Ordensleben als Ärgernis

Von Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach

Daß Christen Ärgernis geben, gehört seit den Tagen der Jüngerschaft um den Herrn, seit den Tagen der Urgemeinde und der Frühkirche zur christlichen Erfahrungswelt. Worte des Herrn und Worte der Apostel bezeugen dies. Daß die Gemeinde selbst oder ihre Verkörperung in dieser oder jener Gestalt zum Ärgernis wird, ist nicht dasselbe. Es ereignet sich aber stets dann, wenn diese Gemeinde, wenn die Kirche sich selbst und ihre Lebensformen nicht ernst nimmt [1]). Auch dieses Phänomen ist dem Volke Gottes im Laufe seiner irdischen Pilgerschaft nicht fremd. Es hat die Kirche in ihrer Geschichte zur Ecclesia reformata reformanda gemacht und dieses Ereignis und die von ihm bestimmte Situation haben sich oft genug auch in den Orden und für sie wiederholt.

Es scheint, daß die Orden in der Gegenwart vor ähnliche Entscheidungen gestellt sind — leben wir doch in einer Zeit, die durch das Bemühen um ein neues Selbstverständnis der Kirche gekennzeichnet ist; neues Selbstverständnis muß notwendig auch zu den neuen Formen der Selbstverwirklichung führen. Ein Vorgang, der allerdings Unruhe bewirkt, die Verwirrung im Gefolge hat. Ein Geschehen, das große Versuchungen mit sich bringt — z. B. die je verschiedenen geschichtlich mitbedingten Verleiblichungen der Kirche absolut zu setzen und gegeneinander auszuspielen oder aber um der erstrebten Eindeutigkeit willen in Verkürzungen einzuwilligen, die Verkümmerung und Auszehrung bedeuten. Schlagworte verdunkeln das Unterscheidungsvermögen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Ein Blick in die Geschichte zeigt freilich auch, daß das Ordensleben einer solchen Problematik, ihren Gefahren und dem aus ihr sprießenden Unbehagen von jeher ausgesetzt war und ist. Ihre geistliche und aszetische Sonderwelt war schon früh, aber auch in den mittelalterlichen und neuzeitlichen Ordensgemeinschaften vor die Notwendigkeit gestellt, das Besondere solchen Daseins zu rechtfertigen und ihre Berufung so zu leben, daß sie in Einklang mit der Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung der Kirche steht. Als Zeugnis für Christus und seine Kirche muß sie auch in der jeweiligen Zeit- und Gesellschaftssituation durchschaubar sein. Es mag gerade für die Benediktiner notwendig und heilsam sein, darum zu wissen, daß die Regel, nach deren Verfasser sie sich nennen, in ihrer Zeit und für seine Zeit das darstellte, was uns allen vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Aufgabe gestellt ist: die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens als Nachfolge Christi nach den Normen des Evangeliums. Wenn wir heute, im zweiten Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatika-

[1]) Vgl. dazu W. Stählin, Kirche als Ärgernis (1952; als Manuskript gedruckt).

nischen Konzils uns mit der Auffassung konfrontiert sehen, das Ordensleben werde zum Ärgernis [2]), dann deshalb, weil man die Aufgabe der zeitgemäßen Erneuerung mit Erscheinungen verbunden sieht, die schockieren: die allzu rasche Preisgabe vieler altüberlieferter hoher Werte in falscher Anpassung einerseits — anderseits aber auch das zu starre Festhalten an historisch bedingten Gewohnheiten, eine Überschätzung und Betonung der Eigenwerte, die den Notwendigkeiten der Kirche widersprechen und nicht nur das — die das Ordensleben nicht mehr durchlässig machen für den Blick auf seine letzte und höchste Norm, das Evangelium, selbst.

Diese Überlegungen führen uns im Rahmen unserer Besinnung zu fünf Feststellungen:

1. Alle Erörterungen über das Ordensleben in unserer Zeit müssen von seinem Zeichencharakter und seiner Zeichenfunktion ausgehen;
2. Nur der aus dem Christusmysterium abgeleitete Zeichencharakter des Ordenslebens vermag uns zu einem rechten Weltverhältnis zu führen;
3. Die alternative Ausrichtung des christlichen Lebens auf die Inkarnation im sogenannten Weltamt der Laien oder auf die Parusie in der sogenannten eschatologischen Funktion des Ordenslebens erscheint zum mindesten fragwürdig;
4. Der charismatische Charakter des Ordenslebens erfährt durch sein ekklesiales Wesenselement seinen Reichtum und seine Begrenzung;
5. Das Ärgernis des Ordenslebens kann nur in einer echten Glaubensentscheidung begriffen und bestanden werden.

1. Die Aussagen des Konzils zu diesem Thema in der dogmatischen Konstitution über die Kirche und im Dekret perfectae caritatis haben den Zeichencharakter des Ordenslebens betont [3]). In ihm ist ein wichtiger Ansatzpunkt für die Theologie des Ordenslebens überhaupt zu sehen. Allerdings hat die Auslegung der Dokumente durch die Theologen auch deutlich gemacht, daß nicht alle Erwartungen erfüllt sind und auch hier ein Stein des Anstoßes verborgen liegt: Gerade dann kann das Ordensleben zum Ärgernis werden, wenn der Zeichencharakter nur in der Ebene des moralischen Vorbildes gesehen wird — eine Gefahr, die vor allem droht, wenn der Zeichencharakter in der althergebrachten, mit Komparativen übersättigten Terminologie den Christen in der Welt gegenüber herausgestellt wird [4]). Gewiß bleiben gerade die Sätze der Kirchenkonsti-

[2]) Vgl. zum Thema schon früher: J. Eichmann OSU, Das Ärgernis des Ordensstandes in der heutigen Welt und die dort verzeichnete Literatur. Ordenskorrespondenz 4 (1963) 250—295. Ferner R. Tschudy OSB, Benediktiner heute! (Erbe u. Auftrag 39, 1963/351—362, sowie J. Leclercq OSB, L'avenir des moines. (1967) 1—21 und von demselben, Le monachisme contesté (Nouvelle Revue Théologique 89/1967/607—618).

[3]) K. Siepen-A. Scheuermann, Das Konzil und die Orden (1967) 19,31.

[4]) S. Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (1966) 307—311, Kommentar von F. Wulf SJ.

tution nicht bei dieser moralisch gemeinten Vorbildfunktion stehen, sie deuten auch den theologisch-sakramentalen Zeichencharakter an. Um jedoch von den Andeutungen zum eigentlichen Gewicht der Aussage zu kommen, ist es notwendig, stets die Relation zu Christus selbst herzustellen, dem Zeichen des Heils schlechthin, ferner zur Kirche als Sakrament und eben damit als Zeichen [5]). Wo diese Wesensbeziehungen unklar bleiben, wird auch der ekklesiale Charakter des Ordenslebens undeutlich; da entstehen die von mir schon angedeuteten Gefahren, daß historische Ausdrucksgestalten auch zum Ideal für die Gegenwart erhoben oder aber in einer so radikalen Position verneint werden, daß die Brüder und Schwestern in der christlichen Gemeinschaft am Sinn und Zweck des Ordenslebens irre werden. Lassen Sie mich konkret werden: Niemand wird heute das monastische Leben, wie es im karolingischen Bau von St. Riquier oder in Cluny III Gestalt gewann, für unsere Zeit als allein verbindlich ansehen wollen, niemand darf aber auch im Vorschlag, das benediktinische Kloster in der 36. Etage eines Wolkenkratzers anzusiedeln, die für unsere Zeit allein gültige Lösung sehen.

2. Nur der aus dem Christusmysterium abgeleitete Zeichencharakter des Ordenslebens läßt uns hoffen — und das wäre eine zweite Feststellung —, eine hilfreiche Antwort in den heute so dornenvollen Fragen unseres Weltverhältnisses zu finden. Das Ordensleben als Zeichen, das „das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben bezeugt und in die zukünftige Auferstehung und die Herrlichkeit des Himmels ankündigt" [6]), darf nicht einfach als eine „Vorwegnahme" des zukünftigen Lebens verstanden werden. Wer das Ordensleben etwa in seiner Berufung zur Ehelosigkeit als Berufung versteht, schon „in dieser gefallenen und verlorenen Welt den Anblick der himmlischen Daseinsform zu gewährleisten" [7]), würde den Eheleuten Ärgernis geben, weil er das Eheleben im Diesseits, die Ehelosigkeit im Jenseits ansiedelt und vergißt, daß beide Daseinsformen in dieser Zeit und beide Zeichen der künftigen Welt, wegen ihres ekklesialen Charakters Zeichen des kommenden Reiches Gottes sind.

Darum heißt „sich von der Welt abkehren" nicht „weltlos" leben, sondern sich vielmehr inmitten der Möglichkeiten, welche diese Welt als Schöpfung bietet, sich für die kommende Welt und das Leben der zukünftigen Welt einüben. Der Christ in der Welt und der Christ, der dieser Welt in beson-

[5]) Vgl. dazu R. Schulte OSB, Das Ordensleben als Zeichen in G. Baraúna OFM (u. andere), De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution über die Kirche des 2. Vatikanischen Konzils II (1966) 383—414.

[6]) Lumen Gentium, Art. 54, vgl. dazu F. Wulf, Kommentar 307—311 u. Schulte, Ordensleben als Zeichen 385—390, 395—403.

[7]) S. R. Schulte in Theol. Revue 62 (1966) 254—258, bes. 257 zu G. Thils, Christliche Heiligkeit. Handbuch der aszetischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien (1961).

derer Weise absagt, müssen beide inmitten dieser Welt und im Leben für die Welt um ihre Sterblichkeit und Vergänglichkeit wissen. Er kann sich nicht erst in der Stunde seines Todes zu ihr bekennen — gerade darum ist Ordensleben eine Wirklichkeit, für die man sich einzig im Glauben entscheiden kann, die nur als Glaubensentscheidung angenommen werden kann und deren Zeugnis oder Ärgernis mit dem Glauben an den Gekreuzigten, der für das Leben und Heil der Welt sein Werk vollbrachte, steht oder fällt.

3. Darum scheint mir — und dies wäre die dritte These — die Ausrichtung des christlichen Lebens entweder nur auf die Inkarnation oder nur auf die Parusie äußerst fragwürdig. Die Frage lautet, wie H.-U. von Balthasar richtig gesagt hat, nicht: wie weit kann das Ordensleben sich dem Weltleben annähern, ohne aufzuhören, Ordensleben zu sein [8]); sie heißt aber auch nicht, daß Ordensleben nur den eschatologischen Aspekt der Kirche repräsentiert, den man nur in vollkommener Weltabkehr erfüllen könnte.

Wir werden die Gefahr des Ärgernisses um so eher vermeiden, wenn wir das Heil als Angebot und Gabe begreifen. Wir dürfen und sollen es annehmen. Wir stehen aber auch in der Entscheidung und Krisis, seine Annahme zu verweigern. Welche Gestalt die Annahme gewinnt, wird verschieden sein. Die Antwort in der Lebensgestalt der Räte zu geben, ist in unserer Zeit ebenso gut, recht und wahr, wie die Möglichkeiten, die es sonst in der Kirche gibt — in der Welt und in der Ehe.

4. Das Konzil hat — und das wäre eine vierte Feststellung — für das Ordensleben nicht umsonst den charismatischen Charakter dieses Rufes und seiner Beantwortung herausgestellt. Würde dieser charismatische Charakter mit der Sondergestalt des Ordenslebens identifiziert, dann wäre auch dies Ärgernis. Denn der charismatische Gabenreichtum der Kirche besitzt gerade in seiner Vielfalt auch die aus seinem Wesen stammende Norm: er darf die Einheit des Geistes, aus dem sie stammt, nicht stören; die Vielzahl der Dienste, die dieser Geist bewirkt, darf den Nutzen für das ganze Volk Gottes nicht beeinträchtigen [9]). Darum hat das Dekret Perfectae caritatis für die accomodata renovatio Grundsätze aufgestellt, die für die Frage, ob das Ordensleben Ärgernis ist, sein oder bleiben wird, gerade deshalb von so großer Bedeutung sind, weil sie uns den Weg der Erneuerung nicht mechanisch vorzeichnen und nicht als Rezept gegeben sind.

5. Wählen wir den 3. Grundsatz als Beispiel, dann wird sich als fünfte Feststellung für uns ergeben: Ordensleben ist für alle die Ärgernis,

---

[8]) H. U. v. Balthasar, Wer ist die Kirche? Vier Skizzen (Freiburg, 1965) 173.

[9]) Vgl. Lumen Gentium nrr. 42,43, Perfectae caritatis (s. Siepen-Scheuermann, Konzil u. Orden 19 u. 31). Lumen Gentium nr. 44 spricht ausdrücklich davon, daß der Rätestand, weil es sich um Räte, d. h. um Gaben handelt, „dem Wohl der ganzen Kirche" diene. Hier muß v. a. auf 1 Kor 12 verwiesen werden.

die sich nicht dem Anspruch Gottes stellen, die nicht um den Sinn des Lebens wissen, in brüderlicher Gemeinschaft Gott zu verherrlichen und ihn anzubeten. Ordensleben ist Ärgernis, wo die Menschen, die sich zu ihm bekennen, in der gleichen Weise handeln und leben, d. h. sich dem Anspruch Gottes versagen, den Sinn des Lebens, Gott in brüderlicher Gemeinschaft anzubeten und zu verherrlichen, verleugnen. Ordensleben ist Ärgernis für alle, die das Heilsangebot Gottes an den Menschen nicht kennen oder verleugnen und ihm die Antwort im Glauben verweigern. Ordensleben ist Ärgernis, wo es nicht mehr Zeugnis dafür ist, daß der Mensch nichts hat, was er nicht empfangen hätte, aber in christlicher Weise empfangen — d. h., um es weiterzugeben und daß dies zuerst auch von den Gaben des Wortes und der frohen Botschaft gilt.

Ordensleben ist Ärgernis, wenn der höchste Wert der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe nicht anschaulich wird oder wenn nicht sichtbar wird, daß Spaltung, Lostrennung und Feindschaft für den Christen die Katastrophe schlechthin bedeuten.

Ordensleben wäre freilich auch Ärgernis in einem sehr positiven Sinn, nämlich dem der Provokation an alle Christen, ihr Leben nach solchen Grundsätzen auszurichten und zu verwirklichen.

Aus den genannten fünf Erwägungen ergeben sich für uns einige Schlußfolgerungen, die als Imperative gesehen werden müssen: den ersten möchte ich als Frage an unser Gewissen formulieren: Aus welchen Kräften leben die Orden heute? Aus dem Bewußtsein unserer äußeren Leistungen, den statistisch nachweisbaren Erfolgen unserer Seelsorgs-, Missions- und Erziehungsarbeit oder unserer wissenschaftlichen Forschungsarbeit? Leben wir vom Ruhm unserer geschichtlichen Vergangenheit, vom Ansehen, das wir uns in der Geschichte durch Werke in Wissenschaft, Kultur und Kunst erworben haben?

Die Frage muß ohne Zweifel mit der Forderung beantwortet werden, daß wir zuerst und vor allem aus der gleichen Kraft leben sollten, der wir unsere Berufung verdanken: dem Worte Gottes! Diesem Imperativ muß sofort ein zweiter hinzugefügt werden, soll der erste nicht als Gemeinplatz sein Dasein fristen, und das wäre dieser: daß wir Gottes Wort verwirklichen müssen mit dem Stoff, den die Kirche selbst uns bietet, ja der die Kirche ist. Das ekklesiale Element des Ordenslebens, so müssen wir sogleich erläutern, darf freilich nicht allein vom kirchlichen Auftrag her und als kirchliche Sendung verstanden werden, wenn dieser Wesensbestandteil nicht auch sogleich in die dünne Luftschicht einer gedankenblassen Abstraktion verlagert werden soll. Die altmonastische Formulierung dieses Elementes als ἐκκλησιαστικῶς μονάζειν [10]) bedeutet vielmehr ein persönliches Verpflichtetsein auf die Weise des Lebens selbst. Das Ordensleben „ekklesial"

[10]) Der Ausdruck stammt von Amphilochius, Bischof von Iconium († nach 394).

verwirklichen heißt dann, in der Ordensgemeinschaft nicht mehr und nicht weniger sehen als eine Verleiblichung der Kirche, der sich der Christ im Ordensleben persönlich mit Leib und Seele verschrieben hat. Wo dies nicht im Anspruch gesehen wird, der auf das Ganze des Menschen geht und auf die Gemeinschaft mit den Menschen, zu der wir in diesem kirchlichen Sinne berufen sind, da kommt es zum großen Ärgernis des Verliebtseins ins eigene Ansehen, zur Überschätzung der Quantität der frommen Übungen; dann werden die Werte klösterlichen Lebens — die Geborgenheit in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, die Schönheit der liturgischen Feier, die Vielfalt reichen Schaffens — so wichtig genommen, daß die Verheißungen Gottes und der Anbruch seines Reiches darüber vergessen werden. Dann kann es selbst in klösterlichen Lebensweisen extremer Weltabgeschlossenheit zu sakralisierten Formen der Verweltlichung kommen, die das Ordensleben zum Ärgernis in der Weise werden lassen, daß man uns vorwirft: Gute Mönche mögt ihr sein — aber seid ihr auch gute Christen?

Das Ordensleben auf kirchliche Weise verwirklichen, ἐκκλησιαστικῶς μονάζειν, wird darum zunächst grundlegend und allgemein auf das magisterium vitae, den Lehrauftrag des Lebens hinzielen. Die Liturgie hat diesen Lehrauftrag des Lebens stets dann vor Augen, wenn sie die Kirchenlehrer als doctores vitae bezeichnet, was weniger die systematische, für das Leben gegebene und im Leben anwendbare Lehre bezeichnet als vielmehr die Lehre, was christliches Leben sei im vollen Umfang des Wortes. Es geht ihr um die mores et vita, die das österliche Heilsereignis in unserem Leben fortführen und verwirklichen [11]). Johannes XXIII. sah im magisterium vitae ein Apostolat und eine wirksame Arznei gegen jeglichen Pessimismus [12]).

Gewiß wird man aus diesem Ganzen des kirchlichen Lebensbereiches auch Einzelbereiche auswählen können, für die man durch das Ordensleben in einer besonderen Weise frei wird: die Seelsorge in ihren subsidiären oder kategorialen Formen, die Mission in der Vielzahl ihrer möglichen Gestalten, die soziale Arbeit, die ökumenische Aufgabe, die Sendung als Gelehrter oder Erzieher. Das magisterium vitae muß aber für alles die Voraussetzung sein — hier beginnt die Verkündigung im Lebensstil, worüber wir noch hören werden, der Lehrauftrag unseres Lebens, der nur dann wesenhaft ekklesial ist, wenn er das Ordensleben genauso auf den anderen ausrichtet, wie die Kirche für den anderen da ist und im Volke Gottes alle davon leben, daß sie nächst Gott für die anderen da sind und auf die anderen angewiesen sind. In unserer Zeit laufen alle derartigen Fragen auf Strukturprobleme hinaus, die heute mehr denn je die Theologen be-

[11]) Vgl. das Kirchengebet vom 1. Sonntag nach Ostern.

[12]) Vgl. seine Rede zur hundersten Wiederkehr des Todestages von Kardinal A. Mai (A. Roncalli, Scritti et discorsi [Rom 1959] I 300 ff), jetzt auszugsweise deutsch als Anhang bei G. Kardinal Lercaro, Johannes XXIII. Entwurf eines neuen Bildes (1967) 71—74.

schäftigen. Ordensähnliche Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen und das Ordensleben bei uns werden dann als ein Angebot gesehen des gemeinsamen Brotbrechens, der gemeinsamen geistlichen Übung, der gegenseitigen Beratung, des Gruppentrainings mit der primären Rolle des Gesprächs auf der Ebene der Dauerreflexion innerhalb der Gruppe [13]). In der katholischen Kirche fächert sich das Ordensleben breit auf von den alten Gemeinschaften mit lebenslänglicher feierlicher Verpflichtung bis zu den losen Formen des „Klosters auf Zeit".

Man spricht von Einebnung und Nivellierung der Ordensleute — dies geschah gerade nach dem Konzil —, und ernst zu nehmende Theologen überfällt angesichts dieser Erfahrung Skepsis und Trauer. Sie meinen, es sei nicht mehr an der Zeit, die Aufgaben des Ordenslebens in der Gegenwart zu bedenken und von seiner Erneuerung zu sprechen, sondern sich zu überlegen: wie verhalten wir uns in einer Institution, die ausläuft und zu Ende geht? Solche Überlegungen gehen m. E. an der recht verstandenen Eschatologie des Ordenslebens vorbei, die nicht auf eine ferne Zukunft ausgerichtet ist, sondern auf das Heute Gottes und seines Reiches. Niemand kennt die Stunde, in der der HERR wiederkommt. Die Furcht, die Orden könnten in einer solchen Nivellierung ihr Spezifikum unter den Gliedern des neutestamentlichen Gottesvolkes verlieren, übersieht den charismatischen Charakter des Ordenslebens, zu dem es auch gehört, daß die Vielfalt der Gaben, die Gott verschenkt, ihm in ihrer Vielfalt weder vorgeschrieben noch vorgegeben werden kann. Sie sieht an den Tatsachen der Mönchsgeschichte vorbei, die uns darüber belehrt, daß die Kirche nicht zu allen Zeiten und an allen Orten in gleicher Weise fähig ist, tragfähiger und fruchtbarer Grund für die Sondergestalten christlichen Lebens zu sein, wie sie die Orden darstellen [14]). Die Ambivalenz von Einheit und Vielgestalt, die heute das gesamtkirchliche Leben beherrscht, muß sich auch in den Ordensgemeinschaften auswirken und ihnen, wie dies für die Liturgie bereits erkannt ist, gelegentlich das Opfer zeitweiliger Verarmung auferlegen. Das Ordensleben wurde schon in den Tagen des Urvaters des Mönchstums in solche Krisen geführt, deren Erschütterung noch in jenem großartigen Antonius-Apophthegma nachzittert, mit dem ich schließen möchte:

„Dem Vater Antonius ward es gezeigt in der Wüste: In der Stadt lebt einer wie Du, ein Arzt: sein Vermögen gibt er den Armen und stimmt ein in das Dreimalheilig der Engel" [15]).

---

[13]) Vgl. Neue Zürcher Zeitung Nr. 209, Bl. 5, vom 1. 8. 67

[14]) Zum hier nur angedeuteten Problem vgl. die Einführung zu „Mönche im frühchristlichen Ägypten". Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von S. Frank OFM (1967) 11—25, bes. 18 f, 21 u. 25.

[15]) Migne, PG 65, 84 B.

*Die konziliaren Leitlinien der klösterlichen Reform**

Von Audomar Scheuermann, München

Skizze des Vortrages auf der Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensoberer am 8. August 1967.

EINLEITUNG

1. Die Aufgabe der Reform

Ecclesia semper reformanda. Der Reformwunsch des vergangenen Konzils ist freilich nicht, wie in früheren Jahrhunderten, dadurch veranlaßt, daß Mißbräuche eingerissen wären. Gerade im Ordenswesen muß festgestellt werden, daß seit dem 19. Jahrhundert ein achtenswerter Aufstieg sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht erfolgt ist. Das Reformverlangen hat ein anderes Motiv: es ist eine neue Zeit gekommen mit ihren neuen Aufgaben in einer sich rapid wandelnden Welt; dafür haben auch die Orden zur Verfügung zu sein, die ihrerseits auch von der sich wandelnden Welt beeinflußt sind; dem gewandelten Persönlichkeitsgefühl des heutigen Menschen muß auch im klösterlichen Gemeinschaftsleben Rechnung getragen werden.

2. Der Aufruf des Konzils zur Erneuerung und Anpassung

Das Dekret „Perfectae caritatis" hat zum Thema die „accommodata renovatio". Ins Deutsche übersetzt: „Erneuerung und Anpassung". Es handelt sich hier um ganz verschiedene Aspekte:

Das Ordensleben hat seine grundlegenden und bleibenden Elemente; diesbezüglich sind auch die Gesetze grundlegend und bedürfen der Beständigkeit. Auf diese Elemente richtet sich die Erneuerung. Wenn etwas neu werden soll, dann muß das Altgewordene wieder auf die Frische der Anfänge zurückgeführt werden. In diesem Sinne verlangt das Ordensdekret n. 2 (S. 33) ständige Rückkehr zu den Quellen des christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute. Auch die Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret II, 19 (S. 73) meinen diese Erneuerung, die kein einmaliger Vorgang, sondern eine ständig fortgesetzte Bemühung sein muß.

Neben diesen grundlegenden Elementen gibt es im Ordensleben geschichtlich bedingte, demgemäß auch veränderliche Elemente. Bezüglich dieser ist

*) Die im folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Broschüre „Das Konzil und die Orden". Die Lehre des II. Vat. Konzils über den Ordensstand. Herausgegeben von Karl Siepen. Wienand-Verlag, Köln, 1967, 2. erweiterte Folge.

die Anpassung geboten, Anpassung an die heutigen Verhältnisse, so daß im Ordensleben — negativ — Überlebtes aufzugeben und Fremdartiges auszuscheiden ist, andererseits aber — positiv — eine Anpassung an die Bedürfnisse des heutigen Menschen und der heutigen apostolischen Bedürfnisse erfolgen muß, was innerklösterlich bedeuten kann: Wandel im Verfassungsrecht, im Zusammenwirken von Oberen und Untergebenen, in den Ausbildungsweisen, den Gebetsweisen, den Tätigkeitsformen usw. (Ordensdekret nn. 3, 18, 20 — S. 33, 47, 49 —; Ausführungsbestimmungen II nn. 16 § 3, 17 — S. 73 —).

3. Fundorte der kirchlichen Reformwünsche

Diese sind ausgesprochen im Ordensdekret „Perfectae caritatis" vom 28. 10. 1965, sowie in den nn. 33—35 des Bischofsdekrets „Christus Dominus", außerdem in den Ausführungsbestimmungen zu diesen beiden Konzilsdekreten, ergangen im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. 8. 1966. Diese Texte sind in der oben erwähnten Schrift „Das Konzil und die Orden" S. 24—83 in lateinischer und deutscher Sprache abgedruckt, ebenso die beiden kommentierenden Artikel „Kommentar zum Ordensdekret des II. Vat. Konzils" (S. 84—109) und „Die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute" (S. 110—138).

Was in diesen beiden kommentierenden Artikeln im einzelnen dargelegt ist, soll hier nicht wiederholt werden. Vielmehr sind einige hauptsächliche Punkte mit der Frage herauszustellen: Was soll im Bereich des Ordenslebens anders werden?

I.
DIE STÄRKERE DEMOKRATISIERUNG IM KLÖSTERLICHEN GEMEINSCHAFTSLEBEN

1. Die allgemeine Beteiligung an der Verantwortung

Ordensdekret n. 4 (S. 35) verlangt die Zusammenarbeit aller Mitglieder zur Erneuerung und Anpassung, weshalb die Oberen in dem, was die Belange des ganzen Instituts betrifft, die Meinung ihrer Untergebenen einholen sollen. Ordensdekret n. 14 Abs. 3, 4 (S. 45) wünscht von den Untergebenen einen aktiven und verantwortlichen Gehorsam, weshalb die Oberen ihre Untergebenen in den Angelegenheiten des Instituts mitplanen lassen, sie bereitwillig anhören und deren sorgende Anteilnahme auch in der Zusammensetzung der Kapitel und Räte Gestalt gewinnen lassen sollen.

Es geht hier also darum, daß Wohl und Wehe eines klösterlichen Verbandes nicht einfach der Sorge der Oberen überlassen bleiben, sondern die Verantwortlichkeit jedes einzelnen für seine Gemeinschaft aufgerufen wird. Man darf sich ja eine Erneuerung der klösterlichen Verbände nicht von neuen Gesetzen erwarten oder etwa gar von der Vermehrung der Vorschriften; vielmehr bedarf es dazu der Zusammenarbeit aller Mitglieder der Gemeinschaft (Ordensdekret n. 4 Abs. 1 n. 4 — S. 35 —).

2. Repräsentanz der Verbandsmitglieder

Ordensdekret n. 14 Abs. 4 (S. 45) sagt von den Kapiteln und Ratskollegien, daß sie die sorgende Teilnahme aller Mitglieder zum Wohl des ganzen Instituts zum Ausdruck bringen sollen. Das verdeutlichen die Ausführungsbestimmungen II, 18 (S. 73) mit dem dringlichen Wunsch, daß alle Ordensmitglieder bei der Bestellung der Kapitel und der Mitglieder der Ratskollegien wirksam beteiligt werden. Dies kann geschehen durch die direkte Beteiligung der Untergebenen (was allerdings nur im kleineren Kreis geschehen kann, wo die Untergebenen jeweils gegenwärtig sind und ihre Meinung bekunden können) oder durch deren indirekte Beteiligung: sie können durch Delegierte in den Wahlkörpern mitwirken, welche Ordensobere und sonstige Amtswalter der Gemeinschaft bestellen, oder in den geschäftsführenden Gremien, in denen auf der oberen, mittleren oder unteren Ebene die Willensbildung im Bereich von Gesetzgebung und Verwaltung erfolgt. Daß diesbezüglich eine besondere Aufgabe bei der kommenden Revision der Verbandssatzungen erwächst, ist klar.

3. Die Befragung der Ordensmitglieder

Die stärkere Demokratisierung kommt auch darin zum Ausdruck, daß, um Erneuerung und Anpassung in Gang zu bringen, eine umfassende und freie Befragung sämtlicher Ordensmitglieder erfolgen soll, wie es die Ausführungsbestimmungen II, 4 (S. 69) verlangen. Zu diesem Zweck können Fragebogen ausgegeben, besondere Kommissionen eingesetzt, auch institutionell vorhandene Gremien, wie Konventual- und Provinzialkapitel, einberufen werden.

4. Beseitigung oder Abminderung der Klassenunterschiede

Ordensdekret n. 15 (S. 47) wünscht eine Intensivierung des brüderlichen Bandes unter den Ordensmitgliedern dadurch, daß die Angehörigen der 2. und 3. Klassen (Konversen, Laienbrüder, Laien- und Windenschwestern) enger mit dem Leben und Arbeiten der Gemeinschaft verbunden werden. In Frauengemeinschaften soll nach Möglichkeit der Klassenunterschied überhaupt beseitigt, in Männergemeinschaften sollen höchstens noch jene Unterschiede beibehalten werden, die sich durch den Klerikalstand ergeben. Die Ausführungsbestimmungen II, 27, 28 (S. 75) gebieten dem Generalkapitel nach Wegen zu suchen, wie diese Angehörigen der untergeordneten Klasse allmählich bei bestimmten Handlungen der Gemeinschaft und bei Wahlen das aktive Stimmrecht erhalten, ja es soll sogar erwogen werden, daß diese für gewisse Ordensämter auch wählbar sein können. Auf diese Weise sollen diese Ordensmitglieder noch stärker am Leben und der Arbeit der Gemeinschaft beteiligt und die Priester für die ihnen eigentümlichen Aufgaben freigemacht werden. Wenn in Priesterordensverbänden auch nicht ohne weiteres (wegen der mit dem Ordensobernamt ver-

bundenen Jurisdiktionsgewalt) daran gedacht werden kann, daß Laienmitglieder auch eigentliche Ordensobere werden können, so eröffnet sich dennoch reiche Möglichkeit, sie für bestimmte Ämter und Ratsgliedschaften, die bisher Priestern vorbehalten waren, heranzuziehen.

Überlegt muß allerdings werden, ob man neue Unterschiede aufkommen lassen will, wie es nach Ordensdekret n. 13 Abs. 3 (S. 43) und den Ausführungsbestimmungen II, 24 (S. 77) dann geschehen könnte, wenn in Ordensgemeinschaften mit einfachen Gelübden der Eigentumsverzicht in der Weise eingeführt wird, daß den Mitgliedern freisteht, ob sie diesen Verzicht leisten wollen oder nicht; man sollte diesen Eigentumsverzicht entweder allgemein vorschreiben oder überhaupt nicht einführen, damit nicht ein neuer Unterschied in der Gemeinschaft aufkommt, der Unterschied nämlich zwischen den eifrigeren und den weniger eifrigen Mitgliedern.

5. Die Bevollmächtigung der Ordensoberen

Die Ordensoberen aller Stufen sollen befähigt werden, wirksam und schnell ihres Amtes walten zu können. Die Ausführungsbestimmungen II, 18 (S. 73) wünschen daher, daß überflüssige und allzu häufige Rekurse zu den höheren Vorgesetzten vermieden werden und niedere Obere mit ausreichenden Vollmachten ausgestattet werden. Es gilt hier also, das Subsidiaritätsprinzip auch in diesem klösterlichen Bereich durchzuführen. Der Hl. Stuhl hat in der neuerdings erfolgten Bevollmächtigung der Generaloberen der Priesterverbände, der Abtpräsides der monastischen Kongregationen sowie der Generaloberen der Laienverbände des päpstlichen Rechts ein Beispiel dafür gegeben, wie weitgehend er seine eigenen Befugnisse nach unten weitergegeben hat, ein Beispiel, das in manchen klösterlichen Verbänden noch nachhaltiger Nachahmung bedarf (vgl. S. 115 f.).

II.
DIE SATZUNGSREFORM

1. Die Vorbereitung der Satzungsreform

Die Erneuerung und Anpassung machen es nötig, daß auch die Satzungen neu überarbeitet werden. Das Ordensdekret n. 3 (S. 33) ordnet an, daß die Konstitutionen, die Direktorien, die Gebräuchebücher, Gebetbücher, Zeremoniebücher und dergleichen entsprechend durchgesehen werden und nach Ausscheiden veralterter Bestimmungen mit den Dokumenten des Konzils in Einklang zu bringen sind. Selbstverständlich darf das Heil nicht in neuen Satzungen gesehen werden (Ordensdekret n. 4 Abs. 4 — S. 35 —). Es wäre völlig falsch, wollte man erwarten, daß der neue Geist aus neuen Satzungen kommen könnte. Der neue Geist kann nur aus den Menschen kommen, die sich innerhalb der Orden in diese Zeit gerufen wissen. Satzungen sollten eigentlich dem Leben folgen, so daß zuerst die neue Lebens-

art praktiziert und sie dann erst gesetzlich geregelt werden sollte. So war es auch in den Anfängen der Orden: am Anfang war die begnadete Stifterpersönlichkeit, ihr späteres Vermächtnis war die jeweilige Ordensregel.

Hinsichtlich der Satzungreform soll also keine Eile obwalten. Es ist keineswegs aufgegeben, daß jetzt schnell neue Konstitutionen redigiert werden. Wenn in zwei bis drei Jahren ein Generalkapitel gehalten wird, welches die besondere Aufgabe hat, Erneuerung und Anpassung zu fördern (Ausführungsbestimmungen II, 3 — S. 67 —), so ist damit keineswegs gefordert, daß dann schon eine neue Fassung der Satzung zu erarbeiten wäre.

2. Änderungen am gegenwärtigen Sonderrecht

Selbstverständlich ist das Fernziel die Satzungsreform. Vorher aber wird man sich mit vorläufigen Maßnahmen begnügen müssen. Solche Maßnahmen bestehen vor allem in der Änderung bestehender Vorschriften. Die Ausführungsbestimmungen II, 6 (S. 69) geben diesem kommenden Generalkapitel, das um seiner Sonderbeauftragung willen mancherorts die Bezeichnung „Reformkapitel" bekommen hat, das Recht, bestimmte Vorschriften der Konstitutionen versuchsweise abzuändern, gegebenenfalls mit Zustimmung des Hl. Stuhls auch Versuche durchzuführen, denen das geltende Kirchenrecht entgegensteht. Das heißt nun:

a) Das Generalkapitel kann versuchsweise bisherige Vorschriften der Konstitutionen außer Kraft setzen;

b) es kann bisherige Vorschriften durch andere Bestimmungen ersetzen.

c) Während in den beiden vorstehenden Weisen der Änderung im Rahmen des geltenden allgemeinen Ordensrechts verblieben wird, kann das Generalkapitel versuchsweise Regelungen treffen, die dem geltenden Kirchenrecht widersprechen (z. B. Verbringen des Noviziats in verschiedenen Klöstern); in diesem Fall allerdings muß die Genehmigung des Hl. Stuhls eingeholt werden, während die Änderungen unter a) und b), welche ad experimentum durchgeführt werden, vom Generalkapitel kraft eigener Vollmacht getroffen werden können.

Wenn die Ausführungsbestimmungen sagen, daß derartige Änderungen und Neueinführungen bis zum nächsten ordentlichen Generalkapitel ausgedehnt, von letzterem nochmals bis zum unmittelbar folgenden Kapitel verlängert werden können, so ist deutlich, daß dem kirchlichen Gesetzgeber hinsichtlich der Satzungsreform eine Probezeit von 10 — 15 Jahren vorschwebt (je nach den zeitlichen Abständen, welche die Generalkapitel in den einzelnen klösterlichen Verbänden haben).

3. Die Vorbereitung des „Reformkapitels"

Nachdem das Reformkapitel ein erster Schritt zur Satzungsreform sein soll, bedarf es einer ganz besonderen Vorbereitung. Die Ausführungsbestimmungen II, 4 (S. 69) verlangen daher, daß der Generalrat zur Vorbereitung

des „Reformkapitels“ eine umfassende und freie Befragung der Ordensmitglieder durchführe und die Antworten so zusammenstelle, daß die Arbeit des Kapitels davon Hilfe und Ausrichtung erfährt. So muß also in der Zusammenarbeit aller Ordensmitglieder die Aufgabe dieses kommenden Kapitels vorbereitet werden (vgl. Ausführungsbestimmungen II, 2 — S. 67 —). Es werden daher den einzelnen Ordensmitgliedern Fragebogen vorzulegen sein, auf deren Abfassung große Sorgfalt verwendet werden soll. Die Generalleitung eines Verbandes ist außerdem angeregt, zur Vorbereitung dieses Reformkapitels auch Meinungsäußerungen der Konventual- und Provinzialkapitel zu veranlassen oder besondere Kommissionen für die einzelnen Fachgebiete oder auch für einzelne Regionen entsprechende Vorschläge erarbeiten zu lassen.

Wie gesagt, kann das Reformkapitel dann versuchsweise Änderungen beschließen. Es kann seine Vollmacht aber auch für weitere Änderungen an den Generalrat weitergeben und diesen ermächtigen, Änderungen in der Zeit zwischen den beiden Kapiteln durchzuführen (Ausführungsbestimmungen II, 6 Abs. 2 — S. 69 —).

4. Richtlinien für die Satzungsreform

Im Gegensatz zu den bisherigen Bestimmungen, welche eine starr juristische Formulierung für das Sonderrecht der einzelnen Verbände verlangt haben (siehe S. 113), verlangen nunmehr die Ausführungsbestimmungen II, 12, 13 (S. 71), daß die Regeln, Konstitutionen usw. vom geistlichen und vom rechtlichen Element getragen sein sollen. Es sollen in diesen Satzungen sowohl die biblischen und theologischen Grundlagen des Ordenslebens und die besondere Spiritualität des einzelnen Verbandes deutlich ausgesprochen, als auch die rechtlichen Bestimmungen getroffen werden, welche der Eigenart, den Zielen und Mitteln der Gemeinschaft entsprechen. Die rechtlichen Normen sollen nicht zu zahlreich sein. Vielmehr sollen das geistliche und das rechtliche Element wohlausgewogen sein.

Überhaupt aber sollen in diesem Grundgesetz der Gemeinschaften gewissermaßen die immer geltenden Grundsätze ausgesprochen sein, so daß all das, was mit zeitbedingten Gepflogenheiten, örtlichen Gebräuchen und der auszuübenden Tätigkeit zusammenhängt, gar nicht mehr in dieses Grundgesetz aufgenommen wird, sondern in zusätzlichen Büchern (Direktorien, Gebräuchebüchern) niedergelegt wird. Es wird von hier aus zweifellos nicht nur dahin kommen, daß gewisse Materien im Grundgesetz nicht mehr behandelt werden (z. B. Studien, Pfarrseelsorge, Mission, Ausbildungswesen), sondern auch regional für die einzelnen Provinzen besondere Bestimmungen ergehen. Auch hier bahnt sich in dieser elastischeren Satzungsreform eine wohl durchaus nützliche Dezentralisation (vgl. S. 91) an, die allerdings nicht grenzenlos sein darf; denn sonst würde es bald zu unerwünschten Observanzen innerhalb des gleichen Verbandes kommen.

5. Weitergeltung des bisherigen Rechtes

In der gegenwärtigen Übergangszeit, in der es vielfach zu Änderungen bisher geltenden Rechtes kommen wird, muß freilich der Grundsatz gelten, den die Ausführungsbestimmungen II, 44 (S. 83) ausdrücklich hervorheben: das geltende allgemeine Ordensrecht sowie die besonderen Gesetze der einzelnen Ordensgemeinschaften bleiben unangetastet auch weiterhin in Geltung, soweit sie nicht ausdrücklich oder einschlußweise abgeändert oder außer Kraft gesetzt worden sind. Im Zweifelsfall ist also an der Weitergeltung der bisherigen Rechtsnormen festzuhalten.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere hervorzuheben, daß das kommende Generalkapitel in seiner Zusammensetzung noch gänzlich nach Maßgabe der geltenden Satzungen zu berufen ist. Es ist ohne rechtmäßige Abänderung der Satzungen nicht möglich, dieses kommende Kapitel bereits unter Anwendung der Ausführungsbestimmungen (z. B. II, 18 — S. 73 —) zu berufen. Die Satzungen vorher noch in rechtmäßiger Weise zu ändern, ist in der Regel nicht möglich, weil in den Satzungen zumeist vorgesehen ist, daß Satzungsänderungen eines Beschlusses des Generalkapitels bedürfen und alsdann dem Hl. Stuhl zur Genehmigung zu unterbreiten sind. Wenn dieses Generalkapitel vor dem Reformkapitel nicht zusammentritt, dann ist keine Möglichkeit zu legitimer Satzungsänderung.Es ist unrichtig, wenn man meint, der Generalobere bzw. der Generalrat sei in der Lage, solche Satzungsänderungen zu veranlassen und dafür die Genehmigung des Hl. Stuhls einzuholen. Die Generalleitung ist ein Organ der Exekutive, welche zu Änderungen der Gesetzgebung nur dann befugt ist, wenn dies in den Satzungen ausdrücklich gesagt ist.

III.

DIE STÄRKERE KOMMUNIKATION DER ORDENSVERBÄNDE UNTEREINANDER

1. Die Anregungen des Ordensdekrets

Das Ordensdekret des II. Vat. Konzils nn. 22, 23 (S. 49) hat bereits Wege gewiesen, wie die klösterlichen Verbände zu stärkerer Kommunikation untereinander kommen. Es sind angeregt:

a) Föderationen von Klöstern und Ordensfamilien untereinander, d. h. Zusammenschlüsse sowohl von zentralistischen Verbänden wie von monastischen Klöstern. Für die weiblichen monastischen Klöster hat ja bekanntlich Papst Pius XII. in seiner Apostolischen Konstitution „Sponsa Christi" vom 21. 11. 1950 derartige Föderationen angeregt, welche zunächst die Verbände und Klöster gleicher Spiritualität zusammenführen und zu gegenseitiger Befruchtung und Unterstützung befähigen wollen.

b) Zusammenschlüsse (Unionen), die insbesondere dann in Frage kommen, wenn ein Kloster oder ein Verband zu klein und zu wenig lebensfähig geworden ist (siehe Ordensdekret n. 21 — S. 49 —; Ausführungsbestimmungen II, 41 — S. 81 —).

c) Arbeitsgemeinschaften, welche die Aufgabe haben, Verbände und Klöster zusammenzuführen auf Grund der gleichen oder ähnlichen äußeren Tätigkeit, d. h. also Arbeitsgemeinschaften von Schulorden, Krankenpflegeorden, für das klösterliche Internatswesen usw.

d) Ordensoberenkonferenzen, welche in Deutschland ja bereits seit längeren Jahren existieren (siehe S. 104 f.) und für den fruchtbaren Kontakt unter den einzelnen Verbänden und Klöstern von größter Bedeutung sind.

2. Neue Gründe für stärkere Kommunikation

Es kommen auf die klösterlichen Verbände heute neue Aufgaben zu, welche vermehrt zu stärkerer Kommunikation und Kooperation drängen. Solche Aufgaben sind:

a) die innere Reform einschließlich der Satzungsreform. Es ist wirklich nicht nötig, daß die gleichen Bemühungen ohne jeden Kontakt untereinander in jedem Verband wertvolle Kräfte binden. Es ist z. B. sehr verdienstvoll, daß die Dekrete der 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu von 1955/66 zugänglich gemacht worden sind. Die Überlegungen zur heute erforderlichen Reform sind darin zu einer beträchtlichen Reife gelangt, so daß auch andere klösterliche Verbände daraus reiche Anregung gewinnen können.

b) das Ausbildungswesen. Das Ordensdekret n. 18 (S. 47 f.) hat auf die große Bedeutung des heutigen klösterlichen Ausbildungswesens hingewiesen, das stärkerer Systematik und Intensität bedarf. Die Ausführungsbestimmungen II, 37 (S. 81) weisen darauf hin, daß, um ein qualifiziertes Ausbildungswesen zu schaffen, die Zusammenarbeit der verschiedenen klösterlichen Verbände erforderlich ist, so daß durch gemeinsame Kurse, gemeinsame Lehrkollegien, Austausch von Dozenten und Beisteuerung von Mitteln brauchbare Schulungsmöglichkeiten geschaffen werden. Es ist daher zu begrüßen, wenn es nun neuerdings in Deutschland im Bereich der Ordenshochschulen zu stärkerer Zusammenarbeit kommt. Diese Zusammenarbeit muß aber auch auf den übrigen Ebenen der Ausbildung zustandekommen.

c) Noch andere Bereiche sind zu nennen, die heutzutage stärkere Kommunikation unter den Orden fordern. Es sei verwiesen auf die Konfrontierung der Klöster mit der modernen Arbeitswelt (Arbeitsvertrag, Nachversicherung) und auf die Inanspruchnahme der Klöster durch das allgemeine kirchliche Apostolat, das unter der Leitung der Ortsbischöfe steht. Davon im Folgenden.

IV.
DIE STÄRKERE EINORDNUNG IN DIE SENDUNG UND TÄTIGKEIT DER VON DEN BISCHÖFEN GEFÜHRTEN TEILKIRCHEN

1. Die Ordensleute als Mitarbeiter des Bischofs

Die Ordensgelübde binden primär an Gott; sie sind Weihe an Gott und Entfaltung der in der Taufe erfolgten Weihe, die im Ordensstand noch vollkommener zum Ausdruck gebracht wird (Kirchenkonstitution n. 44 — S. 19 —, Ordensdekret n. 5 — S. 35 —).

Die Ordensgelübde sind aber zugleich auch Weihe an die Kirche. Darum steht das Leben der Ordensleute immer im Dienste der Kirche, mag es dem inneren Apostolat der Kontemplation oder dem äußeren tätigen Apostolat gewidmet sein (Kirchenkonstitution nn. 44, 45 — S. 19—21 —, Ordensdekret nn. 7—9 — S. 37—39 —). Der Dienst an der Kirche vollzieht sich in aller Regel als Dienst an der Teilkirche oder den Zusammenschlüssen der Teilkirchen. Hier sind die Ordensleute Mitarbeiter des Bischofs, und zwar nicht nur die Kleriker, sondern auch die Laien (Bischofsdekret n. 34 — S. 25 —).

2. Verpflichtung aus der bloßen Existenz der Diözese

Die Ausführungsbestimmungen zu den nn. 33—35 des Bischofsdekrets I, 25 (S. 59) begründen eine besondere Form der Zuständigkeit des Ortsbischofs bzw. der Bischofskonferenz, Gesetze, Dekrete und Weisungen hinsichtlich folgender Materien zu erlassen (nähere Ausführung S. 127—129):

a) Geistliche Gewandung: der Ortsbischof bzw. die Bischofskonferenz kann verbieten, daß Ordenskleriker in der Öffentlichkeit laikale Gewandung tragen.

b) Öffentlicher Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel: soweit Ordensleute, auch exemte, aktiv durch den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel an der Bildung der öffentlichen Meinung mitwirken, haben sie sich an die Weisungen des Ortsbischofs bzw. der Bischofskonferenz zu halten, weil sie hier in einem Bereich wirken, in welchem den Bischöfen als den Lehrern ihrer Gläubigen der primäre Auftrag zukommt.

c) Sammlungstätigkeit: die nationale Bischofskonferenz kann nach Anhörung der interessierten Ordensoberen verbindliche Normen für die Almosensammlung aufstellen. Das den eigentlichen Mendikanten durch can. 621 garantierte Sammlungsrecht bleibt unbeeinträchtigt. Aber gerade die heutigen Formen der Sammlungstätigkeit, etwa durch öffentlichen Aufruf oder durch sog. Bettelbriefaktionen, greifen vielfach in das ortskirchliche Interesse ein, so daß Ordensleute hierfür die Zustimmung jener Ortsbischöfe einholen müssen, in deren Sprengel solche Sammlungen beabsichtigt sind (Ausführungsbestimmungen I, 27 — S. 59 —).

3. Der Gottesdienst der Ordensleute

Die verstärkte Zuständigkeit der Ortsbischöfe zur Regelung des öffentlichen Gottesdienstes bedingt auch eine verstärkte Autorität der Bischöfe hinsichtlich des klösterlichen Gottesdienstes (nähere Ausführungen dazu siehe S. 130 f.). Wenn der Ortsbischof es daher anordnet, daß in den klösterlichen Kirchen und Oratorien die bischöflichen Dokumente (Hirtenbriefe, Fastenverordnungen) zu verlesen, katechetische Unterweisungen abzuhalten und die bischöflich angeordneten Kollekten durchzuführen sind, dann muß dem in allen Ordenskirchen, auch den exemten, entsprochen werden.

Für die exemten Ordensleute ist beachtlich, daß das bischöfliche Recht zur Visitation von Ordenskirchen und -oratorien nunmehr bedeutend erweitert worden ist. Während bisher gemäß cc. 615, 1171, 1261 § 2 diese Visitation nur in äußerst seltenen Fällen möglich war, kann jetzt der Ortsbischof auch die gottesdienstlichen Räume sämtlicher Ordensleute in Hinsicht auf die Beobachtung der allgemeinen und der bischöflichen Gesetze für den Gottesdienst visitieren und die Abstellung etwaiger Mißbräuche veranlassen oder auch selbst durchführen (Ausführungsbestimmungen I, 26, 37 — S. 59, 65 —).

4. Die apostolische Tätigkeit der Ordensleute

Die Tätigkeit der Ordensleute in der Seelsorge, speziell in der Pfarrseelsorge, sowie im weiteren Bereich des kirchlichen Apostolats der Schule, Erziehung, Kranken- und Altenpflege und Mission führt sie in die Notwendigkeit zur Unterordnung unter die ortsbischöfliche Autorität, der in diesen Bereichen die Führung zukommt. Die Ausführungsbestimmungen I, 28—40 (S. 59—65) haben sich eingehend mit diesen unter der Autorität des Ortsbischofs auszuübenden Tätigkeiten befaßt. Wir haben das an anderer Stelle näher dargelegt (siehe S. 131—137), so daß es hier nicht wiederholt werden muß.

SCHLUSS

Es kann in einem Vortrag keine Vollständigkeit geboten werden. Wir haben daher uns darauf beschränkt, vier wesentliche Reformwünsche des konziliaren und nachkonziliaren kirchlichen Gesetzgebers zu akzentuieren. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesen Weisungen um echte Hilfen für die klösterlichen Verbände, daß sie ihre Berufung wesensnäher und zeitgerechter verwirklichen, oder um Ordnungsnormen, die den Religiosen innerhalb der militia Christi unter der Führung der Bischöfe die Plätze anweisen, auf denen sie nach dem Willen und der Weisung der Kirche wirken sollen.

Erneuerung des Ordenslebens

Versuch einer Begriffsklärung

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

In diesen Zeilen soll versucht werden, zu einer Klärung dessen beizutragen, was der Ausdruck von der „zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens" meine und in welche Richtung diese Erneuerung zu gehen hat; was im Einzelnen zu reformieren ist, kann und soll dagegen hier nicht erörtert werden. Diskussionen in der Öffentlichkeit, der Tagespresse und den Kirchenzeitungen lassen vermuten, daß eine solche Begriffsklärung nicht überflüssig ist.

