in dem sozusagen die Moral aus der Geschichte gezogen wird.

Der Verfasser, dem Namen nach orientalisch-christlicher Herkunft, fühlt sich in der französischsprachigen Fachliteratur zu Hause. Am

Schluß der Einleitung nennt er einige eigene Werke und bemerkt ausdrücklich, daß er in seiner Darstellung darauf Bezug nimmt. Die deutschsprachigen Untersuchungen von Carl Güterbock (Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik, Berlin 1912) und Wolfgang Eichner (Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, Der Islam 23 [1936] 133 bis 62, 197—244) waren ihm vermutlich unbekannt oder nicht zugänglich. Wenn man sich genauer über die Materie unterrichten will, wird man immer noch am besten zu der Untersuchung von Eichner greifen.

Es ist verständlich, aber zugleich bedauerlich, daß Khoury einen wichtigen Zeitschriftenaufsatz aus neuerer Zeit übersehen hat: Armand Abel, Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité (Studia Islamica 19 [1963] 5—25). Nach Abels Ausführungen stammt das Kapitel über die Häresie der Ismailiten, das als Bestandteil eines großen theologischen Werkes von Johannes Damaskenos überliefert ist, aus späterer Zeit. Die einschlägigen Abschnitte bei Khoury (und Eichner) sind dementsprechend zu berichtigen.

Tübingen *Rudi Paret*

PATROLOGIE

LUBAC HENRI DE, *Geist aus der Geschichte.* Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (522.) Johannes-V., Einsiedeln 1968. Ln. DM/sfr 45.—.

Geschichte, auch der neuesten Theologie, kann nur in der Kontinuität mit dem, was frühere Theologen gedacht und gesagt haben, zu fruchtbaren Ergebnissen kommen. Dieses fundamentale Anliegen führt Vf. dazu, die Exegese des großen Origenes zu erforschen und sie in ein Verhältnis zu den Methoden und teilweise auch den inhaltlichen Ergebnissen der heutigen Exegese zu setzen. Es ist ein gewagtes Unternehmen, wenn man an die ganz modernen Fragestellungen und Methoden heutiger Exegese denkt, die erst durch die neuzeitliche Geistes- und Geschichtsentwicklung überhaupt aufgetaucht bzw. ermöglicht worden sind. Nur ein guter Kenner der heutigen Theologie und Exegese wie auch der Vätertheologie, wie de Lubac, konnte überhaupt dieses Risiko auf sich nehmen. Daß es geglückt ist, bezeugt kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar in seinem glänzenden Vorwort.

Lubac ist kritisch genug, um das Veraltete und von unserer Zeit nicht Übernehmbare bei diesem großen Denker des christlichen Altertums zu sehen. Aber er zeigt, daß nach Eliminierung seiner zeitbedingten Anschauungen Origines uns noch vieles zu sagen hat. Insbesondere kann Origines — richtig verstanden — der heutigen Exegese einen synthetischen Weg aufzeigen, durch den ihre bis zum Extrem vorgetriebenen und heute noch nur nebeneinander stehenden bzw. sich bekämpfenden Methoden zu einer organischen Ganzheit und Fruchtbarwerdung kommen. Es ist der Weg einer Synthese der historisch-kritischen, der existentialen und der geistig-allegorischen Interpretation. Der Problemhorizont, unter dem Vf. die Aussagen des Origines befragt, ist eine entscheidende Frage für die heutige Theologie überhaupt. Es ist die Frage: Wie wird Geschichte zu Geist? Origines vermag zumindest in dem Sinn wegweisend für die Beantwortung dieser Frage zu sein, als er die Geschichte nicht zugunsten des Geistes, also die Fleischwerdung des Logos nicht auflöst, aber auch nicht die Geschichte zur reinen Historie erstarren läßt, sondern den geistigen Bedeutungsgehalt dieses entscheidenden Menschheitsereignisses zu ergründen versucht.

Das Werk ist in der Sauberkeit seiner Methode der Ergründung dessen, was Origines entgegen allen über ihn im Laufe der weiteren christlichen Geschichte angesammelten Vorurteilen wollte und meinte, vorbildlich für alle Bemühungen, aus dem Denken der Vergangenheit fruchtbare Anstöße für das Denken der Gegenwart zu ermitteln.

Wien *Hubertus Mynarek*

VOGT HERMANN JOSEF, *Coetus Sanctorum.* Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. (Theophaneia, Bd. 20.) (307.) Hanstein, Bonn 1968. Brosch. DM 48.—.

Vf. gliedert seine Arbeit auf: 1. Novatians Person und Schisma. 2. Der Kirchenbegriff Novatians. 3. Novatians Sonderlehren und Praxis. 4. Die weitere Entwicklung der Novatianerkirche. 5. Die literarische Bekämpfung des Novatianismus. 6. Die Geschichte der Novatianer im Osten. 7. Spätere Zeugnisse für den Novatianismus. Aus der Fülle des Dargebotenen sei auf einige Punkte aus dem Verhältnis: Kirche-Sünder-Sündenvergebung hingewiesen.

Zunächst fällt auf, daß Novatian die Kirche nie als Mutter bezeichnet (96). Der Grund, warum in der frühen Patristik das Bild von der Mutter Kirche so beliebt war, lag wohl darin, daß man von der Notwendigkeit einer kirchlichen Mittlertätigkeit im Heilsgeschehen überzeugt war. Cyprian beschreibt den Vorgang der Rekonziliation genau, er kennt also ein „kirchliches Sakrament der Buße". „Bei Novatian gibt es nur Bußleistungen der Sünder. Wenn diese so weit gediehen sind, daß man hoffen darf, Gott sei damit zufrieden, darf man dem Pönitenten die Eucharistie reichen. Ein kirchlicher Zwischenritus ist bei ihm nicht bezeugt. Es scheint also bei ihm kein Bußsakrament zu geben" (119). „Aber auch die Wiedergewährung der Kommunion scheint keine sichere Wirkung zu haben, so daß die Pönitenten wieder richtige Glieder der Kirche würden. Solche wieder in der Kirche zu wissen, widerstrebt ihm (Nova-

tian), deshalb soll man ihnen die Kommunion erst reichen, wenn man sicher ist, daß sie sterben, daß sie also nicht nachher zur Gemeinde gehören werden" (119 f). Den Hintergrund dieser Meinung Novatians bildet sein mangelndes Verständnis von Sünde und Erlösung durch Christus und von der Bedeutung der Kirche in der Bewältigung dieser Tatsache. Darum hat Novatian mit solcher Schärfe auf den Abfall von der Kirche während der Verfolgungszeit reagiert. Vogt meint: „Da Novatian im Gegensatz zu Cyprian und etwa auch Tertullian kein eigentliches Bekehrungserlebnis durchgemacht hatte, fehlte ihm die Erfahrung und sogar der theologische Begriff der Sünde. So konnte er Christus nicht als Erlöser von der Sünde und die Kirche nicht als konsequente Weiterführung der Erlösung begreifen. Sie war ihm lediglich die sichtbare Gegenwart gottgeschenkter Heiligkeit, die sich nur erhalten kann in radikaler Absonderung von der Sünde und den Sündern, und die so in ihrer Absonderung kraft des Geistbesitzes schon den Anfang der Vollendung des Menschen darstellt, die in der Auferstehung erreicht werden soll. Diese Kirche ist dynamisch nur in ihrer Hinordnung auf das Jenseits, im Diesseits kann sie sich nicht wesenhaft entfalten oder vervollkommnen ... so ist Novatians Kirchenbegriff wesentlich vom katholischen, auch vom altkirchlichen, verschieden, allerdings nicht so sehr durch gegenteilige Behauptungen als vielmehr durch Außerachtlassen entscheidender Elemente. Mit Hippolyt etwa stimmt Novatian durchaus überein in der Betonung der Heiligkeit der Kirche, aber die bei jenem so klar hervortretende, Offenbarung und Heil vermittelnde Funktion der Kirche tritt bei ihm fast ganz zurück" (291 f). Abschließend sei ausdrücklich vermerkt, daß wir nur einen Punkt beleuchten konnten. Das Buch erscheint auch für einen weiteren Kreis von theologisch Interessierten sehr lesenswert.

Trier-Innsbruck *Ekkart Sauser*

WACHT MANFRED, *Aeneas von Gaza als Apologet.* Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. (Theophaneia, Bd. 21.) (151.) Hanstein, Bonn 1969. Brosch. DM 21.50.

Es geht dem Vf. darum, an Hand des Dialogs „Theophrast" die Frage zu beantworten, ob der an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert tätige Philosoph Aeneas von Gaza trotz seiner weitgehenden Übernahme platonischer Ideen und der offensichtlichen Zurückdrängung des spezifisch christlichen Gedankengutes (Bibel, Väter) noch rechtgläubig geblieben ist. Da „Ziel und Zweck des Dialogs die Bekehrung des Neuplatonikers Theophrast zum Christen" (20) war, mußte sich Aeneas auf die geistige Ebene seines Gesprächspartners begeben. Er hat damit nur ein stets legitimes Anliegen der Evangelisation aufgegriffen. Der Gefahr einer Verfälschung der christlichen Lehre ist Aeneas nach Ansicht Wachts im wesentlichen nicht erlegen, wenn es auch nicht ohne „gedankliche Spannungen" und ein gewisses Grenzgängertum abgeht.
Untersucht wird in erster Linie die Kosmologie (der Terminus „Kosmogonie" hätte m. E. den Vorzug verdient) des Aeneas, die grundsätzlich an der Kontingenz der Schöpfung und der creatio ex nihilo festhält.
Dem Dissertanten Wacht ist es gelungen, seine These überzeugend und sprachlich ansprechend darzulegen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTAL-THEOLOGIE

RAHNER KARL/DARLAPP ADOLF, *Sacramentum mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. 2. Bd.: Existenzialphilosophie bis Kommunismus. (1404 Sp.) Herder, Freiburg 1968; 3. Bd.: Konfessionalismus bis Quietismus. (1432 Sp.) Herder, Freiburg 1969; 4. Bd.: Qumran bis Zukunft. Register, Autorenverzeichnis. (1458 Sp., 33 S.) Herder, Freiburg 1969. Ln. je Bd. DM 98.— (Subskr.).

Da Band 1 in dieser Zeitschrift (116 [1968] 371) bereits besprochen worden ist, bleiben nunmehr die Bände 2—4 zu würdigen, denn mit Band 4 ist das Riesenwerk abgeschlossen, das auf 5606 Spalten, vom Stichwort „Abendland" bis zum Stichwort „Zukunft" eine einzigartige Fülle von Wissensnotwendigem und Wissenswertem anbietet und wohl die erste international konzipierte theologische Enzyklopädie darstellt.
Aus dem 2. Band seien die so aktuellen Stichworte „Familie", „Fasten", „Formgeschichte" hervorgehoben, die eine nachkonziliare Behandlung erhalten haben. Heute weiß wohl jeder Exeget, daß er auf Formgeschichte nicht mehr verzichten kann. „Die prophetischen Texte erschließen sich der Darlegung besser unter Berücksichtigung der jeweils benutzten Redeformen" (2, 48). Beim „Gebet" hätten Aktivität und Passivität stärker betont und die „Stufen des Gebetes" mit ihren notwendigen Krisen, deren Bedeutung und Überwindung für den modernen Menschen aufgezeigt werden können.
Besonders gut informierende Artikel sind: „Geburtenbeschränkung", „Gehorsam", „Genesisinterpretation", „Genus litterarium", „Geschichtsphilosophie", „Geschichtstheologie". Ihre Aktualität ist über jeden Zweifel erhaben. „Geschlechtlichkeit", „Gesellschaft", „Gesetz", „Gottesbeweise" bieten die neuen Aspekte. Wenn es heißt: „Wir können uns heute nicht mehr mit der raschen Schlußfolgerung der quinque viae des Thomas zufrieden geben", nicht einmal mit dem reinen Nachweis des Ipsum esse subsistens — das nennen alle Gott —, so kann man dieser Ansicht nur zustimmen. Der Artikel „Geist" ist bezüglich des AT vielleicht etwas summa-

risch geraten. Die biblischen Zitate bzw. Beweisstellen würden bei näherer Betrachtung auf weniger zusammenschmelzen.

Aus der Fülle des 3. Bandes sei herausgenommen „Konkupiszenz". Diese soll nicht nur als negatives Existenzial gesehen werden, wie es so oft geschieht; sie erfährt eine positive Wertung. In den „Lehrschriften des ATs wird sehr richtig auf Ptahotep (2450 v. C.) und auf Amen-em-ope hingewiesen, womit unbestreitbare Zusammenhänge bestehen. Der Artikel „Limbus" räumt mit der früheren Anschauung auf, die wähnte, über jenen „Ort" sichere Auskünfte geben zu können. „Materie", „Meditation", „Messe", „Menschenrechte", „Mission", „Mittelalter", „Monogenismus", „Mythos", „Naturrecht", „Offenbarung", „Öffentliche Meinung", „Orden", „Pastoralmedizin", „Paulus", „Priester", „Priestertum" sind Stichwörter, die jeder moderne Mensch heute neu nachschlagen wird müssen. Hier findet er letzte Information für die Praxis des Lebens; das Lexikon ist ja „für die Praxis" geschrieben, wie der Titel bezeugt.

Band 4 ist wiederum so reichhaltig, daß man sich schwer tut, welche Wörter man herausheben soll. „Reich Gottes", „Religion", „Schöpfung", „Seelsorge", „Synoptiker", „Taufe" sind aktuelle Probleme ersten Ranges, die immer wieder neu gesehen werden müssen. Die der „Technik" eigene Problematik liegt auch darin, daß sie die Rätsel des persönlichen Lebens nicht lösen kann, besonders dann, wenn die Technisierung der Welt eine unmittelbare persönliche Sinnsuche betreffend Leid und Unglück, Leben und Liebe ersetzen soll. Da trifft Technik ins Leere und erzeugt das Phänomen der Einsamkeit. „Weisheit" ist vorerst (im AT) Erfahrensein, Kundigsein im praktischen Leben (Lebensweisheit), kann aber auch zu einer mit göttlicher Einsicht und Vollkommenheit ausgestatteten Hypostase werden. Der sehr gute Artikel „Wunder" sollte „für die Praxis" in eine populärwissenschaftliche Sprache übersetzt werden. Besondere Klarheit weist der Artikel „Wunder Jesu" auf. „Zukunft" (des Menschen), heute ein inhaltschweres Wort, steht im Zusammenhang mit Freiheit, Geschichte, Hoffnung, Fortschritt, Sinn und Ziel (des Menschen) und ist von Futurologie im technischen Verständnis sehr zu unterscheiden.

Das Sachregister mit 87 Seiten bildet einen Raster, der alle einem Stichwort zugehörigen Bezüge aufleuchten läßt und die Brauchbarkeit des Werkes ungemein erhöht. So findet sich z. B. beim Artikel „Anthropologie" ein Verweis auf etwa 90 einschlägige Stichwörter. Der Universalismus dieses Teamworks wird dadurch unterstrichen, daß von den 315 Autoren bzw. Mitarbeitern mehr als 200 dem außerdeutschen und teilweise sogar dem außereuropäischen Raum angehören.

Man wird dem Werk, das eine grandiose Leistung darstellt, eine gute Zukunft prophezeien können und den Männern, die sich darum gemüht haben, ehrlich gratulieren dürfen.

Linz *Max Hollnsteiner*

NEUENZEIT PAUL (Hg.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft.* Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. (408.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 32.—.

„Die Frage, was Theologie sei und ob sie derzeit und künftig in der Kirche sowie in der Gesellschaft noch eine wirkliche Funktion habe, ist heute nicht mehr so einfach zu beantworten" (9). Diesen einführenden Satz bestätigen die folgenden Beiträge, die wir, um die Reichhaltigkeit dieses Sammelbandes aufzuzeigen, auf ihre wesentliche Aussage — gleichsam „Inhalt in einem Satz" — reduzieren. Daß dies ein Unrecht gegenüber den Autoren bedeutet, ist einsichtig, scheint aber aus praktischen Interessen erlaubt.

R. Affemann weist auf die Differenz hin, die zwischen Theologie und Verkündigung vorherrscht: „Nur indem der Theologe aus seiner Rolle als Amtsträger und Funktionär heraustritt und dem Nächsten Mensch und Bruder wird, kann er ihn öffnen für die Verkündigung" (27). — *J.-P. Audet* verlangt den Aufbau einer Theologie, die wieder „festen Boden unter den Füßen" hat. — *J. Blank* hebt „das politische Element in der historisch-kritischen Methode" hervor. — *J. Böckle* geht von der Moraltheologie aus: „Der Kirche kommt es nicht zu, einen eigenen konkreten Humanismus zu statuieren, auf eine bestimmte innerweltliche Sozial-, Wirtschafts- oder Rechtsordnung als auf die allein christliche zu verpflichten, oder der Allgemeinheit ihre spezifischen Glaubensüberzeugungen aufzuzwingen" (72). — *H. Bolewski* weist auf jene „Dysfunktion von theologischer Bildung und kirchlicher Praxis" (78) hin, die nach H. Fischer-Barnicol in einem „methodischen Solipsismus" (92) der Theologie gründet. — *H. Geisser* untersucht „die Funktion der Theologie in der Kirche und Gesellschaft nach der Deutung Papst Pauls VI.". — *H. Gollwitzer* wendet sich mit seinen Thesen „Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft" gegen eine Privatisierung und Transzendentalisierung des Reich Gottes. — Das von vielen Protestanten angesprochene Thema der Trennung von Theologie und Praxis greift *N. Greinacher* auf. — *H. Halbfaß* setzt bei der (ideologie-)kritischen Funktion an, die der Theologie als Universalwissenschaft zukommt, und rollt von da aus die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zum kirchlichen Lehramt auf. — *H. E. Hengstenberg* sieht als Zukunftsaufgabe der katholischen Theologie die Hereinnahme „jener existentiellen menschlichen Möglichkeit, deren Realisierung dem Protestantismus seinen Namen gegeben hat" (208). — *I. Her-*

mann betont die Verpflichtung der Theologie vor der Öffentlichkeit. Kritik und Forderungen werden deutlich ausgesprochen: „Trotz der redlichen Bemühungen einzelner weltfähiger Theologen erscheint — in der Perspektive der Publizistik — zumindest die akademische Theologie als in sich rotierender Betrieb, als Anstrengung unter Ausschluß der Öffentlichkeit" (213). Wird so die Theologie als Schuldnerin der Öffentlichkeit gesehen, so ergänzt H. noch, daß sie auch Schuldnerin der Sprache und der Menschen ist. Demnach „muß Theologie zukünftig theologia publica sein, oder sie degeneriert vollends zur Geheimlehre; sie muß theologia hermeneutica sein, oder sie degeneriert vollends zur Ideologie; sie muß theologia politica sein, oder sie degeneriert vollends zum Opium des Volkes" (219 f). — Im Gespräch mit *M. Horkheimer* wird deutlich, daß Grenzüberschreitungen der Theologie ihre Funktion genommen haben. — Die weiteren Beiträge sind: *W. Kasch*, Theologie unter den Bedingungen des Endlichkeitsbewußtseins — *K. Koch*, Der Beitrag der alttestamentlichen Theologie zum Verhältnis von Glaube und Geschichte — *P. Lengsfeld*, Revolution und Reformation als theologisches Problem — *P. Matussek*, Amtskirche und Theologie in der Sicht des Psychologen — *G. May*, Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft — *M. Mezger*, Botschaft und Erkenntnis — *P. Mikat*, Zur theologischen Ortsbestimmung des Kirchenrechts — *K. Obermayer*, Kirchenreform und Kirchenrecht — *T. Rendtorff*, Theologie in der Welt des Christentums — *P. Schoonenberg*, Theologie als kritische Prophetie — *R. Seewald*, Die Theologie und der Laie.

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

CARDONELL JEAN, *Gott in Zukunft.* Aufforderung zu einer menschlichen Welt. (196.) J. Pfeiffer, München 1969. Kart. lam. DM 9.80, sfr 11.65, S 74.50.

Die große Tragik von heute besteht darin, daß der Glaube, den wir zu „besitzen" meinen, unser eigentliches Leben mit seinen vielschichtigen Fragen und ungelösten Problemen einfach nicht erreicht: das ist der Ausgangspunkt dieses aufrüttelnden Buches, das als „das Theologische Buch des Jahrhunderts" bezeichnet wurde. Die Feststellung: „Unser größtes Unglück ist es, den Glauben zu besitzen" (16) ist schockierend, führt aber letztlich dahin, unseren Glauben an Jesus Christus viel echter, lebendiger und dynamischer zu sehen.

Dieser Jesus Christus, der den Menschen zu seinem Menschsein befreit — wie der Autor sich ausdrückt — wird uns so vor Augen gestellt, daß wir einfach herausgefordert sind, seinem Beispiel radikalster Brüderlichkeit nachzuleben, wenn unser Menschsein überhaupt einen Sinn haben soll. An Hand einer sehr existentiellen Interpretation von einigen Gleichnissen Jesu wird die zentrale Forderung Christi nach gelebter Brüderlichkeit erhellt und unter ganz neuen Perspektiven gezeigt. Christus steht immer wieder als der vor uns, der sich mit den bestehenden Zuständen des Elends, der Krankheit und Not nicht einfach abgefunden hat, sondern sofort geholfen und damit Mut zu neuem Beginn gemacht hat. „Das Böse läßt sich nicht erklären, sondern nur bekämpfen" (44), so lautet die Quintessenz, die sich als Konsequenz aus der Haltung Christi für uns ergibt. Nicht die Religion des Opfers darf im Vordergrund stehen, sondern der Glaube, der aus einem radikalen Kampf gegen alle Ungerechtigkeit hervorgeht, muß unser Leben bestimmen, denn „Gott ist das Nein zur Ungerechtigkeit" (101).

Wenn dabei die politische Dimension der Haltung Christi in den Vordergrund gerückt wird, ja wenn Christus gewissermaßen als Initiator zu einer immer wieder notwendigen Sozialreform erscheint, so darf dies — der Verdacht ist zwar naheliegend — nicht als Entstellung und verhängnisvolle Vereinseitigung der Heilsbotschaft gesehen werden. Dem Autor geht es vielmehr darum, die Akzente ganz bewußt auf diese Forderungen des Christentums zu setzen, da oft genug einer individualistischen Frömmigkeit zu sehr das Wort gesprochen wurde. Von da her ist auch die Kritik zu verstehen, die der Autor an der institutionellen Kirche übt, da diese sehr oft an den bestehenden Mißständen in der Welt vorbeigegangen ist und damit am Auftrag Christi versagt hat. Ebenso sind manche Aussagen des Autors über seinen Glauben (136) ganz bewußt scharf akzentuiert und provozierend, um damit manche zu etablierte Formen und Formeln aus den Angeln zu heben. Die Forderung, „eine Kirche wiedererstehen zu lassen, die sich um jene Haltung bemüht, wie sie Jesus Christus eigen war" (34), scheint berechtigt zu sein.

Wenn auch manches in diesem Buch nicht sehr „orthodox" klingt, ja wenn sogar vieles neu und ziemlich revolutionär ist, so kann es doch — oder vielleicht gerade deswegen — zur Lektüre nur bestens empfohlen werden, da es uns eine Möglichkeit zur christlichen Existenz mit aller Vitalität und Dynamik aufzeigt und auf jeden Fall eine „heilsame Unruhe" auszulösen vermag.

Freistadt *Kurt Aigner*

HEINEN WILHELM (Hg.), *Bild — Wort — Symbol in der Theologie.* (308.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 24.—, brosch. DM 16.80.

In diesem hochaktuellen Vorlesungszyklus über die abwechselnd dominierende Bedeutung der Grundelemente menschlicher Mitteilung, Bild, Wort oder Symbol im Laufe der Geschichte und über deren Rolle in den theologischen Disziplinen, äußern sich der Reihe nach bekannte Mitglieder der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Der Moraltheologe *W. Heinen* erläutert an einem kurzen historischen Rückblick die stete Symbolverbundenheit der Theologie, gleich, ob sie, wie früher mehr deduktiv wirkte, oder wie neuerdings, den induktiven Weg beschreitet, von Phänomenen und Wirklichkeiten dieser Welt ausgeht. Sie ist Mittlerin zwischen Gläubigen und dem Mysterium, und da sie ihre Wissenschaft aus zweifacher Quelle, aus der Vernunftserkenntnis und aus dem Glauben schöpft, prädestiniert, jene Lücke zu füllen, jene unbewußten menschlichen Forderungen zu beantworten, die andere, rein-rationale Wissenschaften offenließen. — Er nimmt auch zur Rolle des Bildes, Wortes und Symbols in moraltheologischer Aussage, Forderung und Imputation Stellung, in der das Ursymbol Jesus Christus, Abbild Gottes, die Urbilder der Frau und Mutter bzw. des Vaters einen dominanten Platz einnehmen, indem sie den Urvorstellungen jeder menschlichen Persönlichkeit entsprechen und sie prägen. — *H. Eising*, atl. Exeget, liefert die Gründe für das „Bildverbot" im frühen Israel. Dies geht nicht nur auf Mißbrauch, vielmehr auf die allgemeine Auffassung zurück, man dürfe und könne Jahwe, den lebendigen, stets nahen, kraftvoll einwirkenden Gott in keinem „toten" Gegenstand nachfertigen, zumal da der Mensch selbst das wahre, würdige Ebenbild und Gegenüber Gottes darstellt. — Das Referat des zweiten Alttestamentlers, *J. Schreiner*, bezieht sich auf die Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik, die in ihrer Bilderfülle den heutigen Menschen wohl fasziniert, doch bei seiner rationalen Einstellung wenig beschäftigt. Die Gründe für die verhüllten Darstellungen dieser mächtigen Visionen finden sich teils in äußerem Bedrohtsein der damaligen Zeit, teils war es nur in kosmisch-natürlichen Gebilden, in Personen- und Tiergestalten, Metall- und Zahlensymbolen möglich, die in Träumen zuströmende Flut von vieldeutigen Eindrücken über das nahende Gottesreich wiederzugeben. — Der Neutestamentler *J. Gnilka* spricht über die vom Worte getragene evangelische Botschaft des Heiles. Was die Form betrifft, wurde dazu die bildhafte Redeweise gewählt, die den aufmerksamen Hörern aller Schichten verständlich ist; ja, diese Gleichnisse und Parabeln mit ihrem Dialogcharakter sind imstande, die beabsichtigte innere Wandlung zu bewirken. — *B. Kötting*, Professor für Geschichte der alten Kirche, gibt eine wertvolle Schilderung des allmählichen Wachstums der bildlichen Darstellung im frühen Christentum, die sich erst von alttestamentlich-bilderfeindlichen, philosophisch-bilderkritischen und heidnisch-kultischen Einflüssen freimachen mußte, um im 3. Jahrhundert zur szenischen Ausmalung des Kirchenraumes zu gelangen, und schließlich, ab Chalzedon 451, die Darstellung der Christusgestalt zu wagen. — *E. Iserloh*, Professor für mittlere und neuere Kirchengeschichte, führt uns in seinem Beitrag über die Fehlhaltungen des Symbolismus mit der allegorisierten Messe zu dessen Reaktion, dem Nominalismus des späten Mittelalters, unter dessen Einfluß es zu einer Unzahl individualisierter Meßformen und Altären kam, die jedoch mit dem Urbild wenig zusammenhingen. Hierauf drängten einige Reformatoren, darunter die Bilderstürmer Karlstadt und Müntzer, auf eine vereinfachte, vernünftige Liturgik, die wiederum zum Scheitern verurteilt war, da sie die von Gott gegebenen Sakramente mit ihren, der Volksseele zutiefst verbundenen Elementen vermissen ließ. — Der Dogmatiker *K. Rahner* befaßt sich in seiner Vorlesung mit der „zweifachen menschlichen Grunderfahrung", dem Hören-und-Sehen Gottes. Wir Menschen müssen diesen Streit um die Oberherrschaft zwischen Augen oder Ohren, der eigentlich kein wahrer Streit ist und auch epochalen Wandlungen ausgesetzt ist, durchhalten, bis wir einst das „Wort" Gottes „von Angesicht zu Angesicht" erfahren dürfen. Inzwischen bleibt das göttliche Liebesgeheimnis offen zum Schauen und Hören, unnahbar und zugleich stets nahe. — Der zweite Systemtheologe, *W. Kasper*, gibt seinerseits nützliche Vorschläge zu einer sakramentalen Erneuerung in Hinblick auf die kritische Frage: Ist der heutige Mensch überhaupt noch „symbolfähig"? Seit dem II. Vatikanum geht es darum, „dem heutigen Menschen von den Grundlagen der modernen Anthropologie her einen neuen Zugang zu der Welt der Sakramente zu eröffnen". Kasper meint, daß sich deshalb der sakramentale Vollzug 1. menschlich neuorientieren und vor Verfeierlichung hüten, 2. christlicher werden und durch Wortverkündigung den Glauben stets neu wecken sollte, 3. Wort und Sakrament eng aufeinanderbezogen, die wesenhafte Erneuerung des Menschen in Glaube-Hoffnung-Liebe zum Ziel nehmen solle. — Der Liturgiewissenschaftler *Lengeling* bezeichnet Wort und Bild als Elemente der konstitutiven „Zeichenhaftigkeit" der gesamten Liturgie. Er nennt historische Beispiele im Osten und im Westen für liturgische Einseitigkeit und befürwortet eine Liturgiereform durch Abschaffung allegorischer, verkrusteter Riten, wogegen den primären, wesentlichen Riten zu ihrer vollen Ausdruckskraft verholfen werde. — Der zweite Liturgiewissenschaftler *Lengsfeld* schwenkt in die evangelische Theologie hinüber, die allgemein als Theologie des Wortes bezeichnet wird. Am Beispiel des von der Philosophie Schellings beeinflußten Paul Tillich (1886—1965) zeigt er eine symbolpositive reformatorische Bestrebung auf. Wesentlich bei Tillich waren seine Unterscheidung zwischen Zeichen (konventionell vereinbart) und Symbol (drei Wesensmerkmale: Partizipation an der Wirklichkeit, Eröffnungsfunktion zu neuen Dimensionen, Un-

abhängigkeit von Willkürlichkeit). Daher bleibt ein Ursymbol kraft seiner Authentizität und lebendiger Erfahrungsgrundlage zeitlos-transparent bestehen, während andere Zeichen Gefahr laufen, rein traditionell oder ästhetisch zu werden, weshalb sich ein stetes Überprüfen der Symbolik im Protestantismus, wie im Katholizismus empfiehlt. — Einen wichtigen Beitrag leistet in seiner Untersuchung „sozialer Statussymbole in der Kirche" der Sozialwissenschaftler *W. Weber*. Seine Ausführungen seien von soziologischer, nicht theologischer Sicht aus gegeben. Er schildert das bisherige Nebeneinander von Kirche und Staat, worin die Kirche die ihr zugewiesene, meist problemlose Rolle würdig zu tragen wußte. Doch der Wandel von feudal-zugewiesenem Status zur selbsterworbenen, auf persönliche, qualifizierte Leistung aufgebaute Autorität machte auch vor der klerikalen Ordnung nicht halt. Er rät, unter der Gefahr eines drohenden Prestigeverlustes, angesichts des immer stärkeren Eindringens der Laien in bisher dem Priester vorbehaltene Funktionen, zu einer Stärkung sozialer Sicherheit, einer Vitalisierung der theologischen Disziplinen und zu einer Hebung des persönlichen Leistungsniveaus bei zukünftigen Theologen, denn die „professionelle Unterentwicklung darf nicht mit der ‚Torheit des Kreuzes' kaschiert werden"! — *J. Glazik*, der Missionswissenschaftler, spricht zum Problem, wie man die christliche Heilsbotschaft in geeignetester Weise Völkern anderer Kulturbereiche vermittelt? Trotz der Ermutigung zu weitgehender Anpassung an volkseigene Sitten im neuen Missionsdekret sei Grund zur Vorsicht angebracht, da durch falsche Übersetzung in fremde termini oder mythische Mißdeutung Wesentliches verfehlt werden kann. Der Weg sei weit, nur stufenweise begehbar, begleitet von ständiger Überprüfung von Wort, Bild und Symbol nach ihrem letzten Sinn. — Der Vortrag *W. Dreiers* über theologische Erwachsenenbildung rundet den Zyklus ab. Dreier richtet seine besondere Aufmerksamkeit auf drei Lebensbereiche: das für die menschliche Entfaltung primäre Ehe- und Familienleben, das Sekundärsystem, den industriellen Produktionsbereich, der in seiner Sprache und Bildwelt mit menschenunwürdiger innerer Verödung droht, und schließlich die organisierte Freizeit, die mit entwertenden Werbeslogans und falschen Statussymbolen die Gefahr in sich birgt, den Menschen von seiner „gottebenbildlichen Herrschaft seiner Umwelt" in eine materielle „Besessenheit" hineinzusteigern. Die Lösung sieht Dreier nicht in einer weltverachtenden theologisch-profanen Erwachsenenbildung, sondern in neuen weltorientierten, konkreten Antworten alle Lebensgebiete betreffend. Den heutigen Statussymbolen nicht erliegen, sondern sie zu Mitteln christlichen Heils werden lassen! — Das Buch wird, ob seiner tiefgreifenden Anregungen zum Erkennen und Beheben manchen modernen Übels durch neuorientiertes Bild-, Wort- und Symbolverständnis nicht nur in Theologenkreisen ein lebhaftes Echo hervorrufen.

Salzburg *Gottfried Griesl*

ÖKUMENE

SCHLETTE HEINZ ROBERT, *Veränderungen im Christentum.* (Theologia publica 12.) (131.) Walter, Olten 1969. Brosch. lam. sfr 11.—.

Dieser Sammelband greift Fragen auf, die sich im christlichen Verständnis der Gegenwart z. T. tatsächlich gewandelt haben oder zumindest der „Veränderung" bedürfen. Dazu stellt der Autor verschiedene Vorträge zusammen, die im Laufe der letzten drei Jahre durch Rundfunkanstalten der Bundesrepublik ausgestrahlt wurden. Der Band umfaßt demgemäß eine Fülle von Themen. Einsetzend bei der Frage nach der Möglichkeit (und Unmöglichkeit) verbaler Orthodoxie behandelt Sch. in weiteren Beiträgen Probleme des Dogmenverständnisses, einer gewandelten Spiritualität, der Stellung zum reformatorischen Christentum, des Verhältnisses zu den nicht-christlichen Religionen, des Verständnisses des Apostelamtes, der innerkirchlichen Repräsentanz, der Neuorientierung der Mission, der „Jenseitigkeit" oder „Diesseitigkeit" des Reiches Gottes, des Verhältnisses zu humanistischen Tendenzen der Gegenwart und schließt den Band mit dem Versuch einer Beantwortung der Frage: „Wird die Welt christlicher?" Seit den Daten der Erstsendung haben diese Themen und auch die Beiträge nichts an Aktualität verloren. Bis heute ist der Titel „Veränderungen im Christentum", in jene Richtung, die Sch. bei den Einzelthemen anschneidet und fundiert, mehr als Postulat denn als Faktum zu verstehen.

Vom Autor selbst sind zu verschiedenen auch hier angeschnittenen Problemkreisen schon größere Arbeiten erschienen (vgl. etwa: Epiphanie als Geschichte; Christen und Humanisten; Kommunikation und Sakrament). Bemerkenswert ist vor aller Einzelthematik der Denkansatz Schlettes der, wie in seinen größeren Werken, auch in diesen für einen breiteren Hörerkreis gedachten Vorträgen zum Ausdruck kommt: Der Versuch, Theologie ohne jede ideologische Fixierung zu treiben, von einer rationalen-kritischen Fragestellung ausgehend, ohne aber die theologische Tradition außer acht zu lassen.

Inhaltlich gesehen erscheinen dem Rezensenten besonders wichtig und interessant die beiden letzten und die beiden ersten Beiträge. Die beiden ersten Abhandlungen kann man unter dem Thema „Einheit der Kirche" zusammenfassen, und zwar sowohl im historischen Ablauf als auch in der heutigen Situation gesehen. Beidesmal wird deutlich, daß „Orthodoxie" ein sprachliches Problem ist und eben auch die Frage nach Möglich-

keit oder Unmöglichkeit von Orthodoxie vom Horizont der Sprache aus gestellt werden muß. Hier greift die Thematik des ersten Beitrages unmittelbar in die des zweiten über, der die Unumstößlichkeit von Dogmen untersucht und dabei zu dem Schluß kommt, daß es „notwendig" ist, die Dogmen der Kirche hin-über-zu-denken, zu transponieren in neue und andere Verstehenshorizonte". Somit kann man als Schluß daraus folgern, daß die sprachliche Formel weder in vertikaler (geschichtlicher) noch in horizontaler (Gegenwart) Richtung die geeignete Basis ist, um etwa die orthodoxe Einheit der Kirche zu konstatieren oder häretische Positionen zu fixieren. Die in dem Band an den Schluß gesetzten Artikel sind insofern unter einer Thematik zu sehen, als die Frage nach der Kooperation der Christen mit humanistischen Gruppen der Gegenwart als Pendant die nach einer „strukturalen Homogenität" hervorruft. Von beiden Ansatzpunkten her zeigt es sich, daß den Christen der Kontakt und die Kooperation mit Nichtchristen keineswegs verwehrt ist, sondern daß sie geradezu zu solcher Zusammenarbeit gefordert sind. Formale Strukturen des Christlichen werden in einer „humanen Welt" in dem Maße vermehrt auftreten, indem die Kirche sich mit der Botschaft, die sie auszurichten hat, nicht auf ihren eigenen Bereich beschränkt.
Die kurzen Vorträge können natürlich jeden der angesprochenen Punkte nur aufreißen. Die wenigen Seiten geben aber ausgezeichnete Anstöße und Anregungen zum weiteren Nachdenken und jedem, der selbst „Veränderungen im Christentum" aktiv herbeiführen will, kann die Lektüre des Bandes nur empfohlen werden.

Bonn *Klaus Lang*

BARTH KARL/BALTHASAR HANS URS VON, *Einheit und Erneuerung der Kirche.* (Ökumenische Beihefte zur FZPhTh, 2.) (37.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz, Kart. lam. sfr 4.80.

Anläßlich eines Treffens der Kirchenleitungen der drei wichtigsten christlichen Konfessionen der Schweiz und der Mitglieder der interkonfessionellen Gesprächskommissionen im Februar 1968 hielten K. Barth und H. U. von Balthasar je einen Vortrag über Einheit und Erneuerung der Kirche, die nun in diesem Bändchen gedruckt vorliegen.
Barth behandelt das Thema mit viel Humor. Nachdem er die Kirche bestimmt hat als das wandernde Gottesvolk und betont hat, daß Gott es vor allem ist, der erneuert, geht er ausführlicher auf die Strukturen der Kirche in Erneuerung ein. Besonders beachtenswert ist, was B. über den Dienstcharakter der Kirche sagt. Vielleicht noch notwendiger für uns sind jedoch seine Worte zur Freudigkeit in der Kirche: „Die Kirche in der Erneuerung ist ein in Freudigkeit lebendes Volk, man könnte auch sagen: ein in ‚parrhesia', in heiterer Zuversicht, ja in Humor lebendes Volk (16)." B. wendet sich gegen die Ängstlichkeit und Humorlosigkeit in der heutigen Christenheit und fragt: „Wie kommt es, daß so viele Kirchenmänner, insbesondere Theologen aller Konfessionen und Kirchen, mit so grämlichen Gesichtern herumlaufen: als ob sie im Grunde nur Kummer, als ob ihnen die Hühner das Brot weggefressen hätten? Warum können sie höchstens über andere — und darum immer ein bißchen gallig — lachen, statt, wie es sich gehört, damit anzufangen, allen Ernstes über sich selbst zu lachen oder doch wenigstens zu lächeln (16 f.)".
Von Balthasar behandelt in seinem Beitrag nicht so sehr die Erneuerung der Kirche, sondern die Einheit des Alten und Neuen Testamentes und der kirchlichen Theologien. Die Vielheit der alt- und ntl. Theologien wird durch das Christusereignis zur Einheit zusammengefaßt. „Die Mitte ist Christus, von dem die ganze Heilige Schrift redet (35)." Der Vf. kämpft gegen die Tendenz, nur eine Auswahl von Schriften oder eine Auswahl von Gesichtspunkten treffen zu wollen. „Die Tendenz zum ‚Kanon im Kanon' ist Tendenz zur Ersetzung der Agape durch eine Gnosis als Höchstwert (35)." Ob mit solchen sehr systematischen Aussagen der besseren Erfassung der biblischen Botschaft und damit der ökumenischen Bewegung sehr geholfen ist, bleibt zumindestens fraglich.

BEA AUGUSTIN KARDINAL, *Der Ökumenismus im Konzil.* Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges. (496.) Herder, Freiburg 1969, Ln. DM 52.—.

Das Buch, das sich zum größten Teil mit der Behandlung der ökumenischen Frage auf dem II. Vatikanum befaßt, wird mit einem langen Kapitel über den Ökumenismus während der Vorbereitungszeit des Konzils eingeleitet. Dieser historische Abriß, mit Leo XIII beginnend, zeigt den langsamen Wechsel in der Haltung Roms gegenüber dem ökumenischen Gedanken. Die Abschnitte über die vier Konzilsperioden geben einen umfassenden Rechenschaftsbericht von der Tätigkeit des Sekretariates. Weniger bekannt dürfte die Aktivität des Sekretariates in der nachkonziliaren Zeit sein. Auch darüber berichtet B. ausführlich. Neben der Materialsammlung, die viele sonst schwer aufzufindende Texte bringt und damit bereits einen großen Wert darstellt, versucht B. an Hand der konkreten, lebendigen Geschichte zu zeigen, unter wieviel Mühen und Widerständen die ökumenische Bewegung gewachsen ist. Zugleich möchte er zum Nachdenken und Nacheifern anspornen. Das Buch hat damit einen bewußt pastoralen Charakter und wendet sich an einen größeren Leserkreis. Auch wenn man dies in Rechnung

stellt und bei aller Ehrfurcht vor dem großen Ökumeniker Bea drängt sich die Frage auf, ob diese mit vielen Zitaten aus Reden, Briefen und Presseberichten belastete, eher unkritische Art der Beschreibung der ökumenischen Geschehnisse sehr viel weiter führt. Die Darstellung kommt ab und zu einem ökumenischen Triumphalismus nahe und läßt oft eine Analyse der einzelnen Fakten vermissen. Es dürfte schwer sein, in Zukunft in dieser etwas problemlosen Weise für die Einheit der Christen zu arbeiten.

STECK KARL GERHARD (Hg.), *Luther für Katholiken.* (411.) Kösel, München 1969, Ln. DM 25.—.

Diese Publikation geht von der Annahme aus, daß heute wie kaum je zuvor sich auch Katholiken für Luther interessieren, und zwar nicht einfach nur für den noch katholischen Luther, sondern gerade für den Luther, der sich kritisch mit der römisch-katholischen Kirche auseinandersetzt und sich von ihr absetzt. So hat sich der Hg. die Aufgabe gestellt, jene Texte aus Luther zu sammeln, die den Katholiken besonders angehen, die ihm unbequem sind, die es ihm aber auch ermöglichen sollen, nochmals die Entscheidungen des 16. Jahrhunderts zu überdenken. Es ist verständlich, daß bei einer so knappen Auswahl vor allem jene Texte herangezogen werden, in denen der Konflikt mit Rom ausgetragen wird. „Der ‚Luther für Katholiken' ist und bleibt vielmehr der Luther von und seit 1517. Dies unter anderem auch deswegen, weil er von da an in Rom zur Debatte stand und verworfen wurde" (18). Das Herzstück dieses Kampfes zwischen Rom und Luther sieht der Hg. in den 41 Sätzen, die man im Prozeß gegen Luther zusammenstellte und die in der Bannandrohungsbulle von 1520 und dann nachher in der endgültigen Exkommunikation vom Januar 1521 als häretisch verworfen wurden. Deshalb wird Luthers Verteidigung seiner Sätze (Grund und Ursach aller Artikel, welche durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind 1521) nach Luthers großem Selbstzeugnis von 1545 und seinem formulierten Glaubensbekenntnis von 1528 an den Anfang der ganzen Textsammlung gestellt. Die weiteren Schwerpunkte der Auswahl liegen in Luthers Schriften über die katholische Sakramentenlehre, vornehmlich über die Messe, über das Papsttum und über das katholise Mönchswesen.
Man mag als Katholik etwas darüber erstaunt sein, daß mit dieser Publikation die polemischen Schriften so herausgestellt werden, heute, wo man durch die ökumenische Bewegung eher ökumenisch-irenische Töne gewohnt ist. Diese Textsammlung kann jedoch m. E. einen großen und sehr notwendigen Dienst leisten, in dem es das zwischenkirchliche Gespräch zu den Fragen zurückzwingt, die seit der Reformationszeit unerledigt zwischen den beiden kirchlichen Traditionen anstehen. Obwohl die Kontroversfragen des 16. Jahrhunderts in einem neuen Licht erscheinen, so haben doch manche von ihnen auch heute noch nicht ihre Virulenz verloren. Eine unvoreingenommene und ehrliche Prüfung der Argumente Luthers kann für die ökumenische Bewegung nur von Nutzen sein. Daß hier noch viel zu tun bleibt, ist jedem Einsichtigen klar. Mit Recht sagt der Hg: „Das Zweite Vatikanum hat zwar neue Perspektiven der Betrachtung eröffnet, aber zu einem Gesamturteil über die Glaubens- und Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts ist es nicht gekommen" (20).

Rom *August Hasler*

KREMS GERHARD/MUMM REINHARD, *Theologie der Ehe.* (207.) Pustet, Regensburg/Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1969. Kart. lam. DM 12.50.

Das Buch ist der Niederschlag der 29. Tagung (25. bis 29. März 1968) des Ökumenischen Arbeitskreises evang. und kath. Theologen, der 1946 gegründet wurde. Von *R. Schnackenburg* stammt der erste Beitrag über die „Ehe nach dem NT". Klar, abgewogen, maßvoll und verständlich referiert er über das Verbot der Ehescheidung durch Jesus, über die Einschätzung der Ehe durch Paulus und fragt nach dem sakramentalen Charakter der Ehe und nach der gemischten Ehe. Das Referat von *H. Greeven* behandelt das gleiche Thema wie Schnackenburg, es ist ein gutes Beispiel für ökumenischen Geist und für exegetisches Können.
In vier „Fragenkreisen" nimmt mit *J. Ratzinger* der Dogmatiker in gedankentiefer und formschöner Sprache Stellung zur Sakramentalität der Ehe (1), er fordert die Entwicklung des christlichen Eheethos aus dem Kern der sakramentalen Idee, d. h. aus dem Ineinander von Schöpfung und Bund (2), beleuchtet die personale, gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit der Ehe (3) und verlangt das Neu-durchdenken der traditionellen Lehre von den Zwecken, den Gütern und den Wesensbestimmtheiten der Ehe (4).
In dreizehn wertvollen „Thesen" bietet *H. D. Wendland* den Stoff seiner Vorredner hauptsächlich unter soziologischen und sozialethischen Gesichtspunkten dar. *R. Mumm* (der Protokollführer von evang. Seite) und *G. Krems* (kath. Protokollführer) geben einen umfassenden, sehr instruktiven Bericht über die Aussprache auf der Tagung.
Beigeschlossen ist ein Teil der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (Nr. 47—52; bei Punkt 51 wäre eine kurze Inhaltsangabe von „Humanae Vitae" eine willkommene Abrundung!), der neue kath. Trauungsritus, die Gemeindeordnung über Ehe und Trauung der Evang. Luth. Kirche in Bayern und der evang. Trauungsritus nach der Agende in Bayern.
Im Kairos der Ökumene bietet das Buch

jedem Leser geistige Bereicherung, aber auch Klarheit und Festigkeit in einer Zeit, die in Gefahr ist, das rechte Maß zu verlieren.

Linz *Karl Böcklinger*

THURIAN MAX, *Der Glaube in der Entscheidung.* (124.) Herder-Bücherei, Bd. 345. Freiburg 1969, Kart. lam. DM 2.90.

Th. nimmt „die latente Spannung zwischen Treue zum Evangelium und Öffnung auf die moderne Welt hin" (9) zur Grundlage eines ökumenischen Dialogs, dem besondere Bedeutung zukommt, weil derzeit bei allen christlichen Kirchen „der Glaube in der Entscheidung" steht.

Hinsichtlich der heutigen Krise in der Kirche wird beruhigend auf die Geschichte der Kirche hingewiesen, die immer wieder Krisen durchgemacht hat, ohne daß ihre Fundamente dadurch erschüttert worden wären. „Aus allen diesen Krisen an den Angelpunkten und Nahtstellen der Kirchengeschichte ist die Kirche selbst gereinigt, wenn auch oft mit Wunden bedeckt, hervorgegangen" (17). Einen Grund der Krisis heute sieht Vf. auch in der Sensationslust mancher Publizisten, die unausgegorene theologische „Arbeitshypothesen als revolutionäre Thesen" proklamieren. Er fordert daher die „Schaffung einer internationalen Theologenkommission" (20), die sich mit den aktuellen Glaubensproblemen befaßt. Zugleich wäre damit ein Ansatzpunkt für die ökumenische Zusammenarbeit gegeben. Tüchtige und gutinformierte Laien sollten an dem theologischen Dialog über die Einheit der Christen beteiligt werden.

Wenn die Kirche heute eine Zeit reinigenden Leidens erlebt, dann erwächst aus diesem in Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten gelebten Schmerz auch „eine ungeheure Hoffnung auf Erneuerung, Einheit und Ausbreitung des Evangeliums" (25). Gerade das Leid hat einen zutiefst ökumenischen Sinn, weil so ein Sehnen nach Mitleiden und gegenseitiger Hilfe erwacht, „das uns zueinander zieht" (26). Vf. fordert ferner den gemeinsamen Blick auf die Welt, die uns Christen alle bestreitet und zurückweist, und auf das Wort Gottes, das immer dasselbe bleibt und das wir in einer Sprache ausdrücken sollen, die der Mensch von heute verstehen kann. Die Säkularisierung unserer heutigen Welt sollte uns veranlassen, eine Reinigung des christlichen Glaubens von allzu menschlichen Interessen durchzuführen. Die „Gemeinsamkeit in diesem Akt des erneuerten Glaubens" (36) würde katholische und evangelische Christen enger verbinden. Da der Christ zugleich Mensch ist, muß er in Solidarität mit den Menschen und der Welt leben, da er Glied des Leibes Christi ist, muß er seinen Menschenbrüdern ein Zeichen für das Evangelium, die Taufe, die Eucharistie und die Diakonie sein. Die ganze Kirche muß, aufgeschlossen für die Zeichen der Zeit, bedacht sein, auch auf die Welt mit ihrer reichen kulturellen Vielfalt zu hören; sie darf nicht ein pietistisches Ghetto und eine belagerte Festung bilden, vielmehr muß sie „Strahlungszentrum der Liebe Christi" werden (52). Die Säkularisierung der Welt bringt eine strenge Kritik an der Kirche als Institution mit sich (nicht zu verwechseln mit Organisation!). Die Institution ist „ein Zeichen oder ein Sakrament der Gegenwart Christi, seines Wortes und seines Werkes in der Welt" (98). Die institutionelle Form tragen die Schrift, die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Auf diese spezifischen und unverzichtbaren Dimensionen muß die Institution reduziert werden. Das Problem „des ordinierten Dieners der Kirche, des Priesters oder Pastors" bezieht der evang. Vf. in diesen Zusammenhang nicht ein. Indes verlangt er die Wiederherstellung des echten Kontaktes zwischen Hirten und Laien. In der Frage des Zölibats, meint er, hätten die evang. Christen viel zu lernen. Dringender denn je bedarf die Kirche aber der „Heiligkeit durch die Heiligung jedes einzelnen Christen" (109) — auch aus ökumenischer Sicht.

Th. ist von den besten Intentionen hinsichtlich der Wiedervereinigung geleitet, scheint aber nicht immer die richtige Vorstellung von der Einheit zu haben. Er sieht mit Recht in der heutigen Glaubenssituation Momente, die auf die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen hinweisen und hindrängen, er wendet sich auch mit Grund gegen eine „Uniformierung" der christlichen Kirchen im Sinne der abendländischen Zentralisierungstendenz. Wenn er aber für eine „Einheit unter Schwesternkirchen" eintritt, „die durch die Interkommunion ihre Weihe erhält, ungeachtet einer bleibenden Verschiedenheit im theologischen, dogmatischen und liturgischen Bereich" (117), kann man ihm kaum mehr beipflichten.

Das Buch ist geeignet, zu einer Dynamisierung der ökumenischen Bewegung beizutragen.

Wien *Joseph Pritz*

MEIJER BROKARD, *Maria evangelisch oder katholisch?* Eine ökumenische Betrachtung. (132.) Wienand, Köln 1969. Kart. lam. DM 11.40.

Beiträge zur Mariologie sind selten geworden. In der katholischen Theologie scheint ein ungeschriebenes Einverständnis zu herrschen, die marianischen Fragen auf sich beruhen zu lassen. Auch das Kapitel über die Jungfrau Maria in der dogmatischen Konstitution über die Kirche hat noch keine Anregung für die Theologie über Maria gegeben. Es liegt wohl sehr stark am ökumenischen Interesse der nachkonziliaren Zeit, daß die marianischen Themen „Tabu" geworden sind.

Daher ist es gewiß bemerkenswert, daß ein holländischer Karmelit und Dogmatiker der

Stellung Marias im Rahmen der Heilsgeschichte nachgeht. Er tut dies ganz im Bewußtsein, daß Maria noch immer zum Zankapfel und Gegenstand theologischer Prinzipienfechterei zwischen katholischer und reformatorischer Theologie werden kann. Deswegen sucht er eine gemeinsame theologische Grundlage, die für alle christlichen Konfessionen in Hinblick auf Maria annehmbar ist. Dafür sind natürlich nicht die umstrittenen marianischen Dogmen oder wieder aufgewärmte Kontroversen aus der neueren Geschichte geeignet, sondern viel eher jene Aussagen, die der Zeit des Alten und des Neuen Testamentes entstammen.

Da es in den marianischen Kontroversen der Konfessionen immer um die zentrale Frage geht, welchen Anteil Maria an der Erlösung hat, werden die genannten Quellen daraufhin untersucht. Dieses Quellenstudium entbirgt für den Vf. die Sonderstellung Marias in der Heilsgeschichte. Nach seiner Auffassung ist diese Sonderstellung durch den paradigmatischen Glauben Marias gegeben. Sie nimmt im NT jene Stellung ein, die im AT Abraham einnimmt. Die „gläubige Mutterschaft" Marias wird in Analogie gestellt zu der „gläubigen Vaterschaft" Abrahams. Der Gedanke, daß Maria durch ihren Glauben zur Erlösung beigetragen hat, ist das Hauptthema, das sich durch alle sieben, relativ kurzen Kapitel des Werkes hindurchzieht. Seite 33 wird dies noch näher erklärt, wenn gesagt wird, daß im „fiat" Marias die ganze Menschheit mitbeteiligt ist. Damit ist eigentlich die Frage, ob Maria evang. oder kath. verstanden werden soll, illusorisch geworden. Sie steht nicht mehr nur innerhalb der Konfessionen, sondern innerhalb der Menschheit. Da von einer suchenden Arbeit wie dieser keine Perfektion des Gedankenganges und des Ausdrucks verlangt werden kann, darf die Kritik zurückhaltend sein. Allerdings müßte auch eine suchende Theologie in Sprache und Schlußfolgerungen vorsichtiger sein. Wenn z. B. allzu selbstsicher über das, was Gott eigentlich will bzw. wollte oder was in Maria innerlich vorgegangen ist bzw. vorgehen konnte, gesprochen wird, dann ist dies beim heutigen Stand der Dinge weder dem ökumenischen Gespräch noch einer anspruchsvollen innerkatholischen Theologie über Maria förderlich.

Graz *Ernst Stranzinger*

SOZIALWISSENSCHAFT

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

Dieses Buch will allgemein über die Probleme der Entwicklungshilfe informieren und im besonderen zeigen, welche Bedeutung den gesellschaftlichen Phänomenen beim Vorgang der Entwicklung selber zukommt.

Dementsprechend werden — mit Recht überblickhaft — kapitelweise dargestellt: Aufbau einer Weltordnung, Begriff und Merkmale der Entwicklungsländer (mit der exemplarisch zu verstehenden Analyse landwirtschaftlicher Entwicklungsprojekte in einer Region der Elfenbeinküste), Probleme des gesellschaftlichen Wandels, Ausbildung von Entwicklungshelfern, Entwicklungshilfe — eine Form gelebten Christentums.

Am Beginn werden jene völkerrechtlichen Erklärungen und internationalen Organisationen aufgeführt, die im Context der Entwicklungsproblematik den eigentlichen, weil politischen Horizont der gesamten Fragestellung eröffnen: Es wäre gut, wenn dieser Horizont, auch im kirchlichen Raum, immer so wahrgenommen würde. Denn so wichtig auch Hilfsbereitschaft und Einsatzfreudigkeit sein mögen, so können sie sich doch gleichsam als „reine" Formen der Menschlichkeit an den schwerwiegenden politischen Problemen der Friedensherstellung vorbeistehlen. Dem Autor ist zu danken, daß er mit dieser Einleitung den Vorrang des Politischen bei der Entwicklungsproblematik hervorhebt, wenn man sich auch gewünscht hätte, daß es noch pointierter geschehen wäre.

Man ist dem Autor ebenso dankbar, daß er in dem Kapitel „Probleme des gesellschaftlichen Wandels" eine Reihe von Kategorien aufstellt, die es dem Leser ermöglichen, sich die Schwierigkeiten, Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten des Entwicklungsvorganges zu vergegenwärtigen, die ja nicht etwa im technischen, sondern zuerst im gesellschaftlichen Bereich zu suchen sind. Es wäre zu wünschen, daß der Autor — etwa an dem von ihm genannten Regionalbeispiel der Elfenbeinküste — diese Kategorien empirisch überprüfen könnte.

Für jemanden, der sich über die Bedeutung und die sozialen Hintergründe der Entwicklungshilfe informieren möchte, ist dieses Buch eine gute Orientierungshilfe. Er wird daraufhin weiter zu fragen haben, zumal dann, wenn er wie der Autor die Entwicklungshilfe (die sich ja keineswegs nur auf die Tätigkeit als Entwicklungshelfer an Ort und Stelle beschränkt) als eine Form gelebten Christentums versteht.

Wien *Jochen Schmauch*

PASTORALTHEOLOGIE

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.) Herder, Freiburg 1968. Ln. DM 75.—.

Die Konzeption dieses Handbuchs hat sich mittlerweile weithin durchgesetzt (nicht nur im deutschsprachigen Raum, wie die vorbereiteten Übersetzungen in fast alle westeuropäischen Sprachen beweisen). Es bleibt zu hoffen, daß das Werk, das sich ja immer

mehr den unmittelbar praktischen Fragen des kirchlichen Heilsdienstes zuwendet, von einem wachsenden Kreis der im kirchlichen Dienst Tätigen geschätzt und beachtet wird. Daß die unmittelbaren Bezüge zur Praxis in diesen Zeiten des Übergangs auch Schwierigkeiten mit sich bringen, wissen die Hg. selbst (vgl. Vorwort); sie müssen es sogar bewußt in Kauf nehmen, „daß einige im Ganzen der praktischen Theologie notwendige Abschnitte aus der Natur ihrer aktuellen Thematik und Problematik immer dann schon ‚überholt' sind, wenn sie — vor allem nach einem solch langen Redaktionsprozeß — gedruckt werden". Dies gilt nicht nur im Bereiche der „Studentenseelsorge" (268 ff) — hier wurde bereits der „Exkurs: Studentische Opposition und Hochschulgemeinde" (292 ff) beigefügt —, sondern auch sehr deutlich für die christliche Initiation (329 ff) — wo die Vorschläge zum Firmungsalter (356 ff) heute schon weithin überholt sind.

Band III behandelt zunächst (17—328) das 2. Hauptstück: „Der Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde (des 3. Teiles: „Durchführung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie", dessen 1. Hauptstück: „Der Selbstvollzug als Ganzer in der heutigen Welt" den 2. Teil des II. Bandes füllte), sodann das 3. Hauptstück: „Der Vollzug der Kirche in den allgemeinen Grundsituationen des Menschen in der Gegenwart" (329—677). Das 2. Hauptstück beginnt mit der „Allgemeinen Pastoraltheologie der Gemeinde" *(F. Klostermann)*, behandelt sodann den Vollzug der Kirche im Bistum *(N. Greinacher)*, in der Pfarrgemeinde *(N. Greinacher, A. Müller, R. Fischer-Wollpert, R. Völkl)*, in den „funktionalen Gemeinden" (Studentenseelsorge — *W. Ruf*, Krankenhausseelsorge — *R. Svoboda*, Militärseelsorge — *M. Gritz/V. Schurr*, Auslands- und Ausländerseelsorge — *B. Wittenauer/H. Schuster*). Diesen Teil darf man (bei der erwähnten Zeitbedingtheit einzelner Aussagen) als einen der geglücktesten Teile der Handbuches betrachten. Der „grundsätzlich gemeindliche Charakter der Kirche" wird theologisch überzeugend begründet, die Konsequenzen daraus sollten Gemeingut der heutigen kirchlichen Seelsorge werden; nicht zuletzt ergeben sich von hier aus die Prinzipien und Gesichtspunkte für die Abgrenzung des „funktionalen und territorialen Bistums" der territorialen und funktionalen Gemeinden. Die abgewogenen Beiträge sollten endgültig dazu beitragen, letzte Reste eines emotionalen Gegeneinanderausspielens des einen oder anderen Prinzips der Gemeindeseelsorge auszutreiben. (Für die drängend anstehenden Strukturänderungen der gesamten kirchlichen Seelsorge werden hier entscheidende theoretische wie praktische Hilfen geboten.)

Gegenüber dem abgewogenen 2. Hauptstück scheinen mir Teile des 3. Hauptstücks (Die Eingliederung des einzelnen in die Kirche — *R. Padberg/W. Nastainczyk/K. Esser/L. M. Weber/H. Stenger/F. Klostermann/F. Pöggeler/R. Scherer/B. Häring*, Sorge der Kirche für das Leben des Glaubens heute — *K. Rahner/R. Wulf/Th. Filthaut/W. Berger/H. Andrissen*, Das Apostolat der Laien in der Kirche — *F. Klostermann*, Die Heilssorge der Kirche und der moderne Unglaube — *K. Lehmann/K. Rahner*) schon beim Erscheinen wirklich überholt. (Es bleibt zu hoffen, daß die in Arbeit befindlichen Faszikel eines „Pastorale" der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Pastoraltheologen, z. B. der über die „Christliche Initiation", der über „Buße und Bußsakrament" und einige andere manches im Handbuch Dargelegte weiterführen werden. Für die Taufpraxis wird auch der neue Ritus der Kindertaufe neue Perspektiven und Aufgaben schaffen, etwa ein „Katechumenat" der Eltern und Paten fordern; vor allem wird die immer noch allzu gedanken-, da und dort fast verantwortungslos — im Sinne der reinen „Volkskirche" bei geschwundenen Voraussetzungen derselben — geübte Praxis der allgemeinen Kindertaufe viel tiefer und grundsätzlicher bedacht werden müssen. Über ein höheres Firmungsalter dürfte heute schon weitgehender Konsens bestehen. Über die beste Form der Hinführung der Heranwachsenden zur Eucharistie sind Überlegungen und Experimente noch in vollem Gange. Neue Formen der sakramentalen Buße werden sehr ernst angestrebt werden müssen; hier hat die pastoraltheologische Wissenschaft dem kirchlichen Amt konkrete Modelle anzubieten.)

Wenn man also in einzelnen Punkten durchaus anderer Meinung sein kann, so soll damit jedoch in keiner Weise verkannt werden, daß die Vf. der einzelnen Kap. und §§ ihre Meinungen sorgfältig zu begründen und zu belegen bemüht sind. Besonders gelungen scheint mir das Kap. über die Ehevorbereitung von *L. M. Weber*. Mein persönliches Unbehagen richtet sich gegen die — freilich alte und begründete — Rede vom „Apostolat" der Laien in der Kirche. (Die aufgewiesenen Teilaspekte: „Zeugnis", „Evangelisierung", „Heiligung", „Weltdurchdringung" scheinen mir zeitgemäßere Formulierungen.) Größte Beachtung verdienen *K. Lehmann's* Ausführungen über den gegenwärtigen Atheismus und seine (und *K. Rahner's*) Folgerungen für das christliche Verhalten gegenüber den Ungläubigen. (Nicht zuletzt hier dürfte eine entscheidende „Bekehrung" nicht weniger priesterlicher Seelsorger, vor allem aber gewisser, zahlen- wie einflußmäßig nicht geringer Gruppen in unseren — weithin gegenausgelesenen — „Restgemeinden" erforderlich sein.)

Es kann nicht Sinn der Rezension und Aufgabe des Rezensenten sein, auf alle einzelnen, teilweise vorzüglichen Darlegungen einzugehen. Der interessierte und engagierte

Christ soll ja das Buch selbst zur Hand nehmen und daran seinen verantwortlichen Eifer ebenso entzünden wie kritisch prüfen. Zu beidem werden ihm hier solide, zuverlässige Hilfen geboten.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

PFEIL HANS, *Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christsein.* (98.) Seelsorge-V., Freiburg 1969. Kart. lam. DM 4.80.

Das Bändchen vereint sieben Abhandlungen, die 1966—1969 in Klerus- oder Schulzeitschriften erschienen sind. Der Stil läßt vermuten, daß es sich um Vorträge handelt mit den Themen: Der Mensch im Lichte des II. Vatikanums; Das konziliare Ja zum wirtschaftlichen Fortschritt; Zur Problematik des Dialogs; Vom Gottglauben zur Selbstvergottung; Leibniz — ein Vorläufer des II. Vatikanischen Konzils; Christsein in säkularisierter Welt. Durchgehend zielt der Vf. auf Ausgleich zwischen extremen Positionen. So kann man das Büchlein als grundlegende und leicht faßbare Wegweisung in viele Hände wünschen.

Kritische Leser werden allerdings fragen, was etwa der erste Beitrag soll („Anweisungen zum Ankommen — eine Satire"). Gewiß kann man auch auf diese Art gegen extremen Progressismus vorgehen; vielleicht sogar auf diese Art „ankommen" bei deren Gegnern, nicht aber als deren Gesprächspartner. Selbst auf die Gefahr des Vorwurfs der Humorlosigkeit hin muß man wohl zwischen diesem Beitrag und den anderen recht ausgewogenen Darlegungen einen Widerspruch erblicken, insbesondere wenn man im Artikel über den Dialog liest, wie sehr dieser von einem Ernst wechselseitigen Lehrens und Lernens getragen sein müsse. Die „Satire" dagegen mag Einfältige leicht dazu verführen, pauschal alles Bemühen um Neugestaltung als Selbstbespiegelung einiger nicht ernstzunehmender Progressisten abzutun und eben zurecht alles beim alten zu belassen. Das aber gerade sollte ein Dialog verhindern.

Eichstätt *Michael Seybold*

BLANK J./SCHREUDER O./RAHNER K./GÖRRES A./KLOSTERMANN F., *Weltpriester nach dem Konzil.* (Münchener Akademie-Schriften, hg. v. F. Henrich, Bd. 46.) (175.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 9.80.

Nach einer Äußerung von K. Rahner steht heute die Sorge um die Priester an erster Stelle der kirchlichen Dringlichkeitsliste. Der Dienst, die soziale Rolle, der theologische Standort, sogar die Benennung des „Priesters" sind frag-würdig geworden (die Konzilskonstitution über die Ausbildung der Priester sprach noch stellenweise vom „sacerdos"; das spätere Dekret über Leben und Dienst der Priester kennt nur noch den „presbyter"). Man mag es bedauern, daß es auf dem Vatikanum II zu keiner dogmatischen Definition in dieser Frage kam. Vielleicht erweist sich diese Tatsache aber für später von providentieller Bedeutung; sie fordert jedenfalls das Gespräch heraus und fördert die Spontanentwicklung. Natürlich geht auch das Aggiornamento des kirchlichen Amtsdienstes nicht ohne Geburtswehen ab. Wenn es am Vertrauen auf den fortwirkenden Pfingsgeist fehlt, leidet es unter der Unsicherheit des Überganges.

Ende Juni 1969 befaßte sich eine vielbeachtete Tagung der Münchener Katholischen Akademie mit dem aktuellen Thema. Die hier abgedruckten fünf Referate stießen z. T. im „linken", z. T. im „rechten" Lager auf Kritik, fanden jedoch überall berechtigtes Interesse. Der Würzburger Dozent für neutestamentliche Theologie *J. Blank* bot zuerst in einer sehr sorgfältigen und instruktiven Arbeit die biblischen Grundlagen für eine Besinnung auf „kirchliches Amt und Priesterbegriff". Seine Schlußfolgerungen zeigten, wie schwer es fällt, den Bestand nach fast zweitausend Jahren Kirchengeschichte neu zu realisieren. Der holländische Religionssoziologe *O. Schreuder* behandelte von seiner Sicht her Probleme der innerkirchlichen Kommunikation, der Macht und der Autorität und machte praktische Vorschläge zu einer Strukturreform. Er war nicht sparsam in der Kritik der „autoritären Hierarchie", der „kirchlichen Bürokratie" und der „Rekrutierung der Spitzenfunktionäre". Es folgte der Beitrag von *K. Rahner* „Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen", sachlich, profund, wissend um die Grenzen und das Mögliche — und daher eben provozierend für ideologische Stürmer. Aufregend neue Aspekte zeigte schließlich *A. Görres* in seinem Referat „Psychologische Bemerkungen zur Krise eines Berufsstandes"; aus einer großen therapeutischen Erfahrung heraus analysierte er Erscheinungen des kirchlichen Lebens und Amtsdienstes; dabei wurden anthropologische Hintergründe und Fehlerquellen einsichtig gemacht, wurde aber auch einer einseitigen Kritik des Zölibats der giftige Zahn gezogen. Im letzten Referat „Priester für morgen" legte der Wiener Pastoraltheologe *F. Klostermann* Thesen „zur Gestalt des Vorsteherdienstes in der Gemeinde Christi" und zu einem neuen Richtbild der Träger dieses Dienstes dar und zog die fälligen Konsequenzen für Ausbildung, Einstellung und Lebensvollzug einer kommenden Priestergeneration.

Das Buch vermittelt eine gedrängte und gediegene (wenn auch naturgemäß nicht ganz einheitliche und allseitige) Information über den gegenwärtigen Stand der Diskussion. Man muß es F. Henrich danken, daß er die Referate mit dieser Publikation allen zugänglich gemacht hat, denen die Zukunft des kirchlichen Amtsdienstes ein Anliegen ist.

Salzburg *Gottfried Griesl*

BETZ OTTO (Hg.), *Gemeinde von morgen.* (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 75.) (199.) Pfeiffer, München 1969, Kart. lam. DM 9.80, sfr 11.65, S 74.50.

In den pastoralen Abhandlungen bildet gegenwärtig das Problem der Gemeinde das Hauptthema. Die meisten mühen sich um einige mehr oder weniger bedeutungsvolle Abänderungen des traditionellen Gemeindebildes. In diesem Band ist aber mehr. Von verschiedenen Ausgangspunkten und Funktionen der Kirche her werden neue Ideen, Prognosen und Experimente von hoher Brisanz vorgetragen, alles unter der Verantwortung, daß die traditionelle Gemeindeführung keine Chance mehr für die Zukunft habe. Nur eine eingeübte Offenheit der Gemeinde mit realisierter demokratischer Struktur, der Mut zum Experiment und der Abbau einer Überbetonung des Kultischen werden auch einen neuen Kirchgänger hervorbringen und das bisherige fragwürdige Image des Kirchenfrommen verändern. Dem muß auch der Kirchenbau Rechnung tragen. Der eigentliche Kirchenraum braucht kein Sakralgebilde zu sein; wichtiger sind Räume, in denen sich viel ereignen kann. Ebenso darf die ökumenische Gemeinde keine Utopie mehr sein. (*O. Betz*, Auf der Suche nach einer neuen Gemeinde.)

Einen Grund für das Versagen der Kirche sieht *H. Halbfas* in der Dysfunktionalität von Kirche und Gesellschaft. Der Theologie müßte es immer nur um die Wahrheit gehen, sie muß Ideologiekritik üben, statt als willfähriger Interpret der etablierten Strukturen einen Ausverkauf des christlichen Ethos zu betreiben. Dysfunktional steht auch die feudale Hierarchiestruktur der Kirche der Industriegesellschaft gegenüber, die Gemeinden bilden infolge des gesellschaftlichen Pluralismus keine einheitliche Gläubensgemeinschaft mehr. Als dringende Reformen werden genannt: Das freie Wort in der Kirche, damit sie ein Hort der Freiheit und Humanität werde, und die horizontale Solidarisierung durch demokratische Mitverantwortung, berufliche Interessenvertretungen, Koordinationen und internationale Kooperationen. Die demokratische Industriegesellschaft bedarf einer solcherart humanisierten Kirche.

Eine fortschreitende Differenzierung der Kirche sieht *O. Betz* in der immer mehr sich ausprägenden Pluralität und im verschiedenen Amtsverständnis kommen. Amt und Charisma, Institution und Ereignis sind nicht Gegensätze in einem permanenten Spannungsverhältnis, sondern eher Triebkräfte des Hl. Geistes zur ständigen Entfaltung kirchlichen Lebens. Der Priester von morgen wird ein hörbereiter, verstehender, toleranter, ideenreicher, tapferer und kluger, begegnungsbereiter Helfer der Menschen sein.

Für den Modus der Erneuerung gibt *O. Schreuder* den guten Rat: „Kirchenerneuernd wirken ohne Verdacht an der Kirchentreue zu erwecken, im Geist des Evangeliums von den geläufigen Standards abweichen, ohne durch viele Worte Widerstände hervorzurufen; einfach handeln und Ideen in die Praxis umsetzen, ohne sich vorher ausführlich darüber aufzuregen, was in der Kirche nicht sein sollte." Was er dann von den verschiedenen Typen und Leitbildern der Kirchengemeinde zu sagen weiß, ist eine hervorragende Einführung in die Gemeindepastoral, wie sie jedem Seelsorger präsent sein müßte. Vor allem die neuen Plangemeinden, die effective community (USA), die Gemeinschaftspastoral (Frankreich) und die pastorale Aufbauarbeit (Holland) geben viele Anregungen auch für unsere Verhältnisse.

Der Futurologische Aspekt wird vom ostdeutschen Superintendenten *G. Jacob* behandelt. Die Signatur des erst begonnenen technischen Zeitalters ist die Säkularisation, die unaufhaltbar zum religionslosen Zeitalter führt. Dem Christentum bleibt der Auftrag, den Schalom Christi der Menschheit zu verkünden und vorzuleben. Die Kirche darf sich infolge der historischen Entwicklung nicht selbst im Wege stehen (A. Delp). Besondere Bedeutung kommt den Gemeindekreisen zu, wo nicht mehr die Kultausübung, sondern das Gespräch und die Diskussion im Zentrum steht. Der personelle und materielle Zusammenbruch des überkommenen Parochialsystems ist vorauszusehen. Die Erschütterung der finanziellen Basis wird den volkskirchlichen Fassadenbau zum Einsturz bringen. Das Corpus christianum wird abgelöst durch eine Kirche in der Welt-Diaspora, sie ist nicht das Haus, sondern das Salz der Erde, nicht der Dom, sondern eher das Zelt. Die nächsten Schritte, die zu tun sind: Der Gemeinde die Aktualität der bibl. Botschaft aufschließen, vor allem die zentrale Bedeutung des Schalom und der Agape, der Einheit von Welt- und Heilsgeschichte, Freilegung der in der traditionellen Predigt auf das Seelenheil des Individuums eingeschränkten Zukunftshoffnung in ihre menschheitlichen und kosmischen Dimensionen, die die Christenheit durch Proklamation der mit der Auferstehung Jesu Christi von den Toten für alle Welt gegebenen Verheißung zu bezeugen und durch zeichenhafte Aktionen in Überschreitung aller lokalen Grenzen als die der ganzen Welt dienende Ökumene zu engagieren hat.