I. REFORM IN KIRCHE UND IN DEN ORDEN

Dieser Gedanke scheint heute schon zum Gemeinplatz geworden zu sein. Dennoch ist er ausdrücklich zu formulieren, denn bis vor kurzem war er recht umstritten. Der Satz „Ecclesia semper reformanda" (Die Kirche muß sich immer erneuern) wurde als typisch protestantisch empfunden; die katholische Kirche mit ihrer geistgeleiteten Hierarchie bedürfe der ständigen Erneuerung nicht, und wo etwas geändert werden müsse, genüge die Anordnung von oben. Die Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche sagt hingegen: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr. 7, 26) und die Sünde nicht kannte (2 Kor 5, 21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2, 17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung" (Nr. 8) [1]. Um eine solche Aussage abzumildern und den Abstand von der reformatorischen Auffassung über Kirchenreform zu wahren, wird manchmal argumentiert, der Konzilstext spreche an der erwähnten Stelle von „purificare" (reinigen) und „renovatio" (Erneuerung), nicht jedoch von „reformatio". Nun beruht die protestantische Auffassung von der immer erneuerungsbedürftigen Kirche tatsächlich auf einer anders getönten Auffassung von der Kirche überhaupt. Aber unbefangen sagt das Dekret über den Ökumenismus: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform

[1] Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des 2. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 321—47.

gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist" (Nr. 6). Und hier wird nun deutlich von „perennis reformatio" gesprochen [2]).

Die Bemühungen um eine zeitgerechte Erneuerung des Ordenslebens können nur im Rahmen einer allgemeinen Kirchenreform richtig verstanden und durchgeführt werden. „Alle Institute sollen am Leben der Kirche teilnehmen und sich ... deren Erneuerungsbestrebungen ... zu eigen machen und sie nach Kräften fördern" (Dekret „Perfectae caritatis" über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Nr. 2 c) [3]).

II. GRUNDARTEN DER REFORM: GESINNUNGSREFORM UND ZUSTÄNDEREFORM

Die Gesinnungsreform besteht in der erneuerten oder verstärkten Bereitschaft, das klar erkannte, das, was schon immer aufgegeben war oder zweifelsfrei als jetzt vorgegebener Auftrag erscheint, mit größerer Treue und Gewissenhaftigkeit zu tun. Gesinnungsreform einer Gemeinschaft entspricht der Bußbereitschaft des Einzelnen. Sie kommt aus dem Bewußtsein, daß der Christ ein gerechtfertigter, doch schwacher Mensch ist und bleibt, ein Sünder also [4]).

Zustände- oder Strukturreform (die bei Ordensgenossenschaften die heute überall fällige Satzungsreform einschließt) ist hingegen die Erneuerung

---

[2]) Zum Thema Kirchenreform vgl.: Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'église, Paris 1950; H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung, Freiburg 1960; Y. Congar, Wie sich die heilige Kirche unaufhörlich erneuern soll, in: Heilige Kirche, Stuttgart 1966, 133—58; J. Ratzinger, Weltoffene Kirche? in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Mainz 1966, 273—91; ders., Was heißt Erneuerung der Kirche? in: Diakonia 1 (1966) 303—16; A. Motzko, Reform, in: Der Große Entschluß 22 (1966) 56—59; B. Schneider, Bemerkungen zur Kritik an der Kirche, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Gott in Welt, Bd. II, Freiburg 1964, 246—66.

[3]) Zum Thema Ordensreform vgl. K. Siepen (Hrsg.), Das Konzil und die Orden (mit Kommentaren von A. Scheuermann zu den Konzilstexten); A. Scheuermann, Die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute, in dieser Zeitschrift 8 (1967) 113—41; A. Fehringer, Satzungsreform, Friedberg 1967; Wandlung in Treue, Band 9, Werl 1966; zur menschlichen Situation des Ordensstandes im Wandel: Fr. Beckers, Die Erneuerung des Ordenslebens, in: Der große Entschluß 22 (1967) 160—64; die theologische Deutung von Ordensleben und Ordensreform versucht, auch unter Weiterführung und Korrektur des Ansatzes von K. Rahner (vgl. diese Zeitschrift, Jg. 8 1967 S. 177 Anm. 3): E. Schillebeeckx, Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven, in: Tijdschrift voor theologie 1967, 1—27 (eine dt. Übersetzung erscheint demnächst in dieser Zeitschrift); vgl. ferner: Das Ordensleben in Bewegung (Dokumentation Concilium) in: Conc. 3, 1967, 676—87; A. Grillmeier, Erwägungen zum Dekret über die zeitgenössische Erneuerung des Ordenlebens, in: Geist u. Leben 39 (1966) 95—108.

[4]) Vgl. zum katholischen Verständnis des gerechtfertigten und sündigen Christen: K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 262—76.

dessen, was an Lebensformen, Gebräuchen und Strukturen erneuert, und das heißt, geändert werden kann und geändert werden muß.

Beide Grundarten der Reform gehören zusammen. Nicht nur sind beide notwendig, sondern sie durchdringen sich gegenseitig. Sie dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden.

a) Gesinnungsreform ohne Zuständereform genügt offenbar in unserer Zeit nicht, denn „heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt für Schritt auf die ganze Welt übergreifen. ... So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt" (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4). J. Ratzinger beschreibt als Hauptzüge dieser „neuen" Welt, in der wir leben: die Erfahrung der Einheit der Welt, der Eigenständigkeit der irdischen Dinge (man hat das die Erfahrung der „weltlichen Welt" genannt) und die Erfahrung der „Machbarkeit" der Welt und der Gestaltungskraft des Menschen [5]). Ginge es für Kirche und Orden um bloße Gesinnungsreform, so hätte es das Konzil nicht zu geben brauchen. So weist das Ordensdekret hin auf die Prüfung und Änderung der Konstitutionen, Direktorien, Gebräuchebücher, Gebetbücher. Darum verdeutlichen die Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret den Willen zur Zuständereform, was Erlaubnis zu Experimenten, u. U. auch solchen, die dem allgemeinen Kirchenrecht widersprechen, einschließt [6]).

b) Eine Zuständereform ohne Gesinnungsreform bliebe freilich leer und wäre bloße Betriebsamkeit. Darum hat Paul VI. in der Enzyklika „Ecclesiam suam" auf den Vorrang der Gesinnungsreform hingewiesen, darum betont das Ordensdekret: „Da das Ordensleben durch die Verpflichtung auf die evangelischen Räte vor allem anderen auf die Nachfolge Christi und die Vereinigung mit Gott abzielt, ist ernst zu bedenken, daß auch die besten Anpassungen an die Erfordernisse unserer Zeit ohne geistliche Erneuerung unwirksam bleiben; diese hat darum bei aller Förderung äußerer Werke immer das Wesentliche zu sein" (Nr. 2 e). Man muß sogar noch deutlicher sagen: eine richtige Reform der Zustände und Strukturen

---

[5]) J. Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 143—60 sowie den ganzen Band, bes. auch die Beiträge von H.-U. v. Balthasar, J. B. Metz, E. Schillebeeckx und W. Dirks; vgl. ferner: K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 13—33; C. v. Ouwerkerk, Säkularität und christliche Ethik, in: Concilium 3 (1967) 397—416; N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, 192—97; 245—51; vgl. auch Th. Sartory, Wandel christlicher Spiritualität, Einsiedeln 1967; A. Grabner-Haider, Der weltliche Gottesdienst des Christen, in: Geist und Leben 40 (1967) 170—76. Aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" wären heranzuziehen die Nr. 4—10; 33; 36 und 43.

[6]) Vgl. diese Zeitschrift 8 (1967) 115 f (A. Scheuermann, vgl. oben Anm. 3).

kann ohne Gesinnungsreform gar nicht geleistet werden; denn zur richtigen Zuständereform gehört jener geistliche Spürsinn, jene „Unterscheidung der Geister", die bei Paulus als „dokimazein" bezeichnet wird und von ihm mit dem Ganzen der christlichen Existenz, ja sogar ausdrücklich mit der Liebe und ihrem Wachsen verbunden wird. „Ich ermahne euch nun, Brüder, um der Erbarmung Gottes willen, eure Leiber als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer darzubringen, das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Gestaltet euch nicht dieser Weltzeit gleich, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Geistes, daß ihr prüft, was der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm 12, 1 f). „Ich bete darum, daß eure Liebe mehr und mehr gewinne an Erkenntnis und jeglichem Feingefühl, das, worauf es ankommt, zu prüfen." (Phil 1, 9f).

c) Die Gesinnungsreform wird nicht etwa deshalb immer wieder als das wichtigere bezeichnet, weil die (abstrakt gedachte) „Innerlichkeit" beziehungslos neben den „Äußerlichkeiten" der Zustände und Lebensformen steht, sondern weil beides zusammengehört, weil aber die Reform der Zustände ohne erneuerte innere Tiefe nicht möglich ist. Freilich ist das Entscheidende die Erneuerung der Herzen. „... Dieses Konzil ist nur ein Dienst. Denn sein letztes Ziel ist nicht einmal die Selbstbehauptung der Kirche in der Zukunft. Sondern ist die Unendlichkeit des Menschen und die Ankunft des Reiches Gottes, ist einfach: Glaube, Hoffnung und Liebe. ... Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Anpassung und alles Nein der Kirche, alle Institution ..., alle heilige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das einzige Ziel: Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen" [7]).

Aber all das kann eben gar nicht anders erreicht werden als a u c h durch eine Reform der Lebensformen. Es wäre nicht fromm, sondern falsch vom Menschen gedacht, wollte man sich den Menschen und Ordenschristen vorstellen als einen, der in einem eigentlichen Bereich des Inneren lebt, und der diese Innerlichkeit verwirklichen kann ohne Beziehung zu den äußeren Umständen seines Daseins, wobei solche Situationen dann zu fast beliebig auswechselbaren Belanglosigkeiten würden.

Darum wird man den dienenden Charakter der Zuständereform betonen, niemals aber die Zugehörigkeit beider Reformarten zueinander vergessen dürfen. Schon gar nicht darf man beide Reformtypen gegeneinander ausspielen, wie es allzu oft geschieht. Sätze wie die folgenden führen zu einer Verzerrung der Perspektiven: „Nicht die äußeren Veränderungen machen es, nicht die Änderung der Tracht, nicht das Einrichten von Sportplätzen, ... nicht die freien Tage und das Taschengeld. ... Nein, dies alles ist nicht das Wesentliche, sondern einzig und allein das Hineinwachsen in die Ge-

[7]) K. Rahner, Die Selbstreform der Kirche im II. Vatikanum, in: C. Klinkhammer (Hrsg.), Auf dem Wege. Die Einheit im Gespräch der Kirchen, Essen 1965, 40—63, hier 62.

sinnung Jesu Christi ist das Maßgebende für die Selbstbestimmung, ... die Erneuerung des Ordenslebens." „... die Glaubwürdigkeit der Nachfolge Christi liegt meiner Meinung nach nicht in diesen Dingen, sondern in einem guten tiefen Christenleben." Richtig an solchen Gegenüberstellungen ist die Sorge, eine Zuständeänderung könnte nicht Reform, sondern Verflachung bewirken. Hier ist bei jeder Änderung ernste Besinnung gefordert. Falsch aber ist die hier anscheinend vorausgesetzte Beziehungslosigkeit zwischen Innen und Außen. Natürlich geht es um ein tieferes Christenleben. Aber mit dieser Feststellung ist die drängende Frage noch nicht geklärt, wie denn dieses Christenleben heute auszusehen habe.

III. „ZURÜCK ZU DEN QUELLEN" — „HIN ZUR GEGENWART"

Zwei Richtungen muß jede Reform haben: „Zurück zu den Quellen"; „Hin zur Zeit, in der wir leben".

a) Jede kirchliche Reform muß sich, sowohl in Gesinnungs- als auch Zuständeerneuerung, an den Impulsen des in der Schrift überlieferten Wortes Gottes messen. Das bedarf eigentlich keiner näheren Begründung. Alle legitime Reform (und auch viele mißglückte, ins Häretische abgeglittenen Reformversuche) in der Kirche haben das gespürt und angestrebt (vgl. Ordensdekret Nr. 2 a).

Das Konzil verlangt auch, die „eigentlichen Absichten der Gründer wie auch der gesunden Überlieferungen, die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen, treu zu erforschen und zu bewahren" (Ordensdekret Nr. 2 b).

b) Es ist aber daneben noch ein weiteres Motiv anzuführen: Reform muß immer auch ein „Hin zur Gegenwart" sein. Das wird oft vernachlässigt. Es wird aber deutlich für die Kirche als Ganzes gefordert; es „obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie allzeit im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen des Menschen ... Antwort geben" („Gaudium et spes" Nr. 4). So kann es nicht verwundern, auch diesen Grundsatz auf die Orden angewendet zu finden. „Die Institute sollen dafür sorgen, daß ihre Mitglieder die Lebensverhältnisse der Menschen, die Zeitlage sowie die Erfordernisse der Kirche wirklich kennen, damit sie die heutige Welt im Licht des Glaubens richtig beurteilen und den Menschen ... wirksamer helfen können. ... Lebensweise, Gebet und Arbeit müssen den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute, aber auch ... den Erfordernissen des Apostolats, den Ansprüchen der Kultur, der sozialen und wirtschaftlichen Umwelt entsprechen" (Ordensdekret Nr. 2 d; 3). Das „Hin zur Gegenwart" umschließt dabei eine Bejahung der innerkirchlichen Entwicklungen, wie der „Erneuerungsbestrebungen auf biblischem, liturgischem, dogmatischem, pastoralem, ökumenischem, missionarischem und sozialem Gebiet" (Ordens-

dekret Nr. 2 c), ist also ein „Hin zur Gegenwart der Kirche" auch dort, wo vielleicht geschichtlich bedingte, einer Ordensgenossenschaft liebgewordene Akzente dafür in den Hintergrund treten müßten, und es ist ein Ernstnehmen der gegenwärtigen Weltsituation. Dabei stehen ja auch diese beiden Bereiche nicht beziehungslos nebeneinander: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ... sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände" („Gaudium et spes" Nr. 1) [8]).

c) Bei einer genaueren Analyse des „Hin zu den Quellen" zeigt sich, daß auch diese Reformmotive nicht unverbunden neben einander stehen. Beide sind eigentlich nur gemeinsam denkbar. Denn eine Hinwendung zum Evangelium ist ja niemals nur voraussetzungslose Bestandsaufnahme. Gewiß mag die Belebung von Exegese und Bibeltheologie und die Bibelbewegung in der Kirche auch in der Spiritualität manche Akzente bereits neu gesetzt haben (Kirchenbewußtsein, Sinn für Heilsgeschichte, für den Primat der Gnade, die „kollektive" Eschatologie); gewiß muß auch die Erforschung der Bibel möglichst umfassend und nicht voreingenommen sein. Aber im Erforschen und Befragen der Bibel steckt doch notwendig auch die Daseinserfahrung und der Lebenszusammenhang des Fragenden, der seine Fragen mit der Bibel konfrontiert, um darauf eine Antwort zu hören, der freilich auch bereit sein muß, seine Fragestellung selber korrigieren zu lassen. In jedem Fall gibt es kein ganz voraussetzungsloses „Zurück zum Evangelium"; die Voraussetzungen sind aber zu einem guten Teil Zeiterlebnis und Lebensentwurf des Fragenden, also genau das, was in dem Reformmotiv „Hin zur Gegenwart" zu Worte kommt.

Ähnliches gilt wohl auch für den Rückgriff auf den Geist der Ordensgründung. Es wäre ebenso falsch, die eigene Ordensgeschichte willkürlich auf Dinge abzusuchen, die man für seine eigenen Reformideen brauchen kann, als auch, zu meinen, man könne völlig objektiv Geschichte erforschen. Größtmögliche Sachlichkeit bei der Erkundung der eigenen Vergangenheit muß angestrebt werden; aber gerade dann, wenn die unausweichliche Subjektivität gewußt wird, wird man sich vor Fehleinschätzungen bewahren können. Dazu kommt hier ein weiteres: die eigene Geschichte des Ordens hat zweifellos nicht die gleiche Verbindlichkeit wie die möglichst sorgfältig erkundete Bibel. Es muß wohl damit gerechnet werden, daß bestimmte spirituelle Eigenprägungen aus dem Zusammenhang der Gründung mit ihrer Zeit stammen, die darum gerade damals gefordert waren und gerade heute in Frage gestellt sein können.

---

[8]) Vgl. den in Anm. 3 genannten Aufsatz von E. Schillebeeckx; Y. Congar, Der schöpferische Einfluß von Gesellschaft und Geschichte auf die Entwicklung des christlichen Menschen (Manuskript).

Auch für ein so notwendiges und schwieriges Unterfangen wie die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens müssen also alle Aspekte des Problems berücksichtigt werden. Die eine und einfache Formel gibt es auch hier nicht. Es läßt sich nicht leugnen, daß gerade die letztgenannten Prinzipien oft einzelne Folgerungen nahelegen werden, die nicht leicht miteinander zu vereinbaren sind. Ordensreform ist also der schwierige Versuch, alle Forderungen in Beziehung zueinander zu bringen, Erneuerung von Gesinnung und Lebensform, das „Zurück zu den Quellen" und das „Hin zur Gegenwart". Das ist nicht leicht. Aber es muß sein, sollen die Orden der Kirche bei Erfüllung ihres Auftrags heute dienen können; dazu wird die Entschlossenheit zu gründlicher Besinnung ebenso gehören wie der Mut zu konkreten Entscheidungen.

Dieser Satz muß daher näher erläutert werden. Er werden nämlich (innerhalb der Orden, oft aber auch von Laien) Forderungen erhoben, die darauf hinauslaufen, die Ordensleute müßten doch „anders" als andere Menschen sein; je menschlicher sie würden, desto oberflächlicher und ihrer Berufung untreuer würden sie. „Man redet über das Kürzermachen der Schwesternhauben und die Abschaffung der Kutten ... Das ist buchstäblich Flickwerk. Wer wirklich glaubt, daß sein Gebet die ganze Welt bestreicht, ist auch bereit, in einer Kutte zu beten, eine Tonsur zu tragen, früh aufzustehen und asketisch zu leben. Er ist ein Beseelter. Er denkt nicht einmal an diese Dinge. Und wer das nicht mehr glaubt, tritt aus, auch wenn er ohne Kutte dastehen dürfte ... All diese Versuche zur Milderung ... entkräften dasjenige, was noch übrigbleibt ... all das Getue vor allem ‚alltäglich' zu sein, sieht an der Tatsache vorbei, daß wir es hier mit etwas Ungewöhnlichem zu tun haben, einer erhabenen Anschauung, die Riesenhaftes hervorgebracht hat. Erweist sich dieser Gedanke als abgetan, dann ist es besser, alle Klöster dem Erdboden gleichzumachen, als sie von innen her auszuhöhlen ... Entweder drinbleiben, aber dann auch anders leben als in der Welt draußen, oder austreten" (G. Bomans). Geben wir zu, daß hier ein Körnchen Wahrheit steckt und dies denen gesagt sein muß, die es sich mit der Erneuerung zu billig machen wollen und auf äußere Details vertrauen. Freilich bleibt jenes fundamentale Anderssein, das im Leben aus den Räten begründet ist. Dieses aber läßt mancherlei verschiedene Formen der Verwirklichung zu. Darum gehen die zitierten Sätze im Grunde an der Frage vorbei.

Anderssein ist nicht schon Kriterium rechten religiösen Geistes, Anderssein kann charismatische Ergriffenheit oder Abseitigkeit, kann tiefe Frömmigkeit oder Lebensfremdheit sein. Anderssein ist nicht Selbstzweck des Ordenslebens und ist kein Maßstab für dessen Gelingen. Der eben zitierte Satz aus dem Ordensdekret Nr. 4 weist in andere Richtung. Und wir meinen: die

Diasporasituation der Kirche in einer weltlich gewordenen Welt ist zwar ein recht komplizierter Tatbestand, der kritisch bewältigt werden muß; er ist aber einfach die der ganzen Kirche heute aufgegebene Situation. Das heißt aber: christliche Existenz ist nicht anders möglich als vor diesem Horizont, christliche Spiritualität aller Christen kann nur echt sein innerhalb dieses Horizonts von kirchlicher Diaspora und säkularisierter Daseinserfahrung. Dann muß auch die Begründung des Ordenslebens innerhalb des in diesem Horizont gelebten Glaubens geschehen, und ebenso verhält es sich mit der Ordensreform. Wir sind überzeugt: solche Begründung und Praxis des Ordenslebens sind möglich. Um zu Ordensleben und Ordensstand ja zu sagen, braucht man sich nicht (und darf man sich, gerade um des Zeugnisses willen, nicht) von der Wirklichkeit zu dispensieren. Freilich wird dann die Verherrlichung des „Andersseins" ein wenig wie Romantik anmuten. Nicht, daß Ordenschristen Menschen von heute sind, wie das Ordensdekret will, und daß sie als solche dann nur auf eine unauffälligere Weise „anders" sind, müßte man ihnen vorwerfen, sondern, daß sie es sich mit Reformen zu einfach machen — das aber ist etwas ganz anderes.

Ordensleben als Zeichen des Endzustandes

Fragen zur eschatologischen Bedeutung des Rätestandes

Von Leonard Holtz OFM, Berlin

1.

Wie vieles in unserer Kirche wird auch das Ordensleben heute „in Frage gestellt". Es ist gewiß gut, wenn Kritik an liebgewordenen Aussagen über diese Form der Nachfolge Christi und Auslegungen von Schriftstellen uns zur Besinnung darüber zwingt, „was man sagen sollte" und was nicht [1]). Doch wird diese Besinnung nicht einseitig sein dürfen, nicht unkritisch an gewohnten Vorstellungen festhalten, aber auch nicht in der Kritik über das Ziel hinausschießen dürfen. Sie wird sich am Wort Gottes orientieren müssen und Thesen von Theologen — früheren und neueren — an ihnen messen.

Deshalb scheint die Frage berechtigt, ob die These „Das Ordensleben ist nicht der vorweggenommene Endzustand" nicht ein wenig zu weit geht. Wir sollen das heute nicht mehr sagen dürfen, weil die Vorstellung des frühen Mönchtums vom „engelgleichen Leben" heute so nicht mehr vertreten werden kann und weil der junge nüchterne Mensch von heute nur ein verständnisloses Lächeln für solche „erbaulichen Vorwegnahmetheorien" habe. N i c h t etwas Zukünftiges werde vorweggenommen, s o n d e r n „etwas allen Christen für diese Heilszeit eigenes" werde durch das Ordensleben sichtbar gemacht.

Diese Zuspitzung auf das „Nicht-Sondern" zeigt, daß die bisher allgemeine Auffassung nicht nur anders, moderner formuliert, sondern daß sie zurückgewiesen wird. Im gleichen Abschnitt wird konsequent der Gedanke, die Ordensleute nähmen die eschatologische Existenz vorweg, ausdrücklich verworfen [2]).

Dabei wird allerdings zugegeben, daß im Ordensleben und seinen Gelübden, im Dienst und Verzicht der Ordensleute die Zugehörigkeit zur kommenden Welt sichtbar gemacht wird, und daß sich genau hierin (jedoch nicht ausschließlich) die Ordenschristen von den Nicht-Ordensleuten unterscheiden, bei denen diese Zugehörigkeit noch verborgen ist. Dabei wird diese „kommende Welt" in ihrer Zukünftigkeit, ihrem „Noch-Nicht" sehr stark betont.

---

[1]) Lippert, P., Zur Profeßfeier. Thesen zur Sinndeutung und Verkündigung, in dieser Zeitschrift 8 (1967) 177—188.

[2]) a. a. O. 181, ebenso auch in der Besprechung des Werkbuchs „Schwestern in der Nachfolge Christi" in dieser Zeitschrift 8 (1967) 219.

2.

Fragen wir zunächst nach der bisher einhelligen Auffassung. Dabei schränken wir die These zunächst auf den evangelischen Rat der „Eheunfähigkeit um des Gottesreiches willen" ein; er steht jedoch in diesem Zusammenhang für den Rätestand insgesamt. Dabei dürfen wir Einigkeit in der Auffassung voraussetzen, daß diese Eheuntauglichkeit eine „Folge der Ergriffenheit vom ‚Himmelreich' und des Eintritts in die engere Nachfolge" [3]), eine vom Geist gewirkte Gabe des verklärten Herrn [4]) ist, ein „existenziell nicht anders Können", eine „charismatische Ergriffenheit" [5]), die zu dieser freiwilligen religiösen Eheunfähigkeit führt.

Soweit zu sehen ist, waren die Theologen bisher auch darin einig, daß in dieser Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen „bereits der eschatologische Sieg Christi und die eschatologische Lebensfülle anschaubar" wird: „So schmerzlich der jungfräuliche Christ das ‚Noch-Nicht' dieser heilsgeschichtlichen Stunde erfährt, so sehr erfährt er auch die ‚schon' begonnene endzeitliche Wirklichkeit. Christliche Jungfräulichkeit ist also ein vitaler Hinweis auf das himmlische Hochzeitsmahl und zugleich seine mystisch-reale Vorwegnahme" [6]).

Hier wird also nicht nur das „Noch-Nicht" gesehen, das „Auf-dem-Wege Sein" als eine Grundbefindlichkeit des Menschen, sondern auch das „Schon-Begonnene" der endzeitlichen Wirklichkeit. Es wird auch nicht nur der Verzicht, die Entsagung betont, die zweifellos wesenhaft dazugehören, sondern auch die positive Verwirklichung eines Wertes, nämlich der Geistgabe in charismatischer Berufung. Der Unterschied zum allgemein christlichen Leben ist dann darin zu sehen, daß über das „Haben als hätte man nicht" hinaus (vgl. 1 Kor. 7, 29—32) durch die in einem kirchlichen Lebensstand real in diesem Leben bereits verwirklichte Ehe- und Besitzlosigkeit und vollständige Verfügbarkeit für das Reich Gottes die „eschatologische Freiheit des Menschen" sichtbar dargestellt, bezeugt, bezeichnet und angezeigt wird.

Bis hin zur Formulierung von der „Vorwegnahme der endgültigen Existenzform des Menschen im Heil" [7]) vertreten eine ganze Reihe von Autoren diese eschatologische Zeichenfunktion des Rätestandes überhaupt oder wenigstens der Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen [8]). Auch das

[3]) Auer, A., Jungfräulichkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I 771; vgl. den ganzen Artikel 771—777.

[4]) Häring, B., Das Gesetz Christi III 1961, 388 ff; vgl. ders. LThK III²1959, Sp. 1249.

[5]) Schillebeeckx, E., Der Amtszölibat, 84.

[6]) Auer a. a. O. 774; hier auch weitere Literaturangaben.

[7]) Weber, L. M., Mysterium Magnum, 109.

[8]) So z. B. außer den bereits zitierten: Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, ²1962, 10. 61—64. 153 f.; und: LThK III Sp. 1245 f. und 1088—1093 — Hillmann, W., Perfectio evangelica. Neutestamentlich-theologische Grundlagen des Ordenslebens, in: Wissenschaft und Weisheit 19 (1956) 167 — Legrand, L., Jungfräulichkeit nach der Heiligen Schrift, 28—34 und 40—45.

II. Vatikanische Konzil lehrt, daß das „Bekenntnis zu den evangelischen Räten", das Ordensleben in Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam ein hervorragendes Zeichen ist, das (unter anderem) die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche offenkundig macht, die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kundtut und die zukünftige Auferstehung und Herrlichkeit des Himmels ankündigt [9]). Die Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen, „wegen des absoluten Entweder-Oder zwischen Jungfräulichkeit und Ehe das entscheidendste Wesenselement des Ordenslebens" [10]), ist lebendiges Zeichen der Endzeit [11]), ist ein besonderes Zeichen für die himmlischen Güter, durch das jener „Ehebund der Kirche mit Christus, ihrem einzigen Bräutigam", allen Christgläubigen in Erinnerung gerufen wird, „den Gott begründet hat und der erst in der kommenden Welt ganz offenbar wird" [12]).

Neuestens finden wir diese Lehre durch die Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus" vom 24. 6. 1967 bestätigt: Indem die vollkommene Enthaltsamkeit um des Gottesreiches willen seine höchsten Güter, „die eines Tages allen Kindern Gottes aufleuchten werden", bejaht, kündigt sie seine Gegenwart und die Ankunft einer neuen Welt an „und nimmt in gewisser Weise die Vollendung des Reiches vorweg" (Nr. 34); die Enzyklika beruft sich dafür auf Mt 22,30.

Aus dieser Schriftstelle (mit ihren Parallelen Mk 12,25 und Lk 20, 35), nämlich der Antwort Jesu in einem Streitgespräch um die Auferstehung, ergibt sich jedenfalls, daß in der Auferstehung, bei der das Reich Gottes sich aus dem Dunkel seines bisherigen „Noch-Nicht" zur strahlenden Herrlichkeit enthüllen wird, nicht mehr zur Ehe gegeben und genommen wird und die Ehe keine Bedeutung mehr hat. Sie gehört der Heilszeit des Pilgerstandes an. Damit ist gewiß nicht gesagt, daß die Ehelosigkeit „als solche" der Heilszeit der Vollendung zugehörte oder ihr Zeichen sei. Aber eine Ehelosigkeit, die um des Gottesreiches willen erwählt und verwirklicht wird, die freiwillige Eheunfähigkeit im Sinne des existenziellen Nicht-anders-Könnens, der charismatischen Berufung wird in diesem ihrem Charakter doch zum Zeugnis, zur Sichtbarmachung der Mächtigkeit dieses Reiches.

Wenn dem so ist, was hindert uns dann daran, auch die Lebensform der Räte, in der Nachfolge Christi verwirklicht, zumal wenn wir 1 Kor 7, 29—31 hinzunehmen, ein Zeichen für das „Schongegebensein des Endes" [13]) der endzeitlichen Heilsherrschaft Christi zu nennen? Warum sollen wir

[9]) II. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium Art. 44.

[10]) Bischof Dr. Bernhard Stein, Einleitung zum Ordensdekret, Trier 1966, 11.

[11]) II. Vatikanisches Konzil, Presbyterorum ordinis Art. 16.

[12]) Perfectae caritatis Art. 12.

[13]) Rahner/Vorgrimler, Eschatologie, in: Kleines theologisches Wörterbuch, 100—102.

dann nicht auch sagen können: Das Ordensleben (als Ganzes), der Rätestand ist eines der Zeichen in der Kirche, durch das die einst unverhüllt offenbar werdende Herrlichkeit angezeigt und vorweggenommen wird? Oder: „Ordensleben ist die im Zeichen vorweggenommene Wirklichkeit des Endzustandes"?

3.

Bei der Berufung auf die Ausführungen Rahners über die evangelischen Räte [14]) darf nicht übersehen werden, daß sie unter der von ihm selbst eingangs gemachten Einschränkung stehen, „noch keine allseitig genügende Antwort", „wohl noch längst nicht allgemein akzeptiert" und „nicht mehr ... als ein Stachel zur Frage" zu sein. Rahner erklärt (8. These seines Aufsatzes), daß die evangelischen Räte als Status und die sie Übenden eine wesentliche Funktion in der Kirche haben. Sie ist in ihrer geschichtlichen Erscheinung ein dauerndes quasi-sakramentales Heilszeichen, ein Zeichen also der von Gott angebotenen Gnade, muß aber auch ein Zeichen der eschatologisch tatsächlich siegreichen, angenommenen Gnade sein. Und das geschieht in der ganzen Wirklichkeit der in der Kirche gelebten evangelischen Räte. Die Kritik Rahners betrifft nach Wortlaut und Zusammenhang seiner Thesen den frommen Neuplatonismus und die naive Behauptung, die Beobachtung der Räte im einzelnen Leben sei schlechthin eindeutiges und sicheres Realsymbol, die Räte „als solche" antizipierten „das ewige Leben als solches", die Lebensform der Ehelosigkeit erzwinge die Gnade und sichere als Vorwegnahme bereits die Vollendung.

Darum erhebt sich die Frage: Ist diese Kritik denn ein Widerspruch zur bisher allgemeinen Auffassung, das Ordensleben in der Kirche sei ein Zeichen von eschatologischer Bedeutung, eine irdisch-zeichenhafte Verwirklichung, ein im Zeichen vorwegnehmender Hinweis auf die jetzt schon gegebenen Heilsgüter des Reiches Gottes — in seinem „Anbrechen", seinem „Kommen", in seinem „Schongegebensein"?

Auch Schillebeeckx kritisiert mit Recht, daß das eschatologische Motiv „in der Tat nicht immer einwandfrei formuliert" worden ist. „Man kann das Unverheiratetsein als solches ja kaum als eine Vorwegnahme des Unverheiratetbleibens im Reich der Himmel sehen und verwirklichen (vgl. Mt 22,30; par.). Die Gnade, nicht der Zölibat, ist eine Vorwegnahme des Lebens im Endreich, und auch Eheleute haben daran teil" [15]).

Aber wiederum: in der Auffassung, die das Ordensleben, den Rätestand ein vorwegnehmendes Zeichen der ewigen Heilsgüter nennt, wird ja gar nicht behauptet, das Unverheiratetsein „als solches" sei diese Vorwegnahme; sondern daß es um des Gottesreiches willen geschieht, aus leben-

[14]) Rahner, K., Schriften zur Theologie VII, 432; zuerst veröffentlicht in: Geist und Leben 37 (1964) 15—37.

[15]) Schillebeeckx, Der Amtszölibat, 71 f.

digem Glauben, Hoffen und Lieben, daß es als „ein gnadenvolles Vorausgreifen nach dem Eschaton“ [16]) verwirklicht wird, daß der Christ vom Gottesreich so ergriffen worden ist, daß er existenziell gar nicht mehr anders kann als unverheiratet bleiben: d a s macht es zum „vorwegnehmenden“ Zeichen. Gerade „die Preisgabe des fundamentalen menschlichen Wertes der Ehe eben um eines Wertes willen, der nicht von dieser Welt ist“, bringt „die eschatologische Weltübersteigerung“ zu sichtbarem, ja einzig möglichem unzweideutigem Ausdruck [17]).

4.

Die Kritik an der gewohnten, z. T. gewiß unreflektierten Ausdrucksweise zwingt uns, bei der Verkündigung der eschatologischen Bedeutung des Rätestandes behutsam und eindeutig zu formulieren und bei der Anwendung von Mt 22,30 (und Par.) die richtige Auslegung und den Zusammenhang dieser Stelle zu beachten und nicht irgendwelche erbauliche Gedanken in sie hinein- oder aus ihr herauszulesen.

Wir werden auch wegen der Empfindlichkeit des nüchternen jungen Menschen von heute besser nicht mehr von „Jenseitigen Menschen“ sprechen. Thalhammer hat diese Formulierung 1937 als Titel für seine „Sinndeutung des Ordensstandes“ gewählt; er begründet sie im Vorwort zur 2. Aufl. 1952 ausdrücklich mit seiner Sorge, das Ordensleben könnte durch falsch verstandene Anpassung an diese Welt seine Zeugniskraft verlieren. Aber: dürfen wir wegen des verständnislosen Lächelns bei einem Teil unserer Hörer mit diesem Ausdruck auch das einfach fallen lassen, was Thalhammer mit ihm meint? Dürfen wir die Lehre von der eschatologischen Zeichenfunktion der „Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen“ und des Rätestandes verkürzen? Handelt es sich bei ihr wirklich um nichts anderes als um eine „erbauliche Theorie“?

5.

Und wenn gefragt wird, was denn nun durch den Rätestand in der Kirche zeichenhaft „vorweggenommen“ werde, worin denn nun das Inhaltliche in diesem Zeichen zu sehen sei, so ist gegenüber den Abweichungen nach beiden Seiten klar zu sagen und deutlich abzugrenzen:

Vorweggenommen wird durch den Rätestand nach der bisher einhelligen Auffassung nicht die künftige Herrlichkeit.

Aber die Lebensform des Endzustandes ist mit ihm „schon gegeben“.

Das Bemühen der Ordenschristen um die schlichte Verwirklichung — nicht aber „moralische Demonstrierung“ — der Nachfolge Christi im Räteleben,

[16]) a. a. O. 72

[17]) a. a. O. 73

um ihre „leibseelische Ganzheit“ [18]), ihr beständiges „Rufen aus menschlicher Ohnmacht heraus zu Gott“, auf daß sie so sehr in seinen Bann geraten und existenziell nicht anders können [19]), wird die theologisch-sakramentale Zeichenfunktion der Kirche auch heute mittragen müssen.

Dieses Bemühen um des Gottesreiches willen stellt den Ordenschristen auch in die Paradoxie dieses Reiches, in seine Spannung zwischen seinem „Jetzt-Schon“ und „Noch-Nicht“: Es ist bereits gekommen, es ist unter uns gegenwärtig — aber wir sollen um sein Kommen bitten, es ist zukünftig, wir stehen in seiner Erwartung. Es ist Erfüllung und Verheißung zugleich. Es ist mit dem Kommen Jesu Christi schon angebrochen — aber seine Herrlichkeit ist noch verhüllt, seine Vollendung steht noch aus, es wird in seiner vollen Herrlichkeit erst im kommenden Äon offenbar.

Wegen seiner noch waltenden Verhülltheit aber bedarf es der Zeichen, und sie sind nicht schwache Abbilder einer weitentrückten, noch unbestimmbar fernen Wirklichkeit, sondern verweisen auf eine bereits gegenwärtige Wirklichkeit und machen sie „zeichenhaft anschaubar“ [20]), zeigen sie in ihren Wirkungen an, in ihrem Kommen, in ihrem „Anbrechen“, im Beginn ihres Offenbarwerdens. Sie sind bereits diese Wirklichkeit in ihrem beginnenden Offenbarwerden.

[18]) Wulf, F. in LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, 285.
[19]) Schillebeeckx, a. a. O. 88.
[20]) Auer, a. a. O. 774

Die Zukunft unserer Ordensschulen und Internate

Von Bernhard Stoeckle OSB, Ettal

Wenn die Ordensschulen und Internate in der Öffentlichkeit von heute einiges Ansehen genießen und man ihnen mit einer gewissen Achtung und auch Ehrfurcht begegnet, so werden Sie, verehrte Väter, sofern solche Häuser unter Ihrer Verantwortung stehen, realistisch und illusionslos genug sein, um sich davon nicht einnebeln zu lassen. Sie spüren wohl alle, wie schwer, ja wie beinahe unerträglich da und dort schon die Lage jener unserer Häuser geworden ist, welche der Erziehungsarbeit verpflichtet sind — wie unbefriedigend vieles da läuft, wie bei aller entsagungsvollen Mühe so zahlreiche Versager, Pannen und Enttäuschungen, so viele entmutigende Vorkommnisse zu verzeichnen sind.

Dazu kommt — wiederum für Sie in erster Linie bedrückend — daß innerhalb der Kirche unserer Tage Stimmen laut werden, die mitunter zurückhaltend, mitunter aber sehr kritisch unsere Heime und Schulen kommentieren; die uns zu verstehen geben, daß wir eigentlich schon ausgespielt haben oder so wie bisher einfach nicht weitermachen können. Schließlich lastet auf Ihnen auch noch der Druck von Seiten Ihrer Mitarbeiter oder Untergebenen, die Sie für die Aufgaben der Jugenderziehung abgestellt haben: unter denen gärt und brodelt gar manches; es begegnen Ihnen sowohl Anzeichen von Resignation, innerer Müdigkeit und Unlust, als auch Symptome unerleuchteten Vorpreschens und gereizter Aggressivität. Man kann es darum verstehen, daß nicht wenigen unter Ihnen die ordenseigenen Schulen und Heime schlaflose Nächte bereiten.

An sich wäre das alles für sich genommen schon Anlaß genug, um einmal in Ihrem Kreis ehrlich und offen das ganze Problem der von den Orden gegenwärtig geleisteten Erziehungsarbeit zu bedenken. Was jedoch für die heutige Besinnung den unmittelbaren Anstoß gab, ist ein Ereignis jüngerer Vergangenheit. Ich meine die Tagung der katholischen Heimerzieher Deutschlands, welche Anfang April vorigen Jahres (1966) in Mainz stattfand. Eine am Schluß dieser so fruchtbar verlaufenen Tagung im kleinen Kreise veranstaltete Manöverkritik ließ spontan den Wunsch laut werden, Ihnen, verehrte Väter, etwas vom Ertrag dieser Zusammenkunft mitzuteilen: etwas mitzuteilen von jener erfrischenden Zuversicht, die wir alle als besonderes Geschenk empfanden, aber auch von manchen Anliegen und Sorgen, mit denen wir uns zu befassen hatten, von denen wir uns aber sagen mußten, daß sie ohne Ihre gütige Bereitwilligkeit und hilfreiche Unterstützung einfach nicht zu lösen sind.

Der eigentliche kirchliche Ertrag unserer Häuser ist bestürzend gering. Nicht nur, daß für die eigene, unternehmende Ordensgemeinschaft im Durchschnitt wenig oder nichts abfällt. Erschwerender fällt ins Gewicht, daß aus katholischen Heimen spärlich nur tatkräftige Christen hervorgehen, daß Internatszöglinge in Pfarreien nahezu verschwinden, daß überdies ein nicht geringer Anteil unserer „Ehemaligen" zu praktizieren aufhören oder gar ein Ressentiment gegen alles, was mit christlichem Anspruch zu tun hat, nähren und auch zu verbreiten wissen. Dazu tritt die Einsicht, daß unsere Heime und Schulen bei all ihrer äußeren Repräsentanz und bei allem Ansehen, das sie genießen, vom spezifisch christlichen Wertindex her betrachtet, arg matt und farblos wirken, zu sehr als profan organisierte Unternehmen, als Werkstätten für die Produktion von Verstandesleistungen in Erscheinung treten.

1. Die Klagen der Oberen:

a) Für die Erziehungsaufgaben in Schule und Heim lassen sich entweder nur mit allergrößter Mühe oder überhaupt nicht mehr Kräfte freimachen. Schließlich will man ja nicht Leute, die im Orden zu sinnvollen Aufgaben nicht zu verwenden sind, als Lückenbüßer einsetzen.

b) Nicht wenige gewissenhafte Obere befürchten, daß die mit Schule und Internat verbundenen Beanspruchungen die eigentlichen Zielsetzungen ihrer Ordensgemeinschaft schlechthin gefährden. Ihnen scheint jede Lehrkraft einen Seelsorger weniger und jeder Erzieher aus dem Orden einen Ordensmann weniger zu bedeuten. Sehen Sie nur etwa auf die lange Ausbildungszeit derjenigen Ihrer priesterlichen Mitbrüder, die noch ein Fachstudium bewältigen sollen! Genau die Jahre, in denen der seelsorgliche Impuls emotionell noch sehr stark ist, gehen auf diese Weise verloren. Bedeutet überdies für junge Christen, die dem Orden sich schenken wollen, die Aussicht, ein Lebtag lang nur Mathematik, Biologie oder Sprachen lehren zu müssen, nicht ein unüberwindliches Hindernis, dem Orden beizutreten? Kein Wunder, daß von derlei Sorgen geplagte Obere ein offenes Ohr jenen Stimmen gegenüber zeigen, welche dafür plädieren, wenigstens die Lehrkräfte der vom Orden getragenen Schule aus christlichen Laien zu rekrutieren. Selbst weltoffene Christen empfinden es als unpassend, wenn beispielsweise der Turnunterricht von einem Mönch oder einer Nonne hauptamtlich erteilt wird. Was dann die außerschulischen Anliegen des Heimes angeht, glauben Obere zu bemerken, daß die Befassung mit der Erziehungsarbeit durch ordenseigene Kräfte zuviel „Weltliches" mit sich bringe und somit auch von dieser Seite die Strahlkraft der Ordensgemeinschaft auf junge Menschen erheblich vermindere.

c) Viel Anlaß zur Beanstandung bietet in Ihrer Sicht, verehrte Väter, auch das Verhalten der mit Erziehungsaufgaben beauftragten Mitbrüder. Sagen

wir es kurz: sie tanzen gerne aus der Reihe. Sie stehen Ihres Erachtens zu sehr außerhalb der klösterlichen Ordnung und Disziplin. Geraume Zeit nehmen sie nur sehr beschränkt am Leben der Kommunität teil. Sie brauchen viele Dispensen und Extras. Manchmal erwecken sie sogar den Eindruck, als fühlten sie sich in solcher, vom Zugriff der Ordensverpflichtungen unmittelbar entzogenen Position gar nicht so unwohl. Damit hängt zusammen, daß diese Mitbrüder vielfach einen in Ihren Augen zu weltlichen Lebensstil pflegen: zu sehr äußeren Belangen aufgeschlossen und zu wenig auf die Anliegen des geistlichen Lebens einzugehen bereit sind. Nicht genug der Beschwernisse! Ordensleute mit pädagogischem Auftrag sind gegenüber ihren Oberen oftmals eigensinnig, rechthaberisch, unternehmen vieles, ohne vorher zu fragen, auf eigene Faust.

d) Aber auch das gibt es und es sei nicht übergangen: Obere, die wirklich mit allem Einsatz hinter ihren Schulen und Heimen stehen und die sich deren Erhalt viel kosten lassen, müssen heute zunehmend die Erfahrung machen, daß jüngere Mitbrüder, auch wenn sie über genügend Qualifikationen verfügen, gar nicht mehr in Schule und Heim Dienst tun wollen, daß sie sich sträuben gegen ein diesbezügliches Ansinnen.

e) So nun Obere diese eben skizzierten Sorgen sehr intensiv erfahren, liegt es nahe und ist fast nicht zu vermeiden, daß sie gewisse Schlußfolgerungen ziehen und in Anbetracht der Frage, wie es denn nun weitergehen solle, zu bestimmten Maßnahmen sich gedrängt fühlen: die einen liebäugeln mit einer schrittweisen Liquidierung oder einem stufenweisen Abbau ihrer Einrichtungen. Sie sind zur Erkenntnis gekommen, daß aus diesen Institutionen für die Zukunft nichts mehr zu gewinnen ist oder daß sie es bei bestem Willen personell nicht mehr schaffen. Wo dann entsprechende Verfügungen getroffen werden, ist wenigstens eine klare Position bezogen. Ob es dann in jedem Fall eine richtige Entscheidung gewesen ist, ist eine andere Frage. Andere Obere wiederum wollen nichts preisgeben. Im Glauben, daß sie der bestehenden Schwierigkeiten Herr werden könnten, greifen sie zum System eines absolutistischen Dirigismus. Sie treffen über die Köpfe ihrer Mitarbeiter hinweg unmittelbar Dispositionen für Heim und Schule. Wie die Erfahrung zeigt, bewegen sich solche Eingriffe meist in eine zweifache Richtung: Beharrung auf dem überkommenen bewährten Konzept unter gleichzeitigem hermetischem Abschluß nach außen oder Umbildung der Erziehungseinrichtungen zu einer Art Vor-kloster oder Mininoviziat, das den Orden mit dem notwendigen Nachwuchs versorgen soll. Schließlich gibt es auch noch das resignierte Treibenlassen der Dinge. Dieser Fall tritt gewöhnlich dort ein, wo der Obere selbst innerlich entmutigt, davon Abstand nimmt, wehrend oder unterstützend in Schule und Heim einzugreifen. Das ruft auf die Dauer so etwas wie eine tödliche Lähmung hervor.

2. Klagen der mit Erziehungsaufgaben betrauten Mitbrüder.

a) Eine ansehnliche Zahl vorwiegend jüngerer Mitbrüder mit an sich hoher Berufsauffassung vom Ernst der Herrennachfolge und des ungeteilten Dienstes vermag nicht zu sehen, wie die ihnen zugemutete Arbeit in Schule und Heim in Ausgleich zu ihrem Dasein als Ordensmann gebracht werden könnte. Sie leiden unter der Vorstellung, daß sie in diesen beiden Bereichen zwangsläufig ihrer eigentlichen Berufung entfremdet werden. Ihre stets wiederkehrende Klage lautet: „Ja, bin ich denn ins Kloster gegangen, um einen Schulmeister abzugeben oder als Präfekt eine schlechte Figur zu machen?" Wenn sie gleichwohl ihren Auftrag an der Jugend verrichten, so tun sie das lustlos, rein aufgrund des Gehorsams, „officiose tantum". Die Jugend freilich, die meist um diese Zusammenhänge nicht weiß, schließt aus dem impulslosen Gebaren solcher Ordensleute, daß sie in ihrem Beruf als Ordensmann nicht zufrieden seien.

b) Von anderer Art sind die Klagen derer, die an sich gerne, von innen her, ihre Erziehungsaufgaben erfüllen und die darin keinen Widerspruch zu ihrer vom Orden vorgezeichneten Lebensform entdecken können. Ihnen passiert es, daß sie sich in ihren Planungen, Arbeiten und Sorgen von ihren Oberen vielfach zu wenig verstanden und ernstgenommen fühlen. Was ihnen ehrliche Bedrängnis bereitet und ausführliche Beschäftigung zu erfordern scheint, — von dem haben sie den Eindruck, daß es die Oberen kalt läßt oder von denen leichthin unter den Tisch gewischt wird. Am meisten jedoch bekümmert es sie, wenn sie feststellen, daß ihr Einsatz kaum Anerkennung findet. Initiativfreudige Erzieher, die sich aufrichtig bemühen, ihre Arbeit gut zu machen und denen darüber hinaus hin und wieder auch etwas Neues einfällt, erwartet mitunter noch eine besondere Belastung. Das Veto oder die Bremswirkung ihrer Vorgesetzten, der offizielle Einspruch gegen diese oder jene erzieherisch für nützlich erachtete Maßnahme. Kein Wunder, daß da mancher Erzieher zur „Selbsthilfe" greift und schwarze Aktionen, über die der Obere nicht unterrichtet wird, laufen läßt.

c) Besonderer Erwägung bedarf noch das Dilemma, in dem so mancher Internats- oder Seminarvorstand sich eingeklemmt sieht: versteht er sich nicht nur als Vollzugsorgan des obrigkeitlichen Willens, sondern als eigenverantwortlich und zu eigenen Entscheidungen befugt, dann muß er auf den Vorwurf gefaßt sein, er betreibe ein Privatunternehmen auf Kosten des Ordens und hinter dem Rücken seiner eigenen Vorgesetzten.

Es wäre angesichts der aufgezeigten Kümmernisse menschlich gesehen verständlich, die Flinte ins Korn zu werfen, also aufzugeben und damit jenen rechtzugeben, die meinen, unser Ende sei ohnehin gekommen. Unsere christliche Verantwortung und das Gebot der Stunde verlangen einen anderen Weg: den Weg des Wagnisses: daß wir uns Gedanken machen

über eine neue Planung, über ein neues Konzept, das uns hilft, die alte Last oder besser noch: den alten Ballast als neue Bürde wieder aufzunehmen und mit Zuversicht weiterzutragen.

II. DAS WAGNIS

Vorbemerkung: Verhältnis von Schule und Internat

Es muß schon im Ansatz gesehen und anerkannt werden, daß die Erziehungsaufgabe des Heimes oder Internates weder den Zielen der Schule unterzuordnen ist noch ihnen gleichberechtigt parallel läuft, vielmehr gegenüber dem Bildungsauftrag der Schule eine übergeordnete Stellung einnimmt. Ich halte es für notwendig, dies einmal in aller Deutlichkeit auszusprechen. Bislang herrschte doch so ziemlich allüberall eine Betrachtungsweise vor, welche das Heim mehr als „ancilla scholae", als Anhängsel der Schule wertete und von ihm in erster Linie erwartete, daß es die für einen optimalen Ablauf des Schulunterrichtes notwendigen Zurüstungen bestellte. Für diese Einstufung des Heimes sind näherhin zwei Gründe verantwortlich zu machen:

a) Die Erziehungsleistung der Schule wurde nicht zuletzt unter dem Einfluß des verengten aufklärerischen Menschenbildes zu hoch taxiert. Man tat so, als würde der vorwiegend den Verstand ansprechende sachkundige Unterricht den wesentlichen Bestand menschlicher Reife ausmachen (vgl. den Begriff „Reifezeugnis"). Heute sieht man in dieser Hinsicht unbefangener und kritischer. Ich verweise auf W. Brezinka, Erziehung als Lebenshilfe (5. Aufl. Stuttgart 1967). Im Abschnitt „Das Ungenügen der Schule" bemerkt dieser Pädagoge, daß die höhere Schule nur selten größere erzieherische Prägekraft besitzt, daß es ihr selten gelingt, über die äußere Disziplin hinaus eine gute innere Form zu geben. „Auch wenn man viel an ihr verbessert, wird die Schule nie ersetzen können, was vor ihr, neben ihr und nach ihr von anderen Erziehern bewirkt werden muß" (S. 159). Und nun der für unser Anliegen wohl entscheidendste Satz: „Die Schule kann die Erziehung unterstützen und ergänzen, die dem jungen Menschen im außerschulischen Lebenskreis zuteil wird" (S. 163).

b) Nun hätte zweifellos zeitiger die fällige Korrektur in der üblichen, das Internat gegenüber der Schule unterbewertenden Betrachtung angebracht werden können, wenn eine ausgearbeitete Theologie der Erziehung zur Verfügung gestanden wäre. Bis zur Stunde ist sie noch nicht geschrieben. Von ihr allein darf eine sachgemäße Standortbestimmung der Heime erwartet werden.

1. Strukturprinzipien des Heimes

Ganz gleich, was eine Theologie der Erziehung alles beinhaltet, eines dürfte über jeden Zweifel erhaben sein: das ganze Gewicht der katholischen Heimerziehung tritt erst dann überzeugend zutage, wenn wir uns dazu ver-

stehen, für die äußere wie innere Struktur unserer Internate und Seminare die Dynamik zweier überaus entscheidender Prinzipien fruchtbar zu machen und auszuwerten: des aus der Schöpfungsordnung zu erhebenden Prinzips der „kleinen Gruppe", dem als Urmodell die Familiengemeinschaft zugrundeliegt, sowie des aus der Erlösungsordnung des Neuen Testamentes, in seiner Bedeutung für die Jugenderziehung immer noch nicht recht begriffenen „Gemeindeprinzips".

a) Das Prinzip der „kleinen Gruppe".

Wie wichtig und unerläßlich ein Um- und Ausbau unserer Heime nach dem von den Werten des Familiären geprägten „Prinzips der kleinen Gruppe" tatsächlich ist, erhellt allein schon daraus, daß ein erheblicher Teil des bedrückenden Leerlaufs in den Internaten, des weit verbreiteten Mißmutes über die Internate wie auch die Spannungen in den Internaten letztlich seine Ursache in zwei untereinander in Verbindung stehenden Tatbeständen besitzt: einmal in jener unzureichenden Untergliederung der im Heim untergebrachten Jugendlichen (die bei den psychologischen Voraussetzungen des jungen Menschen zu ähnlichen Verhaltensweisen führt, wie sie für das Leben in Massenunterkünften charakteristisch sind); sodann in der Wirksamkeit eines Systems optimaler Überwachung, vielfältiger unpersönlich-institutioneller Absicherungen. Es ist hinreichend bekannt, welch verheerende Folgen eine derart bestimmte Heimerziehung zeitigt: weil sie nichts anderes aufzubieten vermag als Gewalterziehung mittels Verordnungen, wird der affektive Widerstand des jungen Menschen geradezu herausgefordert. Man wundert sich später darüber, daß man im Endeffekt gerade das Gegenteil von dem erreicht hat, was man dem Jugendlichen beizubringen bemüht war. Diesen Schwierigkeiten kann erfolgversprechend nur durch die konsequente Durchsetzung des Prinzips der kleinen Gruppe gegengesteuert werden. Was konkret sicherzustellen und auszuführen ist, beruht in folgenden Punkten:

— Aufgliederung des Heimes sowohl räumlich wie auch personell gemäß den von den Soziologen heute so nachhaltig herausgearbeiteten Bedingungen der kleinen Intimgemeinschaft. Nach Griesel und Stenger liegt die pädogogisch fruchtbarste Größe solcher Gruppe bei 12—15 Mann. Je mehr diese Grenze überschritten wird, umso mehr wird ein positiver Erziehungseinfluß erschwert, umso mehr wird es notwendig, den institutionellen Apparat zu mobilisieren.

— Hand in Hand mit dieser äußeren Unterteilung haben die Erzieher alles daranzusetzen, einem personal-dialogalen Erziehungsstil Tür und Tor zu öffnen. Dieser gewinnt seine Gestalt in dem Bestreben des Erziehers, dem jungen Menschen personal präsent zu sein. So etwas hat nichts zu tun mit aufpassender Allgegenwärtigkeit oder polizeiähnlicher Kontrolle. Es meint vielmehr, daß der Erzieher dem jungen Menschen so gegenwärtig zu sein hat, daß dieser junge Mensch den Eindruck erhält: ich stehe nicht nur

unter der äußeren die Vorgänge des Tagesablaufes registrierenden Aufmerksamkeit des Erziehers, ich bin nicht nur Objekt seiner Bemühungen, sondern er ist mit seinem Herz bei mir (vgl. zum Ganzen meinen Aufsatz „Internatserziehung heute", in Stimmen der Zeit 90, 1965, 219). Gemäß der individuellen Eigenart des Erziehers wird sich diese personale Präsenz entweder als väterliche oder freundschaftliche Fürsorge Ausdruck zu verschaffen wissen. Es sei betont, daß der Wille des Erziehers, dem Jugendlichen personal präsent zu sein, himmelweit entfernt ist von jenem utopischen demokratischen Führungsstil, dessen Bankrott wir eindrucksvoll erlebt haben. Aber er hat viel zu tun mit der Bereitschaft zum Gespräch und zum Vertrauen.

Wo immer die kleine, familiär geprägte Gruppe zum Organisations- und Erziehungsprinzip des Internates erhoben wird, mag vielleicht manches äußerlich nicht so exakt laufen, wie bei Akzentuierung des Überwachungsprinzips, aber ein Ziel bringt sie uns nahe und ich meine, nach diesem Ziel müßte die Güte eines jeden Internates gemessen werden. Es lautet: Minimum an Aufsicht; Magnum an Freiheit; Maximum an Vertrauen.

b) Das Gemeindeprinzip.

Es ist keine Frage, daß unsere Internate, so sie ihrem christlichen Qualitätsanspruch gerecht werden wollen, sich der Glaubenswirklichkeit der „Gemeinde" zu stellen haben und alles aufbieten müssen, um sie sich zu integrieren. Bezugspunkt der Gemeinde, Ihr A und O, ihr Ursprung und Ziel ist Christus der Herr. Die Bereitung zur Begegnung mit Christus wird unter dieser Rücksicht die zentrale Aufgabe unserer Heime sein müssen. — Begegnung mit dem Herrn sagt sich dem Jugendlichen erstrangig an in der Begegnung mit der überzeugenden Glaubensgestalt des Erziehers. Als lebendig Glaubender, als solcher demnach, der nicht von einem ideologischen Konzept besessen ist, sondern in ständigem, wachem Dialog mit dem Herrn lebt, erweist sich der Erzieher als Meister, „dem sich der Jünger eröffnet, zugleich aber muß der Meister immer schon über sich selbst hinausweisen auf den einen Meister Christus" (G. Griesl, Ende des alten Seminarstils, in: Der Seelsorger, 1, 1967, 47). Sodann kommt durch den Erzieher und in ihm Christus dem Jugendlichen nahe, wenn er, der Erzieher, es versteht, seine pädagogischen Maßnahmen nach den von den Evangelien beglaubigten Gesten und Taten des Herrn auszurichten. Wo der junge Mensch den Erzieher erfährt als einen, der sich hilfreich und selbstlos seiner Not annimmt, als einen, der heilt, statt Wunden aufzureißen, als einen, der sucht, was verloren war, — kommt diesem jungen Menschen der Herr selbst nahe. Der Erzieher muß wissen, daß er nicht in erster Linie durch intellektuelle Unterweisung, nicht durch noch so gute Argumentation und Beredsamkeit, sondern gleichsam nur durch eine „Mund-zu-Mund-Beatmung" Christus den Jugendlichen zum Leben erwecken kann. Schließlich müssen die Erzieher in der Lage sein, Christus

den Herrn in das geschichtliche Koordinatensystem des Jugendlichen richtig einzusetzen: d. h. ihn vor der Vereinseitigung eines Ereignisses nur der Vergangenheit zu bewahren, eines Ereignisses, das sich einzig und allein auf dem trägen Fluß konservativen und fortschrittfeindlichen Denkens fortbewegen kann, sondern Ihn ausweisen als die Zukunft eines jeden von uns, als unser Morgen.

Begegnung mit dem Herrn und Erfahrung des Herrn wird dem Jugendlichen des weiteren im Vollzug des brüderlichen Zueinander und Miteinander erschlossen. Von dem Augenblick an, da dem jungen Menschen im Zuge seiner Reifwerdung die wesentliche Position der Liebe im menschlichen Dasein aufgegangen ist, kann ihm nur jene Gemeinschaft etwas bedeuten, in der die mitmenschliche Liebe geweckt und gelebt wird, kann ihm darüber hinaus das Christentum nur etwas sagen, wenn es als brüderliche Gemeinschaft ihm entgegentritt. Die Sorge um die Gestaltwerdung dieser brüderlichen Liebe wird vom Erzieher verlangen, daß er vor allem in den Jugendlichen die Strebungen mitmenschlicher Teilhabe, der Einsatzfreudigkeit, die Bereitschaft zu teilen, sich der Schwächeren anzunehmen, sowie echte Freundschaften der Jugendlichen untereinander zu fördern versteht. Erhebliches trägt zur Verwirklichung dieses Anliegens auch bei, wenn man älteren Jungen zeitweise Verantwortung für eine kleine Schar Jüngerer überträgt. In der alten christlichen Gemeinde hat man die Diakone bestellt. Von da aus scheint die in einigen Häusern bereits üblich gewordene Einrichtung der Präfektenhelfer eine ausgesprochen christliche Sache.

Nicht zuletzt erfordert das für die Christusbegegnung so entscheidende Element der Brüderlichkeit von Seiten des Erziehers ehrliche Anstrengungen für die Gestaltung der eucharistischen Tischgemeinschaft. Dazu nur folgende Hinweise: in vielen Häusern besteht eine große Kluft zwischen dem Ablauf der sogenannten „Mahlzeiten" und dem sakralen Herrenmahl. Die sollte unbedingt geschlossen werden! Wie kann ein Jugendlicher dem Tisch des Herrn lebendiges Verständnis abgewinnen, wenn ihm der Zugang zu dessen natürlicher Grundgestalt, dem Mahl, verwehrt ist und er in Sachen der Nahrungsaufnahme lediglich so etwas wie Abfütterung erfährt! Es muß unbedingt darauf hingearbeitet werden, dem Jugendlichen das im Bereich des Geschöpflichen liegende Vorgelände der Eucharistie gangbar zu machen. Sodann: Auch die Eucharistiefeier ist möglichst nach den Gesetzen und Bedingungen der kleinen Gruppe auszurichten. Sie ist tageszeitlich so zu legen, daß sie vom Jugendlichen her betrachtet ein Optimum an Wachheit erwarten kann. Schließlich: die Messe soll nicht tägliche Pflicht sein.

2. Stellenwert der ganzmenschlichen Reife

Soll nun der junge Mensch wirklich gruppenfähig und innerhalb der Gemeinde christusfähig werden, muß noch auf etwas sehr Wichtiges Be-

dacht genommen und mit den bereits erwähnten Anliegen gleichsam synchronisiert werden: die Anleitung zu einer überzeugenden menschlichen Reife. Haben wir doch keine Angst, als Christen das auszusprechen! Christus ist ja bei all seinem Einspruch gegen sündhafte Verkehrung doch Repräsentant kosmischer und menschlicher Vollendung. Mit einem spiritualistisch verdünnten Menschenbild ist gerade heute niemandem gedient! Der Jugendliche darf deshalb auf keinen Fall an den Werten der Schöpfung vorbeigeführt werden, die für seine Entfaltung und Werdung als Mensch von existentieller Bedeutung sind. Unbedingt ist auf eine offene Konfrontation mit dem je fälligen und anstehenden Wertbereich zu drängen. Selbst der Hinweis auf mögliche sittliche Gefahren vermag davon nicht zu dispensieren. Wir wissen heute, daß ein Großteil von Verfehlungen Seminarjugendlicher auf den Umstand zurückzuführen ist, daß sie nach Freilassung aus dem erzieherischen „Zwinger" von Nachholpanik getrieben das zu erraffen suchten, von dem sie glaubten, es sei ihnen vorenthalten worden.

Erfahrungsgemäß sind es vor allem zwei Werteinheiten, welche in unseren Heimen allzuleicht übergangen werden:

a) Der Wert des Leiblichen. — Ein überaus wichtiges Etappenziel ist für eine christlich ausgerichtete Pädagogik die unbefangene Integration der dem Leibsein des Menschen zugeordneten Wertgruppen. Leider ist es damit in unseren Heimen nicht zum besten bestellt! Wieviel herrscht da noch an Angst vor dem Leib und an Ressentiment gegen den Leib! Wir können und dürfen uns derartiges nicht leisten! Ich weiß, manche christlichen Erzieher suchen vor dem Auftrag, das Ja zum Leib zur erzieherlichen Thematik zu erheben, zu kneifen! Sie drücken sich daran vorbei, indem sie sich hinter dem an sich leichtfertigen Gerede von der Leibvergötzung als Trend unserer Zeit verschanzen. Lassen wir uns von diesem Phantom nicht irritieren! Der Durchschnitt der Jugend von heute neigt gegenwärtig stärker zur Abkehr vom und zum Ekel vor dem Leibsein! Für sie ist Leib im Ansatz eher personfremder Körper, beliebig manipulierbares Ding, das letztlich enttäuscht und Erfüllung versagt.

b) Die Annahme des Geschlechtlichen. — Es liegt auf der Hand, daß unsere nach Geschlechtern getrennten Internate gut daran tun, entgegen vielen pädagogischen Jungtürken dem Entwicklungsgang der Jugendlichen Rechnung zu tragen und für die Zeit bis etwa zum 14./15. Lebensjahr für eine einpolige Erziehung einzutreten. Sobald jedoch das entsprechende Alter erreicht ist, darf unter keinen Umständen so getan werden, als sei die Beschäftigung mit dem Mädchen sittlich erst vertretbar, wenn der Junge mit dem Abitur das Heim verläßt! Nachdrücklich betont Griesl: „Für die Praxis sollte man das Anliegen der Koedukation ernster nehmen als es bisher bei uns üblich war" und „das weibliche Element aus dem Knaben-

internat ausklammern, hieße eine gefährliche Lücke aufreißen" (aaO). Warum aber kann und darf die gegengeschlechtliche Komponente nicht ausfallen, warum ist auf ihrer Integration zu bestehen? Einmal, so lautet die Antwort, weil hier das für die menschliche Reife wohl entscheidendste Element auf dem Spiele steht: die Bereitung zu personaler Begegnung, der Aufbau der Liebes- und letztlich Ehefähigkeit. Zum andern, weil eben die Befähigung zur ehelichen Liebesgemeinschaft für einen eventuellen Schritt hin zur Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen eine unverzichtbare Voraussetzung darstellt. Es ist nicht zu sehen, wie die Einarbeitung des gegengeschlechtlichen Elementes in die Heimerziehung querstehen sollte zu den Erfordernissen christlicher Reife und damit auch zu den Belangen der Nachfolge des Herrn.

Anleitung zur menschlichen Reife wird schließlich auch aufnehmen müssen die Sorge um Askese = Zucht oder Training. Diesem heute mehr denn je aktuellen Anliegen wird entsprochen durch die Anleitung zum Widerstand gegen die depersonalisierenden und den Menschen als Menschen nivellierenden Tendenzen unserer Zeit. In dieser Hinsicht muß das Heim den Mut haben, für einen Nonkonformismus einzutreten, der nicht aus dem Unterlegenheitsgefühl des Rückständigen sich nährt, sondern aus der inneren Überlegenheit desjenigen kommt, der Voraussicht und Übersicht gelernt hat. Eine nicht zu unterschätzende Hilfestellung bietet unter dieser Rücksicht die bewußte und systematische Pflege des Leistungssportes. Mehr als es den Anschein hat, geht es hier um eine ausgesprochen evangeliumsnahe Haltung. Man bedenke nur, wie nachhaltig etwa Paulus den sportlichen Wettkampf und das damit verbundene verzichtfordernde Training seinen Gemeinden zur Veranschaulichung des christlichen Weges heranzieht. Wenn unsere Heime es fertigbrächten, für Leistungssport zu interessieren, ist menschlich wie christlich etwas sehr Bedeutsames erreicht: der Jugendliche lernt begreifen, daß Hochleistungen auf dem Gebiet der leiblichen Ertüchtigung, so sehr sie auch Abstinenz verlangen, doch dem Aufbau und der inneren Geschlossenheit des ganzen Menschen zugutekommen. Darüberhinaus wird ihm diese Erfahrung zur praeparatio evangelica: es irritiert ihn nicht mehr, daß der Weg zum Vollalter Christi nur unter Anwendung des nämlichen formalen Trainingsprinzips zu erreichen ist.

Mit welchem Recht kann man aber nun behaupten, daß die Mobilisierung des Prinzips von der kleinen Gruppe und des Gemeindeprinzips für die Extra- und Infrastruktur unserer Heime die Zukunft garantiert? Es ist von gewichtigen Soziologen und Kulturkritikiern (z. B. A. Gehlen, H. Schelsky, A. Mirgeler) oft genug betont worden, daß die moderne industrielle Gesellschaft keineswegs, wie vielfach angenommen wird, auf einen totalitären Ameisenbau zusteuert, in welchem alles und jedes reglementiert wird, sondern daß dieses unser Zeitalter der Konformität und Gleichschaltung, der

großen anonymen Organisationen und Unternehmen — zugleich das Zeitalter der kleinen Sondergruppierungen der Vertrauensbeziehungen im kleinen Kreise ist. J. Moltmann erinnert in seiner „Theologie der Hoffnung" (S. 295) auf die große Chance, die für uns Christen in dieser Besonderheit der gegenwärtigen Gesellschaft liegt. Er sagt: „Die Objektivationen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation sind so groß und eigenständig geworden, daß sie nicht mehr resubjektivierbar sind. Dafür geben sie eine Welt im Kleinen frei, in der Verantwortungen in umgrenzten Gemeinschaften übernehmbar werden. Hier können die christlichen Gemeinden menschliche Wärme und Nähe, Nachbarschaft und Heimat, zweckfreie und mit Vorliebe „echt" genannte Gemeinschaften bieten".

III. ENTSCHLOSSENHEIT ZUM WAGNIS

1. Unmittelbare Folgerungen

a) Die erste und unmittelbare Folgerung, die es aus dem Gesagten zu ziehen gilt, betrifft das Verhältnis von Ordensschule und Heim des Ordens. Wenn das Heim vom Gesamt des christlich-personalen Erziehungsauftrages her gesehen eine größere Gewichtigkeit für sich beanspruchen kann als die Schule (in welcher es doch in erster Linie um die Vermittlung sachhaft-fachlicher Qualitäten geht), dann sind für Sie, verehrte Väter, bereits einige Vorentscheidungen gefallen:

— Die Schule darf für sich genommen nicht Selbstzweck sein! Sie hat gemessen an dem vom Prinzip der kleinen Gruppe und Gemeindeprinzip formulierten Ziel des Heimes eine ausgesprochene Instrumentalfunktion. Für uns verdankt also das Heim seine Existenzberechtigung nicht der Schule.

— Um des Heimes willen gilt es die Schule zu halten, zu besorgen und soweit als möglich auszubauen. Vollkommen verkehrt wäre es, aus Sorge um die Beschaffung von Lehrkräften für die Schule die Bedürfnisse des Heimes hintanzusetzen.

— Wenn Sie sich vor die Unmöglichkeit gestellt sehen, Schule und Heim gleicherweise mit eigenen Kräften zu bedienen und die Notwendigkeit entsteht, eine bisher gehaltene Stellung zu räumen, dann sollte das Heim wirklich das Letzte sein, was abgebaut und preisgegeben wird. Dann ist es schon besser, die Schule Laien anzuvertrauen.

b) Die zweite Folgerung betrifft das Verhältnis von Internat und Familie. Man hört vielfach den Einwand, daß ein Internat, mag es auch noch so sehr Geschick zeigen in der Pflege familiärer Werte, die Familie doch niemals ersetzen kann und insofern immer eine Notstandseinrichtung darstellt. Das ist an sich richtig, bedarf aber noch einer Beifügung. Wenn wir

uns nämlich die Auffassung zu eigen machen, daß unsere Heime dem christlichen Prinzip der Gemeinde verpflichtet sind, wird sich nicht mehr so pauschal vertreten lassen, das Internat sei gegenüber der Familie ein besseres Übel. K. Würzburger hat in seinem sehr instruktiven Buch „Erziehung nach dem Evangelium" (München 1965) die Behauptung aufgestellt und begründet, daß nach dem Evangelium und den Apostelbriefen die Familie nicht die Zelle ist, aus der sich die Gemeinde entwickelt, sondern daß die Familien Früchte sind am weitverzweigten Baum der Gemeinde, daß demnach die Gemeinde gegenüber der Familie eindeutigen Vorrang besitzt. Er zieht dann auch einige wichtige pädagogische Folgerungen: Soll es dabei bleiben, daß die Familie der rechtmäßige Ort der Erziehung ist, dann kann das nur gelten, insofern die Familie dem Bild der Gemeinde Christi entspricht. „Der berufene Erziehungsberater der Familie ist die Gemeinde". Macht man also Ernst damit, daß unsere Heime Gemeinden im biblischen Sinn zu verkörpern haben, dann ist, vorsichtig ausgedrückt, ihre Position gegenüber der Familie aufgewertet.

2. Abbau veralteter Formen und Strukturen

Wir werden unseren Häusern die Zukunft nur unter der Voraussetzung sichern können, daß wir bereit sind, mutig und entschlossen alles zu verabschieden, was mit den aus dem Prinzip der kleinen Gruppe und dem Gemeindeprinzip sich ergebenden Auflagen nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann.

a) Das bedeutet fürs erste, daß Heime, die noch nach dem Gesichtspunkt von Großgaragen und Kasernen, bzw. nach dem Saalprinzip erstellt sind, und in denen die Methode der Beaufsichtigung den Vorrang besitzt, unbedingt räumlich wie numerisch zu verkleinern oder zu unterteilen sind. Es scheint nicht weiter mehr vertretbar, wenn für 100 Jugendliche nur ein Raum und nur ein Erzieher zur Verfügung steht.

b) Das Mühen um eine Internatsreform im Sinne der kleinen Gruppe und der christlichen Gemeinde müßte dann die verantwortlichen Oberen dazu bestimmen, vom ausgeprägt berufsgebundenen Heim und seiner novizialen, eben darum auch grundlegend auf Bewahrung eingestellten Lebensatmosphäre Abstand zu nehmen und in Zusammenhang damit insbesondere darauf zu verzichten, Wert und Qualität des Heimes lediglich unter dem Gesichtspunkt der Rentabilität für den Orden zu betrachten. Die Förderung der „Berufsfähigkeit" kann und darf sich nicht vorbeimogeln an den Gegebenheiten und Daten, die für die Förderung der Ehefähigkeit von Bedeutung sind. Eine im Vorherein auf zölibatären Lebensstil und die Lebensform der Jungfräulichkeit abgestellte Heimerziehung ist vor dem christlichen Gewissen nicht zu verantworten.

3. Verantwortung des Oberen gegenüber den mit Erziehungsauftrag betrauten Mitbrüdern.

a) Versorgung mit Vertrauen und Interesse. — Das kostbare Gut des Vertrauens Ihren auf dem Steinacker der Erziehung tätigen Mitbrüdern zu schenken, wird Ihnen, verehrte Väter, nicht immer leicht fallen. Namentlich dann nicht, wenn diese Mitarbeiter aus eigener Verantwortung (nicht: Willkür!) handeln und solche „Eigenmächtigkeiten" Ihrem Urteil nicht konform erscheinen! Dennoch muß von Ihrer Seite das Vertrauen gewagt werden! Suchen Sie auch nach Gelegenheiten, Ihr Interesse an Heim und Schule persönlich zu bekunden! Ihr Erscheinen soll als herzliche Geste aufgenommen und nicht als bloße Pflichterfüllung registriert werden.

b) Versorgung mit Optimismus und Heiterkeit. — Wir wissen alle, wie unendlich wichtig für die Erfüllung des Erziehungsauftrages Optimismus und Heiterkeit sind! Es ist berufsmäßige Pflicht des Erziehers, stets einen Vorrat davon mit sich zu tragen und auszuteilen. Woher aber soll der Erzieher sich seinerseits damit anreichern? Es wird vornehmlich Sache des Oberen sein, seine Mitbrüder in der Erziehung echten Frohsinn erfahren zu lassen!

c) Milde und Nachsicht. — Manche Erzieher nehmen im Verlauf ihrer Arbeit an der Jugend etwas von deren Eigenart und Untugenden an. Der verständige Obere wird derlei Symptome nicht überbewerten, er wird vielmehr verfahren wie einer, der gelernt hat, aus ernster Sorge um das Wesentliche über das belanglose Kleine hinwegzusehen.

Zur Situation der Missionspresse in Deutschland

Von Josef Albert Otto SJ, Bonn

Mein Referat [1]) soll ein Situationsbericht über die Missionspresse in Deutschland sein. Wie die gesamte Kirchenpresse zeigt auch die Missionspresse nach Thematik, nach räumlicher Verbreitung, nach sozialer Zugehörigkeit der Leserschaft eine Fülle von Überschneidungen. Das macht es nicht leicht, in die Darstellung eine saubere Ordnung zu bringen, wie sie für ein Urteil über die heutige Situation der Missionspresse wünschenswert wäre.

Ich will zunächst die Aufgabe der Missionspresse darlegen. Ist doch die Aufgabe zugleich das entscheidende Kriterium, nach dem Eigenart und Wert der Missionspresse zu beurteilen sind.

Dann möchte ich einen Überblick über die Missionszeitschriften und eine kurze Kennzeichnung der Eigenart einiger Blätter und einiger Gruppen dieser Blätter geben.

Endlich sollen die heutigen Tendenzen in der Neuorientierung der Missionspresse aufgezeigt werden.

I. AUFGABE DER MISSIONSPRESSE

1. Die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer Missionspresse ergibt sich aus der Eigenart der Missionsaufgabe der Kirche. Diese Missionsaufgabe liegt im Spannungsfeld zwischen „Heimat und Mission", zwischen „Missionstätigkeit draußen" und der „Missionshilfe daheim", wie man früher sagte, oder, wie man heute richtiger sagt: zwischen den „jungen Kirchen" und den „alten Kirchen". Die Missionsarbeit in Asien, Afrika, Ozeanien und Lateinamerika [2]), eben weil Missionsarbeit, d. h. Arbeit an den „neuen Kirchen", die noch nicht aus landeseigenen Kräften allein leben und wirken können und darum auf die vielfältige — geistige, personelle, finanzielle — Hilfe aus den Ländern der alten Kirchen angewiesen ist, braucht darum eine verbindende Brücke. Und dieses „Brückesein", das ist die Funktion der Missionspresse im Rahmen der Missionshilfe. Die Missionspresse soll räumlich und geistig ferne-fremde Völker und die missionarische Arbeit unter ihnen den Christen der alten Kirchen nahebringen. In welcher Weise die Missionspresse diese Aufgabe zu erfüllen sucht, niemals will sie in erster Linie die Neugier oder die Erbauung der Leser befriedigen, sondern in erster Linie will sie der Missionsarbeit „draußen" helfen. Missionspresse ist

[1]) Gehalten auf der Sitzung der „Bischöflichen Kommission für Weltmission" am 13. Oktober 1967 in Mainz.

[2]) Aus praktischen Gründen wurde Lateinamerika mit berücksichtigt.

ein Stück der Missionshilfe! Hier liegt Eigenart und Schwierigkeit der Missionspresse: Sie beschäftigt sich nicht mit Fragen aus dem unmittelbaren Lebens- und Interessenbereich der Leser, sondern mit den Lebensfragen anderer Kontinente. Wenn ferner heute die weltliche Presse, wenn die anderen Massen-Medien (Rundfunk, Fernsehen) die profanen Fragen dieser Kontinente und Völker täglich in die Familien unserer Christen bringen, wenn durch die Entwicklungshilfe — wie früher durch die Kolonialbewegung — eine innerweltliche Aufgabe an den fernen-fremden Völkern auch an unsere Christen als Bürger von Wohlstandsländern herangetragen wird, dann brauchen wir um so mehr eine Missionspresse, die dafür sorgt, daß über diesen innerweltlichen Aufgaben an den fernen-fremden, meist noch nicht-christlichen Völkern die kirchliche Missionsaufgabe nicht aus dem Bewußtsein unserer alten Kirchen verdrängt oder auch nur an den Rand des Interesses abgedrängt wird.

2. Demnach kann man von einer dreifachen Aufgabe der Missionspresse sprechen: Erstens: Meinungsbildung. Wir brauchen in der „Heimat", in den alten Kirchen, ein grundsätzlich überzeugendes und ein tatsächlich umfassendes Wissen und Verstehen von den Missionen. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß". Zweitens: Gewissensbildung. In unseren Gläubigen muß ein christliches Verantwortungsbewußtsein für die Missionen gebildet werden, ein missionarisches Gewissen: daß man nicht Christ sein kann, ohne missionarisch zu sein. Drittens: Werbung. Das missionarische Wissen und Gewissen muß zur Tat werden, muß sich in konkreter Hilfe und Mitarbeit für die Missionen auswirken: geistig, personell, finanziell. Missionarische Meinungsbildung, missionarische Gewissensbildung, missionarische Werbung sind die dreifache Aufgabe der Missionspresse in Wort und Bild.

3. Dazu sagt das Zweite Vatikanum im Missionsdekret (n. 35): Wenn „die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist", dann ist jemand nur soweit Christ als er missionarisch ist und irgendwie dem Missionswerk der Kirche dient. Darum heißt es weiter im Missionsdekret (n. 36): „Als Glieder des lebendigen Christus, durch Taufe, Firmung und Eucharistie ihm eingegliedert und gleichgestaltet, ist allen Gläubigen die Pflicht auferlegt, an der Entfaltung und an dem Wachstum seines Leibes mitzuwirken, damit dieser so bald wie möglich zur Vollgestalt gelange (Eph 4, 13). Deshalb mögen alle Kinder der Kirche ein lebendiges Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Welt hegen, und ihre Kräfte für das Werk der Evangelisation einsetzen. ... Damit aber die Christgläubigen, einzeln und insgesamt, über die gegenwärtige Situation der Kirche in der Welt gut unterrichtet sind und die Stimme der Scharen hören, die da ruft ‚Hilf uns' (vgl. Apg 16, 9), sollen ihnen die Nachrichten über die Missionen, auch durch Einsatz der modernen publizistischen Mittel, so dargeboten werden, daß

sie die missionarische Aufgabe als ihre eigene erfassen, für die unermeßlichen und tiefen Nöte der Menschheit ihre Herzen öffnen und sich gedrängt fühlen, ihnen zu Hilfe zu kommen." Mit diesen Worten hat das Konzil Aufgabe und Wichtigkeit und Eigenart auch der Missionspresse deutlich herausgestellt.

II. ÜBERBLICK UND KENNZEICHNUNG DER DEUTSCHEN MISSIONSZEITSCHRIFTEN

Damit komme ich zum zweiten Punkt: Überblick und Kennzeichnung der deutschen Missionszeitschriften.

1. Zunächst eine Vorbemerkung. Sie scheint mir nicht unwichtig für eine sachgemäße Beurteilung dessen, was wir „Missionspresse" nennen. Nicht jede Zeitschrift, nur weil sie von einem Missionsorden herausgegeben wird, ist deshalb schon eine „Missionszeitschrift". Nur dann kann sie „Missionszeitschrift" genannt werden, wenn ihr Inhalt ganz oder hauptsächlich die Missionen betrifft. Einige Beispiele. Die „Stadt Gottes" der Steyler Missionare will keine Missionszeitschrift sein, sondern eine allgemeine katholische Familienzeitschrift, die in ihrem reichen Inhalt auch den einen oder anderen Missionsbeitrag bringt, wie es auch andere katholische Zeitschriften tun. Oder der „Weinberg" der Oblaten, der „Volksmissionar" der Redemptoristen, u. a. Diese Blätter wollen religiöse Familienzeitschriften sein, die das Apostolat des betreffenden Ordens in seiner ganzen Vielfalt durch die Zeitschrift im gedruckten Wort weiterführen, wobei natürlich auch die Missionsarbeit des betreffenden Ordens eingeschlossen ist.

Wenn ich hier und jetzt von Missionspresse und Missionszeitschrift spreche, dann meine ich nur Zeitschriften, deren Inhalt ganz oder doch hauptsächlich über Missionen handelt.

Diese Vorbemerkung deutet schon an, daß es einfach nicht stimmt, wenn man immer wieder von den „vielen Missionsblättern" redet und schreibt. Es sind garnicht so viele, die das Thema Mission zum Hauptinhalt haben. Und darum scheint die Frage einer Zusammenlegung von Missionsblättern auch gar nicht so akut, wie es zuweilen dargestellt wird.

2. Wie hoch ist die Zahl der Missionszeitschriften und wie hoch ihre Auflage?

Das letzte „Kirchliche Handbuch 1961" gibt 479 katholische Zeitschriften an mit einer Gesamtauflage von 18,5 Millionen. Eigentliche Missionszeitschriften, die ihren Inhalt ganz oder hauptsächlich den Missionen widmen, hatten wir bisher vielleicht etwa 20. Sie hatten eine Gesamtauflage von gut 3 Millionen oder 16 % der Gesamtauflage der katholischen Zeitschriften. Von dieser 3 Millionenauflage nahmen die 4 Zeitschriften des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung, des Päpstlichen Missionswerks der

Kinder — also „Weltmission" (Aachen und München), „Christi Reich" und „Sternsinger" — allein gut 2,5 Millionen in Anspruch. Der Rest von einem Sechstel — d. h. von einer halben Million — verteilt sich auf die übrigen Missionsblätter.

3. Ihrem Inhalt nach kann man die Missionszeitschriften in zwei Gruppen einteilen: die allgemeinen Missionszeitschriften, die sich über die Grenzen der Missionsinstitute hinweg mit dem gesamten Missionswerk der Kirche befassen, und die besonderen Missionszeitschriften, die ihren Inhalt auf bestimmte Missionsgebiete begrenzen.

Allgemeine Missionszeitschriften haben wir in Deutschland sieben: Die vierteljährige „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" in Münster. Dann die Gruppe der Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke: die zweimonatlichen „Sternsinger" für Kinder, die „Weltmission"-Aachen als zweimonatliche Missionszeitung für Erwachsene im Bereich der Aachener Missionszentrale, d. h. außerhalb Bayerns, die „Weltmission"-München als zweimonatliches Missionsmagazin für Erwachsene innerhalb der bayerischen Diözesen, „Christi Reich" als zweimonatliche Missionsillustrierte vor allem für die Jugend nach dem Sternsinger-Alter, „Die katholischen Missionen" als zweimonatliche Zeitschrift für den Klerus, zumal im „Priester-Missionsbund" und für geistig mehr interessierte und darum auch mehr verantwortliche Laien, die meistens zugleich Mitglieder im Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung sind. Ergänzend zu diesen Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke treten noch vierteljährige Werkblätter: „Priester und Mission", theologisch-pastorale Mitteilungen und Anregungen des Priester-Missionsbundes und „Schule und Mission", missionspädagogische Werkhefte des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder für Priester, Lehrer und Katecheten. Als siebente allgemeine Missionszeitschrift seit 1966 ist noch zu nennen „Kontinente" als zweimonatliches volkstümliches Missionsmagazin herausgegeben von 23 Orden und Instituten, die deutsche Missionare aussenden.

Das gute Dutzend anderer volkstümlicher Missionszeitschriften sind partikuläre Zeitschriften verschiedener Missionsorden und Institute mit partikulärem Inhalt über die Missionsarbeit dieser Gemeinschaften.

Dazu muß noch eine starke Gruppe von Missionsblättern genannt werden. Ich möchte sie kurz als „Kontaktblätter" kennzeichnen. Es sind Jahresberichte, Werbeblätter, hektographiert oder gedruckt, nicht umfangreich, nicht kostspielig, zuweilen aber recht geschmackvoll, mit oder ohne Bilder. Sie werden von Missionsprokuren, von einzelnen Missionsgebieten, von einzelnen Missionaren, von einzelnen Missionswerken herausgegeben und meist kostenlos, also nicht im Abonnement, in zwangloser Folge oder auch periodisch an Verwandte, Freunde, Bekannte versandt. Sie sollen zwischen den betreffenden Herausgebern und ihren Helfern und Freunden den Kontakt pflegen. Die Zahl dieser „Kontakt-

blätter" ist unzählbar, zumal wenn man noch die „Missionskalender" hinzurechnet, die aber meist allgemeinen Inhaltes sind und die Missionen darin nur einen mehr oder weniger großen Anteil am Inhalt haben.

4. An der dreifachen Aufgabe, die ich für die Missionspresse nannte: missionarische Meinungsbildung, missionarische Gewissenbildung, missionarische Werbung nehmen diese Missionszeitschriften teil, allerdings mit unterschiedlicher Akzentuierung. Die „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" dient der fachwissenschaftlichen Missions- und Religionsforschung. „Die katholischen Missionen" dienen der missionarischen Bildung beim Klerus und bei den geistig mehr interessierten und darum auch mehr verantwortlichen Laien. Darum wird diese Zeitschrift vom Priester-Missionsbund als Jahresgabe übernommen und den Laienmitgliedern des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung angeboten. Die übrigen Missionszeitschriften dienen ebenfalls dieser Meinungs- und Gewissensbildung, aber auf volkstümlicher Ebene. Das gilt für die Blätter der Päpstlichen Missionshilfswerke und für die Blätter der Missionsinstitute. Darüber hinaus setzen diese volkstümlichen Missionsblätter einen starken Akzent auf die missionarische Werbung um Berufe und finanzielle Hilfe. Doch wäre es falsch, in diesen Missionsblättern, zumal denen der Päpstlichen Missionshilfswerke, ausschließlich Werbeblätter für Geldsammlungen zu sehen. Ausdrücklich sagt das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums: Den Päpstlichen Missionshilfswerken mit ihren Zeitschriften „gebührt mit Recht der erste Platz, da sie Mittel darstellen, die Katholiken von Kindheit an mit einer wahrhaft universalen und missionarischen Gesinnung zu erfüllen und zur tatkräftigen Sammlung von Hilfsmitteln zum Wohl aller Missionen gemäß den jeweiligen Bedürfnissen anzueifern" (n. 38). Fast ausschließlich der Werbung, zumal der Geldwerbung, dient dagegen die Masse der „Kontaktblätter". Für die Geldwerbung sind sie vielleicht gewinnbringender als die Zeitschriften, die selber viel Arbeit und Geld kosten.

III. HEUTIGE TENDENZEN IN DER NEUORIENTIERUNG DER MISSIONSPRESSE

Ich komme jetzt zum dritten Teil meines Referates: die heutigen Tendenzen in der Neuorientierung der Missionspresse. Soweit ich sehe, zeichnen sich zwei Tendenzen ab, nicht nur in der deutschen Missionspresse: Expansion und Konzentration. Beide Tendenzen haben das gleiche Ziel: das Missionsanliegen wirksamer zur Geltung zu bringen.

1. Expansion

Das Missionsthema hat heute die Grenzen der eigentlichen Missionszeitschriften überschritten. Immer mehr Blätter der Kirchenpresse öffnen sich dem Missionsanliegen. Das ist eine sehr erfreuliche Entwicklung.

Hier zeigt sich an, wie die Missionen der Kirche immer mehr aus einer Art „Privatsache" von Orden und Missionsinstituten zu einer Sache oder — wie das Zweite Vatikanum im Missionsdekret sagt — zu einer „Grundpflicht" des ganzen Gottesvolkes geworden ist. Das gilt für die Kirchenzeitungen der Bistümer, aber auch für die Vereinspresse und sonstige katholische Zeitschriften und Wochenblätter. Das Missionsanliegen beginnt sich in die übrige Kirchenpresse zu „integrieren". Über das ganze Jahr hin sind mehr oder weniger auch die Missionen Gegenstand der Darstellung, entsprechend der Thematik der betreffenden Zeitschriften, vor allem aber an den drei überdiözesanen Höhepunkten der Missionshilfe: Sonntag der Weltmission im Oktober, Misereor in Fasten- und Osterzeit, Adveniat in Advent- und Weihnachtszeit. Hinzukommen noch die Höhepunkte für Sonderaktionen einzelner Bistümer, Pfarreien und Vereine: z. B. Tokio-Kollekte des Erzbistums Köln, Patenschaften von Bistümern, Pfarreien, Vereinen usw.

So segensreich diese Ausweitung, ja diese „Integration", des Missionsanliegens in die gesamte Kirchenpresse ist, so sehr es dadurch nicht mehr als Werk der Übergebühr, sondern als selbstverständlicher Wesensteil des gesamten kirchlichen Lebens erscheint, in das gesamte kirchliche Leben integriert wird, so kann diese Expansion und Integration doch die eigentliche Missionspresse nicht voll ersetzen; denn die anderen Zeitschriften berücksichtigen das Missionsanliegen doch meist nur unter der Thematik der eigenen Zeitschrift, daher also nur mit „Auswahl", wir brauchen aber eine systematische Pflege des Missionsgedankens und der Missionsbewegung, wenigstens bei einem Teil unserer Katholiken. Und das kann nur durch eine eigene Missionspresse geschehen [3]).

2. Konzentration

In der deutschen Missionspresse herrscht teilweise eine Tendenz zur Konzentration. Diese Tendenz hat zum Ziel: mit weniger Zeitschriften zu höherer Auflage und dadurch zu einer besseren Qualität nach Inhalt und Aufmachung zu kommen. Die Tendenz zeigte sich schon gleich nach dem Ende des zweiten Weltkriegs. Man stand vor der Frage: Sollen alle früheren Missionsblätter wiedererstehen? Manche fragten sich sogar: Ob man nicht ganz auf eine eigene Missionspresse verzichten und das Missionsanliegen in die gesamte Kirchenpresse „integrieren" solle.

---

[3]) Eine eigene Art „Expansion" in der Missionspresse geschieht seit einigen Jahren in der Missionspresse Italiens. Statt die vielen kleinen, oft wenig attraktiven Missionsblättchen zusammenzulegen, hat man diese Blätter massiv vergrößert und verbessert. Aus kleinen Blättchen wurden umfangreiche moderne Magazine, umfangreich in Format und Seitenzahl, modern und aufwendig in der Aufmachung. Es gibt Missionszeitschriften, die monatlich bis 60 Seiten des amerikanischen Life-Magazin umfassen.

a. Einige bekannte Missionsblätter wurden nach dem zweiten Weltkrieg nicht wieder herausgegeben. Interessant ist, daß z. B. die größte deutsche Missionsgesellschaft mit den meisten deutschen Missionaren auf ihre eigene Missionszeitschrift verzichtet hat: die Steyler geben ihren früheren „Steyler Missionsboten" nicht mehr heraus. Sie beschränken sich auf „Stadt Gottes" und „Jesusknaben", die beide ihrem Inhalt nach keine eigentlichen Missionszeitschriften sind, auch wenn der finanzielle Gewinn z. B. aus „Stadt Gottes" laut Untertitel der Zeitschrift „der Unterstützung des Missionswerkes" dient.

Auch Pallottiner, Dominikaner, Kapuziner, Schwestern vom kostbaren Blut, Dominikanerinnen von Schlehdorf, haben nach dem Krieg ihre früheren Missionsblätter nicht wieder begonnen.

Von den 108 Orden und Instituten, die deutsche Mitglieder in den Missionen haben, gibt heute kein Dutzend mehr eigene eigentliche Missionszeitschriften heraus. Sie suchen auf andere Weise für ihre Missionsarbeit um Berufe und finanzielle Hilfe zu werben. Zunächst durch die schon genannten „Kontaktblätter". Die meisten Orden und Institute, die ja meist keine ausschließlichen Missions-Institute sind, suchen die Werbung um Interesse, um Berufe, um Finanzhilfe für ihre Missionen in ihre gesamte apostolisch-caritative Arbeit zu integrieren, so daß sie glauben, auf eigene Missionszeitschriften verzichten zu können, zumal wenn nur ein geringer Prozentsatz ihrer Mitglieder in den Missionen wirkt [4]).

b. Eine andere Form der Konzentration der Missionspresse ist die Umwandlung von Monatsblättern in Zweimonatsblätter, also die Herausgabe von nur 6 statt 12 Heften im Jahre. Diesen Weg sind z. B. alle Zeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke nach dem zweiten Weltkrieg gegangen. Sie haben dadurch an Personal und Material gespart, ohne an Wirksamkeit zu verlieren. Dadurch wird überdies die Leserschaft entlastet und Raum geschaffen auch für andere Zeitschriften.

---

[4]) Das muß für eine sachgerechte Beurteilung der Missionspresse berücksichtigt werden. Von den 108 Orden und Instituten, die deutsche Missionskräfte stellen, sind nur ganz wenige, die ausschließlich oder wenigstens hauptsächlich ihre Mitglieder in die äußeren Missionen schicken. Tatsächlich haben nur 13 von diesen 108 Gemeinschaften die Hälfte oder mehr ihrer deutschen Mitglieder in den äußeren Missionen, vier männliche Institute: Weiße Väter mit 260 oder 73 % ihrer deutschen Mitglieder, Franziskus-Missionsbrüder (Haselünne) mit 15 oder 65 %, Maristen-Schulbrüder mit 96 oder 64 %, Gemeinschaft St. Johannes mit 6 oder 54 %, ferner neun weibliche Institute: Dominikanerinnen-Schlehdorf mit 518 oder 84 %, Dominikanerinnen-Strahlfeld mit 400 oder 84 %, Dominikanerinnen-Neustadt mit 244 oder 80 %, Benediktinerinnen Tutzing mit 597 oder 62 %, Missionsschwestern von der Unbefl. Empfängnis mit 59 oder 58 %, Internationale Missionshelferinnen mit 15 oder 55 %, Schwestern vom Kostbaren Blut mit 422 oder 50 %, Franziskanerinnen von der Unbefl. Empfängnis mit 143 oder 50 %, Weiße Schwestern mit 104 oder 50 %, zusammen etwa ein Viertel des Deutschen Missionspersonals (nach den Angaben des PWG-Aachen berechnet, vgl. H. J. Theyssen, In alle Welt, Köln 1965).

Diese Art der Konzentration zeigt sich auch dadurch gerechtfertigt, daß das Missionsanliegen, wie eben gesagt, heute immer mehr auch von der übrigen katholischen Presse übernommen wird.

c) Eine dritte Konzentration nach dem zweiten Weltkrieg war der Verzicht des Priester-Missionsbundes, der ca. 85 % des ganzen Klerus in Deutschland umfaßt, auf sein bisheriges Missionsjahrbuch und die Übernahme der „katholischen Missionen" als Jahresgabe an alle Mitglieder des Bundes. Man ging von der Überzeugung aus, daß der Klerus und die geistig mehr interessierten und darum auch mehr verantwortlichen Laien über die Missionsthematik ziemlich in gleicher Weise angesprochen werden können. Warum also zwei verschiedene Missionspublikationen mit gleicher Zielsetzung? Was der Klerus an theologischen und pastoralen Missionsfragen im Unterschied zu den Laien braucht, wird ergänzend für den Klerus in den vierteljährigen Werkheften „Priester und Mission" geboten. Konzentration muß es auch genannt werden, daß an den „katholischen Missionen" Vertreter aller Missionsinstitute, auch Ausländer, mitarbeiten.

d. Hier könnte man fragen: Ob es nicht zweckmäßig wäre, wenn die beiden deutschen Zentralen des PWG in Aachen und München ihre Volksblätter mit dem gleichen Titel „Weltmission" zusammenlegten? Zwar gibt es zwischen beiden Zeitschriften keine Konkurrenz, keinen Wettlauf um Abonnenten, auch keinen Doppelbezug, weil das Verbreitungsgebiet der beiden Blätter klar getrennt ist. Doch bliebe zu fragen, ob eine Zusammenlegung nicht Einsparen von Leuten und Geld für Verwaltung und Redaktion bedeuten würde? Man könnte dazu folgende Überlegungen anstellen:

I. Bei Neuordnung der Werke der Glaubensverbreitung nach dem ersten Weltkrieg übernahm München 1918 die „Weltmission" von Aachen. Soweit ich sehe, gab München erst 1926 wieder ihre „Weltmission" in eigener Regie mit eigener Redaktion heraus.

II. In Frankreich haben die beiden Zentralen des PWG in Lyon und Paris auch nur eine einzige Mitgliederzeitschrift: „Annales de la propagation de la foi".

III. Soweit die beiden Zentralen in Aachen und München eigenständig bleiben und über die gemeinsamen Anliegen des Päpstlichen Werkes hinaus von der römischen Zentrale des Gesamtwerkes mit Sonderaufgaben betraut sind oder in eigener Regie Sonderaktionen durchführen (z. B. die Katechistenaktion Aachens), müßte das bei einer gemeinsamen Mitgliederzeitschrift berücksichtigt werden, indem man entweder diesen Sonderaufgaben und Sonderaktionen beider Zentralen in der gleichen Zeitschrift Raum gibt oder vielleicht noch einfacher diese Sonderaufgaben und Sonderaktionen auch zusammen durchführt im Bereich aller deutschen Bistümer.

IV. Es müßte überlegt werden, welche Form des publizistischen Mediums wirksamer für das Anliegen des gemeinsamen Organs wäre: Missionsmagazin, wie jetzt in München, oder Missionszeitung, wie jetzt in Aachen.

V. Wichtig scheint mir auf jedenfall, daß ein solches gemeinsames Blatt der beiden Zentralen nicht einseitig und vordergründig auf Werbung um Geld abgestellt ist. Das könnte den falschen Eindruck nur verstärken, als sei Mission vor allem eine Geldsache und nicht zuerst eine Sache katholischer Gesinnung. Die gemeinsame Zeitschrift müßte nach dem Auftrag des Konzils (vgl. Missionsdekret n. 38) gerade auch der missionarischen Meinungsbildung und der missionarischen Gewissensbildung dienen, wenn die Missionsbewegung nicht zu einer reinen Bettelbewegung werden und sich nicht allmählich aus Mangel an geistig-religiösem Tiefgang totlaufen soll. Diese missionarische Meinungs- und Gewissensbildung, die selbstverständlich zu helfender Tat drängen muß, durch die Päpstlichen Missionshilfswerke als der kirchenamtlich organisierten Missionshilfe in Bistum und Pfarrei scheint also ein dringendes Anliegen dieser gemeinsamen Volks-Missionszeitschrift zu sein.

VI. Sollte man, wie bisher, auf zwei Ebenen arbeiten: für die Masse des Volkes und für die geistig mehr Interessierten und darum auch mehr Verantwortlichen. In die letzte Gruppe wäre auch der Klerus eingeschlossen. Würde man diese geistig-gesellschaftliche Unterscheidung in der Leserschaft nicht berücksichtigen, liefe man Gefahr, den Erwartungen und Wünschen beider Gruppen nicht gerecht zu werden. Auch über die Missionen der Kirche kann für den Mann aus dem Volke und für den Akademiker oder sonstwie studierten Beruf nicht in gleicher Weise geschrieben werden.

e. Eine neue Form der Konzentration in der volkstümlichen Missionspresse versucht seit 1966 das neue Missionsmagazin „Kontinente". Herausgeber sind 23 deutsche Missionsinstitute, von denen drei ihre Zweiginstitute in Luxemburg, Schweiz, Österreich angegliedert haben. Ein halbes Dutzend Missionszeitschriften sind in „Kontinente" aufgegangen. Nach ihrem Inhalt sind „Kontinente" vor allem eine allgemeine Missionszeitschrift, die über das gesamte Missionswesen der Kirche berichtet und ihren Akzent auf volkstümliche missionarische Meinungs- und Gewissensbildung legt.

Die Auflage beträgt [5]) rund 220 000. Davon übernimmt jedes der 23 Institute, die von sehr unterschiedlicher Größe und von sehr unterschiedlicher Teilnahme am Missionswerk sind, eine feste Anzahl und fügt seinen Heften eine vier- oder auch achtseitige Beilage über die „eigenen" Missionen bei. Die Übernahme von „Kontinente" schließt nicht aus, daß diese Institute auch weiterhin Kontaktblätter über „ihre" Missionen herausgeben.

[5]) Nach Angaben auf der Tagung des „Katholischen Missionsrats" am 9. — 10. August 1967 in Würzburg.

Von diesen 23 Instituten sind 10 männliche und 12 weibliche, dazu das Missionsärztliche Institut von Würzburg. Von den 108 deutschen Orden und Instituten, die Missionare und Missionarinnen ausschicken, macht also etwa nur ein Fünftel mit. Hinter diesem Fünftel steht etwa ein Viertel der deutschen Missionskräfte: Priester, Brüder, Schwestern, Laienhelfer.