Jesu Gemeinde entstand aus der Tischgemeinschaft mit Sündern (*O. Betz*). Daher gibt es auch heute noch verschiedene außereucharistische Begegnungsweisen mit Jesus. Hat die Brotkommunion primär christologischen Charakter, so die Kelchkommunion einen ekklesiologischen, der Empfänger wird in die Gemeinde des Neuen Bundes eingegliedert. Dem Mißtrauen gegen dem offiziellen Kult steht die indirekte Frömmigkeit lauteren Denkens, selbstlosen Helfens und humaner Beziehungen gegenüber. In jedem geborenen Men-

schen ist mir die Heimkunft des Heilands verheißen (F. Werfel).
Die Sprache der Verkündigung und des Gebetes unterwirft *W. Gössmann* einer Stilkritik mit dem Ergebnis, daß für heutige liturgische Texte ein neues stilistisches Sprachgefühl gefordert wird. Mit noch so guten Übersetzungen ist das Glaubenszeugnis noch nicht gewährleistet. Für die Sprache der Verkündigung ergibt sich daraus eine biblische, sachliche Sprache ohne Pathos. Predigt ist Glaubenszeugnis und Selbstbesinnung der Gemeinde zugleich. Für die Stilkritik der Predigt wie auch der Gebetsform führt Gössmann zehn Thesen an. *E. G. Weinert* stellt nach einem Rückblick in die Geschichte des Kirchenbaus fest, daß neben den Großkirchen, Bischofskirchen und Kongreßhallen dem Lebensstil unseres Alltags die für die Tischgemeinschaft gestaltete Kleinkirche oder Kapelle oder auch der Wohnraum mehr entspreche.
Gegenüber den Prophezeiungen von der Kirche als dem Grab Gottes plädiert *G. Hasenhüttl* für eine glaubwürdige Gemeinde der Zukunft. Der Schritt in die Zukunft erfolgt nicht allein durch Reformen, sondern in erster Linie durch das Heilshandeln Gottes. In der Nähe Gottes liegt die Zukunft der Kirche. Sie zeigt sich in Christus, der sich mit den Armen, Kranken, Nackten und Hungernden identifiziert. Die Kirche muß im Dasein für andere die Nähe Gottes für den Sünder verkünden. So ist die Kirche zwar eine kleine Herde, aber offen für alle Welt in ihrer Verkündigung und Eucharistiefeier. Die Gemeinde ist dann glaubwürdig, wenn sie den Menschen die Nähe Gottes bringt.
I. Hermann prüft in seiner Abhandlung: Glauben und Erfahren die Überlebenschancen des christlichen Glaubens. Wo sind die Kriterien, daß mein Leben im Glauben richtig ist? Die areligiöse Welt von heute bejaht heftig den Menschen, alle Probleme stellen sich vom Menschen her und durch den Menschen. Die Stützen des Glaubens aus Naturbetrachtung, Geschichtserfahrung, Kirchenerlebnis und aus dem Sittengesetz sind fragwürdig geworden. Zustimmung zum Glauben ist eine freie Entscheidung. Nun könnte auch die Allgegenwart des Menschen Basis für den Glauben sein, insofern die Hoffnung des Evangeliums auf eine humane Zukunft, die christliche Liebe als Entschlossenheit zur sozialen Gerechtigkeit auf dieser Erde ein neues Bewußtsein von der Unausweichlichkeit humaner Verantwortung bewirkt.

Graz *Karl Gastgeber*

HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Der magische Rest.* Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums. (367.) Patmos, Düsseldorf 1969. Paperback DM 24.—.

Dieser engagierte Beitrag eines Religionslehrers verdient als Sachbuch Beachtung. Die Materialsammlung zu Reformen in der Praxis der katholischen Kirche ist nicht nur umfangreich (45—254), sie lebt von Erfahrungen eines Praktikers und mag für diesen oder jenen Kirchenführer oder Theologen ärgerlich sein in der unbarmherzigen Aufdeckung innerkirchlicher Fehlhaltungen. Offenbar fürchten Verfasser und Verlag (4, 358 f) diesen Ärger. Einsichtige sollten sich davor bewahren, wenn sie die Materialsammlung als Anregung zur Diskussion nehmen, deren Ziel praktische Reformen sein müßten. Daß solche Reformen beschleunigt notwendig sind, weiß jeder, der mit dem Vf. erfahren muß, wie schöpferische Spontaneität niedergehalten wird durch Biblizismus (47 ff), durch einen situationsfremden Amtsstil in der Kirchenführung (66 ff), durch Moralformeln, die die Heilserfahrung im Alltag, im Gebet und im Sakrament verstellen, statt sie zu eröffnen (78 ff).
Für diese Reformen entwickelt Hierzenberger seine Formel von der „Entmagisierung". Nicht den Reformbestrebungen, wohl aber dieser Formel meint Rezensent aus drei Gründen widersprechen zu müssen:
1. Wer mit Bertholet (RGG 4 [3 1960] 555 f) Magie als Artikulation übermenschlich bedrohlicher Machtwirkungen definiert (16, 32), mag in seiner Angst vor freiheitsraubender Abhängigkeit zum Aufstand verleitet werden, der das Magische „ausmerzen" (38, 42) will durch jene Spontaneität, die K. Jaspers für den religiösen Menschen empfohlen hat (322 ff). Zum verantwortbaren Mitvollzug erlösen (12, 335, 338) wird man den Menschen, der Gott vor sich hat (170, 176 ff, 265 ff, 273, 317, 324) mit dieser Abschaffung der Chiffren nicht. Denn der unverfügbare Gott bleibt in der Weltzeit des Menschen nur erfahrbar im „Stellvertreter" Mensch, im Zeichen, im Wort und im suchenden Gedanken (178 f, 334 ff). Wer die Chiffren nicht anerkennt, auf den Begriff bringt, also eingrenzt, um sie sich verfügbar zu machen, verfällt der Ideologisierung der Transzendenz, vor der K. Rahner warnt (325).
2. Zu dieser Ideologisierung kommt es, wenn in der radikalen Destruktion philosophischer Phänomenologie nur noch das „Eigentliche" (43) von Welt, Gesellschaft und Christentum gedacht wird. Dann wird das unfaßbare „Eigentliche", weil seinem Wesen nach unkontrollierbar, als ungeschichtliche Utopie die Verantwortlichkeit des Menschen verschlingen (vgl. 170), weil das „Eigentliche" nur wiederholbar ist, also nichts Neues zuläßt. Iteration eines „Kanons im Kanon" (300) lebt in der blendenden Gegenwart rationalistischer Abstraktion, die so außergeschichtlich (28 f), also unmenschlich ist, daß sie die Verantwortung für die Vergangenheit mit deren Verleugnung — statt mit deren Reform — gleichsetzt (305 ff). Eigentlich entwirft sich eine Zukunft des Absoluten nur in der psychologischen Kategorie der Spontanei-

tät, nicht auch im Gegenüber der Motivation. Die entmagisierte Eigentlichkeit würde auch Hierzenberger zur Hypertrophie des allzu gegenwartsbewußten Revolutionärs führen, wüßte er nicht um den Einwand, daß es Formen der Religiosität, die nie vollends magiefrei sein können, stets geben muß und wird (16, 191 f, 331, 335, 358). Entmagisierung ist ein beständig aufgetragenes Reformprogramm, kein Revolutionsrezept, wie es dieses Buch nahelegen könnte.

3. Dem rational arbeitenden Exegeten und dem unterrichtenden Schulpraktiker Hierzenberger scheinen Reformen die Verstellungen der christlichen Botschaft zu langsam abzubauen. Also plädiert er dafür, Gleichnisse „direkt" verständlich zu machen (64). Dieser Appell an die Übersetzer wäre schockierend, würde sich nicht Hierzenberger selbst im Schlußbefund (322 ff) den Einwand machen, Denken müsse sich stets seiner „Gebrochenheit" (324) bewußt bleiben, was doch wohl auch heißen muß, sich in Gleichnissen und in der Analogie artikulieren. Wer diese Bedingungen des „Kerygmas von der Säkularisierung" (273 f) in ihren zeitbedingten Ausdrucksformen als „sekundären Überbau" (310) radikal verwerfen wollte, würde den Menschen entweltlichen, Unmenschliches verlangen. Wer hingegen jede artikulierte Stufe der Leiter von Gott zum Menschen als Gleichnis ansehen kann, dem mögen andere Benennungen glaubhafter sein, aber er wird nicht aus Angst vor eigener Glaubwürdigkeit daran verzweifeln, daß Gott in Welt erfahrbar war, ist und sein wird.
Magisches, so scheint dem Rezensenten, ist als Heidnisches im christlichen Leben nicht die angstmachende Übermacht, die Hierzenberger vermutet, sondern als weltverbundenes Gleichnis Ausdruck jenes Aus-Seins auf den zukommenden Gott, das vor der Vergötzung der Welt ebenso bewahrt, wie vor der Weltverachtung der revolutionären Entweltlicher, die das Christentum ins Ghetto transportieren, weil sie Angst vor der Zugkraft des Weltlichen haben.
Wer nichts von der Strategie der Angst hält, wird gegen den Systematiker der Entmagisierung dessen Materialsammlung dankbar als Reformdrängen benutzen, sich aber nicht zur Revolution der Schwärmer für das „rein" Christliche mitreißen lassen wollen.
Hierzenbergers Beitrag sei allen empfohlen, die in kirchlicher Praxis unter schleppenden Reformen nach einem Diskussionsbeitrag suchen. Das Rezept des Buches — „Entmagisierung" — allerdings führt nach Meinung des Rezensenten ins Schwärmertum derer, die in der „Radikalisierung des personalen Glaubens" die Formen abbauen (39—43), die sie mit ihrer Welt verbinden könnten. Ausmerzen ist der unhumane Versuch, der im Ghetto Lebenden, an die Macht zu kommen. Eben deshalb ist radikale Entmagisierung des Christentums nicht nur ein Affront gegen die Ästhetik und gegen gute Sitten, sie wäre eine unmenschliche Entweltlichung, die dem eschatologischen Zeitverständnis des Christen widerspricht.

Regensburg *Norbert Schiffers*

BLIESWEIS THEODOR, *Ein Pfarrer vor 1000 Türen.* Großstadtseelsorge. (196.) Herold, Wien 1969. Pappband S 112.—.

Die Großstädte wachsen in rasantem Tempo. Nicht wenige ihrer Bewohner sind gezwungen, zwei oder dreimal die Wohnung zu wechseln und damit auch ihr Wohnviertel. Die Pfarrgrenzen verschwimmen. Das freie Wochenende wird vielfach auf dem Lande oder in den Bergen verbracht. Die Seelsorge wird immer mehr verwiesen, den Menschen dort aufzusuchen, wo er wohnt, arbeitet, sich vergnügt oder leidet. Blieweis schildert über 60 Hausbesuche bei Gesunden und Kranken, Gläubigen und Atheisten, bei Menschen in komfortablen Wohnungen und feuchten Kellerlöchern, in Fabriken, Mittelbetrieben und Büros, in Schulen und Internaten, bei freudigen und traurigen Anlässen. Das Buch kann dem Seelsorger dazu verhelfen, sich in die gegebene Situation der Großstadt einzulesen, so daß schließlich der Entschluß reift, ich will mich aufmachen und zu den Menschen gehen.

ADLHOCH WALTER, *Auf einen guten Tag.* (159.) Knecht, Frankfurt/M. Kart. DM 9.80, sfr 11.65, S 72.50.

Vielen Menschen sind die religiösen Morgensendungen Hilfe zum guten Start in den neuen Tag geworden. Der Frankfurter Pfarrer W. Adlhoch hat nun seine in den letzten zehn Jahren im hessischen Rundfunk gesprochenen Morgengedanken in einem schmalen Bändchen gesammelt und zur Nachbetrachtung vorgelegt. Der persönliche Ton vermischt mit Güte und Humor vermag dem Buch dankbare Leser zuzuführen.

Linz *Anton Haider*

SCHÜTZ PAUL, *Warum ich noch ein Christ bin.* Eine Existenzerfahrung. 3. Fassung. (247.) Furche, Hamburg 1969. Ln. DM 12.80.

„Es gibt, genau durchdacht, keinen Vernunft-Grund, um dessentwillen man Christ ist. Es gibt aber Gründe genug, um dessentwillen man keiner ist. Ein Christ sein, heißt die Anfechtung bejahen, weil die Anfechtung der Ort ist, in dem der Glaube entsteht und glaubhaft bleibt" (33). In dieser Spannung zeichnet Schütz die Entscheidung, aber auch die Schwierigkeiten des Christseins. Das Buch erscheint nun in der dritten Fassung; jede der drei Fassungen entspricht in etwa einer Epoche unseres Jahrhunderts, wie sie nacheinander aus dem Glauben zu bewältigen waren: die erste Fassung (1937) war gekennzeichnet durch die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, hinter der zweiten Fassung (1946) standen Au-

schwitz und Hiroshima; der Hintergrund des neuerlichen Bekenntnisses ist die Gefährdung des Menschen — „und zwar in ihrem totalen Charakter" (49).

Wien *Karl Beck*

HESSE ERWIN/ERHARTER HELMUT (Hg.), *Rechenschaft vom Glauben.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1969. (160.) Herder, Wien 1969. Kart. S 82.—, DM/sfr 13.20.

Das Buch bringt die Referate und Diskussionsausschnitte der Weihnachts-Seelsorgertagung 1969 in Wien. Daß diese Rechenschaft notwendig, ja sogar lebensnotwendig für die Kirche in der heutigen Umbruchssituation ist, bewiesen die Referate. *J. Thomas* legte die Grundlage für jede Rechenschaft: *„Kritik am Christentum"*. In bildhafter Sprache — „altes Eisen unter anderem" — zeigt er, daß die Kirche sich scheute, daß messianische Risiko kompromittierender Liebe und Hoffnung einzugehen: „Das Schatzkästlein unserer christlichen Redensarten ist mit explosiven Worten gefüllt wie ein Pulverfaß. Aber die Welt hat sich daran gewöhnt, daß das nicht explodiert." *M. Marlet* legt in *„Religion und Glaube"* die religiöse Ausgestaltung und menschliche Selbstverwirklichung im Glauben als nicht konkurrierende, sondern identische Momente des einen Glaubensvollzuges und Grundstruktur der Gesamtwirklichkeit dar. In *„Jesus von Nazareth und der Christusglaube der Apostel"* zeigt *F. J. Schierse*, daß das Kerygma der Urkirche das Geheimnis Jesu nicht antasten will, sondern den Gläubigen den Zugang zum lebendigen Christus offenhalten will. Das erfordert von den Christen, daß sie mit den Absichten und Weisungen Jesu endlich ernstmachen, sonst werden sie von der kritischen Weltöffentlichkeit in zunehmendem Maße nicht mehr ernstgenommen. Auf dieser biblischen Grundlage entwickelt *K. Lehmann* Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute (*„Rechenschaft des Glaubens"*), in denen er klar die Schwächen der klassischen Apologetik und Fundamental aufzeigt und in drei Richtpunkten (Erfahrung des Glaubens — Anthropologische Dimensionierung — Ethische Dimension) den Verbindlichkeitscharakter des Zeugnisses Jesu (und der Christen) als Begründung — nicht Beweis — des Glaubens erhellt. *R. Schnackenburg* weist in *„Der Heilsauftrag der Kirche in unserer Zeit"* darauf hin, daß die Glaubensverkündigung der Kirche nach dem NT zum Glauben und zur Eingliederung in die Gemeinde führen soll, die äußere Zugehörigkeit aber nicht ausschlaggebend für die Erlangung des Heiles ist. Eine dem Wort verpflichtete Sakramentenpastoral und besonders die Verwirklichung der Kirche und des kirchlichen Amtes als dienendes und liebendes Handeln am Menschen werden zur Testfrage der Kirche. In sechs Sätzen versucht *H. Schuster* in *„Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung"* eine heute mögliche Fassung der christlichen Wahrheit, die der Mensch niemals als Besitz verstehen kann, sondern immer „vor" sich „ek pisteos" suchen muß. Daß die Rechenschaft vom Glauben nicht im luftleeren Raum theologischer Studierstubem verlangt wird, zeigt *J. Illies* in seinem Referat *„Biotechnik — Gefahr oder Hoffnung für den Menschen?"*. Er führt durch ein „Schreckenskabinett des Dr. Kaligari" angesichts der Möglichkeiten der Biotechnik. Von den Versuchen mit Fröschen bis zu den Möglichkeiten der „Algenie" weist er immer wieder auf, daß die Grenzen, die bisher im Tun des Menschen bestanden, verschwinden und daß die Fragen, die von der Naturwissenschaft her auf die Theologen zukommen, immer bedrängender werden und nicht mehr mit primitivem Biologismus beantwortet werden können.

Dankenswert ist die Aufnahme von Ausschnitten der Diskussion: Einerseits klären sie manche „Nebensätze" der Referate, anderseits zeigen sie an einigen Stellen, wie unvorbereitet und eng manche an die heute verlangte Rechenschaft vom Glauben herangehen. Damit diese eingeforderte Rechenschaft aber redlich geleistet werden kann, bot die Tagung — und bietet das Buch — fundierte Übersicht und Grundlage.

Wien *Michael Schefcik*

SENGER BASILIUS, *Bußfeiern.* (187.) 3. Aufl. Laumann, Dülmen/Wstf. 1969. Kart. lam. DM 2.90.

Die „Einführung" (9—18) zeigt (ausgehend von der Anregung der gemeindlichen Bußfeiern im Fastenhirtenbrief der deutschen Bischöfe von 1967) die Ziele der Bußfeier auf. Es geht um vertieftes Verständnis von Buße als unabtrennbaren Teil des Glaubensvollzugs und um die lebendige Erfahrung von Sünde und Sündenvergebung innerhalb der kirchlichen Gemeinde. Heute gilt es, sowohl die falsche Ansicht vom Monopol der sakramentalen Beichte zu überwinden wie deren Empfang zu vertiefen. Die theologische Begründung und Konzeption der Bußfeiern ist einwandfrei, ebenso ihr prinzipieller Aufbau und Ablauf. Begrüßenswert ist der Anhang (145—183), in dem eine Bußlitanei, mannigfache Bußgebete, Psalmen und Lieder angeboten werden.

Es ist nicht ganz leicht, die 21 Vorschläge (darunter einige speziell für Jugendliche und für Kinder — vor und nach der Erstbeichte) global zu beurteilen. Die vorgegebenen Elemente (Schriftlesung, Besinnung auf die Sünden, Bitte um Vergebung, Fürbitte als neue Entzündung der Liebe) werden immer berücksichtigt und mannigfach abgewandelt. Recht gut gelungen und breit gestreut ist die Auswahl der Schrifttexte (wobei nur einige Druckfehler bei den Stellenangaben stören, z. B. 31, 47). Meist geschieht die Gewissens-

erforschung (namentlich in den Feiern für Erwachsene) begrüßenswerterweise ganz in der Stille. Wo ihr allerdings ausdrücklich geholfen werden soll bzw. wo die (erkannte) Schuld öffentlich bekannt wird, bleibt Vf. der herkömmlichen „frommen" Sprache so stark verhaftet, daß man sich an (zweifellos veraltete) Gebetbuchtexte erinnert fühlt. Ebenso scheinen heute kaum ausreichend (ja manchmal kaum noch erträglich) die unkonkreten, allgemeinen (und daher fast nichtssagenden) Bitten: Daß wir uns abwenden von dem, was verkehrt ist, uns trennen von dem, was uns von Dir fernhält (28). Da wird einem leider alle Freude an einem neuen Aufbruch in der kirchlichen Gemeinde genommen und die Hoffnung (fast) zerstört, daß hier dem Gewissen des wachen Christen wahrhaft vorangeholfen werden könnte zur Reifung des christlichen Zeugnisses in allen Bereichen des Lebens. Schade, daß hier wieder die alten Klischees des „braven" Kindes (vgl. 139), des Jungmannes, der sich müht „um die Wertschätzung von Schamhaftigkeit und Keuschheit" (122), aufgebaut werden und die wahren Fragen des Mensch- und Christseins heute entscheidend zu kurz kommen.
Gern nehmen wir viele Anregungen des Büchleins auf; aber ich meine, die definitive Gestalt der neuen Gemeindebußfeiern müßte die Probleme des Christseins heute zugleich tiefer und konkreter aufweisen, wenn die (vom Vf. klar gesehenen und deutlich formulierten) Ziele der Bußfeier wirklich erreicht werden sollen.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

PASTORAL-INSTITUT DER NIEDERLÄNDISCHEN KIRCHENPROVINZ, *„Holland — die riskante Kirche"*. (118.) (Herderbücherei 354.) Freiburg 1969. Kart. lam. DM 2.90.

Das holländische Pastoralkonzil hat gezeigt, wie diese Kirche das Wagnis auf sich nimmt, neue, bisher ungewohnte Wege zu gehen. Dem von den holländischen Bischöfen 1963 gegründeten „Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz" (P. I. N. K.) war die Vorbereitung und Durchführung anvertraut. Das Büchlein gibt im 1. Teil Einblick in das Werden und die Tätigkeit des P. I. N. K. Der gesellschaftliche Wandel, die daraus entstehende Unruhe, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit in einem größeren Rahmen haben zur Gründung des P. I. N. K. geführt. Es hat sich zum Ziel gesetzt, den Bischöfen „wissenschaftliche und praktische Gutachten auf dem Gebiet der Seelsorge und des Apostolates ... vorzulegen" (34) und die Zusammenarbeit unter den Führungsinstanzen zu fördern. Anfangs Beratungsstelle, erhielt es in der weiteren Entwicklung die „Struktur einer Überlegungsorganisation" (50). In der Zukunft sollen die internationalen Kontakte ausgebaut und der Erneuerung der Strukturen mehr Beachtung geschenkt werden.
Im 2. Teil wird ein Bericht über die Lage des holländischen Katholizismus 1968 vorgelegt. Mit Befragungsergebnissen, Vergleichen mit anderen Ländern und durch Analysen wird der Veränderungsprozeß aufgezeigt, der in der holländischen Kirche vor sich geht. „Riskierendes Vertrauen" (96) scheint die Grundhaltung der holländischen Kirche zu sein. Dieses Beispiel wäre für andere Kirchen sehr lehrreich. Das P. I. N. K. könnte als Vorbild für ähnliche Institutionen in anderen Ländern dienen.

Schörfling/Attersee *Richard Giesriegl*

VERSCHIEDENES

STEINBUCH KARL, *Automat und Mensch.* Kybernetische Tatsachen und Hypothesen, 3. neubearb. Aufl. (IX u. 454 S., 152 Abb.) Springer, Wien 1965. Ln. DM 36.—.

Die Bedeutung der Kybernetik scheint einen immer weiteren Umfang anzunehmen. Es ist heute kaum möglich, einen Wissenschaftszweig oder einen Lebensbereich anzugeben, bei dem die Anwendung kybernetischer Methoden und Denkweisen nicht zu neuen Erkenntnissen geführt hätte. Man denke in diesem Zusammenhang an das Vordringen der Automation selbst im Bereiche der Medizin und Pädagogik.
Für den Nichtmathematiker ist es verhältnismäßig schwierig, den richtigen Einstieg in die vielfältige Materie der Kybernetik zu finden. Das Buch „Automat und Mensch", für den Spezialisten wie auch für den Außenstehenden gleichermaßen gewinnbringend zu lesen, zählt zu den klassischen Grundlegungen der Kybernetik. Dem bekanntesten deutschen Kybernetiker gelingt es meisterhaft, die wesentlichsten Theorien der kybernetischen Grunddisziplinen in einer allgemein verständlichen Sprache darzustellen. Es handelt sich um die Zeichen-, Codierungs- und Informationstheorie, die Schaltalgebra, die Informationsspeicherung, die Nachrichtenverarbeitungstheorie und schließlich die Regelungstheorie. Was das Werk auch für den Nichtfachmann so interessant macht, ist der bewundernswerte Mut des Autors, die unmittelbar facheigenen Grenzen zu überschreiten und auf die zahlreichen Konsequenzen, die mit der Entwicklung der Kybernetik verbunden sein werden, näher einzugehen. Eine Automation ohne den Einsatz kyb. Methoden und kyb. Forschungsergebnisse ist undenkbar, genau genommen auch bereits eine Weiterentwicklung der Wissenschaften. Die Überlegungen Steinbuchs kreisen um die Frage nach den Grenzen des Automatisierbaren und Nachbildbaren, wobei er Gedanken entwickelt, die für manchen Psychologen oder gar Philosophen einen Stein des Anstoßes bilden dürften. Steinbuch ist sich dessen bewußt. So behandelt ein Kapitel das Thema „Bewußtsein und Kybernetik". Schließlich läßt auch der Titel des Buches für Theologen Böses ahnen.

Das Werk gibt reichlich Anlaß, persönliche Überzeugungen neu zu durchdenken und zu überprüfen. Wem an der Konfrontation der eigenen Gedankenwelt mit grundlegend neuen Ideen gelegen ist, dem sei das Buch empfohlen.

Linz *Rainer Heinzel*

GLATZER NAHUM NORBERT (Hg.), *Sendung und Schicksal des Judentums.* Aus nachbiblischen Quellen mitgeteilt. (250.) Hegner, Köln 1969. Ln. DM 16.80.

Schon 1931 wurde diese schöne Anthologie in ähnlicher Form von Glatzer gemeinsam mit dem Literarhistoriker und Dichter Ludwig Strauss zusammengestellt für westeuropäische jüdische Leser, um ihnen, die in Gefahr waren, ihrem jüdischen Wesen entfremdet zu werden, die Quellen des klassischen Judentums zu erschließen. Die gegenwärtige Ausgabe richtet sich an einen weiteren auch nicht-jüdischen Leserkreis, der bereit ist, sich von genuinen und legitimen Zeugen der Judenheit ansprechen zu lassen. So ist der Inhalt wesentlich verändert. Leichter Erreichbares ist weggelassen, Neues (z. B. die Schriften von Qumran) ist hinzugekommen. Von den deuterokanonischen alttestamentlichen Schriften über die Apokryphen, Philo und Flavius, Talmud und Midrasch hinweg bis zum Schrifttum des jüdischen Mittelalters läuft die Reihe der Zeugnisse. Damit ist ein hervorragendes Lese- und Betrachtungsbuch entstanden, das die reiche jüdische Geistigkeit und außerbibliche Literatur vor dem Leser ausbreitet. Vielen mag dabei eine völlig unbekannte und unerwartete Welt aufgehen. So kann der Band zweifellos auch eine unaufdringlich apologetische und für die jüdische Kultur werbende Aufgabe erfüllen, wie es ähnlich das Herder-Bändchen von Robert Raphael Geis „Vom unbekannten Judentum" ohne viel Aufhebens zu machen speziell unter der Jugend so eindringlich erreicht hat. Gelobt sei an diesem schönen Band auch die aufgewendete Mühe von Verleger, Drucker und Buchbinder. Die gute bibliophile Tradition der Hegner-Bände der 20er und 30er Jahre ist noch lebendig.

Wien *Johannes Emminghaus*

KIENECKER FRIEDRICH/ZÜFLE MANFRED/ZADEK PETER, *Theater als Ärgernis?* Münchener Akademie-Schriften, Hg. v. Henrich, Bd. 48. (78.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 6.80.

Ausgehend von Dürrenmatt, Frisch, Brecht, Walser, Weiss, Camus und Sartre, meint der Germanist *Kienecker* mit Schiller, daß „Gerechtigkeit nur auf der Bühne" sei, die Bühne „als moralische Anstalt" betrachtet werden müsse und daher stets die „Szene zum Tribunal" werde. Dieser Grundaspekt vollziehe sich besonders im modernen Drama. Im Gegensatz zu Zadek vertritt Kienecker die Meinung, daß „wenigstens auf der Bühne der Mensch sich in den Bedingungen seiner Wirklichkeit in spezifischen Konzentrationsformen begegne"; aus dem Verhältnis zwischen Wort und Tat ergebe sich die dramatische Grundspannung; das Verhältnis zwischen Selbst-Sein und In-der-Zeit-Sein werde hier bestätigt. Eine zusätzliche Spannung, die immer wieder zum Ärgernis werde, ergebe sich aus dem „Sein zum Tode", als das der Mensch konkret definiert werden müsse. Dieses „Sein-zum-Tode" spitze sich in der Gegenwartsdramatik um so mehr zu, als die Frage nach dem Warum des Todes, nach dem Sinn des Daseins entmythifiziert sei, weil sie nicht mehr von einer jenseitigen, überweltlichen Macht beantwortet werde. Damit aber werde der Mensch zu einem fragwürdigen Wesen; denn er sei zeitgebunden und der Zeit verantwortlich, sei zwar mit Wilder „noch einmal davongekommen", stehe aber mit Borchert noch immer „draußen vor der Tür" in einem säkularisierten Zeitalter.

Der Philosoph *Züfle* verkehrt das Problem, wenn er, von Brecht und Ionesco ausgehend, fragt: „Worüber ärgern wir uns eigentlich im Theater nicht?" und den unklaren Begriff des „Klassischen" dem ebenso unklaren des „Modernen" gegenüberstellt. Im Anschluß an die auf Aristoteles fußende Dramentheorie eines Lessing, Schiller und Hegel kommt er zu dem Schluß, daß der Christ zum Ärgernis der Welt geworden sei, der wieder in die Arena und auf die Bühne des Kreuzes steigen müsse, daß dem Christen das Mysterium des Martyriums, vom „Polyeucte" bis zum „Mord im Dom" so lange vorgespielt werden mußte, bis er durch die Idee des Klassischen von der Bühne entlassen wurde und ins Parkett zog. In den Dramen Ionescos, Becketts, Brechts und Dürrenmatts erkennt er die Herausforderung an den modernen Christen und zugleich sein Ärgernis: Sie halten dem Christen die Rolle vor, der er nicht genügt hat. Dieses Schauspiel vom höchsten Ärgernis müsse der heutige Christ bestehen.

Der Regisseur *Zadek* stellt seine viel kritisierte und viel gelobte Inszenierung von Shakespeares „Maß für Maß" als Beispiel für die Freiheit auf dem Theater hin. Nicht bewußt Tabus der Gesellschaft durchbrechen, nicht eine gezielte Tendenz wollen, sei Aufgabe des Theaters, wie Realität auf der Bühne überhaupt nicht darzustellen sei, sondern die Phanatasie des Dichters, des Schauspielers, des Regisseurs. Freiheit des Theaters sei Provokation; Provokation erzeuge Ärgernis, könne aber die Haltung eines Menschen nicht abschwächen, sondern nur stärken. Theater müsse Kunst, dürfe nie Opportunismus werden. Denn Opportunismus sei „das Schlimmste, was der Kunst überhaupt" geschehen könne.

Diese drei so sehr voneinander verschiedenen Referate fordern den Theaterfachmann wie

den Laien, den Theaterbesucher wie den Kritiker, den Schauspieler wie den Autor zu Stellungnahmen heraus, denn sie sind bisweilen apodiktisch und mit Elan vorgetragen: Soll dem Autor und dem Regisseur im modernen Drama ein Feld ohne Schranken, ohne alle Tabus eingeräumt werden? Ist der verärgerte Theaterbesucher ein engstirniger Gestriger? Fragen werden aufgeworfen, auf die jeder selber seine Antwort geben muß.

SIERIG HARTMUT, *Narren und Totentänzer.* Eine theologische Interpretation moderner Dramatik. (333.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1968. Paperback DM 18.50.

Der Vf., Hauptpastor, Regieassistent, Dramaturg, Autor von Hörspielen und Fernsehfilmen, faßt in diesem Buch mehrere schon veröffentlichte Arbeiten, teils neu-, teils umgearbeitet, zu einem Kompendium modernen Theaters zwischen 1945 und 1965 zusammen, das vom theologischen Standpunkt aus interpretiert wird. Das Jahr 1955 mit seinem Höhepunkt des absurden (Ionesco) und des politisch-marxistischen Theaters (Brecht), sowie des Theaters der Vergangenheitsbewältigung (Frisch, Walser, Hochhuth, Weiss) und des zornigen Theaters (Osborne) bedeutet ihm eine wichtige Zäsur in der Entwicklung moderner Dramatik. Die drei bewegenden Themen des modernen wie überhaupt des Theaters sind ihm mit Jürgen Fehling: Gott, Adam und Eva und die Schlange, also die Frage nach der Existenz Gottes und dem Sinn des Daseins, das Verhältnis der Geschlechter und das Böse auf der Welt. Nach diesen Gesichtspunkten gliedert er seine umfangreiche Betrachtung, indem er zunächst den Teufel als Beherrscher der Welt im modernen Drama aufzeigt, dem der ohnmächtige, weinerliche, alte Gott gegenübersteht, bis Sartre erklärt: „Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts ... Einen Gott gibt es nicht". Daher gibt es keinen Himmel und keine Hölle, und dem Menschen bleibt immer wieder nur die Erde. In weiteren Kapiteln werden Tod, Todesfurcht und Daseinsangst im Gegenwartsdrama ebenso behandelt wie die Frage des Krieges, der Atombombe in den Dokumentationsstücken, das Problem, das Hochhuth und andere Rebellen der Kirche aufgeworfen haben, die neuen heroischen Heiligen, wie sie beispielhaft Anouilh in seiner „Jeanne" dargestellt hat und schließlich Revolte und Revolution, die in der Parabel von Peter Weiss „Marat/Sade" den Höhepunkt findet.
Natürlich muß eine nur theologische Auslegung moderner Dramatik zur Einseitigkeit und zur Auswahl führen; so etwa kann man, wie auch sonst, dem Vf. nicht unbedingt zustimmen, wenn er meint, Camus habe im Brudermord seines Dramas „Das Mißverständnis" ein Symbol für den Mord an der Religion geben wollen. Einseitig bleibt auch die überlange Interpretation von Osbornes keineswegs sehr wirkungsvollem „Luther"-Drama, das damit eine ihm nicht zukommende Bedeutung zu erhalten scheint. Erwähnenswert ist der weitgespannte Bogen der besprochenen Dramen, der von Rußland bis Amerika reicht, wenn hiebei auch bedeutende Autoren und Werke, etwa Spaniens oder Österreichs, ausgeklammert sind, während wenig bekannte wie Arden oder Schehade eine lobenswerte Würdigung finden. Denn nicht alles, vor allem nicht die Komödie, läßt sich theologisch interpretieren. Angeschlossen an das eigentliche Werk sind zwei Anhänge: „Ausgewählte Theaterkritiken" und „Reflexe des Theaters in der Theologie" (3 Predigten), die ohne Zusammenhang mit dem eigentlichen Werke sind und deren Abdruck in diesem Zusammenhang wohl nur der Pietät gegenüber dem kurz vor Veröffentlichung des Werkes verstorbenen Autor zuzuschreiben ist.

KURZ PAUL KONRAD, *Über moderne Literatur II. Standorte und Deutungen.* (336.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Ln. DM 24.—.

Während der I. Band den Gestaltwandel des Romanes, Literatur und Naturwissenschaft, Literatur und Theologie sowie die Autoren Kafka, Broch, Grass, Heißenbütel und Nelly Sachs behandelte, befaßt sich der II. Band mit Thomas Mann, Bertolt Brecht, Max Frisch und der Lyrik seit 1945. „Manchen Christen mißfällt die zeitgenössische Literatur, manchen Schriftstellern mißfallen die Christen. Wer sich mit beiden auseinandersetzt, gerät zwischen die Stühle. Aber vielleicht kommt es vorerst nicht aufs Sitzen an." Auch dem Autor kommt es nicht darauf an.
In dem Einleitungskapitel „Thomas Mann und die Ironie" faßt der Autor die Mannsche Ironie als Antinomie Leben-Geist, Bürger-Künstler und erweitert sie zum Mittlertum zwischen Leben und Geist beim alternden Mann, bei dem sie vornehmlich in Humor übergeht: Seine Josefs-Romane sind das Beispiel dafür, doch sieht er darin mehr humanistisches Christentum als christliche Humanität.
Bei Brecht trifft Kurz die übliche Scheidung zwischen Dichter und Ideologen und beschreibt in einem historischen Überblick seiner Werke die Entwicklung vom anarchischen Poeten des „Baal" und der Outsidergestalten von „Mahagonny" und „Dreigroschenoper" zum prominenten Kommunisten der Lehrstücke, zum Klassiker des „Galilei" bis zum Enttäuschten des kommunistischen Systems und elegisch-listig zufriedenen Weisen, der sich aus Eigennutz anpaßt, bis zehn Jahre nach Brechts Tod von Max Frisch „die durchschlagende Wirkungslosigkeit" des Klassikers Brecht festgestellt wird. Die Frage nach dem Gutsein habe Brecht ein Leben lang beschäftigt; am Anfang stehe der gute Mensch, am Ende die gute Gesellschaft, zu der hin die gegenwärtige verändert werden

solle. Mit seinem hartnäckigen Fragen nach dem Gutsein kritisiere Brecht die selbstgenügsamen Bürger ebenso wie die denkfaulen Christen.
In dem Kapitel „Die Welt des Max Frisch" stellt der Autor die Identitätsfrage des 20. Jahrhunderts und findet die Frage nach der Identität bei Max Frisch von seinem ersten Roman „Die Schwierigen" bis zu seinen bisher letzten Werken „Mein Name sei Gantenbein" und „Biografie" immer aufs neue und immer unerbittlicher aufgerollt.
Der Abschnitt über die Lyrik nach 1945, der mit Werner Bergengruen und Rudolf Hagelstange als noch traditionsgebundene Lyriker beginnt, wird in die sieben Jahre der Tradition, der Christen und Heimkehrer (1945 bis 1952) und in die neue Generation der Gruppe 47 (1952—1966) aufgegliedert. Während die christlichen Lyriker nach wie vor eine heile Welt voraussetzen, versuchen die Heimkehrer (Weyrauch, Krolow, Holthusen, Eich) sich neu zu orientieren. Mit Recht kritisiert der Autor, daß in einer repräsentativen Lyrikauswahl „Ergriffenes Dasein" so bedeutende Dichter wie Paul Celan und Nelly Sachs nicht vertreten sind; Enzensberger als Aggressor gegen die bundesdeutsche Gesellschaft und Rühmkorf als Gegner der Gottebenbildlichkeit des Menschen werden besonders hervorgehoben; Wichtigkeit spricht er dem politischen Protestgedicht zu. Besonders ausführlich beschäftigt sich der Autor mit dem Lyriker Grass, dessen drei Gedichtbände Gegenständlichkeit mit Spiel, Spiel mit Zweifel und Zweifel mit Engagement verbänden. Ein eigener Abschnitt ist der akademischen Lyrikdiskussion der Gegenwart gewidmet, die mit Staiger und Friedrich beginnt und die der Autor mit Hilde Domins Forderung nach Authentizität, Besonderheit und Musterhaftigkeit des Gedichtes als Forderungen zustimmend enden läßt. Ein zusammenfassender Bericht über die Geschichte der Gruppe 47 seit ihrer Gründung bis zu ihrer Linksorientierung und ihrem publizistisch-politischen Machtbereich schließt das Kapitel Lyrik ab.
Den Abschluß der Betrachtung bildet das wichtige Kapitel „Zäune und Lager. Die Schriftsteller und die Christen". Hier faßt Kurz die Vorbehalte und Einwände der Schriftsteller gegen die Christen zusammen, wirft den Christen ihr Eintreten für nur züchtiges Schrifttum vor, ihren großrichterlichen Anspruch und ihre gepachtete „heile Welt", ihre naturwissenschaftliche Rückständigkeit, ihre Teilnahme an Verwaltung und Macht, ihr Harmoniedenken, weist aber die bequeme These „intelligenter Schriftsteller — dummer Christ" entschieden zurück, zeigt die häufige theologische Unbildung der modernen Schriftsteller auf, ihre oft gestrigen Anklagen, die auf Mißverständnis und Provokation beruhen, die unaufhebbare Spannung zwischen Literatur und Evangeliumsbericht, die Divergenz zwischen einer mach- und organisierbaren und einer von Gott geschaffenen Welt und tritt für ein „Zusammenreden", für den Abbau der Zäune zwischen Christen und Schriftstellern ein. So verschieden die Aufsätze und die behandelten Schriftsteller und Themen sind, in der Gesamtheit mündet das Buch in die Auseinandersetzung zwischen Christentum und moderner Literatur und in das Aufzeigen eines möglichen Versöhnungsweges zwischen Christen und modernen Schriftstellern, damit die weit divergierenden Stellungen (am Beispiel Arno Schmidts wird dies gezeigt) überbrückt werden.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*

NEUENSTEIN META V., *Der Engel mit dem Pflug.* Gedichte. (95.) Johannes-V., Einsiedeln 1968. Kart.

Es sind optimistische und vom Glauben getragene Gedichte, auch wenn schmerzvolle Erfahrungen zugrunde liegen. Ihr Nährboden ist die Bibel und die englische Lyrik. Letztes ist schon rein äußerlich ersichtlich durch die Auswahl-Übersetzung von Tennysons „In memoriam" und durch die Vorliebe für das Sonett, auch in der Form Shakespeares, die bekanntlich ein rhyming couplet an den Schluß setzt. So ein Zweizeiler, gesprochen vom pflügenden Engel des Titelgedichtes, faßt den Gehalt dieser Lyrik trefflich zusammen: „Ich grabe dich aus deiner Mitternacht/Und pflanz dich in den Tag, der selig macht".

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KOSNETTER J., *Nietzsche und das katholische Priesterbild.* Zeitkritische Überlegungen. (24.) Wien 1969. (Im Eigenverlag des Autors.)

Vf. widmet diese mit wahrer Emotion geschriebene Streitschrift seinen „ehemaligen Hörern, den treu gebliebenen und den schwankend gewordenen". Er bricht dabei eine Lanze für die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen", schreibt aber auch: „Es ist nicht zu bestreiten, daß in der Vergangenheit durch allzugroße Strenge gegen (solche) verunglückte Diener des Heiligtums oft genug gegen die Liebe gesündigt wurde" (7). Die Freunde des („um des Himmelreiches willen") ehelosen Priestertums werden Kosnetter für seine Schrift Dank wissen, die Gegner können (falls sie die Ruhe bewahren und das Heftchen zu Ende lesen!) ihr Gewissen erforschen und ihre echte Objektivität in dieser Problematik prüfen. Kosnetter möchte ohne Zweifel beiden dienen, den Getreuen und den Suchenden. Möge sein Dienst lohnen!

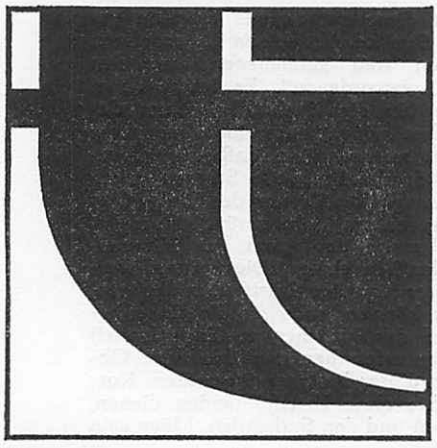
Linz *Max Hollnsteiner*

Neu 1970 in der Reihe Das theologische Interview

„. . . schon jetzt kann man sagen: Eine großartige Idee und ein großer Wurf. Es handelt sich um den Abdruck echter Interviews, die das Offene, Unabgesicherte jedes Gesprächs in jeder Zeile enthalten.
Systematisch-theologische Monologe, auch in popularisierter Form, haben wir uns bis zur gähnenden Langeweile durchgelesen. Hier wird nicht von Theologie im Aufbruch geredet, hier geschieht Theologie im Aufbruch, und es wird noch überlegt, was man wirklich ins Reisegepäck mit aufnimmt und was man zurückliegen und passé sein läßt.
Alle Interviews sind fast eher Dialoge. Und es sind beileibe keine Spiegelfechtereien. Denn was hier angesprochen wird, das sind Fragen, die den Nerv treffen, die hier von Katholiken in einer Radikalität ernst genommen werden, daß wohl auch noch den meisten Protestanten Hören und Sehen vergehen kann. Da man es aber nicht mehr verantworten kann, mit diesen Fragen hinterm Berge zu halten, darf man diesen Versuch einer ‚theologia publica' füglich als ein ökumenisches Ereignis bezeichnen, von dem man nur hoffen kann, daß es sich schnell und weitreichend herumspricht."

„Deutsches Pfarrerblatt", 1970, Heft 1

Patmos



Das theologische Interview

Patmos-Verlag, 4 Düsseldorf 1, Postfach 6213

ti 8 Peter Lengsfeld antwortet Ingo Hermann
Die Alternative zum Terror
Pluralismus in Theologie und Kirche
63 Seiten, kartoniert, 4.80 DM

ti 9 Rudolf Schnackenburg antwortet Franz Joseph Schierse
Wer war Jesus von Nazareth?
Christologie in der Krise
93 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 10 Ingo Hermann antwortet Karl-Dieter Ulke
Die unerwünschten Aufklärer
Die Intellektuellen und die Kirche
65 Seiten, kartoniert 4.80 DM

In Kürze erscheinen:

ti 11 Heinz Robert Schlette antwortet Eberhard Rolinck
Humanismus statt Religion?
Grundzüge einer neuen Solidarität
76 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 12 Walter Dirks antwortet Werner Post
Kirche und Öffentlichkeit
Möglichkeiten der Kommunikation
70 Seiten, kartoniert 4.80 DM

Bisher sind erschienen:

ti 1 Karl Rahner antwortet Eberhard Simons
Zur Lage der Theologie
Probleme nach dem Konzil
61 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 2 Franz Joseph Schierse antwortet Gerhard Dautzenberg
Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?
Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung
91 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 3 Osmund Schreuder antwortet Eberhard Simons
Revolution in der Kirche?
Kritik der kirchlichen Amtsstruktur
96 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 4 Raymund Kottje antwortet Heinz Theo Risse
Wahlrecht für das Gottesvolk?
Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl
89 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 5 Heinrich Fries antwortet Eberhard Simons
Was heißt glauben?
Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt
66 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 6 Jakob David antwortet Mechtild Höflich
Christliche Ehe ohne Zukunft?
Ihre Rolle in der neuen Gesellschaft
96 Seiten, kartoniert 4.80 DM

ti 7 Iring Fetscher antwortet Werner Post
Verdirbt Religion den Menschen?
Marxistischer und christlicher Humanismus
77 Seiten, kartoniert 4.80 DM

Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes

Herta Ursula Docekal:
Ernst von Lasaulx

Ein Beitrag zur Kritik des organischen Geschichtsbegriffs. Ist die Geschichte durch gesetzmäßige Strukturen bestimmt? Diese für das Selbstverständnis der Historie wichtige Grundsatzreflexion wird angeknüpft an die exakt dargestellten Theorien des Münchner Historikers Ernst von Lasaulx (1805—1861), der heutzutage wenig bekannt ist, trotz seiner so folgenreichen Gedankengänge auch für Spenglers und Toynbees Geschichtskonzepte. 150 Seiten, Pappband 18,— DM (Best.-Nr. 3012).

Walter Mohr:
Die karolingische Reichsidee

Mohr will nicht die Reichsgeschichte des 8. bis 10. Jahrhunderts darstellen, sondern die Reichsidee. Sie wandelte sich vom christlichen Königtum unter Pippin zur Idee des davidischen Königtums unter Karl dem Großen und dann zu einem von der Weihe des Papstes abhängigen Kaisertum. 248 Seiten, Pappband 21,— DM (Best.-Nr. 3007).

Wilhelm Hoffmann:
Augustinus

Das Problem seiner Daseinsauslegung. Hoffmann untersucht die Begriffe des Daseins, der Welt und der Zeit bei Augustinus. Er will den Horizont seines Weltentwurfs abstecken, um damit endlich eine gemeinsame und gesicherte Grundlage für die stark variierenden Interpretationen zu schaffen. Dieser Versuch philosophischer Hermeneutik überzeugt durch begriffliche Prägnanz. 132 Seiten, Pappband 16,80 DM (Best.-Nr. 3009).

Stefan Rehrl:
Das Problem der Demut

in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament. Ein Beitrag zum besseren Verständnis griechischer und christlicher Geistigkeit. Rehrl untersucht, ob im außerchristlichen, griechischen Kulturraum ein Verständnis für jene menschliche Haltung zu finden ist, die wir die »Demut« nennen. Ein Jahrtausend griechischer Geistesgeschichte wird an einem wichtigen Punkte aufgegriffen und zu erhellen versucht. 228 Seiten, Pappband 21,— DM (Best.-Nr. 3005).

Bernhard Schultze:
Das Gottesproblem in der Osttheologie

Nach der Schrift des Alten und Neuen Bundes hat kein Sterblicher jemals Gott gesehen. In ihm jedoch bewegen wir uns, leben und sind wir. Wie ist dieser Gegensatz zwischen der absoluten Transzendenz und der alles durchdringenden Immanenz Gottes theologisch zu fassen? Wie kam es im christlichen Osten zur überaus starken Betonung der Transzendenz? 94 Seiten. Leinen 12,— DM (Best.-Nr. 3011).

Alle Bände aus der Reihe:
Aevum Christianum
Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes

Verlag Aschendorff Münster



Inlandbezug 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.

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

zuzüglich Porto

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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.



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

glasmalerei



Gegr. 1853

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

J. L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

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



ING. WEIXELBAUMER

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

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



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

Rambeibl

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Beinert:	Zum Beispiel Transsignifikation
K. Wolf:	Skizze einer Logik des Glaubens
H. Heimerl:	Autorität und Freiheit in der Kirche
G. L. Vogel:	Abnormes seelisches Verhalten als Reaktion auf Überforderungen
H. Reifenberg:	Sakramentalien — veraltete Liturgie?
H. Müller:	Zum Spender des Firmsakramentes
A. Borrás/L. Thier:	Ursprung und Entwicklung der Priesterkleidung
H. Schwendenwein:	Gitter und Scheidewand
R. Vierlinger:	Auswahl neuer pädagogischer Fachliteratur

118. Jahr 1970 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1970

		Seite
	Abhandlungen	
Wolfgang Beinert:	Zum Beispiel Transsignifikation	313
Karl Wolf:	Skizze einer Logik des Glaubens	327
Hans Heimerl:	Autorität und Freiheit in der Kirche	334
	Pastoralfragen	
Gustav L. Vogel:	Abnormes seelisches Verhalten als Reaktion auf Überforderungen	338
Hermann Reifenberg:	Sakramentalien — veraltete Liturgie?	343
Hubert Müller:	Zum Spender des Firmsakramentes auf Grund des Zweiten Vatikanischen Konzils	349
	Mitteilungen	
Antonio Borrás / Ludger Thier:	Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Priesterkleidung	353
Hugo Schwendenwein:	Gitter und Scheidewand	364
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	368
Rupert Vierlinger:	Auswahl neuer pädagogischer Fachliteratur	371
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	374
	Buchbesprechungen	375
	Sachregister des 118. Jahrganges 1970	406
	Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher	407
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Ass., D-84 Regensburg, Bismarckplatz 2. Dr. Karl Wolf, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Favoritagasse 33. Dr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Leonhardstraße 130. DDDr. Gustav L. Vogel, Hochschulprofessor, D-5414 Koblenz-Vallendar, Pallottistraße 3. Dr. Hermann Reifenberg, Hochschulprof., D-86 Bamberg, Kunigundendamm 64. Dr. Hubert Müller, Prof., D-45 Osnabrück, Große Domfreiheit 8. Antonio Borrás S. J., Mitarbeiter der Zeitschrift Razón y Fe, Madrid. Dr. P. Ludger Thier O. F. M., Wiss. Ass., D-4050 Mönchengladbach, Bettratherstraße 79. Dr. Hugo Schwendenwein, Univ.-Ass., A-8010 Graz, Mariengasse 24. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Rupert Vierlinger, Akademiedirektor, A-4010 Linz, Stifterstraße 27.

WOLFGANG BEINERT

Zum Beispiel Transsignifikation

Skizze über die Möglichkeit und Notwendigkeit dogmatischer Neuinterpretation

I

„Was kann und soll man heute noch glauben?" Diese peinliche Frage an die Vertreter des kirchlichen Hirtenamtes, die heutzutage nicht selten gestellt wird, ist provoziert durch eine Interpretation des Glaubens durch die Theologen, die scheinbar an allen bisher sicheren Positionen rüttelt. Die modernen Kommunikationsmittel tragen die Diskussionen bis ins letzte Dorf. Gott und der Teufel, Auferstehung und Erbsünde, Papstamt und Bibelinspiration — fast alles ist in diesen Wandlungsprozeß des Verstehens einbezogen, was noch vor kurzem als spezifische und unerschütterliche Lehre der katholischen Kirche galt. Die Frage ist nicht allein deswegen peinlich, weil das traditionelle und bequeme Bild einer statisch-unveränderlichen Kirche, die alles hat, kann und weiß, zerrissen wird, sondern vor allem auch, weil der Priester, der seiner Gemeinde den Glauben verkünden soll, selber unsicher geworden ist und (schon aus zeitlichen Gründen) kaum mehr die Möglichkeit hat, den theologischen Neuaufbruch zu verfolgen oder ihm sogar verantwortlich und guten Gewissens zu folgen und sich mit den Kategorien vertraut zu machen, die ihn zu einer pastoralen Antwort befähigen. Das ist immer gefährlich, kann aber zur Bedrohung seiner geistlichen Existenz führen, wenn die „neue" Theologie die tragenden Pfeiler dieses seines Lebens erschüttert.

In besonderem Maße gilt das, wenn das traditionelle Eucharistieverständnis in die Diskussion gerät, das er einst übernommen und oft recht unreflex bewahrt hat. Denn er muß sich, wenn er sein Priestertum ernst nimmt, wesentlich von der Eucharistie her verstehen. Diese aber wird nun an einem zentralen Punkt ins theologische Gespräch gezogen, im Verständnis der Transsubstantiation, die zu einem Schlüssel- und Erkennungswort, zur Tessera des tridentinischen Glaubens gehört. Von Holland ausgehende Denkanstöße, die weithin von der Theologie aufgenommen wurden, haben dazu geführt, daß man diesem Begriff — zweifellos einem der geschliffensten und präzisesten des Konzils im 16. Jahrhundert — Valet sagt, weil er veraltet, überholt und unverständlich geworden sei, und ihn durch neue Begriffe wie *„Transsignifikation"* oder *„Transfinalisation"* ersetzen möchte. Das hat zu großer Unruhe in der Kirche geführt, die die Enzyklika *„Mysterium Fidei"* vom 3. September 1965 zu steuern suchte. Die Diskussion ist damit allerdings nicht beendet, sondern erst recht angeregt worden[1].

---

[1] Ausgewählte Literatur zu den im Artikel angeschnittenen Problemen. (In den meisten der angeführten Werke weiterführende Literatur):
a) *Eucharistielehre im allgemeinen, vor allem dogmengeschichtlich: J. R. Geiselmann,* Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV/1—3), Paderborn 1926; *F. Holböck,* Der eucharistische und der mystische Leib Christi, Rom 1941; *J. Betz,* Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (1955); II/1 (1964²), Freiburg; *K. Rahner,* Wort und Eucharistie, in: Schriften IV, Einsiedeln 1960, 313—355; *B. Neunheuser,* Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch d. Dogmengesch. IV/4b), Freiburg 1963; *A. Winkelhofer,* Eucharistie als Osterfeier, Frankfurt/M. 1964; *H. Jorissen,* Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre b. z. Beginn der Hochscholastik, Münster 1965; *W. Gessel,* Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus, Würzburg 1966; *H. Volk / F. Wetter,* Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und euch. Frömmigkeit, Mainz 1968; *H. de Lubac,* Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969.
b) Diskussion um die Transsubstantiationslehre: J. T. Clark, Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology, in: ThSt 12 (1951), 24—51 (Literatur!); *K. Rahner,* Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften IV, Einsiedeln 1960,

Diese Zeilen wollen die Neuansätze weder noch einmal darstellen noch sie zum wiederholten Male diskutieren. Hierüber gibt es genügend Literatur. Es wird weder eine Rechtfertigung noch eine Verwerfung der neuen Termini angezielt. Wesentlich wichtiger scheint die prinzipielle Frage zu sein, warum sie nicht nur trotz eines in seltener Klarheit vorliegenden Dogmas aufkommen konnten, sondern auch von nüchternen und kirchlich denkenden Wissenschaftlern aufgenommen worden sind. Die vorhandene Literatur befaßt sich mit dieser Frage — bezogen auf das tridentinische Dogma — nur selten und beiläufig. Doch geht es hier um eine fundamentale Vor-Frage, die die größten Schwierigkeiten nicht nur theoretischer, sondern, wie angedeutet, auch existenzieller Art bereitet.

II

Die Enzyklika enthält einen Satz, der in der Erörterung, wenn nicht unterschlagen, so doch möglichst an den Rand oder unter den Strich gedrängt wird. Das Lehrschreiben wendet sich gegen die Versuche, die Konzilsformeln „auf eigene Faust" anzufassen, und fährt dann fort: „Diese und die anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, drücken Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern sie stellen dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt[2]."
Dieser Passus scheint sich unmittelbar auf die Versuche einer Neuinterpretation der

---

357—385; *E. Gutwenger*, Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre, in: ZKTh 83 (1961), 260—294; *J. Ratzinger*, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129—158; *W. Beinert*, Die Enzyklika „Mysterium Fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 159—176; *K. Rahner*, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 395—408; *E. Schillebeeckx*, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967; Concilium 3 (1967), 287—321, Beiträge zum Thema von *D. Stanley, J. Meyendorff, R. Bertalot, J. Ratzinger, P. Schoonenberg, W. Boelens; J. M. Powers*, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg 1968 (Die holländische Literatur 201—203); *J. P. de Jong*, Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit, Regensburg 1969; *G. B. Sala*, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZKTh 92 (1970), 1—34; *P. A. Simon*, Probleme des Eucharistieverständnisses heute, in: Anz. f. d. kath. Geistlichkeit 79 (1970), 139—142.
c) *Zur Dogmenentwicklung: K. Rahner*, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften I, Einsiedeln 1956², 49—90; *ders.*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O. IV (1960), 11—50; *ders.*, Was ist eine dogmatische Aussage, a. a. O. V (1962), 54—81; *A. Darlap*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Myst. salutis I, Einsiedeln 1965, 3—156; *W. Kasper*, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965; *J. Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung, Freiburg 1965 (Quaest. disp. 25); *ders.*, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der kath. Theologie, Köln-Opladen 1966; *ders.*, Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen, in: Semmelroth-Haubst-Rahner, Martyria — Liturgia — Diakonia, Mainz 1968, 59—70; *Z. Alszeghy / M. Flick*, Dogma auf dem Wege, Bergen-Enkheim 1968; *P. Schoonenberg* (Hg.), Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969; *W. Beinert*, Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche, in: Catholica 23 (1969), 345—367.
d) *Hermeneutische Fragen: E. Fuchs*, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1963³; *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965²; *R. Marlé*, Das theologische Problem der Hermeneutik, Mainz 1965; *E. Simons*, Die Bedeutung der Hermeneutik für die kath. Theologie, in: Hörgl-Rauh, Grenzfragen des Glaubens heute, Einsiedeln 1967, 277—302; *E. Simons / K. Hecker*, Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 1969; *C. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann*, Theologie als Wissenschaft, Freiburg 1970 (Quaest. disp. 45).

[2] Enzyklika „Mysterium Fidei", Übersetzung in der HerKorr 19 (1965), 653—661; der angeführte Passus 655. Dort auch Zitation der Augustinusstelle von Anm. 13.

Transsubstantiationslehre zu beziehen, die ihr gerade Zeit- und Sprachgebundenheit vorwarfen. Insgesamt werden die Einwände in fünf Gründen zusammengefaßt[3].

1. Die aristotelische Naturphilosophie, die dem tridentinischen Dogma zugrundeliegt, ist mit dem modernen *naturwissenschaftlichen Denken* unvereinbar. Nach der Planck'schen Quantentheorie sei es undenkbar, eine materielle Wirklichkeit als Substanz zu bezeichnen; höchstens noch auf den Menschen könne dieser Begriff angewendet werden. Da die Eucharistie außerhalb der chemisch-physikalischen Strukturen steht, müsse man jede kosmologische Kategorialisierung aufgeben, auch wenn sie von den gesicherten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ausgehe[4].
2. Auf Grund der geistig-kulturellen Voraussetzungen des Konzils wurde in der *Gnadenlehre von Trient* der Instrumentalcharakter der Gnade hervorgehoben; das führte in der Sakramentenlehre zu einer Verflüchtigung oder wenigstens Hintansetzung des Zeichencharakters der Sakramente. Das Symbol galt als etwas Unwirkliches, nur mehr Hinweisendes, das mit der Sache selber nicht mehr verbunden schien. Da auf der Ebene des Symbols der Realismus des katholischen Eucharistieverständnisses nicht mehr zum Tragen kommen konnte, habe man sich auf die naturphilosophische Ebene begeben müssen, auf der allein er habe gewahrt bleiben können. Inzwischen aber habe die Theologie von der Phänomenologie gelernt, daß es eine Realsymbolik gibt, in der Zeichen und Bezeichnetes in dialektischer Wirklichkeit umspannt sind. Damit könne man dem zeichenhaften Charakter der eucharistischen Spezies ebenso gerecht werden wie dem vom Dogma geforderten Realismus.
3. Die Sprache der Väter von Trient, lautet ein weiterer Einwand, hatte sich so sehr mit der allgemeinen zeitgenössischen *Philosophie* — der des Aristoteles — identifiziert, daß sie heutigen Denkkategorien nicht mehr zugänglich erscheint. Da der Glaube aber glaubhaft verkündet werden müsse, d. h. in der Sprache der Menschen, die hier und jetzt glauben sollen, könne die Terminologie des Tridentinum dem Verkündigungsanspruch der Kirche unseres Jahrhunderts nicht mehr genügen.
4. In der *Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*[5] wird von einer vielfachen Gegenwart Christi gesprochen. Damit entsteht die Frage, wie die reale Gegenwart des Herrn im Altarssakrament von den anderen Weisen seiner Präsenz abzuheben sei.
5. *Ökumenische Kontakte* mit dem Eucharistieverständnis der reformatorischen Kirchen nötigten die Theologen, die eigene Position im Blick auf das Eucharistieerlebnis der anderen Christen zu begründen, zu werten und zu klären[6].

Das Lehrschreiben Pauls VI. erhebt nicht den Anspruch der Infallibilität; erst recht tun dies nicht die vorgebrachten Einwände. So stehen beide der kritischen Untersuchung zur Verfügung, die in aller Unbefangenheit und mit dem Bewußtsein der eigenen Relativität vorgenommen werden kann.
Die Gegensätze der beiden Voten haben ihren Grund in einer verschiedenen Stellung zur Wirklichkeit. Die Enzyklika nimmt einen *essentialistischen* Standpunkt ein: sie ist prinzipiell bemüht, aus der Vielfalt der Erscheinungen das Wesentliche herauszukristallisieren und aus dem bewegten Meer der Phänomene ans sichere Land als Quintessenz zu retten. Was zum Wesen einer Sache gehört, ist immer vorhanden, unabhängig von allen Veränderungen; diese werden als akzidentell, den Kern der Sache nicht berührend verstanden. Dieses Denken versteht sich als legitime Verwirklichung des aristotelisch-thomistischen Gedankenguts, zumeist in neuscholastischer Einkleidung, und entspricht zudem dem romanisch-objektiven Denken. Es hat den Vorteil, zu scharf umrissenen Thesen und Definitionen zu führen, die sich von ihrem Ausgangspunkt her als all-

[3] *E. Schillebeeckx*, a. a. O. (Anm. 1 b) 61—70.
[4] Vgl. *C. Vollerts*, Current Theology: The Eucharist, Controversy on Transsubstantiation, in: ThSt 22 (1961), 391—425.
[5] Konst. „Sacrosanctum Concilium" 7: „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht . . . wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt . . ." (Übersetzung der Aschendorff-Ausgabe 1964).
[6] Vgl. *J. Powers*, a. a. O. (Anm. 1 b), 121—170.

gemeingültig verstehen. Die Repräsentanten der neuen Theologie dagegen vertreten die Auffassung, daß zum Wesen aller kontingenten Dinge (zu denen als Menschenwort auch das Dogma gehört) die Veränderlichkeit gehört. Das Wesen einer Sache kommt immer und notwendig in ihrer *Existenz* zum Ausdruck. Diese aber ist als kontingente Existenz selber dem Fluß ausgesetzt und steht unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit. Ihr Gegenwärtigsein ist als Schnittpunkt aus Vergangenheit und Zukunft zu verstehen.
Hinter der Fragestellung liegt also das alte Problem von Sein und Werden — eine philosophische Fundamentalfrage. Es wird hier auf die dogmatische Problematik appliziert und lautet dann: sind dogmatische Aussagen ein für alle Male gültig und unveränderlich, oder sind sie selbst historisch zu verstehen und darum — in einer näher zu bestimmenden Weise — überholbar?

III

Was ist eine dogmatische Aussage? Von der Antwort darauf hängt die Lösung unseres Problems ab. Man kann sie auf doppelte Weise zu geben versuchen, von der Geschichte eines Dogmas her oder vom Verständnis des je vorliegenden Glaubenssatzes. In beiden Fällen kann man davon ausgehen, daß es ein *interpretierendes Urteil* ist.
Beginnen wir mit der historischen Antwort. „Interpretierendes Urteil" meint nichts anderes als die selbstverständliche Aussage, daß das Dogma kein primärer Satz ist, der vom Himmel her von Gott selber so, wie er formuliert ist, in die Welt hineingesprochen worden wäre, sondern das Ergebnis einer langen, oft sich durch Jahrhunderte ziehenden Reflexion der Theologen auf einen in der Offenbarung gegebenen Sachverhalt. Aber auch er ist kein erratischer Block in der Landschaft, die der menschlichen Wirklichkeitserfahrung zugänglich ist, sondern das Ergebnis des göttlichen Heilshandelns in eine bestimmte Zeit, Kultur, Welterkenntnis und Welt-Anschauung hinein. Die vielen Sätze, die sich zwischen den Buchdeckeln einer Bibel befinden, sind nicht in einem Augenblick entstanden, sondern geben sich uns zu erkennen als das Resultat eines einmaligen und unwiederholbaren Dialogs Gottes mit den Menschen, der sich rund ein Jahrtausend hingezogen hat.
Das ist nicht nur eine historische Aussage, sondern auch eine theologische, die das Wesen der Offenbarung Gottes freilegt. Wenn Gott zu den Menschen reden will, dann muß er es so tun, daß diese es verstehen. „Die Menschen" — das sind in concreto die Angehörigen einer bestimmten raum-zeitlichen Konstellation in der Geschichte, die eben deswegen bestimmte Denkvoraussetzungen, Lebenserfahrungen, Verstehenshorizonte haben. Will sich Gott ihnen verständlich machen, dann muß er sich von diesem seinem Ziel her notwendig so artikulieren, daß er zunächst und vor allem in dieser Stunde vernehmbar wird. Gerade wenn wir überzeugt sind, daß er sein Wort in inspirierten Schriften niedergelegt und bewahrt wissen wollte, mußte er so verständlich werden, daß die Hagiographen wenigstens in etwa (wenn auch nicht notwendig total) sein Wort erkannten und es kommunikativ tradierbar machen konnten.
Ihren höchsten und unüberbietbaren Ausdruck hat die Kundgabe Gottes in der Mit-Teilung des Logos, d. h. in der Menschwerdung seines Sohnes gefunden. In Jesus Christus ist die Fülle der Zeit gekommen. Er ist darum letzter Maßstab und letzter Bezugspunkt allen Redens Gottes. Damit ist er aber auch Maßstab und Bezugspunkt jeden Sprechens *von* Gott, das im christlichen Verständnis nichts anderes sein kann als Sprechen von seiner Offenbarung: anders wissen wir kaum etwas vom Heilsschaffen Gottes. Jede biblische Aussage trägt damit aber ebenso wie jede nachbiblische Rede über die Offenbarungsdaten das inkarnatorische Stigma. Christus als der *„Deus incarnatus"* ist der letzte Bezugspunkt, in dem, auf den hin und von dem her sich Glaube und Theologie (als Wissenschaft vom Glauben) und Lehramt der Kirche (als authentische Interpretation der Offenbarung) aussprechen können.
Inkarnation Christi heißt nun aber, daß der Logos voll und ganz in die Geschichte ein-

gegangen ist. Da die Geschichtlichkeit eine Wesenskonstituante des Menschen ist[7], konnte Christus nur Mensch werden und sein, wenn er ihre Gesetzlichkeit übernommen hat. Erst dann kann auch sein Leben jene Einmaligkeit gewinnen, die seine „*acta et passa (et dicta) in carne*" von der Krippe bis zum Kreuz zur erlösenden Heilstat für alle Menschen machen. Anders wäre Christus ein doketisches Gespenst und seine Tat am Kreuz ein Mythos.
Das gilt auch für sein Wort und damit, weil er Bezugspunkt aller Worte Gottes und von Gott ist, auch für die biblischen und dogmatischen Aussagen. Wären sie nicht auch geschichtlich, wären sie nicht auch gleichsam Fleisch geworden in einer genau definierten (wenn auch nachher mit den Mitteln der historischen Wissenschaften nicht immer definierbaren) Stunde, dann könnten sie nicht „in Ewigkeit bleiben" und Heilszusage für alle Menschen sein, sondern reduzierten sich letzten Endes auf einen bloßen allgemeinen Weisheitsspruch, der in keiner Weise normativ gedacht werden könnte.
Wenn wir das sowohl von der dogmatischen Aussage wie von den biblischen Worten sagen müssen, dann folgt daraus, daß der unmittelbare Bezugspunkt des Dogmas als Interpretation einer biblischen Offenbarungsgegebenheit wiederum ein geschichtliches, d. h. in die Koordinaten einer bestimmten Relationalität eingespanntes Datum ist, das selbst noch einmal den Regeln und Gesetzen der Hermeneutik unterliegt, also selbst nicht primär ist. Auch die Offenbarung untersteht dem Gesetz der Geschichtlichkeit.

Dies gilt ebenso von der theologischen Reflexion, deren Ergebnis dann irgendwann einmal der definierte Glaubenssatz ist. Sie versucht zu erheben, was Gott mit einer bestimmten Aussage meint und uns sagen will. Mittels der hermeneutischen Hilfen bemüht sie sich zunächst, dem betreffenden Text oder der Gegebenheit nahe zu bleiben. Sie möchte aus dem Historischen das Bleibende, aus dem menschlichen Satz das Wort Gottes erheben und in einer gewissen Systematik darstellen, um in der Sprache und den Denkkategorien der Zeit seinen Heilswert zu erhellen. So wie die biblischen Schriften sich selbst nicht als okkasionelles Wort begreifen, sondern als bleibendes Wort „damit ihr glaubt . . . und . . . Leben habt"[8], so will die theologisch-dogmatische Interpretation bemüht sein, diesen glaubenerweckenden und damit in gewisser Weise metahistorischen Gehalt herauszustellen.
Im Idealfall geschieht das ohne ein anderes Interesse als jenes, dem Wort Gottes gerecht zu werden, d. h. um es zu verstehen und verständlich zu machen, damit man den Akt des Glaubens setzen kann. Es kann aber sein, daß die Interpretation — unter Umständen erst zu einem viel späteren Zeitpunkt — selber wieder der Verständnishilfe bedarf, weil sie in sich ungenügend ist oder geworden ist. In den meisten Fällen kam der Anstoß dazu von einer Häresie, die die notwendige Zweideutigkeit jeder Interpretation auf eine bestimmte Richtung hin eindeutig machte und eben darin „Auswahl" wurde, weil damit der Gesamtbezug gestört war. Schuld daran waren nicht die ersten Interpreten, die nicht präzis genug interpretiert hatten. Die Ambiguität ihrer Auslegung rührt daher, daß sie nicht anders als in Menschenworten sprechen konnten, die schon deswegen zweideutig sind, weil sie in der geschichtlichen Kontingenz formuliert sind. Wenn also eine neue historische Situation entsteht, dann wird sie notwendig in Frage gestellt. Das ist ganz wörtlich zu verstehen. Es ist dann die Aufgabe der Theologie und des Lehramtes als authentischer Interpretationsinstitution, nun noch einmal zu versuchen, den Offenbarungsgehalt, der fragwürdig geworden ist, deutlicher, präziser, vernehmlicher (in der neuen Situation) auszusagen. Auch wenn das Lehramt mit aller seiner Autorität in kritischer und verantwortlicher Prüfung der Positionen unter dem Antrieb des Hl. Geistes sich für die je orthodoxe entscheidet,

[7] Vgl. *W. Beinert*, a. a. O. (Anm. 1 c).
[8] Jo. 20, 31.

stellt es sich nicht außerhalb der christologischen oder inkarnatorischen Struktur der Rede über Gott. Seine Infallibilität besteht (mit) darin, daß es eben dies nicht tun kann. Es würde anders von Christus abfallen und damit seine Authentizität verlieren. Das aber bedeutet dann, daß die theologischen wie die lehramtlichen Aussagen in die Geschichte eingebunden bleiben. Daraus gewinnen sie ihre Kraft und Bedeutung für die Kirche.

Schematisch könnte man die Entstehung eines Dogmas als einen Weg mit drei Phasen oder Abschnitten darstellen:
1. *der biblische Befund;*
2. *die textnahe Interpretation dieses Befundes;*
3. *die dogmatische Formel* als amtlich-theologische Norminterpretation.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür bietet das Dekret des Tridentinum über die Eucharistie. Dort ist geradezu ein Lehrbuchexempel dieses Weges dargestellt, das selbst noch einmal kurz zusammengefaßt im vierten Kapitel erscheint[9]. Dort heißt es:
„Weil aber Christus, unser Erlöser, das, was er unter der Gestalt des Brotes darbrachte, wahrhaft als seinen Leib bezeichnete *(1. Stufe)*, war es beständige Überzeugung in der Kirche und ist nun wiederum Gegenstand der Erklärung dieser Synode: durch die Konsekration von Brot und Wein geschieht eine Wandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn und der ganzen Weinsubstanz in die Substanz seines Blutes *(2. Stufe)*. Diese Wandlung wird von der heiligen katholischen Kirche in eigentlicher und treffender Weise (vere et convenienter) Transsubstantiation genannt *(3. Stufe)*."
Zuerst wird also der biblische Bezugspunkt der Erklärung genannt, der Abendmahlsbericht der Evangelisten, auf den im Originaltext durch die entsprechenden Bibelstellen verwiesen wird. Dann wird die einhellige Tradition der Kirche bezüglich des Verständnisses der Einsetzungsworte angeführt: es handelt sich um eine totale Verwandlung des Brotes in den Leib Christi, des Weines in sein Blut. Die Spezies sind nicht mehr, was sie vorher waren, sondern etwas ganz anderes. Dieses „ganz andere" wird schließlich als Wesensverwandlung präzisiert, als *„transsubstantiatio"*.
Mit diesem Wort, das übrigens nicht ganz unbehelligt in den Konzilstext gelangt ist[10], wird der Abschluß einer Entwicklung erreicht, die sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen läßt[11]. Aber ist damit wirklich eine Aussage gemacht, die unter keinen Umständen mehr überholt werden kann? Die Enzyklika Pauls VI., aus der jener so strenge Passus von der Unveränderlichkeit der Dogmen entnommen worden war, den wir eingangs zitierten, bietet ein Beispiel dafür, daß es keineswegs so ist: sie will nicht von vornherein die neuen Formeln der Theologen ausschalten[12]. Ein solcher Gegensatz ist nichts Neues in der Theologiegeschichte. So hatte schon *Augustin* in der Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie darauf hingewiesen, daß die Philosophen an keine Sprachregelung gebunden seien. „Bei uns aber besteht zu Recht eine gewisse Sprachregelung, damit nicht etwa durch die freie Wortwahl die gemeinte Sache zur gottlosen Meinung werde[13]." Das hat aber den Bischof von Hippo nicht gehindert, selber der kirchlichen Sprachregelung neue Maßstäbe zu setzen. Die grundsätzliche Entscheidung fiel bereits auf dem *Konzil von Nikaia*. Damals versuchten die Arianer die Väter zu irritieren, indem sie den Ausdruck *„homousios"* als unbiblisch deklarierten. Deshalb sei er abzulehnen. Als die Bischöfe sich dennoch entschlossen, den umstrittenen Begriff ins Glaubensbekenntnis einzuführen, entschieden sie sich für

[9] DS 1642.
[10] Belege bei *E. Schillebeeckx*, a. a. O. (Anm. 1 b) 24.
[11] Siehe unten - V -.
[12] A. a. O. (Anm. 2) 658: „Nach der Wesensverwandlung bekommen die neuen Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck."
[13] De civ. Dei X, 23 (CC 47, 297).

die Anerkennung der geschichtlichen Realität im Bereich des Glaubens. Diese wirklichkeitsgerechte Feststellung ist seitdem in der Kirche verbindlich geblieben.
Damit ist kein dogmatischer Relativismus statuiert, sondern einzig und allein die Lebendigkeit des Wortes Gottes von der Kirche her garantiert. Nähme man etwa den arianischen Einwand ernst, dann wäre das Ende jeder Theologie gekommen und das kirchliche Lehramt zum überflüssigsten Ornament der Kirche geworden. Man brauchte lediglich biblische Texte — am besten mit Hilfe einer Gebetsmühle — zu rezitieren: jede Predigt darüber, jede Erklärung wäre illegitim, da notwendig nicht mehr biblisch. Die amtliche Kirche hätte allenfalls noch eine gewisse Überwachungspflicht, daß auch wirklich niemand etwas anderes tut. Sie fiele unter ihr Hirtenamt, nicht mehr unter das Lehramt, das es, wie gesagt, gar nicht mehr geben könnte.

Mit Recht erklären darum die *deutschen Bischöfe* in ihrem Schreiben „an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind": „Es gibt . . . keinen Glaubensinhalt, dessen Weiterentwicklung durch vertiefte Erkenntnis der Offenbarung oder neue Aspekte des menschlichen Denkens nicht möglich wäre, unter Umständen auch notwendig werden könnte[14]." Das gilt auch für das Dogma von Trient. Wir können feststellen, daß auf dem langen Weg vom Abendmahlssaal bis in den Dom von Trient in keinem Moment von der geschichtlichen Bedingtheit der Aussagen abstrahiert worden ist — weil man davon auch gar nicht abstrahieren konnte. Wollte nun jemand sagen: „Das war bis Trient so, dann aber nicht mehr", dann machte er einen logisch nicht zu rechtfertigenden Sprung. Auch die Väter des damaligen Konzils standen unter der *condition humaine,* also in der Kontingenz der Geschichtlichkeit. Ändert sich diese *condition,* unter der das Dogma formuliert worden ist, dann muß das biblische Faktum von neuem der Reflexion unterzogen werden.
Theologie und Lehramt sind kirchlich. Diese Reflexion kann sich darum nicht anders als im Rahmen der Kirche vollziehen. Diese ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich als katholisch, als universal in allen Dimensionen begreift. Die neue Bedachtsamkeit auf das Wort Gottes kann sich darum nicht in anderer Weise vollziehen als unter Berücksichtigung dessen, was bereits bedacht worden ist. Dieses Mitbedenken der Tradition ist notwendig, weil nur in ihr das Wort der Hl. Schrift uns als lebendiges Wort erreicht, da es außerhalb der Kirche nur tötender Buchstabe sein könnte, der als der rein gewesene auch bloß der nur verweste wäre. Zum anderen ist es erforderlich, weil die Kirche nicht eine aktualistisch sich je neu verwirklichende Entität ist, sondern eine kontinuierliche, weil katholische Wirklichkeit, deren Kontinuität der Hl. Geist als Lebensprinzip der Kirche ist, der sie in immer gleichem Wirken in die Worte des Herrn einführt[15]. Darum ist nicht die formale Identität, sondern die sachliche, d. h. geistliche Kontinuität der Lehraussagen die kirchliche Form der Schriftinterpretation. Daraus aber folgt gerade die Neuinterpretation der dogmatischen Aussagen als bleibende Aufgabe der Kirche. Wollte man sie leugnen, verurteilte man Gottes Wort zum Tod, weil man es gefangen setzte in einen festen Raum. Verlassen von den Menschen, stürbe es den Tod der Auszehrung.
Eine solche Notwendigkeit der dogmatischen Neuinterpretation ergibt sich schließlich auch noch aus dem Bedenken der eschatologischen Dimension der Kirche. Christus ist nicht nur der Gekommene, sondern auch der noch Kommende. Der Glaube als das Primäre der christlichen und kirchlichen Existenz ist darum auch von daher nichts Fertiges, das ein für allemal abgeschlossen sein könnte, sondern ein Prozeß, der von der Theologie wie vom Lehramt wesentliche Anstöße empfangen muß durch die Eröffnung immer neuer Perspektiven der Christuswirklichkeit, die sich der Kirche stets neu darbietet bis zur endgültigen Begegnung zwischen der Kirche und ihrem Herrn im Eschaton.

[14] Veröffentlicht 1967, Nr. 10.
[15] Vgl. Jo. 16, 13.

IV

Versuchen wir, unsere These nicht nur vom Historischen her zu begründen, sondern auch von der inneren Struktur der dogmatischen Aussage selbst. Ist sie ein interpretierendes Urteil, dann müssen wir auf die Struktur des Urteils reflektieren — *im allgemeinen* zunächst, dann aber auch, insofern es ein interpretierendes Urteil ist.

Jedes Urteil erhebt den Anspruch auf Wahrheit, selbst dann noch, wenn es eine bewußte Lüge ist. In diesem Fall wird die Wahrheit nur vorgespiegelt, ist aber nicht gegeben. Will man also ein Urteil verstehen, dann muß man den Wahrheitsanspruch des Urteils als begründet erkennen. Das geschieht nicht dadurch, daß ich lediglich die einzelnen Worte und Wortverbindungen dieses Satzes, in dem das Urteil formuliert ist, erkenne, sondern dadurch, daß ich mich über die einzelnen Worte erhebe und von höherer Warte aus den Gesamtzusammenhang überblicke und als richtig, d. h. der Wirklichkeit entsprechend bejahe. Damit habe ich mich aus der Immanenz dieses Satzes erhoben und ihn in mein Verständnis hinein transponiert und damit auch transzendiert. Das ist geschehen durch das Medium der Sprache. Denn das Urteil liegt mir immer in sprachlicher Form als Rede oder als Schreibe vor. Damit ist aber gleichzeitig gesagt, daß das Urteil nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß es Mit-Menschen gibt. Denn Sprache ist ihrem Wesen nach Mit-Teilung des Mit-Menschen (oder im analogen Sinn anderer geistbegabter Wesen). Ich kann also ein Urteil nur verstehen, weil es Mitmenschen gibt. Sein Wahrheitsanspruch tritt demnach immer auf im Rahmen der sozialen Dimension des Menschen. Um ihn erkennen zu können und damit das Urteil zu verstehen, muß ich gleichzeitig also diese dialogische Bedingung des Urteils einbeziehen. Das heißt konkret, daß ich auf den anderen Menschen selbst rekurrieren muß, auf seine condition humaine, um das Urteil zu verstehen.

Das gilt grundsätzlich von jedem Verstehensversuch eines Urteils, auch des dogmatischen. Hier aber ist die condition humaine von eigener Art. Während die Urteile normalerweise weltimmanente Wirklichkeiten anzielen, versteht sich das dogmatische Urteil als Aussage über transzendente Realitäten. Als solche beruht es nicht mehr auf der Erfassung und dem Verständnis der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, sondern einzig und allein auf einem Zeugnis: „Niemand hat Gott jemals gesehen; der einzige Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde von ihm gebracht[16]." Diese Kunde, dieses Zeugnis ist zunächst eines unter vielen anderen menschlichen Zeugnissen und damit unter den Gesetzen, die dafür gelten. Dann aber — und hier liegt seine Eigentlichkeit — tritt es mit dem absoluten Anspruch auf, Gottes Zeugnis zu sein. Das aber ist es gerade und nicht anders als darin, daß es Zeugnis des Jesus von Nazareth ist, des Menschen, der von Gott kam, aber in allem außer der Sünde uns gleich geworden ist. Er ist der einmalige Zeuge Gottes, der zugleich immer Zeugnis ablegt, weil er als der Erhöhte alle Tage bei uns weilt.

Die dogmatische Aussage ist die Bezeugung des Urzeugnisses. Als wahres Urteil wird es nur verstanden, wenn es immer wieder auf den Dialogpartner transzendiert wird, der in unserem Fall nicht bloß eine geschichtliche Gestalt, sondern der unsagbare Gott selber ist. Das Dogma steht in der paradoxalen Situation, Bezeugung des Unausdenklichen und Unausmeßbaren zu sein. Es ist ihm aufgetragen, dort zu reden, wo man eigentlich ehrfürchtig schweigen müßte. Weil es somit in einer unmöglichen Lage ist, die allein von der Gnade Gottes her zur tatsächlichen Möglichkeit gemacht wird, darum kann das Dogma niemals mit einer sprachlichen Gestalt, in einer bestimmten Aussage terminieren. Tut es das aber doch, dann kann das nur aus einer Alternative heraus geschehen, die nicht mehr christlich ist. Entweder bleibt es bei der definierten Gestalt aus der Resignation eines dogmatischen Agnostizismus oder weil es der vermessenen Ansicht wäre, das Geheimnis sagbar gemacht zu haben. Damit hätte das Dogma seine

[16] Jo. 1, 18.

Qualität als Glaubenssatz verloren und wäre zu einem Wissenssatz geworden. Der Zeuge Jesus Christus wäre überflüssig geworden und durch die Gestalt des Dogmatisierenden ersetzt, der das Geheimnis genau erfaßt zu haben vorgeben müßte. Insofern aber der Glaubenssatz auch eine Heilszusage ist, weil durch den Glauben (auch den artikulierten) unser Heil wird, wäre in einer solchen Hypothese unser Heil nicht mehr allein „durch unseren Herrn Jesus Christus", sondern auch noch durch andere Herren.
Peter Hünermann macht darauf aufmerksam, daß die christliche Rede von und zu Gott ständig von der doppelten Gefahr des *Fundamentalismus* und der Tendenz zur *entmythisierenden Aufklärung* bedroht ist[17]. Während wir damit beschäftigt sind, diesen Tendenzen in der Kirche zu wehren, dürfen wir nicht dem platten Fundamentalismus verfallen, der die schneidende Schärfe der Unsagbarkeit von den Sätzen des Glaubens fernhalten möchte. Eine solche Erstarrung zu verhindern, ist in erster Linie die Theologie berufen. Um Jesu Christi willen hat sie den Dienst in der Kirche zu tun, unangemessene Verabsolutierungsansätze schonungslos zu entlarven[18].
Weil aber Christus als der gottmenschliche Zeuge zwar ein für allemal gesprochen hat, in seinem einen Wort aber beständig Heil schafft, hat das theologische Verstehen auch diese Wirkungsgeschichte des Heiles in die Bemühung um das Neuverständnis dieses Zeugnisses aufzunehmen. Das geschieht, indem die Neuinterpretation die alte Formel „hinterfragt" auf ihren genuinen Bezug zum Christuszeugnis, das ihre innerste Wirkkraft ist. Damit wird die dogmatische Formel immer von neuem in Bewegung gesetzt: aus der Todesstarre, die sie im fundamentalistischen Miß-Verständnis bedroht, herausgerissen, teilt sie nun dem neuen Versuch eine eigene Dynamik mit. Sie erweist sich in diesem Sinne von bleibender Fruchtbarkeit in jenem christlichen Sinne, daß nur das sterbende Weizenkorn Frucht bringt. Darin aber bleibt die Kontinuität des Zeugnisses wie auch der Bezeugenden in der Kirche erhalten.
Der Sinn einer dogmatischen Formel, so können wir zusammenfassend sagen, wird nicht in einer Dimension erfüllt. Sie ist weder eherner Buchstabe auf unvergänglicher Tafel noch ein bloßes Wort, das in den Wind gesprochen ist. Vielmehr ist sie Aussage des Glaubens. Will sie dieser Funktion gerecht werden, muß sie lebendig bleiben wie dieser selbst. Lebendig sein ist *Werden in der Kontinuität.*

V

Erscheint der Weg einer Neuinterpretation dogmatischer Aussagen prinzipiell eröffnet, bleibt uns noch die Darstellung der eucharistischen Problematik unter dem Aspekt legitimer Darstellung des tridentinischen Dogmas. Man kann dies durch Analyse der verschiedenen Formeln selbst tun oder in einem Aufriß des historischen Kontextes der betreffenden dogmatischen Aussage. Der zweite Weg scheint uns der interessantere zu sein.
In der Patristik wurde das eucharistische Geheimnis entsprechend dem antiken Wirklichkeitsverständnis als reale Gegenwart des Herrn *in* den Gestalten aufgefaßt. Brot und Wein sah man nicht als beliebige Zeichen an, die durch andere ersetzt hätten werden können, sondern als *reale Symbole,* die ausdrückten, was sie bezeichneten und vom Bezeichneten her ihren letzten symbolischen Sinn erhielten. Das Symbol wurde als Wirklichkeit verstanden. Das ist allen Kirchenvätern gemeinsam, ungeachtet der Tatsache, daß die einen, wie etwa Augustinus, die sakramentale Wirklichkeit mehr intellektualistisch-spiritualistisch, die anderen mit Ambrosius mehr realistisch interpretierten.
Als dieses Verständnis von der Realität des Symbols allmählich schwindet, kommt es im 9. Jahrhundert zur ersten großen Eucharistiekontroverse zwischen den beiden Benediktinern *Ratramnus* und *Paschasius Radpertus.* Dieser verteidigte mit Berufung

[17] Ort und Wesen theologischen Denkens, in: *B. Casper* usw., a. a. O. (Anm. 1 d), 111.
[18] A. a. O. 113.

auf Ambrosius die völlige Identität des historischen und des eucharistischen Christusleibes. Ratramnus bekennt sich gleichfalls zur wirklichen Gegenwart Christi, doch sieht er sie in symbolischer Weise, *„in figura"*, verwirklicht. Er meint damit Augustinus zu kommentieren, doch ist inzwischen Symbol und Wirklichkeit nicht mehr miteinander vereinbar zu denken. Wirklich ist nur mehr die materielle Realität. Die Formel *in figura, non in veritate"* klang jetzt zweideutig, auch wenn der Mönch mit der „figura" eine Wirklichkeit meinte.

Hier wurden bereits die Weichen für die kosmologische Interpretation gestellt. Endgültig wurde die eucharistische Theologie auf das neue Geleise gebracht, als im 11. Jahrhundert *Berengar von Tours* die alte Kontroverse belebte. Aber jetzt ist das Symbol nur mehr ein leeres Zeichen, das auf die Wirklichkeit, die Präsenz Christi, bloß noch hinweist. Brot und Wein bleiben bestehen und sind Symbol der rein geistigen Vereinigung mit dem Leib des Herrn im Himmel. Unglücklicherweise waren die Gegner Berengars ausgesprochene Sensualisten, die in krassem Realismus Physis und Wirklichkeit gleich setzten[19]. Wollte man den Spiritualismus vermeiden und die reale Gegenwart Christi im Altarssakrament festhalten, stand kein anderer Weg als die kosmologische Argumentation offen. Diese blieb im Mittelalter vorherrschend. Zu Beginn der Neuzeit wurde sie dadurch gestärkt, daß die Reformatoren nochmals den augustinischen Symbolgedanken aufgreifen wollten. In der Verteidigung des katholischen Realismus mußte Trient mit einer gewissen Zwangsläufigkeit seine physisch-kosmische Position beziehen, zu der der Hylemorphismus seine Kategorien zur Verfügung stellte.

Auf dieser Ebene ist auch der fragliche Begriff „Transsubstantiation" angesiedelt. Er hat eine weit vor Trient reichende Tradition. Erstmals findet er sich im Sentenzenbuch *Roland Bandinellis*, des späteren Papstes Alexander III. Der scharfsinnige scholastische Denker glaubte, mittels dieses Terminus die Realpräsenz gegenüber allen spiritualistischen Verflüchtigungen zu verteidigen. Der Begriff reussierte, wenn auch nicht widerstandslos, wie sich noch in Trient zeigte. Indem er allerdings in das dogmatische Dekret über die Eucharistie übernommen wurde, führte er die Verengung der eucharistischen Theologie zum Höhepunkt. Die Kirchenversammlung und die sich daran anschließende Theologie stellte fast nur noch die Realpräsenz und den Opfercharakter der Eucharistie heraus. Die reiche patristische Reflexion über das Wechselverhältnis von Kirche und Altarssakrament[20] etwa wurde kaum berücksichtigt.

Ein neues Verständnis für die bisher vernachlässigten Aspekte beginnt sich seit ungefähr einem halben Jahrhundert durchzusetzen. Ausgehend von den historischen und systematischen Arbeiten eines *Ildefons Herwegen* aus Maria Laach und eines *Ansgar Vonier* aus Buckfast möchte man die tridentinische Eucharistielehre keineswegs verdrängen, sie aber wohl vom patristischen Verständnis her integrieren für das heutige Verständnis der Gläubigen. Mehr und mehr erkennt man die Zeitgebundenheit der Formel von Trient, die von einer bestimmten Fragestellung her konzipiert war und im Rahmen dieser Fragestellung die richtige und sachgemäße Bezeugung des in der Schrift bezeugten Sachverhaltes ist.

Gerade darum wäre es unangemessen, diese Dimension, in der die tridentinischen Väter dachten und vielleicht auch nur denken konnten, zur universalen und allein gültigen für alles Nach- und Bedenken zu machen. Eine solche Überinterpretation ist nicht nur nicht gerechtfertigt, sondern auch ohne Ergebnis: „Qui nimis probat, nihil probat." Tauchen neue Fragen von einer neuen Perspektivität auf, sind sie aufs neue und neu zu beantworten, indem das „Alte" in die Antwort eingebracht wird. Der gute Hausvater des Evangeliums holt Neues und Altes aus seinem Schatz.

---

[19] Die Professio fidei für Berengar (DS 690): „. . . panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et *sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri . . .*"

[20] Vgl. *H. de Lubac*, a. a. O. (Anm. 1 a).

VI

Manche Schwierigkeiten, die eine unbefangene Betrachtung der Transsubstantiationslehre erfährt, sind psychologischer Natur. Sie rühren daher, daß der fragliche Begriff seit der Gegenreformation vielfach zur Feldparole des nachtridentinischen Katholizismus wurde. Man besaß damit ein „handliches" Schibboleth in einer wichtigen Unterscheidungslehre, eine Kurzformel, die den wesentlichen Unterschied zur reformatorischen Eucharistieauffassung klar ausdrückte. Solche Devisen sind von großer Bedeutung für eine Gemeinschaft, vor allem in Zeiten der Gefahr und der angestrengten geistigen Auseinandersetzung. Die moderne Psychologie kennt die Wirkung solcher Losungen. Ist jedoch diese Auseinandersetzung beendet oder nimmt sie andere Formen an, dann ist eine solche Parole nicht nur nicht mehr nötig, sondern unter Umständen sogar hinderlich, um nicht zu sagen gefährlich. Sie ist nicht mehr Kampfsymbol, sondern wirkt nur noch als Zeichen unbeweglicher Gesinnung. Es kann dann aber sein, daß jemand, der aus diesen Gründen daran festhält, sich den Weg zur wirksamen Verkündigung des Evangeliums versperrt. Denn die Hauptaufgabe der Kirche ist nicht die Bewahrung irgendwelcher Formeln um ihrer selbst willen, sondern die möglichst durchgreifende Verkündigung des Evangeliums. Sie erfolgt immer auch dadurch, daß man versucht, sie so zu gestalten, daß sie verstanden und angenommen wird. Auch hier gilt der wohl alte, aber wenig in die Wirklichkeit umgesetzte Satz: „Sacramenta propter homines."

Die Schwierigkeiten, die der moderne Mensch mit der hylemorphistischen Substanzlehre hat, sind nicht wegzuleugnen. Es erscheint wenig sinnvoll, sie dermaßen zu abstrahieren, daß ein allgemeiner philosophischer Substanzbegriff übrigbleibt, der zwar nicht falsch, aber auch nicht mehr sehr verständlich ist[21]. Dagegen hat der Mensch von heute ein ausgeprägtes und noch wachsendes Verständnis für interpersonale Wirklichkeiten sowie seit neuestem auch für die Bedeutung des Symbols zur Erfassung der Realität[22]. Daran möchte die neue Interpretation anknüpfen.

Die kosmologische Konzeption der Wandlung von Brot und Wein führte im praktischen Verständnis gewöhnlich dazu, daß man sie sich nach dem Muster des Wunders der Hochzeit zu Kana vorstellte: wie dort aus Wasser Wein wurde, so wird in der Eucharistie aus Brot und Wein Leib und Blut des Herrn. Die typologische Deutung des Kanawunders auf die Eucharistie mußte solche Auffassungen noch begünstigen. Doch wird bei näherer Überlegung ohne weiteres klar sein, daß es sich im Altarssakrament um kein Naturwunder handelt. Die Konsekration versetzt nicht einen chemisch-physikalischen Aggregatszustand in einen anderen, sondern eine natürlich-kulturhafte Wirklichkeit (Brot und Wein) in eine übernatürliche Realität (Leib und Blut des erhöhten Christus). Denn wenn Christus real präsent ist, dann ist er es nicht anders als er hier und jetzt existiert: als der Erhöhte. Aber das ist eine Existenzform, die mit naturwissenschaftlichen Mitteln und Kategorien nicht mehr definierbar ist. Kosmologische Begriffe sind darum eher mißverständlich als das Verständnis fördernd.

Worin besteht nun die reale Gegenwart Jesu Christi im Sakrament des Altares? Mit der Kirchenversammlung von Trient müssen wir sagen, daß der ganze Christus gegenwärtig ist wahrhaft, wirklich und wesenhaft mit Leib und Blut, Gottheit und menschlicher Seele[23]. In moderner Terminologie können wir auch so formulieren: Christus ist als Ganzer anwesend, d. h. personal, als Person, die nicht nur irgendeine Persönlichkeit ist, sondern der heilschaffende Herr. Wenn seine Gegenwart die der

---

[21] *P. A. Simon*, a. a. O. (Anm. 1 b) 139.

[22] Vgl. etwa *M. Lurker*, Bibliographie zur Symbolkunde (Bibl. Bibliographica Aureliana XII/XVIII/XXIV), Baden-Baden 1968, mit den Neuerscheinungen der letzten siebzig bis achtzig Jahre auf 695 Seiten.

[23] DS 1651.

personalen Präsenz ist, dann ist damit auch gesagt, daß er immer als Handelnder, als sich Mitteilender bei uns ist. Denn zum Wesen der Person gehört ihre Aktivität. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß Christus durch das Sakrament uns begnaden kann. Denn Gnade ist nicht ein von außen sich über uns ergießender Strom, sondern die Mitteilung des göttlichen Lebens selbst. Man kann es nur geschenkt bekommen, wenn man gewissermaßen an den göttlichen Lebenskreislauf angeschlossen wird. Dies aber geschieht nur so, daß man personal mit dem personalen Gott verbunden ist. Es wird nun verständlich, daß die eucharistische Gegenwart real sein muß. Wäre sie nur metaphorisch zu verstehen oder indirekt gegeben, wäre eine solche Mitteilung des göttlichen Lebens undenkbar. Sie ist ja nichts anderes als die Liebe Gottes zu den Menschen. Zwischenmenschliche Liebe ist auch unter Abwesenden möglich, ja sie kann durch die Abwesenheit des Geliebten gesteigert werden. Aber dennoch drängt sie immer auf die liebende Vereinigung in der aktiven Präsenz. Wenn aber Gott liebt, dann tut er es nicht aus der Distanz heraus, sondern in der Fülle seiner Gegenwart, da er als die Liebe selbst sich immer vorbehaltlos und ganz hinschenkt. Das aber bedeutet, daß er personal präsent ist, wo immer er liebt — wir können ebensogut sagen: wo immer er Gnade gibt.

Das ist für Gott möglich, weil er weder räumliche noch zeitliche Grenzen kennt. Uns aber wird es deswegen so schwierig, die personale und totale Antwort auf diese Liebe zu geben, weil diese Grenzen für uns bestehen. Besser gesagt: deswegen ist es uns unmöglich, Gott adäquat zu lieben. Es bedarf wiederum seiner Liebe, damit wir unsere Liebe zu ihm artikulieren können: der Geist ist es, in dem wir Abba, lieber Vater, rufen[24].

In diesen Überlegungen ist auch der Grund für die Aussage des letzten Konzils von der vielfachen Gegenwart Christi in der Liturgie und Sakramentenspendung zu suchen[25]. Wenn die Sakramente Gnade wirken, diese aber nichts anderes ist als die liebende und personale Gegenwart Gottes durch Christus im Hl. Geist, dann kann es gar nicht anders sein. Wer sollte sonst die Gnade Christi wirken als Christus selbst? Sonst wären die Sakramente nur magische Zeichen, gelegentlich deren Vollzug Gott (vielleicht) besondere Gunsterweise spendete. Gilt das aber allgemein von den Sakramenten, dann ist nun die Frage zu stellen, worin die spezifische Präsenz Christi in der Eucharistie besteht, die sich deswegen von allen anderen Weisen der Gegenwart Christi abhebt, weil nach der Lehre der Kirche Christus bleibend in den eucharistischen Gestalten gegenwärtig bleibt. Das gilt von keinem anderen Sakrament. Die spontane Antwort lautet: Christus ist gegenwärtig durch Brot und Wein. Selbstverständlich ist es entscheidend zu wissen, was Brot und Wein sind. Ebenso ist zu fragen, was dieses „durch" bedeutet.

Die Antwort auf die erste Frage hängt davon ab, auf welcher *Ebene der Wirklichkeitserfassung* man steht. Ein Naturwissenschaftler würde die chemisch-physikalische Beschaffenheit dieser Produkte betrachten und von dort aus definieren. Er hat zweifellos recht, aber doch nur unter naturwissenschaftlicher Perspektive. Fragt man einen Bäcker oder einen Winzer, geben sie eine andere Antwort. Sie betrachten sie als ihre Erzeugnisse aus einem Veredelungsprozeß, als Ware, als Mittel für ihren Lebensunterhalt. Es ist nicht zu leugnen, daß Brot und Wein das auch sind, und zwar durchaus real. Brot und Wein sind nicht ein beliebiges Zeichen für Ware wie etwa das Geld, sondern tatsächlich die Verkaufsprodukte von Bäcker und Winzer. Stellen wir unsere Frage dem Konsumenten dieser Ware, dann wird er sagen, er habe sich eben Lebensmittel gekauft, Nahrung für seinen Hunger und Getränk für seinen Durst. Auch diese Qualität ist wirkliche Qualität von Brot und Wein und nicht nur ein Zeichen für ein Nahrungs-

[24] Vgl. Röm. 8, 15.
[25] Siehe oben Anm. 5.

mittel. Eine Mischung aus Wasser, Hefe und Mehl, Salz und Zyankali kann nicht mehr Ware des Bäckers und Lebensmittel des Käufers sein. Der Grund für diese verschiedenen Bedeutungsgehalte liegt einmal in der Realität des Objektes selber, das als solches und nicht ein anderes (z. B. mit der Komponente Gift) die verschiedenen Dimensionen wirklich besitzt, zum anderen aber in der Erfassung durch die personale Erkenntnis von einer bestimmten Perspektivität aus. Diese Erfassung setzt eine neue Wirklichkeit: sie verleiht dem Objekt einen neuen Sinn, den es vorher und aus sich heraus noch nicht hatte. Das ist nur möglich, weil es für diesen neuen Sinn tragfähig ist, aber die Sinngebung selbst ist es erst, die ihn dem Objekt verleiht. Es wird zu einer neuen Realität.

Wenn Jesus im Abendmahlssaal Brot und Wein nimmt und die Deuteworte spricht, verleiht er diesen Realitäten einen neuen Sinn und damit eine neue Wirklichkeit. Brot ist nicht mehr Nahrungsmittel, Wein nicht mehr Getränk für ein Abendessen, also für die Stärkung und Aufrechterhaltung der Körperfunktionen, sondern etwas ganz anderes: *„Das ist mein Leib, das ist mein Blut."* Eine wirkliche Wandlung der Realität findet statt. Auch hier ist eine doppelte Voraussetzung notwendig. Wie der biblische Kontext bezeugt, ist die Eucharistie Nahrung für das göttliche Leben und zugleich Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Die eucharistischen Gestalten sind dieser Realität fähig, weil Brot und Wein im kulturell-historischen Zusammenhang des Gründonnerstags nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch Opfergabe sind[26]. Dennoch sind diese Produkte nicht von sich aus fähig, tatsächlich Leib und Blut zu werden. Dazu muß etwas Neues gesetzt werden, das die Vorstellung aller Möglichkeiten übersteigt. Nur kraft der unendlichen Liebe Gottes, die diese Lebensmittel nimmt und ihnen durch einen neuen Sinn eine neue Wirklichkeit verleiht, ist es möglich, daß sie nicht mehr Nahrung und menschliche Opfergabe sind, sondern die Gegenwart der Liebe Christi, der uns das ewige Leben schenkt, indem er sich für das Leben der Welt darangibt. Dies geschieht nicht dadurch, daß Brot und Wein ein Zeichen für das ewige Leben und das Opfer Christi sind wie der Rauch ein Zeichen des Feuers ist: gerade das sind sie von sich aus nicht. Das wird vielmehr dadurch bewirkt, daß Christus sie in einen neuen Wirklichkeitsbezug setzt, der die ursprünglichen Qualitäten zwar einbezieht (*„manentibus speciebus"!*), sie aber zugleich unendlich übersteigt und verändert. Ihre Bedeutungsqualität oder Signifikanz ist überstiegen; ihr Sinn ist total anders geworden: eine *Transsignifikation* oder *Transfinalisation* hat stattgefunden.

Wenn die moderne Eucharistieauffassung etwa in der geschilderten Weise die neue Realität des Altarssakramentes erklärt, müssen wir gemäß den oben erarbeiteten Grundsätzen fragen, ob damit der Transsubstantiationslehre Rechnung getragen ist. Die Interpreten geben eine verschiedene Antwort. *E. Schillebeeckx* erklärt, die neuen Begriffe seien lediglich Verständnishilfen, die veranschaulichen, wie Transsubstantiation zu verstehen sei. Transsubstantiation geschieht demnach *durch* Transsignifikation[27]. *G. B. Sala* dagegen kommt nach der Erörterung der Schillebeeckx'schen Auffassung zu der Ansicht, daß Transsignifikation „die Übertragung in einen anthropologischen Kontext dessen" sei, „was die Transsubstantiation in einem naturphilosophischen Kontext ist"[28]. Diese These scheint sachlich wie historisch richtig zu sein. Vom naturphilosophischen Standpunkt aus ist „Transsubstantiation" wohl der einzig sachgerechte Terminus für die Interpretation der biblischen Aussagen. Wechselt man dagegen auf die Ebene der Intersubjektivität über, die durchaus gerechtfertigt ist, dann ist „Transsignifikation" oder „Transfinalisation" der angemessene Ausdruck der gemeinten Sache. In beiden Fällen handelt es sich um die Beschreibung der göttlich verbürgten und bezeugten Wirklichkeit der Eucharistie.

---

[26] Vgl. die Darstellung bei *J. P. de Jong*, a. a. O. (Anm. 1 b), 83 bis 110.
[27] Vgl. *E. Schillebeeckx*, a. a. O. (Anm. 1 b) 100 f.
[28] *G. B. Sala*, a. a. O. (Anm. 1 b) 32.

VII

Es steht außer Frage, daß auch die neue Terminologie Mißverständnissen ausgesetzt ist. Aber war das die alte nicht ebenfalls? Der Sakramentenrealismus der naturphilosophischen Konzeption ist de facto zum vergröbernden Sensualismus geworden, wenn man etwa meinte (und vielleicht auch heute noch meint), man dürfe die Hostie nicht beißen, um Christus nicht wehe zu tun, oder die pseudomystische Vorstellung des Gefangenen im Tabernakel pflegte, den man besuchen müsse, um ihn der Einsamkeit zu entreißen. Wie seltsam waren die von einer reichen Kasuistik getragenen Rubriken des alten Missale Romanum bezüglich der „Defectus Missae"[29]. Die einst die Gemüter heftig bewegende Frage „Quid sumit mus" (wenn sie nämlich in den Tabernakel eindringt und Hostien konsumiert) lockt höchstens noch ein Lächeln hervor[30].

Sind das Randerscheinungen, die von der genuinen Transsubstantiationslehre nicht gedeckt sind, so wird es auch der neuen Terminologie nicht gelingen, falsche Assoziationen zu verhindern. Die größte Gefahr ist die der spiritualistischen Umdeutung. Doch ist sie wohl gerade in der Eucharistielehre kaum vermeidbar, es sei denn, man huldige dem krassen Realismus der Synode von 1059[31]. Die Möglichkeit des falschen Verständnisses ist nicht nur deswegen ständig gegeben, weil alle Menschenrede zweideutig ist, sondern vor allem darum, weil alle theologische Rede das Geheimnis der Eucharistie erhellen, aber nicht transparent machen kann. Die Sicherheit, daß Brot und Wein in der Realität des Altarssakramentes Leib und Blut Christi werden, kommt weder von der tridentinischen noch von der nachvatikanischen Theologie, sondern einzig und allein vom Zeugnis Jesu Christi. Ihm vertraut das gläubige Denken in der Kirche. Erst und allein im Glauben sind alle Mißverständnisse beseitigt. Wo aber dieser Glaube verkündet wird, bis daß der Herr wiederkommt — und so zu tun sind wir geheißen —, stellt sich die Gefahr der mißverständlichen Rede ein. Sie nach Kräften zu bannen und darin der Verkündigung zu dienen, ist Ziel jedes theologischen, lehramtlichen und pastoralen Bemühens. Um dessentwillen ist alle Rede überholbar in neuer Rede, die die alten Worte birgt, indem sie ihre ewig neue Wahrheit von neuem sagt.

---

[29] De defectibus in celebratione missarum occurrentibus X, vor allem 5, 6, 9, 12 („si per negligentiam aliquid de Sanguine Christi ceciderit, . . . lingua lambatur, et locus ipse radatur quantum satis est, et abrasio comburatur"), 14 und 15. Im neuen Ordo Missae des Missale Romanum ex decreto SS. Oec. Conc. Vat. II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, ed. typica von 1969 fehlt ein eigener Abschnitt über die Defectus.

[30] Vgl. *A. M. Landgraf*, Die in der Frühscholastik klassische Frage Quid sumit mus, in: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, 207—222, Regensburg 1955.

[31] Siehe oben Anm. 19.

WOLF KARL

Skizze einer Logik des Glaubens

1. *Neue Aufklärung und Glauben*

In Aufklärungszeiten werden immer grundsätzliche Zweifel an jedem Glaubensstandpunkt angemeldet. Man glaubt (sic!), aus dem Wissen und der Wissenschaft leben zu können, daher gewinnt die Wissenschaft im Ansehen eine bevorzugte Stellung, sie verdrängt vielfach Glaubensüberzeugungen aus dem allgemeinen Bewußtsein, übrigens auch den Anspruch der Kunst, die sich verzweifelt bemüht, im Gespräch zu bleiben.

Spengler meint, daß solche Dominanz der Wissenschaft in einer Kultur Zeichen dafür ist, daß sie sich in einem Verfallsstadium befinde, während in aufsteigenden Stadien Religion und Kunst blühen. Ähnliches war schon bei *Goethe* zu lesen. Dieses Argument ist aber kein Argument aus der Sache, sondern ein argumentum ad hominem, das man vorerst vermeiden sollte.

Unsere heutige „neue Aufklärung", die wesentlich vom Frankfurter Institut für Sozialforschung inspiriert ist (*Horkheimer, Adorno,* Herbert *Marcuse*) scheint radikaler glaubensfeindlich zu sein als die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die weitgehend an einem Gottesglauben festhielt und auch über die Natur als Schöpfung optimistisch dachte. Nach schrecklichen Kriegen und unvorstellbaren Greueln erhält unser Zeitbewußtsein eine dunkle Tönung: Die „neue Aufklärung" ist dunkle Aufklärung, so paradox es klingen mag. Dies äußert sich allerdings mehr in der Kunst, in Dichtung, Malerei und in Shows, die den Ekelaspekt der Lebensvollzüge, alle verhüllenden Tabus, die die Sitte setzt, brechend, drastisch zur Schau stellen, und nicht einmal zum Spaß. Hieher gehört auch die scharfe Reaktion *Adornos* gegen den Gedanken einer „heilen Welt", worüber unten noch zu sprechen sein wird.

In weiten Teilen der westlichen Welt gilt der Standpunkt des Glaubens als überholt. Es wird erzählt, daß gewisse Forschungsinstitute von den Bewerbern für die wissenschaftliche Laufbahn Reverse über ihre Nichtzugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften unterschreiben lassen. Das Programm des im Vormarsch befindlichen Positivismus will alle „mythologischen Reste" ausräumen, man darf nur für wahr halten, was wissenschaftlich exakt erwiesen ist, als ob man mit diesem wenigen in den entscheidenden Fragen des Lebens auskommen könnte. Der österreichische Dichter Alfred *Musil,* der nach dem Krieg zu großer Berühmtheit gekommen ist, entwickelt in seinem „Mann ohne Eigenschaften" das Konzept eines „positivistischen Lebens": aus der Unmittelbarkeit des Augenblicks, ohne vorgefaßte Glaubensstandpunkte und Grundsätze, soll das Leben geführt werden. Ähnlich hatte schon *Rilke* dem Konvertiten Reinhard Johannes *Sorge* gegenüber gemeint, daß der Glaube der Genauigkeit des Fühlens Eintrag tun könnte.

Es gibt aber auch wieder handgreiflichere Aggression gegen den Glauben. Nach einer gewissen Schonzeit im Gefolge des nationalsozialistischen Kirchenkampfes kommt es zu scharfen literarischen Attacken gegen die Kirchen, wozu *Hochhuths* „Stellvertreter" das Startsignal gab. „Nützlich sind Enzykliken zum Feueranzünden", schreibt *Enzensberger* Oberschülern ins „Lesebuch".

In der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich formiert sich der Kreis der Glaubensfeinde neu. Statt des Freidenkerbundes tritt jetzt die „Humanistische Union" *Szcesnys* besonders hervor. In dessen Verlag sind unter andern folgende Titel erschienen: Francis *Jeanson,* Vom wahren Unglauben; Bertrand *Russell,* Warum ich kein Christ bin; Gustav *Wyneken* (der in der Reformpädagogik und in der Jugendbewegung einst eine große Rolle spielte), Abschied vom Christentum. Ich zitiere daraus einige Stellen: „Wir sind dem Christentum entwachsen: Ein überzeugter Christ wirkt auf uns wie ein Erwachsener, der in seinem Konfirmationsanzug herumliefe." „Im Unter-

grund alles Glaubens ... lauert ein ... übertäubtes Wissen darum, daß das, was man ‚glaubt', unmöglich und unwahr sei und nur gewaltsam, durch einen Willensakt, könne aufrecht erhalten werden: eine auf die Dauer den schlichten Wahrheitssinn, den Charakter und die seelische Gesundheit zerrüttende zwiefache Buchführung." Wyneken meint, „das Christentum werde in die Reihe der ausgestorbenen Zeus- und Wotansreligionen rücken und damit werde das Ende der Religion, des Glaubens überhaupt gekommen sein." Der Schlußsatz ist typisch für ein Aufklärungsdenken: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Ich aber sage euch: Wenn ihr nicht aufhört, zu sein wie die Kinder, werdet ihr nie das Reich des Menschen bauen[1]." Eine merkwürdige Unglaubens-Sicherheit zeigt sich da. Ist dies die „vorherrschende Einheitsweltanschauung", zu der sich der „östliche und westliche Atheismus" „zusammenfinden werden"[2] oder wachsende Armut des Herzens?

2. *Konkretisierungsstufen des Glaubens*

Wie behauptet sich gegenüber dieser These, daß im menschlichen Leben der Glaube überflüssig, ein zu überwindendes atavistisches Relikt sei, der Glaube? Es sei im folgenden nicht eine apologetische Widerlegung des Unglaubens versucht, auch nicht eine Psychologie des Glaubens, d. i. die Darstellung seiner psychologischen Genese, auch nicht seine Theologie, eine Lehre von der göttlichen Glaubensgnade und der Gnadenwahl, sondern etwas viel Schlichteres: die logische Ordnung verschiedener vorgegebener, besonders der christlichen Glaubensformen nach ihrer Abstraktionsstufe als Gegenstück zu den oben genannten Unglaubensformen[3].

Glaube ist keine reine Verstandessache, etwa bloßes Evidenzerlebnis im Einleuchten von erkannten Wahrheiten, sondern ist auf nicht (oder noch nicht) aufgeklärtes Dunkel bezogen, vor allem auf die unsichere Zukunft, auch auf gegenwärtige Übel, die den Mut weiterzuleben beeinträchtigen. Dem unaufhebbaren Dunkel zum Trotz-Glaube. Die Verzweiflung am Dasein wäre der volle Unglaube mit der Konsequenz des Selbstmordes oder eines unwilligen hoffnungslosen Wartens auf den Tod. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß nicht jeder freiwillige Tod aus Unglauben gewählt wird. Die Philosophen der Stoa fühlten sich im Einklang mit dem Weltlogos, wenn sie aus freiem Entschluß starben.

Der konsequente Nihilismus hält Welt, Leben und Geschichte für sinnlos, er weist etwa auf die grausame Natur hin, die an einem Meeresstrand in jeder Minute Tausende von Lebewesen verschmachten läßt, und auf die namenlosen Greuel in der Menschenwelt. „Entrüstungspessimismus" wird von Philosophen gepredigt *(Schopenhauer, Höffding, Sartre* und anderen).

Gelebt wird Nihilismus aber meist nicht mit voller Konsequenz. Man nimmt eine Insel des Sinns aus der Negation aus. Für den Aufklärer ist es die Wissenschaft und die durch die Technik verbesserte Natur: improved nature. Für *Schopenhauer, George, Benn* ist es die Kunst, der Vers, der Satzbau, für manche das ethische Handeln, etwa nach dem Ausspruch der englischen Dichterin Mary Ann *Evans* (George *Eliot)* über Gott, Unsterblichkeit und Pflicht: „Wie unbegreiflich ist das erste (Wort), wie unglaublich das zweite und wie unbedingt und unausweichlich dennoch das dritte[4]."

Wer hat nicht Menschen voll gütiger Hilfsbereitschaft und Pflichttreue, einen Arzt zum Beispiel, kennengelernt, der gleichzeitig theoretisch Materialist war? Eine andere Version des *partiellen Sinnglaubens* gründet in der Vision einer idealen klassen-

---

[1] *G. Wyneken*, Abschied vom Christentum², München 1964, 250 und 259.
[2] *Hans Urs v. Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966.
[3] Eine frühere Fassung dieser Studie erschien in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Ulrich Schöndorfer, Jahrbuch der Österr. Päd. Gesellschaft, Wien 1969.
[4] Berichtet im Nachwort (H. F. Killy) zur deutschen Ausgabe von George Eliot, Silas Marner, Fischerbücherei 51, Frankfurt 1963, 175.

losen Zukunft, aus der man das revolutionäre Handeln gegen die Gegenwart motiviert. Viele nehmen die unmittelbare Natur aus der allgemeinen Sinnlosigkeit aus, ihnen ist „die Natur, das einzige Unschuldige"[5]. Viele sehen in der lustvollen Erfüllung der menschlichen Grundtriebe teilhaften Sinn und in der Nichterfüllung, der Frustration sinnloses Übel und die Wurzel vieler weiterer Übel.
Diese verschiedenen Aussparungen von Sinninseln aus einer im ganzen sinnlosen Wirklichkeit haben eine natürliche Tendenz zur Expansion. Man kommt dazu, daß man das Übel als Kontrastphänomen zum Guten positiv sieht, die Nacht lehrt die Tageshelle schätzen, viele poetische Grübeleien über Tod und Vergänglichkeit zielen dahin, daß dadurch erst das Leben Intensität erhalte. Wenn Moral sinnvoll sein soll, dann bekommt auch die Welt als Betätigungsfeld der Moral Sinn. In seinen „Grundgesetzen des Sollens", einem der grundlegenden Werke der Deontik, führt Ernst *Mally*, der Grazer Philosoph, den Beweis, daß ernsthaftes Wollen, zum Unterschiede von bloßem Wünschen, die Bejahung aller seiner Voraussetzungen und seiner Konsequenzen und der Gesamtwirklichkeit impliziert, weil man das Gewollte als etwas im Rahmen der Wirklichkeit zu Verwirklichendes bejaht[6]. Echt wollen heißt sich so entscheidend mit dem Realen einlassen, daß man es zustimmend in das Wollen einbezieht.
Die Unlogik, die darin liegt, daß man aus einer als sinnlos verstandenen Gesamtwirklichkeit dennoch einzelne Sinnbereiche ausnimmt, die Wissenschaft und Technik, die Kunst, die Ethik als „Sinngebung des Sinnlosen" (Theodor *Lessing*), die Zukunftspolitik, sporadische Trieberfüllungen, bringt menschliche Gefahren mit sich, etwa daß dem einseitigen Wissenschafter das menschliche Fühlen verkümmert, dem Künstler die Moral, dem Moralisten der Humor, dem Naturverehrer der Sinn für Wirtschaft und Technik, dem Technokraten der Sinn für das Gewachsene, dem Zukunftspolitiker die Barmherzigkeit für das Jetzt. Solches geschieht, wenn man mit einem erfahrenen oder angenommenen Teilsinn sich begnügt und zum Gesamtsinn nein sagt. Das mag mehr oder weniger ausdrücklich und bewußt geschehen, die häufigste Haltung wird wohl die sein: man hält sich an erlebten Teilsinn und läßt die Frage nach einem Gesamtsinn – wohl in existenzieller Unlogik – offen.

Die erste *konsequente* Stufe des Glaubens ist ein Grundvertrauen in die „Verläßlichkeit des Daseins". Es wird dabei die Tatsache, daß man lebt, mit einer positiven Einstellung angenommen, ohne daß vorerst nach Gründen und danach, *wie* der Sinn sich fügt, gefragt wird. Diese Vertrauenshaltung ist bei Kindern und einfachen Menschen zu finden, in einer instinkthaften Vorform auch schon bei Tieren, indem sie leben wollen und sich gegen Schmerz und Tod wehren. Das ist, paradox gesagt, die Frömmigkeit der Tiere. Bei Kindern und ungelehrten Menschen ist es oft erschütternd, zu sehen, welche Leidenserfahrungen und Enttäuschungen nötig sind, daß sie überhaupt auf die Idee kommen, man könnte auch pessimistisch reagieren. *Anzengrubers* Steinklopferhannes sagt: „Mir kann nichts geschehen." „Wer weiß, wofür es gut ist" – ein Volkswort bei schweren Heimsuchungen. Andere Äußerungen dieses Urvertrauens: der dankbare Blick eines zur Unbeweglichkeit verurteilten körpergeschädigten Kindes zur Pflegerin, die ihm das Essen einlöffelt; die Lebensleistung unheilbar Kranker, daß sie weiterleben wollen.
Dieses positive Annehmen des Lebens enthält noch keinen expliziten Gottesglauben, schließt ihn aber auch nicht explizit aus. *Wie* der Sinn der Welt und des eigenen Lebens sich erfüllt, bleibt offen. Psychologen und Pädiater meinen, daß dieses „Urvertrauen", gefestigt durch eine glückliche Kinderzeit, die Voraussetzung für seelische

[5] *Adalbert Stifter*, Feldblumen: 14. Ginster, in: Studien, herausgegeben von Max Stefl, Augsburg 1955, 127.
[6] E. *Mally*, Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens, Graz 1926, 37 u. ö. Eine Neuausgabe erscheint in den „Logischen Schriften" von Ernst Mally, Dordrecht (Reidel) 1970.

Gesundheit sei[7]. *Bollnow* spricht von einem „Verhältnis eines dankbaren Vertrauens zum Sein und dem Gefühl einer Geborgenheit in ihm", die es im Leben auf verschiedenen Ebenen immer wieder herzustellen gilt[8]. In diesen Zusammenhang gehört die Auseinandersetzung um die „Heile Welt", einen Gedichtband Werner *Bergengruens* (1950), den Bollnow, vielleicht etwas zu früh, als Beispiel der Überwindung des pessimistischen Existenzialismus, der Angst- und Ekel-(nausée-)Welt *Sartres* ins Treffen geführt hat[9]. Daraufhin folgten heftige Angriffe *Adornos* gegen Bollnow mit dem Grundtenor: Ein Ignorant, ein herzloser Mensch, wer nach den Greueln der vierziger Jahre von einer heilen Welt sprechen könne[10]. Diese Polemik gegen die „heile Welt" ist Allgemeingut geworden. Sie trifft aber nicht den Adressaten, denn Bergengruen lag es fern, die Übel der Welt zu leugnen, er wollte nur einmal auch von geglückten Dingen sprechen. Das soll aber verboten sein. Maxime ist: der heillosen Welt möglichst viele Genüsse ablisten. Ist sie aber durch und durch heillos, wenn das möglich ist? Wenn es sogar Genuß bereitet, im Widerspruch zu leben?
Dagegen die verschiedenen Verwirklichungsformen der „Weltfrömmigkeit" mit der Maxime: aus dem Dunklen Sinn zu „entbergen" *(Heidegger)*.

Kleiner Exkurs über Weltfrömmigkeit.

Goethe prägte das Wort in den „Wanderjahren". Da tritt ein Abbé für Weltfrömmigkeit gegen die „Hausfrömmigkeit" der Pietisten ein, Wohltun an der ganzen Menschheit sei Pflicht[11]. Das Wort veränderte allmählich seine Bedeutung. 1940 hielt Eduard *Spranger* in der Neuen Kirche in Berlin einen Vortrag „Weltfrömmigkeit", der später als „Magie der Seele" publiziert wurde[12]. Weltfrömmigkeit hat nach Spranger drei Erscheinungsformen. In ihrer Gefühlsform bedeutet sie andächtige Liebe zu den Dingen dieser Welt, innerweltliche Mystik. Aus *Schleiermacher* wird zitiert: „Wer einen Unterschied zwischen dieser und jener Welt macht, betört sich selbst." „Mir ist alles Wunder, sagt der Virtuose der Religion." Ziel ist: „allen Empfindungen, allen Handlungen religiöse Gefühle beizugesellen"[13]. Für diese Haltung, die noch keinen Glauben an eine persönliche Gottheit artikuliert, können viele Beispiele herangezogen werden: die Stoa, der Zen-Buddhismus, Giordano *Bruno*, *Spinoza*, die deutsche idealistische Philosophie, der „philosophische Glaube" von *Jaspers*, impressionistische und expressionistische Kunst; ich nenne auch *Barlach*, der einem bekannten Holzschnitt die Unterschrift aus dem „Cherubinischen Wandersmann" des *Angelus Silesius* gegeben hat:

Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit von allem Leid.

Manche moderne Naturlyrik geht in derselben Richtung: Georg *Britting*, Hans *Leifhelm*, Wilhelm *Lehmann*, Günther *Eich* seien genannt. Beim späten *Rilke* ist diese Form des Glaubens besonders klar ausgedrückt. In seinem Todesjahr (1926), an Leukämie erkrankt, schreibt er folgendes (merkwürdigerweise wenig bekanntes) Gedicht:

---

[7] *A. Nitschke*, Angst und Vertrauen, in: Die Sammlung, 7. Jg., 175 ff.; derselbe, Das verwaiste Kind der Natur, Tübingen 1968.
[8] *O. F. Bollnow*, Geschichte der Pädagogik. Die Pädagogik der Romantik von Arndt bis Fröbel, Stuttgart o. J. (1952), 227.
[9] *O. F. Bollnow*, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus², Stuttgart 1960; derselbe, Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter², Stuttgart 1958.
[10] *Theodor W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie⁴ (edition suhrkamp), Frankfurt a. M. 1969, 23 f. u. ö.
[11] *Goethe*, Wanderjahre, 7. Kapitel.
[12] *E. Spranger*, Die Magie der Seele², Tübingen 1949.
[13] *F. E. D. Schleiermacher*, Werke, herausgegeben von O. Braun u. J. Bauer, Neudruck der 2. Aufl., Leipzig 1927/1928, Aalen 1967, 4. Band: Über die Religion (1799) 1. und 4. Rede, 231, 334 u. ö.

Bruder Körper

Bruder Körper ist arm . . . : da heißt es reich sein für ihn.
Oft war er der Reiche: so sei ihm verziehn
Das Armsein seiner argen Momente.
Wenn er dann thut, als ob er uns kaum noch kännte,
Darf man ihn leise erinnern an alles Gemeinsame.
Freilich sind wir nicht Eines, sondern zwei Einsame,
Unser Bewußtsein und Er;
Aber wie vieles, das wir einander weither
Verdanken,
Wie Freunde es thun! Und man erfährt im Erkranken:
Freunde haben es schwer! (Val-Mont, am 1. Mai 1926)

Rilke soll es abgelehnt haben, in seiner Krankheit schmerzstillende Drogen zu nehmen, um sich nicht die Erfahrung des Daseins zu trüben. Ähnlich wie kürzlich eine Todkranke sich das Morphium verbat, sie wollte sich ihr „Menschsein" nicht verkürzen lassen.

Eine zweite Form der Weltfrömmigkeit ist nach Spranger die praktische: Arbeit und Pflichterfüllung für diese Welt, ohne Ausblick auf jenseitigen Lohn. Beispiel Friedrich der Große. Fehlender Glaube an einen zusammenhängenden Gesamtsinn, denn der (deistische) Gott kümmert sich nicht um die kleinen irdischen Dinge[14]. Es ist Teilsinn-Glaube an das sittliche Handeln.

Die dritte Form der Weltfrömmigkeit ist die des Erkennens, etwa bei *Hegel* in Erscheinung tretend, der das philosophische Forschen als einen Beitrag im Prozeß des göttlichen Zu-sich-selber-Kommens betrachtet[15]. Ein pantheistischer Einschlag ist bei der ersten und dritten Form unverkennbar.

Von manchen wird diese Haltung „Wald- und Wiesenreligion" gescholten, ja es wird ihr angelastet, daß sie nicht lehre, das Böse zu sehen und ihm zu widerstehen. Man wolle die Welt nicht auch in ihren tragischen Zügen zur Kenntnis nehmen, sondern verschleiere vor sich das Üble. Das ist tatsächlich eine Gefahr dieser Glaubensform, wenn sie das Offenlassen einer näheren Deutung des Gesamtsinns zu einem Sich-Verschließen vor einer näheren Deutung werden läßt.

Einen Schritt weiter geht der Glaube an *Götter* oder an einen *Gott* als Garanten des Gesamtsinns. Es tut sich Transzendenz auf, die ins Diesseits wirkt. Ich beschreibe zunächst die antike Natur- und Schicksalsfrömmigkeit.

Ein alter griechischer Satz lautet: „Alles ist voll von Göttern." Die Naturerscheinungen sind göttlich beseelt. Helios ist ein Gott. Hinter dem Wachsen der Bäume und dem Fließen der Quellen stehen göttliche Wesen, der Schlaf ist heilig und die Liebe. Auch das menschliche Schicksal ist gottgewollt. Bei *Vergil* finden sich für diesen Glauben schöne Beispiele: Es wird geschildert, wie Äneas auf seiner Flucht aus dem brennenden Troja unversehens Helena gegenübersteht, die nach seiner Meinung alles Unglück verschuldet hat. Haß erfüllt ihn, da erscheint Venus und beschwichtigt seinen Zorn:

Nicht sei dir verhaßt der Lakonerin Helena Antlitz,
Klage auch Paris nicht an; der Götter Härte, der Götter,
Tötet' all diese Macht und stürzte das ragende Troja.

Dann reißt Venus vor Äneas die Wolke weg, die das sterbliche Auge umhüllt, er sieht nun das Geschehen sub specie aeternitatis: Nicht die Griechen, nicht Menschen, sondern Neptun, Juno, Pallas Athene, Jupiter zersprengen Trojas Mauern[16]. Es ist sinnlos, den Göttern zu widerstehen, und es ist nicht unehrenhaft, vor den Göttern zu fliehen. Ein anderes Beispiel ist ein verbissener Wettkampf, in dem der Verlierende

[14] Vgl. *Spranger*, a. a. O., 18 f.
[15] A. a. O., 23 f.
[16] Nach der Übersetzung von J. Götte, München 1958, Äneis II, 600—617 mit Auslassungen.

nicht aufgeben will. Äneas redet ihm zu: „Cede deo! Weiche dem Gott! Spürst du die anderen Kräfte denn nicht, die verwandelte Macht[17]?" Im Gegner tritt also der siegschenkende Gott entgegen, vor dem zurückzuweichen nicht Schande ist, sondern fromme Pflicht.

Diese polytheistische Natur- und Schicksalsfrömmigkeit fand schon in der Antike ihre Kritiker. Philosophen bekämpfen Homer, weil er den Göttern auch alle menschlichen Schwächen auflastet. „Homer soll aus den Wettkämpfen hinausgeprügelt werden und Archilochos ebenso[18]." Der Streit läuft auf einen gereinigten Gottesbegriff hinaus, wie ihn *Sokrates, Plato, Aristoteles* entwickelten, oder auf eine entgötterte Welt. *Anaxagoras* nennt Helios einen glühenden Steinhaufen, *Lukrez* verbannt die Götter in die Intermundien, außer Venus, die allein die Natur der Dinge lenkt und dem Dichter auch bei seinem Werk beistehen soll, sie ist nur noch Symbol[19].

Die damit versachlichte Natur läßt nun auch Raum für den technischen Eingriff, dem auch die jüdisch-christlich-mohammedanische *Kreaturfrömmigkeit* nicht entgegensteht. Denn sie stellt fest: Die Natur ist nicht Gott, aber Gott ist ihr Schöpfer und Erhalter. Mit dieser Trennung können die dysteleologischen Züge der Natur, ihre Disharmonien, Schmerz und Tod und menschliches Versagen, die schwer mit einer pantheistisch gefärbten Weltfrömmigkeit vereinbar sind, nicht mehr auf Gott angewendet werden, sie verbleiben im Bereich der Kontingenz. Für den Menschen folgt aus diesem Kreaturglauben das brüderliche Gemeinschaftsgefühl mit aller Kreatur, wie es *Franz von Assisi* gelebt und gelehrt hat, das freilich oft durch menschlichen Hochmut getrübt wird. Aber auch von hier aus wird das Theodizee-Problem nicht gelöst: Wie kann der gute Gott die Übel zulassen[20]?

Dieser Frage stellt sich der *Erlösungsglaube* der Kreuzes-Religion. Hier öffnet sich der Mensch der Offenbarung, daß auf eine für den Menschen nicht ausdenkbare Weise durch Jesus Christus, den Gottmenschen, durch sein Leben in der Welt, sein Leiden und seine Auferstehung die Mangelhaftigkeit des Kosmos, Leid und Schuld, Vergänglichkeit des Glücks der grundsätzlichen Möglichkeit nach in einen Gesamtsinn aufgehoben werden. Das doppelte Liebesgebot vereint Kult und Caritas, Gott- und Weltverbundenheit. Jesus ist der Mittler.

Diese das Gemeinsame der verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen suchende Formulierung schließt nicht die Bemühung um ihre nähere Interpretation aus, die die einzelnen Konfessionen zu konkreteren Glaubensinhalten führt, sie aber auch voneinander trennt. Es ist dies ein Ringen, das man nicht bagatellisieren darf, denn der Geist strebt aus seiner Natur heraus zur Erhellung und Verdeutlichung. Sogar innerhalb der einzelnen Kirchen gibt es noch besondere Konkretisierungsstufen des Glaubens: die benediktinische, franziskanische, jesuitische, die laienmäßige; landeskirchliche, pietistische Besonderungen, und schließlich wandelt jeder einzelne, von einer der genannten Konkretisierungsstufen aus, in eigener Weise seinen Glauben zum konkreten Glauben seines Lebens ab.

Mancher moderne Mensch steht nach bitteren Erfahrungen am Rande des Chaos und entringt ihm vielleicht nur ein Ja zu einer Sinninsel der Welt, die für ihn keinen Zusammenhang mit einem Gesamtsinn hat. Daß dies keine Täuschung, sondern wirklicher Sinn gegeben ist, ist sein Glaube. Dem anderen gelingt ein Weiterschreiten zu einem, im einzelnen unbestimmten und abstrakten, Grundvertrauen zu Leben und Welt im ganzen, das sich bei einem dritten in einem Gottesglauben konkretisiert und dann noch weiter im Jesusglauben und in noch konkreteren konfessionellen Überzeugungen. Das wären logische Stufen des Glaubens — es wären auch andere Konkretisierungen denkbar —: vom erlebten Einzelsinn, dem man vertraut,

---

[17] Äneis V, 466 f.
[18] *Heraklit* B 42.
[19] *Lucretius Carus*, De rerum natura I, 21—24.
[20] Zum Ganzen vgl. *Karl Wolf*, Ethische Naturbetrachtung, Salzburg 1947.

gelangt man durch ein großherziges Glaubenswagnis zum Gesamtsinn, der wegen der Übel der Welt auf induktivem Wege unfaßbar ist, und im Gesamtsinn zu seinen konkreteren Ausprägungen, die durch das Problem des Übels in der Welt herausgefordert werden. Einzelsinn springt über zur Forderung des Gesamtsinns, der aber angesichts des Übels sich in der Immanenz nicht bewährt und daher in die Transzendenz vorstößt und nach christlichem Glauben von dort wieder im leidenden Gottmenschen zur Welt zurückkehrt.

Der wirkliche Glaube eines Menschen geht aber nicht notwendig diese logischen Wege. Er setzt z. B. einmal sehr hoch an, vielleicht beim Jesusglauben, von dem aus der Gesamtsinn glaubhaft wird und auch Einzelsinn sich als untrüglich erweist. Oft ist das allgemeine Seinsvertrauen als Säkularisierung eines früheren Gottesglaubens verstehbar. Wechselndes Glück macht verschieden empfänglich für die verschiedenen Stufen des Glaubens. Der vom Glück Verwöhnte wird leichter auf der Stufe eines weltimmanenten Seinsvertrauens verharren, das harte Nein des Kreuzes schockiert ihn, aber leichter werfen ihn Schicksalsschläge aus dem untragischen Optimismus an den Rand der Verzweiflung, d. i. des Unglaubens, wenn nicht in tieferen Schichten eine Stimme konkreteren Glaubens sagt: Der Herrgott wird wissen, warum er mir dies geschickt hat, oder, in Gedanken an Jesus: Das Kreuz muß getragen werden.
Aus der Logik der Glaubensstufen ergibt sich aber für den wirklichen Glauben: Die höheren Konkretisierungsstufen schließen die niedrigeren ein, nicht umgekehrt. Der Christ kann zur Mahlzeit beten: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast . . .", aus dem in den Jesusglauben eingeschlossenen Gottesglauben aber auch: „Aller Augen warten auf Dich, Herr . . .", aus dem in den Gottesglauben eingeschlossenen Daseinsvertrauen sogar: „Erde, die uns dies gebracht, Sonne, die es reif gemacht, liebe Sonne, liebe Erde, euer nicht vergessen werde!" (Ein Tischspruch der Jugendbewegung.)
Der Glaube ist im Menschen keine gleichbleibende Realität. In den verschiedenen Stufen kann er sich durch die Lebenserfahrung festigen, er kann aber auch verwittern. Auf allen Stufen muß gegen die durch Nichtfunktion erfolgende Verwitterung des vielstufigen Glaubens gewirkt werden: Daher die Gottesdienste, das Glockenläuten, Kunst und Dichtung, Theologie und Philosophie, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Das bedeutet für den einzelnen, daß er, wo er es mit Überzeugung kann, auf seiner Stufe dazu mithilft, in freundlicher Solidarität mit denen, die dies auf anderen Stufen können. Vor Glaubenshochmut bewahrt der Gedanke, daß es nicht eigenes Verdienst ist, im Glauben zu stehen, sondern Gnade. Gnade ist es auch, seelsorglich und pädagogisch Anvertrauten dazu helfen zu können, daß sie zuversichtlich das Leben unter ihre Füße nehmen. Glaube und Hoffnung, in wieviel Stufen immer und mit wieviel Undurchdringlichkeiten immer, sind ein Merkmal des helldunklen menschlichen Lebens.

HANS HEIMERL

Autorität und Freiheit in der Kirche

Die Autoritätskrise ist nicht primär kirchlich, sie ist weltweit. Während man sich im überwiegenden Teil der Welt darüber einig ist, daß die Würde und Freiheit der menschlichen Person Vorrang hat, ist die Wirklichkeit von diesem Grundsatz oft noch allzu weit entfernt. Diktaturen und Scheindemokratien zwingen dem Volke gewaltsam ihren Willen auf, wirtschaftlich Mächtige beherrschen die Menschen, weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens sind noch von Autoritätsformen bestimmt, die vergangenen, undemokratischen Zeiten entstammen. Auf der anderen Seite sehen linksextreme Gruppen das Heil in der Zerstörung der bestehenden Strukturen.

Die Kirche, die sich besonders lange autoritäre Formen bewahrt hat, wird besonders von dieser Krise erfaßt. Das Konzil ist keineswegs Ursache, wohl aber ein gewisser Anfangs- und Ausgangspunkt für die demokratischen Tendenzen im katholischen Raum. Es sieht die Kirche nicht mehr so sehr von der Hierarchie, sondern vom ganzen Volk Gottes her, es spricht die fundamentale Gleichheit aller Christen, die Eigenverantwortlichkeit und Mitverantwortung des Laien aus, es lehrt und fördert kollegiale Strukturen. Die Forderungen, die heute gestellt werden, gehen deutlich darauf zurück:

a) Die Rechte des einzelnen sollen definiert und besser geschützt und durchsetzbar gemacht werden. Man stellt sich eine Parallele zur Menschenrechtsdeklaration oder zu den verfassungsmäßig gewährleisteten Grundrechten der Staatsbürger vor. Diese Forderungen sind in ihrem Kern von der im Gang befindlichen Kirchenrechtsreform anerkannt.

b) Wesentlich heikler ist die Frage um Mitsprache und Mitbestimmung in der Leitung der Kirche. Die Forderungen gehen hier zunächst nach einer Mitwirkung, auf weitere Sicht aber laufen sie auf eine Demokratisierung der Kirche in dem Sinn hinaus, daß die Autorität bei der ganzen Gemeinde liege. Laien sollten im ausreichenden Maß und nicht bloß mit beratender Stimme an Konzilien und in allen Entscheidungsgremien der Kirche mitwirken. Momentan spielt sich dieser Prozeß in der Konstituierung der verschiedenen diözesanen und pfarrlichen Räte ab.

c) Negativ wendet sich diese Strömung gegen die Ausdrucksformen der bestehenden kirchlichen Autorität: gegen die römische und diözesane Verwaltungsbürokratie, gegen das bestehende Kirchenrecht oder gegen das Kirchenrecht überhaupt; sie fordert den Abbau von verflossenen Herrschaftsformen und -symbolen in Kleidung, Liturgie und Titulatur.

d) Wesentlich sind die theoretischen Grundlagen für diese praktischen Forderungen. Sie reichen in ihren Wurzeln vom Neuen Testament über die französische Revolution bis zu Mao-Tse-tung. Tragende Ideen sind etwa folgende:

1. Die Verfassung der Kirche sei nur in wenigen Punkten oder überhaupt nicht durch den Willen Christi vorgegeben, daher könne und müsse sie sich je nach den gesellschaftlichen Gegebenheiten im weltlichen Raum verändern. „Die momentane Kirchenverfassung ist eindeutig das Ergebnis nachapostolischer Zeit und zu großem Maß Spiegelbild der soziologischen Verhältnisse der Zeit, in der sie entstand. Wenn sich nun die soziologischen Verhältnisse so entscheidend geändert haben — warum sollte sich dann die Kirchenverfassung nicht genau so entscheidend ändern[1]?"

2. Das Amt wird stark von der Gemeinde her gesehen. Das Primäre ist in der Kirche nicht das Amt, sondern das Volk Gottes, innerhalb dessen es verschiedene Funktionen gibt. Der nächste Schritt in dieser Auffassung ist es, das Amt vom Volk ausgehen zu lassen, wobei man die Herkunft der kirchlichen Autorität von Christus dadurch wahrt, daß man sagt, Jesus habe seine Vollmachten der ganzen Kirche übertragen.

---

[1] *H. Grieß*, Alle sind Bischöfe, in: Forum 16 (1969) 158.

3. Eine formale Autorität wird nicht mehr anerkannt, sondern nur noch eine persönliche und sachliche. Nicht, weil ein kirchlicher Amtsträger etwas lehrt oder anordnet, wird es befolgt (oder nicht befolgt), sondern nur, weil und insoweit er es einsichtig begründet und durch die Kraft seiner Persönlichkeit durchzusetzen vermag.

4. Man neigt dazu, jede Institution und rechtliche Ordnung überhaupt abzulehnen oder wenigstens als nebensächlich zu erklären, und verlagert das Eigentliche der Kirche in einen bloß spirituellen Glauben. Man emigriert innerlich in eine ungeformte Gemeinde, die in und neben der institutionellen Kirche lebt. (Das hindert aber keineswegs eine spielerische Freude an minutiöser rechtlicher Fixierung von demokratischen Institutionen in der Kirche.)

Es ist nicht verwunderlich, daß solche Bestrebungen Gegner auf den Plan rufen, die althergebrachte Formen retten und verteidigen wollen. Extremisten tun dabei ihrer Sache einen schlechten Dienst, wenn sie über das Ziel schießen und Dinge als unabänderlich und heilig hinstellen, die es bei näherem Zusehen nicht sind.

So gilt es, nach dem Apostel Paulus alles zu prüfen und das, was gut ist, anzunehmen. Die heutigen Demokratisierungstendenzen in der Kirche entsprechen echt christlichen Anliegen: Die Achtung vor der christlichen Personwürde, der unverlierbar die Freiheit eignet, entstammt der Botschaft des NTs, und wenn sie auf dem Umweg über die Ideen der Aufklärung in die Kirche zurückkehrt und hier nun einen Ehrenplatz beansprucht, so ist das nur zu begrüßen. Gott hat immer die auserwählt, die klein sind und nichts gelten, ihnen wendet er seine besondere Liebe zu. Der Herr selbst sagt: Einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder. Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Die Apostel bemühn sich nachdrücklich, diese Gesinnung der Brüderlichkeit, der Hochachtung auch für den Geringsten, in ihren Gemeinden durchzusetzen.

Wenn heute nicht nur die einflußreichen Behörden und tonangebenden Amts- und „Würden"-träger der Kirche hochgeschätzt werden, sondern ebenso der gewöhnliche Christ, der letzte Sünder, dann sollte uns das recht und billig sein. Nicht nur der Reichtum, sondern auch die Macht ist eine Versuchung, welcher der erbsündliche Mensch leicht erliegen kann. Wenn die heutigen demokratischen Anschauungen dem kirchlichen Amtsträger helfen, diese Versuchung zu erkennen und zu überwinden, sollte er dafür dankbar sein. Das Konzil hat in Übereinstimmung mit dem Evangelium betont, daß Amt in der Kirche wesentlich Dienst sei. Der hl. Vinzenz von Paul hat das konsequent zu Ende gedacht, als er sagte, die Armen, denen er diene, seien seine Herren, und Herren können nun einmal Ansprüche an ihre Diener stellen. — Schließlich ist auch die Partnerschaft, die Grundlage für die Demokratie in radikalster Form ist, theologisch wohl begründet. Christus ist der Bräutigam der Kirche, in ihm hat sich Gott herabgelassen, mit den Menschen auf gleicher Ebene einen Bund der Liebe einzugehen. Die als Träger der Autorität Christi seine Stelle vertreten, müssen daher zu den Menschen in einer Beziehung liebender Partnerschaft stehen, ihre personale, von Christus geheiligte Würde schützen und pflegen sowie im kirchlichen Tun partnerschaftlich vorgehen. Es war im NT ebenso wie im II. Vatikanum klar, daß dieses Verhältnis von Amtsträger und Volk in der Kirche die Mitsprache und darum Mitverantwortung jedes Einzelnen in sich schließt.

Das sind die Fundamente der „Demokratie" in der Kirche, aus denen leicht zu ersehen ist, wie sehr sich die Kirche von der Demokratie im weltlichen Bereich abhebt. Damit sind wir zu den *Gefahren* der gegenwärtigen Strömungen gekommen. Diese fassen die Kirche und insbesondere deren Strukturen zu säkularisiert auf. Die Kirche wird auf der einen Seite spiritualisiert, auf der anderen Seite bleibt dann eine rein innerweltliche Institution zurück, die für ihren diesseitigen Aspekt eben auch Recht und Organisation braucht. Diese Gemeinschaft dieser Welt hat wie alle anderen Gemeinschaften eine

Autorität, die vom Volke ausgeht. Dazu kommt noch eine verzerrte, positivistische Sicht der Autorität, die bloß formal, voluntaristisch und irrational gesehen und deshalb dann abgelehnt wird. Manche Wurzeln dieser Anschauungen im Protestantismus sind nicht zu leugnen. Man kann Verständnis dafür haben, daß die Reformatoren in der Auseinandersetzung mit der Renaissancekirche und ihren Mißständen sich gegen jede kirchliche Amtsautorität wendeten. Daß wir Katholiken 400 Jahre später uns von diesen Vorurteilen prägen lassen, ist fehl am Platze. Ein unvoreingenommener Leser des NTs wird immer wieder auf das Selbstverständnis der Kirche und ihres Amtes als vom Geist Gottes getragener Gemeinschaft stoßen. Er wird anerkennen müssen, daß die Apostel als Autoritätsträger sich nicht von der Gemeinde, sondern von Christus gesandt wußten.

Die Kirche als Ganzes und die Autoritätsträger in ihr haben nicht nur eine horizontale, sondern auch eine vertikale Dimension. Das Amt in der Kirche ist auch Stellvertretung Christi, hat von ihm seine Vollmacht, ist Gabe des Geistes, Charisma. Es stellt freilich eine Funktion im Volke Gottes dar, für das Volk, im Zusammenwirken mit ihm. Aber es trägt in sich etwas, was nicht von diesem Volk her stammt, sondern von „oben", von Christus durch seinen Geist. Das ist die wesentliche katholische Lehre. Konkrete Verfassungsformen, der Modus der Amtsübertragung, größere oder geringere Beteiligung der Gemeinde daran, das mag veränderlich und diskutabel sein. Die historische und ontische Herkunft des Amts von Christus bleibt, auch wenn man heute das Amt mit Recht eher dem Volke Gottes eingestiftet sieht[2].

Gedankengänge, gegen die schon das Tridentinum auftrat, scheinen mir demnach die hauptsächliche Gefahr in den gegenwärtigen innerkirchlichen Demokratisierungsbestrebungen zu sein. Zugleich aber ist zu betonen, daß damit keineswegs alle deren Vertreter noch deren sachliche Anliegen verdächtigt werden dürfen.

Von diesen Grundsätzen aus sind auch die Einzelfragen zu beurteilen, insbesondere der mögliche Umfang kollegialer Führung in der Kirche und die Mitwirkung der Laien daran. Die freie, personale, vom Sein in Christus getragene Verantwortung aller einerseits und die von Christus gegebene Autorität andererseits müssen in ein fruchtbares Zusammenwirken gebracht werden. Die Kirchengeschichte zeigt zur Genüge, daß dies in sehr verschiedenartiger Weise geschehen kann und zweifellos stehen für unsere Zeit neue Möglichkeiten und Formen offen. Von den konkreten Vorschlägen zur Strukturreform der Kirche ist nicht allzu sehr eine „Sowjetisierung" zu befürchten, eher vielleicht von dem Gedankengut, das ihren Hintergrund bildet.