Interessant ist: [6])

daß 5 dieser 23 Institute in den Missionen mit weniger als je einem halben Dutzend deutschen Missionskräften vertreten sind,

daß nur 5 dieser 23 Institute über die Hälfte ihrer deutschen Mitglieder in den Missionen haben,

daß ferner von den 6 großen Missionsgesellschaften, die die meisten deutschen Missionskräfte stellen, nur die Weißen Väter bei „Kontinente" mitmachen, nicht aber — nach der Reihenfolge der Zahl ihrer deutschen Missionare — die Steyler, Franziskaner, Pallottiner, Jesuiten, Oblaten,

daß endlich fast die Hälfte der Auflage von „Kontinente" allein von Weißen Vätern und Spiritanern übernommen wird, während die übrigen 21 Institute sich die restliche Hälfte teilen.

Manche Schwesterngenossenschaft, die nur wenige Missionarinnen stellen, scheinen durch das Angebot einer attraktiven Missionszeitschrift wie „Kontinente" trotz ihres allgemein-missionarischen Inhalts, mit einem Kontaktblatt als Beilage über die „eigenen" Missionen, sich eine größere Resonanz für eben dieses ihr Kontaktblatt zu erhoffen, zumal wenn sie über sehr wenige eigene Missionarinnen sechsmal im Jahre auch wenig zu erzählen wissen.

Hier stellt sich die Frage: W a r u m m a c h e n n i c h t a l l e m i t, ja die Mehrzahl (4/5) der Missionsinstitute, auch dann nicht, wenn sie keine eigene Missionszeitschrift haben? Ich will versuchen, die mannigfaltigen Überlegungen dieser Institute, die nicht mitmachen, in folgende Punkte zusammenzufassen:

I. Die meisten der 108 Institute haben überhaupt keine eigene Missionszeitschrift, weil sie glauben, ohne sie auskommen zu können, ihre Mitarbeit an den Missionen in ihre gesamte apostolisch-caritative Arbeit integrieren, — und für die allgemeinen Missionsanliegen sorgen nach ihrer Meinung ja schon die Päpstlichen Missionshilfswerke. Sie sehen sich darum nicht veranlaßt, bei „Kontinente" mitzumachen, und ihre eigene Ordenszeitschrift (z. B. „Stadt Gottes", „Weinberg" u. a.) ist derart allgemeinen Inhalts, daß sie nicht in einer Zeitschrift mit exklusivem Missionsinhalt aufgehen kann.

II. Man fragt, warum zusätzlich zu den allgemeinen Missionszeitschriften der Päpstlichen Missionshilfswerke (für Kinder, Jugend, Erwachsene, Kle-

[6]) Diese Angaben sind berechnet nach Theyssen a. a. O; vgl. Anmerkung 4.

rus, gebildete Laien) eine neue allgemeine Missionszeitschrift herausgegeben werden soll, da die allgemeinen Missionsanliegen, einschließlich jener der Orden, ja bei den Zeitschriften der Päpstlichen Werke in guten Händen sind und die Päpstlichen Werke mit ihrem Schrifttum eigens für die allgemeine missionarische Meinungs- und Gewissensbildung gegründet sind. Diese Gedanken bekämen ein neues Gesicht, wenn Aachen und München ihre „Weltmission" zusammenlegten zu einem großen Volks-Missionsblatt von 1,5 Millionen.

III. Man hat den Eindruck, daß „Kontinente" in erster Linie von der Publizistik her konzipiert zu sein scheinen und nicht so sehr von den konkreten Erfordernissen der Missionshilfe. Man will — warum nicht? — ein gutes, volkstümliches, modernes Missionsmagazin, das aber nur dann existenz- und leistungsfähig ist, wenn sich Missionsinstitute finden, die die Abnahme und Verteilung einer festen Anzahl von Heften garantieren; denn durch den Buchhandel läßt sich eine solche Zeitschrift nicht existenzfähig vertreiben.

Man fragt — wohl etwas überspitzt —: Wird dadurch aber nicht die Ordnung auf den Kopf gestellt? Dient die Zeitschrift den Missionsinstituten oder dienen die Institute als Abnehmer und Verteiler der Zeitschrift?

Diese Frage scheint nicht so ganz abwegig. Kann doch eine allgemeine Missionszeitschrift niemals über die Missionare und Missionarinnen von 108 Instituten und ihrer Missionsarbeit mit einer persönlich-familiären Note schreiben wie partikuläre Zeitschriften oder Kontaktblätter, die gerade durch ihre stark persönlich-familiäre Note so wirksam sind und die Missionsbewegung so tief in der Masse des Volkes verwurzelt haben. Gerade in dieser persönlich-familiären Note und Verbundenheit mit den Missionaren liegt der Eigenwert der partikulären Missionsblätter und ihre Existenzberechtigung neben den allgemeinen Missionsblättern.

Man darf die Sorge für diese „eigenen" Missionen nicht als Instituts-Egoismus mißverstehen. Die wirkliche Situation ist doch diese: Die konkreten Träger der Missionsarbeit sind eben doch die Institute. Ihnen werden von der Kirche zu treuen Händen bestimmte Missionsaufgaben übertragen, für die sie der Kirche verantwortlich sind, die sie also im Namen nicht ihres Institutes als eine „Privatsache", sondern im Namen der Gesamtkirche als Sache und Sorge der Gesamtkirche durchführen. So haben die Missionsinstitute in erster Linie die Pflicht nicht für die Allgemeinheit der Missionen zu sorgen, sondern für den Teil der Gesamtmissionen, mit dem sie die Kirche betraut hat. Die allgemeine Sorge und Hilfe liegt in Händen der Päpstlichen Missionshilfswerke. Diese sind die kirchenamtliche Organisation der Missionshilfe in Bistum und Pfarrei. Diese kirchenamtliche Organisation der Missionshilfe in Bistum und Pfarrei, die das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums erneut herausgestellt

hat, sollte grundsätzlich so umfassend und so ausreichend sein, daß die Missionsinstitute selbst, die die Missionare ausbilden, aussenden und die Missionsarbeit durchführen, von der Sorge um die Missionshilfe möglichst enthoben wären. Die Soldaten, die in den Kasernen ausgebildet werden und an der Front kämpfen, dürfen doch nicht selber auch noch für die Kosten aufkommen, sondern Staat und Volk, in dessen Auftrag sie an der Front stehen, haben diese Versorgungspflicht.

Missionare sind keine Landsknechte, die auf eigene Faust Mission treiben, und darum selber zusehen müssen, wie sie für ihren Privat-Kampf an Geld kommen. Tatsächlich ist es aber doch so: daß die Hilfe der Päpstlichen Werke bei weitem nicht ausreicht. Auch die großen Bischöflichen Werke Misereor und Adveniat reichen nicht aus, auch deshalb nicht — was oft zu wenig bedacht zu werden scheint —, weil ihre Hilfe zweckgebunden ist: Misereor nur für sozial-caritative Arbeiten und Adveniat nur für Lateinamerika. Es gibt aber ungezählte und dringendste Missionsaufgaben, zumal nach dem Zweiten Vatikanum, gerade auch seelsorglicher Art, für die keines dieser Hilfswerke zuständig ist, und auch die allgemeinen Päpstlichen Hilfswerke viel zu wenig nicht-zweckgebundene Gelder zur Verfügung haben.

Und so müssen also die Missionsinstitute wohl oder übel in erster Linie selber um Hilfe für die „eigenen" partikulären Missionsaufgaben sich umsehen, die ihnen von der Amtskirche zur Betreuung übertragen wurden und keineswegs ihre ordenseigenen Privat-Unternehmen sind. Auch darf man nicht übersehen, daß z. B. meist die Gebäulichkeiten einer Missionsstation — Kirchen, Schulen, Hospitäler usw. — zwar von den Missionsinstituten gebaut und betrieben werden und zwar größtenteils von den von ihnen gesammelten Geldern, aber nicht als ordenseigene, sondern als bistumseigene Sache der jungen Missionskirchen.

Darum möchten die meisten Missionsinstitute die Sorge für die allgemeinen Missionsanliegen, in die ihre eigenen partikulären Anliegen eingeschlossen sind als Teile dieser allgemeinen Missionen, den Päpstlichen und Bischöflichen Hilfswerken überlassen, die dafür ja gegründet sind. Und darum wollen auch die meisten Institute offenbar nicht in „Kontinente" einsteigen als eine allgemeine Missionszeitschrift, zumal sie ja bei den allgemeinen Zeitschriften der Päpstlichen Werke und deren anderen Aktionen mitarbeiten können.

IV. Eine andere Überlegung, die bisher die meisten Missionsinstitute davon abhielt, bei „Kontinente" mitzumachen, scheint die Befürchtung zu sein, daß die dringenden, konkreten Anliegen der ihnen zu treuen Händen — nicht als Privatsache — anvertrauten Missionsarbeiten, die in einer kleinen, wenig attraktiven Beilage untergebracht sind, gegenüber dem allgemeinen Hauptteil von „Kontinente" im Interesse des Lesers in den Hin-

tergrund abgedrängt werden. Ja, man kann auch hören: Durch das Aufgeben der eigenen Missionszeitschrift in ein allgemeines Blatt könnte das Missionsinstitut sein Eigengesicht verlieren und dadurch auch seine Werbekraft für Berufe mindern.

V. Auch fürchten manche, daß „Kontinente" sich selber immer mehr Selbst-Konkurrenz macht, je größer die Auflage und die Zahl der Missionsinstitute wird, die mitmachen, zumal wenn Institute mit ganz wenigen Missionskräften tausende Familen mit i h r e r Ausgabe von „Kontinente" für sich beschlagnahmen und dadurch für andere Institute blockieren, die vielleicht viel mehr Missionare haben. Nehmen wir an: eine Familie hatte bisher drei Missionszeitschriften von drei verschiedenen Instituten abonniert. Die Blätter waren nicht sehr umfangreich und daher schnell gelesen. Jetzt bieten diese drei Institute statt ihrer bisherigen verschiedenen Zeitschriften die gemeinsamen „Kontinente" an. Die betreffende Familie wird selbstverständlich n u r e i n m a l „Kontinente" beziehen und bezahlen mit der Beilage nur e i n e s Institutes. Die beiden anderen Institute werden sich jetzt damit begnügen müssen, dieser Familie nur ihre wenig attraktive Beilage zu geben, während sie bisher der gleichen Familie eine kleine, aber oft recht attraktive (wenigstens im Vergleich mit der Beilage) Zeitschrift bieten konnten.

So könnte man über Vorteile und Nachteile einer Mitarbeit an „Kontinente" und über den Verzicht einer eigenen Missionszeitschrift bis zum Überdruß hin und her diskutieren. Leichter wäre die Frage zu entscheiden, wenn es sonst keine allgemeine Missionszeitschriften gäbe [7]).

Wie dieser Überblick zeigt, ist die Entwicklung der Missionspresse noch im Fluß, ohne daß sich eine eindeutig und allseitig befriedigende Lösung

---

[7]) In anderen Ländern haben wir ähnliche Tendenzen in der Missionspresse. Während I t a l i e n den Weg einer massiven Expansion geht (allerdings geben seit Januar 1968 vier italienische Institute — Franziskaner, Serviten, Karmeliter, Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens — eine gemeinsame Missionszeitschrift heraus), soll in H o l l a n d 1968 eine gemeinsame Missionszeitschrift von Missionsinstituten herausgegeben werden. Die teilnehmenden Institute verpflichten sich, künftig keine eigene Missionszeitschriften im Abonnement herauszugeben, höchstens als kostenloses „Kontaktblatt". — In F r a n k r e i c h erscheint seit 1967 die gemeinsame, allgemeine Missionszeitschrift „peuples du monde", Herausgeber ist eine ad hoc gegründete „Zentralstelle für Informationen". Mitglieder sind die Bischöfliche Missionskommission, die Päpstlichen Missionswerke, 103 Missionsinstitute, davon 22 männliche und 73 weibliche, ferner sieben Laien-Institute. Von den 103 Instituten lassen 19 ihre eigene Missionszeitschrift in dem gemeinsamen Blatt aufgehen und können eine Beilage über die eigenen Missionen beifügen. Doch können sie auch ihre bisherigen Blätter weiter erscheinen lassen, wie es selbstverständlich die Päpstlichen Missionswerke tun. Auch die allgemeine „MISSI" kommen weiter heraus. — In der S c h w e i z geben die Päpstlichen Werke und neun Missionsinstitute fünfmal im Jahr die illustrierte Missionszeitung „Herz im Angriff" heraus. Jedem Herausgeber stehen ein bis zwei Seiten zur Verfügung. Hier haben also die Leser nicht die Möglichkeit, sich d i e Ausgabe desjenigen Instituts auszuwählen, mit dem sie besonders verbunden sind.

abzeichnet. Man wird es also jedem Missionsinstitut überlassen müssen, wie es glaubt, am wirksamsten die konkreten Missionsaufgaben erfüllen zu können, die die Kirche ihm anvertraut hat. Man könnte den ganzen Trend in der Missionspresse wie in der gesamten Missionshilfe auf folgende Formel bringen: D u r c h I n t e g r a t i o n (d. h. organisch-organisatorische Einfügung der Missionshilfe in das Gesamtleben von Bistum und Pfarrei) z u r K o n z e n t r a t i o n (d. h. wirksamer Zusammenfassung und Zusammenarbeit — nicht notwendiger Zusammenlegung — aller missionarischen Kräfte) und z u r E x p a n s i o n (d. h. Ausweitung des Missionsanliegens über die Grenzen von Instituten und Vereinen hinaus als Anliegen der gesamten Kirche: Bischöfe, Klerus, Laien).

Vielleicht werden in Zukunft die Fragen leichter und wirksamer zu lösen sein, wenn die gesamte Missionshilfe lebendiger und organischer in die gesamte Seelsorge integriert wird und wenn — wie das Missionsdekret sagt (n. 39) — die Seelsorge in den alten Kirchen so ausgerichtet wird, „daß sie der Ausbreitung des Evangeliums unter den Nichtchristen" im Raum der neuen Kirchen „dient", und wenn (vor allem durch den wirksameren Einbau der Päpstlichen Missionswerke als der kirchenamtlich organisierten Missionshilfe von Bistum und Pfarrei) die „Diözesan- und Pfarrgemeinschaften" — wie das Missionsdekret in n. 37 schreibt — den „Raum ihrer Liebe bis an die Grenzen der Erde hin ausweiten und eine ähnliche Sorge für jene tragen, die in der Ferne leben, wie für jene, die ihre eigenen Mitglieder sind."

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1967)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

Priesterliche Ehelosigkeit

Papst Paul VI. hat am 24. Juni 1967 die Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus" über den Zölibat der Priester und der Kleriker mit höheren Weihen erlassen. Mit diesem Rundschreiben löst der Papst ein den Konzilsvätern gegebenes Versprechen ein. Eingangs behandelt der Heilige Vater die neuartigen Fragestellungen, die sich aus der Disziplin der abendländischen Kirche heutzutage ergeben, und zu vielfachen Einwänden führen (n. 1—16). Im ersten Teil der Enzyklika werden die Gründe für den Zölibat dargelegt, der eine christologische, ekklesiologische und eschatologische Bedeutung hat und sowohl in der geschichtlichen Tradition begründet ist als auch im Dienste der menschlichen Entfaltung des Priesters stehen kann (n. 17—59). Im zweiten Teil gibt der Papst zur Stärkung der Zölibatsdisziplin Mahnungen und Weisungen für die Priesterausbildung (n. 60—72), und für das Leben des Priesters (n. 73—82). Der Papst erinnert ferner an die Wunden, die der Kirche durch die Untreue mancher Priester geschlagen werden (n. 83—90), und fordert die Bischöfe und die Gläubigen auf, den Priestern in der Bewahrung des Zölibates Stütze zu sein (n. 91—97). (AAS 59, 1967, 657).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLS

1. Instruktion über die Feier und Verehrung der heiligen Eucharistie

Die Ritenkongregation hat am 25. Mai 1967 die Instruktion „Eucharisticum mysterium" über die Feier und die Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie erlassen. Einleitend wird hingewiesen auf die Erklärungen des II. Vatikanums über die heilige Liturgie, sowohl in der Liturgie- als auch in der Kirchenkonstitution, sowie in den Dekreten über den Ökumenismus, über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche und ferner über Dienst und Leben der Priester, schließlich auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Diese Dokumente und das Rundschreiben „Mediator Dei" Pius XII. und „Mysterium fidei" Pauls VI. bieten eine Lehre über die Eucharistie, welche die Instruktion der Ritenkongregation in einer Gesamtschau darstellen und in ihren Konsequenzen aufzeigen will (n. 1—4). Im ersten Teil werden die allgemeinen Grundsätze dargelegt, die bei der Unterweisung des Volkes über das Geheimnis der Eucharistie besonders zu beachten sind: Die Eucharistie ist Mitte des gesamten Lebens der Kirche, Mitte der Ortskirche, Bekundung der kirchlichen Einheit. Hinsichtlich der realen Gegenwart Jesu Christi sind deren verschiedene Weisen zu beachten. In der tätigen Teilnahme an der Messe und der eingehenden Belehrung der Gläubigen, vor allem auch der Kinder, ist das eucharistische Verständnis zu pflegen und zu vertiefen (n. 5—15). Im zweiten Teil werden allgemeine Regeln für die Eucharistiefeier gegeben (n. 16—24). Daran schließt sich die Unterweisung über Eucharistiefeier an den Sonn- und an den Werktagen (n. 25—30), über die Kommunion der Gläubigen in und außerhalb der Messe, Kommunion unter beiden Gestalten, Art des Kommunionempfanges usw. (n. 31—41); schließlich die Eucharistiefeier im Leben und im Dienst des Bischofs und des Priesters

(tägliche Meßfeier, Konzelebration, n. 42—48). Der dritte Teil ist der Verehrung der Eucharistie als eines fortdauernden Sakramentes gewidmet; der Zweck der Aufbewahrung der Eucharistie wird dargelegt, zum Gebet vor dem Allerheiligsten Sakrament aufgerufen (n. 49—51) und näherhin der Aufbewahrungsort, der Tabernakel und seine Verbindung mit dem Altar behandelt (n. 52—57). Abschließend werden eucharistische Frömmigkeitsformen und Andachten, Prozessionen, Aussetzungen sowie eucharistische Kongresse behandelt (n. 58—67). (AAS 59, 1967 539).

2. Erneuerung der Liturgie

Kardinal Lercaro hat als Präsident des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution am 21. Juni 1967 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenz einen Brief gerichtet, in welchem er einen Überblick über die bisher geleistete Arbeit gibt und über die Experimente mit neuen Riten berichtet. (Im Versuchsstadium befinden sich gegenwärtig die Riten der Taufe und der Beerdigung von Erwachsenen; folgen werden die Riten für die Kindertaufe, für die Eheschließung, sowie neue Präfationstexte und drei neue Kanonformulare). Der Kardinal mißbilligt willkürliche liturgische Experimente. Er fordert vor allem eine enge Zusammenarbeit mit den nationalen liturgischen Kommissionen und befaßt sich eingehend mit der Übersetzung liturgischer Texte besonders auch der Übersetzung des Meßkanons und des Weiheritus (Amtsblatt München-Freising 1967, 358).

3. Justitia et Pax

Die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" hat sechs ständige Ausschüsse gebildet, die sich jeweils mit folgenden Themen befassen werden: Theologie und Lehre der Kirche über die Entwicklung; Wirtschaftliche Hilfe und Handel im Lichte von Populorum progressio; Die Rolle der Kirche in den Entwicklungsländern; die Rolle der Kirche in den hochentwickelten Ländern; das Problem des Friedens, insbesonders das langfristige Problem der Errichtung der Struktur einer neuen Welt; Probleme der Entwicklung, Familie und Bevölkerung (vgl. n. 37 Populorum progressio). (KNA)

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Wort an die Priester

Der Bischof von Fulda hat am 5. Juni 1967 ein Hirtenwort an die Priester gerichtet: Er empfiehlt vor allem die im Berufsleben stehenden jungen Männer, die eine Berufung zum Priesterstand fühlen und als Spätberufene in den Dienst der Kirche treten wollen, der besonderen Liebe und Sorge der Geistlichen (Amtsblatt Fulda 1967, 113).

2. Christliche Schulen

Die bayerischen Bischöfe haben am 25. Juli 1967 eine Erklärung zum Volksbegehren hinsichtlich der Volksschule abgegeben: Sie bekunden erneut die kirchliche Bereitschaft, an der Gestaltung eines Schulwesens nach den zeitgemäßen Erfordernissen der Pädagogik mitzuwirken. Die klare Bestimmung des christlichen Charakters der Volksschule bleibt jedoch das überragende Anliegen. Die bekenntnismäßige Ausprägung der schulischen Erziehung muß gesichert bleiben, soweit das schulorganisatorisch möglich ist. Aus diesem Grunde sehen die Bischöfe in dem von der CSU vorgelegten Entwurf für eine Änderung der Volksschulbestimmungen in Art. 135 der Verfassung eine gute Grundlage (Amtsblatt Augsburg 1967, 247).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Gottesdienst

Das Ordinariat Speyer hat die Feier der Brautmesse auch am Nachmittag erlaubt. Doch soll die Zeit der Messe so angesetzt

werden, daß nicht nur die Hochzeitsgesellschaft, sondern auch andere Gläubige leicht an der Messe teilnehmen können. Für die Brautmesse am Nachmittag wird, soweit erforderlich, Bination gestattet. Hochzeitsmessen an Samstagnachmittagen allerdings sind mit Rücksicht auf die Verpflichtungen der Seelsorger unerwünscht (Amtsblatt Speyer 1967, 507).

2. Sakramentenspendung

Bezüglich der Taufen von Italienern in Deutschland wird darauf hingewiesen, daß diese, wenn sie von italienischen Seelsorgern gespendet werden, sowohl im Taufbuch der betreffenden italienischen Mission als auch im Taufbuch jener Pfarrei, in der die Taufe gespendet wird, eingetragen werden muß. Die erfolgte Taufe ist sowohl an die Pfarrei in Deutschland zu melden, wo die italienische Familie ihren Aufenthalt hat, sowie auch an die Pfarrei in Italien, von der die Familie herkommt. Formblätter in lateinischer und deutscher Sprache für diese Meldungen sind bei der Direktion der italienischen katholischen Mission in Deutschland (6 Frankfurt/M., Fürstenbergerstraße 177) erhältlich (Amtsblatt Fulda 1967, 125). — Dortselbst kann auch der Trauungsritus in beiden Sprachen (deutsch und italienisch) bezogen werden (Amtsblatt Köln 1967, 694).

3. Seelsorge

Das Ordinariat Meißen berichtet über katholisch-evangelische Begegnungen, die zur Erörterung gemeinsamer Fragen zwischen Vertretern der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsen und des Ordinariats des Bistums Meißen stattgefunden haben. Dabei sind die Notwendigkeit und der Wert gemeinsamer Aussprachen festgestellt und folgende Richtlinien erarbeitet worden: 1. Die Kirchen sprechen sich über wichtige, den Glauben berührende Lebensfragen aus, in denen eine gemeinsame Stellungnahme angemessen erscheint. 2. Auf caritativen Gebieten treten die diakonischen Werke und die Caritas miteinander in Fühlung zwecks gegenseitiger Information und Organisation. 3. Ökumenische und Kontrovers-Fragen sollen gemeinsam erörtert werden unter paritätischer Heranziehung von Sachkennern; in kleineren Kreisen kann auch eine gemeinsame Bibelarbeit ins Auge gefaßt werden; gemeinsame öffentliche Veranstaltungen sollen nicht ohne Absprache mit den beiderseitigen vorgesetzten kirchlichen Behörden geschehen. 4. Das gemeinsame Gebet soll besonders in der jährlichen Gebetswoche für die Einheit der Christen gepflegt werden. 5. Bezüglich gemeinsamer Gottesdienste wird Zurückhaltung angeraten. Keinesfalls können solche Gottesdienste mit Sakramentsfeier abgehalten werden, doch sind Gottesdienst mit Gebet, Lied, Schriftlesung und Schriftauslegung, auch Segenserteilung möglich (Amtsblatt Meißen 1967, 31).

4. Kirchlicher Laiendienst

Die Deutsche Bischofskonferenz hat im Frühjahr 1967 „Grundsätze für die Struktur der Laienarbeit in den Diözesen" verabschiedet. Für die Gremien auf den verschiedenen Ebenen sollen künftighin einheitlich folgende Bezeichnungen verwendet werden: Pfarrgemeinderat, Katholikenausschuß des Dekanates N., der Stadt N., des Kreises N., des Bezirkes N., Diözesanrat der Katholiken des Bistums N., Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken im Land N., Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Aufgabe dieser Räte bzw. Ausschüsse ist es, gemäß n. 26 des Dekretes über das Laienapostolat in Beratung und Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes alle Kräfte des Laienapostolats zu koordinieren, gemeinsame Unternehmungen der Katholiken durchzuführen oder zu unterstützen, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit zu vertreten und die Arbeit aller Gruppen und Zusammenschlüsse des Apostolats

der Laien zu inspirieren (Amtsblatt Freiburg 1967, 99).

Die Deutsche Bischofskonferenz hat im Frühjahr 1967 „Richtlinien für die Ordnung des Studiums und der Betreuung der Laientheologen" erlassen. Sie beziehen sich auf Laientheologen, welche die Missio canonica für den Lehrberuf an Berufs- und Realschulen sowie an Gymnasien und Wirtschaftsoberschulen anstreben. Gemäß diesen Richtlinien hat jeder Abiturient, der diese Berufsabsicht hat, bei seiner Heimatdiözese zu beantragen, daß er in die Kandidatenlisten aufgenommen werde. Im zuständigen Ordinariat wird dann eine Karteikarte angelegt, von der eine Durchschrift der Theologischen Fakultät des Studienortes und der Zentralstelle beim Katholischen Schulkommissariat in Bayern übersandt wird. Auf diese Weise sollen in jeder Diözese die aus ihr hervorgehenden Laientheologen bekannt sein und mit ihnen schon während des Studiums Verbindungen aufgenommen werden. An jedem Universitätsort wird ein Bischöflicher Beauftragter für die Laientheologen bestellt werden, der persönliche Verbindung mit den Laientheologen hält, die über die wissenschaftliche Ausbildung hinaus auch eine berufsethische und geistliche Bildung und Führung erfahren müssen. Mit diesem Verfahren soll auch erreicht werden, daß nicht erst am Ende des Studiums die Missio canonica verweigert werde, die in manchen Fällen schon von allem Anfang an gar nicht in Aussicht gestellt werden könnte. Einheitlich wird dieses Verfahren erstmals bei den Absolventen des Jahres 1967 durchgeführt. Die Religionslehrer werden um ihre Mitarbeit gebeten (Amtsblatt Freiburg 1967, 80).

5. Schule und Erziehung

Die deutschen Bischöfe haben auf ihrer Konferenz vom 20. Mai 1967 in Königstein einen neuen Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den Volksschulen verabschiedet. Dieser „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1. bis 10. Schuljahr" ist mit Beginn des Schuljahres 1967/68 in den Diözesen eingeführt worden. Er gilt auch für das 5. bis 8. Schuljahr der Realschule und die unteren Klassen der Gymnasien (Amtsblatt Eichstätt 1967, 161).

Einen neuen Religionslehrplan für die Wirtschaftsschulen (Höhere Handelsschulen) sowie auch für die Sonderschulen (Bildungsschwache, Blinde, Gehörlose, lernbehinderte Kinder) hat das Bistum Rottenburg veröffentlicht (Amtsblatt Rottenburg 1967, 108).

6. Kirchengut, kirchliche Gebäude

Verschiedene Ordinariate erinnern, daß bei Abbruch, Veräußerung wesentlicher Veränderung usw. von Gebäuden sowie bei Verkauf und Verleihung von Kunstgegenständen, Dokumenten aus Archiven sowie von Büchern aus Bibliotheken die stiftungsaufsichtliche Genehmigung einzuholen ist. Diese Bestimmungen gelten auch für Registraturen, pfarramtliche und liturgische Bücher, historisch-bedeutsame Denkmäler, Grabsteine und dergleichen. Es kennzeichnet den geschwundenen geschichtlichen, besonders kunstgeschichtlichen und liturgiegeschichtlichen Sinn und die mangelnde Kenntnis der kirchlichen Bestimmungen über die Vermögensverwaltung, daß kaum ein Monat vergeht, während dem nicht irgendwelche Mahnungen notwendig werden (Amtsblatt Osnabrück 1967, 259).

Das Ordinariat Regensburg erinnert an die Mahnung des bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege, daß, wenn Kunstwerke zur Restaurierung abtransportiert werden, leicht Schäden eintreten können, die wertmindernd, manchmal irreparabel sind. Für derartige Transporte dürfen nur sachkundige Firmen herangezogen werden (Amtsblatt Regensburg 1967, 104).

MISSION

1. Missionswerk der Kinder

Das Ordinariat Rottenburg macht darauf aufmerksam, welch wichtige religionspädagogische Aufgabe die Betreuung des „Missionswerkes der Kinder" durch den Religionslehrer und die Behandlung des Missionsanliegens im Religionsunterricht sei (Amtsblatt Rottenburg 1967, 116).

2. Missionsspenden

Das Ordinariat München wünscht eine Ordnung des Missionsspendenwesens, die besonders deswegen notwendig ist, weil einzelne Missionsstellen für Freundschaftsverhältnisse, Patenschaften u. ä. von Pfarreien mehrfach unterstützt werden, andere bedürftige Missionswerke hingegen leer ausgehen. Die von der Fuldaer Bischofskonferenz eingesetzte „Bischöfliche Kommission für die Weltmission" hält es daher für angezeigt, daß die deutschen Diözesen festzustellen suchen, an welchen Stellen innerhalb Deutschlands einzelne Missionen Unterstützungsanträge laufen haben und von wo überall sie regelmäßige Beihilfen größeren Betrages beziehen. Mit dieser Rundfrage sollen keineswegs einzelne Aktionen behindert oder beschränkt, doch soll eine notwendige Koordination gefördert werden (Amtsblatt München-Freising 1967, 369).

PRIESTER- UND ORDENSBERUFE

Die deutsche Bischofskonferenz hat bei der Zusammenkunft in Fulda vom 19. — 24. September 1967 folgenden Beschluß gefaßt: „Der Vorort des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe (PWB), seit 1942 mit der Diözesanstelle Freiburg verbunden, wird als „Arbeitsstelle des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Deutschland" errichtet. Sie hat den Diözesanwerken des PWB sowie den entsprechenden Stellen der Ordens- und Säkulargemeinschaften gegenüber subsidiäre Funktion. Als Leiter wird vorgesehen Direktor E. Spath, Freiburg. Das PWB wird den Bischöflichen Kommissionen für Priester- und Ordensfragen zugeordnet.

Diese beiden Kommissionen werden beauftragt, die organisatorischen und finanziellen Fragen des PWB zu prüfen und in Zusammenarbeit mit den zuständigen Stellen der Bischofskonferenz entsprechende Vorschläge zu unterbreiten".

Entwicklung des PWB: Nachdem seit vielen Jahrzehnten in einigen Diözesen Vereinigungen zur Förderung von Priesterberufen bestanden, hat Prinzessin Maria Immaculata, Herzogin zu Sachsen, 1926 in Freiburg das „Frauenhilfswerk für Priesterberufe" gegründet, das bald „Priesterhilfswerk" genannt wurde, um nicht nur Frauen die Mitgliedschaft zu ermöglichen. 1934 wurde der monatliche Priestertag eingeführt. 1939 verboten die Machthaber des dritten Reiches das Priesterhilfswerk, das inzwischen in den meisten Diözesen fruchtbar gearbeitet hatte. 1941 errichtete Papst Pius XII. das päpstliche Werk für Priesterberufe. 1942 beschloß die Bischofskonferenz in Fulda: „Die Konferenz stellt die Freiburger Diözesanstelle des päpstlichen Werkes für Priesterberufe als Vorort für Deutschland auf und beschließt, das Werk schrittweise in allen Diözesen einzuführen. In jeder Diözese soll sofort ein Priester bezeichnet werden, sei es an den Seminarien oder beim Seelsorgeamt, dem die Sorge um den Priesternachwuchs übertragen ist." 1955 errichtete Papst Pius XII. das päpstliche Werk für Ordensberufe. 1961 übergab Papst Johannes XXIII. der Kirche fünf neue Votivmessen in den Anliegen der geistlichen Berufe. 1963 wurde in den Diözesen Aachen, Essen, Münster, Paderborn je ein Priester als „Seelsorger für geistliche Berufe" freigestellt und mit Hilfe eines Unternehmensberaters ein „Informationsprogramm für kirchliche Berufe" entworfen. Dadurch ergaben sich vor allem analytische Einsichten und Im-

pulse für eine den heutigen Erfordernissen entsprechende Pastoral der geistlichen Berufe. 1964 führte Papst Paul VI. den „Welttag der geistlichen Berufe" ein. 1965 wählten die Diözesandirektoren eine Kommission aus je einem Vertreter der deutschen Kirchenprovinzen, die mit der aus Vertretern des Katholischen Missionsrates, der Vereinigung Deutscher Ordensobern und des Vororts bestehenden Arbeitsgruppe verbunden wurde. Der PWB-Kommission gehören an: Bamberg und München-Freising: Ordinariatsrat Dr. Michael Höck; Breslau: Domprobst Dr. W. Haendly (Berlin); Freiburg und Vorort: Direktor E. Spath und P. Dr. E. W. Roethli MS; Köln: Rektor B. Niehues (Münster); Paderborn: Domvikar A. Schreckenberg; Katholischer Missionsrat: Dr. Klaus Mund (Aachen); VDO: Dr. Dietmar Westemeyer OFM (Frankfurt) und Generalsekretär Dr. Karl Siepen CSsR (Köln). 1965 beschloß die Bischofskonferenz die Umbenennung in „Päpstliches Werk für geistliche Berufe in den Diözesen Deutschlands". Seit 1966 wurde mit der personellen Erweiterung des Vorortes begonnen.

STAAT UND KIRCHE

1. Kirchliche Stiftungen

Zwischen dem Ordinariat Passau und der Regierung von Niederbayern (als stiftungsaufsichtliche Genehmigungsbehörde) ist eine Vereinbarung getroffen worden, daß in Zukunft die staatliche Genehmigung von Bauvorhaben kirchlicher Stiftungen nur dann erteilt wird, wenn vorher die Genehmigung der kirchlichen Oberbehörde vorliegt (Amtsblatt Passau 1967, 73).

2. Gebührengesetz

Im Lande Rheinland-Pfalz ist durch die Neufassung des Landesgebührengesetzes vom 30. März 1967 bestimmt worden, daß die Kirchen, Kirchengemeinden und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts sowie ihre öffentlich-rechtlichen Verbände, Anstalten und Stiftungen von den Verwaltungsgebühren befreit sind, sofern die Amtshandlungen nicht eine wirtschaftliche oder gewerbliche Betätigung betreffen (Amtsblatt Trier 1967, 88).

3. Staatliche Verwaltung

In einem Erlaß der Regierung von Rheinland-Pfalz vom 30. 9. 1966 ist festgestellt worden, daß Volks- und Berufsschüler gegen Unfälle, welche ihnen auf dem Wege zum Religionsunterricht und zurück zustoßen, versichert sind, auch wenn sie mit einem Kleinbus oder einem privaten Personenkraftwagen befördert werden (Amtsblatt Speyer 1967, 519).

Durch Erlaß des hessischen Kultusministers am 20. Juni 1967 ist die Beurlaubung der Schüler von Haupt-, Real-, Sonder-, Berufsfachschulen und Gymnasien zu Rüstzeiten (Einkehrtagen, Schulendtagen) geregelt worden. Die Schüler aller Schulen können bis zu drei Tagen zur Teilnahme an solchen Veranstaltungen freigestellt werden (Amtsblatt Fulda, 1967, 124 und Limburg 1967, 140).

Die Oberfinanzdirektionen Freiburg und Karlsruhe haben für die badischen Regierungsbezirke die steuerlichen Mietwerte der Pfarrwohnungen festgelegt (Amtsblatt Freiburg 1967, 78).

Durch eine Entschließung des bayerischen Finanzministeriums vom 6. Juni 1967 ist Stellung genommen zur Frage, wann Grundstückserwerb für kirchliche Zwecke steuerfrei ist (Pfarramtsblatt 40, 1967, 253).

Die Oberfinanzdirektion Nürnberg hat am 16. Juni 1967 verkündet, daß Beiträge zum Verein „Werkvolk, süddeutscher Verband katholischer Arbeitnehmer" steuerlich als Werbungskosten anerkannt werden, weil dieser Verband Aufgaben erfüllt, die wegen ihrer sozial- und be-

rufspolitischen Zielsetzung für einen Berufsverband der Arbeitnehmer typisch sind (Pfarramtsblatt 40, 1967, 254).

4. Rechtsprechung

Der Bundesfinanzhof hat durch Urteil vom 18. November 1966 festgestellt, daß Zuwendungen und Spenden, welche kirchlichen Körperschaften und Einrichtungen gegeben werden, nur bis zu fünf Prozent des Gesamtbetrages der Einkünfte absetzbar sind, auch wenn der Empfänger bestätigt, daß er den empfangenen Betrag zur Förderung wissenschaftlicher Zwecke verwendet habe. Bei diesem Entscheid geht es um den Grundsatz, daß zur Ermittlung des Zweckes einer Spende der Charakter des Spendenempfängers, nicht die tatsächliche Verwendung entscheidend sei. Das heißt: die Spende an eine kirchliche Organisation ist immer nur bis zu 5 Prozent der Einkünfte absetzbar, weil diese Organisation institutionell keinen wissenschaftlichen Zweck hat; die Spende hingegen an eine wissenschaftliche Organisation (z. B. Universität, eine wissenschaftliche Gesellschaft oder Bibliothek) ist bis zu 10 Prozent der Einkünfte absetzbar, selbst wenn die betreffende Organisation das Geld nicht unmittelbar für wissenschaftliche Zwecke, sondern etwa zur Besoldung einer Raumpflegerin verwendet. Diese Frage ist bedeutsam — darauf geht das Urteil zurück — wenn im Rahmen der Sammlungen „Misereor" oder „Adveniat" Geld für eine ausländische kirchliche Hochschule gegeben wird. Das wird nicht als Spende für wissenschaftliche Zwecke, sondern nur als Spende an die Kirche anerkannt (Pfarramtsblatt 40, 1967, 255).

Das Urteil des Landgerichts Tübingen vom 22. Juni 1966 hat hinsichtlich der Natur und des Umfanges der elterlichen Gewalt bestimmt: Die elterliche Gewalt ist nicht als Herrschaftsrecht zu verstehen, sondern als ein Sonderrecht, das durch die Pflicht, dem Kinde zu dienen, gebunden ist. Der alleinige Inhaber der elterlichen Gewalt kann den Umgang der minderjährigen Tochter mit einem bestimmten Mann grundsätzlich nach seinem Ermessen untersagen (Pfarramtsblatt 40, 1967, 234).

Das Urteil des Oberlandesgerichtes Stuttgart vom 6. Dezember 1966 hat hinsichtlich Erziehungsrecht und Fürsorgeerziehung erklärt: Ist eine Minderjährige verheiratet oder wurde ihre Ehe nach Vollendung ihres 18. Lebensjahres aufgelöst, so kann für die Minderjährige nicht mehr Fürsorgeerziehung angeordnet werden; denn wer nach Vollendung des 18. Lebensjahres nicht mehr der elterlichen Erziehung unterliegt, kann auch nicht mehr im Wege der öffentlichen Jugendhilfe in eine Ersatzerziehung gegeben werden (Pfarramtsblatt 40, 1967, 238).

Das Bundesverwaltungsgericht hat sich im Urteil vom 16. Dezember 1966 mit Fragen des Friedhofrechts, speziell mit der Gerichtsbarkeit und dem Verwaltungsrechtsweg bei einem Streit um die Benutzung eines kirchlichen Friedhofs und die Genehmigungspflicht kirchlicher Friedhofssatzungen befaßt (Pfarramtsblatt 40, 1967, 291).

Der bayerische Verfassungsgerichtshof hat durch Entscheidung vom 12. Juli 1967 Stellung genommen zum christlichen Charakter der Volksschulen, eine Entscheidung, die zweifellos über das Land Bayern hinaus von Bedeutung ist. Das Verfassungsgericht erklärt: Große Teile des Volkes entnehmen den Grundsätzen der christlichen Konfession die Maßstäbe für ihr sittliches Handeln. Daher soll der christliche Geist Unterricht und Erziehung erfüllen. Es wäre mit dem natürlichen Erziehungsrecht der christlichen Eltern nicht zu vereinbaren, wenn Kinder deswegen nicht mehr im christlichen Geiste unterrichtet werden sollten, weil einzelne Erziehungsberechtigte dem Christentum ablehnend gegenüberstehen und eine entsprechende Unterrichtung und Erzie-

hung ihres Kindes verlangen. „Es wird daher nicht möglich sein, ihnen die ihren — übrigens keineswegs einheitlichen — Wünschen entsprechenden Schularten zur Verfügung zu stellen. Der Minderheit muß daher zugemutet werden, es hinzunehmen, daß bei der Ausgestaltung des Schulwesens ihre Interessen zurücktreten. ... Bei der Organisierung des Schulwesens ist es ... praktisch schlechterdings unmöglich, den Wünschen von Minderheiten stets ganz gerecht zu werden." Mit diesem Urteil ist der christliche Charakter der bayerischen Volksschule als verfassungsgemäß bezeichnet worden (Sein und Sendung 32, 1967, 520).

Der bayerische Verfassungsgerichtshof hat durch Entscheidung vom 26. Juli 1967 bezüglich des Kirchensteuerrechts erklärt: Für die Kirchensteuerpflicht sind, da dieselbe aufgrund der „Bürgerlichen Steuerlisten" erhoben wird, einzig staatliche Bestimmungen, keineswegs kirchenrechtliche Normen maßgebend. Mit dieser Entscheidung wurde die Klage eines katholischen Mannes abgewiesen, in der es um folgendes ging: Dieser praktizierende Katholik ist bürgerlich geschieden; er muß daher die Einkommens- und die Kirchensteuer nach den Sätzen für Unverheiratete bezahlen. Da die katholische Kirche aber, die ein Scheidungsurteil nicht anerkennt, ihn weiterhin als verheiratet betrachtet, könne, meinte der Antragsteller, die Kirche nicht berechtigt sein, von ihm die höheren Steuern eines Ledigen zu nehmen; sie müsse sich mit den niedrigeren Sätzen eines Verheirateten begnügen. Das Verfassungsgericht hat entschieden, daß der Staat mit Recht bei der Erlassung von Kirchensteuergesetzen seine Rechtsbegriffe und seine Rechtsnormen zugrundelege, nicht diejenigen einer bestimmten Kirche, die schon um ihrer Unterschiedlichkeit willen im staatlichen Bereich nicht beachtet werden können (Sein und Sendung 32, 1967, 521).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue General- und Provinzobere

Das Generalkapitel der Claretiner, das am 1. September 1967 im internationalen Kolleg des Ordens in Rom zusammengetreten war, wählte P. Antonio Leghisa zum Generalobern. Der neue Ordensgeneral zählt 46 Jahre. Er ist zu Triest aus einer slowenischen Familie geboren, und machte seine Studien in Italien und Spanien. 1945 wurde er zum Priester geweiht. In Rom war er lange Zeit in der Redaktion der Zeitschrift „Commentarium pro Religiosis et Missionariis". Er war zuletzt Provinzial der italienischen Ordensprovinz und schließlich Generalpostulator. Die Claretiner, gegründet 1849, zählen derzeit 4128 Mitglieder (davon 2040 Priester) in 324 Niederlassungen (Annuario Pontificio 1967, 840).

Das 9. Generalkapitel der Steyler Missionare, das am 8. November 1967 in Nemi bei Rom zusammengetreten war, wählte am 15. Dezember den bisherigen Provinzial der Ost-Provinz SVD in den USA, Pater John Musinsky, zum Generalobern. P. Musinsky, geboren zu Mundall, Pennsylvania, steht im 49. Lebensjahr; er wurde 1944 zum Priester geweiht und erwarb sich 1947 an der päpstlichen Universität Gregoriana das Doktorat; lange Jahre war er in der Ausbildung der Ordensjugend als Novizenmeister und Studentenpräfekt tätig. P. Musinsky ist der 7. General der 1875 gegründeten Gesellschaft des Göttlichen Wortes; er löst den bisherigen Ordensgeneral, P. Johannes Schütte, ab. Die Gesellschaft zählt derzeit 5744 Mitglieder (davon 3003 Priester) und 206 Niederlassungen. (L'Osservatore Romano n. 291 v. 17. 12. 1967).

Das 16. Generalkapitel der Maristen-Schulbrüder wählte den Mexikaner Br. Basilio Rueda

Guzman zum neuen Generalobern. Der neue Ordensgeneral (geboren 1924) gehört seit 1943 dem Orden an und war in verschiedenen Ländern Amerikas und Europas in seinem Beruf tätig. Die Schulbrüder wurden 1817 in Frankreich gegründet und erziehen derzeit in 800 Häusern cirka 380 000 Jugendliche. Auf dem Kapitel waren 155 Kapitulare aus 60 Ländern anwesend (L'Osservatore Romano n. 222 v. 25./26. 9. 67).

Zum Abtprimas des Benediktinerordens wurde am 28. September der Amerikaner P. Rembert Weakland gewählt. Der neue Abtprimas war seit 1963 Erzabt in St. Vincent in Latorbe (Pennsylvania). Er ist geboren 1927, seit 1949 Mitglied des Benediktinerordens und seit 1951 Priester. Seine Studien machte er in Frankreich, Rom und an der Columbia-University in New York.

Die Coopertori Parrochiali di Cristo Ré haben auf ihrem Generalkapitel in Rom den Franzosen Pierre Mathieu zum Generalobern gewählt. Der neue Ordensgeneral zählt 52 Jahre. Er ist seit 1950 Mitglied der Gemeinschaft und war bisher Professor der Moraltheologie im französischen Studienhaus seines Ordens.

Das XVII. Generalkapitel der Redemptoristen hat den Brasilianer Pater Tarzisio Ariovaldo Amaral zum Generalobern gewählt. Der neue Ordensgeneral war seit 1963 Generalkonsultor und Generalprokurator. Er ist geboren am 23. Dezember 1919 in Tabatinga (Diözese Sâo Carlos). Nach seiner Profeß am 2. Februar 1938 studierte P. Amaral Philosophie und Theologie in Tieté, der Hochschule der brasilianischen Ordensprovinz Sâo Paulo, die in den Jahren 1894—1944 durch die süddeutschen Redemptoristen aufgebaut worden ist. Einige Jahre nach seiner Priesterweihe (1. Februar 1943) wurde P. Amaral von seinen Ordensobern nach Rom geschickt zum Studium des Kirchenrechts. Er erwarb sich an der päpstlichen Lateran-Universität das Doktorat in utroque iure. In der Folgezeit war er Professor des Kirchenrechts an der Hochschule Tieté, sowie Rektor des Studienhauses. In vielfältiger Weise leistete er seelsorgliche Tätigkeit als Pfarrer, bei Volksmissionen und als Exerzitienmeister. In seinen Veröffentlichungen befaßte er sich vor allem mit kirchenrechtlichen Fragen. Er ist Konsultor der päpstlichen Kommission für die Neu-Kodifizierung und Revision des Kirchenrechts. Das Generalkapitel, das am 8. September 1967 zusammengetreten war, um nach dem Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens in die Wege zu leiten, wählte am 7. November den neuen Generalobern. Sein Vorgänger, P. William Gaudreau, war am 11. September 1967 aus Altersgründen zurückgetreten. — Der Redemptoristenorden (gegründet 1732 durch den heiligen Alfons von Liguori) zählt gegenwärtig 8777 Mitglieder (davon 5869 Priester) und 755 Niederlassungen in 65 Ländern. Auf dem Generalkapitel waren die Obern und gewählte Vertreter aus 36 Ordensprovinzen, sowie 37 Vize-Provinzen und Missionsgebieten versammelt. Die deutschen Redemptoristenprovinzen München und Köln sowie die Vizeprovinz Karlsbad zählen insgesamt 620 Mitglieder.

Die süddeutschen Redemptoristen haben eine Vizeprovinz in Japan, die norddeutschen in Indonesien

Die Generalleitung der Kongregation der Hünfelder Oblaten von der makellosen Jungfrau hat P. Johannes Schulte-Kückelmann zum Provinzial der deutschen Provinz ernannt. Der neue Provinzial ist Herausgeber des jährlich in drei Bänden erscheinenden Predigtwerkes „Gottes Wort im Kirchenjahr".

2. Ernennungen

Der Dominikanerpater Mauro Laconi wurde zum Konsultor der Päpstlichen Kommision für die Vulgata-Ausgabe ernannt (L'Osservatore Romano n. 260 vom 10. November 1967).

P. Josef Roßkothen SAC, Frankfurt, wurde von der deutschen Bischofskonferenz mit der religiösen und berufsethischen Bildungsarbeit für katholische Ingenieure beauftragt (KNA).

Der Heilige Vater hat die beiden Dominikaner Paul Philippe, Erzbischof von Heracleopolis magna und Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, sowie P. Benedikt Duroux zu Konsultoren der Religiosenkongregation ernannt (L'Osservatore Romano n. 200 vom 31. August 1967).

3. Zeugnis

Der kanadische Kardinal Paul Emile Léger, Erzbischof von Montréal hat auf sein Bistum verzichtet. Der 63jährige Kardinal begab sich in ein afrikanisches Missionsgebiet und widmet sich dort der Seelsorge an den Lepra-Kranken. Der Kardinal ist Sulpizianer (L'Osservatore Romano n. 260 vom 10. November 1967).

4. Auszeichnungen

Für sein soziales Wirken und seinen Beitrag zur Förderung der deutsch-japanischen Beziehungen ist P. Gedeon Goldmann OFM mit dem Bundesverdienstkreuz I. Klasse ausgezeichnet worden. P. Goldmann ist Pfarrer der Itabashi-Kirche in einem Slumviertel Tokios. Sein soziales Wirken umfaßt Heime für Arme, Müttererholungsheime und Stipendien für hilfsbedürftige Studenten. Er war bereits vor zwei Jahren von der japanischen Regierung mit einem hohen Orden ausgezeichnet worden (KNA).

Fünffacher Ehrendoktor wurde der Redemptoristenpater und Moraltheologe Dr. Bernhard Häring (55), Professor an der phil.-theol. Hochschule der Redemptoristen in Gars am Inn und an der Lateran-Universität in Rom aus Anlaß von Gastvorlesungen, die er 1966/67 in den USA, Kanada, Mexiko, Japan und Brasilien hielt. Den Doktorhut bekam er vom Joseph's College, Indiana, USA, von der Notre Dame University, Notre Dame, Indiana, USA, vom St. Francis College, Naime, USA, vom La Salle College, Philadelphia, USA, von der Lutherischen Universität Wagner College, New York.

5. Heimgang

Am 5. November 1967 starb Kardinal Maximos IV. Saigh, Patriarch von Antiochien für den melchitischen Ritus. Er war geboren am 10. April 1878, zum Priester geweiht am 17. September 1905, seit 30. August 1915 Bischof und seit 22. Februar 1965 Kardinal. Der Verstorbene gehörte der Missionsgesellschaft des heiligen Paulus an. Er war Mitglied der Kardinalskongregation für die Ostkirche, sowie der Kommission für die Revision des Kirchenrechtes der lateinischen und der orientalischen Kirche.

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

SACRAMENTUM MUNDI

Ein theologisches Lexikon für die Praxis

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Vor nunmehr 10 Jahren hatte der Verlag Herder mit einer Neuauflage des zwischen den Kriegen als katholisches Standardwerk geschätzten „Lexikons für Theologie und Kirche" begonnen. Es ist wieder ein Standardwerk daraus geworden, das die stürmische Entwicklung der Theologie in den letzten Jahrzenten widerspiegelt und auffängt, zum Teil auch noch das Konzil verarbeiten konnte und durch zwei Kommentarbände zu allen Konzilsdokumenten ergänzt wird. Aber das umfangreiche Werk (10 Bände, zwei Bände Konzilskommentar, ein Registerband) fand zwar den Weg in den Bücherschrank so manchen Seelsorgers, stellt aber inhaltlich und kostenmäßig solche Anforderungen, daß der Wunsch nach einem besser lesbaren, gestraffteren und erschwinglicheren Sammelwerk für die Praxis des christlichen Lebens verständlich ist. Diesen Wunsch soll das vorliegende, auf vier Bände geplante Werk erfüllen [1]). Dabei betont der Verlagstext den Nutzen, der „für eine fruchtbare, gegenwartsnahe Seelsorgearbeit" entstehen soll. Seiner eigenen Zielsetzung nach „bietet (es) lebendiges theologisches Wissen für eine zeitnahe Verkündigung unmittelbar zugänglich dar; ... vermittelt (es) die Lehre der Kirche in einer neuen Formulierung, die vom Gegenwartsdenken angeeignet werden kann; ... erscheint (es) gleichzeitig in sechs Weltsprachen; ... vereint (es) wissenschaftliche Gründlichkeit mit lebendiger Darstellung" (Klappentext). Wenn im folgenden einige, notwendig bruchstückhafte Anmerkungen zum ersten Band gemacht werden, so soll dies vor allem im Hinblick auf diese, vom Werk selbst gesetzte Zielsetzung geschehen.