Es läßt sich somit folgende Beurteilung festhalten:

1. Die gegenwärtigen demokratischen Tendenzen in der Kirche entsprechen wesentlich christlichen Anliegen;

2. Die Gefahr eines einseitigen, der traditionellen Lehre widersprechenden Amtsverständnisses ist vorhanden, aber nicht unlösbar mit den positiven Aspekten verbunden.

Für das praktische Vorgehen ergeben sich folgende Konsequenzen:

Die kirchliche Hierarchie sollte nicht ohne schwerwiegenden Grund an Autoritätsformen festhalten, die sich nicht notwendig aus dem Willen des Herrn ergeben, sondern in kluger Weise ohne Überstürzung einer demokratischeren Gestaltung des kirchlichen Lebens sich öffnen. Rückzugsgefechte sind immer undankbar und verlustreich. Auf diesem Gebiet lassen sie sich durch positive Initiativen weitgehend vermeiden. Man sollte die Förderung von Freiheit und Verantwortung in der Kirche nicht einseitigen Machtgruppen überlassen, die Hierarchie selbst sollte vorangehen. Die Autoritätsausübung muß möglichst einsichtig gemacht werden, wie es in jüngster Zeit in zunehmendem Maße geschieht. An Vorschlägen zur Kollegialisierung der Kirchenführung

[2] Die theologische Forschung ist diesbezüglich wohl noch zu keinem auch nur vorläufigen Abschluß gelangt; sie wird sich noch weiter von Vorurteilen aus den verschiedensten Richtungen befreien müssen.

und zur Erneuerung des Kirchenrechtes fehlt es nicht, es gilt nur, sie in die Tat umzusetzen. Bereiche, die bisher etwas vernachlässigt wurden, sind die Heranbildung zur Mitverantwortung und der innerkirchliche Dialog.
Eine möglichst breite Schicht muß sich die Bereitschaft und die Fähigkeit zum Mitsprechen und Mitverantworten erworben haben, sonst wird die Demokratie zur unkontrollierten Oligarchie. Gleichzeitig müssen wir in der Kirche besser lernen, den Andersdenkenden in unseren Reihen nicht zu verketzern, sondern ihn zu hören, zu verstehen und mit ihm zu sprechen. „Wir dürfen aber nicht nur dort für demokratische Formen sein, wo unsere Meinung durchgeht, sondern müssen auch dort für die Demokratie sein, wo sie sich gegen unsere Meinung richtet[3]." Diesen von „kontestatären" Kreisen geprägten Satz sollten seine Autoren ebenso wie ihre „konservativen" Gegenspieler beherzigen. „Konflikte dürfen die Brüderlichkeit nicht verletzen. Als Paulus, in Antiochien, Petrus ins Angesicht widerstand (Gal 2, 11), beeinträchtigte dies die Gemeinschaft zwischen ihnen nicht. Das sollte auch für die heutige Kirche beispielgebend sein[4]."
Gehen die Autoritätsträger der Kirche selbst voran in der Verwirklichung dienender Brüderlichkeit und Partnerschaft, so können sie umso eher dort, wo es notwendig ist (und nur dort), Anerkennung ihrer befehlenden Autorität verlangen. In dem Maße, als sie unter den anderen Christen Brüder sind, können sie für sie Hirten mit Vollmacht sein. Einer solchen Autorität bedürfen sie auch zum Schutz der Freiheit, die sonst durch Willkür und Anarchie gefährdet wäre.
Ähnliches gilt von der Lehrautorität. Auch sie sollte im Geiste der brüderlichen Achtung vor der Freiheit jedes Christen ausgeübt werden. Die Pluralität verschiedener theologischer Lehrmeinungen innerhalb des einen Glaubens wurde in der Kirche immer anerkannt; das darf sich in unserer Zeit nicht ändern, wenn auch der Umfang der kontroversen Fragen ausgeweitet ist. Wo ein Lehrzuchtverfahren zur Reinerhaltung des Glaubens oder aus pastoralen Gründen nicht zu vermeiden ist, sind die Verfahrensgrundsätze einzuhalten, die allgemein als dienlich für die Wahrung der Menschenrechte anerkannt wurden. Der Weg, der diesbezüglich bei der Glaubenskongregation begonnen wurde, wäre weiter zu beschreiten. In einer solchen Atmosphäre weitgehender Freiheit der Lehre und Forschung hat die autoritative Entscheidung ihren Platz weniger als Hemmnis und Einschränkung, sondern als Anstoß zu richtigerem und tieferem Verständnis der Offenbarung. Die unfehlbare Lehrgewalt des Papstes und des Bischofskollegiums ist weniger Grenze als Leuchte. Soweit die Träger der Lehrautorität nicht unfehlbar lehren, werden sie sich heute der Kontingenz ihrer Lehre stärker bewußt sein, dafür aber im Zusammenwirken mit dem Glaubenssinn des Volkes und der theologischen Forschung demütiger das rechte Glaubensverständnis suchen und finden. Die letzte Verantwortung bleibt ihnen als Hirten und authentischen Lehrern, darum werden sie immer wieder Richtung weisend und, wo es nottut, abwehrend aus ihrem Amt heraus das Wort ergreifen.

Die Spannung zwischen Autorität und Freiheit in der Kirche ist gewiß nicht das wichtigste Problem der Kirche der Gegenwart. Die Frage nach dem Kirchenbild rangiert erst hinter der nach dem Gottes- und Christusbild. Der laute Ruf nach Umbau der Strukturen darf darüber nicht hinwegtäuschen. Wenn man das Problem mit dem richtigen Stellenwert versieht, heißt das aber nicht, daß man sich vor seiner Lösung drücken könnte. Auf eine kurze Formel gebracht, läßt sich die Lösung mit den Worten des Salzburger Alterzbischofs DDr. Andreas Rohracher anläßlich der Konsekration von Bischof Weber am 28. September 1969 umschreiben:
„Wenn man unter Demokratie und Demokratisierung der Kirche ein größeres Mitspracherecht ehrlich strebender und wirklich mündig gewordener Laien versteht, die

[3] Freier Informationsdienst für priesterliche Solidarität (Wien) 1969, H. 3, 6.
[4] *H. Hoefnagels*, Die Krise der kirchlichen Autorität, in: StdZ 1968, 156.

Beseitigung mancher überlebter barocker Formen in Kleidung, Gottesdienst und Verkehr miteinander, vielleicht auch Verminderung eines verkrusteten autoritären Stiles im mündlichen und schriftlichen Verkehr, allgemein mehr Brüderlichkeit und Liebe, dann ja! Wenn man aber darunter verstünde die Beseitigung der Verantwortungs- und Leitungsgewalt der Bischöfe und Priester, ja die Auflösung der Struktur der Kirche, die Ablehnung der Hierarchie, dann nein!"
Dieses Nein wehrt klar die Gefahr ab, den Willen des Herrn für seine Kirche zu verfälschen. Das Ja aber bedürfte konsequenter und breiter Verwirklichung; denn es geht ebenso sehr wie das Nein aus dem Geist des Evangeliums hervor.

GUSTAV L. VOGEL

Abnormes seelisches Verhalten als Reaktion auf Überforderungen

Mehr als jeder andere sollte der Priester und Seelsorger, wenn ihm Menschen mit fehlerhaftem Verhalten und provozierendem Benehmen begegnen, vom empörten „Oho" zum verständnisvollen „Ach so" kommen. Psychologische Erkenntnisse, verwertet in der Pastoral-Psychologie, können dabei dienlich sein.
In dieser Abhandlung soll der Frage nachgegangen werden, wie aggressive und regressive Verhaltensweisen gedeutet und worauf sie zurückgeführt werden können, wenn sie weder als unmittelbare Reaktionen auf akute Umwelteinflüsse zu erkennen noch aus der Charakterstruktur zu deuten sind. Es handelt sich um das, was mit dem Begriff der „Überforderung" und der „Überforderungsreaktionen" bezeichnet wird. Bei der Überforderung wird eine Letztgrenze der Leistungs-, Beanspruchungs- oder Belastungsfähigkeit der Person überschritten und damit kommt es zu einer Störung des seelischen Gleichgewichtes. Überforderung tritt dann auf, wenn komplexe Strukturbereiche der Persönlichkeit (vitale Kraftreserven, Konstanz der sittlichen und sozialen Wertbindungen) über ein Höchstmaß hinaus beansprucht werden.
Das Ergebnis exakter Reihenversuche in Betrieben in den fünfziger Jahren war: es gibt ganz bestimmte Verhaltensweisen, aus denen man erkennen kann, daß eine Höchstforderung in eine Überforderung umgeschlagen hat. Für die Betriebsleitung ist es wichtig, zu wissen, inwieweit ein Belegschaftsmitglied belastet werden kann, d. h. wann Höchstleistung umschlägt in Leistungsversagen infolge von Überforderung. In Experimenten provozierte man die ersten Anzeichen der Überforderung und stellte deren Verhaltensweisen heraus, z. B. Maschinschreiben oder Morsezeichen funken mit zunehmender Beschleunigung oder Vermehrung schwieriger Wörter, Arbeit am Fließband mit Beschleunigung der Materialzufuhr oder mit Änderung in der Anordnung des Materials auf dem Band. Die Reaktionen der Probanden verliefen bei allen in gleicher Weise (wenn auch je nach Wendigkeit früher oder später) und in drei aufeinanderfolgenden Phasen: in einer „Aggressionsphase" und einer „Regressionsphase", die dann in eine dritte, die „Restitutionsphase", auslief. Diese Phasen, die auf den ersten Blick sinnlos und negativ anmuten, erweisen sich bei näherem Zusehen als sinnvolle Anpassungsmaßnahmen der menschlichen Natur.

1. *Die Aggressionsphase:* Im Beginn der einsetzenden Überforderung zeigen sich motorische Unruhe und ein überhasteter Versuch, doch noch mitzukommen, verbunden mit aggressiver Reizbarkeit, auch dem Mitmenschen gegenüber. Diese reizbare Schwäche wird umso deutlicher, je stärker die physischen und psychischen Kraftreserven in Anspruch genommen werden. Aggressive Kurzschlußhandlungen als sog. „Primitivreaktionen" oder „Katastrophenreaktionen" können erfolgen. Meistens aber wird — vom Unbewußten gesteuert — vor dem Ausbruch solcher Kurzschlußreaktionen umgeschaltet auf die zweite Phase, die Regression.

2. *Die Regressionsphase:* Jetzt schaltet die Natur im letzten Augenblick auf Schongang, und zwar aus dem Selbsterhaltungstrieb. Alle Aggressionen werden zurückgenommen, jede Kraftausgabe vermieden; der Überforderte streckt jetzt sozusagen „alle Viere von sich". Es kommt zu einem Darniederliegen aller Funktionen außer den gerade noch lebensnotwendigen, zum Rückzug in die Geborgenheit des Schneckenhauses, in den letzten Turm. Das geht nicht ab ohne Preisgabe von vorher im Laufe des Lebens erworbenem Gelände: es müssen viele Bindungen, z. B. soziale Bindungen, Freundschaften, ja sogar Wert- und Gewissensbindungen aufgegeben werden, kurz alles das, was das zur Neige gehende psycho-physische Kräfte-Potential belastet. Es werden also überall Kräfte eingespart. Das äußert sich dann in Verhaltensweisen, die gewöhnlich mit folgenden Worten bezeichnet werden: Er baut ab, er macht plötzlich nicht mehr mit, er läßt den Karren laufen, er hat einen Zusammenbruch erlitten. Das kann sich in den verschiedensten Formen zeigen, vom extrem psychischen Erscheinungsbild der Depression bis zum extrem physischen Bild des Collaps, des Nerven- und Kreislauf-„Zusammenbruchs"; auch alle Arten von psycho-physischen Mischformen kommen vor. Die Regression dient also der mehr oder weniger radikalen Einsparung von Kräften und bietet für eine gewisse Schonzeit Halt und Geborgenheit. Dadurch kann es zur Erholung und Wiederaufladung der Kräfte in der Restitution kommen.

3. *Die Restitution:* Sie wird auch als Restitutionsphase bezeichnet, ist aber eigentlich nur das Ergebnis der Regressionsphase.

Die Überforderungsphasen beim Kind; pastoralpädagogische Aspekte.

Aggressives Verhalten beim Kind kann vielerlei Gründe haben. Überforderung ist nur eine Ursache unter vielen anderen. Man sollte sie aber nicht außer acht lassen, wenn man nach dem Grund dieser oder jener Aggression seitens der Kinder sucht. Wenn sich nämlich herausstellt, daß hinter zunächst unerklärlichem trotzigem oder gereiztem fahrigen Verhalten des Kindes eine Überforderung steckt, dann können Eltern und Erzieher aufatmen. Es handelt sich dann weder um ein krankes oder abnormes Kind, noch um eine krankhafte oder abnorme Reaktion, sondern lediglich um eine normale Reaktion eines normalen Kindes auf abnorm hohe Anforderungen. Eine solche Erkenntnis ist tröstlich und Abhilfe ist dann nicht schwierig. Dasselbe gilt von der Regression. Diese wird jedoch, da sie sich nicht so aktiv und provozierend kundtut, in ihrem Erscheinungsbild oft übersehen. Das Kind wird für besonders ruhig, still, brav und bescheiden gehalten und doch können das schon regressive Züge sein. Es sollte Verdacht erwecken, wenn ein Kind übertrieben scheu, schüchtern, sensibel oder penibel ist. Ehe man sich mit einem solchen Verhalten abfindet, etwa als „Charakterzug", lohnt sich das Fragen nach einer Überforderungssituation.

Die Schwierigkeit, eine Überforderungssituation beim Kinde aufzufinden, liegt in der starken Integration des kindlichen Wesens. Dadurch kommt es leichter zum Überspringen der Überforderungssymptome von einem Personbereich auf den anderen, d. h. leichter als beim Erwachsenen kommt es dazu, daß die Überforderungsäußerung in einem anderen Bereich liegt als die Überforderungsursache. Ein Kind, das sich in der Schule zu hohen Anforderungen gegenübergestellt sieht, wird allmorgendlich schon zu Hause den bekannten „Schulkopfschmerz" äußern oder Magenbeschwerden, also körperliche Symptome als Ausdruck seelischer Schwierigkeiten, bei denen aber das Sich-Ausdrücken im seelischen Bereich aus irgendwelchen Gründen unmöglich gemacht ist. Eine Tabelle soll das veranschaulichen:

	Überforderungs-	
	Ursache	Äußerung
Körperlicher Bereich	5 %	30 %
Geistig-intellektueller Bereich (Schulleistungen)	15 %	30 %
Seelischer Bereich	80 %	40 %

Das heißt: Von 100 Kindern, die Überforderungssymptome zeigten, hat man bei 30, welche die Symptome auf körperlichem Gebiet, bei 30, die sie auf geistig-intellektuellem Gebiet (z. B. im Schulversagen) boten, und bei 40, die sie auf seelischem Gebiet zeigten, die Gründe eruiert. Nur jeder sechste der 30, die auf körperlichem Gebiet die Überforderungssymptome zeigten, war auch in diesem Gebiet überfordert worden; nur jeder zweite der 30, die auf schulischem Gebiet nicht mitkamen, waren intelligenzmäßig überfordert. Bei allen anderen lag die Überforderungsursache auf dem Gebiet seelischer Problematik, wurde aber nur bei der Hälfte auch dort geäußert. Diese Problematik ausfindig zu machen, ist aber schwierig. Lehrer und Eltern wissen oft nicht, wo die Probleme für das Kind liegen. Zwischen Schule und Elternhaus, in der sog. „Freizeit" oder „Straße" wird das Kind mit Problemen und Fragen konfrontiert, die es belasten, die es aber von sich aus noch nicht lösen kann, weil ihm die nötigen Kenntnisse und Erfahrungen fehlen. Es traut sich aber dann oft nicht, Eltern, Lehrer oder Priester zu fragen, zumal wenn diese nicht das Vertrauen des Kindes besitzen. Das kommt besonders häufig vor, wenn es sich um Problemgebiete handelt, die bei Eltern, Lehrer oder Seelsorger tabuiert sind, über die „man nicht spricht". Dann zeigt sich die Überforderung ausweichend auf einem anderen Gebiet, z. B. in schlechten Schulleistungen trotz guter Intelligenz. Es handelt sich nicht um Faulheit, sondern die intellektuellen Potenzen werden absorbiert durch innere Auseinandersetzungen, Befürchtungen, qualvolle Vorstellungen. Ein Fall möge das verdeutlichen:

Peter ist im ersten Schuljahr und fährt in den großen Ferien mit einem Kinderferientransport an die See. Nach seiner Rückkehr fiel den Eltern auf, daß Peter sich scheute, den üblichen Sonntagsnachmittags-Spaziergang mit dem Vater zu machen, bei dem er bisher immer so begeistert mitgegangen war. Dieser Spaziergang führte an einer nahegelegenen Hauptstrecke der Eisenbahn vorbei und mehrmals unter Eisenbahnbrücken hindurch. Peter wollte nun nicht mehr mit, war gereizt, ungezogen, aufgeregt, ängstlich; bald wurde er quengelig und unlustig, bald äußerte er Kopfweh und es war ihm schlecht. Wenn er dann trotzdem mitgehen mußte, scheute er deutlich an den Brücken, unter denen er nicht mehr herging, wenn ein Zug darüber fuhr; früher war ihm gerade das ein Hauptspaß gewesen. Der Vater wollte ihm die „Feigheit" austreiben, schimpfte und bespöttelte seine Furchtsamkeit. Dadurch wurde es nicht besser, eher schlechter. Die aggressiven und regressiven Stimmungen dehnten sich auch auf den Schulalltag aus. Peter wurde für faul, verbockt und ungezogen gehalten. Der Patenonkel, der zu Besuch kam, nahm sich der Sache an. Er erfuhr von Peter in vorsichtigen und vertrauensvollen Gesprächen folgenden Zusammenhang: Bei der Eisenbahnfahrt mit der Kindergruppe, der ersten größeren Bahnfahrt in Peters Leben, war für ihn wie für die anderen Kinder das WC im Eisenbahnwagen der Mittelpunkt des Interesses. Ein größerer Junge, der für Peter den Inbegriff des Wissenden und Könnenden darstellte, prahlte: „Wenn wir durch eine Stadt fahren, über die Brücken, dann gehe ich immer auf das Klo und dann fällt den Leuten unten alles, was ich mache, auf den Kopf." Peter glaubte das, weil der „Große" das doch sagte. Da er die Erzählung des Großen für bare Münze nahm, wurde es ein echtes Problem für ihn, das ihn dauernd beschäftigte und an seiner seelischen, geistigen und bald auch körperlichen Kraft zehrte. Er sprach mit seinen Eltern nicht darüber, weil er an der Richtigkeit der Tatsachen nicht zweifelte und weil zudem solche „Unappetitlichkeiten" in seinem Elternhaus tabu waren; „man spricht nicht davon". Hier war also ein sechsjähriges Kind geistig-seelisch überfordert, weil es einerseits noch nicht die nötigen Kenntnisse hatte, um die Großsprechereien eines anderen Jungen als unwahr und unmöglich zu durchschauen, andererseits sich nicht traute, das unbewältigte und ihn belastende Problem den Eltern darzulegen.

Ein kurzer Überblick soll zeigen, welche Überforderungssymptome *beim Kind* am häufigsten sind. Als aggressive Überforderungssymptome sind im leiblichen Bereich zu werten: Motorische Unruhe und Unrast; im geistig-intellektuellen Bereich: Konzentrationsmangel und Schulfeindlichkeit; im seelischen Bereich: Zankhaftigkeit, Streitsucht und aggressive Ungezogenheiten. Häufiger und deutlicher sind die regressiven Symptome; im leiblichen Bereich: Kopfschmerz, Magenbeschwerden, Asthma, Bettnässen, hartnäckige Verstopfung; im geistig-intellektuellen Bereich: Faulheit, Trägheit, Drückebergerei; im seelischen Bereich: starke Hemmungen, Depressionen, Weinerlichkeit.

Beim Jugendlichen verschieben sich die Akzente vom körperlichen Bereich stärker auf das Gebiet der Intelligenz und auf das seelische Feld der Emotionen. Treffen wir z. B. einen Jugendlichen, der initiativlos und unlustig ist, der plötzlich alles laufen läßt und sich nicht aufraffen kann, dann sollten wir auch die Möglichkeit einer regressiven Überforderungsphase in Erwägung ziehen. Wenn eine solche Vermutung naheliegt, dann ist es falsch, diesen Jugendlichen durch noch so gutgemeinte Aufmunterungen und Aufforderungen oder gar durch Ironie oder Drohungen aus seiner „Lethargie" herausbringen zu wollen. Da eine Regression bei Überforderung eine Abwehr- bzw. Anpassungsmaßnahme der Natur ist, muß man dem regressiven Jugendlichen auch einige Schonzeit in der Geborgenheit seines Schneckenhauses zugestehen und ihn erst nach Beseitigung der Überforderungsursachen nach und nach mit feindosierten Ermunterungen zu Aktivität und Leistungswilligkeit zurückbringen.

Die Überforderungsphasen beim Erwachsenen; pastoral-psychologische Aspekte.

Der Ablauf der Überforderungsreaktion ist besonders gut zu beobachten, wenn ein geistesschwacher Mensch mit normalen Anforderungen konfrontiert wird, die für ihn mangels geistiger Wendigkeit bereits Überforderungen darstellen. Der Geistesschwache zeigt seine Aggressionen ungehemmt und erliegt den regressiven Tendenzen stärker.

Ein gegen Kriegsende zum Militärdienst eingezogener geistesschwacher junger Mann wird bei seinem Truppenteil auf der Bekleidungskammer als Hilfskraft verwendet. Er verrichtete dort treu und emsig immer die gleiche leichte körperliche Arbeit, machte sauber, stapelte um etc. Er ist dabei zufrieden, wie jeder Mensch, der das tun darf, was er zu tun vermag. Als dann alle einigermaßen fähigen Leute zur Front versetzt werden, benötigt der Kompagniechef Ersatz für die von der Schreibstube abgezogenen Männer. Er erinnert sich des „treuen Schluffen" auf der Bekleidungskammer und versetzte ihn in die Schreibstube. Dort aber ist der wenig wendige und geistig schwerfällige Mann ständig überfordert: ohne Unterbrechung herrscht dort ein Kommen und Gehen, Befehlen und Fragen, Telefonieren und Schreibmaschinengeklapper. Er soll Dinge leisten und erledigen, denen er nicht im geringsten gewachsen ist. Nach zwei Wochen greift er plötzlich den Hauptfeldwebel tätlich an. Jetzt kommen noch die psychischen Belastungen der Untersuchung des Falles und des angedrohten Gerichtsverfahrens hinzu und nach wenigen Tagen ist er spurlos verschwunden. Man findet ihn am folgenden Abend in einer Feldscheune. Jetzt kommt zum Kriegsgerichtsverfahren wegen tätlichen Angriffs gegen Vorgesetzte noch eines wegen Fahnenflucht hinzu. Durch die Einsicht des Richters und durch eine Begutachtung in der psychiatrischen Lazarett-Abteilung werden die Zusammenhänge erhellt: aggressive und regressive Reaktionen eines überforderten Menschen, nicht aber Charakterfehler, Unbotmäßigkeit, Widerspenstigkeit oder gar bewußte Zersetzung der Wehrkraft. Ein leicht geistesschwacher Mann war den Anforderungen, mit denen ein normaler Mensch fertig wird, nicht gewachsen; für ihn bedeuteten diese Anforderungen bereits eine Überforderung. Aggression und Regression folgten aufeinander.

Beim normalen Menschen kann es zu Überforderungsreaktionen kommen, wenn er Leistungen vollbringen soll auf einem Gebiet, auf dem er am wenigsten beschlagen und daher am wenigsten tragfähig ist. So zeigt es sich oft, daß Menschen, die in Stellungen mit hoher Verantwortung versetzt werden, trotz guter intellektueller Fähigkeiten durch die Verantwortlichkeit überfordert sind. In „Adjutanten"- oder „Assistenten"-Stellungen leisten sie sachlich und menschlich Hervorragendes; aber schon, wenn sie für längere Zeit ihren Chef vertreten und die alleinige Verantwortung tragen müssen, kommt es zu aggressivem und bald auch regressivem Verhalten, über das ihre Mitarbeiter und Bekannten dann ratlos erstaunt sind. Sie vermuten hinter ihrem aggressiv-gereizten Wesen charakterliche Mängel („die Stellung ist ihm in den Kopf gestiegen", „jetzt offenbart er seinen wahren Charakter"); bei regressivem Abbau oder Zusammenbruch vermuten sie die endlich zutage tretende Offenbarung ihrer „Unfähigkeit".

Will man dem erwachsenen Menschen gerecht werden, dann muß man berücksichtigen, daß auch bei ihm seelische Problematik aus Überforderung sich den Leib als Ausdrucksfeld sucht. Wo das Kind sich aus Furcht oder mangelndem Vertrauen nicht traut, seelische Probleme zu offenbaren, da hindert den Erwachsenen die Scham oder der Mangel an echten Freunden oder im aggressiven Stadium die Aszese. Das Un-

bewußte wählt sich dann den leiblichen Bereich als Ausdrucksfeld seelischer Schwierigkeiten. So kann es kommen, daß gerade aszetisch hochstehende und mitmenschlich edel denkende Personen weder ihre Aggressionen nach außen abladen wollen noch mit ihren seelischen Regressionen andere belasten möchten. Bei diesen Personen kommt es dann viel häufiger vor als bei weniger differenzierten und weniger rücksichtsvollen Menschen, daß seelische Konflikte sich in Krankheitsgefühlen äußern. Es sind bestimmte Krankheitsgefühle und Krankheitsempfindungen, die entweder ein Organ oder ein Organsystem betreffen, z. B. Magen-Darm-Beschwerden oder Mißempfindungen im Herz- und Kreislaufsystem. Oft finden sich Entsprechungen bestimmter Organsysteme mit bestimmten Körperbautypen. So äußern sich seelische Krisen beim schlankwüchsigen Astheniker vorwiegend in Magen-Darm-Beschwerden, beim rundlichen Pykniker am Herz-Kreislauf-System.
Seit S. Freud spricht man von „Organ-Neurosen", wenn unbewältigte Konflikte sich im Organischen äußern. Zu Freuds Lebzeiten, also um die Jahrhundertwende, entwickelte sich die medizinisch-diagnostische Technik derart, daß man jetzt zum erstenmal mit einiger Sicherheit sagen konnte, ob den geäußerten Beschwerden ein organischer Befund zugrunde lag oder nicht. Diejenigen Beschwerdekomplexe, bei denen kein organischer Schaden festgestellt werden konnte, wurden unter dem Begriff der „Organ-Neurosen" zusammengefaßt. Der Volksmund zeigt, daß man um diese psycho-somatischen Zusammenhänge immer schon wußte: das kränkt mich, das liegt mir im Magen, das macht mir Kopfschmerzen, darüber zerbreche ich mir den Kopf, das sitzt mir im Nacken, das geht mir an die Nieren, das kann ich nicht durchstehen u. a. m. Aber heute ist der organische Ausdruck seelischer Krisen viel häufiger geworden, und zwar besonders in der regressiven Phase der Überforderungsreaktion. Das hängt damit zusammen, daß heute das Kranksein das einzig legitime Rückzugsfeld geworden ist. In unserer — amerikanisch geprägten — Leistungswelt, besonders im Wirtschaftsleben, hat nur der optimistische und zupackende Mensch alle Chancen und alle Achtung. Regressive Verhaltensweisen aber führen zum Verlust des Prestiges und des Kredits im weitesten Sinne. So bleibt in unserer westlichen Welt dem Menschen von heute nur das Kranksein, um einerseits Schonung und Schutz zu haben, andererseits bei diesem doch lebensnotwendigen Regressionsprozeß sein Gesicht zu wahren.

Die pädagogische und pastorale Nutzanwendung lautet:

Ehe man aggressive oder regressive Verhaltensweisen eines Menschen als Ausdruck schlechten Willens, mangelnder Aszese, eines Charakterdefekts oder gar als Böswilligkeit auslegt, sollte man sich überlegen, ob nicht lediglich eine Überforderungssituation vorliegt. Eine solche zu erkennen, ist nicht immer leicht, weil uns von den drei Bereichen, in denen eine Überforderung stattfinden kann, der seelische, besonders der seelische Intimbereich des anderen Menschen verschlossen ist. Der Ehepartner, der gute Freund, der Seelsorger und heute auch der Psychotherapeut sind jene Menschen, denen vielleicht noch Einblick gewährt wird in unbewältigte seelische Nöte. Weil wir auf diesem Gebiet so wenig um die Anforderungen wissen, die jeder Mensch zu verkraften hat, sollten wir umso mehr die leibliche und geistige Tragfähigkeit der Menschen kennen, die uns anvertraut sind. Bei Schülern und Untergebenen, bei Freunden und Mitarbeitern, aber auch bei den Vorgesetzten sollten wir um die Grenzen wissen, an denen berechtigte Forderungen nach Höchstleistungen in unberechtigte und schädliche Überforderungen umschlagen. Die Grenze liegt bei jedem Menschen anders. Daher sollte man sie bei jedem Menschen, dem man Höchstleistungen zumutet, kennen, auch bei sich selbst. Vorsicht beim Erzwingen von Höchstleistungen! Und Halt bei den Warnzeichen, die auf beginnende Überforderung hindeuten, z. B. Erregbarkeit, Gereiztheit u. a. Aggressionen. Wir dürfen uns dadurch nicht provozieren lassen und in eine affektive Blendung hineintreiben lassen.

Beim Kinde sollte die Schule um die Anforderungen an das Kind, die aus dem Elternhaus kommen, wissen; und beide Teile, Elternhaus und Schule, zumindest aber einer von ihnen, sollte all das kennen, was dem Kind und Jugendlichen außerhalb von Schule und Familie zu schaffen macht. Wird ein überfordertes Kind vom Erwachsenen vorschnell als frech, ungezogen und bockig, als faul, willensschwach und träge abgeurteilt, so wird das Kind aus Enttäuschung und Hilflosigkeit in die bewußte Opposition oder Resignation hineingeraten. Hat man aber beim Kind wie beim Erwachsenen die Überforderung als Ursache des Fehlverhaltens erkannt, dann kann man helfen, die Überforderung abzubauen, kann bei der Bewältigung Hilfestellung geben und zu seelischer Neuorientierung verhelfen. Dazu aber muß der Seelsorger wieder in das Sprechzimmer zurückkehren und nicht mehr den Beichtstuhl als den allein zuständigen Ort für die Lösung seelischer Probleme ansehen. Wenn wir uns den Menschen mindestens ebenso häufig wie im Beichtsuhl auch im Sprechzimmer widmen, dann wird alles Gerede von der „Konkurrenz" der Psychotherapie und Psychologie zur Seelsorge gegenstandslos. Aber mehr pastoral-psychologische Kenntnisse als bisher gehören dazu!

HERMANN REIFENBERG

Sakramentalien — veraltete Liturgie?

Die jüngste Zeit hat uns zu einer vertieften Sicht über den Gottesdienst der Kirche verholfen. Seine theologischen Grundlagen wurden neu durchdacht, daneben aber, weit mehr als bisher, nach dem Menschen gefragt, d. h. der anthropologische Komplex und nicht zuletzt psychologische sowie soziologische Probleme angegangen[1]. Von der gewonnenen Basis her erfolgte der nächste Schritt: die Überprüfung der bestehenden Formulare[2]. Dabei ergab sich, daß die überlieferten Gebilde nicht mehr genügten, sondern Neuland beschritten werden mußte. Während nun auf dem Gebiet des Wortgottesdienstes (in seinen verschiedenen Bezeichnungen) ein Durchbruch gelang und auch auf dem Sektor der Sakramentenliturgie Verbesserungen zu verzeichnen sind, ist beim dritten Block des Gottesdienstlichen, der „Zeichenhaften Liturgie" (Sakramentalien), noch keine vergleichbare Position erreicht[3]. Und doch widmete nicht zuletzt die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums diesem Kreis ebenfalls beachtliche Aufmerksamkeit. Sie sagt: „Außerdem hat die heilige Mutter Kirche *Sakramentalien* eingesetzt. Diese sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden. Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt[4]."

1. Grundsätzliche Fragen

Ohne Zweifel gehören die Sakramentalien in der Praxis noch immer zu den häufigen gottesdienstlichen Feiern, anderseits bestehen bezüglich zahlreicher Ordines mitunter Abneigungen vielfältiger Art. Sicher sind heutzutage Fehlformen zu überwinden, aber ebenso Vorurteile zu beseitigen. Jedenfalls ist auch auf diesem Gebiet ein Neuansatz

[1] Vgl. *G. Deussen*, Die neue liturgische Gemeinde, Frankfurt 1968; *M. Einig*, Der heutige Mensch und die Liturgie, Augsburg 1968; *J. H. Emminghaus*, Die Vollziehbarkeit des Kults, ThPQ 117 (1969), 198—217; *H. Oosterhuis*, Im Vorübergehn, Wien 1969.

[2] Vgl. dazu die erste Phase nach dem II. Vatikanum.

[3] Zur grundsätzlichen Bedeutung dieses Bereiches vgl. *K. Goldammer*, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, passim; *W. Heinen* (Hg.), Bild — Wort — Symbol in der Theologie, Würzburg 1969.

[4] *II. Vatikanisches Konzil*, Konstitution über die heilige Liturgie — De sacra Liturgia (= DsLit), Art. 60.

dringend erforderlich. Zur grundsätzlichen Ausrichtung wäre zunächst zu sagen, daß diese Ordnungen wirklich „Gottesdienst" sein wollen bzw. sollten. Da sich die „Mittel", mit denen diese „Formulare" arbeiten, schwerpunktmäßig von den anderer Gruppen unterscheiden, entstehen natürlich hier spezielle Probleme. Während es der Wortgottesdienst (die erste Gottesdienstgruppe) phänomenologisch gesehen vor allem mit den Elementen Sprechen — Hören, also dem akustischen Instrumentarium, zu tun hat, steht bei der Zeichenhaften Liturgie (im engeren Sinne gefaßt, also den Sakramentalien; zweite Gruppe der Gottesdienstordnungen) mehr der optische Bereich im Vordergrund: Sehen (passiv) und „Eindruck schaffen" (aktiv verstanden) samt den verschiedensten Ausformungen. Es handelt sich dabei um einen Bereich, der gerade in der gegenwärtigen Welt (im „säkularen" Bezirk) große Bedeutung besitzt und an dem auch die Liturgie nicht vorbeigehen darf. Er stellt ebenfalls eine legitime Möglichkeit dar, ein „Medium" (ähnlich wie das Wort), in dessen „Raum" ein Kontakt Gott — Mensch erfolgen kann[5]. Erinnern wir uns einerseits daran, daß das NT Christus Logos nennt[6], ist doch ein anderer Aspekt, nach dem er mit „Bild" bezeichnet wird, nicht zu unterschlagen[7]. Anhangsweise sei erwähnt, daß im dritten Block der Liturgie, den Sakramenten (besonders in ihrem Kern), die beiden Bereiche Wort und Zeichen in spezifischer Weise verkettet sind.

Was den hier vor allem interessierenden Komplex der Sakramentalien betrifft, haben wir im Auge zu behalten, daß es dabei einerseits um die Zeichen (im engeren Sinne) geht, aber ebenfalls um das damit verbundene Geschehen, d. h. die Actio (die auf optische Weise wahrnehmbar ist bzw. in dieser Weise „handelt")[8]. Obwohl natürlich auch bei den Sakramentalien Elemente des Wortes vorkommen (können), liegt der Akzent bei dieser Gottesdienstform auf dem optischen Bereich. Das Wort hat hier eine etwas andere Funktion als etwa beim Wortgottesdienst[9].

Um die rechte Tiefenschicht zu gewinnen, empfiehlt es sich, nochmals die Liturgiekonstitution heranzuziehen. Sie sagt: „Die Wirkung der (Sakramente und) *Sakramentalien* ist also diese: Wenn die Gläubigen recht bereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle (Sakramente und) Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, daß es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben[10]." Diese Aussage ist nicht nur von der theologischen Sicht her bedeutsam. Sie weist zunächst indirekt ein falsches, magisches Bild der Sakramentalien weit von sich[11]. Darüber hinaus wird aber gerade durch diese Kennzeichnung der Zusammenhang der Liturgie mit der Diakonia deutlich[12]. Was die liturgische Seite und die Zentrierung des Gottesdienstlichen angeht, darf man registrieren: auch die „Zeichenhafte Liturgie" hat Teil am Paschamysterium. Von diesem Kern her besitzen die genannten Liturgiefeiern ihre Berechtigung; die genannte Position ist, unbeschadet einzelner Differenzierungen, bei ihnen ebenfalls anzusetzen.

---

[5] Zum Grundsätzlichen des Gottesdienstes: *E. Schillebeeckx*, Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie; Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 80—99.

[6] Jo 1, 1 ff. (und der damit zusammenhängende „akustische" Bereich).

[7] Kol 1, 15 (sowie der damit zusammenhängende „optische" Sektor).

[8] Vgl. grundsätzlich: *A. Kirchgässner*, Sakramente sind Ausdruckshandlungen, LJ [19] (1969), 79—90.

[9] Zum Wortgottesdienst vgl. allgemein: *J. A. Jungmann*, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg 1965. — Für den anderen Bereich: *M. Becker*, Bild — Symbol — Glaube, Essen 1965. *D. Forstner*, Die Welt der Symbole, Innsbruck 1967.

[10] DsLit (Anm. 4), Art. 61.

[11] *G. Hierzenberger*, Der magische Rest, Düsseldorf 1969.

[12] Vgl. dazu *E. Hesse / H. Erharter*, Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit, Weihnachts-Seelsorgertagung 1967, Wien 1968, passim.

2. Erneuerte Sicht der Zeichenhaften Liturgie

Gliedern wir das reiche Gebiet der Sakramentalien von der Phänomenologie her, so kann man in der Gegenwart drei hauptsächliche Gruppen feststellen: Segnungen, Prozessionen und „Szenische Gebilde" (Functiones sacrae)[13]. Während die beiden ersten Typen zum geläufigen Gut gehören, ist die dritte Gruppe zwar in der abendländischen Liturgie nie ganz ausgestorben, doch steht sie, speziell wenn wir andere Regionen betrachten, noch sehr im Schatten. Gerade hier scheint sich aber, bei entsprechender zeitgemäßer Gestaltung, ein reiches Feld aufzutun.

a) *Segnung*

Der Komplex Segnung nimmt im kirchlichen Leben einen bedeutsamen Platz ein. Wohl sind viele der Meinung, der gegenwärtige Mensch habe keine Beziehung mehr zum Segen von Personen, noch weniger zur Benediktion von Sachen. Bedenkt man aber gewisse „säkulare" Parallelen zum Gebiet der Devotionalien, nämlich das Anschwellen von Amuletten („Glücksbringer"), so wird man stutzig. Jedenfalls ergibt sich, daß auch der heutige Mensch für „irrationale" Elemente nicht unempfänglich ist. Um zu einer tragfähigen Basis für die Beurteilung des Segens zu gelangen, empfiehlt es sich, zunächst nach den biblischen Fundamenten zu fragen. Interessanterweise läßt schon das (gerade in jüngster Zeit mit neuen Augen untersuchte) AT erkennen, daß es dabei nicht um mysteriöse Dinge bzw. priesterliche Magie geht. Vielmehr ist (auch) beim Segen Gott das eigentliche Subjekt: Er ist es, der sich in freundlicher Weise den Menschen zuwendet. Daß dieses Element gerade im Gottesdienst einen bestimmten Stellenwert besitzt, leuchtet ein[14]. Die im AT sichtbaren Linien kann man im NT verfolgen, weil auch hier gilt: im Segen befindet sich eine Person (oder Sache) in besonderer Weise im „Koordinatensystem" Gottes, das Gottesreich bricht an einer konkreten Stelle ins Leben des Menschen ein. Freilich kommt im NT eine spezifische Dimension hinzu: der Segen wird zum Segen in Christus. Das gesegnete „Objekt" steht unter dem „Herrschaftsanspruch des Offenbarers" — negativ ausgedrückt: dieses „Objekt" scheidet aus dem Bereich des „Herrn dieser Welt" aus.

Segen ist also ein dynamisches Geschehen, es faßt in sich die verschiedensten Aspekte. Weniger eine statische „Rangerhöhung" wird intendiert als vielmehr bewußte bzw. ausgedrückte Hinordnung auf den neuen Äon. Hier erfolgt die Aufrichtung eines Zeichens — eines Gnadenzeichens. Dies gilt für Personen, aber auch für Sachen. Beide Bereiche stehen unter Gottes Anruf und der Verpflichtung, Zeugnis zu geben. Das (christlich) „eingeweihte" Haus einer Familie wird beispielsweise einerseits dem Schutz Gottes anempfohlen, muß sich aber anderseits ebenfalls bemühen, Feld brüderlicher Begegnung zu sein. Deutlicher gesagt: mit bloßer (feierlicher) Weihe allein ist wenig erreicht, wenn sie Ritus bleibt, jedoch Impulse fehlen. Das in optischer Weise vollzogene Geschehen (bzw. das optisch faßbare „Ding") wird sowohl zur optisch greifbaren Dokumentation der gnadenhaften Begegnung mit Gott und den Brüdern untereinander, als auch Zuflucht für Menschen, die den „neuen Frieden" suchen. Vergleichbar früherem Verständnis vom „Gotteshaus" stellt das „Profangebäude" gewissermaßen eine Asylstätte dar, nämlich Ruhepunkt, aber noch mehr: Kraftquelle zur Meisterung des Lebens in konkreter Situation, nämlich Freude und Trost. (Zur Erläuterung kann man sagen: es hat in weitaus intensiverer Weise Verpflichtungen als etwa andere Lokale und Häuser, in denen man Trost sucht.) Hier handelt Gott durch Menschen, die sich seinem Auftrag verpflichtet fühlen; sie leisten Diakonia. Die Segnung also drückt den genannten vielschichtigen Sachverhalt aus, und zwar indem sie optische Elemente einsetzt. Der Kern der actio ist relativ schlicht. Jedenfalls

---

[13] *H. Reifenberg*, Zeichenhafte Liturgie — Zur Phänomenologie der Sakramentalien, LJ [17] (1967), 233 ff.

[14] *C. Westermann*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968, passim. *H. Reifenberg*, Zeichenhafte Liturgie, 236 f. (Benediktionen).

besitzen entsprechende Gebilde zumeist „stilisierteres" Aussehen als die der beiden folgenden Gruppen.

b) *Der „liturgische" Zug*

Auch bei der zweiten Gruppe der geläufigen Sakramentalien, den Prozessionen, ist eine Besinnung auf die Grundphänomene nötig. Die elementare Bedeutung des Zuges kam uns in jüngerer Zeit ja wieder in vielfältiger Weise zu Bewußtsein[15]. Dabei sei nicht zuletzt an die Märsche erinnert, die sich als Zeichen nachhaltiger Meinungsäußerung bzw. Willenserklärung verstehen[16]. Diesen ebenfalls in den optischen Sektor gehörenden Formen wohnt eine spezifische Dynamik inne. Sie vereinen Menschen gleicher Gesinnung und ermöglichen es, einen mehr oder weniger großen Raum mit entsprechenden „Aussagen" zu konfrontieren. Für den kirchlichen Bereich wäre festzustellen, daß die bei den Prozessionen vorhandenen Gestaltungselemente gradmäßig über die bei den Benediktionen festgestellte „relativ bewegte Zeichenhaftigkeit" hinausgehen. Anders ausgedrückt kann man sagen: abgesehen von besonderen Gesichtspunkten, die zu den Eigentümlichkeiten der liturgischen Umgänge gehören, besitzen diese Gebilde eine betonte und gesteigerte Dynamik, welche die der Segnungen um eine Stufe überragt; sie sind also mehr „geladen" als diese. Die Feiern dieser Art bleiben zudem nicht an einen relativ umgrenzten Platz gebunden, sondern es drängt die von einem Motiv getragene (profane oder sakrale) Versammlung zu erhöhter Actio. Was die grundsätzliche liturgietheologische Position angeht, gilt das bei den Segnungen Erwähnte zwar modifiziert, aber doch in ähnlicher Weise.

Zum Vollzug wäre zu bemerken, daß die Prozessionen mit ähnlichen Gestaltungselementen wie die „profanen" Züge arbeiten. Ferner ist auch der kirchliche Umgang Verkündigung, demonstratio — nämlich der christlichen Gemeinde: derer, die einerseits unter dem Anspruch des Herrn stehen, sich anderseits aber ebenfalls für die Welt verantwortlich fühlen. Was Einzelheiten der Ausführung angeht, so hatte jede Zeit spezifische Nuancen. War in bestimmten Epochen (oder zu gewissen Gelegenheiten) das Mittragen von Statuen usw. etwa Demonstration im echten Sinne, wird sich der Zug heutzutage darüber hinausgehender Mittel bedienen oder vielleicht — wie ja auch schon in der Vergangenheit — überaus schlicht sein bzw. ganz auf „Zutaten" verzichten. Jedenfalls aber steht der Zug unter einem Motiv und versucht, dieses mit entsprechenden Hilfen, speziell im optischen Bereich, sichtbar zu machen. Freilich wird oft akustische Unterstützung dazutreten. Daß aber auch eine Gestaltung, die fast ausschließlich den optischen Sektor benutzt, bedeutsamen „Effekt" entfalten kann, zeigt der Schweigemarsch, sei er religiöser oder profaner Prägung. (Es handelt sich dabei gewissermaßen um den „reinen" Zug.) Das dynamisch-bewegte Phänomen, mehr oder minder durch weitere optische Elemente (Transparente, Rote Fahne) akzentuiert, ist wesentlicher Gestaltungsfaktor. Nachhaltige „Wirkung" dürfte den Prozessionen gerade dann beschieden sein, wenn eine kluge Beschränkung erfolgt, das eintönige Register früherer Zeiten abgestellt und das ermüdende „immer gleiche Thema" variiert wird[17]. Jedenfalls ergibt sich abschließend, daß die Urphänomene: Schreiten — Zug, in entsprechender Weise vollzogen, im heutigen gottesdienstlichen Bereich ebenfalls eine Funktion erfüllen und Träger von speziellen Inhalten sein können.

c) *Dramatische Szenierungen*

Daß zu den Sakramentalien stets ein dritter Typ, gewissermaßen eine nochmalige Steigerung gehört, zeigt sowohl der Blick in die Vergangenheit als auch in die gegen-

[15] *J. Pascher*, Die Prozession, LJ [18] (1968), 113—120. *H. Reifenberg*, Zeichenhafte Liturgie, 237 f. (Prozessionen).

[16] Vgl. *J. Pascher* (Anm. 15). Für die kirchlichen Züge vgl. die entsprechenden Gruppierungen: Gedächtnisprozessionen, Heiligungsprozessionen und Funktionalprozessionen mit Untergruppen.

[17] Vgl. *Rituale Romanum* 1925, tit. IX: De processionibus und die oft eintönige Praxis der Vergangenheit (etwa: Sakramentsprozessionen).

wärtige Liturgie. Es handelt sich dabei um einen Bereich, für den zwar einheitliche Bezeichnungen fehlen, der aber generell folgendermaßen zu kennzeichnen wäre: innerhalb des optischen Bezirks anzusiedelnde Ordnungen, die Elemente des „Dramatischen" (im rechten Sinne verstanden) verwerten[18]. Als Beispiele seien etwa die Fußwaschung des Gründonnerstag, die Kreuzdramatisierung am Karfreitag, die Lichtfeier der Osternacht und nicht zuletzt die Auferstehungsfeier (die allerdings leider oft sekundäre Momente überbetonte) genannt. Wir haben es dabei mit einer Darstellungsform zu tun, die eine große Streuung hat und den Titel „Kult — Spiel" in Anspruch nehmen darf. Sie kann größeren oder kleineren Umfang besitzen und weist große Variationsbreite auf[19]. Wie Beobachtungen im afrikanischen Kontinent oder in Asien (Indien) ergeben, haben diese Formen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Auch in europäischen Ländern lassen sich beachtliche Ansätze im Sinne zeitgemäßer Gestaltung finden[20].

Bei den genannten Gebilden haben wir, allgemein gesprochen, solche Feiern vor uns, auf die in etwa der (freilich nicht unmißverständliche) Ausdruck (kultisches) Mysterienspiel zutrifft. Sie sind an den Kirchenjahresablauf gebunden oder auch von Sonderanlässen her bedingt. Daß in der Vergangenheit Übertreibungen vorkamen, sich sogar eine paraliturgische Schicht neben dem eigentlichen Gottesdienst entwickelte, darf uns nicht abhalten, den echten Kern zu würdigen. Darüber hinaus zeigt die Nachhaltigkeit (und Beliebtheit) solcher Formen, daß brauchbare Elemente verwendet werden. Eine bei diesen Ordnungen feststellbare Einbeziehung von (echten) Gemütswerten ist dabei besonders im Auge zu behalten. Gerade der erneuerten Liturgie wird ja oft mit Recht Gemütsarmut, Kühle und mangelnde Besinnlichkeit vorgeworfen. Beobachtet man die gegenwärtige (oft rastlose) Zeit genau, so ergibt sich, daß viele Menschen derartigen Werten aufgeschlossen sind und (nicht zuletzt im profanen Bereich) nach solchen Feiern drängen. Dabei geht es nicht um Wiederbelebung abgestorbener Gebilde oder um Flucht in eine vergangene Romantik, sondern um die Würdigung der Tatsache, daß der Geist des Menschen nicht nur aus Verstand und Wille „besteht". Gerade weil die Liturgie jeder Epoche Gespür für das Empfinden ihrer Zeit aufbringen muß, darf man an entsprechenden Elementen heutzutage nicht vorbeigehen, sondern hat ihnen sinnvoll Geltung zu verschaffen[21]. Aus diesem Grund sind auch von echtem Verständnis für das Gottesdienstliche beseelte und künstlerisch begabte (was nicht heißt exaltierte) Gestalter aufgefordert, schlichte, aber zugleich wirkungsvolle und brauchbare „Formulare" dieser Art zu entwerfen[22]. Schlagwortartig sei etwa der Komplex: biblisch-liturgisches Spiel erwähnt. Nicht zuletzt könnten Dramatisierungen, die Motive wie „Buße — Versöhnung" interpretieren, etwa bei Bußfeiern vertiefend und belebend wirken.

Allgemein und zusammenfassend wäre zu sagen, daß dieser gottesdienstliche Typ von den Darstellungsmitteln her stark mit dem (profanen) Sektor des „Theaters" verwandt ist. Anregungen vermögen die bereits verbreiteten katechetischen Spiele, aber auch auf liturgischem Feld vorhandene Modelle zu bieten. Besonders instruktiv sind nicht zuletzt beispielsweise die nachhaltigen indischen Bemühungen dieser Art. Das Repertoire ist überaus reichhaltig und gibt auch modernen technischen Errungenschaften Gelegenheit zur Bewährung[23]. Alle „Medien" wollen und sollen jedenfalls

[18] *H. Reifenberg*, Zeichenhafte Liturgie, 238 (Functiones sacrae).

[19] Vgl. *Th. P. van Baaren*, Selbst die Götter tanzen — Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion, Gütersloh 1964 (mit Literaturangaben).

[20] Vgl. für Indien die Bemühungen von Pater *G. Proksch*. Für Europa vgl. Anm. 22.

[21] Vgl. die überaus variablen Gestaltungsmittel der Liturgie in Altertum, Mittelalter und etwa der Barockzeit; zudem die Differenzierungen in der östlichen und westlichen Kirche.

[22] *H. Oosterhuis*, Im Vorübergehn, Wien 1969, etwa: 109 ff. (Heute und hier und in jenen Tagen; Drehbuch [!] einer liturgischen Feier am Heiligen Abend); 169 ff. (Geburtsfeiern; Texte für eine Taufliturgie); 307 ff. (Osternachtsfeier).

[23] Vgl. etwa Bild (Tonbild), Fernsehen. — Farbe, Licht, Dunkel. Allgemein: die Möglichkeiten des klassischen und modernen Theaters (im weitesten Sinne).

mit Hilfe des optischen Instrumentariums versuchen, Verkündigung zu leisten und zur Begegnung zu führen. Sie ergänzen auf ihre Art vergleichbare Partien des „akustischen" Sektors (Wortgottesdienst) und erweisen die Vielfältigkeit des christlichen Mysteriums.

3. Kerygmatische Bedeutung der Sakramentalien nach erneuerter Sicht

Der christliche Gottesdienst ist verschiedenen Grundpositionen verpflichtet, die sich aus dem „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" herleiten lassen[24]. Er beinhaltet Gedächtnis des Herrn sowie Frohbotschaft und hat eine spezifische Orientierung auf den Tag Omega hin. Die Mittel der Verkündigung sind zwar mannigfaltig und unterscheiden sich nach Zeit und Raum, gehen aber alle letztlich auf die menschlichen Sinnenbereiche (in aktiver und passiver Weise verstanden) zurück. Unter ihnen kommt (neben dem akustischen) dem optischen Feld eine nicht geringe Bedeutung zu, sehen und „Eindruck" schaffen, vernehmen und gestalten, erfahren und preisen. Auch dieser Grundsinn des Menschen steht im Dienst. Er bietet auf seine Weise einen Kontaktraum für die Begegnung mit Gott und der Brüdergemeinde (verschiedener Größe, Bezeichnung und Prägung). Die Seelsorge, nicht zuletzt die Liturgie, muß daraus Konsequenzen ziehen. Einerseits hat sie Formen zu erfinden, anderseits gehört es zu ihrer Aufgabe, zum Verständnis dieses „Mediums" zu führen. Dabei sei bedacht, daß es nicht darum geht, „ewig gültige" Ordnungen zu entwerfen, sondern die Aktualität (im guten Sinne) zu nützen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei gesagt, daß hier keiner ausschließlichen Betonung des Optischen das Wort geredet wird; der akustische Bereich besitzt ebenfalls seine spezielle Aufgabe! Darüber hinaus sind selbstverständlich Mischformen (Akustisches und Optisches verbunden) sinnvoll und wirksam. Entscheidend ist, daß zur Verkündigung des reichhaltigen Mysteriums Gottes auch die reichhaltigen Mittel der Welt (und zwar alle geeigneten) herangezogen werden[25].

[24] Mt 18, 20.
[25] Vgl. allgemein: 1 Kor 3, 22 (Denn alles ist euer usw.).

HUBERT MÜLLER

Zum Spender des Firmsakramentes auf Grund des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die gegenwärtige Diskussion um den rechten Zeitpunkt der Firmspendung[1] und die Bemühungen um eine Neubelebung der Firmpastoration werfen von neuem die theologisch-kanonistische Problematik auf, die Jahrhunderte lang in der wissenschaftlichen Literatur bezüglich des Spenders der Firmung erörtert worden ist. Im folgenden soll die Stellung dargelegt werden, die das II. Vatikanum in dieser Frage eingenommen hat.

Die dogmatische Konstitution „Lumen gentium" (= LG) schreibt die Spendung des Firmsakramentes den Bischöfen zu: „Sie sind die erstberufenen Spender der Firmung ... (Ipsi sunt ministri originarii confirmationis ...)"[2]. Gegenüber der traditionellen Ausdrucksweise in Theologie und Kanonistik ist in dieser Formulierung die Bezeichnung „minister originarius" neu. Das Tridentinum hatte erklärt, daß nur der Bischof und nicht jeder einfache Priester der *ordentliche* Spender der heiligen Firmung sei[3]. Diese Lehre wurde in den CIC aufgenommen, in dem ausschließlich der Bischof „minister ordinarius" des Firmsakramentes heißt[4]. Auch im II. Vatikanum tauchte diese Ausdrucksweise zunächst auf. Das Kirchenschema vom 22. April 1963 sagte von den Bischöfen: „Ipsi sunt ... ministri ordinarii Confirmationis[5]." Diese Formulierung stieß aber im Konzil auf Widerspruch. Die indonesischen Konzilsväter wiesen auf die Tatsache hin, daß in den orientalischen Kirchen auch die Presbyter „ordentliche Spender" dieses Sakramentes seien[6]. Patriarch Maximos IV. stellte in einer schriftlichen Intervention den Ausdruck „minister ordinarius" als eine Schöpfung der lateinischen Theologie heraus und schlug stattdessen den Begriff „minister originarius" vor, der einen doppelten Sinngehalt habe: Zunächst bringe er zum Ausdruck, daß in den ersten Zeiten der Kirche der Bischof Spender der Firmung war. Sodann liege darin die dauernde Verbindung, die die Bischöfe mit diesem Sakrament behielten, insofern die Presbyter, die im Orient die gewöhnlichen Firmspender geworden seien, dieses Sakrament nur mit dem Chrisam spenden könnten, das vom Bischof konsekriert sei. Dieser Vorschlag wurde mit der Begründung aufgegriffen, daß damit auch der östlichen Kirchendisziplin Rechnung getragen werde[7]. Er fand seinen Niederschlag im Kirchenschema vom 3. Juli 1964: „Ipsi (episcopi) sunt ministri originarii confirmationis ..."[8] Das Konzil akzeptierte diese Vorlage, nachdem zuvor zwei Väter noch statt der Bezeichnung „ministri originarii" die Aussage gewünscht hatten, daß die Firmung den Bischöfen reserviert sei. Die Antwort der Kommission lautete jedoch: „Diese Bemerkung bringt die geltende Disziplin nicht treffend zum Ausdruck[9]."

In der Tat ist die Firmspendung durchaus nicht den Bischöfen vorbehalten. Wenn sich

---

[1] Vgl. Diakonia 1 (1966), 285—291; *E. Ruffini*, Die Frage des Firmalters, Concilium 4 (1968), 578—581.
[2] LG 26 c.
[3] Vgl. DS 1630.
[4] Vgl. c. 782 § 1 CIC.
[5] Schema „De ecclesia", Pars I, Typ. Pol. Vat. 1963, 30. Vgl. auch die beiden ersten Fassungen des Ostkirchenschemas, in denen der Abschnitt über den Firmspender mit der Einschränkung begann: „obwohl der Bischof allein der ordentliche Spender der Firmung ist." (So nach *J. M. Hoeck:* LThK K I 378 f.).
[6] Animadversiones in Schema „De ecclesia", Pars I (poligr), 136.
[7] Vgl. Relatio de N. 26: „Pro Confirmatione Episcopus vocatur minister ‚originarius', ut ratio servetur etiam disciplinae Orientalis ..." (Schema „De ecclesia", Typ. Pol. Vat. 1964, 99.) Vgl. auch *K. Rahner*, LThK K I, 244; *H. Küng*, Die Kirche, Freiburg 1967, 493.
[8] Schema „De ecclesia", Typ. Pol. Vat. 1964, 70.
[9] Modi III, Typ. Pol. Vat. 1964, 48, Modus 186.

auch der Heilige Stuhl lange Zeit der Firmpraxis der ostkirchlichen Presbyter widersetzte[10], so haben während des 18. und 19. Jahrhunderts die Katholiken der orientalischen Riten mit Ausnahme der Italo-Griechen und der Maroniten dennoch die Anerkennung ihres Brauches erreicht[11]. Das II. Vatikanum, das im Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum" (= OE) ausdrücklich die alte Sakramentenordnung der orientalischen Kirchen bestätigt und gegebenenfalls deren Wiederherstellung wünscht[12], trifft über die Firmspendung durch Presbyter folgende Verfügung:

„Die seit den ältesten Zeiten bei den Ostkirchen gültige Ordnung, die den Spender des Sakramentes des heiligen Chrisams betrifft, soll in vollem Umfang wiederhergestellt werden. Demgemäß können die Presbyter dieses Sakrament spenden unter Gebrauch von Chrisam, das vom Patriarchen oder Bischof geweiht ist.

Alle ostkirchlichen Presbyter können dieses Sakrament in gültiger Weise allen Gläubigen eines jeden Ritus, den lateinischen inbegriffen, spenden, sei es in Verbindung mit der Taufe oder getrennt von ihr. Was die Erlaubtheit betrifft, sind die Bestimmungen des allgemeinen und des Partikularrechtes zu beachten. Wenn lateinische Presbyter Vollmacht haben, dieses Sakrament zu spenden, so können sie es gültigerweise auch ostkirchlichen Gläubigen spenden, ohne dabei deren Ritus zu ändern. Zur Erlaubtheit der Spendung ist das allgemeine und das Partikularrecht einzuhalten[13]."

In der lateinischen Kirche gilt der Presbyter auf Grund des CIC als außerordentlicher Spender des Firmsakramentes, dem diese Vollmacht nach Maßgabe des allgemeinen Rechtes oder eines besonderen päpstlichen Indultes zugestanden wird[14]. Nach dem CIC können die Kardinäle in der gesamten Kirche[15], die Apostolischen Vikare und Präfekten[16] sowie die gefreiten Äbte und Prälaten[17] für die Dauer ihrer Amtszeit innerhalb der Grenzen ihres Territoriums[18] die Firmung erteilen, wenn sie nicht schon ohnehin als Inhaber der Bischofsweihe die Firmvollmacht besitzen[19].
Diese Fakultät ist im Laufe der Zeit aus pastoralen Gründen immer weiter ausgedehnt worden[20]. Nachdem der Hl. Stuhl vor allem seit dem 18. Jahrhundert bereits einigen Presbytern in Missionsländern[21], in Lateinamerika[22] und auf den Philippinen[23] die Firmvollmacht erteilt hatte, nahm Pius XII. in dem Dekret „Spiritus Sancti munera" vom 14. September 1946 eine tiefgreifende Änderung der traditionellen Disziplin in der lateinischen Kirche vor, indem er allen Ortspfarrern, den Pfarrvikaren mit

---

[10] Vgl. *A. Mostaza Rodríguez*, Der Spender der Firmung: Concilium 4 (1968), 576.
[11] Vgl. *R. Souarn*, De presbytero orientali confirmationis ministro: IusPont 11 (1931), 131—143.
[12] OE 12.
[13] OE 13 und 14.
[14] c. 782 § 2 CIC. Ohne Bevollmächtigung zu firmen oder die Grenzen der Vollmacht zu überschreiten, steht für den Presbyter unter Kirchenstrafe: vgl. c. 2365 CIC.
[15] c. 239 § 1 n. 23 CIC.
[16] c. 294 § 2 CIC.
[17] c. 323 § 2 CIC.
[18] c. 782 § 3 CIC.
[19] So alle Kardinäle nach dem Motuproprio Johannes XXIII „Cum gravissima" vom 15. 4. 1962, AAS 54 (1962), 258.
[20] Bereits *F. X. Wernz* hatte einen Kanon vorgesehen, der die Pfarrer zur Firmspendung in Todesgefahr ermächtigen sollte, der aber leider nicht in den CIC aufgenommen wurde. Vgl. *C. Zerba*, Commentarius in Decretum „Spiritus Sancti munera", Roma 1947, 33 f.
[21] Vgl. *G. Vromant*, Facultates Apostolicae, quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis Missionum, Paris 1938, 27.
[22] Durch die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 20. 5. 1934 sind die Ortsoberhirten Südamerikas ermächtigt, die Firmvollmacht an Presbyter zu geben, die eine kirchliche Würde bekleiden oder wenigstens Dechanten sind; AAS 27 (1935), 13.
[23] Vgl. *U. Navarrete*, De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis: PerRMCL 49 (1960), 134—190. Durch Dekret der römischen Bischofskongregation vom 6. 12. 1969 ist die Fakultät der Ortsoberhirten in Lateinamerika und auf den Philippinen, Presbyter mit der Firmung beauftragen zu können, bis zum 31. 12. 1979 verlängert worden; AAS 62 (1970), 121.

wirklicher Pfarrerstellung (vicarius actualis und vicarius oeconomus) sowie den Geistlichen, denen in einem bestimmten Gebiet die gesamte Seelsorge mit allen Pflichten und Rechten eines Pfarrers anvertraut wurde, im Falle der Todesgefahr die Vollmacht zu firmen erteilte[24]. Dieser päpstliche Erlaß hat eine Ergänzung erfahren im Dekret „Post latum" vom 18. Dezember 1947, in dem die Kongregation „De Propaganda Fide" die Ortsordinarien in den Missionen ermächtigt, die in der Seelsorge tätigen Presbyter mit der Firmspendung zu betrauen[25]. Außerdem gab die Kongregation für die orientalischen Kirchen im Dekret „Cum ex c. 782 § 4" vom 1. Mai 1948 den Presbytern des lateinischen Ritus, soweit sie im Besitz der Firmvollmacht sind, die Ermächtigung, diese auch an den ihrer Seelsorge anvertrauten Katholiken des orientalischen Ritus auszuüben[26]. Dabei ist die Gültigkeit der durch diese Dekrete ermöglichten Firmung[27] an zwei Bedingungen geknüpft: 1. kann der Spender dieses Sakrament nur innerhalb der Grenzen seines Territoriums erteilen, und 2. nur an solche, die sich infolge Krankheit in Lebensgefahr befinden. Schließlich gab Paul VI. im Motuproprio „Pastorale Munus" vom 30. November 1963 allen Residentialbischöfen vom Zeitpunkt der Besitzergreifung ihrer Diözese an die Möglichkeit, den Anstaltsgeistlichen in Krankenhäusern, Kinderkliniken und Gefängnissen die Firmvollmacht im Falle der Abwesenheit des Pfarrers zu erteilen[28].

Angesichts dieser geltenden Kirchendisziplin, in der die Katholiken des lateinischen Ritus im Vergleich zu den orientalischen Christen auch weiterhin benachteiligt sind[29], lehnte es die Theologische Kommission des II. Vatikanums ab, die Firmspendung als den Bischöfen reserviert zu charakterisieren und entschied sich für die aus der melchitischen Kirche vorgeschlagene Formel, wonach der Bischof „minister originarius" der Firmung ist. Dieser vom II. Vatikanum eingeführte Begriff, der den bisherigen des „minister ordinarius" wegen der genannten Gründe zu Recht ablöst[30], ist entsprechend der von Patriarch Maximos IV. eingebrachten Intervention zu interpretieren und beinhaltet demnach sowohl eine historische als auch eine rechtstheologische Wirklichkeit: Historisch deutet er an, daß in den ersten Jahrhunderten der Kirche dem Bischof als Vorsteher der christlichen Initiationsriten: Taufe, Firmung, Eucharistie[31] die Spendung des Firmsakramentes zukam, ehe dann wegen der rasch anwachsenden Zahl der Christen im 4. Jahrhundert nichts anderes übrig blieb, als entweder den Presbytern, die die Katechumenen auf dem Lande und in den Kleinstädten tauften[32], auch die Spendung der Firmung zu gestatten, oder aber die Riten der Taufe und der Firmung,

---

[24] AAS 38 (1946), 349—354. Vgl. dazu *C. Zerba*, Commentarius in Decretum „Spiritus Sancti munera", Roma 1947; *J. Backes*, Der Spender der Firmung: TThZ 56 (1947), 37—42; *B. Puschmann*, Die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung: TThZ 56 (1947), 168—175; *D. Zähringer*, Priester spenden die Firmung: BM 23 (1947), 21—35; 125—137.

[25] AAS 40 (1948), 41.

[26] AAS 40 (1948), 422.

[27] Vgl. *T. J. Quinn*, The extraordinary Minister of Confirmation according to the most recent decrees of the S. Congregation, Roma 1951.

[28] AAS 56 (1964), 8.

[29] A. Mostaza Rodríguez legt für die Revision des CIC folgenden begrüßenswerten Verbesserungsvorschlag vor:
a) Die Firmung durch Presbyter ist immer gültig.
b) Alle Presbyter haben die Erlaubnis, diesen Heilsdienst den Sterbenden ohne jede Einschränkung zu leisten.
c) Der Ortsordinarius kann zu seiner Entlastung einzelne Presbyter mit der Firmspendung beauftragen. (*A. Mostaza Rodríguez*, Der Spender der Firmung: Concilium 4 [1968], 577.)

[30] *U. Betti*, La dottrina sull' episcopatu nel capitolo III della costituzione dommatica Lumen gentium, Roma 1968, 416.

[31] Zu den Quellen vgl. *F. X. Dölger*, Das Sakrament der Firmung, Wien 1906; *J. Neumann*, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums, Meitingen 1963.

[32] Nach dem Konzil von Sardica im Jahre 343 (cap. 6) konnten die Bischöfe selbst dort nicht wirken, „damit nicht Ansehen und Autorität des Bischofs eine Einbuße erlitten". (*Mansi* 3, 10)

die bis dahin unmittelbar aufeinander folgten, zu trennen und die Firmspendung dem Bischof vorzubehalten. Bekanntlich entschied sich die römische Kirche für diese zweite Lösung[33], während die Kirchen des Orients, Spaniens und Galliens die erste wählten[34].

Rechtstheologisch weist die Formel „minister originarius" darauf hin, daß die Spendung der Firmung, auch wenn sie durch den Presbyter erfolgt, insofern „bischöflichen Ursprungs" ist[35], als das für die Salbung zu verwendende Chrisam vom Bischof konsekriert sein muß[36].

Dieser Sinngehalt der Bezeichnung „minister originarius", mit der das II. Vatikanum die besondere Stellung des Bischofs gegenüber dem Presbyter in der Firmspendung kennzeichnet, läßt die Möglichkeit offen, daß auch die Presbyter ordentliche Spender der Firmung im Sinne des Tridentinums sein können[37]. Denn entgegen einer unbegründeten Ansicht nicht weniger Autoren bedeutet minister ordinarius im Konzil von Trient nicht, daß der Betreffende die Firmvollmacht kraft der Weihe besitzt[38], sondern enspricht dem Spender ex officio[39]. Ex officio aber sind im Notfall auch die Ortspfarrer und die ihnen rechtlich gleichgestellten Seelsorger seit 1946 Spender des Firmsakramentes. Damit wird der bestehende theologische Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern hinsichtlich der Firmvollmacht in keiner Weise verwischt: Die Bischöfe spenden dieses Sakrament kraft ihrer Weihe immer gültig, während die Presbyter zusätzlich einer besonderen Ermächtigung von seiten des Papstes bedürfen[40]. Wie ist dieser Sachverhalt aber zu erklären?

Das Kommentarwerk zum CIC von A. Vermeersch — J. Creusen erblickt in der Bevollmächtigung eines Presbyters zur Firmspendung die Vollendung der in der Weihe unvollständig mitgeteilten potestas ordinis[41].

Nach K. Mörsdorf dagegen erhält der Presbyter zur Firmung, bei der ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt vorliegt[42], die ihm fehlende Jurisdiktion[43]. K. Knaupp nimmt für die Presbyterfirmung eine Ungültigkeitserklärung in der lateinischen Kirche an, die durch eine päpstliche Willenserklärung aufgehoben wird[44].

Wenn bei der Lösung dieser Problematik davon ausgegangen werden kann, daß das bischöfliche Firmprivileg kirchlichen Ursprungs ist, was A. Mostaza Rodriguez durch seine Dokumentation wohl nachgewiesen haben dürfte[45], und wenn außerdem die Lehre des II. Vatikanums von der Einheit der hl. Vollmacht beachtet wird[46], dann ist die Bevollmächtigung von Presbytern zur Firmspendung wohl nicht anders zu er-

---

[33] Pseudo — Beda (In Ps 26) behauptet, wie viele andere Dinge sei auch die Salbung mit Chrisam den Bischöfen „propter arrogantiam" vorbehalten worden. (PL 93, 614)

[34] Vgl. *A. Mostaza Rodríguez*, Der Spender der Firmung; Concilium 4 (1968), 574 f.

[35] Vgl. *J. M. Hoeck:* LThK K I, 379.

[36] Vgl. c. 781 § 1 CIC.

[37] Vgl. *H. Küng*, Die Kirche, 493 f.

[38] Vgl. *A. Mostaza Rodríguez*, El problema del ministro extraordinario de la confirmación, 183—235.

[39] *A. Mostaza Rodríguez*, Der Spender der Firmung: Concilium 4 (1968), 576.

[40] Es fehlt seit M. de Ledesma und A. Salmeron bis in die heutige Zeit hinein nicht an Autoren, die die wenigstens bisher unbewiesene Meinung vertreten, auch ein Bischof könne die Presbyter zur Firmspendung bevollmächtigen. Vgl. dazu *A. Mostaza Rodríguez*, El problema del ministro extraordinario de la confirmación, 241 ff.

[41] *J. Vermeersch / J. Creusen*, Epitome Iuris Canonici II, Mechelen[7], 1954, 34.

[42] So auch *J. Neumann*, Das Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt bei der Firmung: AkathKR 130 (1961), 388—435; 131 (1962), 66—102.

[43] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts II, München[11] 1967, 27 f.

[44] *K. Knaupp*, Delegation und Stellvertretung im kanonischen Recht (Ungedruckte Dissertation), Tübingen 1950, 262.

[45] *A. Mostaza Rodríguez*, El problema del ministro extraordinario de la confirmación, Salamanca 1952, 373.

[46] LG 18 a.

klären als die Ermöglichung der Ausübung jener Vollmacht, die bereits in der Ordination mitgeteilt ist[47]. Denn nach der Lehre des II. Vatikanums wird alle hl. Vollmacht ihrer Substanz nach sakramental verliehen[48]. Sie bedarf aber zur gültigen Ausübbarkeit einer zusätzlichen rechtlichen Bestimmung[49]. Da die erläuternde Vorbemerkung zur Kirchenkonstitution des Konzils die päpstlichen Dokumente über die Jurisdiktion der Bischöfe von dieser notwendigen Festlegung der Vollmacht her versteht[50], entspricht es der Doktrin des II. Vatikanums[51], auch die Bevollmächtigung von Presbytern zur Firmspendung in der rechtlichen Umschreibung der sakramental verliehenen Vollmacht zu sehen, damit diese auch gültig ausgeübt werden kann. Mit anderen Worten: Die Presbyter spenden die Firmung, insofern ihnen durch eine Willenserklärung des Papstes[52] die Ausübung der sakramental mitgeteilten Vollmacht auch in Bezug auf dieses Sakrament gewährt wird[53].

[47] *J. Beyer*, Nature et Position du Sacerdoce: NRTh 86 (1954), 361.
[48] LG 21 b.
[49] Nota praevia 2.
[50] Ebd.
[51] Zur Lehre der Kirchenkonstitution über die Dienstvollmacht in der Kirche vgl. die mit umfangreichem Quellenmaterial belegte Untersuchung von *H. Müller*, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil (§ 13, III), die in den „Wiener Beiträgen zur Theologie" im Verlag Herder erscheinen wird.
[52] Da diese päpstliche Willenserklärung ein jurisdiktioneller Akt ist, suppliert die Kirche unter den Voraussetzungen des c. 209 CIC; vgl. *H. Herrmann*, Ecclesia supplet, Amsterdam 1968, 268—273; Rezension dieses Werkes von *H. Müller:* ThPQ 117 (1969), 374.
[53] Vgl. *H. Lennerz*, De sacramento confirmationis, Roma[2] 1949, 120.

ANTONIO BORRÁS / LUDGER THIER

Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Priesterkleidung

In den letzten Jahren vollzog sich eine große Wandlung im Selbstverständnis des Priesters, besonders im Hinblick auf seine soziale Stellung in der Kirche und in der Welt. Dieses neue Denken fand naturgemäß auch seinen Niederschlag im äußeren Erscheinungsbild des Priesters, und hier geriet auch die Priesterkleidung in den Gesichtskreis der Auseinandersetzungen. Es ging dabei zum großen Teil um die greifbare Frage: ob der lange schwarze Talar oder der „clergyman" die allgemeingültige Tracht der Priester sein sollte.
Heute nun ist es eine Tatsache, daß der „clergyman" sich durchgesetzt hat und man sogar, den „clergyman" überholend, sich immer mehr von einer eigenen priesterlichen Standeskleidung zu entfernen beginnt.
Diese Wandlungen bringen manche Unsicherheiten in die Reihen der Kleriker und auch des Kirchenvolkes. Verdächtigungen, Anschuldigungen und anderes mehr sind gar nicht so selten. In dieser Lage ist es wohl das Richtigste, die Geschichte der Kirche durchzugehen und im Ursprung und in der Entwicklung der Priesterkleidung den rechten Wertmaßstab nebst Unterscheidungsprinzipien zu suchen.
Aus dieser Zielsetzung heraus ist dieser Artikel entstanden, der die klerikale Kleidermode durch die verschiedenen Zeitabschnitte der Kirche hindurch verfolgt[1].