Ein erster Überblick bestätigt die sachliche Kompetenz der Verfasser. Dabei ist sowohl die Verwandtschaft zum „Lexikon für Theologie und Kirche" als auch der Unterschied bald erkennbar. Beide Werke sind entscheidend vom theologischen Denken Karl Rahners geprägt. Dies ist zunächst ein Vorteil, handelt es sich doch bei der Theologie Rahners und seiner Schüler um den ernsten Versuch, für den heutigen Menschen verantwortliche theologische Anregung zu bieten und Wege zu weisen. Was Vorteil ist, bedeutet allerdings auch Nachteil. Denn nun ist auch in diesem Lexikon eine theologische Richtung zum Zuge gekommen, die zwar ihre große Bedeutung hat, die man sogar als die heute richtige Denkrichtung ansehen mag (wozu der Rez. durchaus zustimmen möchte), die aber nicht die einzig möglichen Akzente setzt. Ein doch auch wünschenswerter Pluralismus theologischer Grundansätze ist damit für den deutschen Sprachraum nicht gegeben; allerdings sei zugegeben, daß gerade für manche Stoffgebiete, vor allem die biblischen Themen, eine eigenständige Linie in „Sacramentum

[1]) *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden.* Band I: Abendland bis Existenz. Hrsg. von Karl RAHNER und Adolf DARLAP. Freiburg 1967: Verlag Herder. 1311 S. Ln. Subskriptionspreis: DM 98,—.

mundi" sichtbar wird, d. h., die Befunde der biblischen Theologie werden so ausführlich dargelegt, daß Bibeltheologie nicht in die systematische Dogmatik hinein aufgesogen wird, sondern ihre eigene (relative) Funktion behält. Schwerer dürfte schon die Beobachtung wiegen, daß manche Artikel auf weite Strecken wörtlich aus dem „Lexikon für Theologie und Kirche" übernommen sind, z. B. „Amerikanismus" (G. Weigel), „Christentum" (K. Rahner) u. a.; solche Anleihen lassen sich noch bei einer Reihe weiterer Artikel feststellen. Anderseits sind eine Reihe von Beiträgen auch von anderen Verf. geschrieben als im „Lexikon": z. B. „Apostelgeschichte" (jetzt J. Dupont), „Aszese (Aszetik)" (F. Wulf), „Barok" (G. Schwaiger), „Bergpredigt" (J. Dupont), „Ehe", „Eltern", „Epikie" (W. Molinski), „Evangelische Räte" (R. Carpentier). Beim Vergleich fällt auf, daß man hier durchweg um eine Straffung bemüht war, was sich darin äußert, daß die bibeltheologischen Ergebnisse zwar eigens, aber im Ganzen eines Artikels behandelt werden, und auch sonst größere Übersichtlichkeit erreicht wurde. Die Absicht größerer pastoraler Nähe ist unverkennbar. Einige Artikel sind, obwohl vom gleichen Verf., verändert worden (z. B. „Codex Iuris Canonici", K. Mörsdorf), andere haben auch an Umfang gewonnen (z. B. „Epikie", W. Molinski, dort R. Egenter). Im allgemeinen kann man auch von einer inhaltlichen Verbesserung sprechen, allerdings gibt es hier auch Ausnahmen; so erscheint uns der Artikel „Evangelische Räte" schwächer als die entsprechenden Darlegungen von R. Schnackenburg und B. Häring im „Lexikon". Das eine oder andere aktuelle Stichwort hätte man auch in diesem Werk gern gesehen, z. B. „Angst" (im „Lexikon" von Rombach-J. B. Metz-P. Matussek). Andere sind neu hinzugekommen bzw. anders konzipiert wie z. B. „Anglikanische Kirchengemeinschaft" (B. Leeming).

Es ist außerordentlich schwierig, zum Inhalt wägend Stellung zu nehmen. Im allgemeinen und fast durchweg handelt es sich um solide theologische Ergebnisse, die der Leser getrost in sein eigenes Nachdenken über den Glauben hinein verarbeiten kann. Was im folgenden also geprüft und besprochen wird, ist nicht eigentlich die Theologie „in sich", wie sie hier geboten wird, sondern die Art und Weise, wie diese notwendige (und notwendig wissenschaftlich-solide) Theologie offen ist auf die pastorale Praxis hin, wieweit sie Schwierigkeiten des heutigen Verkünders lösen hilft und wieweit sie einer heute bei Priestern, Ordensleuten und Laien notwendigen geistlichen Haltung Hilfen bietet. Dabei schien es sich anzubieten, aus der Gruppe der dogmatisch-systematischen Artikel einiges zu besprechen, anschließend aus den Beiträgen zu Bibel und Bibelauslegung.

Der Band enthält eine Reihe wichtiger Grundsatzartikel zu Themen der augenblicklichen theologischen Problematik: Absolutheitsanspruch des Christentums (W. Kasper), Ablaß (K. Rahner), Apologetik (J. B. Metz), Arbeit (M.-D. Chenu), Aszese (F. Wulf), Atheismus (K. Rahner), Auferstehung Jesu (J. Schmitt — K. Rahner), Charismen (E. Bettencourt), Ehe (W. Molinski), Erkennbarkeit Gottes (E. Simons). Alle diese Artikel führen wirklich übersichtlich in die Problemlage ein, sie verbinden Bibelaussage, Lehramt, bisherige theologische Deutung und heutige Problematik miteinander, wobei der letzte Abschnitt, also gerade das Angestrebte, die Hinführung in das Heute des Seelsorgers, sich als das schwierigste erweist (vgl. „Erkennbarkeit Gottes"). Die genannten Artikel bieten aber wirkliche Hilfe und stehen für viele andere. Sehr hilfreich fanden wir auch die Artikel „Armut" (S. Verhey) und „Auferstehung des Fleisches", II. 1—3 (J. Ratzinger), der allerdings „Auferstehung der Toten" heißen sollte (vgl. J. Schmid, 396 und J. Ratzinger, 398).

Bei anderen Beiträgen wird zwar die Problematik angezielt und auch oft auf tiefbohrende Weise behandelt, es leidet aber dadurch immer wieder die Verständlichkeit — so bei „Erlösung", III, 3, nach der sehr instruktiven Darstellung von III, 1 und 2 sowie den notwendigen Einführungen in I (K. Rahner), bei „Engel" und „Angelologie" (K. Rahner), „Erbsünde" (K. Rahner). Gewiß ist es ein unendlich schwieriges Unterfangen, komplizierte Gedankengänge einfach darzulegen, zumal viele dieser Fragen selber noch weiter gedacht und geklärt werden müssen (soweit dies überhaupt möglich ist). Aber genau die Zurückführung dieser Probleme auf eine übersichtliche Struktur und ihre Darlegung in verständlicher Sprache wird ja doch dem Leser versprochen.

Manchmal bleiben Fragen, die sich heute überall stellen, unerwähnt oder unbeantwortet. So fehlt die Erwähnung pastoraler Fragen zur Bußpraxis (Zeitpunkt der Erstbeichte, Bußfeiern), das religiöse Brauchtum wird zuwenig in seiner Zweideutigkeit gesehen und obendrein pastoral zweckhaft überbetont („Tür zu den Herzen der Menschen" für den Seelsorger). Ein Stichwort „Dialog" fehlt. Bei „Exerzitien" wird weder der heutige Stand der Exerzitienbewegung noch die spezifisch heutige Problematik behandelt (ganze Tagungen und viele Zeitschriftenbeiträge befassen sich damit). Ein Stichwort „Erwachsenenbildung, religiöse" wäre ebenfalls am Platze gewesen. Auch der Beitrag „Evangelische Räte" befriedigt nicht voll.

Ein ähnliches Bild des Miteinander von hervorragend Gelungenem, Gutem und solchem, das Fragen und Wünsche offen läßt, ergibt sich auch bei den Beiträgen zu Exegese und Bibeltheologie. So werden das Programm der Entmythologisierung zwar ausgezeichnet beschrieben und die Schwächen der Position Bultmanns aufgedeckt, das schleichende Unbehagen angesichts der einmal aufgeworfenen Frage will aber nicht ganz schwinden (R. Marlé). Dieser Einwand wiegt jedoch gering gegenüber den Darlegungen über „Exegese, spirituelle" (H. Crouzel) und den Einwänden, die wachgerufen werden. Gewiß sind die Gefahren einer dürr-philologischen Exegese zu meiden, gewiß kennt die Schrift und auch das Lehramt einen „geistigen Sinn der Schrift". Aber wo dieser anzutreffen ist und mit welchen Mitteln er zu erheben ist, das wird hier ungebührlich vereinfacht. Der Rez. jedenfalls hat den Eindruck, mit den Ausführungen in Sp. 1283 läßt sich jede Bibelwillkür legitimieren. „ . . . die Stimme, die die Seele Gott vernehmen läßt — selbst durch einen Schrifttext —, ist weder an Worte noch an deren objektiven Sinn gebunden. Die spirituelle Auslegung der Schrift bietet in erster Linie ‚Gelegenheit zur Kontemplation' . . ." Wenn das so ist, wird Bibel, Bibellesung und -meditation jeden wirklich richtungweisenden Fundamentes beraubt. Es ist dann nicht ersichtlich, warum sich Ordensleute für ihre Meditation überhaupt um das Verstehen des Wortsinnes mühen sollen. Davon abgesehen, ist es nicht einsichtig, warum der Christ und Exeget ohne solche spirituelle Exegese nicht die nötige geistliche Nahrung finden solle, die Fluchpsalmen nicht beten könne u. a. (1288 f). Auch bei „Brevier" (A. Häußling) wird die Frage des christlichen Psalmengebetes nicht befriedigend behandelt (631 f). Gewiß sind die dort vertretenen Positionen oft vertreten worden, aber es muß — und darf! — doch gefragt werden: sind sie sachlich die einzig möglichen, und: sind sie praktisch unentbehrlich? Beides glaubt der Rez. verneinen zu dürfen, obwohl er nicht Exeget von Fach ist. Ansätze zu einer nüchternen und christlichen Psalmendeutung gibt es jedoch (O. Schilling, F.-J. Schierse im „Lexikon" u. a.). Viel wichtiger als eine Nivellierung der Offenbarungsstufen erscheint mir für den Ordenschristen, der Psalmen betet, eine Einführung in die Gattungen der

Psalmen und ein Ernstnehmen der jeweiligen Situation des Psalmisten, denn diese Grundsituationen finden sich, was die Erfahrung betrifft („formal") auch im Christenleben, freilich dann mit einem völlig neuen Inhalt, eben dem des ntl. Glaubens an Christus. Sehr bedeutsam ist dagegen der grundsätzliche Artikel „biblische Hermeneutik". Hier wird übersichtlich, sachlich sehr fundiert und für die Praxis nicht nur „verwendbar", sondern unentbehrlich das angesprochen, geklärt und (wo es noch nicht geklärt werden kann) eingegrenzt, was jeden Bibelleser, erst recht jeden Prediger beschäftigt und oft genug beunruhigt. Andere Artikel enthalten ähnlich, wie oben für die dogmatischen Beiträge festgestellt, viel vertiefendes, ohne immer alle ihre Feststellungen einsichtig zu machen (z. B. über die Auslegungsweisen der „Bergpredigt" (J. Dupont) und die Verbindlichkeit „Biblische(r) Ethik" (R. Schnackenburg). Das dort Gesagte ist richtig und muß auch gegen Mißverständnisse betont werden, müßte aber doch ein wenig mehr begründet werden, da ja der Leser h i e r Auskunft sucht. Aus all diesen Bemerkungen mag zweierlei hervorgegangen sein: daß wir diese Neuerscheinung für sehr bedeutend halten und daß sie sich einen Leserkreis erobern dürfte, der beträchtlich weiter ist als derjenige des verwandten „Lexikons für Theologie und Kirche". Überall, wo das zehnbändige „Lexikon" oder das zweibändige Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries) nicht vorhanden ist, und wo an Katechesen, Predigten, Vorträgen oder Konferenzen (auch: Schwesternkonferenzen!) gearbeitet wird wird das neue Werk seinen großen Nutzen stiften. Er erspart dem Verkünder die Übersetzung nicht — dann wäre es kein theologisches Handbuch, sondern Predigtsammlung. Aber es gibt auf weite Strecken doch die Möglichkeit, sich erst einmal anzueignen, was gesagt werden muß. So wartet man mit Interesse auf die folgenden Bände und wünscht sich bei stärkerer Berücksichtigung der pastoralen Not die gleiche theologische Tiefe.

SOLAGES, Bruno de: *Einführung in das metaphysische Denken.* München 1967: Verlag Max Hueber. 393 S. Ln. DM 29,80.

Vf. legt hier eine vom pädagogischen Gesichtspunkt her gesehen wirkliche Einführung vor, die den Interessenten stufenweise in die verschiedenen Gebiete der Philosophie geleitet. Das Wort Metaphysik wird hier für Philosophie überhaupt verwendet, wie es heute oft geschieht.
Die Reihenfolge der Schritte bzw. Stufen ergibt sich am Leitfaden der Reifungsstufen des menschlichen Erkennens. In der Entwicklung des Einzelnen wie des Menschen überhaupt steht am Anfang der Erkenntnisbewegung die natürliche Einstellung — die intentio recta, wie N. Hartmann sie nennt —; erst verhältnismäßig spät setzt dann die Erkenntnisbewegung ein, die auf das Erkennen selber gerichtet ist — die intentio reflexa nach Hartmann. Vf. durchbricht wohl diese sich von der Erkenntnis her anbietende Ordnung der Themen, indem er schon im zweiten Abschnitt die Analyse des Erkennens und Fragen der Erkenntniskritik anschneidet, die dann im fünften Abschnitt nochmals ein eigenes Thema bilden. Auf jeden Fall ist es ein pädagogisch gutes Verfahren, mit dem zu beginnen, das „quoad nos" das Nächstliegende ist. So geschieht es schon im ersten Abschnitt, in dem mit der uns umgebenden Natur begonnen wird, dann zum Menschen fortgeschritten wird, um schließlich vom Sein überhaupt zu reden.
Es ist ein Kabinettstück, das dem Vf. gelungen ist, der unverkennbar aus einer tiefen Kenntnis der „philosophia perennis" und doch vertraut mit den modernen Fragestellungen — dafür zeugt die Fülle der Zitationen moderner Autoren in den Fußnoten — in alle Probleme einführt. Dabei merkt der Leser nirgends Langeweile, da Vf. auch ein Meister der schlichten, jedermann verständlichen Formulierung ist. Für eine erste Bekanntschaft mit der Philosophie und für die Wiederholung leistet das Werk gute Dienste. Dem Übersetzer, Michael Kühn, muß bezeugt werden, daß er durch seine flüssige Übersetzung viel dazu beigetragen hat, das Buch im deutschen Sprachraum heimisch werden zu lassen.

E. Grunert.

SCHMUCKER, Josef: *Die primären Quellen des Gottesglaubens.* Quaestiones disputatae, Band 34. Freiburg 1967: Verlag Herder. 232 S. kart. DM 21,50.

Bis in die Reihen des Klerus hinein sind die traditionellen Gottesbeweise problematisch geworden. Das durch die neuzeitliche Philosophie und die Naturwissenschaft geprägte Denken kann praktisch den Weg nicht mehr gehen, der die Denker des Mittelalters wohl noch zur Gewißheit über Gott geführt hat. Diese Situation, in der sich auch ernstlich Ringende befinden, wird vom Verfasser im ersten Kapitel geschildert und analysiert (Der moderne Mensch vor der Frage nach dem Dasein Gottes und die Gottesbeweise). Dennoch ist auch für den modernen Menschen ein Weg gangbar und zumutbar. Er beginnt allerdings nicht in der den Menschen umgebenden Natur, sondern beim Menschen, genauer bei der menschlichen Person. Vor aller wissenschaftlichen Formulierung von Beweisgängen liegen in der Person Quellen des Gottesglaubens, die in ihrer Eigenart freigelegt werden müssen, da sie verborgen und unerkannt — bzw. uneingestanden — den Gottesglauben speisten. Vf. setzt sich nun mit den in der menschlichen Person liegenden Möglichkeiten eines Aufstieges zu Gott auseinander und zwar zunächst mehr in der Weise, daß er die schon versuchten Wege von hier aus kritisch prüft, um taubes Gestein und wertvolle Adern sauber zu scheiden. Das geschieht im zweiten Kapitel: Die Struktur der Gottesfrage und das Problem eines intellektuellen Weges zu Gott vom personalen Pol aus. Das Ergebnis der Untersuchung faßt der Autor an dem Punkt dahin zusammen, daß er einerseits gewisse Formulierungen des moralphilosophischen Gottesbeweises als ungenügend ablehnen muß, andererseits aber doch einen Weg vom richtig interpretierten Wesen des Sittlichen aus sieht, der die Transzendenz sichtbar macht. Damit kommt Vf. zum dritten Kapitel: Das Kantische Postulat des Daseins Gottes als Lösung der Gottesfrage vom persönlichen Pol aus. Einerseits wird dabei gezeigt, wie der von scholastischer Seite so oft mißverstandene Aufstieg mittels der praktischen Vernunft von Kant gemeint ist und wie die einzelnen Schritte getan werden. Im moralischen Vernunftglauben Kants an das Dasein Gottes steckt mehr an theoretischer Begründung als die Worte auf den ersten Blick zu enthalten scheinen. Rezensent möchte hier ergänzen, daß „Postulat" bei Kant nicht etwas mit Wunschdenken zu tun hat, wie es meistens verstanden wird; vielmehr sind die Postulate von aller nur denkbaren Logik gefordert und begründet. Außerdem soll angemerkt werden, daß Kant den Terminus Vernunftglauben prägen mußte, da der Terminus Erkennen — allerdings zu Unrecht — eingeengt wird auf die Synthesis von Anschauung und Denken, wie es nur im Bereich der mathematisch-naturwissenschaftlichen Gegenstände verwirklicht ist. Schließlich muß auch noch das hinzugefügt werden, daß Kant — aus seiner christlichen Grundhaltung heraus — durch seine Scheidung von Erkennen und Glauben dafür sorgen möchte, daß

Gott nicht in eine Reihe mit den Gegenständen der Natur und Mathematik gestellt werde. Der Abstand Kants zur Scholastik ist vielleicht immer so weit gesehen worden, weil auf Seiten der scholastischen Denker beim Denken der Analogie zwar das „toto caelo differt" der Analogata erwähnt wird, um dann doch über die „communis habitudo" wieder vergessen zu werden, während Kant und manche Moderne einseitig die himmelweit verschiedene Verwirklichung der communis habitudo sehen und betonen. (cf. E. Grunert: Der Einfluß Kants auf Karl Jaspers FrZThPh 3 [1956] S. 21—28). Anderseits fügt Vf. dann die notwendige Vertiefung der theoretischen Begründung des Daseins Gottes hinzu, wie sie in der von Kant gewiesenen Richtung sich ergibt. Im vierten Kapitel: Die ursprüngliche Quelle des existenziell-religiösen Gottesglaubens im sittlichen Gewissen wird von einem etwas anderen Ansatz als bei Kant nochmals ein Aufstieg zu Gott vom personalen Pol versucht. Es ist der Weg, den J. H. Newman durch die Analyse des sittlichen Gewissens beschritten hat. Vf. analysiert diesen Weg eingehend, um all die Bedenken auszuräumen, die früher bei ähnlichen Versuchen anderer Denker den Weg als Irrweg erwiesen. Es läßt sich jedoch am Gewissen eindeutig ein transzendent-personales Moment nachweisen. Alles kommt darauf an, es richtig zu interpretieren. Vf. sagt dazu: „Die Rückführung des sittlichen Bereiches auf ein transzendentes personales Prinzip erfolgt in ihr (d. h. in der vom Vf. gebotenen Lösung, die er der problematischen Lösung Newmans entgegensetzt) also nicht durch eine Analyse des Sittlichen und seiner Wesensaspekte, des bonum honestum und des unbedingten Verpflichtungscharakters, in der etwa der göttliche Wille als Formalprinzip des letzteren aufgewiesen würde, auch nicht durch Kausalanalyse der freien Aktivität, in der Gott unter dem Begriff eines summum bonum absolutum als notwendige und spezifizierende causa finalis des sittlichen Handelns erschiene; sie erfolgt vielmehr durch einen verborgenen metaphysischen Schluß, durch den das personale Selbst aufgrund seiner in der sittlichen Entscheidung erfaßten Kontingenz auf eine transzendente absolute Personalität als ihr Prinzip und ihren Ursprung bezogen wird." (S. 209/10).
Die Arbeit ist ein schönes Beispiel dafür, wie im Laufe der Geschichte der Philosophie und Theologie bestimmte Ansätze zur Lösung eines Problems immer wieder aufgegriffen werden, bis sie den Grad der Klarheit erlangt haben — nach vielem Verwerfen und Wiederaufheben —, der Wahrheit schenkt. E. Grunert.

Mysterium Salutis. Band 2. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. von Johannes FEINER und Magnus LÖHRER. Köln 1967: Verlag Benziger. 1216 S. Ln. DM 78,—.

Vor einiger Zeit haben wir dem ersten Band des auf fünf Bände berechneten „Grundrisses heilsgeschichtlicher Dogmatik" einen Bericht gewidmet (in dieser Zeitschrift 7 [1966] 204f). Nun liegt der zweite Band vor. War von der Durchsicht des ersten Bandes ein positives Urteil und eine Hochachtung vor der imponierenden systematisch-theologischen Neuorientierung verblieben, so waren doch auch manche Weitschweifigkeiten im Gedächtnis, und der Rez., der den neuen Band zur Hand nimmt, erinnert sich etwas erschreckt an die Ausführlichkeit so mancher Darlegungen, die fast den Überblick nehmen konnte; er erinnert sich daran angesichts des zweiten Bandes, der 1196 Seiten umfaßt (mithin noch 100 Seiten mehr als Band 1), und dies allein für jenen Teil der Dogmatik, der hier „Die Heilsgeschichte vor Christus" überschrieben ist. Aber schon bei der genaueren Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses erwacht das Interesse. Hier wird nun deutlich, wie die versuchte Neugruppierung des dogmatischen Stoffes diesen Teil der Dogmatik mit hoher Lebendigkeit und großer Aktualität bereichert, einen Stoff, der in den klassischen Handbüchern nicht gerade zu den anregendsten Gebieten zu gehören pflegt.
Der Band umfaßt drei Hauptgebiete (Gott als Urgrund der Heilsgeschichte; der Anfang der Heilsgeschichte; Geschichte der Menschheit vor Christus) und ist in zwölf durchnumerierte Kapitel eingeteilt. Um einen Eindruck vom inhaltlichen Reichtum des Buches zu geben, seien die Kapitelüberschriften hier verzeichnet: 1. Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes; 2. Die Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes; 3. Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität; 4. Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Licht der Heilsgeschichte; 5. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte; 6. Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie; 7. Die Schöpfung als bleibender Ursprung des Heils; 8. Der Mensch als Geschöpf; 9. Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen; 10. Der Mensch in der Sünde; 11. Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen; 12. Theologie der Menschheitsgeschichte vor Christus. — Selbst diese Aufzählung müßte noch weiter ausgeführt werden, um zu zeigen, welche bewegenden Themen nun hier, in einer systematischen Darstellung der katholischen Dogmatik, Heimatrecht gefunden haben. Wir müssen uns auf Beispiele beschränken. So handelt das Kapitel über die Eigenschaften Gottes u. a. von der Eigenart der Selbstoffenbarung Gottes im Alten Testament, von Jahwe als dem welttranszendeten und dem bundeswilligen Gott; für das Neue Testament werden Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament nach den jeweiligen theologischen Akzenten der einzelnen ntl. Schriftsteller

(z. B. Synoptiker, Paulus, johanneische Literatur, Apokalypse) aufgewiesen. Das Kapitel über den Menschen als Geschöpf behandelt dessen Leib-Seele-Verfaßtheit (auch hier kommen die Hauptgruppen des NT gesondert zu Wort), spricht vom Menschen als Person und ausführlich von den einzelnen Aspekten seines Personseins: der Mensch und das Wort; Zweigeschlechtlichkeit und Ehe; der Mensch und die Gemeinschaften; die schöpferische Kraft des Menschen (Arbeit, Technik, Kunst). In den Kapiteln 8—10 sind so die Grundlagen einer theologischen Lehre vom Menschen gegeben, wie sie von der Theologie schon lange zu fordern war. Freilich werden diese Ansätze erst durch Kapitel späterer Bände zur abgerundeten theologischen Anthropologie gefügt werden.

Es fällt auf, daß sowohl die bibeltheologische Aussage als auch dogmengeschichtliche Darlegungen nun wirklich zum je für sich ernst genommenen, aber in das Ganze sich einfügenden Bestandteil der systematischen Schau geworden sind. Es bedarf eigentlich kaum der Erwähnung, daß Exegeten und Systematiker sich hier jeweils auf ihr Fachgebiet beschränken und so die Garantie für sachkundige Aussagen geben. Es können auch nicht alle Mitarbeiter namentlich genannt werden. Auch hier geben wir nur Beispiele: H. U. von Balthasar; J. David; A. Deissler; H. Doms; J. Feiner; F. P. Fiorenza, H. Gross, A. Hamman, J. B. Metz; Fr. Mussner; L. Scheffczyk; F. J. Schierse; P. Schoonenberg. —

Gelegentlich gerät manches doch zu knapp — eine ausführlichere Darstellung oder Verzicht auf das Thema wären mögliche Auswege. So erfährt man im Abschnitt „Christliches Leben und Trinität" nur ein paar Einzelheiten. Interessiert hätten nicht nur Zeugnisse der Mystiker (die freilich instruktiv sind), sondern auch der Volksfrömmigkeit; wieweit die Dreifaltigkeitsfrömmigkeit an den Entwicklungen der Dreifaltigkeitstheologie und ihrer Problematik teilnahm (Verhältnis von „ökonomischer" zur „immanenten" Trinität), welche Entwicklungs- (und Erstarrungs-) tendenzen die Predigt über die Trinität durchmachte, und wie das alles zum praktischen Verdorren der Trinitätsfrömmigkeit im „Volk" führte, (im Gegensatz zur Mystik, die hier allein zu Worte kommt), das wünschte man hier doch behandelt. — Zu knapp sind oft wohl auch die Seitenverweise auf außerkatholische Geistesströmungen. So wird nicht immer der Programmpunkt durchgehalten, der im ersten Band proklamiert worden war (S. XIX): „Von Anfang an war man sich auch darüber einig, daß sich in dem Werk eine positive Begegnung mit der evangelischen Theologie abzeichnen müsse". So findet sich kaum etwas über die evangelische Trinitätstheologie der neueren Zeit außer einem recht vereinfachenden Hinweis, der (in Anm. 32) P. Tillich, H. Braun und J. A. T. Robinson in einem Atemzug nennt (201). Hoffentlich wird in der Christologie das Wichtigste aus der neueren protestantischen Theologie registriert werden. Ähnlichen Mangel stellten wir auch bei der Erbsündenlehre fest, wo ganze zwei Seiten diesem typisch protestantisch-katholischen Kontroverspunkt ausdrücklich gewidmet sind (915 f). Auch in der Theologie der Arbeit wird kaum auf die marxistische Arbeitstheorie und ihren teilweise berechtigten Spürsinn für die Welterfahrung des technischen Menschen Bezug genommen, der freilich in einem falschen Horizont falsch artikuliert wurde. Der kurze Hinweis (800 f) ist allzu summarisch. Auch die neuen Akzente der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" zu Arbeit und Fortschritt als christlichem Thema hätten eine Darlegung verdient (Erwähnungen 794 f; 798). In der Bibliographie zur Sündenlehre hätten die Gedanken B. Härings über den Gradunterschied der Sünden erwähnt werden können (zu den treffsicheren Ausführungen auf S. 857—61). — Die Hypothese von Alszeghy-Flick ist in einer deutschen Kurzfassung zugänglich (Theologie der Gegenwart 9 [1966] 151—59). — Wichtiger als diese Randbemerkungen, die nur Details betreffen, ist die Schwierigkeit, den jeweiligen Verfasser eines Textes zu ermitteln. Vielleicht könnten ihre Namen jeweils am Kopf der Seite zusammen mit dem Thema des Abschnitts angegeben werden. Aber auch dieser Vorbehalt wiegt gering, angesichts des großen theologischen Fortschritts, der auch mit dem 2. Band des Werkes erreicht wurde.

P. Lippert.

KUNG, Hans: *Die Kirche.* Ökumenische Forschungen. Ekklesiologische Abteilung, Band 1. Freiburg 1967: Verlag Herder 607 S. Ln. DM 42,—.

Nachlassende Gottesdienstziffern, hier und dort Unverständnis für die liturgische Erneuerung, anderseits auch zunehmende Beichtunlust, all das sind Tatsachen, sind Entwicklungen, die nicht nur auf die besonderen Gefährdungen des Glaubensgeistes durch die heutige Zeit, nicht nur auf Trägheit zurückzuführen sind, sondern auch auf ein unterentwickeltes Kirchenbewußtsein. Diese Unterentwicklung ist eigentlich kaum zu verwundern; vor vier, fünf Jahrzehnten konnte es noch vorkommen, daß ein theologisches Lexikon einen langen Artikel enthielt, in dem viel von Kirche geredet wurde, der aber dem Leser nicht sagte, was die Kirche denn eigentlich („in ihrem Wesen") sei; da konnte es noch vorkommen, daß Lehrbücher der Dogmatik keine Lehre über die Kirche enthielten. „Die Kirche", das waren eben dann im Bewußtsein vieler treuer Katholiken Papst, Bischof, Pfarrer; man nahm „für die Kirche" Partei, verteidigte sie, aber so, als ob das jemand anders wäre, nicht man selbst. All das ist, sagten wir, bei dem damaligen Stand der Theologie kaum zu verwundern. Inzwischen hat sich sehr viel geändert. Es gab den Mahnruf M. D. Kosters „Ekklesiologie im Werden"; es gab das Ringen um die Definition der Kirche, es gab (an-

gespornt und verzögert durch die Enzyklika „Mystici Corporis" Pius XII.) die Bemühungen der Theologen, so O. Semmelroths, Y. Congars, Ch. Journets, H. de Lubacs, K. Rahners; es gab das erste Konzil, das sich vornahm, das Wesen der Kirche lehrend zu erläutern; es gab die zwei großen Konzilskonstitutionen „Über die Kirche" und „Über die Kirche in der Welt von heute".

H. Küng, Dogmatiker in Tübingen, legt nun eine systematische Abhandlung über die Kirche vor, die als Frucht der eben skizzierten Entwicklungen angesehen werden kann. In einem gewaltigen Bogen führt der Gedankengang von dem Erscheinungsbild der Kirche (A) über die Erläuterung des Verhältnisses Kirche — Herrschaft Gottes (B), die Grundstruktur der Kirche (Kirche als Gottesvolk, als Geistesgeschöpf, als Christusleib; C), zu den Dimensionen der Kirche (die eine heilige, katholische, apostolische Kirche; D) und den Diensten in der Kirche (E).

Nichts von dem, was man noch vor ein paar Jahren in Handbüchern der Theologie so schmerzlich vermissen mußte, fehlt hier. Dabei wird die systematische Darlegung wirklich getragen, nicht bloß verziert, durch solide, gut zusammenfassende bibeltheologische Orientierungen. Sehr geschickt wird immer wieder, wo es sich vom Thema her nahelegt, auch ein Blick in die Geschichte eines Begriffes oder Gedankens, einer Auffassung oder Fehllösung geworfen. Wie der Vf. einleuchtend begründet (13—16) und am Beispiel erweist (17—26), ist ja das „Wesen" der Kirche garnicht losgelöst von ihrem Wege zu fassen.

Der Stil des Buches weist den Vf. als einen Theologen aus, der einfach und eingängig zu formulieren weiß. So wird das Buch manchen Leser interessieren, der eine berechtigte Angst vor theologischem Fachjargon hat. Allerdings sind die Ausführungen manchmal doch etwas weitschweifig geraten, die Ausdrucksweise stellenweise zu stark rhetorisch geworden (Häufung von Ausruf- und Fragezeichen).

Leider muß dann doch noch ein Einwand gemacht, eine Frage an den Vf. gestellt werden. Wenn der theologische Lexikonartikel von früher viel über die Kirche, aber nicht über ihr Wesen sprach, so können wir das heute nicht verstehen. Aber Küng spricht viel über die Kirche, über ihr Wesen, aber zuwenig über ihren Sinn, über ihre Aufgabe. Gewiß kommt das alles immer wieder vor, etwa, wo über Kirche und Gottesherrschaft, über das allgemeine Priestertum gesprochen wird (z. B. 450); der Vf. hat wohl auch selbst gespürt, was wir hier vermissen, denn im Epilog kommt er darauf zu sprechen. Und der Rez. selbst ist sich bewußt, daß sein Einwand besser erklärt, genauer gegen Mißverständnisse abgesichert werden sollte; gewiß kann auch die Dogmatik nicht das alles über die Kirche sagen, was eine Pastoraltheologie zu sagen hat. Dennoch bleibt die Frage: Kann man, und kann man heute, über die Kirche systematisch reden, ohne wenigstens in Umrissen zu sagen, welchen Sinn die Kirche der Welt gegenüber hat, wieso sie der Welt zu dienen hat (was der Vf. wiederholt betont)? Was theologisch (nicht methodisch, nicht im Detail) und grundsätzlich Mission, Diasporasituation der Kirche ist, wieso diese Kirche den Anspruch erheben kann (und nach dem Vaticanum II. erheben muß), heilsvermittelnde Funktion zu haben, das müßte auch in einem solchen Traktat als eigenes Thema behandelt werden. Uns scheint, man kann nicht mehr eine volle Auskunft über die Kirche geben, wenn man über sie redet, wie sie „in sich" ist, und sei dieses Reden noch so präzise und gut.

Wird dadurch nun eine ernste Kritik an dem geübt, was Küng in seinem Buch ausführt? Keinesfalls; nur: es ist nicht alles, was über die Kirche zu sagen ist. Wie ja auch einer, der die Kirchenkonstitution gelesen hat, noch nicht ganz weiß, was das Konzil von der Kirche denkt (gleiches gilt natürlich auch umgekehrt von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt). Aber überlassen wir den Streit um Thematik und Kompetenzen der Diskussion um die Grenze zwischen dogmatischer und Pastoraltheologie. Überlassen wir auch die Klärung einiger Details den Dogmatikern und Historikern. Inzwischen liegt uns im Buche Küngs ein Werk vor, das eine Synthese guter theologischer Erkenntnisse ist und den Leser ausgezeichnet mit jenen Seiten der Wirklichkeit Kirche vertraut macht, die immer gewußt und nie vergessen sein dürfen, wenn man in Denken und Tun beginnen will, den Auftrag der Kirche an der Menschheit und im Dienst der Gottesherrschaft je zu verwirklichen.

P. Lippert.

Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Hrsg. von Klaus v. BISMARCK, Walter DIRKS. Band I: Theologische Themen, Band II: Gesellschaftspolitische Themen. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag.

Band I: 232 S. Ln. DM 16,80

Band II: 221 S. Ln. DM 19,80; bei Bezug beider Bände DM 16,80.

Die beiden Bände enthalten die Vorträge einer über zwei Jahre laufenden und anschließend wiederholten Sendereihe des WDR. Die Herausgeber sind der evangelische Intendant und der katholische Leiter der Hauptabteilung Kultur des Senders. An der Planung der Vortragsreihe und des Buches war mitbeteiligt Dr. Ingo Hermann, der auch die redaktionelle Arbeit übernahm. Die Veröffentlichung der Vorträge in Buchform war von vorneherein mitgeplant. Der Buchtitel, aus der politischen Sprache Kennedys übernommen, und

die Tatsache, daß erfahrene Rundfunkleute die Initiatoren und Planer sind, lassen hohe Aktualität erwarten. Es war aber offenbar nicht die Absicht, zugunsten einer größeren Publikumswirksamkeit theologische Sachlichkeit und Zuständigkeit zurücktreten zu lassen; dafür bürgen eine Reihe prominenter Namen wie Schlink, Bornkamm, Vögtle, Bea, Rahner, Thielicke, Visser't Hooft, um nur einige von insgesamt 51 zu nennen.

Der erste Band befaßt sich mit theologischen Themen, die heute alle im Dialog der Kirchen Gesprächsstoff sind oder von der Position des Glaubenden aus Stellung zur säkularen und pluralistischen Gesellschaft beziehen. In zehn Themenkreisen sind 27 Beiträge zusammengefaßt, so wie sie in den etwa einstündigen Sendungen des Rundfunks vorgetragen wurden. Zu jedem der Themen kommt wenigstens ein Protestant und ein Katholik zu Wort, in der Auswahl der Autoren ist kein Übergewicht einer Konfession zu erkennen, aber absolute Parität war nicht beabsichtigt. Neben diesen beiden Bekenntnissen sind auch die orthodoxen Kirchen durch einige wichtige Theologen vertreten.

Das Urteil des Lesers zu den einzelnen Beiträgen wird vielleicht recht verschieden ausfallen, auch wenn er das hohe wissenschaftliche Niveau und die Ernsthaftigkeit der Fragestellung anerkennt. Allgemein läßt sich feststellen, daß die hier gemeinsam erörterten Probleme auch die Gemeinsamkeit der Problematik erkennen lassen, im Blick nach vorn treten die Partner nebeneinander. Gelegentlich sind die Autoren innerhalb eines Fragekreises so einig, daß ihre Beiträge jeweils als Kommentar oder vertiefende Ergänzung zum anderen erscheinen könnten. In der Beurteilung der bereits erreichten oder erreichbaren Annäherung in dieser oder jener Frage gibt es allerdings auch erhebliche Unterschiede.

Die ersten beiden Themen „Was heißt verstehen?" und „Bibelwissenschaft und ökumenische Theologie" bilden eine gewisse Einheit durch die Frage der Hermeneutik dogmatischer und biblischer Aussagen und die sich daran anschließende Frage: Warum geschieht die Annäherung im Glauben in so langsamen Schritten, nachdem zusehends Einmütigkeit erzielt wird in der Interpretation von Jahrhunderte hindurch umstrittenen Bibelstellen und im Verständnis von Glaubenssätzen als Teilwahrheiten mit geschichtlich bedingter Relativität? In diesen Fragen bemühen sich Schlink, Hasenhüttl, Bornkamm und Vögtle um eine Klärung.

Im folgenden Abschnitt: „Gemeinsames Erbe — Das Alte Testament als Brücke" weist Kardinal Bea darauf hin, welche Funktionen für die Einigung der Christenheit das AT übernehmen kann und noch mehr könnte, wenn es von allen so verstanden und benutzt wird, wie es Christus verstanden und benutzt hat. Nach Hans-Joachim Kraus gibt uns das heutige Judentum, so wie es sich selbst in treuer Tradition vom AT her versteht, die Frage auf, ob sich bei uns Christen auch in praktischen Fragen der Politik und des sozialen Denkens noch das Bewußtsein des gnädigen Heilshandelns Gottes in der Geschichte auswirkt. Der vierte Themenkreis betrifft Glaube und Wissenschaft. Die Autoren Howe, Dolch und der Grieche Nissiotis stimmen darin überein, daß das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, trotz unscharfer Grenzen zwischen Glaube und Wissen, wieder fruchtbar zu werden beginnt.

Die Frage „Wer ist die Kirche?" stellten sich Klostermann, von Bismarck, Dirks und Schultz. Sie weisen auf Entwicklungen hin, die einer kritischen theologischen und soziologischen Überprüfung bedürfen. Bewußtseinsänderungen von Hierarchie und Kirchenvolk werden den Weg frei machen zu einer christlichen Gemeinschaft mit mehr vorkonstantinischem Gepräge.

Karl Rahner und Helmut Thielicke behandeln „Aspekte der Situationsethik". Der dem Gewissen zur Entscheidung überlassene Raum der Freiheit ist größer geworden. Die Situation der konkreten Entscheidung, für die spezielle Normen immer weniger zur Verfügung stehen können, löst zwar nicht den Streit zwischen Situationsethik und Wesensethik, mildert ihn aber und schafft Grundlagen für ein neues Überdenken.

Die weiteren Rahmenthemen des ersten Bandes lauten: Der Preis des Friedens (Mut zur Unklugheit, zur Zusammenarbeit, zur Strategie); Verantwortete Welt (Autoren: Hendrikus Berkhof, Johannes Metz, Alfons Auer); Konsequenzen der Toleranz; Gibt es ein ökumenisches Lebensgefühl? (die Rolle der Brüderlichkeit, der Umkehr, des Humors, der Menschlichkeit).

Das Schwergewicht des zweiten Bandes liegt auf gesellschafts- und kirchenpolitischen Problemkreisen: Wagnis und Gefährdung der Demokratie; Verantwortung des Christen in der pluralistischen Gesellschaft: Pflicht zur Kritik, Gewissensfreiheit und Schulpolitik, Konfessionen und politische Gruppenmeinungen, konkrete Stellungnahme zu Rassenfrage, Strafrecht, Geburtenplanung, Mischehe; Südamerika; ökumenische Bewegung zwischen Rom, Konstantinopel und Genf. Es geht um Möglichkeiten der aktuellen Konfliktbewältigung, die meist längere Bewußtseinsentwicklungen voraussetzen.

Ein Stichwortregister in beiden Bänden (in Bd. 2 für das Gesamtwerk) schlüsseln die Beiträge auf und stellen Verbindungen her. Alle Autoren werden mit biographischen Daten vorgestellt.

H.-J. May.

VISSER'T HOOFT; Willem A.: *Ökumenischer Aufbruch.* Hauptschriften Band 2. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 341 S. Ln. DM 28,—.

Dieser zweite Band der „Hauptschriften" des früheren Generalsekretärs des Ökumenischen Rats der Kirchen bestätigt den Eindruck, den schon der erste Band „Die ganze Kirche für die ganze Welt" hervorgerufen hatte: ein versierter und universal denkender Theologe setzt die dynamische Wahrheit der Heiligen Schrift und die Lehren der Geschichte unmittelbar in ökumenische Impulse für die Gegenwart um. Eine fundierte Darstellung über „Geschichte und Sinn des Wortes ‚ökumenisch' " z. B. ist bei ihm zugleich eine Predigt über die Einheit des Glaubens und der Kirche. Von einem Mann, der seit Jahrzehnten gestaltend und führend an der ökumenischen Bewegung beteiligt ist, darf man einen tiefen Einblick in ihre Geschichte erwarten, die in einem bestimmten Sinn noch sehr jung ist. Visser't Hooft sieht in der Geschichte der letzten 30 bis 40 Jahre einen unerwarteten und unvorhersehbaren Fortschritt auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit der Kirchen. Er übersieht dabei allerdings nicht, daß sich manche Positionen noch verhärtet haben und daß ebenso unvorhersehbar neue, viel schwierigere Fronten entstanden sind: die Gruppierungen innerhalb fast aller Kirchen, deren Glaubensverständnis sich tiefer voneinander unterscheidet als die traditionellen Lehrunterschiede der verschiedenen Kirchen. — Interessant ist die Stellungnahme Visser't Hoofts zu dem in der katholischen Kirche durch das Konzil sichtbar und lebendiger gewordenen Ökumenismus. Er bewundert die Tatsache, daß ein drängender und effektiver Wille zur Einheit sich so rasch in einer Kirche entwickeln konnte, die vorher anscheinend distanziert gegenüber, wenn nicht abseits der ökumenischen Bewegung stand. Wenn auch noch manche Konsequenzen aus der eigenen Lehre auf dem Konzil noch nicht gezogen worden seien (Mischehe, Konditionaltaufe usw.), so sei der römischen Kirche doch ein entscheidender Schritt in einer neuen Richtung gelungen. Der Ökumeniker begrüßt diesen Schritt anerkennend und dankbar. Aber der langjährige Generalsekretär einer Organisation fast aller nichtrömischer Kirchen sieht einen entscheidenden Unterschied in den Zielen des Ökumenischen Rates und der katholischen Kirche. Als einzige Kirche der Welt müßte sie als Voraussetzung für einen gemeinsamen Weg zur Einheit einen Punkt ihrer Lehre aufgeben: den Anspruch ihres universalen Jurisdiktionsprimats. Die Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen setzt voraus, daß keine der Mitgliedskirchen ein exklusives Bewußtsein als Kirche hat. Dieses ist aber trotz aller Modifizierungen auf dem Vatikanischen Konzil bestätigt worden. Es scheint, wenn es Visser't Hooft auch nicht ausdrücklich sagt, daß dies weiterhin als das entscheidende Hindernis für eine Aufnahme der römischen Kirche in den ökumenischen Rat betrachtet werden muß. Da es aber zu den Prinzipien der ökumenischen Arbeit gehört, weder durch Druck noch Überredung eine Kirche zur Aufgabe einer Lehre zu veranlassen, sieht der ehemalige Generalsekretär für die Zukunft einen doppelten Weg in Richtung auf die sichtbare Einheit: den der katholischen Kirche und den der übrigen, im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen, christlichen Kirchen. Nur einer der beiden Wege kann freilich bis zum Ziel führen. Die Konkurrenz ist hier im guten Sinn zu fassen als gegenseitiger Ansporn und sogar als intensive gegenseitige Unterstützung. Das Kriterium der Wahrheit wird schließlich entscheiden, nicht die bessere Organisation. Dabei bleibt immer ein gewaltiges Feld gemeinsamer Aktionen offen. — In solchen Überlegungen ist der Wert des Buches für ökumenisch interessierte Katholiken greifbar, aber nicht weniger auch in der reichen Erfahrung, die hier ihren Niederschlag gefunden hat, und in der bemerkenswerten theologischen Ausrichtung. H.-J. May.

CORNELIS, Etienne: *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen.* Paderborn 1967: Verlag Bonifacius-Druckerei. 195 S. kart DM 19,50.

Das Buch stellt eine Sammlung verschiedener Aufsätze des Verfassers zur Begegnung der Religionen und zu einer Theologie der nichtchristlichen Religionen dar. Es gliedert sich in zwei Teile: Erster Teil: Heilsgeschichte und Religionsgeschichte. Zweiter Teil: Christentum und Buddhismus. Der zweite Teil ist als praktische Anwendung der Ausführungen des ersten Teiles gedacht. Wer im ersten Teil eine systematische Behandlung des Fragenkomplexes erwartet, wird enttäuscht sein. Es wird hier in aphoristischer Form eine Fülle von Gedanken zur Bestimmung des theologischen Ortes der nichtchristlichen Religionen vorgetragen. Obwohl es sich dabei um recht interessante und teilweise profunde Überlegungen handelt, verliert der Leser leider schon sehr bald die Übersicht, da der Zusammenhang zwischen den einzelnen Abschnitten und Gedankengängen oft sehr lose ist und in einigen Fällen überhaupt nicht hergestellt wird. Sicher wären an diesen Stellen einige Überleitungen und Zusammenfassungen nicht fehl am Platze gewesen. Das Buch hätte damit eine gewisse Übersichtlichkeit gewonnen und würde auch einen geschlosseneren Eindruck machen. Es ist unmöglich, auf alle vorgetragenen Gedanken einzugehen. Ein Gedankengang erscheint mir jedoch besonders bemerkenswert: Der Verfasser sieht in dem Verhältnis des Christentums zum Judentum einen entscheidenden Hinweis für das Verhalten des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen: „Das Überleben des Judentums ist ... nicht ein reiner Zufall in der Heilsgeschichte. Dieses Überleben konfrontiert den

Christen mit dem Sinn seiner Aufgabe, ein wahrer Israelit zu sein. Diese Aufgabe ist offensichtlich noch nicht vollbracht; man wird ja auch nicht als Christ geboren, sondern muß es ohne Unterlaß werden. Dieses Werden jedoch schließt in seinem Verlauf ein ‚Jude-Werden' ein. Die Hoffnungen des Alten Testamentes leben — verändert aber sich selbst treu — im Glauben des Christen weiter, weil dieser mit dem Glauben Abrahams eins ist. Man könnte den christlichen Sinn dadurch herausbringen, daß man das Judentum als den Stachel interpretiert, der die christliche Grundhaltung zwingt, sich zu entfalten. ... Wir wollen damit sagen, daß die paradoxe Eigenart der dauernden Spannung zwischen den beiden Testamenten eine Art Hauptschlüssel darstellt, mit dessen Hilfe das Entstehen der geschichtlichen Beziehung zwischen dem Christentum und den Völkern wie ohne Zweifel auch zwischen dem Christentum und den Religionen entschlüsselt werden kann" (11—12). Das Christentum würde somit die Begegnung mit den Religionen als einen „Stachel", als einen Aufruf zur Selbstbesinnung verstehen müssen. Damit wird dann selbstverständlich, daß sich diese Begegnung weder mit „schläfriger Indifferenz" noch mit „aggressivem Fanatismus" vollziehen darf, sondern mit einer Bereitschaft zum Dialog, die den andern und seine Überzeugungen so ernst nimmt, daß dadurch selbst die eigene Position in Frage gestellt werden kann: „Den Buddhismus zu verstehen, sich einem Buddhisten zu öffnen, das bedeutet, sich der Verführung des Buddhismus auszusetzen. Die Echtheit christlichen Glaubens wäre zu bezweifeln, wenn er nach einer ausreichenden Einführung in den Buddhismus diese Verführung nicht verspürte" (97). Auf der Grundlage dieser Gedankengänge gibt der Verfasser mit viel Sachkenntnis und Liebe im zweiten Teil des Buches eine im Großen und Ganzen gelungene Gegenüberstellung des Christentums mit dem Buddhismus. — Obwohl das Buch viele wertvolle Anregungen geben kann, bleibt sehr viel daran auszusetzen. Auf die Zusammenhanglosigkeit und den aphoristischen Charakter des ersten Teiles wurde bereits hingewiesen. Vielleicht würde man dafür etwas mehr Verständnis haben, wenn irgendwo darauf hingewiesen worden wäre, daß es sich hier um eine Aufsatzsammlung handelt. Es wäre allerdings noch besser gewesen, wenn das Buch für die deutsche Übersetzung einer gründlichen Bearbeitung unterzogen worden wäre. Bei einer solchen Überarbeitung hätte man auf die Aussagen des Konzils zur Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen Bezug nehmen können, ferner hätte man auf die deutschsprachige Literatur zu dem Thema (z. B. Küng, K. Rahner, Schlette) hinweisen können. Bei dieser Überarbeitung hätte man auch den oft unverständlichen und komplizierten Stil des Verfassers ein wenig glätten und vereinfachen können. Vielfach bewegen sich seine Äußerungen — obwohl er gerade das vermeiden wollte — „in gefährlicher Nähe zu einer gnostizierenden oder neuplatonischen Mystik" (48). Wenn in der Übersetzung französische Werke zitiert werden, von denen es bereits eine deutsche Übersetzung gibt, dann sollte auf diese Übersetzung auch verwiesen werden (z. B. S. 49, Anm. 3: Cuttat, Begegnung der Religionen; S. 68, Anm. 13: Daniélou, Vom Heil der Völker). Ärgerlich ist die Rückübersetzung des Zitates von H. Schlier auf Seite 67. Die deutsche Originalfassung des zitierten Artikels erschien in Geist und Leben, XXX (1957), das angeführte Zitat steht auf Seite 254. Ganz allgemein hätte man den Anmerkungen etwas mehr Sorgfalt angedeihen lassen können, einige Verweise sind unvollständig (z. B. fehlt fast durchweg bei der Zitation von Nachschlagewerken Band- und Seitenzahl). Auf zwei Druckfehler sei nur am Rande hingewiesen (S. 17: Van der Leeuw; S. 67, Anm. 11: seigneurie). M. Kratz.

HARDON, John A.: *Gott in den Religionen der Welt.* Luzern 1967: Rex-Verlag. 531 S. Ln. DM 29,80.

Dieses Werk möchte „zu den rein informierenden Darstellungen der wichtigsten Menschheitsreligionen, die heute noch praktiziert werden" (7), gehören. Mit dieser Zielsetzung wird die sachliche Auswahl der behandelten Religionen bestimmt. Unter Weglassung der untergegangenen alten Religionen beschreibt der Verfasser in kurzen und leichtverständlichen Kapiteln die heute noch bestehenden Hochreligionen, die er in zwei Gruppen aufteilt: Orientalische Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus, Taoismus, Zarathustrismus, Shintoismus, Sikhismus) und Religionen jüdischen Ursprungs (Judentum, Christentum, Islam). Vorangestellt sind ein Kapitel über die vergleichende Religionskunde und ein Kapitel über die primitive Religion.
Der Verfasser hat die verschiedenen Religionen mit Klarheit und Objektivität dargestellt. Man darf daher das Werk als eine gute erste Informationsquelle für den angesprochenen Leserkreis (reife Christen, Erzieher, Missionare, Studiengruppen) ansehen. Daß das Buch sowohl leicht faßlich als auch sachlich genau ist, macht seinen Wert noch größer.
Dennoch bleiben einige Wünsche offen. Die primitive Religion wird m. E. zu kurz behandelt. Nach Aussagen des Verfassers bezeichnet man ungefähr zehn Prozent der Menschen als Primitive (25). Wenn man nun ihre vielfältigen religiösen Formen auf 23 Seiten beschreiben will, muß das notwendig zu ungebührlichen Auslassungen führen. So wird z. B. der wesentliche Unterschied zwischen den Jäger- und Hirtenvölkern auf der einen und den Agrarvölkern auf der anderen Seite nicht deutlich genug. Ebenfalls wird das Verhältnis des Hochgottes zu den Geistern nicht deutlich genug herausgearbeitet und erklärt, obwohl es

sich gerade dabei um ein Phänomen handelt, das bei vielen Missionaren eine Reihe von oft sehr praktischen Problemen aufwirft. In diesem Zusammenhang bedarf auch der S. 40—41 verwendete Opferbegriff einer Revision. Bei der Beschreibung der Sittlichkeit der Primitiven vermißt man den deutlichen Hinweis auf die Gemeinschaftsbezogenheit der Ethik (44—46).
Einen zu breiten Raum, nämlich 142 Seiten, nimmt die Darstellung des Christentums ein. Das Buch ist vor allem für einen christlichen Leserkreis bestimmt. Es hätte daher m. E. genügt, wenn in einem kurzen Kapitel die entscheidenden Unterschiede zwischen dem Christentum und den Religionen herausgearbeitet worden wären. Daran hätte sich dann ein Abschnitt über die Theologie der nichtchristlichen Religionen anschließen können. Für die verschiedenen christlichen Konfessionen hätte der Hinweis auf eine Konfessionskunde genügt. Der Wert des Buches hätte noch erheblich gesteigert werden können, wenn den einzelnen Kapiteln eine kurze Bibliographie beigegeben worden wäre, die Hinweise für eine intensivere Beschäftigung mit den einzelnen Religionen gegeben hätte. An der äußeren Aufmachung ist zu bemängeln, daß die Anmerkungen nicht auf der entsprechenden Seite, sondern am Schluß des Buches zu finden sind.
Trotz dieser Mängel ist das Erscheinen dieses Buches zu begrüßen. Da sich der Preis in erträglichen Grenzen hält, wird man das Werk gerne empfehlen dürfen. M. Kratz.

Bibel und zeitgemäßer Glaube. Band II: Neues Testament.
Hrsg. von Josef SINT SJ. Wien 1967: Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag. 227 S. kart. DM 27,—, Ln. DM 34,40.

In den Jahren 1963/64 wurde in Wien vor einer großen Gruppe von Theologen ein Vortragszyklus gehalten, der sich mit aktuellen Problemen des Alten Testaments befaßte. Die Referate und ein Teil der Diskussionsbeiträge erschienen 1965 als erster Band der Reihe „Bibel und zeitgemäßer Glaube" (vgl. Ordenskorrespondenz 6 [1965] S. 455 f) und finden nun in dem vorliegenden zweiten Band ihr Gegenstück mit Themen aus dem Bereich des Neuen Testaments. Der mit der Herausgabe der Referate beauftragte Neutestamentler von Innsbruck, Prof. Dr. J. Sint SJ, konnte seinen Auftrag leider nicht zu Ende führen, weil er frühzeitig und unerwartet auf einer Reise in das Hl. Land in der Türkei verstarb. K. Schubert, der schon den ersten Band betreut hatte, setzte die redaktionelle Arbeit fort, und es ist ein schönes Zeichen des Dankes und der Anerkennung, daß in den neuen Sammelband auch ein, wenn auch unausgefeilter Beitrag des Verstorbenen aufgenommen wurde, der sich mit Fragen der Messianologie, Christologie und Eschatologie befaßt.
Die Reihe der Beiträge leitet K. H. Schelkle mit einem Referat über die „Kindheitsgeschichte Jesu" ein, das schon früher in seinem Aufsatzband „Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments", Düsseldorf 1966, veröffentlicht wurde. Es geht Schelkle hier besonders um die Form und Theologie der Kindheitsevangelien. Im zweiten Referat untersucht A. Wurzinger die eschatologischen Reden Jesu, die mancherlei Probleme aufgeben, weil sie sich einer bereits in der jüdischen Apokalyptik ausgeprägten literarischen Form bedienen. Die apokalyptischen Bilder sind darum auch als reine Bilder zu verstehen. Darüber hinaus spiegeln die eschatologischen Aussagen bei den Synoptikern aber auch eine Weiterentwicklung wider, die durch die jeweilige Lage der verschiedenen christlichen Gemeinden verursacht wurde. So erklären sich die unterschiedlichen Auffassungen der Synoptiker bezüglich der Nähe des Endes der Welt, obgleich sie alle sonst dasselbe Hauptanliegen verfolgen. Dieses besteht nicht in einer endzeitlichen Belehrung, sondern in der endzeitlichen Bewährung. Die Abhängigkeit von der Apokalyptik zeigt sich auch daran, daß die christologische Aussage unter dem Bild des danielischen Menschensohnes erfolgt. Diese Beobachtung ist sicher zutreffend, wenn sie auch nur e i n e n Aspekt wiedergibt. Ebenso wird Christus als der erwartete Messias und der leidende Gottesknecht dargestellt, also mit Titeln, die gleichfalls dem Alten Testament entnommen sind.
H. Schlier behandelt in seinem Beitrag das johanneische Verständnis der Eucharistie, wie es sich aus K. 6 des Johannesevangeliums ergibt. Er fragt zunächst nach der Stellung des Kapitels im Ganzen des Evangeliums und untersucht dann seinen Aufbau, den Gedankengang und seine jeweiligen Aussagen. Das Ergebnis lautet: die Eucharistie ist eine Gabe des irdischen Jesus, in der er sich selbst als Brot des Lebens gibt. Dieses Lebensbrot müssen sich die Menschen „verschaffen", indem sie glaubend zu Jesus kommen. Im glaubenden Sich-aneignen des Lebensbrotes in der Weise des Essens werden alle gesättigt und mit Christus auf ewig verbunden. Ein solches Verständnis der Eucharistie ist nur dem Glauben offen. So wird die Lehre von der Eucharistie Jesu zum Prüfstein des Glaubens. Der überaus klar gegliederte und verständlich formulierte Artikel beweist einmal mehr die Meisterschaft seines Verfassers, der gleichsam nebenbei dem Leser einen wertvollen Einblick in die Struktur und Eigenart des ganzen Johannesevangeliums verschafft.
Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat ist das Thema des vierten Beitrags, in dem K. Schubert nach dem geschichtlichen Hintergrund der zehn Verse Mk 14,55—64 fragt oder, genauer

gesagt, nach dem eschatologischen Selbstverständnis Jesu. Die form- und traditionsgeschichtlich orientierte Exegese ist weithin der Meinung, daß die Messiasfrage in diesen Versen erst ein Ergebnis der nachösterlichen Reflexion darstellt, während der Referent auf Grund der religionswissenschaftlichen und historischen Fragestellung die Annahme für berechtigt hält, daß dieser Abschnitt im großen und ganzen den geschichtlichen Vorgang richtig wiedergibt. Durch die Heranziehung religionsgeschichtlichen Materials, besonders aus der Mischna, werden zweifellos neue Aspekte sichtbar, die dazu beitragen können, manche bis heute ungeklärte Fragen einer Lösung näher zu bringen. Doch fragt man sich, ob nicht manchmal das Gewicht der aus diesem Bereich stammenden Argumente ein wenig überschätzt wird, womit keineswegs das Ergebnis dieser Untersuchung in Frage gestellt werden soll.

Der fünfte Beitrag von R. Haardt greift mit der Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament ein Problem auf, das schon die unterschiedlichsten Lösungsversuche provoziert hat. Dem Verfasser geht es nicht um eine weitere Vermehrung der Hypothesen, sondern um die kritische Sichtung einiger Methoden, die bei der Erforschung der paulinischen Briefliteratur angewandt wurden. Die Ausführungen unterstellen eine gute Kenntnis des Problems und der Spezialliteratur. Sie wenden sich darum in erster Linie an den Fachmann.

Die Andersartigkeit des Johannesevangeliums gegenüber den synoptischen Evangelien ist eine schon lange empfundene Tatsache. Auch das Christusbild dieses Evangeliums weist eine eigene Dimension auf, die J. Gnilka im sechsten Beitrag stärker herauszuarbeiten versucht, indem er die überzeitliche Bedeutung des Christus trotz aller wahren Geschichtlichkeit, die auch im Johannesevangelium nicht in Frage gestellt wird, näher untersucht. Das Zeitchema von Gegenwart und Zukunft wird von Johannes keineswegs aufgegeben, die Zukunft ist für ihn durchaus nicht belanglos, aber die Gegenwart wird deutlicher in ihrer eschatologischen Qualität gesehen und damit stärker die innere Zusammengehörigkeit und Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft hervorgehoben. Diese Betrachtungsweise erleichtert die Einsicht, daß der Christus des Glaubens und der historische Jesus keineswegs unvereinbar einander gegenüberstehen, sondern tatsächlich zusammengehören.

Der Beitrag des Münchener Dogmatikers L. Scheffczyk ist hermeneutischer Art und befaßt sich mit der Sprache des Kerygmas in der christlichen Antike und Gegenwart. Dahinter verbirgt sich das schwierige Problem der Bewertung des frühchristlichen Dogmas und Kultes, das nicht einseitig gelöst werden kann, indem man etwa die griechische Ausprägung des Christentums als völlig unbiblische Zutat und Verunstaltung des biblischen Christentums brandmarkt. Scheffczyk geht von einer Wesens- und Strukturbestimmung des biblischen Kerygmas aus, bevor er die griechische Umprägung des biblischen Kerygmas näherhin aufzuzeigen sucht. Erst dann kann die Frage gestellt werden, inwieweit das Kerygma heute neu ausgedrückt werden kann und muß. Dogmatik und Exegese sind aufeinander angewiesen. Diese an sich selbstverständliche Tatsache muß immer wieder praktisch bezeugt werden. Nur so wird erkennbar, wie die eine von der anderen Seite lernen kann. Das leistet dieser Beitrag in hervorragender Weise.

Der reichhaltige Sammelband dient zweifellos einem zeitgemäßen Glauben, insofern er Fragen aufgreift, die echte Schwerpunkte sowohl des biblischen Kerygmas als auch der modernen Diskussion bilden. Dabei soll aber nicht verschwiegen werden, daß die einzelnen Aufsätze, bald auf Grund ihres Themas, bald auf Grund ihrer Form, mitunter recht schwer geschrieben sind. Nur wer bereit ist, mitzudenken und sich auf eine ernsthafte Diskussion einzulassen, wird aus diesem Buch einen Gewinn ziehen. F. Heinemann.

MUSSNER, Franz: *Praesentia Salutis.* Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 229 S. Ln. DM 44,—.

Dieser Sammelband des bekannten Neutestamentlers der Universität Regensburg enthält 22 Beiträge zu Problemen der neutestamentlichen Exegese und Theologie. Er wird in vorbildlicher Weise der Aufgabe gerecht, die ihm sein Verfasser zuweist, nämlich den Menschen Antworten zu geben auf die biblischen Fragen, die heute so viele erstaunt oder ängstlich, ergriffen oder verwirrt machen. Der Kenner der Veröffentlichungen des Verfassers ist angenehm überrascht, weil er immerhin drei unveröffentlichte Beiträge und außerdem kaum einen unveränderten Nachdruck findet. Angesichts der Flut heutiger Aufsatzsammlungen mit unveränderten Abdrucken, die ausschließlich dem Fleiß von Verlagslektoren zu verdanken sind, muß vermerkt werden, daß Mußner sich noch nicht als Mann der Geschichte fühlt, dessen Werke ohne Änderung wiederzugeben seien, sondern als Zeitgenosse (wie es im Vorwort heißt), der nüchtern und kritisch sich selbst korrigiert, wo es notwendig ist. Wer Mußner zitieren will, wird jedenfalls diesen Band und nicht nur die früheren Aufsätze haben müssen! Leider ist hier nicht der Raum, um auf Einzelheiten dieser Situation einzugehen. Das Buch ist aber jedenfalls für jede Bibliothek ein Gewinn. Viele werden darin das finden, was sie von den aktuellen Ergebnissen der Bibelwissenschaft erwarten. Durch Nachvollzug der Untersuchungen Mußners oder durch Auseinandersetzung mit ihnen wird man dem Neuen Testament näher kommen. Das Buch ist eine Frucht von Studien und Meditation, und es dient der Kirche, indem es zum rechten Glauben führt. Mußner beweist, wie wenig Wissenschaft und

Frömmigkeit einander widersprechen, wie gut sie sich ergänzen! Es muß auch betont werden, daß der Verfasser eine klare Sprache und eine übersichtliche Gliederung pflegt und daß der Verlag das Werk vorzüglich ausgestattet hat. W. Pesch.

MALY, Karl: *Mündige Gemeinde.* Stuttgarter Biblische Monographien, Band 2. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 272 S. kart. DM 28,—.

Wie alle paulinischen Briefe, so ist auch der 1. Korintherbrief ein Gelegenheitsschreiben, in dem der Apostel zu bestimmten konkreten Situationen in der Gemeinde Stellung nimmt. Das geht aus 1 Kor 7,1 deutlich hervor.

Jeder an Exegese und Seelsorge Interessierte wird es daher begrüßen, wenn ihm in einer Studie die Grundzüge des Verhaltens des großen Seelsorgers Paulus am Beispiel dieses konkreten Falles in Korinth dargelegt werden.

Der Vf., Karl Maly, schrieb diese Arbeit nach mehrjähriger seelsorglicher Erfahrung als Dissertation unter dem bekannten Neutestamentler R. Schnackenburg. Es ist ihr Anliegen, „der pastoralen Neubesinnung zu dienen" (S. 7).

Zu diesem Zweck greift der Vf. drei große Problemkreise aus dem 1. Korintherbrief heraus, die er entsprechend in drei Abschnitten behandelt (Verkündigung und Verkündiger; Die Frage des Fleischgenusses vom Götzenopfer; Das geistgewirkte Wort in der Gemeinde). Jeder Abschnitt geht in einem Dreischritt vor, woraus sich von selbst die Untergliederung in drei Kapiteln ergibt. Zuerst wird jeweils das Problem vorgestellt (1. Kap.); es folgt eine gründliche exegetische Analyse der entsprechenden Texte (2. Kap); schließlich werden diese Texte theologisch ausgewertet und so auch für unsere Zeit fruchtbar gemacht (3. Kap.).

In Korinth hatten sich mehrere Gruppen um hervorragende Männer der Gemeinde gebildet (Paulus, Apollos, Petrus oder auch „Christus"). Außerdem ist der Glaube in Gefahr, da das „Wort der Weisheit" dem „Wort vom Kreuz" (1, 17) vorgezogen wird. Die Predigt des Apostels, in deren Mittelpunkt Tod und Auferstehung Christi steht, droht durch gnostisch anmutende Ideen in Weisheit aufgelöst zu werden. In Korinth ist keine Persönlichkeit, die der Situation gewachsen ist. So muß Paulus selbst eingreifen. Der Verkündiger lebt in seiner Bedeutung ganz aus dem Dienst an der Gemeinde, zu der er gehört und der er gehört; doch seinen Auftrag erhält er nicht von der Gemeinde, sondern von Christus, der ihn zum Dienst an der Gemeinde verpflichtet.

Im zweiten Abschnitt kommt das Problem des Fleischgenusses vom Götzenopfer zur Sprache. Aus der Behandlung dieses Problems durch Paulus können wir lernen, wie sich der Christ in der pluralistischen Gesellschaft zu verhalten hat. Paulus ist zwar strikt gegen die Teilnahme an den heidnischen Kultmahlen im Tempel, läßt aber im übrigen große Freiheit. Der „Starke" soll jedoch Rücksicht auf die „Schwachen" nehmen, denen er zum Anlaß der Sünde werden könnte. Er muntert allerdings auch die „Schwachen" auf, nicht so ängstlich besorgt zu sein. Denn für den Christen gibt es keine Tabus, da alles Gott gehört und für den Gebrauch des Menschen bestimmt ist. Der Unterschied von „heiligen" und „profanen" Dingen ist damit aufgehoben. „Oberste Norm für das Verhalten ist das Gewissen, unabhängig davon, ob es objektiv im Recht ist oder nicht" (170). Dieses Gewissen muß natürlich gebildet werden und, wenn es im Widerspruch zum Glauben steht, von diesem korrigiert werden. Durch Gewissensbildung wird der Christ zur Mündigkeit geführt. „Die Mündigkeit des Christen bewährt sich in der Liebe, die jeden in seiner Individualität ernst nimmt und das eigene Handeln am Wohl der Gesamtheit orientiert" (171).

Die Situation verlangte von Paulus wegen des nicht zu umgehenden Zusammenstoßes mit dem heidnischen Milieu, „einen modus vivendi für die Christen zu finden, der einerseits den Grundsätzen des Glaubens entsprach, ohne auf der anderen Seite die Gemeinde in eine hoffnungslose Ghettosituation zu manövrieren" (171).

Im dritten und letzten Abschnitt geht es um die charismatischen Begabungen in der Gemeinde. In der Gemeinde gibt es eine Pluralität der Geistesgaben. Der Inhalt ist das entscheidende Kriterium für den Vorrang eines Charismas vor dem anderen, nicht die Ekstase. „Die Charismen figurieren als Lebensfunktionen des Christusleibes, den die Gemeinde bildet. Deshalb sind sie für die ganze Gemeinde notwendig und jeder, der zur Gemeinde gehört, hat in irgendeiner Form an ihnen teil (12, 7. 11, vgl. 7,7)" (241). Das Einzelcharisma jedoch kann „niemals isoliert oder verabsolutiert werden. ... Erst die Gesamtheit aller geistgewirkten Gnadengaben schenkt der Gemeinde jene Lebendigkeit und Kraft, die ihre Existenz kennzeichnet und ihren Aufbau vorantreibt" (241). Der Zweck des Charismas ist nicht „die Selbstbestätigung und Vervollkommnung des einzelnen, sondern Lebendigkeit und Wachstum der Gemeinde" (241 f.). „Der entscheidende Faktor, der dem Charisma erst die richtige Valenz gibt, ist die Liebe (vgl. 13, 1—3)" (242). Das Streben nach der Liebe als Über-Charisma ist wichtiger als das Streben nach einer speziellen Gnadengabe.

Schon diese kurze Einführung zeigt, daß die vorliegende exegetische Arbeit das Leben in unseren Gemeinden beleben kann. H. Giesen.

Gottes Wort in unsere Zeit. Weihnachts-Seelsorger-Tagung 28.—30. Dezember 1966. Hrsg. von Msgr. Dr. Erwin HESSE und Dr. Helmut ERHARTER. Wien 1967: Verlag Herder. 144 S. kart. DM 12,80.

In den Tagen zwischen Weihnachten und Neujahr treffen sich seit einigen Jahren in Wien Seelsorger zu einer theologischen Tagung, die im Jahre 1966 mit 650 Priestern eine Rekordbeteiligung erlebte. Dieser Erfolg hängt zweifellos mit dem Thema der Tagung und mit den Namen der Referenten zusammen, die von vornherein einen reichen Gewinn versprachen. Die aus der Bibel gespeiste Verkündigung ist und muß heute Anliegen eines jeden Seelsorgers sein, wenn er wirklich seinem Auftrag gemäß Gottes Wort verkündigen möchte. Das große Thema „Gottes Wort in unsere Zeit" wurde denn auch in umfassender Weise von verschiedenen Seiten beleuchtet, wobei die einzelnen Themen geschickt aufeinander abgestimmt waren.

Gleich das erste Referat von M. Zerwick greift eine Frage auf, die den meisten Seelsorgern ein drängendes Anliegen bedeutet. Die moderne Exegese ist vielen ein Buch mit sieben Siegeln geworden. Hier Angst, Mißtrauen und falsche Vorstellungen zu beseitigen, ist darum erste Voraussetzung für eine fruchtbare Beschäftigung mit der Bibel. Das tut der bekannte Professor des päpstlichen Bibelinstitutes sehr geschickt in einer klaren Sprache, die sich durch anschauliche Beispiele und Vergleiche auszeichnet. Wer diesen ersten Beitrag gründlich durcharbeitet, hat schon viel von dem begriffen, was die Exegeten Literarkritik, Form- und Redaktionsgeschichte nennen.

Das Alte Testament kommt in der Verkündigung der katholischen Kirche viel zu kurz. Das liegt nicht nur an dem fehlenden Einzelwissen, sondern vor allem an einer grundsätzlichen Unsicherheit. Hat das Alte Testament überhaupt noch eine Bedeutung für die Kirche Jesu Christi? In welchem Verhältnis steht es zum Neuen Testament? Wie muß es gelesen und gedeutet werden? Typologisch, allegorisch, christologisch? Bevor man hier einzelne Antworten gibt, muß erst einmal das Verständnis für Wert, Bedeutung und Einheit des Alten Testamentes geweckt werden. Das unternimmt in gekonnter Art N. Lohfink, indem er die einzelnen Perioden der Geschichte des Volkes Gottes durchgeht und dabei einen geschlossenen Einblick vom Werden und der Botschaft des Alten Testamentes vermittelt. Wer um die Vielschichtigkeit der historischen, literarischen und theologischen Probleme des Alten Testaments weiß, kann nur die hier in Kürze gebotene Synthese bewundern, die die viel gebrauchte Vokabel „Heilsgeschichte" wirklich verständlich macht.

Die Osterbotschaft des Neuen Testaments ist in den letzten Jahren ins Zwielicht geraten. Namen wie die von Bultmann und Marxsen haben auch im katholischen Klerus Unruhe und Unsicherheit hervorgerufen, die zum Teil allerdings auf eine mißverständliche Deutung der Arbeit der beiden Gelehrten zurückgeht. Eine Behandlung dieses Themas war darum bei einer solchen Tagung unumgänglich. Sie wurde geleistet von W. Beilner, der in einem weitgespannten Beitrag die Osterbotschaft als Mitte des Neuen Testaments darzustellen versuchte.

Die restlichen Referate befaßten sich mit der Situation des Hörers und der Methodik der biblischen Verkündigung. A. Görres untersucht die Schwierigkeiten auf Seiten des Hörers und liefert dabei gleich eine ganze Daseinsanalyse des modernen Menschen mit Vorschlägen und Beispielen für fruchtbare Neuansätze. Br. Dreher spricht von den Anforderungen, die man heute an eine Predigt stellen muß, A. Stöger zeigt an einem konkreten Beispiel, an der Perikope von der Heilung der beiden Besessenen von Gadara Mt 8, 28—34, wie die Erarbeitung eines biblischen Textes auszusehen hat, und A. Höfer demonstriert gleichfalls an Beispielen, wie man eine Homilie zu machen hat.

Diese knappe Aufzählung zeigt schon, wie außerordentlich praktisch und ergiebig diese Wiener Tagung gewesen sein muß. Veröffentlichungen wie diese entwerten die oft gehörte Ausrede, man könne garnicht biblisch predigen, weil die Exegeten ihre Wissenschaft nach Art einer Arkandisziplin betrieben und zu wenig an die konkreten Anliegen und Schwierigkeiten der in der Verkündigung stehenden Seelsorger dächten. Es ist wirklich zu wünschen, daß die gedruckten Vorträge ein ähnlich großes Echo finden wie die Tagung selbst, damit die vielen Anregungen in der Praxis reiche Frucht bringen können. F. Heinemann.

Christus unter uns. Vorträge des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentages Hannover 1967. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 40 S. kart. DM 3,80.

Das Heft enthält die drei Vorträge, die auf dem letzten evangelischen Kirchentag in Hannover in der Arbeitsgemeinschaft „Bibel und Gemeinde" gehalten wurden. Sicher lag es nicht nur an dem spektakulären Protest der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", die den ersten Redner, Prof. Käsemann, schon früher namentlich angegriffen hatte, sondern auch an der Thematik der drei Referate, daß der Andrang und das Interesse für diesen Arbeitskreis besonders groß waren.

So entscheidend das Geheimnis der Auferstehung Jesu auch ist, die oft hitzige und unsachliche Debatte über dieses Thema drohte in letzter Zeit zu einer Vereinseitigung und damit zu einer substantiellen Gefährdung des christlichen Glaubens zu führen. Das Verdienst, dieser Vereinseitigung entgegengewirkt zu haben (trotz einer den katholischen Leser gelegentlich nicht überzeugenden Argumentation, vgl. z. B. S. 12), kommt dem ersten Beitrag zu („Die Gegenwart des Gekreuzigten"), in dem Käsemann eindrucksvoll auf die zentrale Bedeutung des Kreuzes Christi und auf die innere Einheit von Tod und Auferstehung Jesu hinweist. Hier werden ernst zu nehmende Fragen des heutigen Menschen aufgegriffen und in einer treffsicheren Sprache beantwortet, die sich keiner theologischen Sprachregelung verpflichtet weiß, aber ganz dem praktischen Glaubensvollzug dienen möchte.

Der zweite Beitrag („Die Auferstehung Jesu Christi") sucht einen Ausweg aus dem Dilemma, in das besonders der abendländische Christ durch die unglückselige Alternative von historischer Tatsache und symbolischem Ausdruck geraten ist. Diese Alternative lautet: Ist die Auferstehung Jesu von den Toten ein historisch-geschichtliches Ereignis der Vergangenheit oder nur ein bildlicher Ausdruck des Glaubens an eine bleibende Bedeutung Jesu für das wahre Gottesverhältnis des Menschen? Der Referent, Prof. Geyer, fragt nach dem ursprünglichen Sinn und dem eigentümlichen Charakter des Ausdrucks „Auferstehung von den Toten" und macht auf diesem Wege deutlich, daß es keineswegs nur diese beiden einander ausschließenden Möglichkeiten gibt. Auch hier wird der unaufhebbare Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung Jesu sichtbar, von der ausdrücklich gesagt wird, daß sie zum Kernbestand der christlichen Botschaft gehöre (S. 20).

Der dritte Beitrag von Prof. Schweizer („Die Kirche") zeichnet sich durch eine vornehme Sprache und große Anschaulichkeit aus. Er entwirft ein plastisches Bild von der werdenden Kirche des Urchristentums, spricht von ihrer wesentlichen Grundlage, der existentiellen Bindung der Jünger an Jesus Christus, und ihren Aufgaben und kommt dabei zu einer Reihe äußerst praktischer Folgerungen für die Gegenwart (S. 39 f).

Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" hatte sich selbst vom Kirchentag ausgeschlossen, sie war dennoch spürbar zugegen. Das zeigen alle Vorträge, die sich immer wieder der aufgeworfenen Problematik stellen und in durchweg vornehmen Ton (etwas massiv wirkt vielleicht S. 8) die Vorwürfe der Gegenseite aufgreifen und zu entkräften suchen. Es wäre gut, wenn wenigstens auf diesem Wege der Dialog fortgesetzt würde. Theologie bedeutet ein ständiges Suchen nach Wahrheit. So sollte es keinen wundern, wenn manche Frage weiterhin ungelöst bestehen bleibt oder nur eine vorläufige, sogar nur eine unbefriedigende Antwort gefunden hat. F. Heinemann.

Der Friede Gottes und der Friede der Welt. Biblische Verkündigung beim 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag Hannover 1967. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 126 S. kart. DM 3,80.

„Der Friede ist unter uns". Dieses Motto des Evangelischen Kirchentages in Hannover war auch das Leitmotiv der biblischen Verkündigung, die in dem vorliegenden Heft zusammengefaßt wurde. Den ersten Akzent setzte der Heidelberger Alttestamentler H. W. Wolff in der Predigt des Eröffnungsgottesdienstes im Anschluß an Phil 4, 7. Der Kern seiner Ausführungen: Der Friede Gottes ist uns in Christus Jesus zuteil geworden, unter anderem daran erkennbar, daß Angeklagte von ihm freigesprochen, die eigenen Sorgen abgenommen und Gegensätze durch ihn überbrückt werden. Dieser Friede Gottes ist zugleich eine Schutzmacht für unser Denken, das stets durch Selbstgerechtigkeit, Angst und Mißtrauen bedroht ist.

Ausgangspunkt der Arbeit an den drei Tagen des Kirchentages waren drei Abschnitte aus dem Epheserbrief, über die jeweils vier bekannte Theologen sprachen. Der Vergleich dieser Predigten ist äußerst reizvoll; zeigen sie doch nicht nur, daß das Wort Gottes unausschöpfbar ist, sondern daß auch seine Auslegung immer von der Situation der Hörer und der Eigenart des Auslegers deutlich geprägt wird. H. Gollwitzer hält sich nicht lange mit der Textanalyse auf, er läßt das exegetische Handwerkszeug rasch fallen und wendet sich entschlossen den Gegenwartsfragen zu, die bei ihm immer auch im politischen Raum anzutreffen sind (Vietnam). Bei P. Krusche kommt am stärksten der Exeget zu Wort, der aber trotz wissenschaftlichen Instrumentariums und trotz des engen Anschlusses an den Text niemals langweilig wird und auch so zu praktischen Anwendungen kommt, die gleichermaßen schriftgemäß und gegenwartsbezogen sind. Überraschenderweise wirken die Gedanken Bischof Liljes, der sonst als guter Stilist bekannt ist, am farblosesten. Ganz anders H. Zahrnt, der sich mit glänzenden Formulierungen und aktuellen Bezügen am besten vom Theologendeutsch zu lösen versteht, ohne dabei den biblischen Text aus den Augen zu verlieren oder gar zu verraten. Für den katholischen Leser sind diese Predigten nicht nur lehrreich, weil sie Aufschluß geben über das Denken und Leben seiner evangelischen Brüder, sondern weil sie auch Antwort geben auf eigene Fragen, die, mehr als er vielleicht gewöhnt, durch unmittelbare Konfrontation mit dem Worte Gottes gelöst werden. F. Heinemann.

Das Wort vom Kreuz. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus den Gekreuzigten. Hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ. Köln 1967: Verlag Benziger. 292 S. Ln. DM 14,80.

Ein Bischof hat auf dem Konzil gesagt: Über der Bibel haben sich unsere Väter entzweit, über der Bibel werden wir uns wieder finden. Darum ist die gemeinsame Bibelarbeit unter evangelischen und katholischen Christen so notwendig. Man meine aber nicht, es sei in dieser Hinsicht schon sehr viel erreicht. Um so wichtiger ist es, daß das Gemeinsame hervorgehoben und den Christen in den verschiedenen Formen der Verkündigung immer wieder gesagt wird. Nur der praktischen ökumenischen Arbeit kann es gelingen, ein verbessertes Klima unter den getrennten Christen zu schaffen. Darum ist das Erscheinen eines Buches wie des vorliegenden nur zu begrüßen.

Je dreißig evangelische und katholische Theologen bemühen sich um die Auslegung der Bibel, und zwar ihrer Mitte, des Wortes vom Kreuz. Es werden keine Kontroverspunkte erörtert, sondern über theologische Streitfragen hinaus soll der gemeinsame Boden der christlichen Frömmigkeit erkennbar werden. Die Beiträge wollen Meditation und Predigt sein. Unter dieser Rücksicht sind auch die Autoren ausgewählt worden. Dasselbe Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen Christus (man kann über die Bedeutung des Todes Jesu nicht sprechen, ohne die Frage nach dem Sinn der Auferstehung Jesu mitzubedenken) wird immer wieder von verschiedenen Seiten angegangen und nach seiner Bedeutung für uns entfaltet. Man liest dankbar, wie immer wieder betont wird, daß Christus seine Herrschaft über die Welt und uns dadurch offenbart, daß er ans Kreuz steigt, und daß der Dienst des Glaubens darin besteht, ihm unter diesem Kreuzeszeichen zu folgen.

Ein Buch, dessen Gedanken man im meditativen Nachlesen auf sich wirken lassen muß. Ein Buch, das helfen könnte, sich selbst für die Feier des Karfreitags und des Ostertages zu bereiten.

W. Daut.

MARCK, Wilhelm van der: *Grundzüge einer christlichen Ethik.* Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 169 S. kart. DM 14,80.

Dieser Entwurf will einen Beitrag leisten, die Ethik, namentlich die Fundamentalethik, den Forderungen der heutigen Zeit anzupassen (11). Noch genauer ist es die christliche Fundamentalethik oder die Moraltheologie, deren Hauptfragen der Verfasser unter der genannten Rücksicht überdenkt 12). Ein wichtiger Bestandteil dieser Erneuerung wäre eine schriftgemäßere Moraltheologie, doch läßt sich dieses Ideal beim jetzigen Stand der Theologie noch nicht verwirklichen (13).

In drei Hauptteilen werden die Grundzüge einer christlichen Ethik dargelegt. Der erste und kürzeste (17—34), der eine theologisch-anthropologische Einleitung ist, spricht vom Sinn der Christusverkündigung im NT und vom Menschen, an dem die „Intersubjektivität" als „fundamental und zentral" angesehen wird (27). Der zweite, dem Umfang nach größte Teil (37—130), befaßt sich mit christlicher Fundamentalethik, wobei besonders Sinn, Eigenart und Ursprung des menschlich-christlichen Handelns besprochen werden. Im dritten und letzten Teil (137—163), geht es um Fragen der speziellen christlichen Ethik. Behandelt werden vor allem die „göttlichen" und die „Kardinaltugenden".

Das Anliegen des Verfasser ist zu bejahen, und lobenswert ist sein Bemühen, in dem Entwurf einer zeitgemäßen christlichen Ethik einen Schritt weiterzukommen. Daß eine erneuerte Ethik innerhalb der gewählten alten Einteilung geboten werden kann, ist durchaus möglich. Nur fragt man sich, warum der Verfasser die göttlichen Tugenden und die Kardinaltugenden sowohl in dem der Fundamentalethik als auch in dem der speziellen Ethik gewidmeten Teil behandelt, obwohl die so an verschiedenen Stellen besprochenen Fragen sehr zusammenhängen.

Neben dem, was man in diesem Buch gern bejaht, gibt es manches, was nicht befriedigt oder was widersprechen läßt. So der nicht geklärte und vieldeutige Ausdruck „Intersubjektivität", der die ganze Darlegung durchzieht. Intersubjektivität ist gleichbedeutend mit: Kommunikation, Gemeinschaft, Liebe, Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit (27), obwohl schon diese Inhalte nicht einfach miteinander vertauschbar sind. Dann steht Intersubjektivität wieder für „Seele" (28, 29), für „Leiblichkeit" (30), für „Wesen" und „Art des Menschen" (31). Später ist der Mensch nicht nur „die Frucht von Intersubjektivität" (32). Diese wird auch als „der letzte Zweck des Menschen" genannt (41). Es ist Aufgabe des Menschen, „an Intersubjektivität teilzunehmen und dazu beizutragen" (41). Intersubjektivität ist „die Gestalt der Gegenwart Gottes in der Welt" (42). Alles menschliche Handeln ist intersubjektiv (47).

Nicht wenige Formulierungen können leicht mißverstanden werden. Beispielsweise seien angeführt: „es geht in der Ethik nicht um Prinzipien, aus denen man weiter nach Belieben Schlußfolgerungen ziehen kann, sondern um eine Besinnung auf die menschliche Realität in ihren verschiedenen Aspekten und Implikationen in beständiger Bezugnahme auf die Realität selbst" (33). „Person i s t Gemeinschaft" (34). „Das menschliche Handeln entspringt nicht der

Erkenntnis, sondern der Tugend" (156). „Gott offenbart sich in seiner Welt, und dadurch erweist sich mein Umgang mit dieser Welt als Umgang mit Gott selbst, d. h. als Glauben" (146). J. Endres.

MELSEN: Andreas G. M. van: *Ethik und Naturwissenschaft.* Eine Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit. Köln 1967: Verlag Bachem. 250 S. DM 12,—.

Zwar geht der Inhalt des Buches noch über das hinaus, was der Titel ankündigt, doch ist das Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik überall das eigentliche Anliegen des Verfassers. Und gerade die umsichtige Behandlung dessen, was die heutigen Einsichten der Naturwissenschaften für die Ethik bedeuten, welche Folgerungen und Forderungen sich daraus für deren eigene Aufgaben ergeben, ist für den Ethiker eine willkommene Bereicherung.
Es wird ihm zunächst klar gemacht, daß viele Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Art auch für ethische Grundfragen bedeutsam sind. In ihrer früheren Gestalt hatte die Naturwissenschaft nur eine lose Verbindung zur Ethik. Das ist anders geworden, seitdem die eigentümliche Forschungsweise der Naturwissenschaft das Experiment geworden ist. Damit werden Theorie und Praxis, die früher als getrennt angesehen wurden, miteinander betätigt. Daraus schon ergibt sich eine engere Verbindung von Naturwissenschaft und Ethik, die sich unter sittlichem Aspekt ja geradezu mit dem handelnden Menschen befaßt.
Besonders wichtig für die ethische Betrachtung ist jedoch das neue Bild von der Welt im allgemeinen und vom Menschen im besonderen, das die Naturwissenschaft heute vorlegt. An die Stelle der früheren Statik und der festen Formen tritt Dynamik und Gestaltbarkeit; die Welt wird mehr und mehr zu einem Rohstoff, der dem Menschen zur Gestaltung übertragen ist; die Natur, früher als artis magistra angesehen, wird zu einer artis materia. Von der Natur hervorgebrachte Formen erscheinen jetzt vielfach nur als zufällige Aktualisierungen von vielen anderen, in der Welt enthaltenen Möglichkeiten. So verlieren diese Formen ihren geheiligten und normativen Charakter. Der Mensch kann und darf sie ändern, statt sie nur zu betrachten und erkenntnismäßig in sich aufzunehmen.
Diese Einsichten zwingen Philosophen und Ethiker, manche ihrer bisherigen Aussagen über Welt und Mensch zu ändern. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse erzeugen zudem neue Lebensformen, für die der Ethiker entsprechende sittliche Normen zu suchen hat. Zudem muß der Ethiker auch jene Richtlinien liefern, die den Umgang des Naturwissenschaftlers mit seinen Forschungsgegenständen bestimmen sollen.
Aus dem Gesagten folgt jedoch nicht, daß die „Natur" einfach aufhörte, normierend für das menschliche Handeln zu sein. Auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse haben auf die der Ethik nicht nur einen abbauenden, sondern ebenso einen festigenden Einfluß. Das gilt nicht zuletzt für die Tatsache der menschlichen Freiheit, die für alle ethischen Aussagen von grundlegender Bedeutung ist.
Wenn man diese oder jene Behauptung des Verfassers auch mit einem Fragezeichen versehen möchte, stimmt man dem Ganzen doch dankbar zu. J. Endres.

FUCHS, Josef: *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.* Freiburg 1967: Verlag Herder. 104 S. kart. DM 8,80.

Der Verf. ist Professor für Moraltheologie an der Gregoriana in Rom und einer der Autoren des Mehrheitsgutachtens in der päpstlichen Kommission für Familienfragen und Geburtenregelung (vgl. Herder-Korr. 21 [1967] S. 422). Er ist durch seine Arbeiten in Fragen der Grundlagen- und Sexualmoral bekannt geworden. Im vorliegenden Buch veröffentlicht er drei Beiträge zu der vom Konzil geforderten Erneuerung der Moraltheologie. Der erste Beitrag ist der wichtigste. Er ist die Übersetzung eines in der römischen Zeitschrift „Periodica de re morali, canonica, liturgica" (Jg. 55 [1966] S. 499—548) erschienenen Kommentars des Verf. zum Konzilsdekret über die Priesterausbildung. Das Konzil wünscht eine „Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll . . ." (Ausgabe: Herder-Bücherei, Nr. 270—273, 1966, S. 306). Entsprechend handelt F. über die Grundwahrheit der Moraltheologie („die erhabene Berufung der Gläubigen in Christus"), über ihre Grundpflicht („in Liebe Frucht bringen für das Leben der Welt"), über die Lehre der Bibel (als den „Nährboden" der christlichen Moraltheologie), über den wissenschaftlichen Charakter und die notwendige Erneuerung der Moraltheologie. Nachdrücklich wird die „Berufung in Christus" als die „Grundkategorie" der christlichen Sittlichkeit an Stelle einer lange Zeit üblichen Darstellung der Moral als Gesetzeswissenschaft hervorgehoben. Diese Grundkategorie bewahrt die Moral vor dem Charakter einer Sammlung von unpersönlichen Gesetzen und Verpflichtungen und rückt anderseits die Gebote und Gesetze — weit davon entfernt, sie zu bagatellisieren — in das richtige Licht und an den ihnen zustehenden Platz. Das sittliche Tun erscheint in dieser Sicht als die personale Antwort des Menschen auf den Gnadenruf Gottes in Christus. Diese Antwort schöpft aus der Bibel als ihrer Hauptquelle

und ist zusammengefaßt und konkretisiert in der Grundforderung der Liebe auf allen Gebieten des Lebens. Den Nachweis des Wissenschaftscharakters der Moraltheologie führt F. im Hinblick auf ihre Beziehungen zu Kerygmatik, Kasuistik, Anthropologie, Ethik und Dogmatik und in der Konfrontierung mit anderen christlichen und nichtchristlichen Morallehren. Im Rahmen dieser Thematik werden die Hauptthemen der heutigen moraltheologischen Diskussion sowie die wichtigsten Forderungen an eine im Geiste des Konzils erneuerte katholische Sittenlehre vorgelegt. Sie vermitteln das überzeugende Bild einer Moraltheologie, die sachgemäß und zeitgemäß ist: nicht eine bloße Prinzipien- und Gebotslehre, erst recht keine Sündenlehre, auch keine Sammlung von Anweisungen für den Beichtvater, sondern die frohe Botschaft von der Berufung des Gläubigen in Christus für unsere Zeit und Welt. F. weiß, daß die Moraltheologie „die Vollkommenheit, die das Konzil wünscht, strenggenommen noch nie besessen" hat (S. 58.— Wird oder kann sie sie jemals in zufriedenstellender Weise erreichen?). Er versteht die Mahnungen des Konzils auch als Hinweis auf bedeutsame vorhandene Ansätze erneuerten moraltheologischen Denkens, z. B. bei Fr. Tillmann und B. Häring (S. 59—61; die Anmerkungen geben eine Übersicht über die wichtigsten diesbezüglichen Veröffentlichungen). Sie zeigen sich vor allem im deutsch-französischen und angelsächsischen Sprachgebiet und haben, aufs Ganze gesehen, eine verheißungsvolle Entwicklung in der Moraltheologie in die Wege geleitet. Vielleicht schien es dem Verf. wichtig, besonders die Leser seines ursprünglichen Artikels in den „Periodica . ." (s. o.) nachdrücklich auf diese vom Konzil begrüßten Ansätze aufmerksam zu machen. Sie gelten aber für alle, denen die Erneuerung moraltheologischen Denkens in Grundsatz- und Methodenfragen am Herzen liegt. Somit gehört dieses Buch, dessen weitere Beiträge Einzelthemen weiter ausführen (II. Christliche Sittlichkeit als Moral der Berufung in der Person Christi, als Moral der Gemeinschaft der Kirche und als Moral für die Welt von heute. III. Das Gesetz Christi), nicht nur in die Fachliteratur des Moraldozenten und -studenten, sondern als gute Orientierungshilfe auch in die Hand des Seelsorgers, der beauftragt ist, die christliche Sittlichkeit in der Verkündigung zu entfalten.

H. J. Müller.

Jugend in der modernen Gesellschaft. Hrsg. von Ludwig v. FRIEDEBURG. Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Band 5. Soziologie. Köln 1966: Verlag Kiepenheuer & Witsch. 564 S. kart. DM 22,80.

Klagen der Eltern über die heranwachsenden Söhne und Töchter sowie Unzufriedenheit der jungen mit der älteren Generation gab es schon immer im Laufe der Zeit. Diese Klagen können darum die jeweils besonderen Probleme der Jugend in einer bestimmten Gesellschaft nicht aufzeigen. Nach den Ursachen dieser Probleme muß gefragt werden. Zu den bedeutendsten gehören die gesellschaftlichen Bezüge. Hier sieht die Soziologie ihr spezifisches Aufgabenfeld.

Der vorliegende Band versteht sich als eine Sammlung von Beiträgen, welche die verschiedensten Bereiche der „Welt der Jugend" unter soziologischen Aspekten darstellt und untersucht. Schon ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis läßt den weitgesteckten Rahmen erkennen, und die Namen der Autoren machen von vorneherein klar, daß die beobachteten Phänomene keineswegs einheitlich beurteilt werden.

Der erste Teil des Buches steht unter dem Thema: Jugend und moderne Gesellschaft.

Die formalsoziologische Analyse des Generationsproblems von Karl Mannheim aus dem Jahre 1928 steht am Anfang der Untersuchungen. Mannheim hat mit seinem Hinweis, daß soziologisch bedeutsame Kräfte die Folge und Bedeutung neuer Generationsstile bestimmen, die soziologische Diskussion über das Verhältnis von Lebensalter und Gesellschaft eröffnet. Der Beitrag des israelischen Soziologen Samuel N. Eisenstadt entfaltet systematisch „den Zusammenhang zwischen der Sozialstruktur einer Gesellschaft und der Differenzierung ihrer Mitglieder nach dem Lebensalter". In den vorindustriellen europäischen Kulturen ist das Lebensalter in Verbindung mit dem Familienstatus ein Hauptkriterium der Rollenzuteilung. In der modernen Gesellschaft, in welcher die Familie ihre zentrale Position verloren hat, vermag sie „den Zugang zum vollen sozialen Status der Erwachsenen nicht mehr zu gewährleisten und zu regulieren". Das Lebensalter als soziales Kriterium verblaßt. Altersunterschiede haben nicht mehr die traditionelle Bedeutung als gesellschaftliche Strukturprinpizien. Gruppierungen Gleichaltriger gewinnen nun an Gewicht. Sie dienen der Sozialisierung der nach Unabhängigkeit von den Eltern strebenden Heranwachsenden. Mit dieser Hypothese ist man bei einer der Hauptkontroversen heutiger Jugendforschung. Dieser Diskussion gelten die folgenden Beiträge. Es geht um die Frage, inwieweit sich die Gruppen gleichaltriger Jugendlicher zu einer „Teilkultur der Gesellschaft", zu einer eigenständigen Jugendwelt vereinen. Die empirischen Beobachtungen deuten eher auf eine Anpassung der Jugendlichen an die Gesellschaft als auf eine Absonderung von ihr.

Hinsichtlich der amerikanischen Situation vertreten dies Frederick Elkin und William A. Westley gegen Robert Bell. Mit den deutschen Vorstellungen von einer eigenständigen Jugendwelt und der Gemeinschaft als jugendgemäße Sozialform setzt sich Helmut Schelsky auseinander, dessen Beitrag seinem bekannten Werk „Die skeptische Generation" entnom-

men ist. Der erste Teil des Bandes wird mit Beiträgen über die Jugendlichen in entwickelten Industrieländern Amerikas, Europas und Asiens abgeschlossen. Trotz kultureller Besonderheiten stimmen die Ergebnisse im wesentlichen überein. Durch zunehmende Vergesellschaftung, Industrialisierung und Rationalisierung werden gleichartige Lebensbedingungen für die Jugendlichen geschaffen. Ihr Verhältnis zur Welt der Erwachsenen ist nicht durch Widerstand, sondern durch Anpassung charakterisiert, doch ist der Sozialisierungsprozeß von Unbehagen begleitet. Werden diese Feststellungen fast überall gemacht, so unterscheiden sich doch die Erklärungen für die Schwierigkeiten der Jugendlichen. In seinem Beitrag über das Verhältnis von Jugend und Gesellschaft in der Bundesrepublik versucht Ludwig v. Friedeburg, „aus der zunehmenden Vergesellschaftung, die dem Lebensalter seine frühere Bedeutung als soziales Strukturprinzip nimmt, sowohl die frühzeitige Angleichung der Heranwachsenden wie deren Unzufriedenheit und Distanz zu erklären" (S. 15). Die Schwierigkeiten gehen nicht auf den Integrationsprozeß, sondern auf den unbefriedigenden Gesamtzustand der Gesellschaft zurück. Das Unbehagen ist Ausdruck davon, daß die Jugendlichen die heutige Normenwelt der Erwachsenen in Frage stellen.

Der zweite Teil des Bandes gilt den verschiedenen Instanzen, die den Sozialisierungsprozeß der Jugendlichen bestimmen. Dem voraus stehen die Daten der Entwicklungspsychologie über die körperlich-seelische Entwicklung der Jugendlichen. Als Instanzen des Sozialisierungsprozesses werden Elternhaus, Schule, Studium, Betrieb und Freizeit mit je mehreren Beiträgen behandelt. Man vermißt einen Beitrag über die Rolle der Kirche im Sozialisierungsprozeß der Jugendlichen. Ob der Kirche heute überhaupt noch solch eine Rolle zufällt, ist somit die erste Frage, die sich gerade mit dem Fehlen eines solchen Beitrags stellt. Aufschlußreich sind die Beobachtungen an Studenten in Amerika, Deutschland, Polen und Rußland. Trotz der verschiedenen politischen Systeme sind die Einstellungen gegenüber der Gesellschaft überraschend einstimmig. Man paßt sich den jeweiligen Gegebenheiten an, ohne sich zu engagieren. Interessiert ist man am persönlichen Glück im Familienleben und in der Berufskarriere. „Es geht nicht mehr darum, sein Leben oder gar die Welt zu verändern, sondern deren Angebote bereitwillig aufzunehmen und sich in ihr, so wie sie nun einmal ist, angemessen und distanziert einzurichten" (S. 18). Der Umfang der zu behandelnden Gebiete macht verständlich, daß die Beiträge fragmentarisch bleiben müssen. Es wird aber auch deutlich, wieviel Arbeit von der Soziologie noch zu bewältigen ist.

Die ausgezeichnete Einführung des Herausgebers sowie die Bibliographie und das Sachregister steigern die Brauchbarkeit dieses Bandes.

Es sollte überflüssig sein zu bemerken, daß auch die Religionspädagogik an solchen Veröffentlichungen nicht vorübergehen kann. Jeder, der mit der Jugend zu tun hat, und unter den Lesern dieser Zeitschrift werden es nicht wenige sein, wird dieses Buch in seinen „aktiven Buchschatz" aufnehmen.

K. Jockwig.

HELMREICH, Ernst Christian: *Religionsunterricht in Deutschland.* Von den Klosterschulen bis heute. Hamburg 1966: Gemeinschaftsausgabe des Furche-Verlags, Hamburg und des Patmos-Verlags, Düsseldorf. 424 S. Ln. DM 34,—.

Ein amerikanischer Historiker schrieb diese Geschichte des Religionsunterrichts in Deutschland. Sie setzt am Ende des Mittelalters ein und verfolgt die Entwicklung bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts. Folgende Zeitabschnitte werden behandelt: das ausgehende Mittelalter und die Reformation; die Zeit des Pietismus und Rationalismus; das 19. Jahrhundert bis zur Gründung des Kaiserreiches; das Kaiserreich (1871—1918); der nationale Wiederaufbau während der Weimarer Republik (1918—1933); die Zeit des Nationalsozialismus (1933—1945); die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Der letzte Abschnitt behandelt die Zeit unter der Vier-Mächte-Kontrollkommission, den Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, in der Deutschen Demokratischen Republik und die Entwicklung in Berlin. Die geschichtliche Untersuchung geht bis zum Jahr 1957, für die Bundesrepublik bis zur Karlsruher Entscheidung über das Reichskonkordat vom 26. März 1957.