Übernahme der griechisch-römischen Kleidung.

Hat Christus irgendeine Anordnung bezüglich Kleidung getroffen? Die Antwort ist eindeutig: Christus übernahm weder die Kultgewänder des Alten Testamentes[2], noch

[1] Er faßt die Studie von Antonio Borrás, „El traje del clerigo diocesano", aus der Zeitschrift „Razón y Fe" (Madrid), Bd. 175 (1967) 601—624, Bd. 176 (1967) 33—56, zusammen mit eigenen Einfügungen.
[2] Man beachte die dokumentarische Studie von *E. Haulotte*, Symbolique du vêtement selon la Bible (Theologie 65), Paris 1964, bes. 167—177.

schuf er welche für den Neuen Bund, vielmehr kleidete er sich wie die Mitbürger und benutzte auch für die Abendmahlsfeier keine Sonderkleidung. Desgleichen kleideten sich die Apostel und die ersten Bischöfe wie ihre Mitbürger, speziell wie die Kyniker; als Lehrer trugen sie das Philosophengewand[3]. Wie die wenigen auf uns gekommenen Graphiken bezeugen, folgten die Christen allgemein der römischen Kleiderordnung und trugen die ‚tunica talaris'. Wenn ein Text von Origenes nicht symbolisch zu deuten ist, so scheint man schon damals damit begonnen zu haben, für die liturgische Feier ein eigenes Gewand zu benutzen[4]. Im Grunde entsprach das einer natürlichen Forderung der menschlichen Natur, und Klemens von Alexandrien empfiehlt in jenen Jahren den Gebrauch besonderer Kultkleidung – für alle Gläubigen[5].

Weder Prunk noch Mönchsgewand.

Mit dem konstantinischen Frieden wurden die Würdenträger bürgerlich anerkannt, und mancher Bischof erlag den Verlockungen des Wohllebens und der äußeren Zurschaustellung, auch durch prunkvolle und farbige Gewänder, die der Geschichtsschreiber Sokrates als ungerechtfertigte Neuheit beanstandete[6]. Der Ruf nach Reformen ließ nicht lange auf sich warten. Das 4. Konzil von Karthago (430)[7] und die Predigten wie die Briefe des hl. Ambrosius sind einige Zeugnisse dieser anhebenden Erneuerungsbemühungen[8]. Die Folge war, daß die Kirche zur ursprünglichen Strenge und Einfachheit zurückkehrte, so daß noch im 7. Jahrhundert die Kleidung der Kleriker und Weltleute (Laien) ein und dieselbe war. Das zeigt auch die Malerei des Clivus Scauri, auf der Gregor d. G. und sein Vater in derselben Kleidung erscheinen, ausgenommen die Stola[9].

Anders verhielt es sich aber mit den Mönchen. Diese hatten sich ein neues Gewand zugelegt, um auch sichtbar darzustellen, daß sie der Welt gestorben und zu einem neuen Leben geboren waren. Es waren vor allem der orientalische Symbolismus und die wörtliche Deutung einiger Worte des Evangeliums, wie z. B. „Eure Lenden seien umgürtet", was zur Ausbildung eines eigenen Mönchsgewandes führte.

So weit, so gut; wäre dieses Gewand eine Mönchsangelegenheit geblieben. Es kam aber anders! Der Bischof Honoratus von Arles, einst ein frommer Abt von Lerin, führte in seiner Diözese, neben anderen Neuerungen, auch das Mönchsgewand als verpflichtende Klerikerkleidung ein. Andere Bischöfe folgten[10]. In diesem Zusammenhang kam es zur ersten Stellungnahme eines Papstes hinsichtlich der Kleiderfrage. Papst Cölestin I. (422–432) schreibt in seinem Briefe an die Bischöfe: „... Jene, die sich mit einem Umhang bedecken und sich gürten, meinen den Glauben der Hl. Schrift nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Buchstaben nach zu beobachten ... Wir sollten uns aber von den Leuten und den anderen unterscheiden durch die Lehre und nicht durch das

---

[3] *Origenes* sagt uns, daß Heracleas „communem habitum, quem prius gesserat, deponens, filosofica adsumeret indumenta'. Eusebius, Hist. eccl. VI, 19. PG 20, 570.

[4] „Observandum tamen quod aliis indumentis sacerdos utitur dum est in sacrificii ministerio, et aliis cum procedit ad populum. Hoc faciebat et Paulus ..." *Origenes*, In Leviticum, Hom. IV, 6 PG 12, 441.

[5] „In ecclesiam autem venire oportet virum et mulierem honeste indutos ..." *Clemens Alex.* Paedag. III, 11. Vgl. „Nobis ergo concedit Paedagogus frugali veste uti albo colore". PG 8, 627.

[6] *Socrates*, Hist. Eccl. VI, 22. PG 67, 727–730. – Vgl. Sulpicius Severus, Dialogus I, 24 f. PL 20, 199–200.

[7] „Clericus professionem suam, et in habitu, et in incessu probet, et ideo nec vestibus, nec calceamentis decorum quaerat." PL 130, 346. – Vgl. den Kommentar von *J. Cabassuttii*, Notitia Ecclesiastica, Venetiis MDCCXXIX, 12.

[8] *S. Ambrosius*, ep. 28, 2. PL 16, 1142.

[9] *H. Leclercq*, Gregoire le Grand, in: DACL, VI, II, col. 1761–1764.

[10] In diesem Zusammenhang ist interessant die Notiz in Vita sancti Fulgentii: „Nec ita factus est episcopus, ut esse desisteret monachus, sed accepta pontificis dignitate, professionis praeteritae servavit integritatem." PL 65, 135 f.

Gewand, durch den Lebenswandel und nicht durch die Kleidung; durch die Reinheit und nicht durch das, was äußerlich ist[11]." Ein entscheidendes Schriftstück wegen seiner Herkunft und seiner Zusammenfassung einer bisherigen Überlieferung. Auch der hl. Hieronymus besteht darauf, daß es nicht das Gewand ist, was den Priester ausmacht, sondern die rechte Meinung. Diese Sorge für eine männliche, strenge und einfache Kleidung findet sich bei vielen Vätern.

Argwohn gegenüber der germanischen Mode.

Bis zum Ende des 6. Jahrhunderts hatte sich das Christentum hauptsächlich in den Städten verbreitet. Mit der nun beginnenden Missionierung der Landgebiete änderte sich die apostolische Arbeitsmethode. So folgten denn auch die Missionare der überlieferten Gewohnheit und paßten sich der neuen geographischen und klimatischen Umwelt an, indem sie auch die Kleidergewohnheiten der Landbewohner, nämlich den kurzen Rock (sagum) und die langen Hosen, übernahmen. Man sollte meinen, damit sei alles in Ordnung; aber wider Erwarten wurde das, was bisher allgemeine Richtschnur gewesen war, verboten. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß die Bischöfe in ihren antiken städtischen Bischofssitzen sich dermaßen mit der römischen Kleidermode identifiziert hatten, daß diese schon zu einem festen Bestandteil der Kirche geworden war.
Die Wende kann man sehen an der Gegenüberstellung zweier Konzilien: das Konzil von Agde (506) verbot nur ‚vestes indecorosas'[12], das von Macôn (581—583) bestand darauf, den Klerikern das Tragen des ‚sagum' zu untersagen[13]. Glücklicherweise bleiben aber zur gleichen Zeit andere Konzilien noch der bisherigen Überlieferung treu.
An dieser Stelle ist es vielleicht von Nutzen darauf hinzuweisen, daß die Synodalsatzungen den Klerikern wiederholt den Gebrauch ‚unehrbarer' und ‚unziemlicher' Kleidung verboten hatten. Die betreffenden Kleriker wußten sehr wohl, was mit diesen Anordnungen gemeint war. Heute würden wir von ‚unpassender, nicht schicklicher' Kleidung sprechen. Aber wie es so zu gehen pflegt, von dem Verbot der ‚ungeeigneten' gelangte man schließlich zur Verpflichtung der ‚geeigneten' Kleidung, und zum Verbot wird gleich die Strafe hinzugefügt. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, darauf hinzuweisen, daß es oft unklar bleibt, ob die Texte sich auf die Straßenkleidung oder auf die liturgische Kleidung beziehen. Jedenfalls ist es angebracht, in solchen Fällen immer mit Vorbehalt zu zitieren.
Was nun den ‚sagum' anbetrifft, so kümmerte man sich wenig um die Verbote. Aber die dauernde Wiedereinschärfung ließ doch langsam eine neue Denkgewohnheit aufkommen, die dann in dem Satze gipfelte: „Sicut (clerici) sunt dissimiles inter saeculares, ita et vestitu debent esse dissimiles"[14]. Damit hatte sich die Synode von Rispa in klarem Gegensatz zu der Auffassung Papst Cölestins I. und der kirchlichen Überlieferung gestellt.

Die mittelalterliche Problemlage.

Die neue Zeit vertrat zunächst keine eindeutige Linie hinsichtlich der Priestertracht. Der oben verkündete neue Grundsatz in Rispa setzte sich nur zögernd durch. Man

[11] Vgl. *L. Cristiani*, Essai sur les origines du costume ecclésiastique, in Miscellanea Guillaume de Jerphanion I. OrChrP 13 (Rom 1947) 69—79. Eine umfassende Darlegung der genauen Bedeutung der Intervention Cölestins I. im Hinblick auf die uns hier interessierende Angelegenheit.
[12] Canon 20, CChr CXLVIII. Concilia Galliae, I. 222.
[13] „Ut nullus clericus sagum aut vestimenta vel calciamenta saecularia, nisi quae religionem deceant, induere praesumat. Quod si post hanc definitionem clericus aut cum indecenti veste aut cum arma inventus fuerit, a senioribus ita coherceatur, ut triginta dierum conclusione detentus aquam tantum et modici panis usu diebus singolis sustentetur" (l. c. II, 224).
[14] Can. VII (l. c. II, 199).

bemühte sich eigentlich viel mehr, Besonderheiten in der normalen Mode zu beschneiden. So wandte man sich gegen den Gebrauch von Waffen und Jagdkleidung[15]. Man verbot den Gebrauch von Seide für Kanoniker und Äbtissinnen. Ebenfalls handelte man gegen gewisse Farbigkeiten in der Kleidung und auch gegen die Pelzumhänge. Sodann versuchte man den Gebrauch der ‚caracalla' (kurzer Rock), die im 9. Jahrhundert in Italien aufkam, zu reglementieren. Diese ‚caracalla' erhält dann in Italien den Namen ‚casaca' (Hausrock) und in Frankreich ‚casaque'.

Unter all diesen Reglementierungsversuchen erscheinen die Bestimmungen des Konzils von Aachen (816) noch am ausgeglichensten. Dieses Konzil erlaubte sogar den keltischen (gallischen) Mönchen den Gebrauch der kurzen Tunika (sagum) und der langen Hosen und bestand auch nicht mehr auf der schwarzen Farbe für die Kleidung. Andrerseits begnügte man sich mit der Anordnung, die Kleriker sollten sich bescheiden kleiden und keine Mönchskutte, noch ein anderes mönchisches Unterscheidungsmerkmal benutzen[16].

Mit anderen Worten: das Konzil von Aachen heißt die Mode der neuen Länder und ihrer Zeitgenossen gut mit der überlieferten Sorge um Einfachheit in der Kleidung. Selbst Karl der Große trug immer den ‚sagum' und die langen Hosen und nur zweimal zieht er, auf ausdrückliche Bitten des Papstes hin, die lange Tunika an[17].

Eine Änderung in dieser Haltung begann sich abzuzeichnen bei der Auseinandersetzung zwischen den Mönchen von Molesmes und ihrem Abt, dem hl. Robert, als dieser versuchte, unter ihnen die lange ‚tunica romana' einzuführen. Das Ende dieser Diskussionen war: der Abt Robert zieht sich zurück nach Citeaux, wo er die ‚tunica romana' einführt, dabei aber die schwarze durch die weiße Farbe ersetzt. Hier erscheint schon so etwas wie eine dialektische Auseinandersetzung mit einem fast ideologischen Hintergrund[18].

Ob kurz oder lang, ob Hosen oder Gewänder: was der kirchlichen Gesetzgebung nicht zu regeln gelang, das erreichte in kurzer Zeit die Mode. Seit 1140 begann das Kulturzentrum Sizilien die Vorliebe für die langen, ansehnlichen und edelsteinbestickten Gewänder in ganz Europa zu verbreiten[19]. Innozenz III. suchte die Lage zu klären. Auf der Synode von Montpellier (1214) billigte sein Legat direkte Maßnahmen zur Einführung des langen Talars und zur Abschaffung des Kleiderluxus[20]. Auf dem 4. Konzil vom Lateran unterzeichnete er persönlich diesbezügliche Vorschriften[21], und auf Grund der Bestätigung der bisherigen Gewohnheiten durch den Papst sind seither jene als Kleriker zu betrachten, welche die Tonsur erhielten, auch wenn sie keine niederen Weihen empfangen hatten. Alle diese müssen nun die Gesetze hinsichtlich des Klerikerstandes beobachten.

Die Auswirkungen der Mode Siziliens und die Macht Innozenz' III. schufen ein Gesetzeswerk, daß in den Grundzügen ein zähes Leben haben sollte, wenn auch die strenge Befolgung immer wieder zu wünschen übrigließ.

Die Teilkirchen folgten dem Beispiel der Gesamtkirche. Auf vielen Synoden jener Zeit werden die Bestimmungen des 4. Lateran-Konzils wiederholt. Aber gerade diese dauernden Wiederholungen bezeugen das geringe Ansehen, das sie beim Klerus fanden. Die Kleriker trugen auch weiterhin verschiedenfarbige Gewänder und auch offene Mäntel.

---

[15] Vgl. *W. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Wien 1953, I. 332.
[16] Concilium Aquisgranense, MGConc II, 448, 833, 445, 405. Vgl. MGSS II, 622.
[17] *Max von Boehn*, Die Mode (8 Bände), 1923/28.
[18] Orderici Vitalis Angligenae, Historia ecclesiastica, Pars III, lib. VIII, cap. XXV. PL 118, 637—641.
[19] Beispiele befinden sich für die sizilianische Kleidermode in der kaiserlichen Schatzkammer zu Wien. Vgl. *H. Fillitz*, Die Schatzkammer in Wien, Schrollverlag. Wien 1964, 99—103, 138—139.
[20] *Mansi*, 22, 940—941.
[21] *Mansi*, 22, 1006.

Die Mode des 14. und 15. Jahrhunderts.

Das 14. Jahrhundert änderte entscheidend die Kleidermode. Bis dahin trugen die Soldaten einen gestrickten Rock, der bis zu den Knien reichte. Nun kommt der Metallpanzer in Gebrauch. Die einzelnen Stücke mußten sich genau den verschiedenen Körperteilen anpassen, und darum mußte die Unterwäsche eng am Körper anliegen. Das führte wiederum dazu, daß die Männerkleidung verschieden wurde von der Tracht der Frauen. Außerdem hatten die Kreuzzüge den Gebrauch der Seide und die Mode bunter Kleidung in Europa eingeführt. Der individualistische Geist begann sich zu regen und fand in der Kleidermode zahllose Möglichkeiten der Selbstbetonung. Kleinmalereien, Gemälde und Grabmäler jener Zeit bezeugen die reiche Mannigfaltigkeit. Die Kleriker hingegen trugen weiterhin die Kleidung des vorhergehenden Jahrhunderts.

In Zentraleuropa wurde die neue Mode schnell angenommen. Die Männer benutzten einen Wams (Joppe), der kaum über den Gürtel reichte, und Hosen, die so eng anlagen, daß die Geschlechtsteile betont wurden. Der Chronist von Nangis (1340) hatte Abscheu davor und der von St. Denis sah in der Niederlage von Crécy eine Strafe Gottes wegen dieser Unsittlichkeit. Selbst die Könige legten die langen Gewänder ab und gebrauchten sie nur noch bei ganz seltenen Anlässen. Die einzigen, die in diesem Jahrhundert weiterhin lange Gewänder trugen (versehen mit ihren Kennzeichen) waren die Juden. Die Provinzial- und Diözesansynoden, die zuerst gegen die übertriebene Länge der Kleidung eingeschritten waren, sahen sich nun veranlaßt, die übermäßige Kürze der Gewänder zu tadeln[22].

Vortridentinische Lage und das Trienter Konzil.

Alle Verbote blieben unwirksam. Es war eben nicht möglich, den Geist der Renaissance zu zügeln, der gerade im Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert den endgültigen Durchbruch zum Individualismus vollzog. Man wollte sich vor den anderen auszeichnen und sah einen Weg im Besitze von Modeneuheiten der verschiedensten Art. Norditalien übernahm die Führung, und bald hatte sich die spanische Mode über ganz Europa und Amerika ausgebreitet. Frankreich und England führten diese glanzvolle und luxuriöse Modewelle später zur letzten Vollendung.

Die Kleriker konnten sich aus dieser Bewegung nicht heraushalten. Als man gegen Ende des 15. Jahrhunderts begann, die engen Hosen aufzubauschen und zu verzieren, dauerte es nicht lange, und alle anderen Kleidungsstücke, angefangen von den Schuhen bis zum Hute, wurden in diese phantastische und prächtige Mode miteinbezogen. Wenn sogar die Regierungen alle aufforderten, Maß zu halten, so verlangte es die Kirche von ihren Dienern in besonderer Weise. Wiederholt verbot sie den Klerikern, solche Kleidung zu tragen, und mit Strenge sah sie auch auf Sauberkeit. Diese Praxis wurde vom Trienter Konzil aufgegriffen und neu bekräftigt. Es betonte zwar, daß „der Habit nicht den Mönch ausmacht", bestimmte aber dennoch, daß sich die Kleriker durch ihre Tracht von den Laien unterscheiden sollten. Der Klage darüber, daß so viele Kleriker die Laientracht übernommen hätten, folgt die Weisung, jeder solle den Anordnungen seines Bischofs Folge leisten, andernfalls aber bestraft werden[23].

Die Reform des hl. Karl Borromäus.

A. Borrás ist der Auffassung, daß die Bestimmungen des Trienter Konzils ohne das entschiedene Eintreten des Erzbischofs von Mailand keine bedeutendere Breiten-

[22] Hier sind vielleicht auch noch die Bestimmungen des Konzils von Konstanz zu erwähnen. *Mansi*, 27, 1176.

[23] Conc. Trid. Sess. IV (XIV) Decr. de ref. Can. VI: „Quia vero, etsi habitus non facit monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant, tanta hodie aliquorum inolevit temeritas religionisque contemptus ut propriam dignitatem et honorem clericalem parvi pendentes vestes etiam (publice deferant) laicales . . ." CT VII, 361 f.

wirkung für die Priesterkleidung erfahren hätten. Daß Karl Borromäus besonders streng hinsichtlich der Priestertracht war, erklärt sich wohl zum Teil aus der Tatsache, daß gerade in Norditalien die neue Kleidermode am fruchtbarsten gewesen war. Heute erscheinen seine Richtlinien zu kleinlich und nicht ausgewogen. Aber schließlich konnte er nicht voraussehen, daß man sich durch Jahrhunderte hindurch sklavisch an seine Vorschriften halten würde, so daß sie wie Fossilien noch bis in unsere Tage reichen.

An einzelnen Bestimmungen seien hier auswahlweise angeführt: bei der Kleiderordnung für die Bischöfe bestimmte er ganz allgemein, sie sollten weder Seide noch Pelz und kein Parfüm gebrauchen. Sodann verfügte er, sie dürften nur einen Ring tragen und den bis zum Hals geschlossenen Talar. Darüber haben sie immer das Rochett und die „mozzetta" (roter Kragen) zu tragen[24]. Die Kleriker müssen Eleganz wie Unsauberkeit vermeiden und immer den hochgeschlossenen, schwarzen Talar benutzen. Auf Reisen durfte man aber die kurze Tunika (Gehrock, Frack) tragen.

Ebenso beschäftigte er sich mit dem Kleider- und Schmucknachlaß von verstorbenen Klerikern, Dinge, die fortan nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Familienangehörigen des Verstorbenen anderen Klerikern gehören sollten.

Die Neigung des Erzbischofs, alle Dinge kleinlich genau bestimmen zu wollen, führte zum Erlaß neuer konkreter Vorschriften auf der 4. Diözesansynode (1574). Nun sollten die Kleriker außer dem Talar auch noch einen langen Mantel ohne Ärmel tragen. Nur klimatische und geographische Gründe gewährten eine Ausnahme von dieser Regel.

Sein gleichsam besessenes Eintreten für den schwarzen Talar ging so weit, ihn sogar für die Landgemeinden vorzuschreiben, wenn er auch dem Generalvikar die Vollmacht für Ausnahmebewilligungen übertrug.

Die tridentinische Reform in anderen Ländern.

Viele andere Kirchenprovinzen beriefen ihre Synoden ein. In sehr vielen Fällen kopierte man die Verfügungen der Mailänder Kirchenprovinz.

Es würde hier zu weit führen, alle einzelnen Synoden Europas oder Amerikas aufzuführen. Bemerkenswert bleibt jedoch, daß Sixtus V. im Jahre 1589 für alle Kleriker die Tonsur und das klerikale Gewand, den Talar, forderte, dabei wohl beeinflußt von eben den genannten Synoden und auch wohl gedrängt, sie zu bestätigen[25]. Wenig später begrenzte er diese Verordnungen aber auf Kleriker mit einem Gehalt von mehr als 60 Dukaten[26].

Nach diesem Sieg des Talars mußte sich die kirchliche Behörde aber wieder mit neuen Kleidersorgen befassen. Nun erscheinen Bestimmungen über die Länge des Talars und über schmückendes Beiwerk. Amüsant erscheint uns die Bestimmung aus Tarragona (1591), die den Klerikern untersagte, ihre Gewänder über den Boden schleifen zu lassen, damit sie „ne caudati incedant muliebri", wohingegen es den Kanonikern aber erlaubt war, ihren Talar über den Boden schleifen zu lassen, jedoch nicht mehr als eine Handbreit . . .[27]

Die Mode des 17. Jahrhunderts.

Während der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts war die spanische Mode in Westeuropa führend. Unter Philipp III. erreichte die Mode der Halskrause ihre größte Verbreitung. Nur wenige konnten sich diesen Luxus leisten, und für viele Familien

---

[24] Acta Ecclesiae Mediolanensis . . . Patavii, Typis Seminarii MDCCLIV, T. I, pg. 15, und andere Stellen für die folgenden Hinweise der Studie.

[25] Bulle ‚Cum Sacrosancta' (9. 1. 1589 Bull. Rom . . ., Taurinensis Editio, T. IX, pg 68).

[26] Bulle ‚Pastoralis' (31. 1. 1589), l. c. 70.

[27] Vgl. *Joseph Sáenz de Aguirre*, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis .. . (Aguirre), Romae 1755, T. VI, 357 f.

bedeutete sie den finanziellen Ruin. Wohl selten in der Geschichte unterschieden sich die einzelnen Gesellschaftsklassen, einschließlich der religiösen, so auffallend voneinander wie in jenem Jahrhundert.

Aufschlußreich für die Geisteshaltung jenes Jahrhunderts sind auch die Namen, die man den Halskrausen in England gab. Die blaugefärbten Halskrausen erhielten den Beinamen „papistisch", wohingegen die gelbgefärbten mit der Bezeichnung „hugenottisch" versehen wurden[28]. Auch in Spanien spielte das religiöse Bekenntnis bei der Beurteilung der Mode eine Rolle. So stürzten sich viele Prediger auf die Halskrausenmode, nicht nur wegen ihrer Kostspieligkeit, sondern vornehmlich, weil zu ihrer Herstellung jenes blaue Pulver nötig war, das aus dem „protestantischen" Holland eingeführt werden mußte.

Die Regierungen versuchten nun, auch diesen Luxus zu zügeln. Spanien erließ deshalb 1600 die berühmte Pragmatik[29]. Die schwarze Farbe hielt nun Einzug in die spanischen Salons und erfüllte sie mit ernster Würde und adeliger Vornehmheit, aber auch mit Trauer. Während es nun schien, Spanien trage Trauer wegen des Verlustes seines wirtschaftlichen und militärischen Einflusses, begannen die anderen Staaten, ihren entsprechenden Triumph zu feiern. Besondere Beachtung fand nun die Perücke, die schon im Jahre 1615 erwähnt wird, aber erst ihren großen Eroberungslauf antritt, als Ludwig XIII. sie in seine Mode aufnimmt.

Durch klare Gesetzgebung auf ihren Provinzialkonzilien leistete nun auch die Kirche ihren Beitrag, den Luxus zurückzudrängen. Die Synode von Barcelona (1600) verlangte jetzt die schwarze oder wenigstens dunkle Farbe für das Klerikergewand der Stadtpriester, während man den Dorfpriestern auch andere Farben zugestand[30]. Die Synode von Orihuela (auch 1600) machte jedoch keine Ausnahme: sie forderte die schwarze Farbe für alle[31]! Unterstützt wurden alle diese Bemühungen durch die Rechtsgelehrten, wie z. B. den Italiener Lancellotto[32].

Doch alle diese Maßnahmen brachten nicht die erwartete Änderung. Erst die aszetischen Schriftsteller verhalfen dem schwarzen Talar zu weitgehender Anerkennung. Die Sulpizianer und die Söhne des hl. Vinzenz von Paul starteten einen wahren Feldzug zugunsten des schwarzen Talars, der nun zur hl. Soutane wurde[33]. Die Sakralisierung des Talars war erreicht. Es ist übrigens bezeichnend, wie einige dieser aszetischen Schriftsteller nun versuchten, mit Hilfe von Drohgeschichten zu einem endgültigen Erfolg zu kommen. So schilderte der Jesuitenprovinzial von Peru einige schreckliche Unglücke, die solche Geistliche trafen, die nicht die ‚hl. Soutane' getragen hatten[34].

Aber auch jetzt bleibt die Gesetzgebung regional noch unterschiedlich. Die Synode von Barcelona (1637) verlangt nur eine „ehrbare und anständige" Kleidung[35]. In Rom bestimmt die Konzilskongregation (1677), daß alle Kleriker von Sonnenaufgang bis Mitternacht ein langes Gewand bis zu den Knöcheln zu tragen hätten,

---

[28] *Max von Boehn*, Die Mode (8 Bände), 1923/28.

[29] *L. Pérez Bueno*, De indumentária española. Pragmatica de año 1600. (Archivo español de) Arte, 20 (1947) 148—155).

[30] „. . . deferant habitum honestum, et decentem, scilicet vestes talares pulli, et atri coloris nisi in pagis et locis imperviis, ubi permittitur color mixtus, dummodo non sit nimis exquisitus . . .", Synodi Barcinonensis dioecesanae . . . (Barcinone 1600) Const. XXIII, 2: De vita et honestate clericorum, pg. 185.

[31] „Volumus itaque sub duorum ducatorum poena, ut omnes nigra Clericali veste inferiori induantur, pileum justae ac debitae magnitudinis gestent, galeum ne deferant, nisi eo tempore, quo imbres e caelo decidunt . . .", Synodus Oriolana . . ., 1600. (Aguirre, Romae 1755, T. VI, pg. 457.)

[32] Institutiones Iuris Canonici ius pontificium singulari methodo ab Ioan. Lancelleto, Apud Mattheum Valentinum, Venetiis MDCVIII, tit. XII, pg. 59.

[33] *R. Rouquette*, Une centenaire: la Soutane, in Etudes 314 (1962), 40.

[34] Ion Sebastian, De el bien y excelencias y obligaciones de el estado clerical y sacerdotal, Segunda Parte, Sevilla, Matia Clavijo, 1620, pg. 224—225.

[35] Constitutiones synodales dioec. Barcinon. Barcinone, MDCLXXIII. Const. II, pg. 285—286.

erlaubte aber gleichzeitig das kurze Gewand für Reisen[36]. Die Synode von Havanna (1684) erlaubte den Gebrauch des „casaque", doch duften die Kleriker in dieser Kleidung keine Kirche betreten[37].
Die Entscheidungsfreiheit, die das Trienter Konzil den Bischöfen hinsichtlich der Priestertracht zugestanden hatte, erklärte zu einem Teil die offensichtliche Verschiedenheit der Klerikerkleidung in den einzelnen Ländern, macht aber auch die Tatsache verständlich, daß die Bischöfe und der „hohe" Klerus sich vieler Sonderrechte und Ausnahmeregeln erfreute. In Frankreich behielt der „hohe" Klerus weiterhin das kurze Gewand bei[38]. Kein Wunder, daß der „niedere" Klerus seinem Beispiel folgte!

Das 18. Jahrhundert und die „Abtskleidung".

Mit den Bourbonen wuchs in Spanien der französische Einfluß. Die einzelnen Kleidungsstücke erhielten neue Formen und wurden aus glänzenden Stoffen hergestellt (wie Seide, Samt und Brokat), mit Gold und Silber bestickt und mit kleinen Perlen sowie Edelsteinen (echten oder unechten) besetzt. Ein solches Gewand kostete ein Vermögen. Die männliche Mode wurde vervollständigt durch Perücken, Puder, Schminke, Schmuck, Anhängsel, Uhren und Kettchen, die in großer Zahl von der Brust und den Hosen herabhingen. In den Vorschriften der Kirche tritt diese ganze Weltlichkeit in Erscheinung. Insbesondere mißfielen der Kirche die Perücken, der Puder und der übermäßige Luxus.
Im allgemeinen blieben die Satzungen des 17. Jahrhunderts in Kraft, doch in vielen Diözesen begann man zwischen bürgerlicher und liturgischer Kleidung zu unterscheiden. Die Zivilkleidung konnte ein Talar oder auch ein kurzes Gewand sein, beide von dunkler oder schwarzer Farbe. Das kurze Gewand, im Volksmund „Abtskleidung" genannt (Abbé-Rock), bestand aus dem Rock, der Weste, den Hosen und schwarzen oder auch andersfarbigen Strümpfen, je nachdem, ob es sich um einen Kardinal, Bischof oder Monsignore handelte.
Dennoch hatten weder die Bemühungen des Königs noch die der Kirche viel erreicht. Philipp V. erließ noch einmal neue Verfügungen (17. November 1723 und 3. Oktober 1729), die das bisher geltende Recht unterstrichen und neues hinzufügten. So wurde der Gebrauch von Gold- und Silberstickereien sowie echte und unechte Edelsteine verboten. Wenige Jahre vorher hatte Innozenz XIII. die Kirchenzucht neu geordnet durch die Konstitution „Apostolici ministerii" vom 13. Mai 1723, in der er die Anwendung von Kirchenstrafen gegen diejenigen Kleriker verlangte, die es unterließen, das geistliche Gewand zu tragen[39].
Wie schon oben gesagt, gab es in der Kirche keine einheitliche Lage. Die Auseinandersetzungen drehten sich jedoch immer mehr oder weniger um die entsprechende Länge oder Kürze des Gewandes. So verlangte eine Synode der Ruthenen ein schwarzes Gewand, das aber weiter sein müsse als das der Landbewohner[40]. In Bologna verlangte der Kardinal Lambertini (1731) die Soutane nur für liturgische Feiern. 1736 jedoch beklagte er sich, daß einige Kleriker in farbigem Rock und mit einem Spazierstöckchen durch die Stadtmitte gingen und verlangte die schwarze Soutane, duldete aber für

---

[36] Man beachte das Editto intorno alla vita, ed onestá degli Ecclesiastici di Roma e specialmente circa all' Abito, e Tonsura Clericale, veröffentlicht durch den Generalvikar Fabrizio am 20. 12. 1724. (Veröffentlicht im Anhang zum Concilium Romanum in Sacrosancta Basilica Lateranensi celebratum . . . anno . . . MDCXXV, Tip. Rocchi Bernabó, Romae MDCXXV, 244). Hier findet man auch die verschiedensten päpstlichen Dekrete angeführt.
[37] Sínodo Diocesano . . . de Cuba en junio de 1684. Reimpresso Imp. del Gobierno y Capitania General pro S. M. Habana 1844, 65.
[38] Rouquette, a. a. O., 40.
[39] Bulle ‚Apostolici Ministerii' vom 23. 5. 1723. Bull. Rom., Augusta Taurinorum, XXI, 934.
[40] So auf der Provinzialsynode der Ruthenen, Synodus Provincialis in civitate Zamosciae anno MDCCXX, Typ. Prop. Fidei, Romae 1724, 105.

stillere Straßen und außerhalb der Stadt das kurze, schwarze Gewand ohne Mantel und Stock[41].
Wie gegen den Luxus und die Modepracht, eiferte die Kirche immer auch gegen die Unsauberkeit und Faulheit. So verbot die Synode von Vichy (1748) den Geistlichen, in Chorkleidung Spaziergänge und Einkäufe zu machen[42].
Im gleichen Jahre 1748 wunderte sich der Bischof M. Munoz y Guil, daß die sog. „Abtskleidung" sich in unkontrollierbarer Weise unter den Klerikern ausbreite. Er ruft alte Bestimmungen in Erinnerung und regelt den Gebrauch der „Abtskleidung" für Sonderfälle[43]. Und so ist es an vielen Orten. Es gibt in einem gewissen Ausmaße ein Nebeneinander von Talar und kurzem Gewand.
Für die Übernahme der Abtskleidung brauchte der niedere Klerus jedoch keine besondere Empfehlung. Auch hier brauchte er lediglich dem Beispiel der hohen Würdenträger zu folgen. Denn jeder wußte, daß der Erzbischof von Cambray 1764 zwölf Paar kostbare Spitzenmanschetten aus Mecheln und Valenciennes besaß[44], und daß Papst Clemens XIV. sich im Jahre 1769 für seinen geliebten Reitsport ein kurzes weißes Gewand anfertigen ließ, nebst weißen Schuhen und einem roten Mantel[45].

Die weitere Entwicklung bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.

Die Begründungen für die priesterliche Kleidergesetzgebung sind in den Schriften der Zeit häufig gefühlsbetont und unwissenschaftlich. Gewisse aszetische „Rechtfertigungen" sind von zweifelhaftem religiösem Wert und von keinerlei geschichtlichem Gewicht[46]. So begründet eine mexikanische Synode den Gebrauch der schwarzen Farbe mit dem Hinweis, daß die „Kleriker immer Trauerkleidung anlegen, um so anzudeuten, daß sie Diener Jesu Christi sind". Dann fehlen auch nicht die gewöhnlichen Verallgemeinerungen wie: „In der geistlichen Kleidung darf man nicht die Mode oder den Wechsel des Jahrhunderts erkennen". Aber diesen frommen Sprüchen zum Trotz ging die allgemeine Verweichlichung jenes Jahrhunderts nicht an der Priesterkleidung vorbei und hinterließ ihre Spuren auch in den liturgischen Gewändern.
Eine andere Eigentümlichkeit jener Zeit, die viele Sonderheiten für die Priesterkleidung mit sich brachte, war der Regalismus (Josephinismus)[47]. Solche königlichen Eingriffe gingen bis an die Grenze des Lächerlichen, jedoch auch ohne allzu großen Erfolg zu haben. Erst die Regierungsverordnung der Französischen Revolution hatte Erfolg: sie schaffte rundweg alle Priestertracht ab!
Zur Zeit der Restauration suchte man das Wasser wieder in die alten Kanäle zu leiten und schreckte auf diesem wie auf anderem Gebiete nicht vor Gewaltanwendung zurück. Einige Bischöfe drohten ihren Geistlichen verschiedene „ipso facto" eintretende Strafen an für den Fall, daß sie keine Soutane trügen. Die Konzilskongregation mußte oft beschwichtigend gegen solche übereifrige Prälaten einschreiten, so wie sie es schon im 18. Jahrhundert getan hatte, als ein Bischof seine Priesteramtskandidaten zwingen wollte, zu schwören, daß sie immer die Soutane tragen würden[48]. Es kamen mehrere bewegte Klagen nach Rom[49], wie z. B. die vom Bischof von Pisa und die vom Bischof von Cesena[50]; aber Rom antwortete immer in diplomatischer Weise. Die Klagen gipfelten für gewöhnlich darin, daß Geistliche sich in ausgefallener Weise kleideten,

---

[41] Vgl. Rouquette, a. a. O., 41.
[42] Constitutiones synodales dioec. vicen. in unum collectae . . . Vici MDCCXLVIII, 39.
[43] A. a. O., 178.
[44] Max von Boehn, a. a. O., Bd. IV, 245.
[45] Vgl. Rouquette, a. a. O., 41—42.
[46] Vgl. Benedikt XIV, De sin. dioec., T. II, 1, XI, cap. IV, Ferrariae MDCCLX, 78 f.
[47] Vgl. LThK ²V 1137 ff.
[48] Antwort vom 27. 9. 1732 in: Thesaurus resolutionum S. C. Concilii, T. V. Urbini MDCCXL, 307, begründet den negativen Bescheid.
[49] In: AIP 1874, 70.
[50] Ebd. 1873, 1002.

womit aber sicher nicht das „Abtsgewand" gemeint war, bestehend aus dem „Rock" und der Hose, was auch in Rom gang und gäbe war.

Das 19. Jahrhundert und der Triumph des Talars.

Während des 19. Jahrhunderts konnten die hohen Würdenträger am römischen Hofe lange oder kurze Gewänder benutzen. Noch im Jahre 1871 zogen die apostolischen Protonotare das kurze Gewand vor, und auf Reisen hielten sie sich an die Vorschriften[51]. Bis 1851 machten die Kardinäle ihre Privatbesuche beim Papst im kurzen Gewande. Im gleichen Jahr aber veröffentlichte Pius IX. sein Dekret „Firma permanente", das für die Kardinäle bestimmte, „sie sollen keine kurzen Gewänder benutzen, wie das sogenannte ‚Abtsgewand', sondern sie sollen den schwarzen Talar tragen, an dem der Saum, die Knöpfe und Knopflöcher rot sind . . ."[52].

Einige kirchliche Dokumente des 19. Jahrhunderts berufen sich auf das Konzil von Trient, um die Vorschrift des Gebrauchs der Soutane zu rechtfertigen, obwohl das Trienter Konzil keine näheren Einzelbestimmungen erlassen und den Bischöfen die Entscheidung anheimgestellt hatte. Eine solche Ungenauigkeit finden wir aber nicht in den römischen Dokumenten. Auf dem 1. Vatikanischen Konzil machten 37 Erzbischöfe und Bischöfe des früheren Königreiches von Neapel dem Konzilssekretär unter anderem auch die Eingabe, das Konzil solle von den Klerikern den Gebrauch des Talars verlangen[53]. Aber die Kirchenversammlung zog es vor, auf der Linie des Konzils von Trient zu bleiben[54]. In der Diskussion meinte ein süditalienischer Bischof, daß die Soutane „göttlichen Rechtes" sei, weil Christus sie getragen habe und auch Isaias auf die Tunika Jahwes hingewiesen habe[55]. Die Unterbrechung des Konzils verhinderte eine endgültige Stellungnahme; aber das vorgeschlagene Schema zeigt uns die grundsätzliche Linie, der man folgte: die Einzelbestimmungen für die Priestertracht verbleiben in der Zuständigkeit der Ortsoberhirten. Der allgemeine Grundsatz verlangte nur, daß sich die Priesterkleidung von der der Weltleute zu unterscheiden habe. Man führte aber nicht einmal aus, ob der Unterschied ein eigenes Gewand sein müsse oder ein einfaches Kennzeichen (Abzeichen) genüge.

So hätte man also in den einzelnen Ländern diese oder jene Lösung wählen können. Die Deutschen hatten nie eine besondere Vorliebe für das lange Gewand gezeigt, und fast alle römischen Vorstöße, es durchzusetzen, waren unnütz geblieben[56]. Das gleiche könnte man für die angelsächsischen Länder behaupten. In den romanischen Ländern hingegen gelang es, den Gebrauch des Talars oder der Soutane durchzusetzen.

Die geistliche Kleiderordnung Österreichs wurde durch das Wiener Provinzialkonzil vom Jahre 1858 festgelegt[57]. Die wichtigsten Sätze dieser Kleiderordnung lassen erkennen, daß man auch hier den Talar als das eigentliche geistliche Gewand ansah.

---

[51] Ebd. 1871, 561 f.

[52] Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, Bd. 55, 150.

[53] Postulata episcoporum Neapol., cap. III, XXXII. Coll. Lac. Freiburg 1890, Bd. VII, Sp. 813.

[54] „Visum fuit in Vaticano Concilio non esse progrediendum ultra terminos Tridentini Concilii, quod Sess. XIV, cap. 6 de Reformatione Clericorum vestes vult esse honestas, a laicalibus distinctas, propriae dignitati et honori clericali congruentes; sed formam ipsam Episcopi ordinationi et mandato determinandum relinquit." L. c. 661.

[55] Siehe Rouquette, a. a. O., 47.

[56] AIP 1889, 1055.

[57] „Synodus . . . sacerdotes et clericos omnes admonet, virorum ecclesiasticorum, quibus habitus religiosus deferendus non est, indumentum proprium vestem talarem esse . . . Quodsi ad deambulandum seu viam longiorem conficiendam brevioribus utantur vestimentis, nigra haec vel saltem subobscura sint et ad modestiam omnino composita. Quidcunque scandalo possit esse populo fideli, vel ad saecularium morem propius accedat, sollicite vitare oportet: unde in hac provincia nulli, cujuscunque sit ordinis seu conditionis, viro ecclesiastico fas est, femoralibus uti super caligas ad pedes usque demissis. Tonsuram clericalem et collare nunquam non retineat . . ." Aus: Acta et Decreta Consilii Provinciae Viennensis — Anno Domini MDCCCLVIII. Vindobonae ex officina Caes. Reg. Typographica Aulae et Status MDCCCLIX, 149.

Auch gibt es die Erlaubnis für das kurze Gewand, das für Reisen und Ausgänge vorgesehen ist, hier aber ganz allgemein mit „kürzeren Kleidern" umschrieben ist. Eine Besonderheit stellt aber die Bestimmung dar, daß niemand lange Hosen tragen dürfe, welche über die Stiefel hinweg bis zu den Füßen hinabreichten. Positiv ausgedrückt heißt das: Hosen, die in die Stiefel (oder wohl auch in die bis zu den Knien reichenden Strümpfe) gesteckt werden, sind erlaubt, und zu dieser Kategorie von Hosen gehören halblange Pumphosen, die sogenannten Knickerbocker usw. Diese Bestimmungen sind von einem späteren Provinzialkonzil noch nicht aufgehoben worden, was nach dem noch geltenden Kirchenrecht nötig ist, um ihre verpflichtende Kraft zu beseitigen, so daß sie noch heute gültig sind ...

Das 20. Jahrhundert und der Sieg des „clergyman."

Die Veröffentlichung des neuen Kirchengesetzbuches (1917/18) änderte nicht die allgemeine Lage. Man beklagt zwar, daß einige Kleriker „vestes etiam publice tum forma tum colore, prorsus laicales deferant"[58], doch bestätigt der can. 136 die Linie von Trient.
Eine weltweite Änderung beginnt sich abzuzeichnen in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg. Zwar verteidigt die römische Synode (1960) bis zum äußersten den Mythos von der Quasi-Heiligkeit der Soutane, doch hat sie nicht mehr die Kraft, Maßstab zu sein für die ganze Kirche. Es ist ein Rückzugsgefecht[59]. Kardinal Feltin von Paris begründet 1962 die Erlaubnis für den Gebrauch des ‚clergyman' mit folgenden Sätzen: „Es geziemt sich, eine Kleidung zu tragen, die besser den Anforderungen des Priesterlebens, seinen Seelsorgspflichten und seiner apostolischen Sendung entspricht ..."[60]. Doch auch jetzt scheint das Kleidungsproblem noch nicht zur Ruhe gekommen zu sein. Es erschienen und erscheinen Mahnschreiben, die sich nun mit der Zivilkleidung für Priester auseinandersetzen.

Schlußbemerkung.

Am 7. Dezember 1965 billigte das 2. Vatikanische Konzil das „Dekret über den Dienst und das Leben der Priester". Gemäß dem neuen Selbstverständnis der Kirche geht dieses Dekret weit über die Kleinigkeiten und Sonderheiten hinaus und entwirft ein Bild des gegenwärtigen Priestertums. Bei dieser Schau kommt der Priestertracht keine Bedeutung mehr zu. Zwar hat sich heute der ‚clergyman' überall durchgesetzt, doch ist auch er nicht mehr unangefochten. Der Trend scheint dahin zu gehen, daß man zwischen Dienstkleidung und Alltagskleidung, zwischen liturgischer und normaler Kleidung zu unterscheiden beginnt. Andere lehnen jede Sonderkleidung auch bei priesterlichen Funktionen, wie z. B. beim Beichtehören, ab. Wie auch immer die Entwicklung sein mag: mit dem 2. Vatikanischen Konzil wurde die Soutane und die Priesterkleidung insgesamt entmythologisiert und die Angelegenheiten der Priesterkleidung erhielten wieder den unbedeutenden Platz, den sie, so meinen wir, niemals verlieren hätten dürfen.

[58] AAS 23 (1931), 336 f.
[59] Prima romana Synodus A. D. MDCCCCLX, Romae, Typ. Pol. Vat., 22 f.
[60] DC 59 (1962), 1079.

HUGO SCHWENDENWEIN

Gitter und Scheidewand

Überlegungen zur Instruktion der Religiosenkongregation über die Klausur rein kontemplativer Frauenklöster

Die Instruktion der Religiosenkongregation „Venite seorsum" vom 15. August 1969[1] wendet sich den Ordensfrauen vom rein kontemplativen Leben zu, also jenen Nonnenklöstern, die nicht äußere Dienste des Apostolates und der Liebe leisten, sondern ganz unmittelbar für Gott und das Gebet da sein wollen. Es geht um besonders gelagerte Berufungen, für die die Trennung von ‚draußen', von der ‚Welt'[2], also der Gedanke der Abschirmung von Einflüssen, die das primär vom Gebet bestimmte Leben gefährden könnten, auch weiterhin seinen bevorzugten Platz hat[3], wie das konziliare und nachkonziliare Ordensrecht beweist. Da wir von der derzeitigen Rechtslage in diesem Bereich handeln, werden naturgemäß Begriffe, die auf die Absonderung von der Welt hinweisen, diese Studie begleiten. Weil bei solchen Berufungen, auf die auch die Kirche von heute nicht verzichten will, nicht die unmittelbare äußere Tätigkeit für die Menschen im Vordergrund steht[4], sondern die direkte Hinwendung zu Gott, ist es verständlich, daß die sonst im heutigen kirchlichen Leben um des Heilsdienstes willen betonte Hinwendung zum Menschen und zur Welt hier nicht Platz greift[5].
Die zitierte Instruktion hebt die Werte des kontemplativen Lebens in Verbindung mit einer Abschirmung von der ‚Welt' besonders hervor und weist auf die Notwendigkeit einer sorgfältigen Auswahl der Kandidatinnen für eine so speziell gelagerte Berufung hin[6]. Sie hält grundsätzlich an der großen päpstlichen Klausur, also an einer im monastischen Leben ausgebildeten besonders strengen Form der Absonderung von der

---

[1] Die erste allgemein zugängliche Veröffentlichung des Textes dieser Instruktion findet sich im Osservatore Romano vom 22. 8. 1969, 3/4.

[2] Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß auch „intra claustra Monasterii" im theologischen Sinne Welt ist. „Welt" wird hier naturgemäß nur im Sinne des monastischen Klausurrechtes im Gegensatz zu dem von der Welt abgesonderten klösterlichen Bereich verstanden.

[3] Vgl. hiezu das vatikanische Ordensdekret „Perfectae caritatis" vom 28. 10. 1965, n 16, AAS LVIII (1966), 710, und das Motuproprio Pauls VI. „Ecclesiae Sanctae" vom 6. 8. 1966, n. III, 30, Abs. 1, AAS LVIII (1966), 780: „Clausura papalis Monasteriorum consideranda est tamquam institutum asceticum quod cum Monialium vocatione singulariter cohaeret, quippe quae signum, protectio et peculiaris forma exstet earum secessus a mundo." Vgl. auch ebd. n. 31.

[4] Wir haben hier also jene weiblichen Regularklöster vor Augen, die im Sinne des konziliaren Ordensdekretes (a. 16, Abs. 1) und des in seiner Durchführung ergangenen Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" als rein kontemplativ anzusprechen sind. Soferne bei kontemplativen Nonnenklöstern äußere Tätigkeiten im Sinne von Artikel 16, Abs. 2, des zitierten Konzilsdekretes (n. II, 32, des erwähnten Motuproprio) eine Rolle spielen, unterliegen sie nicht den strengen Klausurbestimmungen, von denen hier die Rede ist, ist doch bei ihnen um des äußeren Dienstes willen eine größere Öffnung zur Welt nötig. Für die letztgenannte Gruppe von Klöstern soll die Klausur partikularrechtlich, in den jeweiligen Konstitutionen, geordnet werden (ebd.).

[5] Damit soll aber die Offenheit für jene Bemühungen um die Erneuerung des monastischen Ideals, die die Einsamkeit mit Gott sozusagen nicht in der „Wüste", sondern anderswo, beispielsweise in den Elendsquartieren der Städte, sucht, nicht desavouiert, es soll nur ein Kapitel der Klausurdisziplin der rein kontemplativen Frauenklöster auf Grund der derzeitigen Rechtslage beleuchtet werden (vgl. hiezu auch die Worte der Instruktion „Venite seorsum" VI, Abs. 2: „... Neque negatur novas vitae contemplativae formas Spiritus Sancti instinctu in Ecclesia posse oriri").

[6] Vgl. insbes. n. VI, Abs. 1.

‚Welt'[7] fest[8], wenngleich sie bei Determinierung der Gründe, aus denen Ausgänge der Ordensfrauen bzw. Eintritte Auswärtiger in die Klausur gestattet sind, kleine Erleichterungen bringt[9]. Die für Klausurverletzungen vorgesehenen Strafen sind aufgehoben[10], doch wird die schwere Gewissenspflicht zur Wahrung der Klausur betont[11/12]. Die klare und deutliche Abgrenzung der den Nonnen reservierten Räumlichkeiten und Anlagen von der Außenwelt muß erhalten bleiben[13]. Dies wird sogar hinsichtlich der Kapelle und des Sprechzimmers verlangt, nur muß diese Abgrenzung

---

[7] „Unter Klausur im materiellen Sinn versteht man jenen Teil des Klostergebäudes und der Gärten, der dem ausschließlichen Gebrauch der Klosterfamilie vorbehalten ist. Unter Klausur im formellen Sinn versteht man alle jene Vorschriften, die den Mitgliedern der Klosterfamilie verbieten, die Klausur im materiellen Sinn zu verlassen oder andere Personen einzuführen, und diesen fremden Personen, die Klausur zu betreten" (*C. Holböck*, Handbuch des Kirchenrechtes, Bd I, Innsbruck 1951, 458). Für die Nonnen vom kontemplativen Leben haben sich im päpstlichen Recht ganz besonders strenge Klausurvorschriften herausgebildet. Diese haben für jene kontemplativen Frauenklöster, die sich einem äußeren Apostolat weihen, in der Form der Clausura papalis minor (diese wurde mittlerweile aufgehoben und die Klausurregelung den Konstitutionen der einzelnen Institute überlassen) eine Erleichterung erfahren. Im Gegensatz dazu hat man die strenge Form der päpstlichen Nonnenklausur, die für die rein kontemplativen Klöster erhalten blieb, als Clausura papalis maior bezeichnet.

[8] N. VII, 1. Auch die in den einzelnen, rein kontemplativen Frauenorden erlassenen bzw. zu erlassenden, die Klausur näher umschreibenden Statuten bedürfen der Bestätigung durch die Apostolische Autorität und werden der päpstlichen Klausur zugerechnet (ebd.).

[9] Das Verlassen der Klausur (dabei sind zeitliche Begrenzungen vorgesehen) ist den Nonnen, Novizen und Postulantinnen gestattet: angesichts einer unmittelbar drohenden schweren Gefahr, mit Erlaubnis der Oberin und zumindest habitueller Zustimmung des Ortsordinarius und des Regularoberen (soferne das Kloster einem solchen untersteht), zur Aufsuchung von Ärzten, zu Heilzwecken, zur Begleitung einer kranken Nonne, zu notwendigen Handarbeiten, zur Aufsicht im Klosterbereich, zur Ausübung bürgerlicher Rechte und der Verwaltung, soweit dies auf andere Weise nicht möglich ist. Darüber hinaus sind Ausgänge aus schwerwiegender Ursache möglich, wenn der Ortsordinarius und der Regularprälat über Antrag der Oberin die Erlaubnis erteilen. Der Eintritt in die Klausur ist gestattet: Kardinälen mit Begleitung, den Apostolischen Nuntien und Delegaten im eigenen Jurisdiktionsbereich, Staatsoberhäuptern, deren Gattinnen und Gefolge, kanonischen Visitatoren zum Zweck der Visitation (mit einem Begleiter), dem Priester mit Ministranten bei der Spendung der Sakramente an Kranke, im Vollzug von Begräbnissen oder von liturgischen Prozessionen, dem Priester zur Hilfeleistung bei dauernd oder schwer Kranken, mit Erlaubnis der Oberin und unter Vigilanz des Ordinarius Ärzten und anderen, deren Arbeit für den Nutzen des Klosters notwendig ist, den Außenschwestern nach den jeweiligen Statuten. Partikularrechtlich können mit Rücksicht auf die Notwendigkeiten des Klosters und das Wohl der Schwestern mit Approbation des Heiligen Stuhles entsprechend dem Geist und Charakter der einzelnen Institute sowohl strengere Klausurnormen gegeben als auch zusätzliche Fälle legitimen Ausganges oder Eintrittes aus der bzw. in die Klausur statuiert werden (Instruktion „Venite seorsum" n. VII, 5—9; bezüglich der bisherigen Disziplin vgl. *Ferraris*, Stichwort: „Moniales"; *D. Bouix*, Tractatus de Iure Regularium, t. II, Parisiis 1857, insbes. 335 und 609 ff.; *V. T. Schaaf*, The cloister, Cincinnati/Ohio 1921, insbes. 51 ff. und 104 ff.; Instruktion der Religiosenkongregation „Nuper editio" vom 6. 2. 1924, AAS XVI (1924), 97—100).

[10] N. VII, 16: Auf die interessante juridische Problematik, die sich aus der Aufhebung kodizieller Normen durch die Instruktion eines Kurialdikasteriums ergibt — es ist dies in der nachkonziliaren Instruktionsgebung nicht das erste Mal —, kann hier leider nicht eingegangen werden.

[11] N. VII, 13: „Lex clausurae obligationem gravem conscientiae secumfert, sive pro monialibus sive pro extraneis."

[12] Fernsehen und Radio hören soll nur bei Vorliegen besonderer Gründe, wenn ein Bezug zum Religiösen gegeben ist, gestattet und hinsichtlich Zeitungen und Zeitschriften eine Auswahl getroffen werden (n. VII, 10 und 11).

[13] N. VII, 2 und 3.

nicht mehr unbedingt durch ein Gitter, sie kann auch — dies ist den jeweiligen Konstitutionen überlassen — auf andere Weise erfolgen[14].

Damit wird also ein in der Vergangenheit nahezu für unentbehrlich gehaltenes, noch durch die Instruktion der Religiosenkongregation „Nuper edito" vom 6. Februar 1924 gefordertes Requisit der weiblichen Regulardisziplin, eben das Sprechzimmergitter, das die Nonne vom Besucher trennte[15] bzw. trennt, also eine Einrichtung, die besonders geeignet war, in augenfälliger Weise das Befremden Außenstehender zu erregen, beseitigt, oder genauer, es wird seine Beibehaltung in das Belieben der einzelnen Institute gestellt. Ein echtes Schutzbedürfnis, das seinerzeit, im Mittelalter, mancherorts die Einführung des Sprechzimmergitters begünstigte[16] (Entführungsversuche, Gewalttätigkeiten usw.), ist ja heute höchstens in ganz extrem gelagerten Ausnahmefällen gegeben.

Nicht aufgegeben wird jedoch die der traditionellen weiblichen Regularklausur eigentümliche, bis zur letzten Konsequenz durchgeführte Scheidung zwischen den den Nonnen reservierten Räumlichkeiten und Anlagen und dem ‚Draußen', bei der es ‚neutrale', d. h. diesen beiden Bereichen zugleich bzw. keinem von ihnen zugehörige Orte nicht gibt[17]. Auch heute bleibt bei einer Begegnung mit Besuchern im Sprechzimmer die Nonne in dem der Klausur zugehörigen Teil und der Besucher bleibt „extra claustra monasterii", also sozusagen ‚draußen' in der ‚Welt'. Würde man hinsichtlich des Parlatoriums auf die hier angezogene Scheidung verzichten, so bedürfte, je nachdem, ob man es zur Klausur rechnet oder nicht, entweder der Auswärtige jener Erlaubnis, die zum Eintritt in die Klausur, oder die Schwester jener, die zu einem Ausgang erforderlich ist. Die neue Instruktion der Religionskongregation versteht die vom Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" (6. August 1966) für die Neuordnung der Klausur der rein kontemplativen Nonnenklöster erhobene Forderung nach steter Wahrung der materiellen Trennung („materialis separatio")[18] im Sinne der vorausgehenden Darlegungen. Dabei überläßt sie es aber den Konstitutionen der einzelnen Institute, in Ansehung ihrer Tradition, der zeitlichen und örtlichen Bedingungen und unter vorausgehender Approbation der Religionskongregation festzulegen, wie diese Trennung erfolgt, ob durch Gitter, einen festverankerten Tisch oder auf andere Weise.

Man hat sich, gerade was das Sprechzimmer anbelangt, in puncto Klausur auf ein formales Prinzip zurückgezogen. Wenn die Klausur der rein kontemplativen Nonnen nach den Worten des Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" im Zeichen des „secessus (monialis) a mundo", der Absonderung von der Welt, steht, dann könnte man ein Gespräch mit Auswärtigen im Sprechzimmer, selbst wenn ein Gitter oder ein Tisch oder sonst etwas dazwischen steht, doch als Durchbrechung dieses Grundsatzes, man könnte es vom Wortsinn her doch eher als „materialis communicatio"[19], als etwas, bei dem die „materialis separatio ab externo" nicht gewahrt ist, betrachten. Die Abschirmung von der ‚Welt' läßt sich nicht restlos durchführen, wie gewisse Ausnahmen, z. B. die bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen gestatteten Ausgänge von Nonnen, beweisen. Zu diesen Ausnahmen, die herkömmlicherweise mit einem welt-

---

[14] N. VII, 4: „Modus huius efficacis separationis, praesertim quoad chorum et collocutorium, definiatur in Constitutionibus et in codicibus additiciis, attenta diversitate sive traditionum singulorum Institutorum, sive temporum locorumque condicionum (v. g. cratibus, cancellis, stabili mensa etc.); ad normam vero articuli 1, praedictus separationis modus praeviae approbationi S. Congregationis pro Religiosis et Institutis saecularibus proponatur."

[15] AAS XVI (1924), 100. Vgl. *Ph. Hofmeister*, Die Nonnenklöster heute, in: Ecclesia et Jus, 319. Allerdings war nach der Instr. v. 25. März 1956, n. 16 eine Ausnahme möglich (AAS II L [1956] 515).

[16] Vgl. hiezu: *F. Daineville*, L'accès des religieuses a la vie active, in VS LXXXI (1949), 40; usw.

[17] *V. T. Schaaf*, The cloister, Cincinnati/Ohio 1921, 106.

[18] N. II, 31, AAS LVIII (1966), 780: „. . . materialis separatio ab externo semper servetur."

[19] Zweifelsohne eignet dem Sprechen eine Komponente, die der materiellen Ordnung zugehört.

abgeschiedenen, rein kontemplativen Nonnenleben zusammen bestehen können, rechnet man auch den Empfang von Besuchen im Sprechzimmer, wobei es freilich in verschiedenen Instituten größere oder kleinere Einschränkungen gibt.
Es fragt sich, ob man die Rechtfertigung dieser letztgenannten Ausnahmen über einen verdünnten Begriff der „materialis separatio" versuchen soll. Man begnügt sich ja auch sonst in der Klausurdisziplin solcher Institute nicht damit, daß die Nonne und die Auswärtigen platzmäßig getrennt sind, sondern strebt auf eine effektivere Abschirmung hin. Sollte man also hier nicht besser vom Gedanken ausgehen, daß es sich um eine Ausnahme vom Grundsatz der Abschirmung der Nonne von der Außenwelt handelt, daß eine den Anforderungen des „secessus (monialis) a mundo" entsprechende „materialis separatio" nicht gegeben ist[20]? Damit fiele aber der Grund weg, die aus der Tradition des Klausurrechtes überkommene Scheidung im Sprechzimmer aufrechtzuerhalten. Sicher unterstreicht eine solche Scheidung irgendwie den Gedanken des „secessus (monialis) a mundo", doch steht dies, da davon kein effektiverer Schutz des kontemplativen Lebens ausgeht, in keinem Verhältnis dazu, daß hier ein im Lebensgefühl unserer Zeitgenossen oft geradezu als diskriminierend, oder doch zumindest als antiquiert empfundenes Mittel zur Anwendung kommt. Man könnte also versucht sein, die Trennung im Parlatorium, auch wenn sie nicht durch ein Gitter erfolgt, den ‚überlebten Gebräuchen' zuzurechnen, die nach Artikel 16, Abs. 1, des konziliaren Ordensdekretes im Zuge der Erneuerung der ‚päpstlichen Klausur der Nonnen des rein beschaulichen Lebens', die dabei ja bestehen bleibt, abzuschaffen sind[21].
In der Konsequenz dieser Überlegungen könnte das Sprechzimmer als neutraler Ort angesehen werden, durch dessen Betreten die Nonne nicht in der ‚Welt draußen' und der Besucher nicht ‚intra claustra monasterii' ist.
Dies sollte nur ein Versuch sein, von der Rechtswissenschaft her einen Weg zu weisen, der über die derzeitige, vom traditionellen Klausurverständnis bestimmte Rechtslage hinaus zu einer dem modernen Lebensgefühl angepaßteren Lösung führen könnte. Für die derzeitige Rechtslage freilich ist das derzeitige Verständnis der vom Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" verlangten „materialis separatio" maßgeblich, so wie es in der hier besprochenen Instruktion der Religiosenkongregation, die in einem rein kontemplativen Nonnenkloster neutrale Orte nicht kennt und auch im Sprechzimmer eine äußere Trennung des für die Ordensfrau und für die Besucher bestimmten Teiles verlangt, zum Ausdruck kommt.

---

[20] Wenn das Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" sagt, daß die „materialis separatio ab externo" immer zu wahren ist („semper servetur", n. II, 31, AAS LVIII (1966), 780), so müßte dies vom Wortsinn her nicht unbedingt so verstanden werden, daß diese Trennung nach außen bis zur letzten Konsequenz ohne jegliche Ausnahme durchzuführen ist, man könnte dem Wortsinn auch gerecht werden, wenn man diese Trennung überall dort, wo eine Neuordnung der Klausur erfolgt, „quoad substantiam" wahrt. Und „quoad substantiam" ist der betreffende Grundsatz auch dann gewahrt, wenn man ihn in dem einen oder anderen Detail, in dem sich daraus befremdende Folgen ergeben würden, nicht bis zur letzten Konsequenz durchführt.

[21] AAS LVIII (1966), 710: „Clausura papalis pro monialibus vitae unicae contemplativae firma maneat sed iuxta temporum locorumque condiciones, iisque usibus sublatis qui obsoleti sint, accommodetur . . ." Auch nach dem Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" braucht nicht jedes Detail der bisherigen Klausurdisziplin erhalten bleiben. Man erwartet sich sogar eine Akkomodation (n. II, 31, AAS LVIII (1966), 780), also eine Anpassung, bei der unter Wahrung der Trennung von der Außenwelt „quoad substantiam" in Detailfragen doch Änderungen möglich sind und eine diesbezügliche Überprüfung sogar erwünscht ist.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neues „Missale Romanum"

Genau 400 Jahre nach der Promulgierung des nach den Richtlinien des Konzils von Trient erstellten Meßbuches erhielt die katholische Kirche des lateinischen Ritus nunmehr ein neues „Missale Romanum". Dieses enthält die vom Zelebranten zu sprechenden Texte für die Meßfeier. Die neuen Schriftlesungen sind in einem gesonderten „Lectionarium" zusammengefaßt, das seit kurzem in Gebrauch ist; Teile des neuen „Missale Romanum", nämlich der „Ordo Missae" mit den vier „Eucharistischen Hochgebeten" (Canones) werden ebenfalls bereits seit einiger Zeit verwendet. Das neue Missale wurde am 26. März 1970 in Rom der Öffentlichkeit übergeben; dabei wurde das erste Exemplar vom Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst, Kardinal Benno Gut, dem Papst überreicht.

Als Einleitung sind die offiziellen Dokumente vorangestellt, die zur Neuherausgabe des Meßbuches geführt haben: die Konstitution „Missale Romanum" vom 3. April 1969, das Motuproprio „Mysterii paschalis" vom 14. Februar 1969 sowie die „Institutio generalis Missalis Romani". Im Hauptteil des fast 1000 Seiten umfassenden Bandes sind die liturgischen Gebete für die Messen der Sonn- und Feiertage, der Heiligenfeste, der Commune- und Votivmessen sowie andere liturgische Texte zusammengefaßt: die Antiphonen, Orationen (etwa 1600 insgesamt), die Präfationen (81 an der Zahl), falls der betreffende Sonntag oder das Fest über eine eigene Präfation verfügt, sowie Fürbitten und Beispiele für den Choralgesang. Während das Missale mit den sogenannten euchologischen und gleichbleibenden Gebeten und Formeln also mehr für den Altar bestimmt ist, findet das Lektionar mit den Lesungen aus der Hl. Schrift vorzüglich auf dem Ambo seine Verwendung.

Mit der Erstellung des neuen Meßbuches ist die vom II. Vatikanum beschlossene Erneuerung der offiziellen Texte für die Meßfeier abgeschlossen. Das neue „Missale Romanum" wird nun aus dem Lateinischen in die einzelnen Landessprachen übersetzt. Nach Vorliegen dieser Übersetzungen bestimmen die Bischofskonferenzen das Inkrafttreten der neuen Meßtexte in den einzelnen Ländern.

(„L'Osservatore Romano" Nr. 108 vom 13. Mai 1970.)

Da jedoch die Übersetzung in die Landessprachen eine gewisse Zeit beanspruchen wird, werden der allgemeine liturgische Kalender und die Sonderkalender (z. B. der Diözesen und Ordensgemeinschaften) auch im kommenden Jahr 1971 nach dem provisorischen Schema weiterbenützt werden; das gab der Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst, P. Annibale Bugnini, am 19. Mai im Vatikan bekannt. (Vgl. Deutsche Tagespost vom 22./23. Mai 1970.)

Errichtung diözesaner Priesterräte

Mit Datum vom 11. April 1970 erging an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ein Zirkularschreiben der Kleruskongregation, das sich mit der Errichtung diözesaner Priesterräte befaßt; es ist die Frucht einer Umfrage vom Jänner 1969, deren Erfahrungsberichte in der Vollversammlung im Oktober 1969 ausgewertet wurden, und gipfelt in der verbindlichen Aufforderung, daß die Ortsoberhirten in ihren Diözesen einen Priesterrat errichten müssen. Dieser muß wirklich die ganze Priesterschaft repräsentieren und hat die Aufgabe, dem Bischof in der Leitung des Bistums beizustehen. Unter den Beratungsorganen des Bischofs nimmt er den ersten Platz ein. Über die bisherigen Bestimmungen hinausgehend wird verlangt, daß die Mehrheit der Mitglieder des Priesterrates gewählt werden soll; ferner wird betont, daß der Priesterrat für alle wichtigen Fragen der Leitung der Diözese zuständig ist, nicht nur für Priesterfragen. Über das Verhältnis zwischen Priesterrat und Pastoralrat sagt das Dokument allerdings nichts aus. Da beide genannten Organe schon früher in verschiedenen

Konzilsdokumenten angeregt oder beschlossen wurden und da verschiedene Kongregationen der römischen Kurie für diese Räte zuständig sind, macht sich ein gewisser Mangel an Koordination bemerkbar. An sich wird der Priesterrat weiterhin als beratendes Organ betrachtet; es ist aber bereits vorgesehen, daß ihm durch allgemeines kirchliches Gesetz oder durch Bestimmung des Bischofs im Einzelfall Entscheidungsvollmacht übertragen werden kann, die auch für den Bischof verbindliche Beschlüsse ermöglicht. Da der Priesterrat als erstes Beratungsorgan des Bischofs gesehen wird, das allein als „Bischöflicher Senat" bezeichnet werden darf, ergibt sich die Frage, welche Aufgaben in Zukunft dem Domkapitel verbleiben. Da der Priesterrat mit dem Tode des jeweiligen Ortsbischofs zu bestehen aufhört, behält das Domkapitel vor allem seine Kompetenzen in der Sedisvakanz bei. Dazu ist vorgesehen, daß die Frage der Stellung des Domkapitels — nicht zuletzt für die Erneuerung der CIC — weiter studiert wird. Schließlich ersucht die Kleruskongregation alle Bischofskonferenzen, ihr ein Votum über die Domkapitel zuzustellen und die Erfahrungen mit den Priesterräten mitzuteilen, damit diese für die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches verwendet werden können.
(AAS, LXII [1970] 459–465; vgl. Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 20 vom 21. Mai 1970.)

Theologenausbildung künftig betont ökumenisch

Fast genau drei Jahre nach Publikation des ersten Teiles des „Ökumenischen Direktoriums" erschien nun der zweite Teil: das lateinisch abgefaßte Dokument wurde am 16. April 1970 von Papst Paul VI. bestätigt und am 15. Mai 1970 in Rom veröffentlicht. Es hat die ökumenischen Aufgaben im Bereich der Hochschulbildung zum Inhalt und stellt als konkretes Ziel die Forderung auf: die Hochschulbildung der katholischen Theologiestudenten soll in Zukunft einen weitaus stärkeren ökumenischen Akzent gegenüber bisher erhalten; darüber hinaus sollen von katholischer Seite vielfältige Initiativen zu einer ökumenischen Zusammenarbeit auf Hochschulebene ergriffen werden.
Das Vorwort stellt fest, daß es sich in dem neuen Dokument um allgemeine Richtlinien handelt, die von den zuständigen Bischofskonferenzen an die jeweils verschiedenen Voraussetzungen der einzelnen Länder und Sprachgebiete anzupassen sind. Solche Durchführungsbestimmungen sind umso notwendiger, als die Hochschulorganisation von Land zu Land sehr unterschiedlich ist; zu beachten ist ferner das eigenartige Verhältnis der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die einerseits voneinander getrennt sind und anderseits auf eine volle Einheit hinstreben.
Das 1. Kapitel bietet allgemeine Prinzipien einer ökumenischen Arbeit im Bereich der Hochschule: „Professoren und Studenten sollen eine umfassendere Kenntnis der anderen Kirchen und Gemeinschaften erwerben, so daß sie das Verbindende und das Trennende unter den Christen besser verstehen und richtig beurteilen können." Besonders geeignet hiezu erscheinen Gesprächsrunden oder Studententagungen, die sich planmäßig mit ökumenischen Themen befassen, Konferenzen über Forschungsaufgaben oder über die Sozialarbeit. In Konvikten können die jungen Theologen unter entsprechender Anleitung mit anderen christlichen Studenten in einen geistigen Austausch treten.
Das 2. Kapitel behandelt den ökumenischen Aspekt der gesamten religiösen und theologischen Bildung in spiritueller, doktrinärer und praktischer Hinsicht: die Verwandtschaft mit anderen geistlichen Überlieferungen soll nicht nur theoretisch anerkannt, sondern nach Möglichkeit auch in gemeinsamen Aktionen sichtbar gemacht werden; zu diesem Zwecke ist ein gemeinsames Beten und eine Gemeinschaft im Gottesdienst zu fördern unter Beachtung der hiezu aufgestellten Richtlinien. In den theologischen Studienfächern sollte der ökumenische Aspekt herausgearbeitet, gleichzeitig aber auch die Ökumenik als eigenes Studienfach eingerichtet werden.

Das 3. Kapitel gibt genauere Anweisungen für die ökumenische Ausbildung und handelt vom Dialog zwischen den Christen auf Hochschulebene. Dabei wird die Notwendigkeit von Fachleuten auf diesem Gebiet betont und von der ökumenischen Ausbildung in den Priesterseminaren und Ordenshäusern eingehend gesprochen. Kurz nach Beginn der theologischen Studien sollen die Lehrerkollegien der Universitäten und Hochschulinstitute den Studenten einen speziellen Kurs für Ökumene anbieten, empfiehlt das 4. Kapitel. „Unter Berücksichtigung der von Land zu Land verschiedenen Umstände und der oben genannten Grundsätze könnte die Zusammenarbeit zwischen den Hochschulen und der stufenweise Austausch von Professoren und Studenten der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften von großem Nutzen sein, nicht nur für die ökumenische Bewegung überhaupt, sondern auch für die ökumenische Bildung von Professoren und Studenten." Der ökumenische Dialog und das ökumenische Handeln sollten nach Möglichkeit auch durch ökumenische Institute oder Zentren in verschiedenen Orten und Nationen gefördert werden; diese könnten als selbständige Institute oder als Teil einer Fakultät oder durch Zusammenarbeit von schon bestehenden Fakultäten und Universitäten bestehen; sie könnten entweder von Katholiken allein oder von mehreren Konfessionen gemeinsam geleitet werden. Gemeinsame Institute sind hauptsächlich dort von Nutzen, wo die Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften zusammen bestimmte Probleme zu bewältigen haben, deren sachgerechte Lösung die Einheit der Christen sehr begünstigen kann. Dazu gehören z. B. die Missionsarbeit, der Umgang mit nichtchristlichen Religionen, Fragen des Atheismus und des Unglaubens, die Nutzung der Massenkommunikationsmittel, Fragen der sakralen Architektur und Kunst sowie — im Bereich der Theologie — die Auslegung der Hl. Schrift, die Darstellung der Heilsgeschichte und die Pastoraltheologie. Katholischen Studenten kann erlaubt werden, dem Unterricht in Instituten und auch in Seminaren anderer christlicher Gemeinschaften beizuwohnen. Während die allgemeine oder systematische Unterweisung von katholischen Dozenten vorzunehmen ist, zumal in der Exegese, in Dogmatik und Moraltheologie, können katholische Studenten solche Fächer belegen, die mehr praktische Fragen betreffen, wie biblische Sprachen, Kommunikationsmittel, Religionssoziologie, soweit diese neue Wissenschaft auf der Beobachtung von Tatsachen gründet, und ähnliche Fächer. Die Studenten können auch einige Fächer belegen, die allgemein nützlich sind, auch wenn sie lehrhaften Charakter tragen, wie Kirchengeschichte, Patrologie usw., gemäß dem Urteil der Oberen, die den Grad der wissenschaftlichen und geistlichen Vorbereitung der Studenten abwägen müssen.

Im ganzen zeichnet sich dieser zweite Teil des Ökumenischen Direktoriums durch eine weite Öffnung für die Aufgaben und Möglichkeiten ökumenischer Hochschulbildung aus. Die Anwendung auf den deutschen Sprachraum wird für die zuständigen Bischofskonferenzen eine vorherige Beratung mit den evangelischen Kirchenleitungen nahelegen.

(„L'Osservatore Romano" Nr. 111 vom 16. Mai 1970.)

VERLAG AUGUSTIN WEIS — SALZBURG

PREMM — BÖCKLINGER

Christlicher Lebenswandel
Eine Moraltheologie für Laien

385 Seiten, Leinen, S 153.–. Ins Italienische übersetzt; Übersetzungen ins Portugiesische und Spanische in Vorbereitung.

RUPERT VIERLINGER

Auswahl neuer pädagogischer Fachliteratur

Aus der Vielzahl pädagogischer Neuerscheinungen der letzten Zeit seien drei Werke herausgegriffen, die sich mit der Reform unseres Bildungssystems befassen: Der von *H. Roth* herausgegebene Sammelband „Begabung und Lernen" enthält Gutachten und Studien der Bildungskommission des deutschen Bildungsrates, die insgesamt als der von der Begabungsforschung beigesteuerte Motivationshintergrund für die Schulreformbestrebungen unserer Tage angesehen werden können.
Die Arbeit zur „Problematik der Jahrgangsklasse" von *K. H. Ingenkamp* stellt die anscheinend petrifizierte Organisationsform unserer Schule in Frage und der von *Rang / Schulz* herausgegebene Sammelband „Die differenzierte Gesamtschule" bietet ein neues Schulmodell an und erörtert sein Für und Wider.

1. *Heinrich Roth (Hg.)*, Begabung und Lernen. Ergebnisse und Folgerungen neuer Forschungen. Stuttgart 1968, [4]1969.
Die wichtigsten Ergebnisse der 16 Gutachten lassen sich unter folgenden Gesichtspunkten ordnen:
1. Die entscheidenden theoretischen Aspekte (Das Verhältnis von Anlage, Reifen, Motivation, Denken einerseits und Lernen andererseits).
2. Die das Lernen erleichternden und erschwerenden Bedingungen in der Familie.
3. Die Problematik der Begabungsauslese in der Schule.
4. Die Lernbedingungen in der Schule.
5. Probleme der Förderung Minderbegabter.

Die moderne Begabungstheorie bricht mit dem von der traditionellen Entwicklungspsychologie kultivierten Modellgedanken einer primär und wesentlich von Reifungsprozessen gesteuerten Leistungsfähigkeit. Vielmehr werden für die mit dem Alter sich steigernde Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft auf den einzelnen Kulturgebieten die jeweils vorausgegangenen Lernerfahrungen als entscheidende Bedingungsfaktoren angesehen. Die Lernfähigkeit ist nicht so sehr abhängig von genetisch präformierten Strukturen im Zentralnervensystem als vielmehr von den Programmen, die ihm (als einem Informationsverarbeitungssystem) von Geburt an eingegeben worden sind.
Wenn es aber im menschlichen Verhalten keine höheren Leistungen gibt, die im Gefolge der physiologisch-anatomischen Reifung einfach auftauchen, ohne daß das Kind Gelegenheit hat, die entsprechenden Erfahrungen zu machen, also zu lernen, dann müssen die Unterrichtsprinzipien „Altersstufengemäßheit, Entwicklungs- und Phasengerechtheit" neu durchdacht werden. Es ist auch zu fragen, ob die Schule nicht ständig wertvolle Motivationen in den Kindern ungeweckt läßt, wenn sie darauf angelegt ist, nach quasi endogen physiologisch bedingten Entwicklungsschüben ihr Hervorkommen abzuwarten. Zwar mögen sich die Menschen nach angeborenen Vitalitäts- und Energiekapazitäten unterscheiden; die Ausrichtung der menschlichen Kräfte und Ziele auf Gegenstände, Pläne und Vorhaben muß erlernt werden.
Um diese Lernprozesse steuern zu können, ist es notwendig, jedem Kind Startgerechtigkeit zu geben, d. h. es auf dem ihm angemessenen Anspruchsniveau mit den Lernproblemen auseinandersetzen zu lassen. Von der Gegenseite her betrachtet, wird die Steuerbarkeit dieser Lernprozesse dadurch ermöglicht, daß die Problemlage einer Aufgabe für das Kind einen mittleren Erreichbarkeitsgrad hat, also nicht zu schwer, aber auch nicht zu leicht ist. Wenn nun einerseits nach wie vor das genetische Begabungspotential ins Kalkül gezogen wird und andererseits mit besonderer Betonung das Ergebnis des kumulativen Lernprozesses, der in einem bestimmten soziokulturellen Milieu abgelaufen ist, wird die Forderung nach der Startgerechtigkeit für jeden Schüler zu einer Überforderung des bestehenden Schulsystems: Die Jahrgangs-

klassen müssen aufgelockert werden durch fachspezifische Tüchtigkeitsgruppen, und damit ist ein „Nerv in unserer Schulorganisation getroffen" (Roth).

2. *Karl Heinz Ingenkamp*, Zur Problematik der Jahrgangsklasse. Theorie und Praxis der Schulpsychologie, Band IX. Weinheim - Berlin - Basel 1969.

Die Jahrgangsklasse ist gekennzeichnet durch jahrgangsweise Einschulung und durch jährliche Versetzung nach dem Leistungsstand in allen Fächern eines verbindlichen Kanons.

Die vorangestellte geschichtliche Betrachtung ergibt, daß die Jahrgangsklasse nicht aus pädagogischen Notwendigkeiten entstanden ist (Francke hat die Massen in Fachkursen unterrichtet!), sondern aus obrigkeitsstaatlichen und verwaltungstechnischen Motiven: Die Pläne wurden formuliert, als die Einrichtung der „stehenden Heere" aufkam und die absolutistische Bürokratie die Territorialstaaten durchdrang. Dem Kontrollbedürfnis des Staates entsprach die erstrebte Gleichförmigkeit in allen Schulklassen und der Eintritt in den Militär- und Verwaltungsdienst sollte sich auf durch die Schule vergebene Berechtigungen stützen können. Die Negierung der individuellen Unterschiede zwischen den Menschen bildete den ideologischen Hintergrund: „Die Verschiedenheit der geistigen Anlagen ist nichts anderes als eine Anomalie und ein Mangel der natürlichen Harmonie ... Das günstigste Heilmittel (wird) in einer Methode liegen, durch welche Überfluß wie Mangel der Begabung ausgeglichen und in lieblichen Einklang überführt wird. Nach diesem Plan ist diese unsere Methode den mittleren Begabungen (die ja immer die häufigsten sind) besonders angepaßt." (Comenius)

Neben der Ablehnung der undemokratischen ideologischen Voraussetzungen müssen auch schwerwiegende Bedenken gegen die beiden obgenannten Bauprinzipien des Jahrgangsklassensystems angemeldet werden (Jahrgangsweise Einschulung und jährliche Versetzung nach dem Leistungsstand in allen Fächern eines verbindlichen Kanons). Ingenkamp stützt seine Argumente mit zahlreichen Ergebnissen aus empirischen Untersuchungen des schulpsychologischen Dienstes in Berlin.

Im System der Jahrgangsklassen werden die zu jungen Kinder einfach zurückgestellt. Bei den Schulleistungsprüfungen in späteren Jahren aber erzielen junge Kinder signifikant bessere Mittelwerte als die älteren.

Die psychologische Forschung hat den Glauben an eine synchrone Entsprechung von Alter und seelisch geistigem Reifestatus bzw. Leistungsniveau in einer Vielzahl von Untersuchungen widerlegt. Eine Zusammenfassung von Schülern nach dem Lebensalter kann daher nicht homogene Gruppen schaffen. Der angestrebten Homogenisierung sollten zwei Ventile dienen: Das Repetieren und das Überspringen einer Klasse. Das Überspringen wird aber nicht in einem Bruchteil der Repetentenfälle angewendet. Würden gegenüber dem Repetieren so viele Sicherungen eingebaut wie gegenüber dem Überspringen, wäre dieses Skandalon längst aus der Welt geschafft. Außerdem hält das Repetieren nicht, was man sich von ihm versprochen hat. Repetenten können sich normalerweise nicht den anderen Kindern angleichen, sondern fallen immer mehr ab. Die Lernmotivation wird vor allem auch durch soziale Deklassierung vermindert. Auf allen Schuljahren leisten die trotz niedriger Leistung versetzten Schüler mehr als ebenso leistungsschwache Kinder, die nicht versetzt wurden. Das System gestattet außerdem keine Teilwiederholung: Wer in den Sprachen versagt, muß auch die Sachkunde und den Sport wiederholen.

Die Zensuren, auf die sich die Versetzungen stützen, können bei der derzeitigen Handhabung nicht gerecht sein: Der Lehrer orientiert sich am Begabungsmittel seiner Klasse und unterliegt zudem vielen verfälschenden Einflüssen (Hof-Effekte). Die zufällige Zugehörigkeit eines Schülers zu einer bestimmten Klasse und ihrem Lehrer hat sich häufig als bedeutsamer für die Notengebung herausgestellt als die vorhandene Leistungsfähigkeit.

Wenn am gleichmäßigen Lernfortschritt in allen Fächern festgehalten wird, kann eine

Berücksichtigung gewisser individueller Unterschiede nur in der Form von vertikalen Trennungen („streaming"-System) durchgeführt werden, die wieder nicht fachspezifisch erfolgt. Damit werden die Schwächen des Systems weitergeschleppt und erst recht wird wiederum keine Homogenisierung erreicht. Ausländische Untersuchungen haben außerdem erwiesen, daß die längere gemeinsame Unterrichtung zu keinen schlechteren Leistungen führt als die frühe Selektion.

3. *Rang / Schulz (Hg.)*, Die differenzierte Gesamtschule. Zur Diskussion einer neuen Schulform. München 1969.
Mehrere Gesamtschulmodelle werden beschrieben. In der Intensivform, der integrierten Gesamtschule, handelt es sich um ein Schulsystem, in dem alle Typen, in die sich das Sekundarschulwesen in historischer Entwicklung ausdifferenziert hat, in eine Einheit zurückgeführt, in ein Ganzes zusammengefaßt werden. Die Zehn- bis Elfjährigen treten ohne Aufnahmsprüfung geschlossen in die Gesamtschulen über und erhalten sogenannten Kernunterricht im geschlossenen Verband und Kursunterricht in fachleistungsdifferenzierten Gruppen („setting"-System). Das Verhältnis von Kernunterricht (traditionell verstandener Klassenunterricht) und Unterricht in Fachleistungskursen kehrt sich vom Beginn bis zum Ende der Gesamtschuljahre beinahe um: Der Kursunterricht wird erst allmählich eingeführt, überwiegt aber gegen Ende, um die Schüler in eine Wahlfachkombination der Oberstufe der höheren Schule oder in Berufsschulen zu entlassen.
Die Gesamtschule scheint diejenigen Innovationen zu ermöglichen, die einem modernen Schulwesen abverlangt werden müssen: Sie hebt die Bildung der breiten Volksschichten. Sie ist am Kind orientiert und weist diesem nicht von vornherein einen bestimmten Rahmen zu, den es nicht überschreiten darf. Sie gönnt eine zunehmende Wahlfreiheit in den „activities", welche die Motivation und das Engagement fördert. Sie eliminiert das Repetieren, vermag vorübergehende Leistungsschwankungen aufzufangen und reduziert die erschreckend hohen Zahlen von Studienabbrüchen (mit den meist fehlenden sinnvollen Ausstiegsmöglichkeiten ins Leben).

Vielleicht der schwerste Vorwurf, der gegen die Gesamtschule erhoben wird, lautet, daß sie die Eliten verkümmern ließe. Die Antwort sei in der zusammenfassenden Darstellung einer groß-angelegten Untersuchung aus New York gegeben. Es handelte sich um eine Dauerbeobachtung von 1956 bis 1958 an rund 3000 Schülern (ab dem 5. Schuljahr) in 86 Klassen. Nachdem zunächst sämtliche Kinder fünf Intelligenzniveaus zugeordnet worden waren (IQ 130 und darüber, 120 bis 129, 110 bis 119, 100 bis 109, 99 und darunter), wurden sie nach 15 verschiedenen Gruppierungsformen in Klassen eingeteilt: Es wurden völlig homogene Klassen auf jedem Niveau geschaffen und heterogene mit geringfügiger bis totaler Ausnützung der möglichen Streuungsbreite. Die Vor- und Nachtests erstreckten sich auf die Messung der Schulleistung und auf einige andere Variable.

In der Zusammenschau der Ergebnisse zeigte sich, daß jede der fünf Leistungsgruppen einen nahezu gleichen Leistungszuwachs hatte und daß auf keinem Niveau die Leistungssteigerung mit dem Leistungsgefälle korrespondierte. Die meisten Lehrer paßten ihren Unterricht inhaltlich und methodisch in keinem größeren Maße der Lerngruppe an! Geringe, aber durchgängige Unterschiede zeigten sich insofern, als in allen Gruppen, zu denen hochleistungsfähige Schüler zählten, auch die Schüler der anderen Leistungsgruppen bessere Ergebnisse erzielten als in anderen Klassen. Dies spricht für die Gesamtschule.
Freilich zeigt es sich in dieser Untersuchung wie in einer analogen aus Stockholm, daß die Leistungshöhe der einzelnen Klassen stieg oder fiel je nach der Tüchtigkeit der Lehrer. Darin wird deutlich, daß auch die Gesamtschule nichts ist ohne den Lehrer und daß die Schulreform zu gipfeln hat in einer ständigen Verbesserung der Aus- und Fortbildung der Lehrer.

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.

ARNETH MICHAEL, *Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des 17. Jhs.* (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hg. v. Th. Kampmann, Bd. VII) (XVII und 455.) Echter, Würzburg 1970. Brosch. DM 39.—

BENNING ALFONS, *Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung.* (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, hg. v. Kampmann/Padberg, Bd. 18) (292.) Schöningh, Paderborn 1970. Ln. DM 17.80, kart. DM 13.80.

BISER EUGEN, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik.* (603.) Kösel, München 1970. Ln. DM 48.—

CUBE FELIX VON, *Technik des Lebendigen.* Sinn und Zukunft der Kybernetik. (120 S., 80 Abb., mehrfarbig) („Bild der Wissenschaft") Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1970. Ln. DM 19.80.

EGER JOSEF, *Glaube als Mitglaube.* Glaubenshilfen für unsere Zeit. (110.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Kart. lam. DM 6.70.

EISING HERMANN, *Das Buch Jesaja.* Erster Teil (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum AT für die Geistliche Lesung, Bd. 2/1) (244.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 12.80.

FLATTEN HEINRICH, *Zum Zeugnisverweigerungsrecht der kath. Militärgeistlichen* bei Verfahren von Kriegsdienstverweigerern in der BRD. (17.) (Sonderdruck ÖAKR 1970, 1/2).

GENTILI EGIDIO, *L'amour dans le célibat.* (Collection „Recherche des Dieu" dirigé par J. Galot) (117.) Duculot, Gembloux 1970. FB 120.—.

GERMANN WILHELM, *Salz der Erde.* Über die Sendung des Christen. Werksbuch für den Lehrer. (Modelle Bd. 1) (184.) Walter-V., Olten 1970. Ln. sfr 19.—.

GÜNTHÖR ANSELM, *Die Bischöfe für oder gegen „Humanae vitae"?* Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika. (Wort und Weisung, Bd. 8) (132.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Kart. lam. DM 12.60.

HEINRICHSMEIER CLEMENS, *Das kanonische Veräußerungsverbot* im Recht der Bundesrepublik Deutschland. (KStuT, Bd. 25) (XXV und 161.) Grüner, Amsterdam 1970. Ln. Hfl. 30.

HERMANN INGO, *Die Christen und ihre Konflikte.* (theologia publica 13) (126.) Walter-V., Olten 1970. Kart. lam. sfr 11.50.

HORATCZUK MICHAEL, *Gedacht, gesagt ...* von „Aggiornamento" bis „Tradition". Mit Illustrationen von Romulus Candea. (147.) Herder, Wien 1970. Paperback S 60.—, DM 9.80.—

HORNUNG ALOIS, *Heilsverwirklichung als bräutlich-eheliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach La Puente S. J.* (131.) Eph. Claretianum, Roma 1969. Kart.

KESSLER HANS, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu.* Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. (Themen und Thesen der Theologie) (347.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 36.—.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Habt Glauben an mich.* Predigten zu allen Sonntagsevangelien. Lesejahr C (279.) Echter, Würzburg 1970. Kart. lam. DM 16.80.

KRANZ GISBERT, *Das göttliche Lachen.* (87.) Echter, Würzburg 1970. Kart. DM 6.80.

KÜNG HANS, *Was ist Kirche?* (Herder-Bücherei 376.) 204.) Freiburg 1970. Kart. lam. DM 3.90.

LEEB HELMUT, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (vom 5. bis 8. Jh.) (Wiener Beiträge zur Theologie, Band XXVIII) (312.) Herder, Wien 1970. Kart. S 168.—, DM 27.—.

LUBSCZYK HANS, *Das Buch Ijob.* (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum AT für die Geistliche Lesung, Bd. 1) (259.) Patmos, Düsseldorf 1969. Ln. DM 12.80.

MAERTENS THIERRY/FRISQUE JEAN, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe.* 5. Bd.: 9.—21. Sonntag. (326.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 25.—.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute.* (172.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Ln. DM 19.80.

OSER FRITZ/GERMANN WILHELM/KIRCHHOFER KARL, *Salz der Erde.* Über die Sendung des Christen. Arbeitsbuch im 7.—9. Schuljahr. (126.) Walter-V., Olten 1970. Schülerheft sfr 7.80.

PÖGGELER FRANZ, *Konkrete Verkündigung.* Methoden des pastoralen Wortdienstes. (275.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Ln. DM 28.—.

PRIESTERAMT IN DER KRISE. *Einsichten und Erwartungen „ausgetretener" Priester.* (203.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. Kart. lam. DM 12.80.

RAHNER KARL, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche.* (Münchener Aka-

demie-Schriften, Bd. 53) (56.) Kösel, München 1970. Kart. DM 3.80.
RATZINGER JOSEPH, *Glaube und Zukunft.* (Kleine Schriften zur Theologie) (131.) Kösel, München 1970. Kart. DM 8.50.
ROSELLI RENATO, *Appunti di un laico per una Morale teologica.* Laïci adnotationes ad doctrinam moralem theologicam conscribendam. (52.) Sandron, Firenze 1969.
REINHARDT KLAUS, *Der dogmatische Schriftgebrauch* in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. (XXIV u. 534.) Schöningh, Paderborn 1970. Ln. DM 66.—.
SAUER WALTER, *Wege kirchlicher Elternbildung.* (81.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Brosch. DM 5.60.
SCHILLING ALFRED, *Motivmessen* I. Thematische Meßformulare für jeden Tag. (285.) Driewer, Essen 1970. Linson DM 17.80.
STÄHLIN WILHELM, *Mysterium.* Vom Geheimnis Gottes. (214.) Stauda, Kassel 1970. Kart. lam. DM 18.—.
THEURER WOLFDIETER, *Das Programm Gott.* (Theologische Brennpunkte, hg. v. V. Schurr/B. Häring, Bd. 18/19) (243.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1970. Paperback DM 15.80.
THOMA CLEMENS, *Kirche aus Juden und Heiden.* Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. (Konfrontationen 8) (200.) Herder, Wien 1970. Kart. lam. S 80.—, DM 12.80—.
VERGOTE ANTOINE, *Religionspsychologie.* (402.) Walter-V., Olten 1970. Ln. sfr 29.—.
VERGOTE ANTOINE/DESCAMPS ALBERT/HOUSSIAU ALBERT, *L'eucharistie.* Symbole et réalite. (Réponses chrétiennes 12) (180.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 160.—.
VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG, *Zur praktischen Theologie.* (Beihefte zu „Evangelische Theologie" 1/1970) (87.) Kaiser-V., München, DM 7.—.
VÖGTLE ANTON, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos.* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) (259.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 36.—
WOOD-LEGH K. L., *Perpetual Chantries in Britain.* (XIII u. 357.) University Press, Cambridge 1965. Ln. $ 13.50.
ZELLER HERMANN, *Was wir wirklich brauchen.* (79.) Ars sacra, München 1970. Kart. lam. DM 6.20.
ZULEHNER PAUL M./GRAUPE SEPP R., *Wie Priester heute leben ...* Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung. (209.) Herder, Wien 1970. Pappbd. S 98.—, DM 15.80.

HERAUSGEBER

DELHAYE PHILIPPE/TROISFONTAINES CLAUDE, *Evangile-Révolution-Violence.* (Mise en question 4) (212.) Idoc, Rome-Genéve/Duculot Gembloux 1970. Kart.
ERHARTER HELMUT/SCHRAMM HANS-JOACHIM, *Hoffnung für alle.* Weihnachts-Seelsorgertagung Wien 1969. (147.) Herder, Wien 1970, Kart. S 82.—, DM 13.20.
FISCHER ALFONS/KRAMER HANNES/VORGRIMLER HERBERT, *Der Diakon.* Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum. (108.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Brosch. DM 9.60.
GABRIEL LEO, *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien 1968.* Bd. V: Philosophische Anthropologie, Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie, politische Philosophie, Religionsphilosophie, philosophiegeschichtliche Forschung (XVI u. 676.) Herder, Wien 1970. Brosch. S 240.— DM 38.—.
TOMANDL THEODOR, *Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht.* (Ruf und Antwort 8) (140.) Herder, Wien 1970. Kart. S 86.—, DM 13.80.
VORGRIMLER HERBERT/VANDERGUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jh.* Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 3. (562.) Herder, Freiburg 1970. Ln. DM 64.—.
VORGRIMLER HERBERT/VANDERGUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jh.* Bahnbrechende Theologen. (240.) Herder, Freiburg 1970. Ln. DM 32.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

WILLAM FRANZ MICHEL, *Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans.* Systematische Darlegung und Dokumentation. (97.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1969. Kart. lam.

Schon 1948 hatte A. Brunner (München) in seiner originellen „Erkenntnistheorie" mit Nachdruck auf die Konvergenzmethode Newmans hingewiesen. Daß es nämlich gerade auf dem Wege der Erfassung des Zusammenneigens verschiedener, zunächst nur wahrscheinlicher Einzelerkenntnisse zu praktisch sicherer Erkenntnis konkreter Wirklichkeiten und Tatsachenverhalte kommen kann. Das Buch von Willam bietet nun den exakten Nachweis für die Gültigkeit dieser Methode. Aus umfassender Kenntnis des reichen Schrifttums Newmans arbeitet W. im 1. Teil eine übersichtliche Synthese der Erkenntnislehre Newmans heraus. Im 2. Teil bringt er den bis ins einzelne gehenden Beleg dafür, wie Newman zu seiner Theorie kam: Beginnend mit aristotelisch-stoischen Elementen und Ansätzen alter Kirchenväter und sie weiterführend in Auseinandersetzung mit englischen Logikern und Mathematikern. Sogar in den Predigten aus den Jahren, da Newman anglikanischer Hochschulseelsorger war, läßt sich der Entwicklungsgang verfolgen, bis zur Krönung in den großen Rechtfertigungswerken seiner Konversion. Begreiflich, daß sich die Fruchtbarkeit der Konvergenzmethode nicht zuletzt in den bahnbrechenden Studien Newmans zur

Dogmenentwicklung erwiesen hat. Daher die besondere Aktualität von Newmans Erkenntnistheorie für viele Probleme der Theologie auch unserer Gegenwart. Wer tiefer darauf eingehen will, wird Willams gründliche Schrift nicht missen können.

OVERHAGE PAUL, *Menschenformen im Eiszeitalter.* Umwelten — Gestalten — Entwicklungen. (456.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Ln. DM 36.—.

Der als Biologe und Anthropologe angesehene Vf. hat schon in einer Reihe von Werken sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus mit den Problemen der Evolution und Hominisation befaßt. Nun steuert er ein weiteres bei. Das Eiszeitalter, dessen Dauer auf etwa zwei Millionen Jahre angesetzt wird, war trotz des Dunkels, das immer noch über ihm liegt, die große Zeit des Werdens des Menschen. Zwar kann es, wie auch Heberer zugibt, vorläufig immer nur um „Jeweils-Theorien" gehen, weil stets mit neuen, vielleicht sehr überraschenden Fossilienfunden zu rechnen ist. Aber über die großen Linien des Werdeganges der Menschheit herrscht heute ziemliche Einigkeit, wenn auch über die Wirkfaktoren die Meinungen teilweise noch weit auseinandergehen, wobei natürlich weltanschauliche Voraussetzungen eine große Rolle spielen. — In drei Hauptteilen legt O. mit großer Sachkenntnis und wohl abwägendem kritischem Sinn die wichtigsten derzeitigen Anschauungen dar. Zunächst über Umwelt und Gliederung des Eiszeitalters. Dann über die Gestalten und die Lebensweise der Australopithecinen, des neu entdeckten „Homo habilis" sowie der Altmenschen, Neandertaler und Neumenschen, die teilweise nebeneinander lebten. Schließlich über die Ableitung der Hominiden aus Primaten des Tertiärs, über die Entwicklung des menschlichen Gehirns und die Ausbreitung der Menschheit über die ganze Erde.

Das Buch bietet eine verläßliche Orientierung über alle diese Fragen und damit auch eine gute Grundlage für ihre sachgerechte philosophische und theologische Ausdeutung. Ein kleines Versehen sei angemerkt: Seite 176 heißt es, daß das Vertes-Gebirge etwa 50 km „östlich" von Budapest liegt, während Seite 157 die richtige Angabe „westlich" zu lesen ist.

Linz *Josef Knopp*

DERUNGS URSICIN, *Der Moraltheologe Joseph Geishüttner (1763—1805), I. Kant und J. G. Fichte.* Studien zu den philosophischen Grundlagen der „Theologischen Moral" Joseph Geishüttners. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, hg. v. M. Müller, Bd. 16.) (348.) Pustet, Regensburg 1969. Kart. lam. DM 39.—.

J. Geishüttner aus Gmunden in Oberösterreich studierte am Generalseminar in Wien katholische Theologie und war anschließend durch zehn Jahre Professor der Moraltheologie in Linz. Kaiser Joseph II., der die Generalseminarien eingerichtet hatte, erklärte „die Philosophie als Gesetzgeberin meines Reiches" und wünschte auch eine wissenschaftliche Theologie auf der Grundlage der modernen Zeitphilosophie. Geishüttner schrieb darum seine „Theologische Moral" (Linz 1802) in enger Anlehnung an Kant und Fichte. Sein Hauptwerk trägt durchgehend aufklärerische Züge. Mit Kant sieht er in der Kirche nur eine „Tugendgesellschaft", mit Fichte erklärt auch er die „Erhebung zur freien und unbeschränkten Selbsttätigkeit" als oberste Sittennorm.

Derungs' historische Untersuchung, die mit einer geradezu vorbildlichen Gründlichkeit durchgeführt wurde, zeigt uns in einem Sonderfall wieder die Begegnung von Religion und Philosophie. Es wäre interessant, weiterzufragen, wieweit auch die heutige religiöse Krise von der Philosophie der Aufklärung in der Ausprägung der heutigen Zeitphilosophie verursacht ist.

CLAUDEL PAUL, *Ich glaube an Gott.* (381.) Echter, Würzburg 1969. Ln. DM 29.—.

Wie Paulus vor Damaskus, so wurde Paul Claudel am Weihnachtstag 1886 in der Kathedrale von der Gnade Gottes getroffen und in einen neuen Menschen umgewandelt. „Da nun vollzog sich das Ereignis, das für mein ganzes Leben bestimmend sein sollte. In einem Nu wurde mein ganzes Herz ergriffen, ich glaubte. Ich glaubte mit einer so starken Überzeugung, daß keinerlei Platz auch nur für den geringsten Zweifel offenblieb." Von diesem Tag an wünschte er nur noch eines: Alle seine Leser sollten in ihm nicht den Dichter sehen, sondern nur „den Diener Gottes, der sich leidenschaftlich einsetzt für den Ruhm, die Wahrheit und die Liebe Gottes". Sein Herz erglüht für Christus: „Er ist mein einziger König, für ihn kämpfe ich, ihn will ich verteidigen und verherrlichen." Die Religion, die er allein verteidigen will, ist die katholische: „Gibt es viele Religionen? Für mich gibt es nur eine einzige, das ist die christliche, katholische, apostolische und römische Religion."

Den Wunsch des Dichters, seinen katholischen Glauben zu bekennen, zu verteidigen und zu verherrlichen, hat die Hg. Agnès du Sarment zu erfüllen gesucht. Mit einer feinen Einfühlungsgabe hat sie aus 30 Prosa-Werken Claudels, die 6000 Seiten umfassen, Texte herausgenommen und nach den zwölf Artikeln unseres katholischen Kredo geordnet. Dazu stellte sie den dogmatischen Inhalt des jeweiligen Artikels kurz nach Thomas v. A. und dem Katechismus von Trient zusammen. Paul Claudel ist kein Theologe, man darf sich darum vom Werke keine wissenschaftlichen Analysen unseres Glaubens erwarten. Er ist aber ein tiefgläubiger Christ und ein

begnadeter Dichter, der jene Lehren, die eine wissenschaftliche Theologie trocken und kalt darlegt, zum Leuchten und Erglühen bringt und so Menschen für ihren Glauben begeistert. Die große Zahl derer, die Claudel ihre religiöse Bekehrung verdanken, rechtfertigen die Mühe, die sich die Hg. der Texte und der Verlag mit diesem Buch gemacht haben.

ORAISON MARC, *Psychologie des ehelosen Lebens.* (103.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. DM 9.80.

Der Vf. bringt für die Behandlung des heiklen Themas ganz besondere Qualitäten mit: Er ist Dr. med. und auch Dr. theol., er ist Benediktiner mit Spezialstudien für Psychologie, Psychoanalyse und Pädagogik, und er lebt in der gewiß weltaufgeschlossenen Stadt Paris. Der wertvollste Teil dieser Schrift liegt in der grundlegenden Unterscheidung einer „negativen" und einer „positiven" Ehelosigkeit. „Negativ" Ehelose sind Menschen, die sexuell nicht gereift sind, die in der Pubertät stecken geblieben sind. Sie sind oft schüchtern, kontaktarm, spröde, seltsame Käuze, Homosexuelle oder Neurotiker verschiedenster Art. Sie taugen nicht zu einem „Leben als Paar", sie können sich nicht entschließen zu einem verpflichtenden Ja vor der bürgerlichen Obrigkeit. Anders die „positiv" Ehelosen. Sie sind sexuell normal gereift, ausgeglichen, heiter, aufgeschlossen, immer jung und zu neuen Aufgaben bereit. Sie sind Frauen gegenüber höflich und in keiner Weise aggressiv, sie werden aber von ihren Geschlechtstrieben nicht überschwemmt, sind von Frauen nicht so leicht zu verführen, haben ihren Schwerpunkt in sich selber. Es sind meist Menschen, die auch gerne allein sind, viel lesen, sich stets fortbilden und sich stark für soziale Aufgaben engagieren. Von ihnen hört man dann immer: „Schade, daß er nicht verheiratet ist, das wäre ein prachtvoller Ehemann!"

O. zeigt für die heutige Zölibats-Diskussion volles Verständnis. „Aber häufig geschieht dies in einer leidenschaftlichen Art und Weise, der man noch das Tabu anmerkt und jenes andere Tabu, das Gegentabu." Es sind die „negativ" Ehelosen, es sind die in der Pubertät stecken Gebliebenen, „die den Anblick und den Umgang des besser integrierten Erwachsenen schlecht ertragen". Solche melden sich heute am lautesten zum Worte. Die Grundhaltung aller Zölibatäre sollte darum die „positive" Ehelosigkeit sein. Nur solche werden gute Priester sein, die auch gute Ehemänner und Familienväter wären. Als stärkstes Motiv des innerlich bejahten Zölibates sieht Vf. die gläubige Bereitschaft, schon jetzt Zeugnis abzulegen für das auferstandene Leben: „Die Kinder dieser Welt nehmen zur Ehe und werden zur Ehe genommen. Die aber jener Welt und der Auferstehung von den Toten für würdig geachtet werden, nehmen nicht mehr zur Ehe und werden nicht zur Ehe genommen" (Lk 20, 34 f.). Aber selbst für die „negativ" Ehelosen hat O. einen Trost: Durch Sublimierungen aller Art können sie zu den höchsten Leistungen emporgeführt werden. — In allem: Ein wertvolles Buch, das dieses Problem in großer Offenheit angeht und vielen bedrängten Menschen Trost bringen kann.

Graz *Johann Fischl*

BECK HEINRICH, *Philosophie der Technik.* Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft. (Incitamente, Kritische Beiträge zur wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Ascher/Behler/Janssen.) (226.) Spee, Trier 1969. Ln. DM 19.80.

Technik ist für den modernen Menschen aus dem Bereich des Akzidentellen in den Bereich der Proprietäten aufgerückt. Dies sosehr, daß die Zukunft des Menschen wesentlich davon abhängt, wie der Mensch mit dieser Proprietät fertig wird. Man denke etwa nur an jenen Bereich, der sich mit „Manipulation" oder „manipulierter Mensch" zusammenfassen läßt. So ist es verständlich, daß die Philosophie, die den Menschen zu ihrem Thema hat, auch die Frage nach der Technik stellt.

B. setzt dabei — etwa im Unterschied zu R. Berlinger — nicht im Anthropologischen an, obwohl er immer wieder darauf verweist bzw. verwiesen wird, sondern geht objektivistisch an die Technik heran. So wird im 1. Kap. die Frage nach dem „Wesen der Technik" gestellt. Nach der Definition der Technik als „Anwendung der erkannten Naturgesetze in einer gezielten Veränderung der Realität" (28) erfolgt der Übergang zum Anthropologischen, da Technik als Indienstnahme wesentlich relational zum Individuum und zur Gemeinschaft ist.

Daraus ergibt sich die Frage des 2. Kap., in dem es um den positiven weltgeschichtlichen Sinn der Technik geht. Dieser positive Sinn besteht in der Einigung zwischen Natur und Mensch einerseits und zwischen den Menschen andererseits. Das 3. Kap., in dem die negativen Aspekte der Technik herausgearbeitet werden, ist schon sehr stark von der ethisch-pädagogischen Zielsetzung des 4. Kap. bestimmt, in dem es in letzter Konsequenz um das „Was ist zu tun?" geht. Die Ambivalenz der Technik verlangt ein neues Existenzverständnis des Menschen, das ohne das Getroffensein von der zu bewältigenden Aufgabe undenkbar ist. Damit ist ein wesentlicher Aspekt aufgezeigt: Die Technik selbst überwindet die Trennung von Theorie und Praxis, wenn die Zukunft im Sinne der Technik machbar werden soll.

Über das Zurückbleiben der Sprache hinter dem Thema wird der Leser leicht hinwegsehen können.

MANN ERWIN, *Das „zweite Ich" Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXVII.) (132.) Herder, Wien 1970. Kart. S 68.—, DM 11.—.

Werden die theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts nach geographischen Gesichtspunkten geordnet, so ergeben sich drei Zentren: Tübingen, München und Wien. Jede hatte ihre eigenartige Prägung und Ausstrahlung. Die Wiener Schule ist gekennzeichnet, daß sie einerseits nicht dem universitären Bereich entsprang und daß ihr anderseits eine große Zahl von Laien angehörte, die aus dem Gebiet der Philosophie, der Politik, der Naturwissenschaft und Medizin ebenso kamen wie aus dem der Kunst, der Literatur und der Journalistik. So entstand dort — man möge es nicht als Übertreibung ansehen — jene Geisteshaltung, die in „Gaudium et spes" ihre Früchte brachte. Die vorl. Monographie behandelt einen Vertreter dieser kirchlich-theologisch aktiven Laien: Johann Heinrich Pabst (1785—1838).

Der erste Teil behandelt in drei Abschnitten Leben und literarisches Schaffen: 1. Biographische Skizzen; 2. Literarisches Schaffen (dabei werden die sieben Werke Pabsts hinsichtlich Entstehung, Inhalt und Wirkung dargestellt); 3. Zwischen Günther und Hermes (besonders ausführlich wird die Beziehung Pabsts zu J. W. J. Braun, dem Bonner Hermesianer, dargestellt. Braun war Mitbegründer der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie" und lud Pabst zur Mitarbeit ein). Der zweite Teil behandelt das spekulative System Günthers und Pabsts. Hauptanliegen war entsprechend der Güntherschen Konzeptionen die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie zu ergründen. Pabst bleibt dabei ganz und gar im Gefolge Günthers; lediglich die Beachtung Descartes' und die Periodisierung der Philosophie- und Theologiegeschichte führen über Günther hinaus. Neue Anregungen für die Darstellung erhielt Pabst auch von der Wiener medizinischen Schule, der er auf Grund seiner medizinischen Ausbildung besonders verbunden war. So kam es bei den Güntherianern zur ersten positiven Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und dem aufkommenden Materialismus und Liberalismus. Das feuerbachsche, vom Leib her bestimmte Ehebild (heute manchmal als idealkatholisch unbewußt resorbiert) erhielt ein Gegenbild, ohne spiritualistisch zu sein. Der dritte Teil bringt eine Textauswahl. Im Anhang werden acht Briefe Pabsts an Braun erstmals abgedruckt, die sich in der Bonner Universitätsbibliothek befinden. Bedauerlich ist, daß dem Autor der Zutritt zum Archiv des altkatholischen Bischofs in Bonn, wo sich sicherlich weiteres Material findet, verwehrt wurde.

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

BIBELWISSENSCHAFT NT

HERDER-BÜCHEREI, *Die Bibel.* Die Heilige Schrift des N. Ts. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. (X u. 454). Herder, Freiburg 1968/69. Balacron DM 6.80.

Die 1955 in französischer Sprache erschienene „Bible de Jérusalem" zählt zu den bestkommentierten einbändigen Bibelausgaben. Sie wurde unter der Leitung der Professoren der „École Biblique de Jérusalem" in Gemeinschaftsarbeit mit namhaften französischen Exegeten herausgebracht und blickt nun schon auf einen wahren Triumphzug durch die Welt zurück. Der Verlag Herder hat eine Deutsche Gesamtausgabe der Hl. Schrift mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel besorgt und daneben das NT in einer preiswerten Sonderausgabe ediert.
Was sind die besonderen Kennzeichen der Jerusalemer Bibel? Sie bietet zu den einzelnen Büchern der hl. Schrift grundlegende Einführungen, berücksichtigt die Ergebnisse der textkritischen Arbeit (vermerkt Textänderungen und abweichende Lesarten), gibt zum besseren Verständnis der Einzelstellen sachkundige Erklärungen und vertieft die Zentralbegriffe bibeltheologisch. Am Rande des Schrifttextes verweist eine Vielzahl von Stellen auf Parallelen und Zusammenhänge. Ein Register der biblischen Schlüsselbegriffe erschließt die in den Anmerkungen gebotenen Erklärungen.
Die Ausgabe ist übersichtlich und handlich gestaltet. Die konzentrierte Fülle des Dargebotenen macht sie zu einer echten Hilfe für jeden Umgang mit dem Worte Gottes. Sie empfiehlt sich von selbst.

DUPONT JACQUES, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste.* (SBS 37.) (132.) KBW, Stuttgart 1969. Paperb. DM 10.80.

Der in den Synoptikern so fremdartige und einmalige Bericht von den Versuchungen Jesu durch den Satan (Mk 1, 12—13; Mt 4, 1—11; Lk 4, 1—13) war für Exegeten, Prediger und Katecheten schon immer eine crux interpretum. Wurden vor einer Generation noch hauptsächlich Fragen der Historizität des Geschehens und der Art der Versuchung erörtert (körperliches Auftreten des Teufels, Ortsveränderungen oder seelischer Kampf, Visionen u. ä.; vgl. P. Keller, J. M. Vosté u. a.), so stehen heute mehr formgeschichtliche und theologische Fragen im Vordergrund. Einen Beitrag dazu bietet D. in einer aus überarbeiteten Vorträgen entstandenen Studie.
Um das Genus und die Aussageabsicht des Berichtes über die V. J. zu erkennen, muß zuerst die Rolle, die die verschiedenen Texte des AT darin spielen, erhoben werden. D. findet den schrifttheologischen Hintergrund

für die Jesus in den Mund gelegten Worte in Stellen aus dem Deuteronomium (8,3; 6,16; 6,13). Diese erinnern an die Versuchungen Israels in der Wüste und ziehen daraus die religiösen Lehren. Indem Jesus auf gewisse Weise die Erfahrung Israels bei seinem Exodus wiederholt und dabei über die Versuchung triumphiert, erscheint er als der, in dem das Schicksal Israels seine Vollendung findet. Der Hauptsinn der Versuchung Jesu ist messianisch-christologisch: Der mit dem Geist ausgerüstete Messias widersteht dem irdisch-politischen Messiastum jüdischer Erwartung.

Anders erscheint D. der Bericht des Lk (42—69) akzentuiert. Die Versuchungen Jesu werden aufgefaßt als ein erster Waffengang, der auf das Drama der Passion Jesu hinweist. Nicht der „hohe Berg" (Mt), sondern Jerusalem ist die Klimax, wo sich die blutige Tragödie des Prophetenschicksals Jesu erfüllt (13, 33 f.). In einem abschließenden Kapitel prüft Vf. die Theorie, daß die Versuchungsgeschichte in der christlichen Gemeinde gewachsen sei und das Für und Wider einer Zuweisung an Jesus selbst. Er kommt zu dem Schluß, daß Jesus von einer selbst gemachten Erfahrung spreche, die er aber in eine bildhafte Sprache übersetze.

D. bietet in seiner Studie eine gute Arbeitsgrundlage, in der es nicht um eine historisierende Auslegung geht, sondern um die christologische Grundbedeutung des Textes. Von dieser Mitte aus wären unsere Predigten und Katechesen zu gestalten. Als Desiderat sei noch vermerkt: In der Untersuchung wird die Ausarbeitung des existentialen Aspektes vermißt und welchen „Sitz im Leben" der Bericht für den in der Nachfolge Christi stehenden Jünger (vgl. Lk 8, 13; 22, 28 f.) hat.

Klagenfurt *Karl Woschitz*

IMMEL WALDEMAR (Hg.), *Unbekannte Bibel.* Beispiele für einen sachgemäßen Umgang mit der Schrift. (186.) Stauda, Kassel 1969. Kart. lam. DM 14.—.

Fünf evang. Theologen greifen aus dem AT (24) und aus dem NT (26) Bücher und Einzelerzählungen heraus, um sie modernen Menschen verständlich zu machen. Während in früherer Zeit mehr das Göttliche in der Hl. Schrift und die Fragen um die Inspiration betont wurden, sucht man heute mehr das menschliche Element, Verfasserschaft, historische Einreihung und die literarische Eigenart der Schriften herauszufinden. Die einzelnen Beiträge sind so Beispiele der Formgeschichte. Die einzelnen Vf. suchen die ausgewählten Begebenheiten in anschaulicher, fesselnder Form darzustellen, um vor allem das Heilsgeschichtliche und das auch für uns Gültige aufzuzeigen. Ein Beispiel möge das zeigen.

Der rätselhafte Fisch (94). „Was hat doch der Fisch im Prophetenbuch Jona' den Menschen für Kopfzerbrechen gemacht! Man kann es kaum begreifen, daß gerade das um die Gültigkeit der Bibel besorgte, aber auch das spöttische Fragen sich anhängt. Als ob von dem Fisch etwas abhinge! Als ob außer dem Fisch im Buch Jona nichts drinstünde. Gewiß, ein wenig merkwürdig ist dieser Fisch schon, aber was ist in diesem Buch nicht erstaunlich, seltsam, aufregend? ... Wenn man sich schon über den Riesenfisch wundern und aufregen will, dann sollte man die Riesengröße der Stadt Ninive, die Riesenbuße der riesig Lasterhaften, die Riesenfrömmigkeit der Matrosen und die Riesengottlosigkeit des Propheten daneben nicht vergessen! Dem sorgfältigen Leser jedenfalls fällt das auf. Und noch etwas fällt ihm auf: Die Art, in der Gott versucht, dem Jona seine Barmherzigkeit deutlich zu machen. Ist es nicht genau die Art, in der ein kluger Vater versucht, seinen widerspenstigen Sprößling zur Vernunft zu bringen? ... In der Tat, das Mühen Gottes um Jona, nicht um die Niniviten, nicht um die Seeleute, nimmt den breitesten Raum im Jonabuch ein. Und in der Tat, eine Art Gleichnis ist diese Prophetenerzählung, nicht Bericht über tatsächlich geschehene Ereignisse ... Dieses Verständnis des Jonabuches wird uns helfen, Spott über den „Propheten im Walfischbauch" lächelnd zurück- und zurechtzuweisen. Die Zurechtweisung anderer kann nicht alles sein. Werden wir auch verstehen, wie Gott über uns, die Frommen, manchmal den Kopf schütteln muß vielleicht mehr als über Niniviten und Matrosen? Werden wir auch verstehen, wie er sich um unsere, der Frommen, Bekehrung mühen muß, manchmal lächelnd, manchmal seufzend? Werden wir, das ist ja wichtiger als der rätselhafte Fisch, die Frage Gottes an uns im Jonabuch hören?"

Dieses Beispiel möge die Art und die Anlage der Beiträge aufzeigen. Wer ist als Leser und Benützer des Buches gedacht? Dem Theologen, Pfarrer und Lehrer will das Buch Modelle anbieten für Religionsstunden und Gemeindeseminare, dem Nichttheologen Hilfen zum Verständnis biblischer Probleme, aber auch Anregung zur selbständigen Weiterbeschäftigung mit dem „Buch der Bücher". Wenn bei der Lektüre der Aufsätze deutlich würde, daß der in den letzten Jahren oft beschworene Graben zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit nur eine Hilfe zum Glauben sein will — oft genug auch ist —, dann wäre ein weiterer Zweck erreicht (Bischof Vellmer im Geleitwort).

Regensburg *Philipp Schertl*

KIRCHENGESCHICHTE

BRANDMÜLLER WALTER, *Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424.* Bd. I. Darstellung. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen,

hg. v. J. Lortz, Bd. 16.) (296.) Aschendorff, Münster 1968. Kart. DM 48.—.

Dieses Konzil hat nicht nur in der allgemeinen Kirchengeschichte, sondern auch in der Konziliengeschichte kaum Beachtung gefunden; meistens begnügte man sich mit einigen knappen Hinweisen. Soweit der ohnehin problematische Versuch einer Zählung der ökumenischen Konzilien unternommen wurde, ist das Konzil von Pavia-Siena in der Zahl der bisher 21 allgemeinen Konzilien nicht enthalten. Der Grund dafür ist einerseits in der geringen Zahl und Bedeutung der auf diesem Konzil verabschiedeten Dekrete, andererseits in der ungünstigen Überlieferung der Quellen zu suchen. Es ist daher besonders anzuerkennen, daß B. als Thema seiner Habilitationsschrift die Darstellung der Geschichte dieses Konzils gewählt hat. Auf Grund der bisher bekannten Quellen und von neu erschlossenen Materialien aus über 50 europäischen Archiven und Bibliotheken legt Brandmüller die erste Gesamtdarstellung des Konzils von Pavia-Siena vor. Ein 2. Band wird die hauptsächlichsten und vor allem die bisher unbekannten Quellen zur Geschichte dieses Konzils veröffentlichen.

Das Konzil stand nicht unter günstigen Vorzeichen. Angesichts der inneren Spannungen im Reich konnten sich weder König Sigismund noch die Fürsten und Bischöfe entschließen, am Konzil persönlich teilzunehmen. Die Feindschaft zwischen Polen und dem Deutschen Orden, das noch immer ungelöste Hussitenproblem, der Krieg zwischen Frankreich und England, die Differenzen unter den italienischen Mächten und die ungewisse Haltung Aragons ließen auch die Teilnahme der übrigen Länder ziemlich ungewiß erscheinen. Nur die Universitäten zeigten von Anfang an großes Interesse. Trotzdem wurde das Konzil von den Präsidenten termingerecht am 23. April 1423 in Anwesenheit von fünf Bischöfen und einigen Äbten in Pavia eröffnet. Der Wiederausbruch einer Seuche ermöglichte es den Präsidenten, schon am 22. Juni 1423 dem Wunsch des Papstes entsprechend das Konzil dem Einflußbereich des Herzogs von Mailand zu entziehen und nach Siena zu verlegen. Von Anfang an und ohne Debatte gliederte sich das Konzil in Pavia und Siena nach Nationen, was im Gegensatz zu Konstanz nicht mehr als Abweichung von der bisherigen Übung, sondern offenbar als Selbstverständlichkeit empfunden wurde. Auch die Zulassung zum Stimmrecht innerhalb der Nationen wurde weitaus großzügiger gehandhabt als in Konstanz. Die Konzilsarbeit in Siena begann am 21. Juli 1423 und zeitigte als einziges Ergebnis vier Dekrete, die in der Sessio vom 8. November 1423 verabschiedet wurden. Sie betreffen die Hussitenfrage, das Schisma von Peñíscola, die Union mit den Griechen und den Kampf gegen aufkommende Häresien und dokumentieren, daß auch das Konzil keinen Weg zur Bewältigung der anstehenden Probleme aufzuzeigen vermochte. Bald nach dieser Sessio konnte von einer gedeihlichen Arbeit des Konzils keine Rede mehr sein. Die Reformdebatten mündeten rasch in einen Streit um die Interpretation des Konstanzer Dekretes „Frequens", und die Intrigen des aragonesischen Gesandten trugen nicht wenig zur Verbreiterung der Kluft zwischen der konziliaristischen und der päpstlichen Partei sowie zur Radikalisierung der konziliaristischen Forderungen bei. Unter diesen Umständen lag die Beendigung des Konzils im Interesse des Papstes. Entsprechend den Bestimmungen des Dekretes „Frequens" legten die Konzilspräsidenten zusammen mit den Vertretern der Nationen am 19. Februar 1424 Basel als Ort des nächsten Konzils fest. Ohne jedoch die Vertreter der Nationen zu informieren, lösten die Präsidenten durch eine auf den 26. Februar 1424 vordatierte Urkunde das Konzil überraschend auf und benutzten das Karnevalstreiben am 7. März, um Siena unbemerkt zu verlassen. Versuche der Opposition, das Konzil trotzdem fortzusetzen, scheiterten bald, nachdem auch die Stadt Siena auf die Seite des Papstes übergewechselt war.

Die Bedeutung des Konzils liegt nicht im Ergebnis seiner Beratungen, sondern im Konzilsgeschehen selbst. Daher verdient die detaillierte und sorgfältige Darstellung dieses Geschehens durch Brandmüller volle Anerkennung. An einigen Stellen vermag der Rez. dem Vf. in der Interpretation des Geschehens jedoch nicht zu folgen. Das gilt vor allem für die Stellung des Papstes zum Konzil. Die von Brandmüller verwerteten Dokumente sprechen meines Erachtens eher dafür, daß Martin V. in erster Linie an der Erhaltung und Ordnung des Kirchenstaates interessiert war, daß er die Reform der Kirche in capite et membris durch den Papst, nicht durch das Konzil verwirklicht wissen wollte und daß daher die von ihm in Aussicht gestellte persönliche Teilnahme am Konzil in Siena eher als Taktik denn als reales Ziel zu verstehen ist. Auch das frühe Ende des Konzils ist wohl nicht nur Alfons V. von Aragon und den radikalen Konziliaristen anzulasten, so verhängnisvoll sich ohne Zweifel die Intrigen des Königs und seines Konzilsgesandten auf den Verlauf des Konzils ausgewirkt haben. Es gab schließlich auch die Extremisten der Gegenseite. Offenbar wünschten eben auch Papst und Kurie ein baldiges Ende des Konzils. Etwas überbewertet erscheinen auch die Parallelen, die der Verfasser zwischen dem Konzil von Pavia-Siena und dem von Trient zieht. Wichtiger — und darin liegt wohl der bleibende Wert der Arbeit Brandmüllers — ist die Rolle des Konzils von Pavia-Siena für das

Verständnis des darauffolgenden Konzils von Basel-Ferrara-Florenz.

Würzburg *Josef Steinruck*

MICHELS THOMAS (Hg.), *Heuresis.* Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg. (362.) Müller, Salzburg 1969. Ln. S 300.—.

Am 10. Oktober 1968 beging Alt-Erzbischof Rohracher sein Amtsjubiläum. Er ist der Gründer des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. Ihm widmen 16 Mitarbeiter ihre Beiträge.

A. Paus (Zum Verhältnis zwischen Religion und Methode) weist darauf hin, daß die Echtheit eines religiösen Grunderlebnisses letztlich unabhängig ist von der Entsprechung zwischen den theoretisch-sprachlichen Beständen und dem aktuellen wissenschaftlichen Weltbild. Dafür gilt, was Thomas v. A. meint mit „actus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem".

C. von Korvin-Krasinski (Ein Beitrag zum Thema „Gott ist tot") fragt nach jenem sehr alten, dem modernen Christen neuen Gut einer religiösen Grundhaltung, die ursprünglich und vollmenschlich ist und weder dualistische noch spiritualistische Verzerrungen an sich trägt, sondern sich dem Menschen und seiner Welt auch in der Gottesbegegnung zuwendet. Sie ist gegeben in der Ergriffenheit des Geistes, der Psyche und des Leibes durch jene Wirklichkeit, an die Jesus als seinen Vater geglaubt hat.

N. Brox (Zur Berufung auf „Väter" des Glaubens) trägt wertvolle Marginalien zusammen über die Frage, welche Kriterien die Kirche anwendet, um in prominenten Zeugen ihrer Frühzeit die autoritären und maßgeblichen Tradenten der Orthodoxie und die Garanten der Kontinuität ihrer Geschichte zu diagnostizieren. Die zur Väterzeit geschehene Konfrontation des Evangeliums mit der alten Welt und ihr Ergebnis in Glaube und Kirchenordnung ist nicht passé, sondern bleibt „aufgehoben" auch dann, wenn Interpretation und Weiterentwicklung die früheren Marken überholen müssen.

Th. Michels (Salbung und Symbolum in einem Mysterienkult bei Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum c. 22—25) versucht eine originelle Lösung des genannten Berichtes über die kultische Begehung von Tod und Auferstehung eines Gottes.

A. J. M. Davids (Der große Brief des Makarios, Analyse einer griechischen Kontroversschrift) erkennt in diesem von der Häresie des Messalianismus in etwa beeinflußten Text eine Quelle des im 14. Jht. blühenden Hesychasmus, hält ihn aber nicht für einen einheitlichen Traktat.

L. Bernhard (Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon) antwortet auf diese Frage mit der Begründung, daß Kosmas und Johannes von Damaskus das zweite Moseslied aus dem 32. Kap. des Deuteronomiums nicht gekannt haben, weil es wegen seiner übermäßigen Länge schon weggefallen war.

P. Weingartner (Der Gegenstandsbereich der Metaphysik) kommt zum Ergebnis der logischen Möglichkeit, daß es Sätze und Gegenstände der Metaphysik gibt, die kein räumlich oder zeitlich veränderliches, materie-abhängiges Modell haben. Eine nicht notwendige Bedingung für konstruierbare Modelle ist jedoch für viele Sätze und Gegenstände der Metaphysik erfüllbar.

E. Morscher (Der Begriff des Seienden in der traditionellen Ontologie und der Begriff der Allklasse in der modernen Logik) führt diesen Vergleich systematisch auf den Ebenen der Aussage und der Verwendung der Begriffe aus. Den Konsequenzen aus solch ontologischen Überlegungen eignet ein im weiteren Sinne synthetisch-apriorischer Charakter.

H. Kramer (Probleme der deontischen Logik) stellt als Kernproblem einer Theorie der Norm die Analyse von Sollenssätzen heraus. Von diesen hängen dann die formale Behandlung der Normen und die Begründung und Rechtfertigung von Sollenssätzen ab, in denen sich Wertordnungen ihren Ausdruck verschaffen.

F. M. Schmölz (Wann wird es Frieden geben? Zur Theologie des Friedens bei Thomas v. A.) zeigt am Wandel der Modelle, wie der Friedensdienst der Kirche für die Menschheit heute eine andere Gestalt haben muß als im Hochmittelalter mit seinem starren Ordo-Denken. Heute steht das Bemühen um ein menschenwürdiges Dasein, um den Dialog mit allen Menschen, um das vermittelnde Gespräch im Vordergrund.

W. Pfeifenberger (Der politische Liberalismus des 19. Jhs.) berichtet, wie die politische Praxis der europäischen Liberalen nur teilweise mit den Ideen des Liberalismus übereinstimmte. Sie waren unliberal und intolerant, sobald sie an der Macht waren.

F. Horner (Katholische Soziallehre heute — Möglichkeiten und Grenzen?) wünscht, daß das kirchliche Lehramt über die Verkündigung sittlich-gesellschaftlicher Normen hinaus auch zu sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen in ihrer komplexen und konkreten Form Anregungen geben sollte. Der alternative Ausweg des Verzichtes auf Mitsprache in „weltlichen" Dingen scheint ihm einer Selbstaufgabe der Kirche gleichzukommen. Er hofft, daß diese Erkenntnis aus dem Druck der Sacherfordernisse heraus wachsen wird.

E. Hanisch (Zur Kritik des katholischen und sozialistischen Staatsdenkens im 19. Jh.) zeigt durch seine Analyse auf, wie die politische Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat auf die theoretische Konzeption der Sozialpolitik deutlich einwirkte.

Traditionelles Obrigkeitsdenken und emanzipatorisches modernes Denken bestanden nebeneinander. Bei den Sozialisten hingegen stand am Anfang die Konzeption des Staates als Instrument der Klassenherrschaft, um die Spannung zugunsten der Gesellschaft aufzulösen.

A. Randa (Zur ökumenischen Dimension österreichischer Geschichte) wählt eine Sechsphasengliederung als Rahmendarstellung für sein Thema: De coelo et mundo — pax austriaca — Mission 1664—1767 — Handelskompagnien und Theresienthaler — panamerikanische und eurasiatische Visionen — Überseeforschung 1817—1918. Hieraus ergibt sich auch die Einsicht in den Dienst Österreichs an der Einen Welt der Zukunft.

E. Kitzler (Zur Entstehung und Bedeutung des Vertrages von Tordesillas): 1494 wurde zwischen Portugal und Spanien eine Teilung der Einflußbereiche in Indien und Amerika vorgenommen. Das Festhalten beider Mächte an ihren Abmachungen gegenüber dem Anspruch dritter hatte weltpolitische Folgen und führte zum Verlust der iberischen Kolonialreiche, wie der Vf. darstellt.

E. Weinzierl (Die Salzburger Hochschulwochen 1931—1937 und die Bestrebungen zur Errichtung einer katholischen Universität in Salzburg) gibt einen interessanten zeitgeschichtlichen Rückblick auf die bis 1848 zurückreichenden Bemühungen, die Konzeption zuerst einer gesamtdeutschen, dann einer europäischen Zielsetzung, und seit 1955 die Orientierung an einer neuen Aufgabe: Forschungszentrum für die Wissenschaft, Akademikerfortbildung durch die Hochschulwochen.

Salzburg *Rafael J. Kleiner*

DOGMATIK

RAHNER K. / SEMMELROTH O. (Hg.), *Theologische Akademie VI.* (115.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Brosch.

Die Reihe „Theologische Akademie" erweist sich auch im VI. Band als mutiger Versuch der Übersetzung alter Glaubenswahrheiten in das Verständnis von heute. Ein wichtiger Behelf theologischer Weiterbildung. „Über das Ja zur konkreten Kirche" auf dem Hintergrund der latenten Frage nach der Idealgestalt der Kirche reflektiert *K. Rahner;* „Die Dogmen und ihre Funktionen" sieht *O. Semmelroth* im Dienst der Suche nach der Wahrheit und des lebendigen Glaubens. Einen Beitrag zur Gottesfrage leistet *N. Lohfink* mit seiner Untersuchung über „Gott und die Götter im Alten Testament", in der das späte Auftreten des theoretischen Monotheismus bei den Israeliten (nämlich zur Zeit des babylonischen Exils) näher begründet wird. *H. Roos* referiert über Formen der „Tod-Gottes-Theologie". Mit praktisch verwertbaren Hinweisen geht *J. G. Gerhartz* auf die „Demokratisierung in der Kirche" ein, die mit ihren prinzipiellen Möglichkeiten einer zeitgemäßen Realisierung harrt.

HOLBÖCK FERDINAND, *Credimus.* Kommentar zum Credo Pauls VI. (228.) Pustet, Salzburg 1969, ²1970. Brosch. S 176.—, DM 25.50.

Der Salzburger Dogmatiker legt hier einen Kommentar zu dem unter dem Namen „Credo des Gottesvolkes" von Papst Paul VI. zum Abschluß des „Jahres des Glaubens" verkündeten Glaubensbekenntnisses vor. Der Kommentar ist eine „wortgetreue" Großprojektion der 23 Artikel des „Credimus", das — nach den im Geleitwort von Kardinal Šeper vorgetragenen Überlegungen — „bisher viel zu wenig Beachtung fand oder sogar verschwiegen wurde" (11). Ebenso klagt der Autor selbst in seinem Vorwort (17). Woran das liegen mag? Abgesehen von den in einem Zitat (20 f) angegebenen Gründen dürfte eine der gravierendsten Behinderungen für die Publizität des „Credimus" wohl der mangelnde Sinn für echten und legitimen Pluralismus in der heutigen Glaubenswelt sein. — Dem aber entspricht auch der Kommentar: Das Licht für die „Großprojektion" ist das fraglose, ungetrübte Glaubenslicht, das sich weder durch unübersehbare Dämmerungen noch durch leuchtende Neuaufgänge beirren läßt; die Bildfläche, auf die alles projiziert wird, ist die fiktive Einmütigkeit im Glauben des Gottesvolkes, ein sehr statisches, für die bunte Vielfalt der Gnade Gottes (1. Petr. 4, 10) wenig vorbereitetes Gebilde. Ohne Bild gesprochen: Sowohl das „Credimus" selbst als auch der ihm synchronisierte Kommentar haben für den Säkularismus und Pluralismus unseres Denkens, Fühlens und Erlebens nichts übrig, ja stehen ihm skeptisch, meist ablehnend gegenüber. Kann man aber so die Wirklichkeit treffen? Biblischer gesprochen: Gehören zum Gottesvolk, dessen Credo hier formuliert und kommentiert werden soll, nicht auch die anderen? Die Protestanten, die Orthodoxen, alle Getauften in der Vielzahl ihrer Gemeinden? Oder ist das Gottesvolk, das letztlich und allein interessant ist, doch nur die römisch-katholische Kirche? Das würde aber dem teuer genug erworbenen Ökumenismus unserer Gegenwart nicht entsprechen.

Wer ist also das Subjekt des „Credimus"? Der Kommentator sinnt nach über den Wechsel vom „Credo" zum „Credimus" (52—55), ohne sich aber den Realitäten zu stellen, die sich bei dieser Verallgemeinerung zu Wort melden. Aber offenbar wird hier jeder ernst gemeinte Versuch durch die Methode abgewürgt: Das „Credimus" wird als Aussage „gegen moderne Fehlmeinungen, wie sie vor, während und nach dem Konzil auftauchten" (Geleitwort von Kard. Šeper, 11) verstanden, als Hilfe, „wie wir auf moderne Zweifel und Schwierigkeiten in Glaubensfragen oder auf moderne Bestreitung, Infragestel-

lung oder ‚Aufweichung' von Glaubensdogmen in unserer Zeit ... klärend oder auch abwehrend Antwort zu geben haben" (Vorwort, 19).
Es geht also um Verteidigung, Abwehr, Rettung des Glaubens. Was aber ist „Glaube"? Wird nicht auch hier nur die eine Seite der „Glaubens-Inhalte", die fides quae, beachtet und zu wenig das Wagnis, das Paradox des Glaubens, die fides qua? Die „inhaltliche" Fixierung dieser Glaubens-Theologie beleuchtet blitzartig die Tatsache, daß wichtige Dimensionen des Glaubensaktes einfach fehlen: die Hoffnung etwa, Thema 1 unserer heutigen Glaubenstheologie, und damit die Dimension der „Zukunft", der Offenheit, der echten Wandlungs- (nicht nur Entwicklungs-) Fähigkeit unserer Glaubenswelt, der neue Aussagemöglichkeiten, neue Stile, neue Kategorien entsprechen (ohne großartige Entmythologisiererei!). Warum werden Überlegungen des Holländischen Katechismus oft so unkritisch beseitegeschoben, wo es sich gerade diese „Glaubensverkündigung für Erwachsene" (allerdings!) gar nicht leicht macht mit dem, was wir Glauben nennen? (Vgl. die einschlägigen Stellen, auf die das Sachverzeichnis unter „Katechismus — holländischer" S. 226 hinweist.) Warum wird alles so eng innerkatholisch abgehandelt? Fehlt nicht auch die Dimension der Geschichtlichkeit, des Personalen, des Dialogischen?

Der Rez. ist sich wohl bewußt, daß *ein* Kommentar alle Wünsche und Erwartungen nie erfüllen kann, schon gar nicht, wenn er sich im vorhinein einer Tendenz verschreibt, die den Standpunkt illustrieren will, „wie er im Manifest der Bewegung ‚für Papst und Kirche' höchst zeitgemäß für unsere Zeit der Glaubensverwirrung zum Ausdruck gebracht wurde" (Vorwort, 22). Umso mehr anerkennt er den Mut, von einer so schmalen Basis aus, das *Ganze* unseres Glaubens in den Griff und Begriff zwingen zu wollen. Das Buch verdient es ohne Zweifel, auch von anderen Positionen her diskutiert zu werden. Der Rez. — ein Fachkollege des Kommentators — wollte dazu nur einen kleinen Diskussionsbeitrag liefern.

Graz *Winfried Gruber*

SCHLINK EDMUND, *Die Lehre von der Taufe.* (174.) Stauda, Kassel 1969. Kart. lam. DM 15.—.

Ein erster biblischer Teil erhebt als Basis: die christliche Gemeinde hat von Anfang an getauft (26) — und zwar auf Grund eines Taufbefehls Jesu (30). In der Struktur ntl. Taufaussagen wird dann als Lehre Gottes Heilshandeln durch die Taufe akzentuiert (39 ff). Dies geschieht, indem der Bezug zu Geschichte und Vollmacht Jesu Christi, der als Widerfahrnis des Glaubens in den Taufaussagen aufscheint, erarbeitet wird. Erfreulicherweise wird auf diese Weise der religionsgeschichtliche Vergleich mit negativen Exorzismusfunktionen aufgegeben zugunsten einer Tauflehre, die christologisch, pneumatologisch, kirchlich und dann erst trinitarisch entfaltet wird. Nicht Exorzismen, sondern die glaubende Erinnerung an die Heilstat Gottes in Christus bestimmen die ntl. Taufaussagen. Und eben diese Erinnerung wird für Vf. zur Einladung zum glaubenden Empfang der Taufe. Mit diesem Bezug zum Glauben als einer Gnade, die sich darstellen will in der kirchlichen Gemeinde wie in der Sendung zur Welt, ist auch die Gefahr einer Reduktion des Taufverständnisses auf bloß äußere Kirchenzugehörigkeit gebannt (63 ff). Zugleich wird auf diese Weise die Heilsnotwendigkeit der Taufe angesprochen, wenn Taufe als Heilshandlung Gottes verstanden wird (90 ff).

Vf. muß sich auf Grund seiner Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube schließlich der Erkenntnis stellen, wie wenig selbstverständlich es ist, daß die Kirche Säuglinge tauft (109 ff). Doch ist Sch. der Meinung, jeder bleibe im Vordergründigen stecken, der dieses Problem lediglich in der Problematik der zeitlichen Reihenfolge von Glauben und Taufen sieht (119). Dementsprechend kehrt er — um den kirchlichen Ort der Taufe zu bestimmen — wieder zurück zum Taufverständnis vom Heilshandeln Gottes, das im Zusammenhang mit dem Kirchenverständnis zu eruieren ist: „Wird die Taufe als Gottes Heilshandeln verstanden, dann begegnet die Kirche dem Täufling als Werkzeug des göttlichen Handelns" (125). In dieser Engführung wird die Kirche als der „vorgegebene universale Machtbereich Jesu Christi" (126) vorgestellt und konsequent nur noch danach gefragt, was die glaubensgehorsame Kirche anerkennt, wenn sie Unmündige tauft: Alle sind Sünder, alle Sünder sollen gerettet werden durch Übereignung an Christus; alle haben für den rettenden Glauben die Gabe des Heiligen Geistes nötig und sollen demnach — wie die Kirche — ihr Angewiesensein auf Gott im Taufempfang bekennen (131 ff). Ist solches Verständnis bei Eltern und Paten — wie oft — nicht vorhanden, dann ist es im Taufgespräch wieder einzuholen (134 ff) und mit Hilfe einer erneuerten Taufliturgie beizubringen (145 ff).

Schon dieser Überblick zur reich mit neuester Literatur versehenen Arbeit zeigt die ökumenische Intention Schlinks, der Taufe über die Grenzen der einzelnen Kirchen hinweg „als Organ des göttlichen Heilshandelns" gesamtchristliche Anerkennung zu verschaffen (170). Sosehr diese Intention bejaht werden kann, sosehr ist doch daran zu zweifeln, ob der Zusammenhang von Glauben und Taufe und Glauben und Kirche schon zureichend beschrieben ist mit Hinweisen auf

einen Werkzeugcharakter, der allzu mechanisch Gottes Handeln wie das Handeln der Gläubigen faßt. Nicht über die Intention des Buches also gilt es zu streiten, wohl aber über das Vergessen auf den freien Glaubensakt, das sich in einem mechanischen Modell für die Heilszuwendung Gottes wie der Menschen bei Schlink zeigt.

RAHNER KARL, *Zur Lage der Theologie.* Probleme nach dem Konzil. (Das theologische Interview 1.) (61.) Patmos, Düsseldorf 1969. Kart., lam. DM 4.80.

Weil die Formel abgegriffen ist, scheut sich der Rez., es zu sagen: Dieses Interview ist das Buch für den praktischen Theologen des Jahres 1969.
Für diese Empfehlung mögen ein paar Gründe einstehen:
1. Wer aus Rahners Schriften zur Theologie noch nicht herausgelesen hat, daß Rahner ein Mensch ist, der konkrete Situationen des Glaubens und des Gläubigen in der Kirche erfährt und erfahren muß, so wie wir alle es tun, der lese die ersten zwölf Seiten des Bändchens und dazu auf Seite 43 „wer kann und will denn schon frei sein?" und zehn Seiten weiter: „eine Aufhebung der Konfliktsituation kann daher oft nur auf einer neuen Ebene erfolgen";
2. Wer sich immer noch auf Rahners Schriften berufen möchte, um bei Kants transzentraler Methode hängenbleiben zu dürfen, der lese von Seite 29 an neun Seiten weiter, um zu erfahren, daß das Subjekt-Objekt-Schema eingeholt werden sollte in die neue Dimension der Intersubjektivität, weil nur statt privatisierter Geschichtlichkeit endlich konkrete Geschichte in den Blick gerät;
3. Wer das mit Geschichte Gemeinte in der Verantwortung vor dem Mitmenschen aufschlüsseln möchte, der lese auf der 50. Seite nach, wieso die Rede vom „anonymen Christen" ein Schlüssel sein will, der verständlich macht, daß nicht jeder Mensch am selben Punkt der Geschichte steht — und blättere dann von Seite 12 nach 16 und von Seite 44 nach 53 hin;
4. Wer — wie es nötig ist, um der Theologenflucht in die historische Forschung und die Ästhetik oder römischer Sturheit zu steuern — noch nach Identität als dem hermeneutischen Grundproblem fragt, der denke die Fragen der Seiten 53 bis zum Schluß des Interviews weiter unter der Devise von Seite 32: „verstehen heißt, etwas reflexiv einholen mit dem gelassenen Willen, das immer auch Unverstandene als echte Frage anzunehmen";
5. Wer lernen will, daß ein Interviewer kritisch und aus dem Konkreten heraus fragen muß und sich auch selbst befragen läßt, der kann von Eberhard Simons lernen, z. B. auf Seite 32 und öfter;
6. Wer schließlich ein Kompendium aller Antworten und Fragen des Pater Rahner lesen will, der lese zwei-, dreimal das ganze Bändchen und stelle es irgendwo hin, wo er es wieder findet.

Regensburg *Norbert Schiffers*

STEINMANN JEAN, *Christentum geht ins Mark.* Zwölf Kapitel über den Glauben. (232.), Knecht, Frankfurt/M. 1969. Linson DM 16.80.

Der Vf., verunglückt 1963, war ein hochgebildeter Seelsorger in Paris, der die neuen theologischen Gedanken in eine brillante Sprache zu übersetzen verstand. Zu seinen 30 Büchern kommt dieses Nachlaß-Werk, zusammengestellt aus Gesprächen und Vorträgen seiner letzten Monate. Glaube ist für ihn nicht „Unterwerfung unter Lehrsätze", sondern „Weg zur Freiheit". Die in origineller, aber nie salopper Sprache geschriebenen Kapitel über Gott, das Absolute, die Schöpfung, das Übel, Jesus, die Dreifaltigkeit (mit hilfreichen Bemerkungen über Dogmenverständnis), Glaube, Hoffnung, Liebe und Moral sind höchst lesenswert und werden den Seelsorgern und überhaupt denkenden Katholiken viel geben. Zumal sich die Übersetzung sehr gut liest, kann das Buch nur nachdrücklich empfohlen werden.

DONDEYNE A./VERGOTE A./VAN DEN BERGHE P./MOUSON J., *Umstrittener Glaube.* Vier Grundfragen. (191.) Herder, Wien 1969. Ln. S 115.—, DM/sfr 18.50.

Vier belgische Professoren legen ihre 1967 in Antwerpen gehaltenen Vorträge zu den Themen: Gott im Leben des modernen Menschen, Glaube und Offenbarung, das Problem des historischen Jesus und die Frage der Entmythologisierung vor. Die Gedankenrichtung wird deutlich in der Aussage, daß Glaube nicht eine Gegebenheit ist, „die man en bloc annimmt oder verwirft" (103). Es wird der m. E. geglückte Versuch gemacht, Verabsolutierungen zu lockern und lehramtliche Antworten durch Konfrontierung mit dem wissenschaftlichen Ertrag der historisch-kritischen Forschung verständlich zu machen. Alles in allem, eine gute Hilfe für alle, die es schwer haben mit den überlieferten Aussagen, ihren christlichen Glauben personal, und das heißt ja in vielen Fällen, in einer unkonventionellen Weise, zu vollziehen. Man wünschte das Werk in vielen Händen.

Frankfurt/M. *Alfons Kirchgässner*

EKKLESIOLOGIE

WILDIERS N. M., *Kirche für eine größere Welt.* Analyse — Kritik — Reform. (Herder-Bücherei, Bd. 325) (139.) Herder, Freiburg 1968. Kart., lam. DM 2.90.

Der Vf. will eine Art Gewissenserforschung durchführen (22). Es geht ihm um eine um-

fassende Reform der Kirche, wie es auch der französische Originaltitel (trois reformes de l'église) ausdrückt. Drei Tendenzen erscheinen ihm in der Entwicklung der Gesellschaft am wesentlichsten: der Übergang von einer vorwissenschaftlichen zu einer von den Naturwissenschaften und der Technik beherrschten Zivilisation, der Übergang von einer feudalen zu einer stärker demokratisch werdenden Gesellschaft und der Übergang von einer partikulären und homogenen zu einer universalen und ideologisch pluralistischen Kultur. W. zeigt die geschichtlichen Zusammenhänge dieser drei Entwicklungen auf, ohne dabei zu pauschalen Vorurteilen zu kommen. Im Gegenteil, manchmal stellt man sich die Frage, ob er die geschichtlichen Fehlentwicklungen in der Kirche nicht allzusehr mit dem Mantel der christlichen Nächstenliebe zudeckt. So verlangt er z. B., daß wir uns über die Unmenschlichkeiten der Inquisition nicht mehr wundern sollen als über die Tatsache, daß die Griechen noch keine Raumfahrt kannten (119 f). Aus den aufgezeigten Fehlentwicklungen versucht er auch die Konsequenzen zu ziehen für das heutige Leben der Kirche. Dabei weist er mit Recht darauf hin, daß weniger die Lehre als vielmehr das praktische Verhalten Beurteilungsmaßstab für die Kirche sein darf.