Das Werk führt also bis zur Auseinandersetzung um Konfessions- und Gemeinschaftsschule. Die historischen Grundlagen dieser noch nicht zum Abschluß gekommenen Auseinandersetzung sind hier zusammengetragen. Somit könnte gerade dieses Buch zu einer sachgerechten Diskussion beitragen, in der es ja gerade darum geht, ob und inwieweit geschichtlich zu verstehende Positionen heute noch zu halten sind.

Mit fortschreitender geschichtlicher Entwicklung wird die Darstellung umfangreicher, so daß die Behandlung der Zeit seit 1933 die Hälfte des Buches einnimmt.

Ein abschließender Rückblick faßt die Hauptzüge der erforschten Entwicklung zusammen. Neben dem katholischen und evangelischen Religionsunterricht wird auch der jüdische in die Untersuchung einbezogen, so daß wir hier eine umfassende geschichtliche Information über die religiöse Unterweisung in Deutschland haben. Uns tut es besonders gut, einmal eine Darstellung ohne konfessionelle Verengung zu finden.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der schulpolitischen und schulrechtlichen Seite. Zwar wird die theologisch-pädagogische Problematik nicht außeracht gelassen, scheint mir

aber zu wenig beachtet. Vielleicht würde dies den Rahmen des Buches sprengen. Jedenfalls ist es gut, daß bei aller theologischen Diskussion über den Religionsunterricht auch einmal die Bedeutung der politisch-rechtlichen Grundlagen so klar dargestellt wird. Die theologische Diskussion kann an dieser Wirklichkeit nicht vorbeigehen, auch wenn schon heute und in Zukunft hoffentlich noch stärker Staat und Kirche mehr nach dem ihnen aufgetragenen jeweiligen Dienst fragen und fragen werden.

Daß ein „Außenstehender" dieses Buch schrieb, hat den Vorteil, die eigene, oft zu stark fixierte Sicht aufgelockert zu bekommen.

Eine ausführliche Bibliographie und ein gutes Register vervollständigen die Brauchbarkeit des Buches.

Leider befinden sich die Anmerkungen nicht jeweils unter dem Text.

Der deutschen Ausgabe ist ein reichhaltiges Bildmaterial eingefügt, das auf eigene unüberbietbare Weise die Geschichte des Religionsunterrichtes dokumentiert.

Eine zusammenfassende Arbeit über einen längeren Zeitraum der Geschichte des Religionsunterrichtes in Deutschland gab es bisher noch nicht, so daß dieses Buch in die Fachbibliothek jedes Katechetikers gehört. K. Jockwig.

PODHRADSKY, Gerhard: *Lexikon der Liturgie.* Mit Ergänzungen auf Grund der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils. Ein Überblick für die Praxis. Innsbruck 1967: Tyrolia-Verlag. 489 S. Ln.

Das Lexikon der Liturgie ist bereits zu einem weithin bekannten und geschätzten Hilfsmittel geworden. In knapper Form gibt es Auskunft zu den wichtigsten Stichwörtern der Liturgie. Die Erklärungen sind jeweils in mehrere übersichtliche Abschnitte gegliedert (z. B. Geschichte, Theologie, Kirchenrecht, Liturgische Vorschriften). Ein Stichwortverzeichnis am Ende des Buches ermöglicht es, einer bestimmten Frage auch einmal systematisch nachzugehen. Für ein vertieftes Studium bietet sich das Literaturverzeichnis als Wegweiser an.

Der Neuauflage des Buches ist ein Anhang mit Ergänzungen auf Grund der Konstitution über die heilige Liturgie und der bis zum August 1966 erlassenen Ausführungsbestimmungen beigefügt worden. Die einzelnen Artikel sind sorgfältig ausgearbeitet und entsprechen dem neuesten Stand der Forschung. Einige kleinere Verbesserungen und Ergänzungen könnte man allerdings anbringen. So geht es nicht mehr an, den Wortgottesdienst als „Vormesse" zu bezeichnen (S. 232, 234), da diese Bezeichnung der Bedeutung des Wortgottesdienstes nicht mehr gerecht wird. In der Aufzählung der Meßformen (S. 236) fehlt die missa cum diacono. Das erklärt sich wohl daraus, daß der Vf. die „Messe mit einem Diakon" als eine Ersatzform für den Fall ansieht, daß ein Subdiakon fehlt (S. 72). In der geschichtlichen Entwicklung geht aber die „Messe mit einem Diakon" dem „levitierten Amt" (mit Diakon und Subdiakon) voraus und stellt eine selbständige Form dar. Nicht ganz einzusehen ist, warum ein Sündenbekenntnis verbunden mit einer Vergebungsbitte nach der Homilie leichter zu vollziehen ist als zu Beginn der Messe (S. 260). Von der Theologie der „Versammlung des Gottesvolkes" und dem rechten Verständnis der Eucharistiefeier als einer Einheit aus Wortgottesdienst und Mahlfeier her müßte jedenfalls ein Bußakt die Messe einleiten. Der geschichtliche Überblick zu dem Stichwort „Versus populum" müßte wohl an Hand der grundlegenden Untersuchung von O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (Bonn 1965) etwas überarbeitet werden.

Die hier aufgezählten Schönheitsfehler mindern den Wert des Buches nicht. Das Lexikon leistet als Nachschlagewerk hervorragende Dienste, da es schnell und zuverlässig informiert. J. Schmitz.

LOUVEL, F.: *Was bedeutet Christus dem Priester heute?* Der Herr in Berufung, Beten, Leben und Wirken der Priester. Luzern 1967: Rex-Verlag. 290 S. Ln. DM 19,80.

Regens Dr. August Berz hat den Interessenten im deutschen Sprachraum mit seiner Übersetzung das Ergebnis einer Rundfrage zugänglich gemacht, die von der Zeitschrift: La vie spirituelle im Anschluß an das Jahresthema der Jahrgänge 1963/64 (Christus) an rund siebentausend Priester gerichtet wurde mittels eines Fragebogens. P. Louvel hat die Ergebnisse ausgewertet und im Juliheft 1964 der obengenannten Zeitschrift veröffentlicht. Geantwortet haben rund 350 der Befragten. Das ist ein sehr geringer Prozentsatz, da sonst als Faustregel für die Zahl der zu erwartenden Antworten bei ähnlichen Befragungen gilt, man könne mit einem Drittel rechnen. Es fällt anscheinend auch einem Priester schwer, sein Inneres zu öffnen und anderen zugänglich zu machen, obwohl alle Befragten als ernstgesinnte und eifrige Priester anzusehen sind — der größte Teil ist in unserm Fall Bezieher der erwähnten Zeitschrift. Um so dankbarer müssen wir denen sein, die sich zur Beantwortung bereitfanden. Repräsentativ ist das Ergebnis nur im eingeschränkten Maß,

wenn auch Priester mit allen möglichen Lebens- und Weihealtern und in den verschiedensten Stellungen in der Seelsorge, in der Lehrtätigkeit, im Ordensstand zu Worte kommen.
Die Auswertung gliedert sich in drei Teile: Berufung zum Priester, Spiritualität des Priesters, Priesterleben. Eingegliedert wird das Ganze mit den Antworten auf die Frage nach der Begegnung mit dem Herrn (Etappen der Berufung). Aufschlußreich ist — wie alles andere natürlich auch — der Anhang, in dem es um die geistliche Lektüre geht, die gepflegt wird, um die Begegnung mit Christus zu fördern. Die einzelnen Abschnitte innerhalb der genannten Teile sind so aufgebaut, daß — überwiegend — am Anfang eine theologische Vorbesinnung geboten wird, die auf den Gegenstand der Frage hingeordnet ist. Dann schließen sich die Antworten an. Um wenigstens die Aktualität der aufgeworfenen Fragen ahnen zu lassen — und entsprechend die den heutigen Priester bewegende Problematik — seien aus den drei Teilen herausgegriffen die Fragen: Hat das Leben im Priesterseminar Sie zu einer Entdeckung oder Vertiefung der Freundschaft mit Christus geführt? Hat die Theologie, die Ihnen vorgelegt wurde, Ihre Kenntnis Christi und Ihre Liebe zu Christus geprägt und vertieft? Lesen Sie das Evangelium immer noch wie ein neues Buch? Ist die heutige katholische Exegese Ihnen in Ihrer Suche nach Christus behilflich oder verwirrt sie Sie? Sind die Menschen, denen Sie in Ihrem Seelsorgsdienst begegnen, für Sie Anlaß zu einer Begegnung mit Christus?
Die Antworten zeigen allen, die mit der Aufgabe der Priesterbildung zu tun haben, wie mannigfaltig sich das Licht Christi in der einzelnen Priesterpersönlichkeit bricht und worauf bei der Heranbildung der Priester zu achten ist. E. Grunert.

RAHNER, Karl: *Knechte Christi.* Meditationen zum Priestertum. Freiburg 1967: Verlag Herder. 272 S. Ln. DM 22,—.

Dem Autor und dem Verlage muß gedankt werden dafür, daß mit diesem Buch die an verschiedenen Stellen schon veröffentlichten, dadurch für viele nur schwer erreichbaren Arbeiten leicht zugänglich gemacht wurden. Einige Beiträge wurden allerdings hier zum ersten Mal veröffentlicht: Priesterbeichte und: Gebet um den rechten Geist des Priestertums Christi. Andere Arbeiten erscheinen hier in einer neu überarbeiteten Fassung. So z. B.: Der Glaube des Priesters heute; Zur Erneuerung der Priesterweihe; Priesterliches Amt und persönliche Heiligkeit; Christus als Beispiel priesterlichen Gehorsams. So bietet die vorliegende Arbeit doch auch für den Kenner der Artikel usw. noch manche Bereicherung. Das Vorwort gibt einerseits zu bedenken, daß alle Beiträge zwar keine systematische Theologie des Priestertums aber doch manche Aspekte einer solchen Theologie bieten. Neben dieser Feststellung sind dann aber einige Reflexionen geboten, die sich auf die gegenwärtige Situation des Priesters und der Kirche beziehen. Es geht ihm dabei um eine richtige und falsche „Entmythologisierung", wie sie heute auch mit dem Priester vor sich geht. Richtig ist sie, sofern jedes Paschatum und Herrrenspielen abzubauen wäre, um an seine Stelle den Dienst treten zu lassen, der mit dem Amte verbunden ist. Falsch wäre sie, wenn dabei die Unterschiede zwischen denen, die nun einmal als Vorsteher gesandt und als Verkündiger des Gotteswortes beauftragt und als Leiter der Altargemeinde bestimmt sind gegenüber den andern, die das nicht sind, aufgehoben werden sollten. Klerikalismus und Antiklerikalismus verfehlen beide das Wesen des Priestertums. Alle „Entmythologisierung" des Priestertums darf Priester und Nichtpriester nicht darüber täuschen, daß es doch eine Spiritualität des Priesters gibt, die unter anderm bedeutet, daß er selber nicht zwischen „Amtstunden" und „Privatsphäre" unterscheiden kann.
Für alle, die sich noch eingehender mit den angeschnittenen Fragen beschäftigen wollen, bietet das Verzeichnis der weiterführenden Arbeiten des Vf. eine begrüßenswerte Hilfe.
E. Grunert.

CLAASSENS, Heinz: *Schwesternorden ohne Zukunft?* Restauration oder schöpferische Erneuerung der Frauenorden und Kongregationen. Freiburg 1967: Verlag Herder. 108 S. kart. DM 10,80.

Der Vf. ist Beauftragter für die Frauenorden in der Diözese Essen. Er behandelt die Fragen von Erneuerung, Zukunftsaussichten und geforderter geistlicher Haltung in den Schwesternorden. Ganz zu Recht betont er, daß die geistliche Haltung über die Zukunft der Schwesternorden entscheiden, ja richten wird. Bloße Gebräuchereform genügt nicht. Darum skizziert er zuerst die Ursachen der heutigen Misere kurz und treffsicher, bietet dann aber den Hintergrund, vor dem sich die notwendige spirituelle Orientierung der Orden Durchbruch verschaffen muß. Er gibt hier sehr wertvolle Hilfen (Impulse aus dem säkularen Bereich, dem sozialen Bereich, dem personalen und dem spirituellen Bereich). Diese Ausführungen machen den Hauptteil des Buches aus. Hier werden wirklich Leitlinien geboten, es bleibt also nicht bei einer mehr oder weniger deprimierenden Analyse der jetzigen Situation. Das macht das Buch so wertvoll. Demgegenüber wiegen die Desiderate gering:

Wünsche an größere Ausführlichkeit bei der Darstellung verwickelter Tatbestände; nicht genügend deutlich gemachte Aufgabe der Räte, die zwar als Spezifikum und als eigenständige Berufung behauptet werden, die aber doch nicht überzeugend in das im übrigen so gut gelungene Panorama christlicher und heute geforderter Frömmigkeit eingeordnet werden. Nun ist eine Theologie der Räte, die all die neuen und allen Christen aufgegebenen Schwerpunkte der Frömmigkeit mit letzter Schlüssigkeit zu den Räten in Verbindung setzt, erst in Ansätzen da. Es geht darum, diese neuen Leitlinien für alle Christen ernst zu nehmen, christliche Laienexistenz nicht als zweitrangig abzustempeln und doch dem Eigenen des Rätestandes (auch seinem „besser und seliger", wie das Tridentinum lehrt) gerecht zu werden. Hier bleibt noch Arbeit zu tun. Aber die Lösung liegt in der Fortführung der vom Vf. angesetzten Blickrichtung. Wir haben noch wenige Bücher über den Ordensstand gesehen, die sich die Frage so redlich stellten und so konsequent anpackten. Was hier zu tun bleibt, ist nicht Korrektur der Gedanken von Claa Lens, sondern deren Weiterdenken. Das Buch dürfte viel gelesen werden, zumal es vom Umfang her auch dem Ordenschristen, der wenig Zeit hat, nicht viel zumutet. P. Lippert.

BAMBERG/WAACH/KLOSTERMANN/FEHRINGER: *Frauenorden vor der Gegenwart.* Überlegungen zu Standort und Funktion in der heutigen Kirche. Friedberg 1967: Pallotti-Verlag. 80 S. kart. DM 6,80.

Auf einer Tagung der Katholischen Akademie Augsburgs wurden die vier Beiträge dieses Bändchens als Referate gehalten. Sie kreisen um eine Sinnerhellung des Rätestandes (C. Bamberg), Idee und Wirklichkeit des Klosters (M. M. Waach), die Sicht einer Christin im Laienstand (B. Klostermann) und die heutige Situation samt den sich ergebenden Postulaten für die Zukunft (A. Fehringer). Der letztgenannte Beitrag ist recht aufschlußreich und wird Zustimmung erlangen, wenn auch noch überlegt werden muß, ob und wie eine Schwerpunktverlagerung von der Caritas auf das Missionarische sinnvoll und durchführbar ist. Die beiden mittleren Beiträge bieten manche wertvolle Anregung zur Besinnung, wobei gerade der unverstellte Blick für die rauhe Wirklichkeit des Klosterlebens wirkt.
Fragen hingegen läßt der Beitrag zur Theologie der Orden offen. Hier wird in schwungvoller Sprache und aus einem reichen Wissen und tiefen Engagement vieles eindringlich formuliert. Dennoch bleibt ein lebhaftes Unbehagen. Wenn man mit E. Schillebeeckx einen Unterschied von Glaubensintuition und Reflexion annimmt, kann man getrost unzureichende theoretische Deutungen als vorläufig akzeptieren, muß aber dennoch kritisch nach Vertiefung rufen. Letzteres scheint uns hier nötig. Denn in diesem Referat wird manches einfach der Setzung Gottes zugeschrieben, das deutlich das Mal geschichtlicher Kontingenz trägt und sich daher auch menschlich und vor der Schrift ausweisen müßte (z. B. 16 f).
Wie weit tragen Exegesen wie die von Apk 7, 9 in Verbindung mit 14, 1—5? Wie weit die „Schriftbeweise" für die Theologie vom Rätestand als den Erstlingen? Hier werden ntl. Aussagen (Christus als Erstling, das Eigentumsvolk die ganze Kirche) nicht ernst genug genommen und damit einfach eine neue ekklesiologische Perspektive hinzukonstruiert. Dafür fehlt der ntl. mögliche, ja vielleicht einzig mögliche Einstieg für eine biblische Begründung der Rolle der Orden in der Kirche (was nicht meint: der evangelischen Räte, die ein eigenes Thema sind): die paulinische Theologie der Charismen. — Gewiß sind die Orden Zeichen und Zeugnis; das Konzil betont dies sehr stark. Aber können sie als Zeichen gedeutet werden, ohne in ihrem Dienst, dem konkreten, jeweils einen Orden prägenden Dienst gesehen zu werden, aus dem sich erst das Zeugnis ergibt? Wie stellen sich die Orden vor dem Horizont heutiger Welt- und Laienspiritualität, kurz, nach „Gaudium et spes" dar (vgl. dort Nr. 38)? Diese Fragen bleiben offen. Inzwischen bleibt die Überzeugung vom Sinn der Orden aus der Glaubensintuition der Kirche heraus. Aber die Reflexion muß unermüdlich weiter Fragen stellen. Sonst würde nur verschleiert, was nach Deutung verlangt. P. Lippert.

WAACH, Hildegard: *Die Salesianerinnen in Wien 1717—1967.* Wien 1967: Verlag Herold. 176 S. Ln. Subksr.-Preis DM 28,—, Ladenpreis DM 34,—.

Das Buch ist eine Art Festschrift zum 250-jährigen Bestehen des Salesianerinnenklosters am Rennweg in Wien, das auf Grund seiner Geschichte und Bedeutung eine solche Würdigung verdient. Erfreulicherweise wird der Leser nicht mit einer Fülle von Abhandlungen verschiedenartigen Inhalts überschüttet, wie es sonst häufig aus derartigem Anlaß geschieht. Stattdessen findet er drei nüchtern geschriebene Beiträge, die sich mit der Gründungsgeschichte, der Baugeschichte und der Spiritualität des Wiener Klosters befassen. Die Gründungsgeschichte sprengt den Rahmen einer privaten Familiengeschichte und wird zu einem Stück spannender Heimat- und Zeitgeschichte, weil die Stifterin des Hauses eine österreichische Kaiserin war, Wilhelmine Amalie. In diesem Teil wäre es sicher angebracht gewesen, nicht nur die französischen Zitate aus den Schriften der Kaiserin, sondern auch die lateinischen Inschriften und Urkunden in deutscher Übersetzung wiederzugeben. Das

gleiche gilt für die angeführten Maße (Gulden, Viertel, Joch und Fuß), die man nicht gern jedesmal umrechnen möchte. Die Baugeschichte, die einige überflüssige Wiederholungen aus dem ersten Beitrag enthält, wird besonders den Kenner des Wiener Barocks interessieren, weil sie neues Licht auf das Werk einer etwas zwielichtigen Erscheinung wirft, des Architekten Donato Felice d'Allio.

Der dritte Beitrag verläßt den Bereich reiner Geschichtsschreibung, obwohl auch er sich geschichtlichen Traditionen verpflichtet weiß. In einem Brief an eine Wiener Heimsuchungsschwester spricht Johanna Palme über Zweck und Ziel des Ordens der Heimsuchung Mariä und nennt dabei fünf Kennzeichen, die für die vom Konzil so stark betonte Zeichenhaftigkeit der Orden in der Gegenwart von Bedeutung sein müßten. Diese anregenden Gedanken werden dann in der Antwort der Herausgeberin Hildegard Waach aufgegriffen, präzisiert und weitergeführt. In diesem letzten Kapitel gewinnt das Buch eine Aktualität, die für alle Ordensleute von Bedeutung sein dürfte, weil wichtige Fragen des Ordenslebens und der Ordensreform in unserer Zeit zur Sprache kommen, die verdienen, weiter durchdacht zu werden. Schon um dieses Kapitels wegen lohnt sich die Anschaffung des Buches.

F. Heinemann.

HACKEL, Sergij: *Die größere Liebe.* Der Weg der Maria Skobcova (1891—1945). Düsseldorf 1967: Patmos-Verlag. 162 S. Ln. DM 12,80.

Das Buch ist in der Reihe „Dialog mit Gott" erschienen. Sein Verfasser ist Priester der russisch-orthodoxen Kirche und Dozent an der University of Sussex/England.

Wer war Maria Skobcova? Eine vornehme Russin, die ihre Jugend im Kreis der Petersburger „Intelligentsia" verlebte. Der Untertitel des Buches verspricht mehr als wir erfahren. Denn der Verfasser bringt nur einige wenige Einzelheiten aus ihrem Leben in der Familie, aus ihrer Kindheit und Jugend. Man möchte gern mehr wissen über ihre ersten 26 Jahre. Wir lesen nur, daß Maria Skobcova mit dem Philosophen N. Berdjajew, dem Dichter A. Blok und dem Politiker Kerenski befreundet war. Beide Ehen, die sie schloß, hatten keinen Bestand; ihre drei Kinder starben jung.

Der Verfasser beginnt mit dem Jahre der Oktoberrevolution 1917, als Skobcova, 26 Jahre alt, Rußland verließ und in die Verbannung ging. Über Georgien kam sie nach Konstantinopel, weiter nach Belgrad und schließlich 1923 nach Paris. Dort entfaltete Mutter Maria 20 Jahre lang unter den geflüchteten und emigrierten Russen eine Tätigkeit der Liebe, die ihresgleichen sucht. Diese Tätigkeit ist es, die Hackel schildern will. Und es ist ihm gelungen, uns ein Bild zu entwerfen, vor dem wir bewundernd, fast sprachlos stehen. Wir verstehen die junge, vornehme verarmte Russin manchmal nicht mehr und halten ihre selbstlosen Bemühungen, ihre Pläne und Unternehmungen für unvernünftig und unverständig, weil aussichtslos, für sie selbst opfervoll, ja letztlich auch überaus gefahrvoll. Aber „die Liebe drängte" und sie handelte. In den letzten drei Jahren (1940—1943) galt ihre ganze Sorge und dornenvolle Arbeit den Juden in Paris, die von der SS gehetzt und gejagt wurden. Furchtlos tat sie alles, um sie zu verbergen oder ihnen zur Flucht zu verhelfen, bis sie selbst nach Ravenbrück ins Konzentrationslager kam. Auch da noch machte die Liebe sie erfinderisch. Sie wurde die Mutter der Häftlinge. Kurz vor Schluß des Krieges wurde Mutter Skobcova, am 31. März 1945, in die Gaskammer gebracht, wo sie ihr hochherziges Leben beschloß.

Es ist ein Büchlein von nur 160 Seiten, das uns aber eine Heldin der Christus- und Menschenliebe zeichnet. Der Haupttitel „Die größere Liebe" ist sehr passend. Mutter Skobcova äußerte einmal: „Der Weg zu Gott führt durch die Liebe zum Menschen, und es gibt keinen anderen Weg. Beim letzten Gericht wird man mich nicht fragen, ob ich in meinen asketischen Übungen erfolgreich gewesen bin . . . ; man wird mich fragen, ob ich die Hungrigen gespeist, die Nackten bekleidet, die Kranken und die Gefangenen besucht habe; nur danach wird man mich fragen".

A. Dedoyard

BALTHASAR, Hans Urs von — ZÜFLE, Manfred: *Der Christ auf der Bühne.* Offene Wege. Band 4/5. 257 S. kart. DM 16,80.

„Statt einer Einleitung" eröffnet Hans Urs von Balthasar das Buch mit einem profunden, klar gegliederten Aufsatz „Christ und Theater" (S. 7—31). In großen Zügen zeigt er, wie im Christentum das antike Theater überhöht worden ist. Denn Christus ist der vollkommene Schauspieler, da bei ihm Person und Rolle zusammenfallen. In der Inkarnation ist Gott Mitspieler geworden. Von daher bekommt der fragende und befragte Christ auf der Bühne seine Bedeutung.

Manfred Züfle zieht das Schaffen T. S. Eliots (S. 33—67) zusammen auf die Spannung zwischen Wüste und Heiligem. Der Heilige ist ein Skandal für seine Umwelt, eine Ausnahme in jeder Beziehung. Er muß daher scheitern. In der Annahme dieses Scheiterns und in dem Gehorsam der Heiligen ist aber Christus indirekt in der Welt. Das scheinbare Scheitern wird so zum Zeugnis des Heils in der Wüste.

Wie unerbittlich Reinhold Schneider nach der Möglichkeit christlicher Existenz in dieser Welt fragt, zeigt Hans Urs von Balthasar (S. 69—92). Schneider stellt den Christen in den Gesamtrahmen der von ihm gestalteten Geschichte. Bei ihm steht und leidet der Christ unter dem Kreuz, erfährt aber auch die Kraft des Kreuzes Christi.
Im kürzesten Beitrag (S. 93—100) zeichnet Paul Gregor Charles Péguy anhand seiner beiden Fassungen von „Jeanne d'Arc". Beiden Fassungen geht es um die Möglichkeit einer neuen Überwindung des Bösen in der Welt. In der ersten Fassung bietet der Sozialismus, der glaubwürdiger als die Kirche die Brüderlichkeit lebt, diese Möglichkeit. In der zweiten Fassung gibt Péguy unter dem Eindruck des Leidens Christi die Frontstellung auf und integriert den Sozialismus in das Christentum. Gott und Mensch werden in gleicher Weise ernst genommen.
Iso Baumer behandelt Diego Fabbri (S. 101—135). Seine Kritik am institutionellen und „praktizierenden" Christentum ist nicht pauschal, sondern individuell. Sie ist aufbauend, weil Fabbri als engagierter Christ die Liebe in den Vordergrund stellt, die das Christentum erst glaubhaft macht. Ihn interessiert der lebendige Christus, der uns mit einem faszinierenden und zugleich bedrohlichen Geschenk, das er wieder einfordert, in die Welt entlassen hat, mit der Freiheit.
Dagegen ist die Kritik Bertolt Brechts am Christentum ablehnend und generell, wie Hans Urs von Balthasar erarbeitet (S. 137—182). Ihn interessiert an den Christen nur, ob sie mit ihrem Programm der universalen Bruderliebe ernst machen. Hier hat seiner Überzeugung nach das Christentum gänzlich versagt. Und dieses Versagen fällt auch auf den Stifter zurück, auf den geschundenen Christus, für den Brecht eine gewisse Sympathie aufbringt. Die entscheidende Frage nach der Möglichkeit des Gutseins in einer (noch) nicht guten Welt beantwortet Brecht durch den Marxismus. Letztlich geht es ihm dabei um ein „Christentum" jenseits des historischen Christentums.
Auch Friedrich Dürrenmatt, dargestellt von Manfred Züfle (S. 183—226), geht es um die Liebe und die Veränderbarkeit der Welt. Züfle entschlüsselt ihn von seinem letzten Stück „Meteor" her, das die Geschichte eines Mannes auf die Bühne bringt, der auferstehen, und seine Auferstehung nicht glaubt. Im Nicht-Glauben-Können scheint das absolute Gegenbild zur christlichen Hoffnung auf.
Am Schluß analysiert Manfred Züfle James Baldwin (S. 227—257). Für den farbigen Dichter heißt die Frage an Gott: Warum bist Du weiß? Selbst der christliche Glaube des Negers ist vielleicht nur ein weißes Machtmittel. Dieses Problem ließ Baldwin aus der Kirche austreten und läßt ihn immer wieder bezeugen, daß alle Menschen Brüder sind. Wie alle wirklich aufrührenden Kritiker der Kirche weist auch er auf die gerade durch die Kirche verdeckten wirklich kirchlichen Wahrheiten zurück.
Dankenswerterweise sind alle Beiträge mit ausführlichen Anmerkungen versehen, die es ermöglichen, sich noch intensiver in die Werke der Dramatiker zu vertiefen. Bei der Menge der besprochenen Werke und der Fülle der Gedanken ist das eine unerläßliche Hilfe. Wertvoll ist auch die Zitation von Eliot und Baldwin in ihrer Muttersprache, wobei die Übersetzung in den Anmerkungen geboten wird.
Wenige Druckfehler sind zu vermerken: S. 37 ist die Fußnotenbezifferung durcheinander: 18 statt 12 a (?); S. 64 wird in Anmerkung 15 eine falsche Übersetzung geboten; S. 69 fehlt die Fußnotenziffer 1; S. 206 muß es statt schreiten scheitern heißen.
Dieses Buch besitzt für jeden einen hohen Wert, der Literaturkenntnisse mitbringt und theologisch interessiert ist. Das Lesen dieses Buches verlangt einiges vom Leser, aber es belohnt seinen Einsatz reichlich. Eine Frucht des Lesens dürfte eine ernste Gewissenserforschung sein. Denn jeder Christ prägt durch sein Leben mit das Bild, das man sich innerhalb wie außerhalb vom Christentum macht. Er entscheidet mit darüber, ob es zum Ärgernis oder zur Hoffnung wird. Gemessen wird das Christentum an seiner Glaubwürdigkeit.

U. Behlau.

Hinweise

DAVID, Jakob: *Das Naturrecht in Krise und Läuterung.* Eine kritische Neubesinnung. Köln 1967: Verlag J. P. Bachem. 91 S. kart. DM 6,80.

Durch mancherlei innerkirchliche Kontroversen wurde in den letzten Jahren innerhalb der katholischen Theologie die Frage nach dem Naturrecht, seiner Erkennbarkeit, Wandelbarkeit und Begründung angeregt. Eine Fachtagung von Moraltheologen befaßte sich damit, einige Veröffentlichungen zum Thema sind erschienen oder angekündigt, bei der Tätigkeit einer römischen Fachkommission spielte die Frage eine wichtige Rolle. J. David„ hat wohl als erster im deutschen Sprachraum die Frage nach einem wandelbaren Naturrecht aufgeworfen" (1956) und auch zur genaueren Erforschung des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt — Hirtenamt — Naturrecht angeregt (1966). Die beiden Teile des vorliegenden Bändchens haben sich wiederum diese zwei Themen zum Gegenstand genommen. Dabei ist manches aus der Diskussion früherer Arbeiten des Vf. von David so übersichtlich dargestellt, wie es nur möglich ist. Die Ausführungen verstehen sich als Diskussionsbeitrag und nicht als anspruchsvoll-autoritative Proklamation. Ob die Sichtweise des Vf. auf jeder Stufe der Argumentation standhalten kann, wird die Diskussion klären helfen. Jedenfalls ist dem Vf. zu verdanken, daß er diese Diskussion angeregt hat. Sein jetzt vorliegendes Büchlein ist dazu ein sehr wertvoller Beitrag.

LEHMANN, Michael: *Im Grenzland der Kirchen.* Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie. Wien 1967: Verlag Herold. 128 S. kart. DM 18,80.

Die theologischen Unterschiede zwischen orthodoxem und katholischem Bekenntnis beruhen nicht so sehr auf antithetisch formulierbaren Glaubensverschiedenheiten, eher sind es verschiedene Ausdrucksweisen des gemeinsamen Glaubens. Das heißt nicht, daß man sie übergehen kann, daß die sichtbare Einheit nur eine Organisationsfrage sei. In nüchterner Analyse der Lehrunterschiede, wobei in ekklesiologischen Fragen die Distanz der Kirchen am deutlichsten aufscheint, zeigt Lehmann, daß der Dialog gerade hier manche Möglichkeit enthält zu einem volleren Verständnis der jeweils eigenen Lehre. Soweit theologische Gründe die Trennung der Kirchen verursachen (auf außertheologische Gründe der Entfremdung wird nur kurz hingewiesen), werden Gespräche von kompetenten und erfahrenen Theologen von großem Nutzen sein. — Als erste und richtungsweisende Orientierung über das Verhältnis der östlichen und römischen Theologie wird das Werkchen seinen Zweck sicherlich erfüllen.

MICHALON, Pierre: *Der Sinn für den anderen.* Auf dem Wege zur Einheit der Christen. Freising 1967: Kyrios-Verlag GmbH Meitingen. 150 S. kart. DM 7,40.

„Das vorliegende Buch stellt den Versuch dar, einem bedeutenden Fragenkomplex unserer Tage mit dem Bemühen um Wahrhaftigkeit nachzugehen. Vor allem dient unser Blick auf die verschiedenen nicht-katholischen Kirchen dem Bemühen, von innen her ihr Wesen und ihre Eigenarten zu erfassen ... Denn eine von außen kommende Beschreibung erschien mir mehr oder minder trügerisch und irreführend." So erläutert der Verfasser, Begründer der ökumenischen Arbeitsstelle des französischen Episkopats „Unité Chrétienne" in Lyon, die Absicht seines Buches. „Von innen her" die Glaubensüberzeugung und die Spiritualität der nicht-katholischen Christen zu verstehen und verständlich zu machen, war die Lebensaufgabe von Abbé Couturier, dem großen Erwecker der ökumenischen Gesinnung in Frankreich. Michalon gehörte zu seinen engen Freunden und ist in gewisser Weise sein Nachfolger geworden. Dieses Buch, das weit mehr als Wissen vermittelt, ist ein Beweis für die Lebendigkeit des Ökumenismus in Frankreich, der seinen Zweck nicht in Geschäftigkeit erfüllt sieht. Die notwendigen Merkmale interkonfessioneller Begegnungen, die der Verfasser beschreibt, zeichnen auch dieses Buch aus: brüderliche Zuneigung, starkes geistliches Leben, exakte theologische Arbeit. Es regt ebensosehr zum Gebet wie zur Aktion an.

BROSSEDER, Johannes: *Ökumenische Theologie.* Geschichte — Probleme. München 1967: Verlag Max Huber. 169 S. kart. DM 5,80.

Nachdem man heute bei allen aufgeschlossenen Christen ein wachsendes ökumenisches Bewußtsein voraussetzen kann, ist die theologische Reflexion über den Ökumenismus dringlich, die in den Konzilstexten einen Anstoß erhalten hat. Johannes Brosseder, Assistent am Ökumenischen Institut der Universität München, stellt in diesem Bändchen den Anschluß an frühere Formen theologischer Auseinandersetzung und Stellungnahme zur Tatsache der gespaltenen Christenheit her. Er erbringt den Beweis, daß „Dialog", das heutige Schlagwort für die Beziehungen der Konfessionen untereinander, mehr geistige und moralische Kraft verlangt, als die alten Formen der Polemik und Irenik, wenn er nicht zum unfruchtbaren Geplauder aneinander vorbei werden soll. Symbolik und Konfessionskunde boten bereits

fruchbare Ansätze und ermöglichten die eigentliche ökumenische Theologie als Begegnung und Brückenschlag der Konfessionen im Geist der Partnerschaft. Die Kontroverse (weiterhin nützlich und notwendig) ordnet sich nun der Bemühung um das Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein. Die Absicht des Bändchens, die Begriffe aus ihrer Geschichte zu klären und dadurch einen Wegweiser für die heutige ökumenische Arbeit zu setzen, ist in anerkennenswerter Art verwirklicht worden.

KLEIN, Laurentius: *Die Einheit hat schon begonnen.* Kommentar zum Ökumenismusdekret für Laien. Freising 1967: Kyrios-Verlag GmbH Meitingen. 152 S. kart. DM 5,—.

Der Verfasser ist Abt der Benediktiner-Abtei St. Matthias in Trier, die in letzter Zeit zu einem Ort der ökumenischen Begegnung geworden ist. Er kommentiert das Ökumenismus-Dekret in engem Anschluß an den Wortlaut des Textes, wobei er auch die Entstehungsgeschichte des Textes heranzieht. Mit Rücksicht auf den Leserkreis, dem das Werk gilt, wird ganz auf Belege verzichtet. Sehr zustatten kommt dem Verfasser seine eigene Erfahrung in der ökumenischen Bewegung, die sich im Kommentar in vielen praktischen Beispielen und Hinweisen niederschlägt. Die notwendigen Begriffe werden leicht faßlich erläutert, die aktuellen Probleme aufgezeigt und in offener Haltung eine Lösungsrichtung angegeben. Auf diese Weise werden die ökumenischen Grundhaltungen bereits eingeübt. So ist diese Erklärung des Konzilstextes zugleich eine Einführung in das ökumenische Denken überhaupt, das heute auch von den Laien gefordert wird. Ein Stichwortregister, das man noch vermißt, könnte das Bändchen zu einem kleinen ökumenischen Handbuch für Katholiken machen.

TÜRK, Hans J.: *Was sagt das Konzil über nicht-christliche Religionen.* Mainz 1967: Verlag Matthias-Grünewald. 122 S. kart. DM 7,50.

Oft genug begegnen die Aussagen des Konzils über das Heil der Nichtchristen, über die nichtchristlichen Religionen und die Toleranz, Religionsfreiheit und Mission dem Unverständnis jener Menschen, die sich den (berechtigten) Absolutheitsanspruch der Kirche nur dadurch sichern konnten, daß sie eine exklusive Theologie eines begrenzten Heilswollens Gottes vertraten. Das „entweder — oder" ist in einem solchen Fall immer das leichtere, zumal auch in der kirchlichen Tradition selbst Ansätze zu diesem Schwarz-Weiß-Denken reichlich da sind. Bei anderen wiederum schlägt das Pendel zum Indifferentismus hin aus. Beides muß vermieden werden, soll der Christ seine Existenz in einer pluralen Welt richtig verstehen. Türk gibt hierzu ausgezeichnete Hilfe. Er behandelt schwierige Probleme übersichtlich, ohne sie zu vereinfachen. Das Buch ist eine ausgezeichnete Orientierungshilfe in diesen schwierigen Fragen, die doch jeden wachen Christen beschäftigen; zugleich eine gute Hinführung zu den Konzilstexten selber.

De BAAR, Henricus J.: *Die Wiederkunft Christi im Zeugnis der Bibel.* Reihe: Im Zeugnis der Bibel, Bd. 11, Salzburg 1967: Verlag Otto Müller. 113 S. kart. DM 6,50.

Die Parusie, die Wiederkunft Christi, ist ein zentrales und zugleich schwieriges Thema der neutestamentlichen Schriften. Schwierig, weil es in so verwirrender Weise in Bildern, Vergleichen und Anspielungen behandelt wird, die uns nur mehr ungenügend vertraut sind. Das liegt zum nicht geringen Teil an der engen Verknüpfung dieses Themas mit der alttestamentlichen und jüdischen Eschatologie. Indem nämlich das Neue Testament bezeugt, daß in der Zeit Christi die Heilserwartungen des Alten Testaments in Erfüllung gegangen sind und daß Jesus selbst der erwartete Messias, der Menschensohn, der leidende Gottesknecht und der Richter ist, greift es Begriffe und Vorstellungen auf, die auf dem Boden des Alten Testaments gewachsen sind und dort eine ganz bestimmte Stufe in der Entwicklung der alttestamentlichen Heilserwartung darstellen. Das vorliegende Heft aus der Reihe „im Zeugnis der Bibel" versucht, die entscheidenden Punkte der Lehre von der Wiederkunft Christi herauszuarbeiten, indem es zunächst die einzelnen Etappen der alttestamentlichen Heilserwartung nachzeichnet. Auf diesem Hintergrund werden dann die verschiedenen Aussagen der einzelnen Schichten und Bücher des Neuen Testaments über die Erwartung der Wiederkunft Christi (S. 27—39), über die Art und Weise dieser Wiederkunft (S. 60—70), ihre Stunde (S. 71—93), ihre Vorläufer (S. 94—105) und ihre Bedeutung (S. 106—112) verständlicher. In diesen Rahmen gehört auch die Lehre von der Auferstehung der Toten, die dem Endgericht vorausgeht, von der Belohnung nach den Werken, vom Ende der gottfeindlichen Mächte und die Lehre vom tausendjährigen Reich (S. 40—59).
Der Verfasser erweist sich als guter Kenner der so schwierigen Materie, zugleich als kluger Führer, der durch geschickte Entflechtung der verschiedenen, sich oft gegenseitig durchdringenden literarischen Schichten des Neuen Testaments Einsichten vermittelt, die beim einfachen Lesen des biblischen Textes nicht leicht gewonnen würden. Beim Umfang

des Büchleins konnte es nicht ausbleiben, daß manches nur angedeutet wurde oder etwas vage ausfiel. Aufs Ganze gesehen ist die Schrift dennoch eine erstaunlich klare und verständliche Zusammenfassung der Botschaft von der Wiederkunft Christi.

HULSBOSCH, Ansfridus: *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel.* Reihe: Im Zeugnis der Bibel, Bd. 12, Salzburg 1967: Verlag Otto Müller. 96 S. kart. DM 6,50.

Der Mensch kann sich aus seiner Gebundenheit an die Sünde nicht aus eigener Kraft lösen. Die Bekehrung ist darum immer ein Aspekt des Schöpfungswerkes Gottes. Über diese Tatsache wird in der hl. Schrift in verschiedenster Weise gesprochen. Der Verfasser der vorliegenden Schrift konnte unmöglich alle Einzelheiten behandeln, er beschränkt sich darauf, das Wesen der inneren Umkehr so darzustellen, wie sie in bestimmten Augenblicken der Heilsgeschichte durch die Gottgesandten vom Volk verlangt wurde. Aus dem Alten Testament dient ihm dabei die Predigt des Propheten Jeremias, zu dessen Lebzeiten es um die Wahl zwischen Gott und Götzen ging, und die Verkündigung des Jesus Ben Sirach, der die Gläubigen seiner Zeit nach begangener Sünde zur Bekehrung anspornt, als Beispiel. Jesu Aufruf zur Bekehrung hat demgegenüber einen neuen Klang. Er begnügt sich nicht mit dem einfachen Bußruf, er verlangt zugleich Anerkennung seiner Person als unvergleichbarer Heilsgröße. Die Verkündigung nach Jesu Tod und Auferstehung bezieht sich immer wieder auf diesen Anspruch, wobei, wie die Apostelgeschichte zeigt, die innere Umkehr der Juden und Heiden ihren je eigenen Charakter aufweist. Das eigentliche Wesen der Bekehrung, die sich in jedem Menschen, ob nun Jude oder Heide, vollzieht, wird dann am tiefsten in der Briefliteratur des Neuen Testamentes als Sterben und Auferstehen mit Christus beschrieben.
Die Ausführungen sind von exegetischer Sachkenntnis getragen und legen den Totalitätsanspruch der biblischen Metanoiapredigt überzeugend dar. Sie können dazu beitragen, einer immer vom Formalismus bedrohten Bußpraxis neue Tiefe zu verleihen.

ELL, Ernst: *Müssen Kinder so sein?* Warum Kinder trotzen, lügen und stehlen. Freiburg 1967: Verlag Herder. 112 S. kart. DM 7,80.

Die Fragen dieses Buches sind eher von den Kindern aus an Eltern, Erzieher und Lehrer gerichtet. Es ist nicht nur eine pädagogische und psychologische Betrachtung kindlicher „Fehlhaltungen". Die Antwort auf die Fragen: Warum trotzen Kinder? Wann stehlen und lügen sie? heißt: Wenn wir . . .
Das Eltern-Kind-Verhältnis ist dafür verantwortlich, ob Kinder „so sein müssen".
Der Verfasser übertreibt nicht. Seine Einsätze zu Trotz, Lüge und Stehlen sind sachliche Hinweise einer Kinderpsychologie. Der innere Lebensraum des Kindes wird deutlich. An jeder Stelle ist die Äußerung oder Handlung des Kindes mit der Frage nach der Quelle aus der Innenwelt oder der Außenwelt angegangen. Moralische Betitelungen sind unterblieben.
An vielen Orten (Trotz und Widerstand — Positiv gesehen. Lügen — ein Zeichen der Not; die Hilfe für das Kind. Wie zum rechten Besitzen erziehen?) wird deutlich, daß die Reaktion der Erwachsenen auf die Haltung des Kindes nicht Bestrafung sein kann, sondern Hilfestellung, damit die Kinder so werden, wie sie sein müssen.
Wie können wir den Kindern beweisen, daß wir sie ernstnehmen, ist die glückliche Grundfrage des Werkes. Die Antwort in den 112 Seiten läßt sich in Familie und Schule verwirklichen.

RÖSSLER, Helmut: *Messe verständlich gemacht.* Regensburg 1967: Verlag Friedrich Pustet. 158 S. kart. DM 8,20.

Wer Ausschau hält nach einer guten, kurzen, allgemeinverständlichen Darstellung der Eucharistiefeier wird bald enttäuscht sein, da er ein Buch, das diesen Anforderungen entspricht, nicht findet. Aber gerade heute in der Zeit der Neuformung der Liturgie wäre ein solches Buch dringend notwendig. Dies hat R. gespürt und legt darum seinen Versuch der Meßerklärung vor.
Der Vf. bedient sich einer schlichten Sprache und einer leicht überschaubaren Gliederung. Im allgemeinen vermittelt er trotz der Kürze der Darstellung einen guten Einblick in die Geschichte und das Wesen der Eucharistiefeier.
Doch kann man den Worten des Autors nicht immer uneingeschränkt zustimmen, so z. B. wenn er die Anrufungen des Kyrie auf die Dreifaltigkeit deutet, die Händewaschung nach der Gabenbereitung als Symbol der Reinigung von Sünden und Sündenvergebung, die Vereinigung des Blutes mit dem Leibe nach der Brechung als ein Zeichen der Wiederbelebung des geopferten Jesus Christus deutet oder die Gegenwart Jesu im Wort nur auf das Evangelium bezieht. Widersprechen muß man auch, wenn er sagt, bei der Elevation der Gaben würden wir unsrer Zeit irgendwie entrückt, der Priester mache bei der Wandlung alles nach, wie es Jesus im Abendmahlssaal vollzogen hat.

Mit dieser Aufzählung ist die Liste sachlich unrichtiger Darstellungen leider nicht erschöpft. Wer das Buch kritisch zu lesen versteht, wird trotzdem aus ihm manchen Nutzen ziehen können.

GRILL, Severin Matthias: *Sacrificium Tremendum.* Gedanken eines Exegeten zur Reform der Liturgie. Band 2 der Reihe: Una Voce Helvetica. Zürich 1966: Verlag Thomas. 59 S. kart. DM 5,20.

Heute fühlen sich viele berufen, zu liturgischen Fragen Stellung zu nehmen. Das ist Mode geworden und die macht man mit — ob man die notwendigen Kenntnisse besitzt oder nicht. Ein typisches Beispiel dafür sind die „Gedanken eines Exegeten zur Reform der Liturgie". Der Autor schreibt dazu im Vorwort: „Die vorliegende Untersuchung will unter reicherer Heranziehung der alten Autoritäten und Verwertung der einschlägigen Bibelexegese die schwebenden Probleme in drei Hauptkapiteln untersuchen: 1. Die Messe als Opfer und Mahl. 2. Priester und Volk bei der Messe. 3. Anbetung oder Verehrung der Hostie" (S. 6)? In seinen Ausführungen hält der Vf. aber keineswegs, was er hier verspricht. Die Schrift ist keine Untersuchung im eigentlichen Sinn. Der Autor stellt einige Thesen auf, zu denen er sich als „Belege" mehrere alte Texte sucht, die in ihrer Auswahl meist einseitig sind und ein falsches Bild vermitteln. Daß gelegentlich sogar die eigenen Aussagen und die der Zitate nicht übereinstimmen, stört den Vf. herzlich wenig. So betrachten die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte die Messe zwar als Opfer, aber nicht als „furchterregendes Opfer". Das ist ein Gedanke, der erst im 4. Jahrhundert vereinzelt im Osten nachweisbar ist. Im übrigen kann man aus der fast 2000jährigen Geschichte der Kirche zu den unmöglichsten Thesen Zitate finden. Es kommt nicht darauf an, daß mal irgendwann einer oder mehrere etwas gesagt haben. Nicht alles, was uns von den „alten Autoritäten" überliefert ist, ist richtig. Es gilt immer danach zu fragen, welche Auffassung hinter den Aussagen steht. Zudem ist im Laufe der Zeit auch auf dem Gebiet der Liturgie die Erkenntnis fortgeschritten, so daß wir heute manche Zusammenhänge klarer sehen, als dies mittelalterlichen Theologen möglich war. Aber gerade zu diesen tieferen Erkenntnissen scheint der Autor noch nicht vorgedrungen zu sein.

CASINI, Tito: *Die zerrissene Tunika.* Brief eines Katholiken zur „Liturgie-Reform". Zürich 1967: Verlag Thomas. 92 S. kart. DM 6,80.

Tito Casini hat durch seinen Brief in Italien traurige Berühmtheit erlangt. Er übt darin heftige Kritik an der Liturgiereform, die er als eine große Gefahr für die Kirche ansieht, und greift in oft gemeiner und beleidigender Weise den Vorsitzenden des „Rates für die Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie", Kardinal Lercaro, an. So entartet der Brief zu einem Pamphlet übelster Art.
Über das Aufsehen, das die Schrift erregte, und die Reaktion des Papstes informiert der Bericht des Korrespondenten der „Neuen Zürcher Zeitung", der der deutschen Übersetzung vorangestellt ist. So wie C. denken wahrscheinlich noch viele Christen. Diese Überlegung stimmt einen nachdenklich. Worin liegen die Ursachen für ein derartiges Mißverständnis der Liturgiereform? Sicher ist mit der Nennung eines einzigen Grundes die Frage nicht ausreichend beantwortet. Doch glaube ich, daß eine wesentliche Ursache darin liegt, daß die Gläubigen nur unzureichend in den Sinn der vollzogenen Änderung eingeführt worden sind und kaum auf kommende Änderungen vorbereitet werden. Wenn der Brief Casinis zu einem größeren Bemühen um gründliche Information anregen würde, hätte er ein gutes Ziel erreicht, mag er auch die Sache, der er eigentlich dienen sollte, nicht fördern.

SCHILLING, Alfred: *Orationen der Messe.* Essen 1967: Verlag Hans Driewer. 168 S. Ln. DM 12,80.

Das Problem der Übersetzung lateinischer Texte in die jeweilige Volkssprache bildete schon mehrfach Gegenstand eingehender Beratungen der Liturgiewissenschaftler. Neuerdings kam dieses Thema auf der Bischofssynode wieder zur Sprache. Hier wurde die Bitte vorgetragen, man möge bei der Übersetzung der liturgischen Texte größere Freiheit gewähren, die Forderung nach wörtlicher Übertragung aufheben und gestatten, daß sich die Übersetzungen mehr am Sinn der Texte ausrichte.
Eine gute Ergänzung zu den theoretischen Überlegungen legt nun A. Schilling mit seiner Übertragung der Orationen des Meßbuches vor. „Ehrliches, einfaches Beten in der Schule der alten römischen Texte — mehr ist auf den folgenden Seiten nicht gewollt und auch nicht versucht worden", schreibt S. „Daß aus diesem Grunde bei den hier vorgelegten Texten eine gelegentliche Umakzentuierung nicht ganz zu umgehen war, daß des öfteren ein weniger gehaltvoller lateinischer Wortlaut verlassen und vereinzelt auch ein ganzer Text aufgegeben wurde, weil er die Mühe der Übersetzung nicht zu lohnen schien, wird der Kundige nicht anders erwartet haben. ... Schon an der Unvollständigkeit des hier gebotenen Materials wird der interessierte Leser unschwer erkennen können, daß er einen Diskussionsbeitrag und kein liturgisches Buch in Händen hält".

A. Schilling betrachtet seine Übertragung nicht als ein allseitig vollkommenes Werk. Er ermuntert die Leser ausdrücklich dazu, den freien Raum, den jede Seite neben und unter den Texten bietet, für eigene, bessere Formulierungen zu nutzen.

Der Übertragung vorangestellt ist eine Einführung von J. H. Emminghaus mit dem Titel „Überlegungen und Anmerkungen zur Übersetzung der lateinischen Orationen".

SCHOENEN, Anno: *Heute wenn ihr seine Stimme hört.* Kurzpredigten zum Kirchenjahr. Band I: Advent bis Pfingsten. 103 S., Band II: Sonn- und Festtage nach Pfingsten. 87 S. Regensburg 1966—1967: Verlag Friedrich Pustet. kart. zusammen DM 12,20.

Zwei Bändchen mit Kurzpredigten für alle Sonntage und Feste bietet der Verfasser. Diese Predigten wurden in einem Konvent der Benediktinerinnen gehalten. Es sollen aber auch Hörer über eine klösterliche Gemeinschaft hinaus angesprochen werden. Wenn dies dem Vf. auch grundsätzlich gelungen ist, so wünscht man sich doch mehr den konkreten Zugriff auf das alltägliche Leben.

Jeweils ein Gedanke aus dem Schrifttext des liturgischen Formulars wird auf die Hörer hin gedeutet. Von vorneherein kann man keine ausgeführten Homilien erwarten. Jede Predigt ist aber aus dem lebendigen Umgang mit der Bibel entstanden.