Die wesentliche Ursache für das gespannte Verhältnis zwischen Kirche und Naturwissenschaften sieht W. in der Haltung der Selbstzufriedenheit mit dem eigenen traditionellen Besitzstand, gepaart mit einer krankhaften Angst vor allem Neuen (41). Dem gegenüber fordert er die gegenseitige Anerkennung der Autonomie von Theologie und Naturwissenschaft. Im Hinblick auf die Demokratisierung der Gesellschaft stellt Vf. sicher zu Recht fest, daß die Kirche noch von einem vordemokratischen, feudalistischen Stil geprägt ist. Dagegen verlangt er eine Demokratisierung des kirchlichen Lebens als dringend notwendig. Die Forderungen, die er in diesem Zusammenhang erhebt, muten allerdings eher bescheiden an; so hält er ein Verfahren für möglich, das den Gläubigen eine gewisse Initiative bei der Bischofswahl überläßt (90). In bezug auf den Pluralismus der Gesellschaft hat die Kirche nach dem Urteil des Vfs. zu sehr vom System und zu wenig von den Personen her gedacht. Daraus ergab sich auch die scharfe Ablehnung der Religionsfreiheit durch die Kirche bis zu Papst Pius X. Heute stellen der Index und das „Anathema" keine Mittel mehr dar, um die Verbreitung von Irrtümern zu verhindern. Heute muß die Kirche den Pluralismus der Gesellschaft anerkennen.

Wenn in der Kürze dieses Buches auch manches etwas zu vereinfacht dargestellt ist, so weist der Vf. doch sicher auf entscheidende Punkte einer heute notwendigen, kirchlichen Reform hin und eröffnet interessante Perspektiven für eine Kirche von morgen.

Tübingen *Norbert Greinacher*

KAVANAUGH JAMES, *Protest aus Liebe.* Ein moderner Priester klagt seine unzeitgemäße Kirche an. (260.) Walter, Olten. 1969. DM/sfr 19.—.

Dieses Buch kann man, was Leidenschaftlichkeit und Zielstrebigkeit, literarische Form und Mehrschichtigkeit der Darlegungen betrifft, mit Augustins Bekenntnissen vergleichen. Der Unterschied zwischen beiden Autoren besteht freilich darin, daß Kavanaughs Bekenntnisse, Anklagen und Imperative bei der im Angesicht Gottes gesprochenen Selbstrechtfertigung „Ich habe versucht, ein Mensch zu sein!" (253) enden, während Augustinus seine Unruhe des menschlichen Herzens in eine Betrachtung oder in Ansätze zu einer Betrachtung ausmünden läßt, der nicht das anthropozentrische „Cogito, ergo sum", sondern das gläubige „Cogitor-sum" die Richtung weist. Jedenfalls kann durch Rückgriff auf diese Formeln der Denkansatz Kavanaughs charakterisiert werden. Es kat keinen Sinn, die Ausführungen des Vfs. von seinem Werdegang her zu sehen und dabei hängenzubleiben, daß er nach 9jähriger Tätigkeit als katholischer Priester geheiratet hat, um heute als Kinder-, Familien-, und Eheberater tätig zu sein. Denn die kritische Spitze in Kavanaughs Protest zielt ja gerade auf die Überwindung eines Kirchenverständnisses, das aus dem augustinischen auctoritas-Begriff herausgewachsen ist und über die Theologie, die E. Troeltsch Kirchenphilosophie genannt hat, zu der „unzeitgemäßen", weil alles normierenden und besserwissenden Kirche führen konnte. Dieser Kirche glaubte K. durch die Heirat als Protestierender gegenübertreten zu müssen.

Die Kritik, die der von K. gegen die kath. Kirche erhobenen Anklage begegnen will, kann sich nur mit dem Maßstab auseinandersetzen, der zu dieser Anklage die Legitimation liefert. Dieser Maßstab wird von K. mit aller nur denkbaren Deutlichkeit herausgearbeitet. Er verlangt von der Kirche — so scheinen sich seine in nüchterne Darlegungen und leidenschaftliche Anklagen, in heiße Gebete und zynische Thesen (z. B. 56: „Sie beichteten in allen Sprachen und kauten ihren Bergkäse"), in Zukunftsvisionen und Vulgär-Theologie gekleideten Vorstellungen charakterisieren zu lassen — daß sie in jeder Hinsicht ihren aus der (vermeintlichen?) Absolutheit des Christentums abgeleiteten Autoritätsanspruch abbaue und an die Stelle ihrer Forderungen auf den verschiedensten Gebieten die selbst-verantwortete Spontaneität des Menschen als regulatives und ordnendes Prinzip setze (vgl. etwa 167: „Irgendwie fand die Negerin ihre Reinheit und Gott in den Slums — und wußte nichts von unse-

ren Vorschriften.") Selbst wenn man die amerikanischen Verhältnisse in Rechnung stellt und der Kritik an einer Kirche, die über ihren finanziellen Sorgen mehr auf Organisation und Kontrolle als auf lebendige Glaubensbindungen hinarbeitet, die Berechtigung nicht abspricht, bleibt der Maßstab, den K. für die Kirche und ihr Wirken aufstellt, vordergründig. Die Kirche, der K. auch weiterhin — wenn auch auf seine Art — dienen möchte, hat im Grunde keinen Charakter mehr: K. möchte auch als Priester nur „Jim" sein (vgl. 46 ff), und er erhofft sich von den notwendigen und nicht mehr zu verhindernden Reformen in der Kirche auch etwa eine liturgische Gestalt der Messe, die „nicht *mehr* Erklärungen erfordern" wird, „als eine glückliche Familie oder eine zu Hause zubereitete Mahlzeit oder eine bedeutungsvolle Unterhaltung" (86). — Es scheint, daß K. alle Grenzziehungen verdächtigt.

Trotzdem sollte dieses Buch diskutiert werden. Unkritischer Beifall und unkritische Ablehnung würden dem Autor und der Sache, die ihm am Herzen liegt, nicht gerecht. Kavanaughs „Protest aus Liebe" könnte zur Einsicht verhelfen, daß die Kirche gerade nicht durch das Mittel des Protestes, sondern allein durch das Mittel der Liebe, die nicht das Ihre sucht, zu sich selber finden kann. Vielleicht würde man doch zugeben, daß K. diese theologische Kategorie vergessen hat.

Tübingen *Josef Rief*

SCHREUDER OSMUND, *Revolution in der Kirche?* Kritik der kirchlichen Amtsstruktur. (Das theologische Interview 3.) (96.) Patmos, Düsseldorf 1969, Pappband DM 4,80.

Eberhard Simons, ein junger Wissenschafter mit volkswissenschaftlicher, psychologischer, pädagogischer, philosophischer und theologischer Vorbildung, interviewt in der interessanten Reihe des Patmos-Verlages: „Das theologische Interview", den bekannten Religionssoziologen der Universität Nijmegen Osmund Schreuder, der dem Franziskaner-Orden angehört. Das Gesprächsthema gehört derzeit zu den heißen Eisen der kath. Kirche und zu jenen Problemen, die das Unbehagen nähren, das nicht wenige Priester und Laien dieser Kirche erfüllt. Es geht um die gesellschaftliche Verfassung der Kirche, um die Analyse ihrer offenkundlichen Strukturmängel, ihrer Informations- und Kommunikationsschwäche, ihrer als Uniformismus mißverstandenen Einheit, ihres als Machtbürokratie mißverstandenen Amtes, um die Vergötzung des Apparates, um die Mißachtung des gesellschaftlich-kirchlichen Pluralismus, um die Rollenkonflikte der Priester und um die Flucht vieler Christen in den Untergrund. Dabei werden sehr wohl auch positiv die Richtungen angedeutet, in die der Weg der Verkündigung, der Pastoral und der Ausbildung für die pastoralen Dienste gehen soll. Angesichts nicht weniger Rückentwicklungen und neuer Erstarrungen nach dem II. Vatikanum zweifelt (oder verzweifelt) Schreuder freilich an einer Reform von oben und sieht nur mehr die Möglichkeit einer Reform von unten, einer Reform durch Konflikte, einer Reform durch den kollektiven Widerstand der solidarisierten Priester und Laien, einer Reform durch offenen Protest. Man muß, um dem Büchlein in der Beurteilung gerecht zu werden, das genus litterarium beachten. Es handelt sich um ein Interview, um ein Gespräch. Im Gespräch kann man nicht alles genau begründen. Im Gespräch formuliert man überspitzt und pointiert, um das Anliegen klarer herauszustellen. Wenn man sich das vor Augen hält, wird man den beiden Gesprächspartnern für die kritische Einführung in die Problematik dankbar sein. Dafür, daß man gleich beim Öffnen des Bändchens den Pappdeckel und den Inhalt gesondert in der Hand hat, können sie nichts.

Wien *Ferdinand Klostermann*

HASENFUSS JOSEF, *Kirche und Religionen.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik; Heft Nr. 23.) (IX u. 82.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart., DM 5.80.

Der besondere Wert dieses Buches liegt in dem Umstand, daß hier auf knappstem Raum ein ganzes System vorgelegt wird: das System einer geschichtlich sehr gut unterbauten Philosophie und (christlichen) Theologie der Religionen. Das System ist ein System der Mitte. Diese Mitte wird aber jeweils nicht a priori, mechanisch und willkürlich zwischen entgegengesetzten Positionen bezogen, sondern in ständiger, von ausgezeichneter Materialkenntnis zeugender Auseinandersetzung mit den betreffenden klassischen Interpretationen der Tradition und den modernen Deutungsversuchen des historischen Phänomens der Religion und seiner theologischen Ortung gewonnen. Die Texte des II. Vatikanums bezüglich der Stellung der Kirche zur Welt und zu den Religionen werden ebenfalls nicht im Sinne einer mechanischen Zitaten-Apologetik aneinandergereiht, sondern in den lebendigen Fluß der Gedankenführung organisch einbezogen.

Der Leser wird in fachkundiger, zugleich aber nie abstrakt-trockener, sondern existenziell engagierter Denkweise mit den Problemen des Ursprungs und Wesens, der Entwicklung und Bedeutung der Religion konfrontiert. Er wird in die für den Europäer immer noch geheimnisvolle und faszinierende indische und chinesisch-japanische Geistes- und Religionswelt so eingeführt, daß er das andere dieser Welt ahnt, ohne das umgreifende gemeinsame Wesen von Religion überhaupt aus

dem Auge zu verlieren. In zwei Kapiteln versucht der Autor, die tragende Sinnmitte der Religonen des Judentums und des Islams freizulegen. Für den Christen, der seinen Ort in der bizarren Vielfalt der hier dargestellten Erscheinungen des Religiösen finden will, sind von besonderer Wichtigkeit die beiden letzten Kapitel, in denen es um das Selbstverständnis der Kirche in der Perspektive der vielen Religionen sowie um die Bestimmung ihres Verhältnisses zu ihnen geht.
Alles in allem ist dieses Buch weit mehr als die vom Autor intendierte „bescheidene Hilfe" (VI), um den vom II. Vatikanum aufgetragenen Dialog zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen in Gang zu bringen und zu verlebendigen.

Wien *Hubertus Mynarek*

SCHILLING KLAUS. *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, Heft 15 und 16 (VIII u. 172.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart., DM 18.—.

Eine bisher fast völlig unbeachtete Epoche der Theologiegeschichte, nämlich das 18. Jahrhundert, die Zeit vor der Aufklärung, die zugleich auch für die Theologie des 19. Jahrhunderts ihre Bedeutung hat, findet in diesem Werk eine nähere Darstellung. Das geschieht exemplarisch an Hand der Ekklesiologie der Theologia Wirceburgensis. Dieses 10bändige Werk der Jesuiten H. Kilber, Th. Holzklau, J. Neubauer und U. Munier erschien 1766 bis 1771 in Würzburg kurz vor der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und gilt als eines der bedeutendsten und letzten umfassenden theologischen Handbücher einer für die Theologie zwar nicht als Blütezeit anzusehenden, aber doch immerhin ideengeschichtlich bedeutsamen Epoche, deren gesamte Theologie in der Darstellung der jesuitischen Kirchenlehre gleichzeitig mitbeleuchtet wird.

Es sind recht beachtliche Ergebnisse und neue Erkenntnisse, zu denen Vf. kommt in der Darstellung der Kirchenlehre des Jesuiten Kilber und ihrer ideengeschichtlichen Zusammenhänge, wie auch der ganzen damaligen, diesbezüglich noch wenig erforschten Epoche unmittelbar vorher und nachher, und zwar das immer im Zusammenhang mit der ganzen Theologia Wirceburgensis. Auf Grund von Übereinstimmungen formaler und inhaltlicher Art ergibt sich eindeutig, daß Kilber in seiner Kirchenlehre von Bellarmin, Tournely und Billuart abhängt. Mag diese Abhängigkeit bezüglich Bellarmins auch sehr auffällig sein, so muß man doch betonen, daß Kilber in vielen Punkten über ihn hinausgeht und keineswegs nur einseitig dessen Gedanken übernimmt. Bezüglich der übrigen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts ist es heute nicht möglich, eindeutig festzustellen, welche ihrer Werke Kilber kannte und welche Ansichten er von ihnen übernahm. Die gesamte ekklesiologische Literatur jener Zeit ist zu homogen, als daß man auf Grund von Verschiedenheiten und Übereinstimmungen ein eindeutiges Abhängigkeitsverhältnis herausfinden könnte. Was weiterhin die Wirkung der Theologia Wirceburgensis auf das 18., 19. und beginnende 20. Jahrhundert angeht, so stellt sich heraus, daß nur wenige Autoren, unter ihnen J. Mendive und A. Göpfert, das Werk der Würzburger Jesuiten erwähnen. Wenn aber auch die Theologia Wirceburgensis einen verhältnismäßig geringen Einfluß auf die spätere Theologie ausübte, so muß doch festgestellt werden, daß sie eines der bedeutendsten Werke ihrer Zeit ist und zu der theologischen Literatur des 18. Jahrhunderts gehört, die nicht vollkommen in Vergessenheit geraten ist, wie das bezüglich der meisten übrigen Werke dieser Zeit zutrifft. Bezüglich der Kirchenlehre der Würzburger Jesuitentheologie kann man feststellen, daß sie einerseits die Lehre ihrer Zeit systematisch und übersichtlich zusammenfaßt, andererseits aber auch schon vieles von dem beinhaltet, was erst in der folgenden Epoche der Theologie hervortrat. Sie hat wenigstens ansatzweise versucht, die Kirche wieder in ihrer Fülle zu sehen und neben ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt auch die pneumatische Wirklichkeit neu zu entdecken. So ist dieses Werk der Würzburger Jesuiten „nicht nur Abschluß einer Epoche, es trägt auch Züge des Besten an sich, was die folgende Periode an theologischer Arbeit aufweisen kann".
Wünschen könnte man freilich noch die Berücksichtigung des einen oder anderen theologischen Werkes der in Frage kommenden Epoche, vielleicht auch aus dem reformatorischen Schrifttum selbst. Auch mag man hinsichtlich der Interpretation des Vfs. an verschiedenen Stellen anderer Meinung sein. Jedoch können diese Ausstellungen den Wert des Buches nicht wesentlich mindern, das einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis nicht nur der dogmengeschichtlichen Entwicklung, sondern auch der heutigen systematischen Theologie überhaupt darstellt. Das Buch wird nicht nur Theologen, sondern darüber hinaus auch theologisch interessierten Laienkreisen wertvolle Anregungen bieten können.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Schwierigkeiten mit der Kirche.* Fragen an die kommende Synode. (Taschenbücher für wache Christen, 23.) (110.) Lahn, Limburg 1969. Kart., lam. DM 6.80.

Kirchgässner, reformfreudiger und mit beiden Beinen im Leben stehender Pfarrer im

Raume Frankfurt/M. seit 36 Jahren, versucht in diesem Büchlein die ihm wichtigsterscheinenden Fragenkomplexe des gesamten „Kirchenvolkes" anläßlich der für 1972 geplanten, deutschen Nationalsynode in geordneter Form darzustellen, in der Hoffnung, daß trotz der Bedenken für oder wider, nach aufreibendem Tauziehen zwischen Konservativen und Progressiven, die nötigen klärenden und zeitgerechten Entscheidungen dabei nicht ausbleiben würden. Es ist unsere Christenpflicht, und dieses Werk hat die Absicht mitzuhelfen, Gründe und Ziele aufzudecken, dem gegenwärtigen Chaos entgegenzuwirken, allzu große Ängstlichkeit oder tolle Verwegenheit hinter uns lassend, zu gangbaren Wegen zu gelangen, denn ständiges Wachsen und Werden allein garantiert den gesunden Fortbestand unserer Kirche.
Unter den meistbetonten Begriffen finden sich: die *Wahrheit*, das stets neue Suchen und Fragen nach ihr; *Aufrichtigkeit*, volle *Meinungs-* und *Gewissensfreiheit* mit einer guten Portion *„Vorschuß an Vertrauen"* bei Diskussionen, wo auch „unbequeme Frager oder Zweifler", dagegen ja keine Heuchler, zu Worte kommen sollten. Jede Art von kirchlicher *Verkündigung* schließe vitales Interesse und Lernwilligkeit gegenüber der Öffentlichkeit ein, öffne sich für anschließenden Gedankenaustausch und sei allgemeinverständlich, in der „Sprache der Gegenwart" gehalten. Der Autor entwirft auch ein *neues Berufsideal* für Ordinierte sowie für die immer dringender gebrauchten *Laienhelfer*, mit besonders großer Nachfrage nach qualifizierten Führungskräften und Elitegruppen. Angeschnitten wird auch das Problem der *Liturgiereform*, deren moderne Formen sich teilweise bereits durchsetzten, teilweise noch im Experimentierstadium stekken, jedoch alle auf eine Sinnvertiefung, Vitalisierung und Aktualisierung sakralen Inhalts hinzielen dürften.
In seinem Schlußwort vergleicht Vf. das kirchliche Leben mit einem *Mobile*. „Beständig müssen sich Freiheit und Autorität, Altes und Neues, Gesetz und Willkür die Waage halten."

Salzburg *Gottfried Griesl*

ROMBOLD GÜNTER (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen.* Beiträge zum neuen Kirchenverständnis. (Theologie konkret, hg. v. F. Klostermann / N. Greinacher.) (223 S. mit Plänen und 14 Abb.) Herder, Wien 1969. Kart., lam. S 120.—, DM/sfr 19.50.

Bei einer Tagung machte vor Jahren ein führender Kirchenarchitekt die Bemerkung, es sei das Schicksal aller Bauvorhaben, daß dann, wenn sie nach langem Bemühen und manchem Scheitern schließlich gelingen würden, um den an sie anfänglich gestellten Anforderungen zu entsprechen, sich die Verhältnisse schon längst grundlegend geändert hätten.
Nach diesem Ausspruch käme die Architektur immer wieder zu spät, dem gegenwärtigen Leben richtig dienen zu können.

Bei einem immer rascheren Strukturwechsel in der gesellschaftlichen Entwicklung wird man dann leicht die Architektur, so wie man sie bisher verstanden hat, überhaupt in Frage stellen und lieber von einem „Bauen als Prozeß" reden und für diesen werben.

Zu einer gründlichen Orientierung in dieser Lage wollen und können die in diesem Buch von Rombold gesammelten Beiträge verschiedener maßgeblicher Autoren verhelfen. Die Artikel sind ein Niederschlag von Architektentagungen, die 1966 und 1967 in Puchberg bei Wels stattgefunden haben, vermehrt durch Abhandlungen aus den „Christlichen Kunstblättern" und dem „Hochland". Theologen, Architekten, ein Soziologe, Maler, Bildhauer behandeln die Probleme jeweils aus ihrer Sicht, und es ist nur natürlich, daß dabei verschiedene Meinungen vertreten werden. Gerade dieser Umstand macht aber die Lektüre des Buches interessant und zwingt den Leser die Argumente abzuwägen, um zu einem persönlichen Urteil zu finden und einen vertretbaren Standpunkt zu erringen.

Wenn in einem Beitrag davon die Rede ist, daß nur in der Beteiligung aller am Planen eines Bauvorhabens, für welche dieses gilt, die Gewähr für eine zufriedenstellende Lösung liegt, dann wendet sich das Buch, dem der Hg. Gedanken über das Sakrale und Profane und eine übersichtliche Zusammenfassung der wesentlichen Gesichtspunkte der Diskussion mitgegeben hat, nicht nur an Theologen.
Die Beiträge ordnen sich sinngemäß um den Artikel von *H. Kahlefeld:* „Die Gestalt der Eucharistie", bedenken „Gesellschaft und christliche Gemeinde" *(E. Bodzenta)*, den „Strukturwandel der Kirche heute und morgen" *(N. Greinacher)* „Pastorale, soziologische und städtebauliche Probleme" *(H. Widtmann)* um schließlich die praktischen Möglichkeiten nach verschiedener Auffassung zu zeigen: „Einfache Kirchen" *(H. Muck)* „Variable Kirchen" *(L. Kallmeyer)*, „Kirchen als Prozeß" *(O. Uhl)*. *W. M. Föderer* wirbt für ein bloß kirchliches Bauen im Gegensatz zu modernen „Kirchen"-Bauten. *J. Spalt* verweist auf echte Impulse für den Kirchenbau, während der Bildhauer *A. Schilling* und der Wiener Maler *E. Fuchs* von ihrer Arbeit her Beiträge zum Thema des Buches bringen.

Kurzbiographien der Autoren beschließen die wertvolle Reihe maßgeblicher Stellungnahmen zur Problematik kirchlichen Bauens heute und morgen. Die 16 Bildseiten wollen insbesondere den zusammenfassenden Artikel des Hg. illustrieren.

Ottensheim *Alfred Stifter*

MORALTHEOLOGIE

HEINEN WILHELM, *Begründung christlicher Moral.* (Beiträge zur Moralanthropologie. Hg. v. W. Dreier.) (352.) Echter, Würzburg 1969. Ln., DM 29.—, brosch., DM 19.80.

Die hier erscheinenden Abhandlungen, teilweise Erstveröffentlichungen, enthalten ein echtes Anliegen des 60jährigen Jubilars zu einer (Neu-)Begründung christlicher Moral. Unter dem Thema „Zum Selbstverständnis katholischer Moraltheologie" wird klargemacht, daß die durch überwiegende menschliche Egozentrik entstandene *Gegenwartskrise* nur durch Wiederherstellung der elliptischen Ordnung mit den zwei Brennpunkten: *Gott und Mensch*, überwunden werden kann. Der Seelsorger ergreife daher die wirksamsten Mittel, um dem übertechnisierten, vielfach sich selbst überlassenen Menschen beizustehen, indem er *göttliches Gesetz und Gnadenwirkungen* mit *menschlichem Tugendstreben* zusammenführt und aktiviert, wobei tiefere Menschenkenntnis und zielbewußte Menschenbehandung, genährt von Liebe und Heilswillen, unter Heranziehung aller mordernen wissenschaftlichen Hilfsmittel, sogar der Randwissenschaften, nicht fehlen dürfen. Fragen nach dem *konkreten Wie* sind im 20. Jahrjundert akut geworden. Gewaltige Strukturänderungen (in Wirtschaft, Beruf, Familie und innerhalb der Kirche) stellen sittliche Probleme auf, zu deren Lösung herkömmliche Formen nicht mehr ausreichen und deshalb zur Ergänzung Forschungsergebnisse aus verwandten Disziplinen, wie der Psychologie, Anthropologie oder der Soziologie, für die christliche Moral nutzbar gemacht werden sollten. Ziel und Zweck einer jeden solchen wissenschaftlichen Zusammenschau sei die „Wesensfindung", die Erforschung der *emotional-kardialen „Personen-Mitte"* (bei Vetter, Lersch u. a.), um die so zahlreichen Fehlleistungen und Störungen, die nach H. stets auf ein Versagen oder Ausfallen der „acht Grundgestalten" im menschlichen Entwicklungsprozeß zurückzuführen sind, zu anlysieren und möglicherweise zu kurieren.

Das nächste Kapitel, „Sein, Werden, Handeln des christlichen Menschen" benannt, geht von der vierfachen *Antinomik*, dem Widerstreit des Menschen mit sich selbst, mit dem Du, mit den Elementen, der in der Begegnung mit Gott gipfelt, aus und bestätigt, daß alle Versuche zur Beilegung dieses Streites negativ verlaufen müssen, wenn die Lösung nicht schlichtes Glauben, Hoffen, Lieben des Christen heißt. H. stellt Ursachen und Zusammenhänge in dem lebenslangen menschlichen Entwicklungsprozeß klar, der, entweder gesund und reibungsfrei unter *rechtzeitiger Bindung-Wachstum-Lösung* im Verhältnis zu den acht Grundgestalten verläuft, oder aber unverarbeitet, in Störungen und Fixierungen haftenbleibt. Vf. widmet seine besondere Aufmerksamkeit den Problemen der studierenden Jugend, auch den Theologiestudenten, die über ihre Eltern oftmals noch ein Stück unseliges Erbgut, Folgen der Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit unbewußt mitführen.

Im Komplex „Schuldigkeit, Schuld und Sühne" beklagt H. „die verhängnisvolle Spaltung zwischen Triebstreben und Geistwollen, das Divergieren von vitalem Triebgrund und geistigem Oberbau der Person" und weist als remedium abermals auf die „Rehabilitierung der „Kardia", „die Dringlichkeit einer gültigen Gefühlsbildung und Gemütspflege für den durch Technik und Rationalisierung beziehungsarm und begegnungsuntüchtig gewordenen Menschen der Gegenwart" (157) hin. Bei der Klärung der *Schuldfrage*, wobei er ein fruchtbringendes, heilsames Strafen zur Liebe hinzielend empfiehlt, begegnen sich heute anthropologische Psychologie und katholische Theologie. Die Auseinandersetzungen mit „Krankheit und Leid als Reifungskrise" zielen darauf hin, daß *Krankheit, Leid, ja Sucht* in ihrer metaphysischen Sinn-Finalität, als „Hohe Schule des Reifens, als Weg der Wandlung, als erlösende und erläuternde Kraft" richtig gedeutet werden.

Die letzten zwei Kapitel befassen sich mit *praktischen Fragen* der Moraltheologie, Moralanthropologie und *Pastoraltheologie*. H. weist immer wieder darauf hin, wie wichtig es heutzutage ist, in allen Belangen des Lebens metaphysischen Ursprung und Ziel mit anthropologischen Relationen zu verknüpfen, sei es zur Aufklärung und Überwindung der „religiösen Unlust" oder zur pastoralen Abhilfe des zunehmenden Verkehrsproblems auf unseren Straßen. Diese tiefsinnige Sammlung aus Heinens Werken schließt mit einer Neubesinnung auf zwei Grundpfeiler der christlichen Moral: der *Klugheit* und des *Gehorsams*. Klugheit, wie Thomas v. A. sie verstand, soll in jeder seelsorgerischen Beratung allgegenwärtig sein, den Hilfesuchenden in seiner personalen Gesamtstruktur, wie er wirklich ist, verstehen und ihn im Rahmen seiner Möglichkeiten ermutigen. Sie sollte an Stelle des meist aus Unsicherheit und Sicherungsbedürfnis entsprungenen, auf sexual-ethischer Ebene in Vergangenheit fälschlich überbewerteten *Rigorismus* treten. — Gehorsam ist Jasagen in Gewissensfreiheit; „Sichöffnen für die göttliche Agape-Liebe, die für jeden Menschen die letzte Entfaltung seiner Person bedeutet" (334).

Salzburg *Gottfried Griesl*

SCHLERETH ALBERT (Hg.), *Moral, was ist das?* (Alternativen, Arbeitstexte für den Religionsunterricht an Gymnasien. Heft 1.) (60.) Kösel, München 1969. Kart., DM 2.50.

Die Frageform, mit deren Hilfe es die vor-

liegende Textsammlung zu einem Titel gebracht hat, ist bereits so abgedroschen, daß sie, für welche Publikation auch immer, keine Empfehlung mehr sein kann. Freilich im Fall der Arbeitstexte, die mit dem Titel „Moral, was ist das?" versehen sind, wird diese Frageform, mit der sehr verschiedene Inhalte gedeckt werden können, auf den Leserkreis deswegen keinen negativen Einfluß nehmen, weil es Sache des Religionslehrers oder der Schulbehörde sein wird, diesen Leserkreis zu bestimmen. Im übrigen wird die mangelnde Anziehungskraft des Titels dadurch wettgemacht, daß die vielgeschmähte Moral zur Diskussion gestellt ist.

Aufmerksamkeit am 1. Heft der „Alternativen" verdient zunächst einmal die Tatsache, daß der Bund kath. Religionslehrervereinigungen einen Weg zur Belebung des Religionsunterrichtes an der Oberstufe der Gymnasien beschritten hat, der an Schüler und Religionslehrer in gleicher Weise erhöhte Anforderungen stellt. Mit den „Alternativen" ist nicht mehr und nicht weniger beabsichtigt, als daß der Lehrer seine Schüler am Prozeß moraltheologischer Erkenntnisgewinnung teilnehmen läßt beziehungsweise dazu befähigt. Mit der Diskussion divergierender Texte und extremer Auffassungen, die der Sensationslust des auf Selbstdenkertum eingestellten jungen Menschen immer wieder neuen Auftrieb geben, ist es nach ausdrücklicher Auffassung der Hg. nicht getan (vgl. 5), kann es auch nicht getan sein, wenn die Texte zu moraltheologischen Einsichten und sittlichen Grundhaltungen führen und nicht nur einen Einblick in die ethische Problemstellung vermitteln sollen. Selbstverständlich wird es ganz am Religionslehrer liegen, daß der Unterricht an Hand der von den „Alternativen" vorgelegten Texte nicht in der Diskussion des Interessanten und Extravaganten versandet, aber diese Aufgabe muß — das ist die Kehrseite — doppelt schwer werden, wenn die aus den Werken verschiedener Autoren zusammengetragenen Texte selber die einschmeichelnde Vorstellung nähren, als könne die Frage „Moral, was ist das?" in der Form der Meinungsbefragung erledigt werden. Diese Vorstellung muß sich zumal dann durchsetzen, wenn sich ergibt, daß die beigebrachten Texte teilweise im Blick auf Tagesfragen formuliert und als aktuelle Diskussionsbeiträge in Tageszeitungen abgedruckt worden sind (siehe 10, 27, 51). Der Informationswert der gebotenen Texte schwankt also ganz erheblich. So erfreulich es ist, in den zum Thema „Moral" zusammengetragenen Texten und in den Arbeitshinweisen eine Geistigkeit entdecken zu können, die beherzt genug ist, über alle engen Zäune hinauszublicken, so risikoreich ist das Unterfangen dieser Geistigkeit, wenn sie davon absieht, ihre eigene Position ausdrücklich zum Thema zu erheben. Was an „Orientierungshilfen" geboten wird (54—58), reicht für eine Positionsbestimmung der Moraltheologie nicht aus. Daß in diesen Orientierungshilfen zudem, was die Begriffe „moralisch" und „ethisch" betrifft, eine nicht geläufige Terminologie verwendet wird, sei nur am Rande erwähnt.

Der Weg, der mit den „Alternativen" eingeschlagen worden ist, verdient es fraglos, weiter verfolgt zu werden, aber das sollte mit mehr Theologie geschehen.

Tübingen *Josef Rief*

SPANNEUT MICHEL, *Tertullien et les premiers moralistes africains* (Recherches et Synthèses. Section de Morale). (XII u. 220.) Duculot, Gembloux 1969. Kart. lam. FB 280.—.

Der Vf. der bedeutenden Arbeit „Le Stoicisme des Pères" (Paris 1969) geht in diesem Werk den Anfängen christlicher Moraltheologie im römischen Afrika nach. Dort lag für den Westen ein erstes fruchtbares Zentrum christlicher Geistigkeit. Die Bedrängung der Kirche in vorkonstantinischer Zeit schuf eine Atmosphäre, in der, auch infolge der mehr praktischen Neigung der Okzidentalen, Schriften moraltheologischer Art entstehen konnten; und hier artikulierte sich zum ersten Mal christliches Denken in lateinischer Sprache. Demgemäß untersucht der Vf. die Morallehre von Tertullian und Minucius Felix, von Cyprian, Arnobius von Sicca und Laktanz; anhangsweise gedenkt er der ältesten afrikanischen Martyrerakten.

Als erster Lateiner behandelt *Tertullian* Probleme der christlichen Ethik, meist in Gelegenheitstraktaten und mit zunehmendem Rigorismus (ohne daß jedoch weichere Züge fehlten). Der Christ ist für ihn gefordert, in aller Unterwürfigkeit Gott in Christus nachzuahmen, um die ursprüngliche Gottähnlichkeit wiederherzustellen. Sp. sammelt — ähnlich auch bei den nachfolgenden Autoren — zuerst einschlägige Aussagen zur allgemeinen Moraltheologie, dann zu Problemen der speziellen christlichen Sittenlehre, der militia vor Gott und sonstigen Pflichten und Tugenden einschließlich des Verhaltens in bestimmten Situationen. Leider kann hier darauf nicht näher eingegangen werden. Im ganzen erweist sich Tertullian zunehmend als kompromißloser Vertreter einer absoluten Christenheit, dessen moralische Wertungen sich nicht von den Realitäten des Lebens bestimmen lassen.

Für den noch mehr von der Philosophie inspirierten Apologeten *Minucius Felix*, den Sp. im Anschluß an Tertullian kurz behandelt, bildet ausdrücklich die Gotteserkenntnis die Grundlage der Moral.

Bischof *Cyprian* von Karthago ragt mit seiner hohen Auffassung vom Martyrium und von der Jungfräulichkeit hervor. Doch ist er mehr Lehrer des geistlichen Lebens denn Moralist im engeren Sinn. Das tägliche Rin-

gen um die Nachfolge Christi steht bei ihm noch betonter im Vordergrund als bei Tertullian. Seine Moral gründet vor allem im geoffenbarten Wort und Willen Gottes und in der daraus abgeleiteten Disziplin der Kirche. Die Pflicht zur Einheit in der Liebe wird von Cyprian im Blick auf die Kirche angemahnt (sacramentum unitatis!). Die Werke der Barmherzigkeit spielen bei ihm eine gewichtige Rolle. Als Mitte der christlichen Tugenden hebt er die wesenhaft eschatologisch orientierte, in der Zeit ausreifende patientia hervor. Der Neid erhält bei Cyprian erstmals eine Monographie. Auch ein „Bischofsspiegel" ist aus den Schriften des Kirchenvaters zu gewinnen.

Die Moralanschauungen des Apologeten *Arnobius* von Sicca werden nur beiläufig in seinem Werk ersichtlich. Bekannt ist seine pessimistische Anthropologie. Die Seele findet ihr ewiges Heil nur in der wahren Gotteserkenntis. In ihr liegt auch für Arnobius das Prinzip aller Sittlichkeit.

Laktanz schließlich liefert in Buch 5 und 6 seiner Divinae institutiones erstmals einen systematischen Traktat zur Moraltheologie. Weisheit, Erkenntnis der theologischen und philosophischen Wahrheit, ist für diesen stark intellektualistisch geprägten Autor Grundlage der Moral, die sich in der Übung der religio und der in ihr wurzelnden justitia ausweist. Im Unterschied zu seinem Lehrer Arnobius ist die Moraltheologie von Laktanz trotz seines philosophischen Dualismus optimistisch gestimmt. Bleibt er auch namentlich Cicero stark verpflichtet, so ist doch letzte Norm des sittlichen Handelns für ihn eindeutig Christus. Von allen aus der justitia entspringenden Tugenden erwähnt er keine so oft wie die patientia. Hervorhebenswert sind die Ausführungen über die sozialen Pflichten und Tugenden, die teilweise modern anmuten.

Die ältesten *Martyrerakten* der afrikanischen Kirche bestätigen und unterstreichen auf ihre Weise die Ethik der genannten Kirchenschriftsteller und bezeugen eine Übereinstimmung von Theorie und Leben.

Sp. hat mit seinem Buch einen dankenswerten Beitrag zur Frühgeschichte der christlichen Moraltheologie geliefert. Es enthält viele interessante Detailbeobachtungen, etwa über die Rolle der Zeit im sittlichen Prozeß oder über das Lob der Gewaltlosigkeit bei diesen Vätern. Die Ähnlichkeiten und Unterschiede der behandelten Autoren und ihrer Themen werden aufgezeigt. Auch kritische Bemerkungen fehlen nicht, so vermißt der Vf. eine positive Ehe- und Familienlehre bei den Afrikanern des 3. Jahrhunderts. Im ganzen scheint das Buch die Frucht eines systematisch angelegten Zettelkastens zu sein. Streckenweise bleibt es beim Eindruck einer Textsammlung ohne tiefere geistige Durchdringung. Der Historiker hätte eine gründlichere, entwicklungsgeschichtliche Einordnung der Väteraussagen gewünscht. Beispielsweise wären die Hintergründe von Tertullians Stellung zur Bigamie leicht aufzuhellen gewesen. Vf. verweist zwar häufig auf Parallelen oder Vorlagen in der römisch-hellenistischen Welt, besonders ihrer Philosophie, schenkt sich jedoch allzuoft die Anführung von Belegstellen aus derselben. — Zu S. 36 Anm. 27: An diesem Teil der zitierten Kirchengeschichte ist H. J. Marrou nicht beteiligt. — Eine Zeittafel und Register beschließen das auch technisch sauber erstellte Werk, das hoffentlich weitere Untersuchungen zur Frühgeschichte der christlichen Ethik anregen wird.

Würzburg *Joseph A. Fischer*

SCHERER/CZAPIEWSKI/KOESTER, Ehe — *Empfängnisregelung — Naturrecht.* (192.) Driewer, Essen 1969. Kart., lam. DM 10.80.

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Wort zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" die Hoffnung ausgesprochen, daß in dem von der Enzyklika vertretenen Anliegen durch das fachkundige Gespräche viele weitere Klärungen herbeigeführt werden. Am innerkirchlichen Dialog darüber wollen sich die Vf. der Beiträge dieses Bandes beteiligen. Sie tun es in kritischer Einstellung.

Den weitaus größeren Teil des Buches nehmen die Beiträge von *G. Scherer* ein. Im Abschnitt „Ehe und Empfängnisregelung" setzt er sich in vorwiegend philosophischer, gelegentlich ins Theologische übergreifender Betrachtungsweise mit den Grundgedanken der Enzyklika auseinander und stellt ihre Probleme ins Licht der Ganzheit des Menschen. Hinsichtlich der Methoden der Empfängnisregelung kommt er zum Ergebnis, abtreibende Mittel müßten auf jeden Fall ausgeschlossen bleiben, im übrigen solle man sich an folgende Kriterien halten: 1. „Jeder geschlechtliche Austausch muß Liebe erfahrbar machen." 2. Dieser Austausch darf nicht ohne ernsten Grund unfruchtbar gemacht werden. 3. Alle bisher bekannten Methoden stören die Bezeugung der Liebe; daher die Weisung an die Eheleute: „Sucht unter den Bedingungen eurer sexuellen Erlebnisweise, eures ästhetischen Empfindens und sexuellen Könnens die Methode der Empfängnisregelung, in welcher euer geschlechtliches Leben noch am meisten die Sprache der Liebe zu sprechen vermag" (89). — In der anschließenden „Auseinandersetzung mit Dietrich v. Hildebrand" gesteht Scherer diesem bekannten Anwalt der Enzyklika viele wertvolle Einsichten zu, widerspricht ihm aber auch in entscheidenden Dingen, vor allem in seinem Begriff der „superabundanten Finalität": Ehe und ehelicher Akt seien nicht auf die Erhaltung der Art und darüber hinaus auch auf die Liebe zwischen Mann und Frau hin-

geordnet, sondern umgekehrt, die Ausrichtung auf die Liebe sei das erste und aus ihr ergebe sich als überquellende Fülle das Hinstreben zum Kind.

Czapiewski untersucht die Naturrechtsproblematik in der Enzyklika. Er will die anscheinend unzulängliche Verwendung des Naturrechtsgedankens darin nicht, wie es viele tun, zum Anlaß nehmen, das Naturrecht überhaupt abzulehnen. Im Gegenteil, wenn er auch gegen die Forderungen der Enzyklika Einwände hat, meint er doch, daß einzig und allein eine richtige Interpretation des Naturrechtes in der Lage sei, das ethische Problem einer verantwortlichen Elternschaft allseits befriedigend zu lösen.

Koester endlich kritisiert in maßvoller Weise die Enzyklika aus ärztlicher Sicht. Zu beachten ist seine grundsätzliche Einstellung: „Die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens zu erforschen und ihre der Würde des Menschen, des ganzen Menschen entsprechenden Gesetzmäßigkeiten herauszufinden, ist Aufgabe und Pflicht auch der Ärzte und Wissenschaftler... Nur so viel konnte angedeutet werden, daß sich Ärzte und Wissenschaftler als Fachleute bestimmter Bereiche des menschlichen Lebens aufgerufen fühlen, auch als gläubige Christen und in voller Achtung des Lehramtes der Kirche, die Diskussion weiterzuführen. Die große Fülle ständig neu hinzukommender wissenschaftlicher Fakten zwingt uns dazu, unsere Meinungen täglich in Frage zu stellen und fortzuentwickeln" (189 f).

Auch in den scharfsinnigen Untersuchungen der drei Autoren kann man das eine oder andere in Frage stellen. Wenn sie selbst dazu bereit sind, kann man ihre Beiträge als wertvolle Hilfen zu einer besseren Bewältigung der durch die heutigen Gegebenheiten und die Enzyklika aufgeworfenen Fragen ansehen.

Wien *Karl Hörmann*

GÜNTHÖR ANSELM, *Entscheidung gegen das Gesetz.* Die Stellung der Kirche, Karl Barths und Helmut Thielickes zur Situationsethik. (Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche, Bd. 7.) (93.) Seelsorge V., Freiburg 1969. Kart., lam. DM 9.80.

Das flüssig geschriebene Büchlein enthält eine Menge guter Gedanken und Anregungen. Es will dem ökumenischen Dialog dienen und ist dementsprechend in einem irenischen Ton geschrieben. Seelsorger, die aus der juridisch kasuistischen Schule der Moraltheologie kommen, werden hier sehr sanft einige Schritte vorwärts geführt zu einem mehr existentiellen Verständnis der Sittlichkeit.

Es melden sich jedoch auch einige ernste Bedenken gegen Methode und Schlußfolgerungen an. G. will die Lehre der Kirche vergleichen mit den Positionen zweier bekannter evang. Theologen. Aber als Ausgangspunkt nimmt er lediglich zwei Ansprachen Pius XII. und ein Monitum des Hl. Offiziums gegen die Situationsethik vom 2. Februar 1956, ohne mit einem Wort auf die verschiedenen Traditionen innerhalb der kath. Kirche bezüglich der ausnahmslosen Geltung naturrechtlicher Sätze hinzuweisen. Es dürfte G. nicht entgangen sein, daß auch ein so vorsichtiger Theologe wie der hl. Alfons von Liguori lehrte, daß Epikie auch Platz greifen kann bezüglich Formulierungen des natürlichen Sittengesetzes (Theologia moralis, liber I, Tract. II ed. Gaudé Bd. I, 163). Mehrfach ist im Buche eine ausnahmslose Geltung der Formulierungen des natürlichen Sittengesetzes mit der Annahme eines Naturrechts schlechthin verwechselt (z. B. S. 37).

G. glaubt aufzeigen zu können, daß in der Gedankenwelt von K. Barth so etwas wie natürliches Sittengesetz gar keinen Platz haben kann, weil es für ihn „keine Ethik außerhalb des Wortes Gottes" gibt (34). Er übersieht jedoch dabei die besondere Bedeutung, die „Wort Gottes" bei Barth hat, der in allem Tun Gottes in der Geschichte ein Wort Gottes sieht, freilich nicht neben Christus, sondern in einer universalistisch christozentrischen Schau. Es ist erstaunlich, daß G. das Buch von Karlheinz Peschke *Naturrecht in der Kontroverse* (Kritik evang. Theologie an der kath. Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit, Salzburg 1967) überhaupt nicht erwähnt und sich mit keinem Wort über seine ganz anders gearteten Ergebnisse auseinandersetzt. Es lohnt sich, diese beiden Bücher miteinander zu vergleichen, wenn man sehen will, wie verschieden ein ökumenischer Dialog über so grundlegende Fragen aussehen kann. G. kommt zu einem sehr pessimistischen Urteil über den tiefen Graben zwischen kath. und evang. Ethik. Dieser Graben würde nicht unüberschreitbar erscheinen, wenn man die ganze Breite echt kath. Tradition und gegenwärtiger Theologie ernst nähme und die evang. Theologen gründlicher unter Berücksichtigung ihres verschiedenen Vokabulars und ihrer Grundanliegen studierte. Vor allem durfte das Buch *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von K. Barth nicht unberücksichtigt bleiben. In das Anliegen von Thielicke hat sich G. meines Erachtens besser eingefühlt als in die Konzeption von Barth. Aber insgesamt will mir scheinen, daß G. nur schwer einen Zugang zu dem heilsgeschichtlichen Denken evang. Theologen angesichts aller menschlichen Erfahrung und Überlegung bezüglich menschlicher Sittlichkeit findet. Barth hat z. B. durchaus Platz für menschliche Erfahrung, wenn sie Hörbereitschaft und demütige Hingabe an das Gute ist; denn so begegnet der Mensch ir-

gendwie dem Worte Gottes und ist nicht ohne die Gnade Christi. Was Barth radikal verwirft, können auch wir verwerfen: selbstherrliches Verfügen aus eigener Vernunft und eine Ethik, die sich neben Christus behaupten will. Wenn Barth in der bisweilen hart formulierten Ablehnung einer absoluten Allgemeingültigkeit von Naturrechtsthesen zu weit geht, so müssen wir doch ebenfalls zugeben, daß es in der kath. Naturrechtslehre bisweilen allzu absolut zuging.

Rom *Bernhard Häring*

COSTE RENÉ, *Une morale pour un monde en mutation.* (Réponses Chrétiennes.) (216.) Duculot, Gembloux (Belgique) 1969. Kart., lam. FB 185.—.

Das Buch, zu dem der Präsident der Republik Senegal das Vorwort geschrieben hat, bietet eine Gesamtschau aller aktuellen Weltprobleme; es ist eine echte Zeitdiagnose und bleibt als Laienmoral ohne Ratlosigkeit mutig und klar keine Antwort schuldig. Vf. war Exeget am Seminar der Mission de France, hat aber auch viele moraltheologische und gesellschaftswissenschaftliche Monographien verfaßt. Als echter Franzose schreibt er lebendig und dynamisch, hervorzuheben ist seine Menschlichkeit und Menschenliebe, aufgeschlossen für Neues und Neudurchdachtes bleibt er maßvoll in der Abschätzung und solid im Denken und in der Formulierung.

Coste ist ein Meister in der Klärung, Popularisierung und Christianisierung moderner Begriffe, ausgezeichnet sind z. B. die Abhandlungen über Politik, Wirtschaft und Revolution. Der Bibliker Coste kommt immer wieder auf das Evangelium zurück und gibt von daher kostbare Hinweise für eine gute bibl. Moraltheologie und für die Lösung von Zeitfragen im Lichte des Evangeliums.

Wer sich für christliche Lösungen der Probleme unserer Zeit interessiert, wird in der Schrift eine lohnende und instruktive Lektüre finden.

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

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.) Schöningh, Paderborn 1968. Kart., DM 18.50.

Obwohl sich manche Fragestellungen heute verschoben haben dürften, bereichern historische Forschungen dieser Art die gegenwärtig immer drängender werdende Diskussion um den Sinn priesterlicher Ehelosigkeit. Dabei empfindet es der Leser als nützlich und wohltuend, wenn eine solche wissenschaftlich klar fundierte und mit der gebotenen Nüchternheit vorgetragene Antwort angeboten wird, dazu seitens der Kanonisten, denen manchmal unterschwellig und unbesehen die Schuld an einer Verhärtung der Fronten zugeschoben wird.

Nach einer kurzen Einleitung über die Auffassung der Urkirche hinsichtlich Priestertum, Ehe und Enthaltsamkeit werden vier Zeitabschnitte untersucht: 1. Die Zeit von etwa 300 bis zum Ende des Pontifikates Gregors I. (604), in der die erste große Zölibatsbewegung entstand. 2. Die Periode von 604 bis 1049 (Leo IX.), während der die entstandene Bewegung auch bei den neu christianisierten Völkern Fuß fassen sollte. 3. Die gregorianische Reform als Wendepunkt der Auffassung über die Priesterehe. 4. Die Zeit der beiden ersten Laterankonzilien, die zum ordo sacer als einem trennenden Ehehindernis führt.

Die thematische Gliederung ergab sich aus den Fragen: Wurden Verheiratete geweiht? Welche Forderungen gab es für verheiratete Kleriker? Durften Geweihte noch heiraten? Vf. legt dar, daß es von Anfang an eine juristische Regelung der Klerikerehen mit konkreten Forderungen auch an die Frauen gab. Zwar wurde die Praxis der alten Kirche übernommen und daher die Weihe von Verheirateten immer erlaubt, doch wurden diese auch zur strikten Enthaltsamkeit in ihrer Ehe angehalten (Synode von Elvira um 306). Diese in einer gewissen Verachtung des „weltlichen" Ehestandes wurzelnde Forderung („Der Beischlaf macht kultusunfähig") nahm immer krassere Formen an: Da eine totale Enthaltsamkeit den Menschen schlechthin überforderte und die Rechte der Ehefrau des Geistlichen überhaupt nicht berücksichtigte, versuchte die Kirche vor allem im Westen mit zahllosen Gesetzen und manchmal ziemlich fragwürdigen Sanktionen das ursprüngliche Ideal zu sichern, bis schließlich selbst der natürliche Gebrauch der Ehe zur „fornicatio" degradiert wurde. Die Idealpädagogik machte einem rigorosen Juridismus Platz. Auf einem solchen Hintergrund konnte sich der eigentliche Zölibatsgedanke nur sehr schwer behaupten. Die verschiedenen Ansätze zur Reform (in den Jahren 300—700 sowie um die Jahrtausendwende) unterlagen dem stärkeren Leben im Alltag, da die Geistlichen und auch das Volk sich im wesentlichen nicht davon ansprechen ließen. Dennoch gab der kirchliche Gesetzgeber dem praktischen Widerstand der Kleriker nicht nach und führte 1139 das trennende Ehehindernis ein, so daß wenigstens in der abendländischen Kirche Weihe und Ehe als unvereinbar galten, obwohl sie das prinzipiell im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte nicht waren. Eine Eheschließung nach der Weihe galt jedoch seit frühester Zeit im Westen wie im Osten als unstatthaft.

Diese im einzelnen belegten Ergebnisse machen die Arbeit lesenswert, mag man sich auch nicht allen aus den Fakten gezogenen Folgerungen anschließen können. Wie in historischen Fragen überhaupt, handelt es sich auch beim behandelten Thema um ein recht komplexes Gebilde, so daß es oft unmöglich erscheint, klare Linien in der einen wie in der anderen Richtung, wie sie gern gewünscht werden, aufzuzeigen. Es wird immer schwierig bleiben, ein in geschichtlichen Konstellationen und Denkmodellen gestaltetes Organisationsschema wie den Zölibat den aktuellen Verhältnissen anzugleichen. Die theologische und kanonistische Diskussion steht heute wohl erst am Anfang und ist noch zu emotionell gestaltet. Man darf daher auf weitere Arbeiten des Autors gespannt sein, die nach diesem geglückten Anfang die Fragen der Geschichte bis in unsere Zeit hinein weiterführen.

MOLINSKI WALDEMAR (Hg.), *Kindererziehung in der Mischehe.* (127.) Bitter, Recklinghausen 1969. Kart., lam. DM 8.50.

Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe ist vor allem wegen der Frage der Kindererziehung so dornenreich. Im vorgestellten Band wird diese Fragestellung von anerkannten Fachleuten mutig aufgegriffen und auf knappem Raum einer befriedigenden Lösung zuzuführen versucht.

W. Molinski beschäftigt sich im Rahmen einer Einführung mit der pastoralen Seite des Problems. Der Frankfurter Kirchenrechtler *J. G. Gerhartz* stellt die Verpflichtung zur religiösen Kindererziehung aus katholischer Sicht dar. Nach einem Überblick über die ekklesiologischen Voraussetzungen, die im Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wurzeln, und die moraltheologischen Prinzipien der Problematik kommt er zu dem Ergebnis, daß die katholische Kirche sich in dieser Frage (ebenso wie in manch anderen!) allzu lange und bis in unsere Tage hinein auf eine rechtliche Regelung und deren Durchsetzung um jeden Preis versteift und die wesentlich dringlichere Mischehenseelsorge zur Bildung des Gewissens ebenso wie die Achtung vor dem Entscheid beider Partner vernachlässigt habe. Die Feststellung, ein ausschließlich gesetzlicher Zwang störe und zerstöre die menschliche Antwort auf das Wort des Partners, ist grundsätzlich für die kirchliche Gesetzgebung bedenkenswert. Aus protestantischer Sicht macht Oberkirchenrat *E. Wilkens* Vorschläge zur Neuorientierung des evangelischen Kirchenrechtes im Sinne eines christlich-ökumenischen Glaubens. Das Ehepaar *Bovet* aus Zürich behandelt psychologische und pädagogische Probleme religiöser Kindererziehung in der Mischehe und legt in eigener Erfahrung und Verantwortung gewonnene konkrete Modelle dazu vor. *Marielene Leist* zieht in ihrem Beitrag zur Möglichkeit christlicher Erziehung die Linien der angedeuteten Problematik ins Grundsätzliche hinein weiter.

Zwar werden nicht alle Einzelheiten der von den Vfn. gemachten Vorschläge (Interkommunion, Gottesdienstbesuch, Religionsunterricht) allgemeine Zustimmung finden, doch bleibt ihre Grundhaltung gültig: Primat einer intensivierten Mischehenseelsorge, die ökumenischen wie konfessionellen Belangen entspricht und in allen Kirchen mehr der Überzeugung und Gewissensbildung der Ehepartner und Kinder gerecht wird. Man darf gespannt sein, ob Rom seine Mischehenregelung in eben diesem Sinne zu verwirklichen bereit sein wird.

MOLINSKI WALDEMAR (Hg.) *Uneheliche Kinder — rechtlose Kinder?* Überlegungen zur Reform des Unehelichenrechts. (96.) Paulus-V., Recklighausen 1967. Kart., lam. DM 7.—.

Das schmale Bändchen enthält Beiträge eines Theologen, eines Soziologen und eines Juristen zur Reform des Unehelichenrechtes. *W. Menges* untersucht die soziale Lage des außerehelichen Kindes. Die angeführten demographischen Daten bieten einen interessanten Überblick über das gesellschaftliche Phänomen der Illegitimität. Den empirischen Befunden läßt sich manche bisher noch unbekannte Einzelheit zur Überlebenschance unehelicher Kinder, zu Alter, Familienstand und sozialem Status ihrer Eltern sowie zum späteren Lebensschicksal nichtehelich Geborener entnehmen. Der Bonner Ordinarius für Prozeßrecht und Bürgerliches Recht, *F. W. Bosch*, macht Vorschläge zur Reform des deutschen Unehelichenrechtes. Für ihn, der sich wie kein zweiter unermüdlich für die drängenden Probleme einer entsprechenden Neuregelung eingesetzt hat, wird es eine Genugtuung sein, daß das neue Nichtehelichengesetz der Bundesrepublik Deutschland seine Anregungen weitgehend in Rechtskraft überführt hat. *W. Molinski* untersucht die Stellung außerordentlicher Kinder in der katholischen Kirche. Nach der Betonung der moralischen Verwerflichkeit nichtehelicher Elternschaft, aber auch der Ächtung Unehelicher zum „Schutz von Ehe und Familie" legt er aus der Sicht des Theologen Desiderate an das bürgerliche und das kirchliche Recht zur Besserstellung nichtehelicher Kinder vor. Es sei dem Rez. erlaubt, auf seine demnächst erscheinende Monographie zur Stellung außerehelicher Kinder im kanonischen Recht (Kanonistische Studien und Texte, Band 26) zu verweisen. Die dem besprochenen Band beigefügte, freilich knappe Bibliographie bringt eine Übersicht der wichtigsten Literatur zum Thema.

Das Werk kann uneingeschränkt zur Anschaffung empfohlen werden, da es bei aller gebotener Kürze Wesentliches zur Proble-

matik aussagt und im kirchlichen Raum seinesgleichen sucht.

Bonn *Horst Herrmann*

LITURGIK

AUBRY ANDRÉ, Ist die Zeit der Liturgie *vorbei?* (116.) Grünewald, Mainz 1969. Kart., lam. DM 9.80.

Die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen und nach der legitimen Möglichkeit christlichen Gottesdienstes überhaupt wird heute allenthalben gestellt. Die übersetzte und zum Gegenwartsmenschen hin geöffnete neue Liturgie hat diesen Fragen besondere Dringlichkeit gegeben. Vf., Mitglied der französischen Liturgiekommission, geht von den praktischen Erfahrungen aus, die er im lehrenden Umgang mit Seelsorgern und Laien gemacht hat, hinterfragt aber diese Erfahrungen von der Theologie, Kultgeschichte und Psychologie des Gegenwartsmenschen her und versucht, zu einer tragfähigen „theoria" vor aller Praxis zu gelangen. Hier und in ähnlichen Untersuchungen zeichnet sich allmählich ein Grundbestand von Desideraten sowohl an die Pastoral wie an die Ritenreform selbst ab. Hauptanliegen der Pastoral muß wie zu allen Zeiten die Belebung und Stärkung des Glaubens als der unerlässlichen Voraussetzung allen rituellen Gottesdienstes bleiben. Ferner die Einbergung der Liturgie in ein waches Kirchenbewußtsein. Ein isoliertes Herumoperieren an den Riten führt zu nichts. Allerdings müssen sie in angemessener Weise auch wirklich das Bewußtsein der Gegenwart artikulieren. „Ziel dieses Buches ist es, zur Erneuerung der liturgischen Praxis beizutragen; die Liturgie soll Werk und Tun des ‚weltzugewandten Volkes Gottes' werden. Ich möchte hoffen, daß dann Theologie und Seelsorge die Liturgie nicht länger in der Isolierung belassen, der sie jetzt anheimgefallen ist" (16).

Es ist ein Verdienst des Vfs., daß er zu den Bestimmungen des Liturgiedekretes immer wieder die Kirchenkonstution „Lumen gentium" und auch das Pastoraldekret „Gaudium et spes" beizieht. Im Dreiklang dieser Konzilsdokumente, in der Synopse Liturgie-Kirche-Welt, die schon das ganze Konzil beherrschte, sieht er den naturgegebenen und allgemeingültigen Rahmen der Liturgiereform und beschreibt sie in den drei Kapiteln: Kult oder Liturgie; Ritus und Leben; Liturgie heute. Man sollte das Buch lesen und die vielen Anregungen bedenken. Sie werden nicht allesamt stets und überall gangbar sein; die geschichtlich gewordenen Seelsorgemethoden und -verhältnisse sind in Frankreich anders als in Österreich und wieder ganz anders als im ehedem extrem konservativen Holland. Patentrezepte vermag in dieser Zeit niemand zu geben. Kluge Einsichten brauchen wir aber stets.

NUSSBAUM OTTO, *Die Handkommunion.* (64.) Bachern, Köln 1969, Kart., lam. DM 2.50.

Das schöne Bändchen des historisch kenntnisreichen Bonner Liturgikers kann bei der Einführung der Handkommunion außerordentlich gute Dienste tun. Denn was von Vielen innerhalb des Kirchenvolkes als willkürliche Neuerung oder gar als Minderung der Ehrfurcht vor der Eucharistie empfunden werden könnte, ist bekanntlich ältester kirchlicher Brauch bis zur karolingischen Zeit hin. In einem 1. Teil bringt N. die Zeugen der Frühzeit für die Handkommunion. Mit immerhin 130 Belegstellen in den Anmerkungen! Schon allein die Quantität solcher Bezeugungen müßte die Bestreiter der Handkommunion hellhörig machen. Der 2. Teil zeigt dann den Übergang der Spendung der Kommunion auf die Zunge. Ursachen waren einmal die Furcht vor Verunehrung der Eucharistie oder ihre Mitnahme nach Hause zu abergläubischen Zwecken, dann auch der Wandel von der gebrochenen Brotform zu münzengroßen ungesäuerten Hostien, die sich zur Zungenkommunion besonders eigneten. Ferner auch eine zunehmende Klerikalisierung, d. h. besondere Bevorrechtigung der Amtsträger, was etwa durch die gerade in karolingischer Zeit mit Rückgriff aufs AT aufkommende Handsalbung des Weiheritus gefördert wurde: nur die geweihte und gesalbte Hand darf die heilige Species berühren! Besonders wichtig scheint mir auch der Hinweis auf die Krankenkommunion (26), die ja auch in Zeiten der Abnahme der Kommunionhäufigkeit stets als etwas Selbstverständliches in Übung blieb. Als dann das IV. Laterankonzil 1215 die jährliche Pflichtkommunion einschärfte, wurden vielfach Elemente der Viaticumsspendung (Confiteor, erneuerter Zeigegestus mit dreimaligem Domine non sum dignus etc.) einfach an die Priesterkommunion angehängt, Riten, die erst in jüngster Zeit als unnötige Verdoppelung ausgeschieden sind. Ich nehme an, daß gerade von der Spendung der Wegzehrung an im Bett Liegende und Sterbende her sich der Brauch der Zungenkommunion besonders durchsetzte oder verfestigte. Die im 3. und 4. Teil (Erneute Zulassung der Handkommunion und Allgemeine Normen zur Durchführung) angeführten Fakten und Überlegungen sind sakramentenpastoral klug und abgewogen und damit geeignet, abseits aller ideologischen Verabsolutierungen und Einseitigkeiten eine vernünftige Praxis herbeizuführen. Ein kluges und nützliches Büchlein, das die Seelsorger und Praktiker lesen sollten, ehe sie zur Handkommunion übergehen. Es wird sonst — zum Schaden der Liturgischen Erneuerung — manches Porzellan völlig unnötig zerschlagen. Es geht

ja auch anders und vor allem klüger, wie N. zeigt und nahelegt.

MEYER H. B./MOREL J., *Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform.* Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, Nr. 52.) (XII u. 72.) Österr. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1969. Kart.

Der Innsbrucker Liturgiker H. B. Meyer hat in den letzten Jahren mit seinen Seminarteilnehmern und in Zusammenarbeit mit dem dortigen Soziologen J. Morel eine sehr detaillierte und den modernen Methoden des Fachs entsprechende Umfrage die Liturgieerneuerung betreffend angestellt. Der Fragebogen mit seinen 50 Untersuchungspunkten (68—72) ist klug zusammengestellt, vor allem ohne Suggestivfragen, und einem repräsentativen Bevölkerungsquerschnitt vorgelegt worden, so daß etwaige Zweifel an der Zuverlässigkeit von vornherein ausgeschlossen sind. Die Ergebnisse, die hier nicht in der gebotenen Kürze referiert werden können und daher an Ort und Stelle nachgelesen werden müssen, stützen die auch sonst gemachte Erfahrung: „Die Liturgiereform (ist) in ihrem bisherigen Umfang überraschend schnell und gut aufgenommen" worden (IX), doch ist die Zustimmung keineswegs allgemein. Zwar ist der Gottesdienst zugänglicher gemacht und verlebendigt worden, jedoch hat die Zahl der Teilnehmer nicht zugenommen. Ein oft gehörter, aber unzulässiger Einwurf gegen die Reform überhaupt! Da sind Meyers Bemerkungen (spez. 33—36) aufschlußreich. Die latent schon lange vorhandene Glaubenskrise und auch der heute zunehmend deutlicher werdende religiöse Substanzverlust wird durch die Liturgiereform eben eher verstärkt als gemildert. Konnte sich früher jemand in einen Ritus, den er nur wenig verstand und dem er in formalem Gehorsam oder auch nur aus Gewohnheit beiwohnte, noch einbegriffen fühlen, so wird durch die Reform der Gläubige auf den genuin christlichen Kern des gottesdienstlichen Vollzugs verwiesen und zur persönlichen Stellungnahme in Glaube oder Unglaube oder auch Glauben auf dem Wege gezwungen. Die Botschaft ist unzweideutiger, die Stellungnahme unabweisbarer! So können wir also nicht alles Heil von Ritusreformen allein erwarten, sondern müssen stets den Glauben als Voraussetzung des Gottesdienstes auf der einen, und die dem heutigen Menschen entsprechende Verkündigung als dessen Konsequenz auf der anderen Seite mit im Auge behalten.
So bietet dieses Werk nicht bloß positivistische Umfrage-Ergebnisse, die sowieso nur mit Vorbehalt auf andere Orte und Verhältnisse zu übertragen wären, sondern viele grundsätzliche Erwägungen (Kap. I, Morel, Liturgie und Soziologie, 1—10, Kap. III, Meyer, Schwerpunkte gottesdienstlichen Lebens, 33—47) und wertvollste pastorale Anregungen (Kap. IV, ders., Chancen und Aufgaben der Liturgiereform, 48—65). Nützlich ist auch das Literaturverzeichnis, das die einschlägigen Werke zusammenstellt.

MEYER HANS BERNHARD (Hg.), *Liturgie und Gesellschaft.* (132.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Kart. lam. S 68.—, DM 9.80, sfr 12.80.

In diesem Band liegen die Vorträge des letztjährigen Treffens der Liturgiker des deutschen Sprachraums (Puchberg bei Wels, September 1969) vor.
In der liturgiewissenschaftlichen Reflexion scheint das Gebiet des sozialen und gesellschaftlichen Lebens noch weitgehend brachzuliegen, die soziokulturellen Gegebenheiten unterschiedlichster Art sind vielfach noch nicht in die Liturgiegestaltung eingebracht. Sie müßten es aber, wenn man den Forderungen der Liturgiekonstitution nach Verständlichkeit und Angepaßtheit des Gottesdienstes gerecht werden will. *H. B. Meyer*, Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, stellt sich auch extremen heutigen Positionen, so der Frage nach der Möglichkeit des Gottesdienstes in einer profanen Welt überhaupt, seiner Offenheit zur Welt und zur Mitmenschlichkeit etc. In wohlabgewogenen Stellungnahmen zeichnet er das Bild eines glaubwürdigen Gottesdienstverhaltens, das die Spannung zwischen Welt und Heilswirken Gottes aushalten könnte. Der Innsbrucker Soziologe *J. Morel* zeigt in seinem Referat „Zur Soziologie des Gottesdienstes" auf, wie die Liturgie eine erstrangige soziale Erscheinung ist, die einerseits selbst bedingt ist aus den Strukturen der Gesellschaft, andererseits gemeinschaftsbildende Kraft und Ausstrahlungen auf die Gesellschaft hat. Besonders wertvoll sind seine Folgerungen für die Liturgie aus seinem Blickwinkel: Bewußte Integrierung der Soziologie in den Gottesdienst, notwendige Pluralität, funktionale Richtigkeit des Ritus, Bezug zum konkreten Leben, sachgerechte Anpassung und „soziologische Demut" des Dienstes in Anerkennung von Ordnung und letztlicher Einheit. Bemerkenswert sind sodann die gruppenpsychologischen Aspekte der Liturgie von *P. Sbandi*, ferner die sehr nüchternen Fragen nach der „Reform des Gottesdienstes aus der Sicht des Laien", von *H. Pissarek-Hudalist*, die zugleich ausgewiesene Theologin, Hausfrau und Mutter ist. Den Abschluß bildet der Beitrag von *A. Häußling* über die „Kritische Funktion der Liturgiewissenschaft", kritisch in bezug auf eine Ideologiekritik der Liturgiewissenschaft selbst, dann aber auch in bezug auf die neugestaltete Liturgie in praxi, die gesamte Theologie und das kirchliche Leben überhaupt.

KLEINHEYER BRUNO, *Erneuerung des Hochgebetes.* (130.) Pustet, Regensburg 1969. Kart. lam. DM 10.80.

Die drei neuen Hochgebete (Preces II—IV) und acht neuen Präfationen, die seit einiger Zeit zum Gebrauch freigegeben sind, bedeuten mehr als eine bloße Bereicherung des Gebetsschatzes der Kirche. Man begreift sie erst, wenn man die Gründe ihrer Einführung kennt. Die Schwächen des römischen Kanon waren nämlich schon lange offenbar, wurden es aber noch mehr nach der Übersetzung in die Muttersprache. Durch eine ungute Zerreißung der ursprünglichen, bei Hippolyts Hochgebet zu Anfang des 3. Jahrhunderts noch nahtlosen Einheit der Eucharistia in Präfationen und Canon Romanus, die durch das Sanctus — besonders in seiner wuchernden Melismatik und späteren Polyphonie — bewirkt war, gingen beide Teile eigene Wege: Die Präfationen enthielten allein die preisenden („eucharistischen") Motive, der Kanon hingegen wurde überlastet durch Interzessionen samt stadtrömischen Heiligenlisten, nicht mehr klar erkennbaren Wandlungs- und Kommunionepiklesen, verschiedenen Darbringungsformeln und dem Relikt von Naturalsegnungen. Freilich war dieser Kanon durch sein Alter — sicher bis ins 4. Jahrhundert hinaufreichend — und seinen kunstvollen Aufbau in strenger Symmetrisierung um die Doppelkonsekration in der Mitte höchst ehrwürdig, doch waren die formalen Mängel unübersehbar. So entschloß man sich bei ihm zu maßvollen Änderungen. Daneben stellte man drei neue Hochgebete, die wieder die ursprüngliche Reihung (Dialog — Präfation — Sanctus — Überleitung — Wandlungsepiklese — Einsetzungsbericht samt Anamnese — Kommunionepiklese mit angehängten Interzessionen und Schlußdoxologie) gleichmäßig aufweisen. Die Texte sind neugeschaffen, doch mit deutlicher Anlehnung an alte Formularien: Hochgebet II ist aus der Hippolyt-Eucharistie entwickelt, Hochgebet III am stärksten aus dem alten römischen Kanon, Hochgebet IV schließlich aus der Liturgie des 8. Kapitels der Apostolischen Konstitutionen, die letztlich auch auf Hippolyt zurückgehen, aber antiochenischen Liturgiebrauch widerspiegeln. Die Festpräfationen wurden vermehrt; andere, die die Gesamtschau der Heilsökonomie zusammenfassen, hinzugefügt, die Apostelpräfation wurde aus der ursprünglichen Bitte zu einer echten Preisung umkomponiert.

Kleinheyer hat diese hochbedeutsamen Reformen in klarer Sprache und didaktisch klug vorgelegt. Wer den Geist dieser Erneuerungen — theologisch, historisch, aber auch spirituell — begreifen will, muß dieses Buch lesen, oder besser noch: eingehend studieren.

MAAS-EWERD THEODOR, *Liturgie und Pfarrei.* Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. (414.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 24.—.

In dieser bedeutsamen Dissertation geht Vf. der theologischen und speziell ekklesiologischen Bedeutung von Pfarre und Pfarrgemeinde nach und setzt damit einen gewissen Gegenakzent zu manchen — gelegentlich sicher zu einseitigen — rein pastoralsoziologisch und vorwiegend bloß von der Funktionalität her interpretierten Überlegungen und Forderungen der Gegenwart. Lebendiger und „richtiger" Vollzug der Liturgie und zugleich bewußtes Leben aus dem Glauben; ferner aber auch aus den Quellen erneuertes Verständnis der Liturgie und Begreifen der Pfarrei als des Trägers eben solcher erneuerten Liturgie müssen jederzeit einander ergänzen, sollen sie nicht ins Leere gehen. Vf. betont ausdrücklich (17), daß er sich nicht gegen anders gerichtete Arbeiten wenden will, deren Wert nicht zu leugnen ist, sondern daß er nur einen notwendigen Aspekt besonders begründen und darlegen wolle. Darin ist ihm unbedingt zuzustimmen. Zunächst beschreibt und analysiert Vf. historisch die Wechselbeziehungen zwischen liturgischer Erneuerungsbewegung und pastoraler Neubesinnung in den Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Nach einer anfänglich stark archäologisch-historisierenden Phase — speziell in Benediktinerklöstern kultiviert — beginnt seit 1909 (auf dem belgischen Katholikentag in Mecheln unter Dom Beauduin) der Durchbruch zur pastoralen Verwirklichung in den Pfarren, nach dem Weltkrieg wirksam unterstützt von lebendigen Kreisen der Akademikerschaft und besonders der Jugendbewegung. Die Entwicklung wird konkret an vier herausragenden Beispielen von aus dem Liturgievollzug gebauten Gemeinden vorgeführt: Hl. Geist in Frankfurt-Riederwald, St. Paul in München, St. Marien in Mühlheim a. d. Ruhr und St. Leopold in Wien-Gersthof. Diese zunächst lokalen und keineswegs gleichlaufenden Bemühungen erhalten wirksame überörtliche Impulse von zusätzlichen verlegerischen Initiativen, etwa des volksliturgischen Apostolats in Klosterneuburg unter Pius Parsch, ferner des verdienten Stanislaus Stephan in Schlesien, aber auch des Oratoriums in Leipzig etc. Manche retardierenden Kräfte, speziell auch im falsch verstandenen Verbandskatholizismus, werden apostrophiert.

Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund wird nun das neue Verständnis der Pfarrei verdeutlicht, wiederum anschaulich dargestellt an konkreten Pfarreien und Seelsorgerpersönlichkeiten. Zunehmend verbinden sich pastoralliturgische Einsichten (Wintersig, Parsch etc.) mit praktischer Erprobung und Realisation (Pfr. Jakobs, Joh. Pinsk etc.), so daß nach dem zweiten Weltkrieg und schon vor dem II. Vatikanischen Konzil bereits

gangbare Wege erprobt und aufgewiesen werden können.
Nachdem nun auf über 200 Buchseiten das Material gut aufbereitet und gesichtet ist, versucht Vf. dessen systematische Durchdringung in einer vorläufigen Synthese, benennt nochmals die Argumente und beschreibt das heutige Verständnis der Pfarrei aus der Sicht ihrer Liturgiefeier.

Das Buch ist hochbedeutsam, zunächst einmal gegenwartsgeschichtlich als analysierende Beschreibung der liturgischen Bewegung bis in unsere Tage, dann aber auch und besonders wegen seiner bedeutsamen Aspekte und Einsichten. Theoretiker wie Praktiker sollten das Buch lesen und weiter bedenken.

LIPINSKI E., *La Liturgie Pénitentielle dans la Bible.* (Lectio Divina, 52.) (117.) Editions du Cerf, Paris 1969. Kart. lam.

Vf. geht in dieser Untersuchung der Bußliturgie im alten Israel nach. Schon H. Gunkel hatte sie (Ausgewählte Psalmen, Göttingen ^{4}1917; RGG, Tübingen ^{2}1930, IV 1614 f) in den Psalmen als literarisches Genus festgestellt, dabei zwischen individueller und gemeinsamer Buße unterschieden. R. Smend, H. Birkeland und S. Mowinkel hatten zwar angenommen, auch die individuellen Bußbekenntnisse seien kollektiv zu nehmen, im Singular des Sprechenden stehe ein einzelner, etwa der König, im Namen des ganzen Volkes — als Heilsmittler — vor uns. L. teilt diese Ansicht nicht, sondern hält die alte Unterteilung Gunkels nach wie vor für die richtige, beschäftigt sich aber in seiner formgeschichtlichen Untersuchung nur mit den Gemeinschaftsliturgien, die meist eine nationale Katastrophe oder auch Nöte des Volkes — Dürre, Ungeziefer, Epidemien etc. — zum Anlaß hatten. Dadurch, daß über die Psalmen hinaus auch die anderen Schriften in den Rahmen der Untersuchung einbezogen werden, entsteht ein äußerst anschauliches Bild solcher Bußliturgien, die mit Posaunenruf angezeigt wurden und unter Fasten eine bestimmte Zeit andauerten. Klagerufe, Anlegen von Bußgewändern, Bestreuung mit Asche und auch büßendes Schweigen sind Hauptelemente des Ritus, übrigens den Trauerriten nicht unähnlich. Diesen gegenüber kennt die Bußliturgie aber noch dazu das kollektive Sündenbekenntnis, Opfer und Orakel und priesterliche Segnungen, wodurch der Eindruck des Quasi-Sakramentalen entsteht. Im Schlußwort charakterisiert Vf. dann noch kurz die Spiritualität solcher Bußübungen. Ein sehr schönes Buch, in gleicher Weise voller Einsichten für den Alttestamentler wie den christlichen Liturgiker.

BÜRKI BRUNO, *Im Herrn entschlafen.* Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses. (Beiträge zur praktischen Theologie, hg. von W. Uhsadel. 6.) (321.) Quelle & Meyer, Heidelberg 1969. Kart. DM 35.—.

Krankheit und Tod gehören zu unserem Geschick als organische Lebewesen, werden erst vom Menschen tragisch erfahren und sind dem Christen seit dem Pascha Domini Heilsgeheimnisse. Der Gegenwartsmensch neigt dazu, sie aus seiner Lebenswelt verschämt zu verdrängen, da er sie nicht leugnen kann. So geht nun ein reformierter Pfarrer aus dem Üchtland in einer sehr bedeutsamen Dissertation daran, das Sterben als heilsgeschichtliches und kirchlich-sakramentales Ereignis zu bedenken. Er tut das mit großem theologischen Ernst, mit immensem Fleiß im Aufsuchen der biblischen und historischen Quellen zu diesen Fragen, aber auch mit erstaunlicher wissenschaftlich-synthetischer Kraft und offenbar reicher seelsorglicher Erfahrung. Scheinbar Gegensätzliches ist schlicht und unpathetisch zusammengebunden, gelegentlich fast zu selbstverständlich, so wenn der Zwiespalt der Konfessionen in sehr irenischer und ökumenischer Gesinnung fast verschwindet (die Agenden werden einfachhin als gleich wichtige christliche Dokumente nebeneinandergestellt; im Vorwort nennt er den bekannten reformierten Theologen Jean-Jaques von Allmen aus Neuenburg und den Bischof von Basel und ehemaligen Liturgiker von Fribourg, Anton Hänggi gleichberechtigt als seine Lehrer). Aber auch, wenn gar nicht weit voneinander die Erfahrungen des schweizerischen Dorfpfarrers mit seiner noch wohlgefügten Gemeinde und die Analyse von Dürrenmatts blasphemisch und kabarettistisch anmutender Komödie Meteor, die 1966 in Zürich uraufgeführt wurde, konfrontiert sind, und das in einer Weise, die Respekt vor den geistigen Qualitäten des Verfassers einflößt.
Nach den einleitenden, theologisch-spekulativ bedeutsamen Prolegomena über das Mysterium von Christi Tod und Auferstehung, die Taufe des Christen in dieses Heilsgeheimnis hinein (Röm 6, 3 f; Kol 2, 12) und seinen Lebensweg von diesen sakramentalen zu seinem leiblichen Sterben, dessen christliche Höchstform eigentlich das Martyrium ist, geht er nun den Stationen der Sterbeliturgie nach: Sündenbekenntnis und Versöhnung, Herrenmahl als Viaticum, Gebete in der Agonie, Commendatio animae und Riten beim Tode selbst. Daran schließen sich im 2. Hauptteil historisch vergleichende Bemerkungen zur Geschichte der Leichenbestattung und zur pastoralen Gestaltung des Begräbnisses an.
Das Buch ist ein schönes und gewichtiges Kompendium bedeutender dogmatischer und eng praxisbezogener Erkenntnisse.

VAN BUCHEM L. A., *L'Homélie Pseudo-Eusébienne de Pentecôte.* L'origine de la confirmatio en Gaule Méridionale et l'inter-

prétation de ce rite par Fauste de Riez. (242.) Gebr. Janssen N. V., Nijmegen 1967.

Ehe die Diskussion um das Firmalter — ob nun 14 oder 18 oder gar 25 Jahre — fortgesetzt wird, muß diese außerordentlich wichtige Arbeit beachtet werden. Vf. weist endgültig nach, daß die ganze westliche mittelalterliche und neuzeitliche Firmtheologie weitgehend aufruht auf einer anonymen Homilie, die unter dem Namen des Papstes Melchiades († 314) in die pseudoisidorischen Dekretalen aufgenommen wurde, in Wahrheit aber von einem Semipelagianer, nämlich von Faustus von Riez stammt.

Aus der Ritusgeschichte der Taufe ist ja allgemein bekannt, daß das ursprüngliche Taufrecht der Bischöfe im 5. Jahrhundert an die Presbyter oder Pfarrer zediert wird, wenigstens in bezug auf die Kindertaufe. Während im Osten damit zugleich das Recht zur Firmung an die Pfarrer gelangt, bleibt im Westen das Firmrecht bei den Bischöfen; d. h.: im Osten wird der Säugling gleich nach der Taufe gefirmt, im Westen dagegen ergibt sich ein erheblicher zeitlicher Abstand zwischen den beiden Initiationssakramenten, die dadurch sehr viel deutlicher voneinander geschieden sind, als es die enge Folge der beiden Initiationssakramente nahelegt. Der Aspekt der Firmung verlagert sich damit im Westen stärker von der „Taufvollendung" zu größerer sakramentaler Eigenständigkeit. Aber was ist dann die Firmung? Theologisch ist sicher, daß es keinen Sündennachlaß in der Taufe gibt ohne gleichzeitige Erteilung des Hl. Geistes. Wird die Taufe aber nicht entwertet, wenn ihr noch etwas fehlt? Nun ist aber der Grundtenor der semipelagianischen Homilie: „In der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe zum Kampf konfirmiert; in der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gestärkt (roburamur)". Die theologische Schwierigkeit solcher Argumentation springt sofort in die Augen, deutlich semipelagianische Folgerungen sind naheliegend. Handauflegung und Salbung „ad pugnam" haben dann bekanntlich im Laufe der Jahrhunderte zu einer einseitigen und alterierten Firmtheologie geführt, auch zu dem gegenüber dem ursprünglichen Bruderkuß oder Friedensgruß ekklesial viel weniger relevanten „Backenstreich" (als „Mutprobe" von der mittelalterlichen ritterlichen Schwertleite abgeleitet, erst im Pontificale des Durandus nachweisbar). Seit dem Frühkommuniondekret Pius' X. liegt nun die Kommunion wieder im richtigen Altersabschnitt, jedoch fast stets vor dem Empfang der Firmung, was nicht einmal das gegenwärtige Rechtsbuch der Kirche vorsieht. Die einzig sinnvolle Reihenfolge Taufe — Firmung — Eucharistie ist somit ungut verändert, die Firmung mit allerlei Psychologismen überladen und zu so etwas wie einem Mannbarkeitsritus „umfunktioniert". Zudem ist der Zeitraum um das 14. Lebensjahr nach allen alterspsychologischen Erkenntnissen so etwas wie eine konfessionelle Schonzeit. Wieweit nach diesem Werke van Buchems (ich lege hier eigentlich nur Folgerungen aus ihm vor, es selbst ist eine höchst exakte textkritische und textvergleichende Arbeit) die Vertreter einer höheren Hinaufrückung des Firmalters noch legitim argumentieren dürfen, wäre ernsthaft zu überlegen: Das Sakrament der Firmung ist eben theologisch nicht das, was sie sich unter dem „Entscheidungssakrament" eines 18- oder 25jährigen vorstellen! Die gegenwärtige Reihenfolge Taufe — Kommunion — Firmung ist sakramententheologisch ein Mißbrauch, weder vom Codex vorgesehen noch sonst in irgendeiner der christlichen Kirchen gebräuchlich.

Wien *J. H. Emminghaus*

SCHNITZLER THEODOR (Hg.), *Neue Liturgie und Altardienst mit Ergänzungen zum Handbuch für Sakristane.* Winfried-Werk, Augsburg 1969. Kart., lam. DM 3.80.

Das Büchlein enthält einen kurzen Bericht zur Situation der liturgischen Erneuerung (Th. Schnitzler), einen Überblick über den neuen Ordo missae (K. G. Peusquens), den deutschen Text der Institutio generalis des Missale Romanum (F. Nikolasch), eine genaue Dienstbeschreibung für Sakristane und Ministranten, Berichtigungen zum Handbuch für Sakristane, das im selben Verlag erschienen ist, und eine Beschreibung des neuen Kindertaufritus (Th. Schnitzler). Es macht daher nicht nur das grundlegende Dokument der Meßreform, die „Allgemeinen Richtlinien", dem Studium zugängig, sondern zieht hieraus für den Mesner- und Ministrantendienst die praktischen Folgerungen. Freilich erspart es die Mühe nicht, manchen allgemein gehaltenen Vorschlag (etwa über die Haltungen, 81) weiter an die konkrete Gemeinde zu adaptieren. Für diese Anpassung gibt das Büchlein jedoch einen sicheren Leitfaden ab. Für die Besitzer des „Handbuches für Sakristane" bringt es die durch den Fortgang der Liturgiereform bedingten Ergänzungen (87—92).

Linz *Hans Hollerweger*

OOSTERHUIS HUUB, *Im Vorübergehn.* (371.) Herder, Wien 1969. Plastik S 73.—, DM 11.80.

Das Buch enthält Gedichte, Meditationen, Lieder, Schriftübertragungen, Gottesdienstbeispiele und eucharistische Hochgebete. Vf. setzt immer wieder dort an, wo viele Menschen sich heute in ihrer Gottesbeziehung befinden: In einer tiefen Not des Glaubens und des Betens. Die vorgelegten Gebete und Meditationsanregungen zeichnen sich aus durch ihre Unmittelbarkeit und Lebensnähe. Der Ausgangspunkt ist für O. das biblische Beten, das in unsere heutige Zeit hereingestellt, in unserer sprachlichen Ausdrucks-

weise dargestellt und damit für uns fruchtbar gemacht wird. Es ist zweifellos als großes Verdienst zu werten, daß biblisches Glaubens- und Gottesbewußtsein in unsere Lebensnähe gebracht wird. Andererseits werden viele traditionelle und festgefahrene Gottesvorstellungen zerschlagen, womit auch das Lebensgefühl und die Daseinserfahrung des heutigen Menschen im Kern getroffen wird. In sehr überzeugender Weise wird aufgezeigt, daß Glaube niemals ein fester Besitz sein kann, daß Gott niemals in ein — wenn auch noch so gut durchdachtes und ausgeklügeltes — Schema gepreßt werden kann.

„Im Vorübergehn" nimmt einen hervorragenden Platz in der Reihe der Gottesdienstliteratur ein. Es ist kein Buch zum Lesen, sondern zum Meditieren; ja, es wird sehr notwendig sein, über manche Gebete und Lieder länger nachzusinnen, wenn man nicht bloß an der äußeren sprachlichen und dichterischen Form haften bleiben will. Anregungen zum Weiterdenken und zum Selber-Beten sind in Fülle angeboten.

Freistadt *Kurt Aigner*

A S Z E T I K

MATURA THADÉE, *Ehelosigkeit und Gemeinschaft.* Die Grundlegung des Ordenslebens nach dem Evangelium. (120.) Coelde, Werl/Westf. 1969. Kart., lam. DM 7.80.

Es geht in dem äußerlich recht bescheidenen Büchlein um eine Theologie des Ordenslebens, die wesentlich an der Hl. Schrift orientiert ist. Daß eine solche Arbeit heute ihre Notwendigkeit hat, ist jedem einsichtig, der an Fragen des Ordenslebens interessiert ist. Es besteht kein Zweifel, daß sich das Ordensleben — auch innerhalb der Kirche — gewissen Kreisen gegenüber in eine Verteidigungstellung gedrängt sieht. Nur ein offenes und unbefangenes (d. h. ohne Vorurteile geübtes) Hinhorchen auf das Evangelium wird hier sowohl den Ordensleuten selbst als auch jenen, die diese Lebensform nicht mehr verstehen können, eine richtige Sicht geben.

Die Studie zerfällt in drei Teile: Auffassung des Ordenslebens in der vorkonziliaren Sicht und nach den Konzilsdokumenten; die heute diskutierten Fragen; systematische Zusammenschau im Hinblick auf eine Theologie des Ordenslebens. Vf. gehört zu den Franziskanern von Taizé, und der Einfluß dieses Klimas ist deutlich (und wohltuend) zu spüren. Er findet das Spezifikum des Ordensstandes in der Ehelosigkeit: mit vielen Exegeten sieht er darin den eigentlichen, einzigen „Rat": d. h. eine im Evangelium genannte Möglichkeit christlicher Existenz, die gewisse Gegebenheiten des Glaubens transparent macht und die als besonderes Charisma von Gott gegeben wird. Ehelosigkeit wieder führt aus sich heraus zur Gemeinschaft, sie macht die eschatologische Dimension menschlicher Beziehungen, die dann universal (nicht mehr ehelich) ist, zeichenhaft sichtbar. Von diesem Ansatzpunkt aus werden andere Fragen (Armut, Gehorsam, verschiedene Arbeitsgebiete) sekundär.

Es ist nicht möglich, in wenigen Zeilen die vielfältigen profunden theologischen Ansätze nachzuskizzieren; es scheint uns aber, daß dieses Buch einen Weg zeigt, wie eine Theologie des Ordenslebens aufzubauen ist. Den Ordensleuten kann es Sicherheit geben, und Zweifler könnte es zum Nachdenken anregen.

Kremsmünster *Richard Weberberger*

LASSALLE-ENONIYA HUGO M., *Zen-Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis.* Einführung in die Meditation. (132.) 2. Aufl. Herder, Wien 1969. Kart., lam. S 75.—, DM/sfr 12.—.

Unsere termingeladene und zerteilte Zeit macht das Beten und meditieren schwer. Die Sammlung gelingt nicht, die religiöse Erfahrung kommt nicht auf gegen die massiven Eindrücke einer technischen Welt. Der gute Wille ist wohl da, er bleibt aber unwirksam, weil im leib-seelischen Vorfeld die Voraussetzungen für das Beten fehlen. In diese Situation hinein hat Lassalle sein Buch geschrieben. Er meint im Osten — im Zen — gefunden zu haben, was auch uns im Westen helfen könnte. Er hat sich intensiv mit der Methode des Zazens beschäftigt, hat sie an sich selbst ausprobiert und ist so in der Lage, sie einem westlichen Publikum zu präsentieren. Er tut dies in anschaulicher Darstellung und gut verstehbarer Sprache.

Der „Weg zur Erleuchtung" führt über die Gedankenleere und die Sammlung der eigenen Kräfte nach innen. Ein Weg also von außen nach innen, von der Zerstreuung zur Sammlung, von der Zerteiltheit zur Einheit, von einer ruhelosen Fahrigkeit zur tiefen Ruhe, von einem bloß rationalistischen Glaubensvollzug zur religiösen Erfahrung. Die Erleuchtung selbst kann freilich nicht produziert werden. Aber wenn sie einmal durchbricht, dann entbindet sie die geistigen Kräfte, weitet das Bewußtsein und gibt eine neue Einheit.

Aber wird da nicht etwas angeboten, was dem Christen und dem westlichen Menschen fremd ist und ihm mehr schadet als nützt? Vf. versteht es, durch eine saubere Analyse die Methode des Zazens aus den weltanschaulichen Voraussetzungen herauszulösen und sie als Weg auch für den Christen gangbar zu machen. Es ist allerdings kein billiger Weg — darüber läßt Vf. in der Darstellung der japanischen Praxis und in seinen Anweisungen zum Zazen für den westlichen Menschen keinen Zweifel. Er verlangt ein hohes Maß an Selbstdisziplin und Selbstverleug-

nung. Da wird die Grenze dieser Methode sichtbar. Sie ist wohl nur für wenige. Und wo ist im Westen ein Meister? Ohne Meister? Da ist Vf. wohl zu optimistisch.
Aber abgesehen von der praktischen Seite: Auf jeden Fall gibt das Buch wertvolle Einblicke in die japanische Seele und die japanische Kultur, und es stellt in theologischer Ausdeutung Parallelen und Unterschiede zwischen der Spiritualität des Zen und der Spiritualität und Mystik des Christentums dar.
Linz *Stefan Hofer*

DEISSLER ALFONS, *Ich werde mit Dir sein.* Meditationen zu den Fünf Büchern Moses. (156.) Herder, Freiburg 1969. Plastik DM 9.80.

Die Mosesbücher sind in signifikanter Weise Botschaft vom Da-seienden Gott, Botschaft von dem, „der mitten unter uns" steht. Die zu 14 Pentateuchstellen dargebotenen Betrachtungen können diese existentielle Botschaft wirksam unterstreichen und zu einem lebendigeren Glauben verhelfen. D. führt uns dabei den Weg, wie die alten Überlieferungen Hl. Schrift geworden sind, rückläufig: Von Moses über Abraham zur Urgeschichte.
Bei einer Neuauflage wäre vielleicht zu überlegen, ob man (wieder) das hebräische: Meoroth' klugerweise mit „Leuchter" übersetzen soll. Die Übersetzung mit „Leuchten" dürfte treffender sein, es sind wohl doch nicht Lichtträger gemeint, sondern leuchtende Himmelskörper, Sonne und Mond.
Die Ausstattung des Büchleins ist recht nett. Wegen seines Taschenbuchformates kann es leicht auf die Reise mitgenommen werden. So kann uns Gott in Gestalt seines Wortes überall nahe sein.
Linz *Max Hollnsteiner*

JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Christliches Beten in Wandel und Bestand.* (Reihe „leben und glauben", hg. v. Karrer/Häring.) (200.) Ars Sacra, München 1969, Balacuir DM 14.80.

Wohl selten habe ich ein Buch mit dieser inneren Freude gelesen — es handelt ja doch von der allererregendsten Frage, wie wohl die Christenheit Umgang pflog mit Gott und seinem Christus. Offenkundig gibt es neben der Liturgie und vor der Liturgie auch diese ganz private, oder, wie ich lieber sagen möchte, diese personale Frömmigkeit und als deren Sichtbarwerdung die Volksfrömmigkeit. Der berufenste Mann macht sich hier mit der ganzen Fülle seines Wissens daran, die „Geschichte des Gebetes" zu schreiben, wenn er auch demütig bekennt, es sei „ein Wagnis" — zumal es beinahe ein Vorstoß in Neuland ist. Es bleibt natürlich dem Zugriff des Historikers entzogen, wie sich dieses „heimliche Gegenüber von Gott und Mensch" vollzieht, aber was davon sichtbar geworden und seinen schriftlichen Niederschlag fand im Auf und Ab der Jahrhunderte — wahrhaft, es ist eine erregende Geschichte, und niemand weiß besser als Jungmann, daß es letztlich „ein Geheimnis" ist. Aber es ist doch beglückend, wieviel kostbares Gold Vf. aus den Schächten der Vergangenheit zutage fördert, wie er die tausend kleinen Bäche der Frömmigkeit in die großen Ströme der Geistesgeschichte einordnet und die großen Linien der Frömmigkeit aufzeigt — angefangen von den Gebetsseufzern der Martyrer, über die benediktinische, franziskanische, ignatianische Frömmigkeit, über die Devotio moderna zur Herz-Jesu-Verehrung, über Teresia von Avila und Bischof Sailer und alle die vielen, vielen anderen bis zum Beten der Gegenwart. Daß dabei die Grenze zwischen dem amtlichen Kult und der personalen Frömmigkeit nicht genau fixiert werden kann, versteht sich von selbst, da beide eben unlösbar verzahnt sind. Bei diesem Buch, für das wir dem Vf. nicht genug danken können, ist es um so verwunderlicher, daß der Kapuziner Martin von Cochem, der mehr als alle anderen das personale Beten und die Volksfrömmigkeit beeinflußt hat, nicht nur seinerzeit, sondern bis in die Gegenwart herein der geradezu *der* Lehrer des Gebetes und der Frömmigkeit war in seinem Leben Jesu, in seinen unzähligen Gebetbüchern, in seiner Meßerklärung vor allem nicht nur im deutschen Raum, sondern weit darüber hinaus, mit keinem Wort erwähnt wird. Seine Bücher und Büchlein haben Auflage auf Auflage erlebt (derzeit sind zwei Ausgaben auf dem Markt), mehr als die Nachfolge Christi und mehr als das Büchlein der ewigen Weisheit des Seuse mit seiner Kreuzesfrömmigkeit, das bei Jungmann wenigstens erwähnt wird. Gerade die Meßerklärung des Cochem hat unser Volk zur Hochschätzung, und mehr noch zur Liebe zum Hl. Meßopfer erzogen, wie es der liturgischen Bewegung bis jetzt noch nicht gelungen ist. In meiner Jugend gab es kaum ein Haus, in dem Martin von Cochem nicht gelesen worden wäre — mit dem Erfolg, daß auch werktags viele Beter zur Hl. Messe kamen. Gewiß, Martin schreibt Barock — manche Überlegungen entsprechen nicht unserem Stil und schon gar nicht dem gegenwärtigen theologischen Jargon. Manches wäre auf Grund der theologischen Forschung richtig zu stellen. Aber das kann kein Grund sein, ihn totzuschweigen (übrigens geschah das auch in der Ausstellung der Literatur über Eucharistie beim Münchner Eucharistischen Kongreß — alles mögliche war zu sehen, Martin von Cochem fehlte). Aber dieses, sagen wir einmal, Versehen soll mir meine Freude an Jungmanns Werk und meine Dankbarkeit dafür nicht schmälern.
Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

HOMILETIK

ZIMMERMANN ADOLF, *Von Christus und seinen Heiligen.* Kanzelworte bei St. Stephan

in Wien. (143.) Herold, Wien 1968, Pappb. S 88.—.

Den Predigten merkt man es deutlich an, daß der Prediger — ein ehemaliger Diplomat — etwas von der Welt und vom Leben gesehen hat. Er findet immer neue, zuweilen überraschende und scheinbar fernliegende Einleitungen, die als Zugänge in sein Thema dienen sollen. Als verständiger Seelsorger sucht er den Hörer in seiner Welt auf und führt ihn dann in die Welt des Glaubens ein. Die Darstellung ist wohltuend sachlich, man folgt solcher Führung mit großer Bereitschaft. Das Buch kann jedem Verkündiger der christlichen Botschaft Anregungen für den Dienst am Wort geben. Es wird aber auch den Leser durchaus nicht langweilen. Besonders scheint uns die Darstellung der verschiedenen Heiligen in den kurzen Predigten gut getroffen.

ZIELINSKI JOHANNES, *Gott spricht.* (180.) Ars sacra, München 1968. Ln., DM 12.80.

„Es steht in der Bibel geschrieben. Ich aber will, daß diese Worte erneuert werden aus lebendigem Glauben". (12). Dieser Satz aus dem ersten Abschnitt des Buches gibt zugleich den Inhalt und die Darstellungsart des Werkes an. Die biblische Frohbotschaft von Gottes drängender Liebe und von der Antwort, die Gott von uns Menschen daraufhin erwartet, wird hier in lebendiger Sprache dargeboten. Es ist wohl kühn, immer wieder Gott selber sprechen zu lassen. Wir werden dabei irgendwie an den Stil der Nachfolge Christi erinnert. Vielleicht wird diese Eigenart manchem den Zugang zur Lesung versperren. Es wird vor allem Gottes einladende und verheißende Güte hervorgehoben. Zugegeben, daß diese frohmachende Seite der Offenbarung in der früheren Art der Verkündigung zu kurz gekommen ist. Es ergibt sich, daß die Antwort des Menschen auf die göttliche Offenbarung nur das uralte Wort sein kann: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben..." Daß Gott uns so liebt, wird zur großen Verantwortung für den Menschen, der darum weiß.

Innsbruck *Igo Mayr*

LANGE GÜNTER/LANGER WOLFGANG, *Via indirecta.* Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (XII u. 375.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln.

Die verschiedenen Beiträge dieser Festschrift zum 70. Geburtstag Theoderich Kampmanns drehen sich um das Thema der indirekten Verkündigung, an dem Kampmann sehr viel gelegen war. Es ist ein Suchen nach Möglichkeiten, wie man auf nicht religiöse Weise von Gott reden kann. Die Frage ist dabei nicht, ob direkte oder indirekte Verkündigung besser ist, sondern man geht von der Erfahrung aus, daß der Mensch von heute die Sprache der direkten Verkündigung überhaupt nicht mehr versteht.

Vor allem sind es die verschiedenen Ausdrucksformen der Kunst, die oft genug auch dann, wenn sie nicht ausgesprochen christlich sind, dem Menschen erschließen, was christliche Botschaft meint. Es ist befreiend, von dieser Möglichkeit der Verkündigung einmal ausführlich und zusammenhängend zu lesen und dabei zu erfahren, daß der Mensch von heute nicht als areligiös bezeichnet werden muß, sondern sich unter Umständen nur seine Sprache gewandelt hat, oder anders gesagt, daß es die Dichter besser verstanden haben, von Gott und den Fragen des Menschen zu reden als mancher Prediger.

Zunächst wird in mehr grundlegenden Artikeln das Anliegen christlicher Verkündigung herausgestellt. Ausdrücklich hingewiesen sei auf die Beiträge von *G. Schüepp*, Verkündigung und Existenz bei Sören Kierkegaard; *K. Klein*, Imaginatio; *J. Goldbrunner*, Religiöses Leben und christliche Religiosität; *P. W. Scheele*, Das Schöpfungsgeschehen als Basis der katechetischen via indirecta; *G. Stachel*, Kerygma auf dem Weg der Sprache; *O. Betz*, Identität und Sprache. In einer weiteren Reihe von Beiträgen werden die praktischen Möglichkeiten einer indirekten Verkündigung aufgezeigt. So setzt sich *J. Göbel* mit dem Anliegen Brechts auseinander, *L. Zinke* weist auf die Bedeutung des Theaters für die heutige Verkündigung hin, *E. Feifel* setzt sich mit der gesellschaftskritischen Funktion des Religionsunterrichtes auseinander und *B. Dreher* zeigt an Hand des Romans ‚Der Fall' von Camus die Schulderfahrung des heutigen Menschen auf.

Ebenfalls seien erwähnt die Auseinandersetzungen mit Dostojewski *(J. Pollmann)*, den Gedichten von Nelly Sachs *(P. Bormann)* und dem Satiriker Karl Kraus *(H. Kirchhoff)*.

Als kleiner Mangel könnte von manchem Leser empfunden werden, daß der Beitrag von *J. Lalonde* in frz. Sprache aufgenommen wurde. Der Schwerpunkt liegt im vorliegenden Band auf dem Medium des Wortes; andere künstlerische Medien, die für den Menschen von heute ebenfalls von Bedeutung sind, wie etwa Musik, Architektur und Film, scheinen daneben zu kurz gekommen zu sein.

Wer mit Verkündigung betraut ist, tut gut daran, sich auch mit der indirekten Form dieser Verkündigung auseinanderzusetzen. Freilich bleibt dabei aber auch die Warnung Kampmanns zu beachten, daß man nicht an den Medien hängen bleiben darf, sondern die Sache im Auge behalten muß.

Linz *Josef Janda*

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Die atl. Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Bd. I. Lesejahr B, Advent bis

5. Fastensonntag. (177.) Echter, Würzburg/ KBW, Stuttgart 1969. Kart. DM 9.80.

Durch Dekret der S. C. pro cultu divino (25. Mai 1969) wurde mit dem 1. Adventssonntag (30. November 1969) eine dreijährige Perikopenordnung eingeführt. Für die Sonn- und Festtage bieten die Reihen A, B, C je drei Lesungen: 1. aus dem AT, 2. aus den Briefen, aus der Apg und Apk des NT, 3. aus den Evangelien. Mit der Reihe B war zu beginnen. Den Bischofskonferenzen wurde es freigestellt, zu zwei oder zu drei Lesungen zu verpflichten. Die deutschen Bischöfe schrieben zum jeweiligen Ev nur eine Lesung vor. Man könnte sich also der Verkündigung des Wortes Gottes aus dem AT entziehen, weil sie entschieden schwerer ist, eine sachkundige Einführung und Erklärung der Texte verlangt, wozu vielen Predigern Zeit und Literatur fehlt. Da bietet sich nun dieses Handbuch an als theologischer Kommentar zu Studium und Betrachtung, zur Predigtvorbereitung wie zum Bibelgespräch über das AT.

Jede Einzelkommentierung ist so aufgebaut: I) „Der Text und seine Situation" beschreibt die Stellung der Perikope in Tradition und Redaktion des größeren atl Zusammenhangs, erklärt Form, Gattung und Sitz im Leben. II) „Auslegung" bringt die Ausarbeitung und Entfaltung wichtiger Begriffe. III) „Theologische Linien und Akzente" formuliert die theologischen Anliegen und Sinngehalte des Textes. Das geschieht gezielt „mehrschichtig", damit der Prediger selbst eine Auswahl für seine Hörer treffen kann. IV) „Ansätze für die Predigt" skizziert in Stichworten und Gliederung mehrere Predigtvorschläge.

Das Buch will in erster Linie dem Prediger dienen und jene sachliche Vorarbeit leisten, die es ihm ermöglicht, selbst mehrere Predigten über den Textabschnitt zu erarbeiten. Es verzichtet bewußt auf ausgeführte Predigten, auf einen eigenen homiletischen Teil. Es will absichtlich dem Prediger nicht die Verantwortung abnehmen, zeit- und situationsgerecht seiner Gemeinde das Wort Gottes zu künden und ihr bewußt zu machen, daß das Geheimnis unseres Heiles im AT verborgen liegt.

Regensburg *Philipp Schertl*

KAHLEFELD H./KNOCH O. (Hg.), *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien, I. Advent bis Aschermittwoch. LesejahrB. (148.) II. Aschermittwoch bis Pfingsten. Lesejahr B. (188.) Knecht, Frankfurt/ KBW Stuttgart 1969, 1970. Kart. lam.

Mit Inkraftsetzung der neuen Perikopenordnung wird, wie man lange voraussehen konnte, eine gewisse Verlegenheit des Seelsorgeklerus offenbar. Wie kann der Prediger dem Wunsch des Konzils entsprechen, daß dem Volk Gottes „der Tisch des Gotteswortes reichhaltiger gedeckt werde"? Eine Hilfe will das hier in zwei ersten Lieferungen erschienene Werk bieten. Exegeten und Kerygmatiker haben gemeinsam die Sonntags- und Festtagsperikopen exegetisch und kerygmatisch aufgeschlossen. Das geschieht nach einem festen Schema: *A. Zur Auslegung.* 1. Stellung, Struktur, Gattung der Perikope; 2. Einzelauslegung; 3. Theologische Würdigung. *B. Zur Homilie.* 1. Anregungen zur Meditation; 2. Allgemeine Bemerkungen angesichts der Hörerschaft; 3. Vorschläge für Thematik und Aufbau der Homilie. Im Auslegungsteil des ersten Heftes kommen auch Fachexegeten (Schlier, Trilling, Kertelge) zu Wort. Sie treten schon im zweiten Heft gegenüber jüngeren Auslegern zurück. Im homiletischen Teil begegnen (neben bewährten Autoren wie H. Kahlefeld, A. Kirchgässner, E. Walter) vorwiegend Namen aus der jüngeren Kerygmatiker-Generation.

Benutzer der Lieferungen werden feststellen, daß ihnen die Vorbereitung der Homilie kaum leichter gemacht werden kann. Es ist indessen ernsthaft zu fragen, ob der Prediger nicht durch diese Handreichung, die auf 16 bis 20 Lieferungen berechnet ist, von der notwendigen Benutzung und dem Studium von wirklichen Schriftkommentaren ferngehalten wird. Wir verfügen zwar heute noch nicht über eine theologisch ergiebige vollständige Kommentarreihe zum NT, besitzen aber zu jeder ntl Einzelschrift wenigstens einen empfehlenswerten Kommmentar. Die vorliegende Handreichung kann, wie das früher infolge der Lehrerhandbücher für die Bibelkatechese oft der Fall war, tatsächlich von einer ernsthaften Beschäftigung mit den Ganzschriften abhalten. Gerade weil in der neuen Leseordnung jeweils ein Evangelium oder eine sonstige biblische Schrift für längere Zeit im Vordergrund steht, wird sich auch aus technischen Gründen oft der Wunsch ergeben, die Theologie dieser Einzelschrift an *einer* Stelle und möglichst im Zusammenhang zu behandeln, damit nicht bei jeder Perikope diese Theologie stückweise geliefert werden muß. — Abgesehen von diesen grundsätzlichen Bedenken kann die Reihe empfohlen werden — freilich in der Hoffnung, daß ihre Benutzung den Seelsorger schließlich zu dem Bedürfnis führt, Bibelkommentare ernsthaft zu studieren.

Bochum *Gerhard Schneider*

STEFFENS HANS, *... den Weg zu bereiten.* Homilien zu den Evangelien des Lesejahres B. (320.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969. Kart. DM 12.80.

Das Buch bietet für das MK-Lesejahr „fertige" Homilien für alle Sonntage des Jahres sowie für einzelne Feste (Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu, Kirchenweihfest,

Allerheiligen und Allerseelen). Die Predigten sind durchgehend nach folgendem Schema aufgebaut: 1. ein Vergleich aus dem alltäglichen Leben, der die Zuhörer auf die Aussage der Perikope vorbereiten soll; 2. eine Nacherzählung der Perikope, die manchmal zu sehr historisierend wirkt; 3. die Anwendung für die Hörer, die man sich aber konkreter und weniger formal und allgemein wünscht.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Mitten unter euch.* Predigten zu allen Sonntagsevangelien. Lesejahr B. (264.) Echter, Würzburg 1969. Kart. lam. DM 14.80.

In diesem Buch mit ausgearbeiteten Predigten steht vor jeder Predigt der vollständige Text der Perikope aus der Übersetzung von Rösch. Zuerst vermutet man daher eine Predigt, die den Text der Schrift zur Sprache bringt, aber bei der Predigt selbst ist man in Bezug auf ihre Schriftgemäßheit enttäuscht. Es sind eher thematische Predigten, wobei man sich manchmal des Eindrucks der Schwarz-Weiß-Malerei nicht erwehren kann, die anläßlich eines Schrifttextes gehalten wurden. Interessant und aktuell ist die Sprache, wenn sie auch ab und zu die Grenze des Jargons erreicht.

LAUBACH JAKOB (Hg.), *Laienpredigten.* I. Advent bis 6. Sonntag nach Ostern. (128.) II. Pfingsten bis Jahresende (119.) Grünewald, Mainz 1969. Kart. lam. je Bd. DM 9.80.

Die beiden Bändchen enthalten ebenfalls ausgearbeitete Predigten zu den Sonntagsperikopen des Lesejahres Mt. Darüberhinaus Predigten für: Marienfest, Taufe, Bußfeier, Erstkommunion, Eheschließung, Priesterweihe und über den Tod. Namhafte „Laien", wie Eleonore Beck, Marianne Dirks, Walter Dirks, Waltraud Schmitz-Bunse, Vilma Sturm und viele andere haben sich bewußt als Laien der heutigen Predigtnot gestellt und das Thema Sonntagspredigt engagiert angegangen. Durch die Hineinnahme der „alltäglichen Erfahrung der Laien" soll ein fruchtbarer Kontakt zwischen Hörer und Prediger hergestellt werden, der nach Ansicht des Hgs. zwischen Hörer und Priester heute offensichtlich erschwert ist, weil die Priester nicht in der Welt des Hörers leben. Die Predigten sind schriftgemäß, geraten aber manchmal in die Nähe rein bibeltheologischer Überlegungen und müssen sich die Frage gefallen lassen, ob die „alltäglichen Erfahrungen der Laien" wirklich genügend zur Sprache gekommen sind.

SCHRODI ALFONS (Hg.), *Gotteswort im Kirchenjahr 1970.* Bd. 1 Advent bis Aschermittwoch. (192.) Bd. 2 Fasten- und Osterzeit. (256.) Bd. 3 Die Zeit nach Pfingsten. (336.) Echter, Würzburg 1969/70.

Das bekannte Predigtwerk „Gottes Wort im Kirchenjahr" ist mit der neuen Perikopenordnung in neuem und modernem Gewand erschienen. Für jedes Jahr sind drei Bände vorgesehen. Das Angebot an Predigtvorlagen ist sehr reichhaltig: für jeden Sonntag drei Predigten, wovon eine eine Kinderpredigt ist; darüber hinaus Zykluspredigten z. B. R. Schreiner „Die zehn Gebote — Gottes Bund mit uns", U. Plotzke „Die Kirche, Dienerin unserer Hoffnung"; ferner Predigten für besondere Gelegenheiten (Maimonat, Trauung, Begräbnis, Erstkommunion, Welttag der Kommunikationsmittel u. a.). Sogar Modelle von Monatsvorträgen für Männer, Frauen und Ordensleute werden angeboten. Auch die Sammlung von Beispielen und Zitaten sollte nicht unerwähnt bleiben. Diese könnte man sich sogar — evtl. im Inhaltsverzeichnis — thematisch übersichtlich vorstellen.
Bei dem neuen „Gottes Wort im Kirchenjahr 1970" hat man den Eindruck, daß es dem Seelsorger, der Sonntag für Sonntag schriftgemäß predigen will, eine wertvolle Hilfe ist.

München *Hubert Brosseder*

VERSCHIEDENES

FIETKAU WOLFGANG (Hg.), *Thema Weihnachten.* Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Barmen. 2. Aufl. 1966.

Kein anderes Fest verbindet in so inniger Weise Sentimentalität und Kommerz wie Weihnachten. Das „Wunder der Krippe" hat Herz und Gemüt des Menschen in solcher Weise ergriffen, daß ihm fast jedes Gefühl für die Echtheit und Wahrheit des Weihnachtsfestes verlorengegangen ist. Der Mensch findet nicht einmal mehr etwas daran, daß sich besonders der gesamte Geschäftsbetrieb des Festes angenommen hat; er empfindet nicht mehr den Kitsch, wenn wattebärtige Weihnachtsmänner — manche sprechen lieber von Santa Claus — an den Eingängen von Großkaufhäusern und Supermärkten die Kunden zum Kaufe anlocken, wenn immer wieder „Ihr Kinderlein kommet", „Vom Himmel hoch" oder „Süßer die Glocken nie klingen" von Schallplatte und Tonband in Geschäft und auf Straßen erklingen, wenn Tannengrün und Lichterglanz Küchengeschirr als Weihnachtsgeschenk anpreisen und selbst in der Fleischereiauslage der obligate Schweinskopf mit „Tannenzweigen" aus Schweinefett und silbernen und roten oder blauen Kugeln verziert ist. Wenn dann unter dem brennenden Lichterbaum — den Christbaum meidet man lieber — zu den Klängen von „Stille Nacht, heilige Nacht" aus dem TV-Gerät die Gattin ihrem Gatten den obligaten Kuß für die Geschenke gibt, dann ist der Höhepunkt des Festes erreicht, zu dessen Abschluß nur noch Festessen und Festtrunk fehlen; ja vielleicht hört man noch einen Teil der Mitternachtsmette in Eurovision.

Übrigens „Stille Nacht, heilige Nacht": Viele (oder alle?) werden sich betroffen fühlen, wenn man darauf hinweist, daß das ehrwürdige Weihnachtslied schon 150 Jahre alt ist und daß man das auch dem Text schon anmerkt. Denn das „traute hochheilige Paar" und „der goldene Knabe im lockigen Haar" entstammen wohl noch der Zeit der Romantik, mit der wir im technischen Zeitalter so wenig anzufangen wissen. Bei aller Verehrung für Mohr und Gruber: Hat noch niemand daran gedacht, den Text zu erneuern, gerade heute, wo wir so viel erneuern müssen?

Ähnlich steht es leider mit den meisten unserer Weihnachtsgedichte, auch wenn sie von Storm oder Eichendorff stammen. Als im Jahre 1964 dazu aufgefordert wurde, neue Gedichte für Weihnachten zu schreiben, wurden 179 Gedichte in deutschen Zeitungen veröffentlicht, berichtet W. Fietkau in seinem hier zu besprechenden Buch; in dieses konnte er nur zwei von den 179 aufnehmen, die anderen setzten die alten Reimereien fort. Diesem ausgesprochenen Mangel an modernen, zeitbezogenen Weihnachtsgedichten hilft das Buch ab.

Bekannte Autoren, wie Johannes Bobrowski, Kurt Sigel, Erich Kästner, Ernst Jandl, Peter Huchel, Erich Fried, Rudolf Hagelstange, Wolfgang Schnurre, Marie Luise Kaschnitz, Christa Reinig stehen neben völlig unbekannten Dichtern. Eingeteilt sind die Gedichte in fünf Gruppen: Hauchdünne Andacht — Lieder und Songs — Zungenschlag der Seelenkompanie — Fürchterlich entlarvende heilige Nacht — Nachrichten aus Bethlehem — Bethlehem ist heute überall.

Das Buch will nicht die übliche Art der „christlichen Verkündigung" fortsetzen, wie es so viele Sammlungen von Weihnachtsliedern, -gedichten und -geschichten tun. Denn man erwartet das von den Christen, daß sie zum Thema Weihnachten etwas zu sagen haben. Aber gerade die jungen und jüngsten Dichter wollen zu Weihnachten etwas aussagen, etwas Neues sagen oder das Alte neu formulieren — elf der Autoren dieses Sammelbandes sind jünger als 25 Jahre. Daher sind diese Gedichte geschrieben über Weihnachten, für Weihnachten und gegen Weihnachten.

Da wird etwa der Kommerz angegriffen:
„Gestatten Sie mir, zum Fest der Liebe ...
Denn meine Firma ist um ihr Seelenheil ehrlich besorgt: zum Beispiel ein Hemd oder drei Paar Socken, billig und Qualität."

Oder mit dem Hinweis auf den dauernden Kriegszustand:
„Heute steht nun Herodes nicht nur in Ost-Berlin, sondern auch mitten unter den Anbetenden.
Weihnachten, zitternde Atempause im andauernden kalten Krieg. Fürchterlich entlarvende heilige Nacht."
Oder noch härter heißt es:
„Dornenkrone der Weihnacht:
Stacheldrahtzäune,
Posten;
Flucht ohne Ankunft.
Aber im Stall
Christus
ist wirklich geboren."
Und der hoffnungsvolle Schluß heißt:
„Unsere Erlösung beginnt."

Dann wieder klingen recht satirische Töne an:
„Ich bin der Weihnachtsengel Friede zwo
und stehen aushilfsweise im Betrieb.
Halleluja."

Manchmal glauben die Autoren nicht mehr an „sein" Kommen:
„Wir schauen nach oben
und warten auf den,
der da kommt.
Doch von oben
kommt er nicht.
Vergebens schauen sie, indessen
hinter ihrem Rücken
der da kommen soll,
kommt."

Die ganze Angst unserer Zeit ist in das Gedicht „Begebenheit" gebannt, dessen erste Strophe lautet:

„Es begab sich aber zu der Zeit,
da die Bibel ein Bestseller war,
übersetzt in 197 Sprachen,
und das Neue Testament
noch sechzigmal mehr,
daß alle Welt sich fürchtete:
vor selbstgemachten Katastrophen,
Inflationen, Kriegen, Ideologien,
vor Regenwolken, radioaktiv,
und Raumschiffen und Flotillen,
die spurlos verglühen."
Aber auch dieses Gedicht endet mit dem tröstlichen Anruf:
„Laßt uns nach Bethlehem gehen."

Vorweihnachts- und Weihnachtsfeiern werden immer wieder „gestaltet". Dieses Buch kann dazu viele Anregungen geben, hier finden Jugendgruppenleiter, Geistliche und Laien reichlich Stoff zu zeitgemäßen Weihnachtsfeiern.

Wels *W. Bortenschlager*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 118. Jahr, 1.—4. Heft 1970.

Abhandlungen Seite

Der Mensch und das Weltall (Hans Theodor Brik) 3– 18
Die Beiden Tische (Franz Wasner) 19– 28
Menschenweisheit und Offenbarung (Johann Marböck) 28– 34
Der Herr ist wirklich auferstanden (Karl Pfaffenbichler) 105–115
Kerygma und Dogma in der Schrift (Wolfgang Beilner) 116–129
Neue Hermeneutik (Franz Zeilinger) 130–140
Das Mariendogma von 1950 (Wilhelm Breuning) 209–217
Christlicher Humor (Johannes Bluyssen) 218–222
Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel (Hans Fink) 223–234
Zum Beispiel Transsignifikation (Wolfgang Beinert) 313–326
Skizze einer Logik des Glaubens (Karl Wolf) 327–333
Autorität und Freiheit in der Kirche (Hans Heimerl) 334–338

Pastoralfragen

Religiöse Sprache in unserer Zeit (Dietmar Kaindlstorfer) 34– 44
Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Dieter Steininger) 44– 51
Zur Enzyklika „Humanae vitae" (Bernhard Häring) 52– 55
Die Ordination in der Sicht und Praxis der reformierten Kirche (Jean Jacques von Allmen) 141–153
Papst und Bischofskollegium gemäß den drei letzten Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends (Wilhelm de Vries) 154–162
Der Sprachgebrauch in der Predigt (Wilhelm Gössmann) 234–240
Abnormes seelisches Verhalten als Reaktion auf Überforderungen (Gustav L. Vogel) 338–343
Sakramentalien — veraltete Liturgie? (Hermann Reifenberg) 343–348
Zum Spender des Firmsakramentes auf Grund des Zweiten Vatikanischen Konzils (Hubert Müller) 349–353

Mitteilungen

Aufgaben einer christlichen Philosophie (Anton Kolb) 55– 60
Ansätze zu einer zeitgemäßen Seelsorge (Klaus Zapotoczky) 61– 63
Johannes Hus in neuem Licht? (Jaroslav Kadleć) 163–168
Teilhard de Chardin — der letzte „Fall Galilei"? (Johann Fischl) 169–176
Heinrich VIII. und die Reformation in England (Rudolf Zinnhobler) 241–248
Der Underground-Film und seine gesellschaftlichen Hintergründe (Erwin Schaar) . 249–253
Wegbereiter heutiger Theologie (Joseph Pritz) 253–262
Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Priesterkleidung (Antonio Borrás-Ludger Thier) 353–363
Gitter und Scheidewand (Hugo Schwendenwein) 364–367

Berichte

Aus der Weltkirche (André Heiderscheid) 64–70, 263–271
Römische Erlässe (Peter Gradauer) 70–74, 176–180, 272–276, 368–370
Literaturbericht — Philosophie (Karl Beck) 74– 77
Literaturbericht — Dogmatik (Winfried Gruber) 276–277
Neue Romane als Provokation (Wilhelm Bortenschlager) 78– 79
Auswahl neuer pädagogischer Fachliteratur (Rupert Vierlinger) 371–373

Eingesandte Bücher . . . . . 80 ff, 181 ff, 278 f, 374 f

Buchbesprechungen 82–105*, 183–209*, 279–313* 375–406

Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher . . . . . 408 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 118. Jahrganges.

Ahlbrecht, Dr. Ansgar, res. Abt O.S.B. (Niederaltaich); *Aigner*, Dr. Kurt, Rel.-Prof. (Freistadt); *Allmen*, Dr. Jean-Jacques von, Dekan (Neuchâtel); *Anzengruber*, Dr. Herbert, Rel.-Prof. (Bad Ischl); *Bauer*, DDr. Johannes B., Univ.-Prof. (Graz); *Beck*, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Beilner*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert*, Dr. Wolfgang, Univ.-Ass. (Regensburg); *Birngruber*, P. DDr. Sylvester S.O.Cist., Prof. (Linz); *Bluyssen*, Dr. Jan W. M., Bischof ('s-Hertogenbosch); *Böcklinger*, Dr. Karl, Domkapitular (Linz); *Borrás* Antonio S.J. (Madrid); *Bortenschlager*, Dr. Wilhelm, Prof. (Wels); *Braun*, P. Dr. Heinrich Suso O.F.M. Cap., Lektor (Innsbruck); *Braunstein*, Dr. Karl, Hochschulprof. (Königstein); *Breuning*, Dr. Wilhelm, Univ.-Prof. (Bonn); *Breuss*, Josef, Univ.-Ass. (Wien); *Brik*, P. Dr. Johannes O.S.B., Prof. (Kremsmünster); *Brosseder* Hubert, Assistent (München); *Bruch*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Denzler*, Dr. Georg, Dozent (München); *Emminghaus*, Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); *Fink*, Dr. Hans, Kaplan (Feldkirch); *Fischer*, Dr. Joseph A., Univ.-Prof. (Würzburg); *Fischl*, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); *Fleckenstein*, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); *Fuller*, Dr. Reginald, Prof. (Cambridge); *Gastgeber*, Dr. Karl, Univ.-Prof (Graz); *Gerken*, P. Dr. Alexander O.F.M., Univ.-Prof. (Rom); *Giesriegl*, Dr. Richard, Pfarrprovisor (Steinbach a. A.); *Gößmann*, Dr. Wilhelm, Hochschulprof. (Neuß); *Gradauer*, DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); *Greinacher*, Dr. Norbert, Dozent (Tübingen); *Griesl*, Dr. Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gruber*, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Gründel*, Dr. Johann, Univ.-Prof. (München); *Haider*, Anton, Stadtpfarrer (Linz); *Häring*, P. Dr. Bernhard C.Ss.R., Univ.-Prof. (Rom); *Häupl*, Dr. Josef, Theol.-Prof. (Linz); *Hasenfuß*, DDr. Josef, Univ.-Prof. (Würzburg); *Hasler*, Dr. August, Aiutante di studio (Vatikanstaat); *Heiderscheid*, Dr. André, Chefredakteur (Luxembourg); *Heimerl*, Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Heinrichs*, P. Dr. Maurus O.F.M., Prof. (Tokio); *Heinzel*, Dr. Rainer, Systemanalytiker (Linz); *Hellmann*, Dr. Manfred, Univ.-Prof., (Münster); *Hennig*, Dr. John, Basel); *Hermann*, Dr. Horst, Dozent (Bonn); *Höfer*, DDr. Albert, Univ.-Dozent (Graz); *Hörmann*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hofer*, P. Stefan S.J., Spiritual (Linz); *Hofmann*, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Freiburg); *Hollerweger*, Dr. Hans, Dozent (Linz); *Hollnsteiner*, Dr. Maximilian, em. Theol.-Prof. (Linz); *Janda*, Dr. Josef, Rel.-Prof. (Linz); *Kadleć*, Dr. Jaroslav, Dozent (Litomeriće); *Kaindlstorfer* Dietmar, Prof. (Linz); *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); *Kolb*, Dr. Anton, Dozent (Graz); *Kösters*, Dr. Reinhard, Pfarrer (Hagen); *Lang*, Dr. Klaus, Wiss. Ass. (Bonn); *Leidl*, Dr. Josef, Hochschulprof. (Passau); *Leisching*, *Dr. Peter*, Univ.-Prof. (Innsbruck); *Marböck*, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz); *Mayr*, P. Igo S.J. (Innsbruck); *Meditz*, Dr. Erika, Redakteurin (Linz); *Müller*, Dr. Hubert, Prof. (Osnabrück); *Mußner*, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Regensburg); *Mynarek*, Dr. Hubertus, Univ.-Prof. (Wien); *Paret*, Dr. Rudi, Univ.-Prof. (Tübingen); *Pfaffenbichler*, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Primetshofer*, P. Dr. Bruno C.Ss.R., Hochschulprof. (Linz); *Pritz*, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Ratzinger*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Rehberger*, DDr. Karl C.S.A., Theol.-Prof. (Linz); *Reifenberg*, Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); *Reinhardt*, Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Bamberg); *Rief*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); *Ries*, P. Dr. Johannes O.M.I., Prof. (Hünfeld); *Sand*, Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); *Sauser*, DDr. Ekkart, Hochschulprof. (Trier); *Schaar* Erwin (München); *Scheele*, Dr. Paul-Werner, Univ.-Prof. (Würzburg); *Schefcik* Michael, Kaplan (Wien); *Schertl*, Dr. Philipp, Studienprof. (Regensburg); *Schiffers*, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schmauch*, Dr. Jochen (Wien); *Schmutz* Franz, Referent (Linz); *Schneider*, Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schrettle* Anton (Graz); *Schulte*, P. Dr. Raphael O.S.B., Univ.-Prof. (Rom); *Schwendenwein*, Dr. Hugo, Univ.-Ass. (Graz); *Seybold*, Dr. Michael, Hochschulprof. (Eichstätt); *Singer*, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz); *Staudinger*, Dr. Ferdinand, Theol.-Prof. (St. Pölten); *Steininger* Dieter, evang. Pfarrer (Marchtrenk); *Steinruck*, Dr. Josef, Univ.-Ass. (Würzburg); *Stifter* Alfred, Prof. (Linz); *Stöger*, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Stranzinger*, Dr. Ernst, Univ.-Ass. (Graz); *Thier*, P. Dr. Ludger O.F.M., Wiss. Ass. (Bochum); *Tüchle*, Dr. Hermann, Univ.-Prof. (München); *Vogel*, DDDr. Gustav L., Hochschulprof. (Koblenz-Vallendar); *Vierlinger*, Dr. Rupert, Akademiedirektor (Linz); *Vogler*, Dr. Michael (München); *Vries*, P. Dr. Wilhelm S.J., Univ.-Prof. (Rom); *Wasner*, Dr. Franz, Rektor der Anima (Rom); *Weberberger*, P. Dr. Richard O.S.B., Prof. (Kremsmünster); *Winkler*, P. DDr. Gerhard S.O.Cist., Univ.-Ass. (Bochum); *Wolf*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Salzburg); *Woschitz*, Dr. Karl, Theol.-Prof. (Klagenfurt); *Zapotoczky*, Dr. Klaus, Hochschulassistent (Linz(); *Zehrer*, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); *Zeilinger*, P. Dr. Franz C.Ss.R., Univ.-Ass. (Graz); *Zinnhobler*, Dr. Rudolf, Theol.-Prof. (Linz).

Verzeichnis der im 118. Jahrgang 1970 besprochenen Bücher

Adlhoch W., Auf einen guten Tag (A. Haider) 308. *Amanshauser G.*, Aus d. Leben d. Quaden (W. Bortenschlager) 79. *Amon K.*, D. Bischöfe v. Graz-Seckau (R. Zinnhobler) 290 f. *Arenhoevel/...*, D. Bibel (M. Hollnsteiner) 279 f. *Arnold/...*, Handbuch der Pastoraltheologie (H. Fleckenstein) 303 ff. *Aubry A.*, Ist d. Zeit d. Liturgie vorbei? (J. Emminghaus) 395. *Averbeck W.*, D. Opfercharakter d. Abendmahls (J. Ratzinger) 89 f.

Barth/Balthasar v., Einheit u. Erneuerung d. Kirche (A. Hasler) 300. *Bea A.*, D. Ökumenismus im Konzil (A. Hasler) 300 f. *Bea/Visser-t' Hooft*, Friede zw. Christen (J. Bauer) 87. *Beck H.*, Philosophie d. Technik (K. Beck) 377. *Bernhard Th.*, Ungenach (W. Bortenschlager) 78. *Betz O.*, D. Eschatologie i. d. Glaubensunterweisung (A. Höfer) 101 f; D. Zumutung d. Glaubens (E. Stranzinger) 103 f; Gemeinde von morgen (K. Gastgeber) 306 f. *Beumer J.*, Auf d. Weg z. christl. Einheit (J. Bauer) 87; D. Inspiration d. Heiligen Schrift (N. Schiffers) 195 f. *Blank/...*, Weltpriester nach d. Konzil (G. Griesl) 305. *Blieweis Th.*, Ein Pfarrer vor 1000 Türen (A. Haider) 308. *Bligh J.*, Kleine Zeitgeschichte z. NT (A. Stöger) 188. *Böckle F.*, Freiheit u. Bindung (R. Hofmann) 206 f. *Boelens M.*, D. Klerikerehe (H. Hermann) 393 f. *Bowker J.*, The Targums (R. Fuller) 283. *Brandenburg A.*, M. Luther gegenwärtig (R. Kösters) 91 f. *Brandmüller W.*, D. Konzil v. Pavia-Siena, 1. Bd. (J. Steinruck) 379 f. *Braulik G.*, Cölestin Wolfsgruber (A. Leidl) 289. *Brox N.*, D. Pastoralbriefe (W. Beilner) 190 f. *Bürki B.*, Im Herrn entschlafen (J. Emminghaus) 398.

Cardonnel J., Gott in Zukunft (K. Aigner) 297. *Cerfaux L.*, Er redete in Gleichnissen (F. Zehrer) 285 f. *Claudel P.*, Ich glaube an Gott (J. Fischl) 376 f. *Coreth E.*, Grundfragen d. Hermeneutik (K. Beck) 75. *Coste R.*, Une Morale (K. Böcklinger) 393.

Deckers M. C., Le Vocabulaire de Teilhard d. Ch. (J. Fischl) 175 f. *De Kruijf/...*, Zerbrochene Gottesbilder (N. Schiffers) 196 f. *Deißler A.*, Ich werde mit dir sein (M. Hollnsteiner) 401. *Derungs U.*, D. Moraltheologe J. Geishüttner (J. Fischl) 376. *Deussen G.*, D. neue liturg. Gemeinde (H. Hollerweger) 95 f. *Diederich H.*, Kompetenz d. Gewissens (K. Böcklinger) 206. *Dondeynel...*, Umstrittener Glaube (A. Kirchgässner) 384. *Dreher B.*, Biblisch predigen (J. Ries) 99; Festliche Tage (A. Höfer) 100. *Dreissen/Steffens*, Wortgottesdienste (J. Emminghaus) 96 f. *Dupont J.*, D. Versuchungen Jesu (K. Woschitz) 378 f.

Eichmann E., Kirche u. Staat, I. u. II. (B. Primetshofer) 101. *Elsässer A.*, D. persönliche Intimsphäre (M. Vogler) 205 f. *Evdokimov P.*, Gotteserleben und Atheismus (P. W. Scheele) 88 f.

Färber K., Krise d. Kirche (W. Gruber) 94. *Ferrari d'Occhieppo K.*, D. Stern d. Weisen (H. Brik) 188 f. *Fietkau W.*, Thema Weihnachten (W. Bortenschlager) 405 f. *Finsterhölzl J.*, Ignaz v. Döllinger (J. Pritz) 259 ff. *Fortmann H.*, Vom bleibenden Sinn christlicher Feste (J. Emminghaus) 208. *Franzen A.*, Zölibat u. Priesterehe (G. Denzler) 288 f. *Friedberger W.*, D. Reichtumserwerb (J. Gründel) 200 f. *Frischmuth B.*, D. Klosterschule (W. Bortenschlager) 78. *Fürst C. G.*, Cardinalis (P. Leisching) 100 f.

Gabriel L., Existenzphilosophie (K. Beck) 77. *Gert O.*, Grundwissen zur Theologie (J. Breuss) 83 f. *Glatzer N.*, Sendung u. Schicksol des Judentums (J. Emminghaus) 311. *Grabner-Haider A.*, Praktisches Bibellexikon (M. Hollnsteiner) 284. *Grass G.*, Örtlich betäubt (W. Bortenschlager) 78 f. *Günthör A.*, Entscheidung gegen d. Gesetz (B. Häring) 392 f; Kommentar z. Enz. Humanae vitae (B. Häring) 52 ff.

Haacke R., Ruperti T. comm. in ev. S. Jo. (R. Zinnhobler) 287. *Haag H.*, Bibellexikon (M. Hollnsteiner) 283 f. *Häring B.*, D. Freude verkünden (J. Rief) 204 f. *Handke P.*, D. Hornissen (W. Bortenschlager) 79. *Hasenfuß J.*, Kirche u. Religionen (H. Mynarek) 386 f. *Heinen W.*, Begründung christl. Moral (G. Griesl) 389; Bild — Wort — Symbol i. d. Theologie (G. Griesl) 297 ff. *Helmreich E.*, Rel.-Unterricht in Deutschland (A. Höfer) 102 f. *Henneken B.*, Verkündigung u. Prophetie im 1 Thess (F. Staudinger) 190. *Henrich F.*, Naturwissenschaft vor eth. Problemen (K. Beck) 185. *Henrici P.*, Erziehung z. christl. Freiheit (R. Bruch) 201 f. *Herder*, D. Bibel (K. Woschitz) 378. *Hesse/Erharter*, Rechenschaft vom Glauben (M. Schefcik) 309. *Hierzenberger G.*, D. magische Rest (N. Schiffers) 307 f. *Höfer A.*, Modelle einer pastoralen Liturgie (J. Emminghaus) 97. *Höfer/Rahner*, LThK, Registerband (J. Häupl) 92. *Hofmeier J.*, Grundriß d. christl. Glaubens (M. Seybold) 193 f. *Holböck F.*, Credimus (W. Gruber) 382 f. *Höllhuber I.*, Gesch. d. ital. Philosophie (J. Fischl) 186 f. *Horstmann M.*, Studien z. Markinischen Christologie (W. Beilner) 286.

Illies J., Wissenschaft als Heilserwartung (K. Beck) 183 f. *Immel W.*, Unbekannte Bibel (Ph. Schertl) 379.

Jonke G. F., Geometrischer Heimatroman (W. Bortenschlager) 78. *Jungmann J. A.*, Christl. Beten (H. S. Braun) 401.

Kahlefeld/Knoch, D. Ep. u. Ev. d. Sonn- u, Festtage. Bd. 1 u. 2 (G. Schneider) 403. *Kassing A.*, Erlösung unter Menschen (F. Zeilinger) 98 f. *Kavanaugh J.*, Protest aus Liebe (J. Rief) 385 f. *Keller E.*, Joh. B. Hirscher (J. Pritz) 254 ff. *Khoury A.*, D. theol. Streit d. Byzantiner (R. Paret) 293 f. *Kienecker/...*, Theater als Ärgernis? (W. Bor-

tenschlager) 311 f. *Kilian R.*, D. Verheißung Immanuels (M. Hollnsteiner) 280. *Kirchgässner A.*, Schwierigkeiten mit d. Kirche (G. Griesl) 387 f; Welt als Symbol (J. Hennig) 96. *Kirchgässner E.*, Mitten unter euch (H. Brosseder) 404. *Kleine E.*, ... Bischof sein dagegen sehr (J. Bluyssen) 218 ff. *Kleiner R.*, Feierndes Gottesvolk (F. Schmutz) 207. *Kleinheyer B.*, Erneuerung d. Hochgebetes (J. Emminghaus) 397. *Kosnetter J.*, Nietzsche u. d. kath. Priesterbild (M. Hollnsteiner) 313*. *Krems/Mumm*, Theologie d. Ehe (K. Böcklinger) 301 f. *Küng H.*, Wahrhaftigkeit (H. Anzengruber) 93 f. *Kurz P.*, Über moderne Literatur (W. Bortenschlager) 312 f.

Lamarque A., D. Einheit entgegen (J. Bauer) 87 f. *Lange/Langer*, Via indirecta (J. Janda) 402. *Lasalle H.*, Zen — Weg d. Erleuchtung (St. Hofer) 404 f. *Laubach J.*, Laienpredigten 1. u. 2. Bd. (H. Brosseder) 404. *Leroy H.*, Rätsel u. Mißverständnis (W. Beilner) 190. *Linde/Fiolet*, Neue Perspektiven (W. Gruber) 86 f. *Lipinski E.*, La Liturgie Pénitentielle (J. Emminghaus) 398. *Lippert P.*, Leben als Zeugnis (H. S. Braun) 284 f. *Loretz/Strolz*, D. hermeneutische Frage i. d. Theologie (K. Beck 75), (M. Hollnsteiner) 280 f. *Lotz J.*, Kreuz u. Auferstehung (S. Birngruber) 199. *Lubac H.*, D. Glaube d. Teilhard de Ch. (J. Fischl) 173 f; Geist aus d. Geschichte (H. Mynarek) 294.

Maas-Ewerd Th., Liturgie u. Pfarrei (J. Emminghaus) 379 f. *Maas F.*, D. Frühjosephinismus (R. Reinhardt) 291 f. *Mader J.*, Fichte, Feuerbach, Marx (K. Beck) 183. *Magiera K.*, Gebete aus d. Zeitung (E. Meditz) 99 f. *Mann E.*, D. zweite Ich A. Günthers (K. Beck) 378. *Marlé R.*, Bultmann u. d. Interpretation d. NTs (A. Stöger) 187 f. *Matura Th.*, Ehelosigkeit u. Gemeinschaft (R. Weberberger) 400. *Meijer B.*, Maria evang. oder kath.? (E. Stranzinger) 302 f. *Menges W.*, D. Ordensmänner i. d. BRD (G. Winkler) 293. *Meyer H. B.*, Liturgie u. Gesellschaft (J. Emminghaus) 396. *Meyer/Morel*, Ergebnisse u. Aufgaben d. Liturgiereform (J. Emminghaus) 396. *Michels Th.*, Heuresis (R. Kleiner) 381 f. *Mielenbrink/Leeb*, Wortgottesdienste (F. Schmutz) 207. *Möller J.*, Glauben u. Denken im Widerspruch? (K. Beck) 76, 184 f. *Molinski W.*, Kindererziehung i. d. Mischehe (H. Hermann) 394; Uneheliche Kinder — rechtlose Kinder? (H. Hermann) 394 f. *Morant P.*, D. Kommen d. Herrn (W. Beilner) 286 f. *Mörsdorf K.*, D. Rechtssprache d. CJC (P. Gradauer) 208. *Mühlen H.*, D. abendl. Seinsfrage (W. Gruber) 277. *Müller A.*, Kirchenreform heute (F. Klostermann) 94. *Müller M.*, Grundlagen d. kath. Sexualethik (B. Häring) 201. *Müller O.*, Vat. II (W. Gruber) 95. *Müßle M.*, D. politische Jesus (F. Mußner) 191.

Nastainczyk W., Führung z. geistl. Leben (A. Schrettle) 103. *Neuenstein, Meta v.*, D. Engel mit d. Pflug (R. Zinnhobler) 313*. *Neuenzeit P.*, D. Funktion d. Theologie in Kirche u. Gesellschaft (K. Beck) 296 f. *Nielen J. M.*, Begegnungen (E. Kapellari) 104. *Nußbaum O.*, D. Handkommunion (J. Emminghaus) 395 f.

Okopenko A., D. Belege d. Michael Cetus (W. Bortenschlager) 79. *Oosterhuis H.*, Im Vorübergehn (K. Aigner) 399 f. *OÖ. Landesarchiv Linz*, Mitteilungen, Bd. 9 (K. Rehberger) 104 f. *Oraison M.*, Psychologie d. ehelosen Lebens (J. Fischl) 377; Was ist Sünde? (R. Bruch) 202. *Oswald J.*, Ostbairische Grenzmarken, Bd. X — 1968 (R. Zinnhobler) 290. *Ott L.*, D. Weihesakrament (G. Griesl) 198 f. *Otto G.*, Grundwissen zur Theologie (J. Breuss) 83 f. *Overhage P.*, Menschenformen im Eiszeitalter (J. Knopp) 376.

Pastoralinstitut, Holland — d. riskante Kirche (R. Giesriegl) 310. *Peschke K.*, Naturrecht i. d. Kontroverse (J. Gründel) 199 f. *Pfeil H.*, Tradition und Fortschirtt (M. Seybold) 305. *Powers J.*, Eucharistie in neuer Sicht (M. Seybold) 194. *Premm/Böcklinger*, Christl. Lebenswandel (R. Bruch) 202 f. *Pritz J.*, Mensch als Mitte (K. Beck) 289 f.

Rahner K., Zur Lage d. Theologie (N. Schiffers) 384. *Rahner/Darlapp*, Sacramentum mundi, Bd. 2, 3, 4 (M. Hollnsteiner) 295 f. *Rahner/Semmelroth*, Theol. Akademie, Bd. 6 (W. Gruber) 382 f. *Raul F.*, D. sittl. Leben d. Menschen (J. Rief) 203 f. *Rehm M.*, D. königl. Messias (J. Marböck) 282 f. *Reiß/Schütz*, Kirche, Recht u. Land (K. Braunstein) 292 f. *Rideau E.*, Teilhard de Ch. (J. Fischl) 170. *Ritter R.*, Von d. Religionssoziologie zur Seelsorge (K. Zapotoczky) 61 ff. *Rombold G.*, Kirchen für d. Zukunft bauen (A. Stifter) 388.

Scheeben M., Gesammelte Aufsätze, Bd. 8 (K. Pfaffenbichler) 198. *Scheele P. W.*, Einheit u. Glaube (J. Singer) 92; Joh. Adam Möhler (J. Pritz) 257 ff. *Scheffczyk L.*, Die Welt als Schöpfung Gottes (M. Seybold) 194 f. *Schell H.*, Kath. Dogmatik, Bd. 1 (N. Schiffers) 195. *Scherer/...*, Ehe-Empfängnisregelung — Naturrecht (K. Hörmann) 391 f. *Schilling K.*, D. Kirchenlehre d. Theologia Wirceburgensis (J. Hasenfuß) 387. *Schillebeeckx E.*, Gott — d. Zukunft d. Menschen (W. Gruber) 277. *Schiwy G.*, Weg ins NT, Bd. 2 u. 3 (A. Stöger) 188. *Schlereth A.*, Moral, was ist das? (J. Rief) 389 f. *Schlette H.*, Veränderungen im Christentum (K. Lang) 299 f. *Schlink E.*, D. Lehre von d. Taufe (N. Schiffers) 383 f. *Schmaus M.*, Der Glaube d. Kirche, Bd. 1 (W. Gruber) 197 f. *Schmidt H.*, Zum Gottesdienst morgen (J. Emminghaus) 207 f. *Schnackenburg R.*, D. Geburt Christi (W. Beilner) 287. *Schnitzler Th.*, Neue Liturgie u. Altardienst (H. Hollerweger) 399. *Schoof M.*, D. Durchbruch d. neuen kath. Theologie (W. Gruber) 276. *Schoonenberg P.*, Theologie d. Sünde (A. Stöger) 191 f. *Schreiner J.*, D. atl. Lesungen d. Sonn- u. Festtage (Ph. Schertl) 402 f.; Ge-

stalt u. Anspruch d. NTs (A. Sand) 285. *Schreuder O.*, Revolution i. d. Kirche? (F. Klostermann) 386. *Schrodi A.*, Gottes Wort im Kirchenjahr 1970, Bd. 1—3 (H. Brosseder) 404. *Schuberth D.*, Kaiserliche Liturgie (J. Emminghaus) 97 f. *Schultz J.*, Wer ist das eigentlich — Gott? (K. Beck) 76; (W. Gruber) 85 f. *Schütz P.*, Warum ich noch ein Christ bin (K. Beck) 308 f.
Senger B., Bußfeiern (H. Fleckenstein) 309 f. Siegmund G., Buddhismus u. Christentum (M. Heinrichs) 84 f. *Sierig H.*, Narren und Totentänzer (W. Bortenschlager) 312. *Sommer/Ruppel*, Antwort aus der Geschichte (H. Tüchle) 92 f. *Spanneut M.*, Tertulien (J. A. Fischer) 390 f. *Speck J.*, K. Rahners theol. Anthropologie (R. Schulte) 82 f. *Stasiewski B.*, Akten deutscher Bischöfe, Bd. 1 (*M. Hellmann*) 287 f. *Steck K.*, Luther für Katholiken (A. Hasler) 301. *Steffens H.*, ... d. Weg zu bereiten (H. Brosseder) 403 f.; Fürbittenbuch (J. Häupl) 96. *Steinbuch K.*, Automat u. Mensch (R. Heinzel) 310 f. *Steinmann J.*, Christentum geht ins Mark (A. Kirchgässner) 384. *Stirnimann H.*, Christl. Ehe u. getrennte Kirchen (B. Primetshofer) 91.
Tavard/..., D. Engel (N. Schiffers) 196. *Teilhard de Chardin*, Hymne an d. ewig Weibliche (J. Fischl) 172 f. *Theurer W.*, D. Programm Gott (W. Gruber) 277. *Thurian M.*, D. Glaube i. d. Entscheidung (J. Pritz) 302. *Tomko J.*, D. Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl u. Rosenau (P. Gradauer) 208 f.
Van Buchem L. A., L'Homélie Pseudo-Eusébienne (J. Emminghaus) 398 f. *Verkündigung u. Forschung*, Zur Kirchengeschichte (G. Denzler) 288. *Verweyen H.*, Ontol. Voraussetzungen d. Glaubensaktes (K. Beck) 184. *Vogt H.*, Coetus Sanctorum (E. Sauser) 294 f. *Vorgrimler/Gucht*, Bilanz d. Theologie, Bd. 1 (K. Beck) 76. *Vries/Lotz*, Philosophie im Grundriß (K. Beck) 77.
Wacht M., Aeneas v. Gaza (R. Zinnhobler) 295. *Walter L.*, D. Glaubensverständnis bei Joh. Duns Scotus (A. Gerken) 192 f. *Weinrich F.*, D. Psalmen deutsch (J. Marböck) 281 f. *Weymann-Weyhe W.*, Ins Angesicht widerstehen (R. Giesriegl) 95. *Wildiers N. M.*, Kirche für eine größere Welt (N. Greinacher) 384 f. *William F. M.*, D. Erkenntnislehre Newmanns (J. Knopp) 375 f. *Willebrands/Stakemaier*, Ökum. Direktorium, 1. T. (A. Ahlbrecht) 90 f.
Zapotoczky K., Friede statt Reichtum (J. Schmauch) 303. *Zielinski J.*, Gott spricht (I. Mayr) 402. *Zimmermann A.*, Von Christus u. seinen Heiligen (I. Mayr) 401 f.

Josef Feneberger

Fleischhauer
und Selcher

4020 Linz/Donau
Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des
Priesterseminars
und anderer
kirchlicher Anstalten

ERICH WIDDER

Europäische Kirchenkunst der Gegenwart

Objekte aus dreizehn europäischen Ländern, darunter erstmals auch aus dem östlichen Raum.

218 Schwarzweiß- und 7 Farbtafeln, 140 Seiten Text, Ganzleinenband mit Schutzumschlag. S 385.—.

OÖ. LANDESVERLAG LINZ

Nikolaus von Kues
Weltmann und Gottsucher
Politiker und Kardinal
der letzte Scholastiker und
der erste Moderne

Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft" zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität zu bewältigen vermochte. Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft" wird herausgegeben von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Josef Stallmach.

Gerhard Schneider:
Gott - das Nichtandere

Diese (neue) Arbeit geht im ersten Teil den grundlegenden Lehren der cusanischen Metaphysik nach; im zweiten Teil wendet sie sich der Lehre vom Nichtanderen zu. Vor der Untersuchung jenes äußerst abstrakten Gottesbegriffs wird auch dem mit der Philosophie des Cusanus weniger vertrauten Leser ein Einblick in die Grundpositionen seines Denkens vermittelt. Der Begriff Gottes als „das Nichtandere" wirft ein zutiefst erhellendes Licht auf das Kernstück der cusanischen Philosophie, die Lehre vom In-eins-Fall der Gegensätze. 190 Seiten, kart. 30,— DM.

Reinhold Weier: Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues bis Martin Luther

Luthers Vorstellung vom verborgenen Gott sowie die Konzeption von Gottes opus proprium und seinem opus alienum ist immer als ein Specificum schon des jungen Luther angesehen worden. Diese These will der Verfasser in Frage stellen. Er weist nach, daß Luther durch den Psalmen- und Pauluskommentar des Faber Stapulensis wichtige Gedanken des Cusanus zur Frage der Verborgenheit Gottes aufgenommen, sie allerdings in manchen Punkten ergänzt und abgewandelt hat. 233 Seiten, kart. 38,— DM.

Erich Meuthen: Nikolaus von Kues Skizze einer Biographie — 2. Auflage

„Einer der besten Cusanus-Kenner ... entwirft in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen" (*Deutsches Archiv für Erforschung des MA*). 136 Seiten, 4 Tafeln, Leinen 9,80 DM.

Erich Meuthen: Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil

„Der ‚Fall', der hier mit einer erstaunlichen Fülle von Tatsachen äußerst sorgfältig ausgebreitet wird, ist eben nicht nur einer der zu allen Zeiten immer wiederkehrenden Machtkämpfe um ein geistlich-politisches Amt im Gefüge des Heiligen Römischen Reiches. Dank der überlegenen Art des Cusanus wird dieser Streit zu einer Disputation, in dem die politischen und kirchlichen Fragen der Zeit zur Darstellung kommen" (*Theologische Literaturzeitung*). 306 Seiten, kart. 24,— DM.

Norbert Henke: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues

In dieser Arbeit geht es um das Axiom, wodurch die aristotelische These von der Tabula rasa begründet wird: Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Henke zeigt die Vielschichtigkeit des cusanischen Abbildbegriffs und macht die darin angelegten Ansätze des modernen Denkens sichtbar. 140 Seiten, kart. 20,80 DM.

250 Jahre
Aschendorff
1720 1970

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

zuzüglich Porto



ING. WEIXELBAUMER

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

Großspenglerei • Dachdeckerei

Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35



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

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.

DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

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

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