Mönche im frühchristlichen Ägypten. Nach der griechischen Urfassung übertragen und erläutert von Suso Frank. Düsseldorf 1967: Patmos-Verlag. 160 S. Ln. DM 14,80.

Die ersten christlichen Mönche treffen wir in Ägypten an. Ihre Vorläufer sind die sog. Asketen. Solche, die sich in Trennung von den Menschen in die Wüste zurückzogen, nannte man Anachoreten oder Eremiten. Diese Lebensform (das muß betont werden) hat ihren Ursprung im Christentum selbst und in seinen asketischen Idealen. Die bekanntesten Vertreter der ersten Entwicklungsstufe des Mönchtums sind der hl. Paulus und der hl. Antonius, bei dem sich aber schon ein Fortschritt vom reinen Einsiedlertum zu einem gewissen Gemeinschaftsleben zeigte. Mit dem Namen des hl. Pachomius verknüpft sich die Entwicklung des Cönobitentums, des gemeinsamen klösterlichen Lebens. Die Mönche seiner Gemeinschaft lebten nach einer festen Regel. Das geistige Oberhaupt einer solchen Niederlassung hieß Abbas.

Die nach dem griech. Urtext ins Deutsche übertragene „Historia monachorum in Aegypto" schildert die Eindrücke einer Jerusalemer Pilgergesellschaft, die um das Jahr 395 durch die ägyptischen Mönchssiedlungen reiste. Dem Verfasser dieser Mönchsgeschichte ging es darum, den Christen seiner Zeit den Spiegel des Evangeliums vorzuhalten. Was kann uns heutigen ein solcher Bericht sagen? Wir sollen und können nicht die Lebensformen, die die damaligen Mönche gefunden haben, nachahmen. Ihre tiefen Einsichten in die Christusbotschaft aber haben auch uns heute noch etwas zu sagen. Wie wir diese Einsichten in unsere Zeit hinübernehmen, das ist unsere Sache.

GARONNE, Gabriel M.: *Die Ordensfrau vor Gott und Welt.* Salzburg 1967: Verlag Otto Müller. 192 S. kart. DM 10,90.

Der Erzbischof von Toulouse und derzeitige Präfekt der Studienkongregation setzt in diesem Band die Betrachtungen des vorausgegangenen Buches „Die Ordensfrau — Zeichen Gottes in der Welt" fort. Nach seinen eigenen Worten drückt der Titel der neuen Sammlung den Inhalt der ersten aus: die Haltung und Verantwortung der Ordensfrau, insofern sie sich selbst (I.), Gott(II.), den anderen (III.), der Welt und der Zeit (IV.) zugewandt ist. In dieser weit gefaßten Gruppierung umfaßt die Sammlung Themen, „wie der Tag es gerade eingab" (S. 5): Betrachtungen über die Menschwerdung und die Gegenwart des Herrn, über echte und falsche Unruhe, über den Glauben und den „Geist der Neuheit", über die „Alten", und viele andere. Die breite Streuung der Gegenstände erlaubt es dem Vf., in immer wieder neuen Varianten sein Anliegen vorzutragen, die in langer Tradition zusammengetragenen Schätze des Ordenslebens durch Konfrontation mit dem Evangelium für die Kirche und Menschheit unserer Zeit fruchtbar zu machen. Überall verspürt der Leser das Bemühen, der Ordensfrau von heute in ihren Aufgaben, Problemen, Schwierigkeiten und Möglichkeiten zu einer klaren Sicht und zu einem tapferen Ja ihrer Berufung zu verhelfen. Überall zeigt sich der Vf. „voll unendlicher Bewunderung und Dankbarkeit für die Gnade, die Gott seiner Kirche durch das Ordensleben gewährt hat" (S. 6). Er hat keinen speziellen Leserkreis im Auge, sondern richtet sich an beschauliche wie an tätige, an lehrende wie an pflegende Ordensschwestern. Seine Schrift ist darum allen zu empfehlen. Nicht nur inhaltlich, auch wegen ihrer übersichtlichen Einteilung in kleinere Sinnabschnitte eignet sie sich gut für die tägliche Betrachtung.

PLECHL, Pia Maria: *Kreuz und Äskulap.* Dr. med. Anna Dengel und die Missionsärztlichen Schwestern. Wien 1967: Verlag Herold. 228 S. Ln. DM 29,80.

Die meisten Orden und Kongregationen verdanken ihre Entstehung bestimmten Zeitströmungen und Zeitnöten. Wenn es bis vor wenigen Jahrzehnten unter diesen Orden keine religiöse Gemeinschaft gab, die sich dem unmittelbaren Dienst an den Kranken in Chirurgie und Geburtshilfe widmete, so ist das unter dieser Rücksicht verwunderlich, angesichts eines Jahrhunderte lang gültigen Verbots der Kirche aber verständlich, die ihren Priestern und Ordensleuten das direkte medizinische Wirken verboten hatte. Erst 1925 änderte sich diese Situation, als eine Österreicherin, Dr. Anna Dengel, die Kongregation der Missionsärztlichen Schwestern gründete. Die junge Ärztin hatte mit eigenen Augen die Not der Kranken in Indien erlebt und wagte mit der Gründung eines eigenen Ordens ein Experiment, das heute mit mehr als 700 Mitgliedern in 49 Krankenhäusern in Asien, Afrika und Südamerika als gelungen bezeichnet werden muß.
Die Verfasserin dieses Buches, Redakteurin der Wiener Tageszeitung „Die Presse", beschreibt den Weg und das Werk der großen Ärztin und Klosterfrau, nachdem sie sich selbst in den Häusern und Archiven der Kongregation gründlich umgesehen und in Gesprächen mit der Gründerin ein klares Bild verschafft hat. Die journalistische Ader und Erfahrung der Autorin, die nicht ihre persönlichen Eindrücke verschweigt, sondern auch Erlebnisse aus dem Alltag und abenteuerliche Geschehnisse aus dem Leben der kleinen Armee Anna Dengels zu berichten weiß, schufen ein lebendiges Buch, das gleichermaßen Tatsachenbericht und Reiseschilderung, medizinische Reportage und Dokumentation gelebten Christentums ist.

BROX, Norbert: *Die Hoffnung des Christen.* Linz: Verlag Veritas. 63 S. kart.

Es ist eigenartig, wie auch das geistliche Bewußtsein der Christen seinen Stilwandel, oft innerhalb kurzer Zeit, kennt. Die Haltung der Hoffnung, für viele Christen neben Glaube und Liebe scheinbar überflüssig, beginnt nun sehr schnell, aktuell zu werden. Worauf können wir denn innerweltlich und endzeitlich hoffen? Worauf gründet sich unsere Hoffnung? Die Antwort auf solche, an die Bibel gerichtete Fragen versucht der Vf. in zwei Meditationen: „Das Hoffen des Christen" lautet der Titel der ersten, allgemein gehaltenen Erwägung. „Tod und Hoffnung", der zweite Teil, behandelt jenes scheinbar Absurde, an dem die Hoffnung immer wieder zu zerbrechen droht — den Tod. Die Grundorientierung ist am NT gewonnen, besonders an Paulus, ohne daß der Leser mit zuvielen Zitaten überhäuft wird und unter Einschluß moderner Fragestellungen. Das Buch ist eine gediegene Anregung für die Besinnung auf die eigene Haltung des Hoffens und eine erste Hinführung zu dieser bis vor kurzem so unbekannten Tugend.

CONSIDINE, Daniel: *Vertrauen und Zuversicht.* München 1966: Verlag Ars sacra. 104 S. Kunstleder. DM 9,80.

Vor 45 Jahren starb nach einem überaus reichen Leben als Lehrer, Seelsorger, Oberer, Novizenmeister und Seelenführer der irische Jesuitenpater Considine. Der Kreis der Menschen, die Zeit seines Lebens bei ihm im Beichtstuhl, Sprechzimmer und in Briefen geistliche Hilfe fanden, wächst nach seinem Tode weiter. „Ich verließ ihn nie ohne nützliche Belehrung", schrieb einer seiner Freunde beim Tode Pater Considines. Wer aufmerksam die in diesem Buch zusammengestellten kurzen Lesungen meditiert, die ursprünglich als Kalenderbetrachtungen erschienen, findet diese Feststellung noch heute bestätigt. Die Sprache Considines ist überraschend einfach und verzichtet auf jede barocke Übertreibung. Seine Gedanken zielen mitten ins Leben und zeugen von abgeklärter Reife und einer großen Güte, der nichts Menschliches unbekannt geblieben ist. Im Trubel der Zeit, wo vieles fragwürdig und zweifelhaft geworden zu sein scheint, vermögen diese Betrachtungen wieder Vertrauen und Zuversicht zu schenken.

Wort für den Tag. Band I—III. 365 biblische Texte. Meditationen, Gebete für alle Tage des Jahres. Hrsg. von Odo L. HAGGENMÜLLER und Helga RUSCHE. Mainz 1966: Verlag Matthias-Grünewald. 3 Bände zus. 820 S., flexibler Einband. In Geschenk-Kassette DM 39,40.

Das Vorwort dieser ausgezeichneten Auswahl und Sammlung von biblischen Texten, Meditationen und Gebeten für alle Tage des Jahres gibt Auskunft über den Aufbau der drei Bändchen. An der Spitze steht immer das Wort der Hl. Schrift, das bald dem Alten, bald dem Neuen Testament entnommen ist. Die darauf folgende Erklärung versucht, den biblischen Text theologisch zu deuten und so seine Botschaft vernehmbar zu machen. Als Antwort auf das Wort Gottes folgen dann an dritter Stelle aktualisierende Meditationen, die häufig in Gebetsform geschrieben sind. Die Auswahl orientiert sich im allgemeinen an den jeweiligen Hauptgedanken des Kirchenjahres, wobei jede Woche ein bestimmtes

Thema verfolgt. In der Zeit nach Pfingsten wurden dabei auch zentrale Begriffe biblischer Theologie als Leitideen gewählt, so z. B. die Nächstenliebe als Gottesliebe, die Kirche als Leib Christi, Jesu Botschaft vom Vater, die Kirche auf der Wanderschaft und als Stadt auf dem Berge.
Während die sachlich treffenden und meist wirklich hilfreichen Schrifterklärungen zum größten Teil von einer Autorin, Helga Rusche, verfaßt wurden, stammen die Meditationen aus mehreren Federn. So wird der Leser unmerklich auf die vielfältigen Möglichkeiten menschlichen Antwortens gestoßen und entdeckt vielleicht dadurch neue Formen des eigenen Betens. Sicher wäre es besser gewesen, wenn den Verfassern der Gebete und Meditationen die jeweilige Schrifterklärung vorher vorgelegen hätte. Auf diese Weise wäre, wenn vielleicht auch auf Kosten der Originalität der Gedanken, der Zusammenhang von Erklärung und Meditation überzeugender ausgefallen und zugleich ein anschauliches Beispiel dafür geliefert worden, wie aus der theologischen Schriftauslegung ein echtes Gebet herauswachsen kann. Aber auch so bergen die drei Bändchen große Reichtümer, so daß jeder, der sich geistlich beschenken und anregen lassen möchte, gut auf seine Kosten kommt.

LORENZ, Willy: *Der Gentleman und der Christ.* Über die Versuchungen des abendländischen Menschen. Wien 1967: Verlag Herold. 72 S. kart. DM 9,50.

Vier Essays enthält der kleine Band, der eine kritische Analyse bestimmter Erscheinungsformen der heutigen abendländischen Kultur zu geben versucht. In der ersten Abhandlung gelingt dem Verfasser mit einer subtilen Auslegung des Wortes Gentleman, die sich weitgehend auf Newman stützt, der Nachweis, daß die Begriffe Gentleman und Christ keinen Widerspruch bedeuten, vielmehr zusammengehören, weil der wahre Christ zugleich der geborene Gentleman ist. Die zweite Abhandlung wirkt problematischer und deutet verallgemeinernd und darum weniger überzeugend bestimmte geistige Strömungen der europäischen Geschichte entweder als Wegführung von Christus (Pelagianismus, Modernismus, Aufklärung, Liberalismus, Marxismus, Nationalismus) oder als Loslösung von der katholischen Kirche (Protestantismus, Hussitentum, Wiclifismus). Ist der Protestantismus z. B. wirklich der katholischen Kirche feindlich gesinnt (S. 27)? Mit interessanten kulturgeschichtlichen Details angereichert, befaßt sich die dritte Abhandlung mit der erstaunlichen Tatsache des ständig sinkenden Leseinteresses bei gleichzeitiger Steigerung der Bücherproduktion. Die letzte Abhandlung gibt eine treffende Zustandschilderung der modernen Kultur- und Ferientouristik, deren Konsequenz im letzten ein neues Nomadendasein ist, dessen typische Kennzeichen Angst und Langeweile sind. Es sind nur kurze Schlaglichter, die hier aufscheinen, aber sie beleuchten grell Erscheinungen, die sich zu einer tödlichen Bedrohung unserer ganzen Kultur auswachsen können, wenn nicht recht bald der Diagnose die Therapie folgt.

COLERUS-GELDERN, Olaf: *Friede ist niemals Sieg des einen.* Wien 1967: Verlag Herold. 124 S. Ln. DM 15,90.

Friede, Tod, Menschlichkeit, Leid, Lebensstil der Jugend, Wirklichkeitssinn, das sind einige der Themen der in diesem Buch gesammelten Ansprachen, die auf das konkrete Leben des heutigen Christen zielen. Der Verfasser hat eine scharfe Beobachtungsgabe, mit der er die vielfältigen, oft zwiespältigen Erscheinungen unseres Alltags analysiert. Dabei läßt er es aber gottlob nicht bewenden. Immer wieder versucht er die Brücke zu schlagen zwischen der bedrängenden Welterfahrung und der Botschaft des Glaubens. Er verdammt nicht, sondern er rät; er resigniert nicht, sondern macht Angebote, die der Leser aufgreifen kann. Das alles wird nicht trocken abstrakt vorgetragen, sondern lebendig formuliert, angereichert mit Erlebnissen aus dem eigenen Leben und mit Beispielen aus der großen kulturellen Tradition Europas. Es ist gewiß kein Nachteil, wenn man solch geistlichen Betrachtungen noch den Redestil anmerkt, einer Überarbeitung für die Drucklegung hätten aber trotzdem die unzähligen Anreden „meine Freunde" zum Opfer fallen dürfen. Auch stellt sich die Frage, ob ein Buch mit 124 Seiten für 15,90 DM noch seine Käufer findet.

DERKSEN, Johannes: *Unter Pastor Jansens Paraplü.* Freising 1967: Kyrios-Verlag GmbH. Meitingen. 220 S. kart. DM 8,90.

Wer es noch nicht gewußt haben sollte, Pfarrer Kräuterbein hat einen Doppelgänger in der Person des Herrn Pastor Jansen aus dem kleinen niederrheinischen Städtchen Waterpott. Die 19 neuen Geschichten von Derksen erzählen von den großen und kleinen Erlebnissen, von den alltäglichen Kümmernissen und den komischen Lebenssituationen, in die „Hirt" und „Schäfchen" immer wieder hineingeraten. Das alles geschieht in der bekannt humorvollen Weise, die eine Stärke des Verfassers ist. Wer Kaplan und Pfarrer Kräuterbein kennt, ahnt, daß auch in diesen Geschichten wieder ein Stückchen Lebensweisheit steckt, die man gern annimmt, weil sie nicht mit emporgestrecktem Zeigefinger vorgetragen wird.

Dichter schreiben Weihnachtsbriefe. Gesammelt von E. BENOIT. München 1967: Verlag Ars sacra. 31 S. kart. DM 3,—.

Etwas zu spät für Weihnachten erreichten uns noch zwei kleine Büchlein, die hier wenigstens noch kurz angezeigt werden sollen. Die bibliophile Liebhaberausgabe aus der Sammlung Sigma bietet eine Anthologie von Dichterbriefen, die die ganze Breite menschlicher Empfindungen widerspiegeln, die Herzen zum Weihnachtsfest bewegen können. Ob Stifter, Rosegger, Goethe, Schiller, Kneip, Hebbel, Storm, Rilke, Ball, Jean Paul, Sorge oder Carossa, die Sätze sind nicht immer tief hintergründig und gedankenschwer, aber ungemein menschlich und darum ansprechend. Sie zeigen manchen Schriftsteller von einer weniger bekannten Seite, und gerade das macht die Lektüre dieser Briefe so reizvoll.

SCHAPER, Edzard — KARRER, Otto: *Altchristliche Erzählungen.* München 1967: Verlag Ars sacra Joseph Müller. 96 S. Ln. DM 12,40.

In der Wunderwelt unserer Krippen und Weihnachtsbäume sind seit jeher Gestalten und Vorstellungen beheimatet, die nicht aus der Bibel stammen, sondern aus den verschiedenen apokryphen Schriften der ersten Generationen nach Christus. Trotzdem möchte man nicht auf die köstlichen Tiere, die wundersamen Bäume und lustigen Quellen verzichten, auf Löwe und Pardel, die huldigend Maria und Josef durch die Wüste begleiten, auf die Palme, die auf das Wort Jesu hin ihren fruchtreichen Wipfel bis zu den ausgestreckten Händen der Mutter hinabbeugt. Sie alle, die Erzählungen des Jakobus, Matthäus und Thomas, die arabische Kindheitserzählung, die außerbiblischen Worte Jesu, sein Briefwechsel mit König Abgar spiegeln etwas von dem Zeitkolorit ihrer Entstehungszeit wieder, von der Liebe und Frömmigkeit der ersten Christen, die wegen ihrer Frische und Unmittelbarkeit auch uns noch anzusprechen vermag. In einem einführenden verständnisvoll geschriebenen Beitrag macht E. Schaper den Leser mit der Entstehung und Eigenart der apokryphen Literatur bekannt. Er verhilft damit zu einer sachgemäßen Einordnung dieses Schrifttums, das sehr oft in verhängnisvoller Weise überbewertet, gelegentlich aber auch grundlos abgewertet wurde. Der saubere Druck und die ansprechenden Holzschnitte werden besonders dem Freunde des schönen Buches gefallen.

Stuttgarter Bibelkalender 1968. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. DM 14,80.

Zum zweiten Mal hat der Verlag Katholisches Bibelwerk einen Kalender herausgegeben, der in der allgemeinen Kalenderschwemme einen besonderen Rang einnimmt. Die 24 ausgezeichnet gedruckten farbigen Abbildungen entstammen dem Werke Meister Bertrams, der im 14. Jahrhundert in Hamburg wirkte und in seiner Kunst Stilelemente der Spätgotik mit typischen Merkmalen der beginnenden Renaissance Italiens glänzend verband. Die Bildtafeln mit ihren realistischen Gestalten auf gotischem Goldgrund behandeln Motive aus der Schöpfungsgeschichte, aus der Patriarchengeschichte und aus der Geschichte des Lebens Jesu. Auf der Rückseite der einzelnen Kalenderblätter steht neben dem Heiligenkalendarium ein biblischer Text und eine biblische Meditation, die von verschiedenen Mitarbeitern des Bibelwerkes verfaßt wurden. Wenn etwas den guten Gesamteindruck des Kalenders mindert, dann ist es der durch ein merkwürdiges Rosa vom Bild abgesetzte Goldrand der in meist unglücklichem Kontrast zum Gold-Untergrund der Bildtafeln steht.

Kleruskalender 1968. Köln 1967: Benziger Verlag. Kunstleder DM 7,90.

Der bewährte Taschenkalender für den katholischen Klerus 1968 wurde wieder von Pfarrer Franz Kruse bearbeitet und bietet viele für die Arbeit des Priesters notwendige und nützliche Hilfen, angefangen mit den wertvollen Übersichten zur Liturgie, den Gebeten, Benediktionen, Weihen und Segnungen bis hin zu den zahlreichen Statistiken aus den verschiedenen Lebensbereichen der katholischen Kirche, die der Direktor der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands, Prof. Groner, beigesteuert hat. Auch die praktischen Angaben über Bahn, Post und Schule, sowie die verschiedenen Merkblätter für Anschriften, Fernsprechnummern und ähnliches fehlen nicht. Wer diesen Kalender schon seit Jahren benutzt, braucht keine weitere Empfehlung, alle anderen sollten sich selbst von seinem Wert überzeugen.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Gutdünken der Schriftleitung.

Auf, mir nach! Spricht Christus. Nachfolge heute im Lichte der Nachfolgeworte Jesu. Schallplatten-Serie. I: Gott ruft Menschen in seinen Dienst. II: Jesus der Lehrer und Meister in Vollmacht. Autor und Sprecher: Dr. Otto KNOCH. Kevelaer 1967: Verlag Butzon & Bercker. Je Platte DM 20,—, im Abonnement je DM 18,—.

AUGUSTINUS: *Denn es zertritt mich der Mensch.* Eine Auswahl aktueller Predigten, übersetzt und eingeleitet von Dr. Albert Schmitt. Bern 1967: Verlag Bargezzi. 272 S., Ln. DM 17,50.

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. I und II. Hrsg. von Johann Christoph HAMPE. München 1967: Verlag Kösel. Bd. I 630 S., Bd. II 704 S., Ln. pro Bd. DM 48,—.

BARTZ, Wilhelm: *Sekten heute.* Lehre, Organisation, Verbreitung. Herder-Bücherei, Band 291. Freiburg 1967: Verlag Herder. 142 S., kart. DM 2,90.

BOMMER, Josef: *Gottes Stimme im Kirchenjahr.* Liturgische Meditationen. Luzern 1967: Rex-Verlag. 352 S., DM 22,50.

BRÖKER, Werner: *Der Sinn von Evolution.* Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 114 S., kart. DM 14,80.

Den Glauben wagen. Beiträge zum Glaubensverständnis heute. Reihe: Offene Gemeinde, Band 3. Hrsg. von Felix SCHLÖSSER. Limburg 1967: Lahn-Verlag. 192 S., kart. DM 9,80.

Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967. Dokumente. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 836 S., Ln. DM 30,—.

FORSTNER, Dorothea: *Die Welt der Symbole.* Innsbruck 1967: Verlag Tyrolia. 504 S., Ln. DM 35,—.

FULLER, R. H.: *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.* Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage. Aus dem Englischen übertragen und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Franz Joseph Schierse. Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 144 S., kart. DM 8,80.

Grenzfragen des Glaubens. Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit. Hrsg. von Charlotte HÖRGL und Fritz RAUH. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967: Benziger-Verlag. 528 S., Ln. DM 43,—.

GRÜNDEL, Johannes: *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie* an Hand des Axioms „agere sequitur esse". Düsseldorf 1967: Patmos Verlag. 148 S., kart. DM 11,80.

HAMER, Jérôme — CONGAR, Yves: *Über die Religionsfreiheit.* Lateinischer und deutscher Text. Kommentare zur Konzilserklärung. Paderborn 1967: Verlag Bonifacius-Druckerei. 300 S., Ln. DM 24,—.

Handbuch der Kirchengeschichte. Band IV. Reformation, katholische Reform und Gegenreformation. Von Erwin ISERLOH, Josef GLAZIK und Hubert JEDIN. Freiburg 1967: Verlag Herder. 723 S., Ln. DM 65,—.

HARDON, John A.: *Gott in den Religionen der Welt.* Luzern 1967: Rex-Verlag. 531 S., Ln. DM 29,80.

HENRICHS, Norbert: *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.* Eine kult-theologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. Düsseldorf 1967: Patmos-Verlag. 225 S., Ln. DM 16,—.

Hirtenbriefe 1966 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Wien 1967: Verlag Herder. 416 S., kart. DM 44,—.

HOLTZ, Leonhard: *Schwestern in der Kirche Christi.* Ein Werkbuch für das Ordensleben, Band 2. Kevelaer 1967: Verlag Butzon & Bercker. 200 S., Ln. DM 17,80.

Jeanne de Chantal. Im Zeugnis ihrer Zeitgenossen. Reihe: Menschen der Kirche, Band 8. Hrsg. von Lee MARIL. Einsiedeln 1967: Benziger-Verlag. 216 S., Ln. DM 17,80.

JURGENS, Evert: *Essen Sie Affenfleisch?* Abenteuer zwischen Amsterdam und Amazonas. Freising 1967: Kyrios-Verlag Meitingen. 208 S., Ln. DM 12,80.

Kirche in der Stadt, Band 1: Grundlegung und Analysen. Beiträge des österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes. Hrsg. vom Österr. Seelsorgeinstitut. Wien 1967: Verlag Herder. 296 S., kart. DM 25,20.

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick BURKE. München 1967: Verlag Max Hueber. 209 S., Ln. DM 15,80.

KUES, Nikolaus von: *Philosophisch-theologische Schriften.* Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch. Band III. Wien 1967: Verlag Herder. 844 S., Ln. DM 50,—.

KUSS, Otto: *Auslegung und Verkündigung.* Band 2: Biblische Vorträge und Meditationen. Regensburg 1967: Verlag Friedrich Pustet. 348 S., Ln. DM 34,—.

LANG, Albert: *Fundamentaltheologie.* Band 1: Die Sendung Christi. München 1967: Verlag Max Hueber. 288 S., Ln. DM 19,80.

LOHFINK, Norbert: *Die Landverheißung als Eid.* Reihe: Stuttgarter Bibel-Studien, Band 28. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 134 S., kart. DM 7,80.

LORTZ, Joseph: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.* 2 Bände. Münster 1962 und 1964: Verlag Aschendorff. Band I 526 S., kart. DM 38,—; Ln. DM 43,—. Band II 592 S., kart. DM 46,—; Ln. DM 52,—.

LOTZ, Johannes B.: *Der Mensch im Sein.* Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. Reihe: Philosophie in Einzeldarstellungen, 3. Ergänzungsband. Freiburg 1967: Verlag Herder. 667 S., Ln. DM 65,—.

MAIER, Franz Xaver: *Wort Gottes.* Predigten. Freiburg 1968: Seelsorge-Verlag. 96 S., kart. DM 4,80.

MONZEL, Nikolaus: *Katholische Soziallehre.* Band 2: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Köln 1967: Verlag J. P. Bachem. 600 S., Ln. DM 40,—.

NASTAINCZYK, Wolfgang: *Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen.* Reihe: Kleine Schriften zur Seelsorge, Band 9. Freiburg 1968: Seelsorge-Verlag. 74 S., kart. DM 5,60.

OOSTERHUIS, Huub: *Ganz nah ist dein Wort.* Gebete. Wien 1967: Verlag Herder. 200 S., Plastikeinband, DM 7,80.

PAUPERT, Jean Marie: *Kann man heute Christ sein?* Freiburg 1967: Verlag Herder. 236 S., kart. DM 20,—.

PIRE, Dominique: *Baut den Frieden.* Wir alle sind verantwortlich. Herder-Bücherei, Band 296. Freiburg 1967: Verlag Herder. 206 S., kart. DM 3,95.

POL, H. W. van de: *Das Ende des konventionellen Christentums.* Wien 1967: Verlag Herder. 480 S., Ln. DM 27,80.

Responsorienbuch. Reihe: Lebendiger Gottesdienst, Heft 14. Hrsg. von Theo BUCKSTEGEN und Hermann Josef SPITAL. Münster 1967: Verlag Regensberg. 106 S., kart. DM 8,50.

SCHLETTE, Heinz Robert: *Christen als Humanisten.* Reihe: Theologische Fragen, Band 11. München 1967: Verlag Max Hueber. 154 S., kart. DM 5,80.

SEIDENSTICKER, Philipp: *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten.* Reihe: Stuttgarter Bibel-Studien, Band 26. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 160 S., kart. DM 8,80.

SEIDENSTICKER, Philipp: *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien.* Reihe: Stuttgarter Bibel-Studien, Band 27. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 76 S., kart. DM 5,80.

SMEDT, E. J. de: *Durchbruch zur Freiheit.* Persönliche Entscheidung und kirchliche Autorität. Reihe: Sammlung Pallotti, Band 6. Friedberg 1967: Verlag Pallotti. 160 S. kart. DM 9,80.

STACHEL, Günter: *Der Bibelunterricht.* Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967: Benziger-Verlag. 230 S., Ln. DM 19,80.

STENGER, Hermann: *Erziehung und Berufung.* Um die Zukunft der kirchlichen Studienheime. München 1967: Verlag J. Pfeiffer. 232 S., kart. DM 11,80.

Tischgebete nach der Ordnung des Kirchenjahres. Reihe: Lebendiger Gottesdienst, Heft 15. Hrsg. von Hermann SCHAUB und Klaus LAMMERS. Münster 1967: Verlag Regensberg. 64 S., kart. DM 7,50.

WALZ, Angelus: *Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland.* Überblick vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. Freising 1967: Kyrios-Verlag Meitingen. 144 S., kart. DM 12,—.

Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild

Von Edward Schillebeeckx O. P., Nijmegen *

Wenn ich boshaft sein wollte — oder müßte man es eher optimistisch nennen — dann würde ich sagen, daß im Augenblick an den Eingangstüren aller Klöster die Mitteilung angebracht ist: „Wegen Umbau geschlossen". Es hat keinen Sinn, die Krise wegreden zu wollen. Man nimmt es uns nicht mehr ab. Das ist die nüchterne Wirklichkeit. Und die Tatsache, daß man es uns nicht mehr abnimmt, hat ihren Grund nicht — oder doch nicht wesentlich — in unchristlichen Motiven, sondern läuft darauf hinaus, eine menschliche und christliche Authentizität zu gewährleisten, wie sie dem 20. Jahrhundert eigen ist.

Ist das christliche aggiornamento des Ordenslebens in erster Linie eine Anpassung „an die Welt" oder eine neue Anpassung „an das Evangelium", eine Neu-Evangelisierung des Menschen und seiner Institutionen durch eine entschiedene Rückkehr zur Inspiration des Evangeliums? Das vatikanische Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens enthält nur einige spärliche Angaben über die Anpassung an die heutige Daseinserfahrung. Die erneute Anpassung an das Evangelium steht im Vordergrund, und das mit Recht. Grundlegend handelt es sich darum, das Ordensleben an der „norma Christi", mit Christus als Maßstab, neu zu eichen und nicht in erster Linie an der ursprünglichen Absicht der jeweiligen Stifter (wie es noch im Entwurf zum Dekret hieß), sondern direkt am Evangelium Christi. Eine Erneuerung, die darauf gründet, würde bereits eine gründliche Änderung des heutigen Ordenslebens bedeuten.

Wir selbst denken zunächst vielleicht spontan an eine Anpassung des Ordenslebens an die moderne Zeit, an die ihr eigene Mentalität, ihr Lebensgefühl und ihre Denkrichtungen. Aber dann stellt sich die Frage, was nun als Prinzip für die Anpassung gelten soll: Die moderne Zeit selbst? Oder das Evangelium? Oder, und das ist meine Frage, ist das ein falsches Dilemma?

Die Rückkehr zur Inspiration des Evangeliums ist in jedem Falle unsere Richtschnur. Danach werden wir die Bibel erneut befragen. Aber diese Fragestellung kommt aus unserem konkreten heutigen Leben. Denn unter welcher Rücksicht befragen wir erneut die Bibel? Doch gerade darum,

*) Der Artikel erschien unter dem Titel „Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven" in Tijdschrift voor Theologie, Jg. 7 (Utrecht 1967), Nr. 1, S. 1—27. Die deutsche Übersetzung besorgte Dr. Michael Kratz, CSSR, Hennef/Sieg.

weil uns das heutige Ordensleben Probleme stellt. Die klösterliche Existenzweise im Jahre 1967 ist uns problematisch geworden. Von dieser Problematik her stellen wir an das Evangelium eine neue Frage, die vergangene christliche Generationen nicht stellen konnten, weil sie noch nicht in einer säkularisierten Welt lebten. Das Evangelium antwortet nicht auf nichtgestellte Fragen, sondern nur auf diejenigen, die man tatsächlich aufwirft. Und nicht jede Zeit ist reif für jede Frage, jede Generation stellt an das Evangelium ihre Fragen aus dem ihr eigenen Lebenskontext. So stellt erst unsere Zeit eine Frage an das Evangelium aus dem Lebenskontext einer säkularisierten Welt. Und das ist eine Frage, die vor allem für die Ordensleute drückend ist. Aufgrund ihres Ursprungs haben sie in der Tradition ihre Existenzweise — in vielen Variationen — in der Form einer gewissen Weltflucht gelebt, aufgrund einer Motivierung, in der die Verneinung, die Entsagung, das „ausschließlich Gott Dienen" bestimmend waren.

Die heutige Daseinserfahrung des Menschen steht in krassem Gegensatz zu dieser negativ verstandenen Lebensform. Noch bevor wir nach der Begründung des Ordenslebens aus dem Evangelium fragen, haben wir bereits als Menschen eine bestimmte Ansicht vom Leben, und diese ist völlig anders als früher. Von unserer heutigen Daseinserfahrung her werden wir daher andere Fragen an das Evangelium stellen, als sie unsere Vorfahren oder selbst die Gründer unserer Institute in ihrer Zeit gestellt haben. Wir fragen nach der Inspiration des Evangeliums für unser Leben, für die heutige Daseinserfahrung. Das unterstellt allerdings die Bereitschaft, selbst unsere Fragestellung von der Schrift her in Frage stellen zu lassen, die Bereitschaft, die Fragestellung von der Schrift her eventuell ändern, erweitern oder korrigieren zu lassen. Wir müssen uns selbst durch Gottes Wort „in Frage" stellen lassen. Denn es ist noch zu sehen, ob wir die gesamte säkularisierte Daseinserfahrung unserer Zeit kritisch ohne weiteres annehmen können. Der Mensch ist zwar wesentlich eine „Möglichkeit zum Guten", gleichzeitig ist er aber auch die Kehrseite davon, eine „Möglichkeit zum Bösen", und diese letztere wird wohl auch einmal in der konkreten Gestalt unserer säkularisierten Daseinserfahrung aktualisiert sein.

So wird bereits deutlich, daß das „aggiornamento" des Ordenslebens nicht ohne weiteres eine Anpassung an unsere Zeit im Auge haben kann. Denn wir haben nicht von vorneherein die Gewähr, daß diese Zeit nur menschenwürdige Elemente umfaßt.

Man kann auch nicht unterstellen, daß wir Christen die heutige Daseinserfahrung der Menschheit kritisch begleiten. Das scheint mir eine zu große Anmaßung zu sein. Ich würde eher sagen: als Christen stehen auch wir in diesem Zeitgeist, wir stehen kritisch darin, aber wir laufen nicht als kritische Begleiter nebenher. Erst aus dieser Sicht können wir dann sagen,

daß die Neu-Evangelisierung des klösterlichen Lebens oder besser unserer eigenen Existenzweise als Ordensleute wesentlich eine K o n f r o n t a t i o n einschließt mit den heutigen Errungenschaften des Strebens nach Menschlichkeit und mit den Werten, die dabei in unserer Zeit ans Licht gebracht worden sind. Das Dekret über das Ordensleben hat wenig deutlich gemacht, daß gerade die Forderung, die primär gestellt wird — die Neu-Evangelisierung des klösterlichen Lebens — nur i n d e r K o n f r o n t a t i o n m i t unserer heutigen säkularisierten Welt verwirklicht werden kann. Wer losgelöst von der Inspiration des Evangeliums fragt, stellt letztlich eine inhaltslose Frage, auf die man nur eine unbefriedigende und existentiell nicht ansprechende Antwort erwarten kann.

Es schien mir notwendig, auf diesen hermeneutischen Hintergrund hinzuweisen, weil man in der heutigen Literatur über die Erneuerung des klösterlichen Lebens zwei Tendenzen unterscheiden kann, die man vermeiden muß: eine naturalistische und eine supernaturalistische. Die erste erwartet alles von einer sog. Daseinsbeschreibung und damit von einer Anpassung des Ordenslebens an die neuen, in unserer Zeit aufgestellten Werte, wogegen die andere Tendenz alles Heil von dem Aufruf erwartet: „Zurück zum authentischen Evangelium." Von beiden Seiten aus führt das zu einem Kurzschluß. Einerseits braucht die menschliche Daseinserfahrung die Durchleuchtung durch die Wortoffenbarung, das Evangelium, andererseits aber ist diese Wortoffenbarung heute in unserer Zeit nur zu verstehen aus dem Vorverständnis unserer Daseinserfahrung. Das Evangelium funktioniert nur i n n e r h a l b des menschlichen Selbstverständnisses in dieser Welt.

I. KURZE KENNZEICHNUNG UNSERER HEUTIGEN SÄKULARISIERTEN WELT

1) Wurde die Natur früher problemlos als die Schöpfung Gottes erlebt, so erfährt sie der Mensch heute als den rohen Baustoff, aus dem er sich seine menschliche Welt schafft. Die Natur wird nun vom numinosen, auf Gott weisenden Subjekt zum Objekt der menschlichen Naturbeherrschung heruntergewertet. Diese veränderte Sicht eines anderen Umgangs mit der Natur verändert auch das Bild des Menschen. Die jetzt unter der Leitung der Wissenschaft stehende Arbeit bietet in und aus sich selbst für alle Menschen größere Möglichkeiten zu einem menschenwürdigen Leben. Man sieht in der Welt auch nicht mehr die „vestigia Dei", die Spuren Gottes, sondern die „vestigia hominis": die Welt ist vermenschlicht, sie verweist nun unmittelbar auf den Menschen, der in und durch die Welt sich selbst humanisiert und zu einem vollwertigen Menschen erwächst.

So hat der Mensch als seine Eigenart vor allem seine F r e i h e i t entdeckt, den Auftrag, sich selbst frei seine Bestimmung zu geben, indem er in sinn-

voller Kulturarbeit diese Welt menschlich bewohnbar macht, und damit eine Menschheitsgemeinschaft in Gerechtigkeit und Liebe aufzubauen. In diesem Augenblick geht durch die ganze Menschheit ein nahezu unbezwingbares Verlangen, die Welt zum Wohle aller zu verbessern, und das in einer Atmosphäre der Solidarität, Gerechtigkeit und Liebe.

Dieses Interesse für die weltlichen Dimensionen der Wirklichkeit, wie es vor allem in unserer westlichen Welt, von wo die Bewegung ausgeht, lebendig ist, ist dennoch nur eine bestimmte Auswahl aus mehreren Möglichkeiten. Diese Einseitigkeit dürfen wir nicht übersehen. Die westliche Welt hat sich unter verschiedenen menschlichen Möglichkeiten für die rationalisierte Aktivität entschieden, die sich auf eine wissenschaftliche Vervollkommnung des gestaltenden Umgangs mit der Welt gründet. Das ist eine authentisch menschliche Betrachtungsweise. Aber die technische Beherrschung der Natur scheint praktisch als der einzig sinnvolle Umgang mit der Wirklichkeit Geltung zu erhalten. Nun hängen aber Weltbild und Menschenbild zusammen. Die Art und Weise, wie der Mensch mit der Natur umgeht, bestimmt tatsächlich auch die Art und Weise, wie er sein Menschsein erlebt. Wenn man die Welt nur technisch weiter bewohnbar macht, läuft man Gefahr, sie durch diese einseitige Beschlagnahme menschlich unbewohnbar zu machen [1]). Auch das Zusammenleben, die menschlichen Beziehungen in der großen Gesellschaft sind nun in Strukturen gefaßt, die letztlich einem menschenwürdigeren Leben dienen wollen, und in ihrer technischen Strukturierung wohl auch einen innerlich-kulturellen, humanisierenden Wert haben, aber gleichzeitig auch zur Folge haben, daß andere menschliche Möglichkeiten in dieser „great society" gleichsam um Luft ringen. Den kontemplativen Umgang mit der Wirklichkeit erfährt man als wertlos, weil er nicht „effektiv" ist. Es ist natürlich genau so schlecht, als Antwort auf die einseitigen technischen Strukturen, in die das menschliche Leben eingebettet ist, seine Zuflucht zur Weltflucht zu nehmen. Es wächst darum in unserer Zeit das Bedürfnis nach einem noch anderen Umgang mit der Welt und den Mitmenschen, nach einer auch „kontemplativen" Art und Weise des In-der-Welt-Seins. Das wird nicht direkt im Sinne einer Kontemplation der göttlichen Dinge verstanden, sondern eher im Sinne eines Bedürfnisses nach Mitmenschlichkeit. Es ist eine Kontemplation, die an den Mitmenschen glaubt, und die sich weigert, diesen zu behandeln, wie man ein Ding behandelt und in seine Gewalt bekommt. Der „homo faber" läuft Gefahr, auch den anderen, den Mitmenschen zu betrachten als ein zu bewältigendes Stück der Welt, als ein Ding, das man mit technischen Mitteln ebenso gut in seine Gewalt bekommen kann, wie die Dinge der Natur. Unter einer bestimmten Rücksicht ist der Mensch natürlich auch manipulierbar, aber

[1]) Vgl. u. a. RICOEUR, P.: Prévision économique et choix éthique, in: Esprit 34 (1966), 178—193; besonders S. 188— 189.

diese Machbarkeit muß getragen sein von der Ehrfurcht vor der menschlichen Person, sie muß dazu dienen, den Menschen gerade für die menschlichen Möglichkeiten frei zu machen.

Neben der technischen Beherrschung der Natur und dem größten Bemühen, gerade aus Sorge um den Mitmenschen sozial-ökonomisch und politisch eine menschenwürdigere Welt zu erreichen, scheinen neue Bedürfnisse zu entstehen, weil der Mensch zu ersticken droht unter all diesen Strukturen, die dem Menschen zwar dienen, aber auch je länger desto mehr unpersönlich und sachlich-strukturell werden. Die moderne Erscheinung der Provos ist, abgesehen von den damit verbundenen Auswüchsen, ein rechtmäßiger Protest gegen die moderne, alles beherrschende unpersönliche Gesellschaft, deren verwickelte Strukturen den Menschen draußen vor der Tür lassen. Nicht die technische Kompliziertheit dieser Strukturen ist verwerflich, denn gerade sie ist eine moderne Erscheinungsform tätiger Nächstenliebe. Diese Strukturen führen jedoch, wie es bereits von vielen Kulturphilosophen beschrieben worden ist, zur Vorherrschaft einer Oligarchie von Sachverständigen. Sobald man glaubt, die gesamte Lebensproblematik rein wissenschaftlich mit Hilfe von ausschließlich rationalistischen Einrichtungen und Maßnahmen lösen zu können, gerät das Tiefste des Menschen in Bedrängnis.

So doppeldeutig und unsicher das neue Welt- und Menschenbild auch noch sein mag, in seinen Grundzügen zeichnet es sich doch schon deutlich genug ab. Man will eine neue irdische Welt aufbauen. Und das ist ein Zukunftsprojekt im Gegensatz zum früheren Welt- und Menschenbild, in dem die Vergangenheit und der „status quo" Norm und Form bestimmten. In unserer Zeit liegt die „gute goldene Zeit" nicht mehr hinter uns, sondern vor uns, in der Zukunft.

2) Viele erfahren diese neue Deutung von Mensch und Welt direkt als eine Krise in ihrem religiösen Leben. Zunächst einmal deshalb, weil das neue Menschenbild ein Zukunftsprojekt geworden ist und damit natürlich die lebendige Kraft von Traditionen und althergebrachten Errungenschaften ins Wanken bringt.

Doch läßt sich hier ein Kurzschluß aufzeigen. Die kopernikanische Wende in der heutigen Daseinserfahrung, die durch den Begriff „Säkularisierung" umschrieben wird, ist in erster Linie keine religiöse Erscheinung, die man als religiös oder areligiös qualifizieren könnte, sondern eine Veränderung im Verhältnis des Menschen zur Welt. Die Säkularisierung ist primär ein soziales Geschehen, und als solches eine rein innerweltliche Gegebenheit und kein allmählicher Verfall der Religiosität. Es entsteht ein neues Verhältnis des Menschen zur irdischen Form seines Daseins. Der Mensch wird selbst Subjekt, Demiurg seiner irdischen Daseinsform.

Die Säkularisierung betrifft also nur den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt. Dennoch ist sie religiös nicht belanglos. Denn auch das Gottes-

bild steht ja in innerem Zusammenhang mit dem vorgegebenen Welt- und Menschenbild. Ein Wandel im menschlichen Selbstverständnis führt dann auch unvermeidlich zu einem Wandel im Gottesbild. Obschon also der Säkularisierungsprozeß als solcher primär nur das Verhältnis des Menschen zur Welt betrifft, übt er selbstverständlich auch auf das Gottesbild, das einem veralteten Welt- und Menschenbild entstammt, einen reinigenden, verändernden, ja man kann sagen entmythologisierenden Einfluß aus. Somit ist der Säkularisierungsprozeß auch religiös von Belang. Im alten Welt- und Menschenbild hatte Gott seinen Platz als jemand, der in die Welt eingriff und die Natur, Geschichte und Gesellschaft durch die Vermittlung der Kirche direkt in seiner Obhut hielt. Daher war der Säkularisierungsprozeß, die Entdeckung der sinngebenden, humanisierenden Funktionen des Menschen in der Welt faktisch auch ein Entsakralisierungsprozeß [2]). Diese Säkularisierung und Entsakralisierung kann der heutige Christ aufrichtig bejahen.

Doch ist der Sachverhalt noch verwickelter. Dieser Prozeß der Säkularisierung und Entsakralisierung verlief geschichtlich, mitveranlaßt durch konservative Tendenzen in der kirchlichen Vergangenheit, in einem antikirchlichen und antireligiösen Klima. Als Folge davon ist das konkrete Ergebnis dieses historisch komplizierten Vorgangs, nämlich die heutige „säkularisierte Welt", einigermaßen zweideutig. Der Begriff „Weltlichkeit" oder „säkularisierte Welt" umfaßt in Wahrheit verschiedenartige Wirklichkeiten, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind, sondern konkret zugleich christliche und unchristliche Elemente enthalten. Darum kann die christliche Haltung gegenüber der weltlichen Welt kein einfacher, unbefangener und unkritischer Optimismus sein.

Sieht man aber einmal von diesem realen, jedoch nicht mit Händen greifbaren „heidnischen" Element ab, dann hat der Christ die „säkularisierte Welt" gerade von seinem Glauben her zu bejahen. Aufgrund unseres Schöpfungsglaubens und unseres Glaubens an Jesus Christus müssen wir die Welt Welt sein lassen, nicht-göttlich; wir müssen die Welt als diejenige sehen, die Gott in eigene Autonomie und eigene Weltlichkeit hineingestellt hat. Schöpfung bedeutet, daß Gott etwas anderes als sich selbst setzt, und das muß dann sein: das Nicht-Göttliche, das Kreatürliche, das Menschliche, das Weltliche. Indem wir die Weltlichkeit der Welt bejahen, erkennen wir auch Gott in seinem eigenen Wesen an, nämlich als das Nicht-Weltliche, den Transzendenten. Eine sakralisierende, numinose Auffassung der Welt ist eine Beleidigung der Transzendenz Gottes.

---

[2]) Eine genetisch-semantische Analyse des Begriffs „Säkularisation" angefangen von der Aufklärung und seine Beziehung zur Besitzenteignung der Kirche durch den Staat gibt: LÜBBE, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes, Freiburg-München 1965. Vgl. auch STALLMANN, Martin: Was ist Säkularisierung?, Tübingen 1960.

Das findet seine Bestätigung in Christus. Die denkbar innigste Einheit eines Menschen mit Gott — die hypostatische Union — setzt diesen Menschen gerade in seinem Menschsein und in seiner Weltlichkeit voraus. Indem Gott das Nicht-Göttliche als vorgegeben annimmt, offenbart er eigentlich seine Transzendenz, d. h. die göttliche Annahme der Welt und des Weltlichen — Schöpfung ist ja liebevolle Bejahung — ist ein Freigeben der Welt an sie selbst, an den Menschen. Und je mehr das Weltliche durch Gott (Christus) aufgenommen und angenommen ist, desto mehr ist es „säkularisiert", sich selbst übergeben zu freier geschöpflicher Autonomie. Nur eine von Gott angenommene Welt ist weltlich, säkularisiert. Der Säkularisierungsprozeß ist daher in seinem Wesen eine Folge des Christentums. Das schließt nicht aus, daß er geschichtlich mitverursacht ist durch außerchristliche Werterkenntnisse und teilweise auch in einem antichristlichen Klima Gestalt gewonnen hat. Christus ist die Offenbarung der Säkularität der Welt und der Transzendenz Gottes. Die Säkularisation, die die Welt Welt sein läßt, läßt gleichzeitig Gott Gott sein. Die mit Entschiedenheit angenommene Säkularität der Welt, die man dann auch nicht ideologisch zu untermauern versucht [3]), kann so auch in der konkreten Existentialität des Lebens bereits einen unausgesprochenen Gottesglauben einschließen. Das Christentum ist also keine ständig wachsende Vergöttlichung, Verchristlichung oder Christianisierung des Innerweltlichen, sondern eine fortschreitende Entmythologisierung der Welt, eine wachsende Säkularisierung, die die Form einer Humanisierung der Welt und des Menschen selbst in und durch die Welt annimmt. Die ersten Christen sind Märtyrer geworden, weil sie Staat und Kaiser entmythologisierten und sie auf ihre nicht-sakrale Weltlichkeit reduzieren wollten. Wo das Christentum erscheint, kommt der Prozeß der entsakralisierenden Säkularisierung in Gang und beginnt die Heiligung der Welt.

Wir müssen also aufgrund unseres christlichen Glaubens die Welt an ihre Weltlichkeit freigeben. Genau das ist christliche Säkularität, und diese steht im Gegensatz zur heidnisch-profanen Säkularität. Erst in der säkularisierten Welt öffnet sich zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die Möglichkeit eines Heidentums im eigentlichen Sinne des Wortes. Dagegen ist das alte vor- und außerchristliche Heidentum eher Religiosität, aber dann in einer nichtsäkularisierten, sakralen Welt. Die tatsächliche Säkularität, in der wir stehen und leben, umschließt konkret christliche und heidnische Elemente und kann darum auch nicht ohne weiteres mit der durch den christlichen Glauben bestärkten Weltlichkeit

[3]) Ein Nicht-Gläubiger hat immer viel Mühe, die große Nüchternheit der Säkularität der Welt zu ertragen. Man sieht sich dann gezwungen, die säkularisierte Welt ideologisch zu untermauern (Nihilismus, Skeptizismus, naiver Glaube an ein zukünftiges irdisches Paradies usw.). Vgl. GABLENTZ, Ottoheinz von der: Die Krisis der säkularen Religionen, in: Kosmos und Ekklesia (Festschrift für Wilhelm Stählin), Kassel 1953, 243—261, besonders S. 258—259.

der Welt gleichgesetzt werden. Das christliche Freigeben der Welt und die unchristliche, protestierende Emanzipation sind unlöslich in der einen konkreten Gesamtwirklichkeit verwoben, die wir die heutige Säkularität nennen. Fundamental und wesentlich ist diese Säkularität aber eine Grundaussage des Christentums [4]). Die Welt ist der durch unseren Glauben freigegebene Raum unseres Daseins. Die Welt verchristlichen (was ein wesentlicher Teil des Gesamtauftrags eines Christen ist) bedeutet daher die Welt verweltlichen, vermenschlichen, aus dem Glauben heraus Welt sein lassen. Das wird uns durch die Gnade möglich gemacht, gleichzeitig aber durch die Sünde überschattet.

Ich denke, daß damit unsere heutige Daseinserfahrung, das Vorverständnis, v o n d e m a u s wir nun das Evangelium nach seiner Inspiration für unsere klösterliche Existenzweise befragen werden, wenigstens in einigen seiner Grundlinien aufgezeigt ist. Bevor wir jedoch diese Frage stellen, müssen wir zunächst innerhalb der säkularisierten Welt das religiöse Leben selbst einordnen, denn einige sehen die Säkularität nicht als einen radikalen Wandel unseres Verhältnisses zur Welt sondern zu Unrecht als Säkularisation der Religion an. Daß bei einer solchen Deutung das klösterliche Leben völlig sinnlos wird, braucht wohl kaum dargelegt zu werden.

II. DIE HEUTIGE RELIGIÖSE DASEINSERFAHRUNG UND DIE KLÖSTERLICHE EXISTENZWEISE

Verglichen mit einem früheren Verständnis der hl. Schrift, das sich an die traditionelle Gestalt des Christentums und des klösterlichen Lebens in unserer westlichen Welt anlehnte, bringt die heutige Daseinserfahrung unmittelbar eine Reihe von Gegensätzen oder Dilemmas ins Wanken, die in der Vergangenheit für selbstverständlich gehalten wurden, wie etwa: Gott oder Mensch? Hingabe an Gott oder Hingabe an die Menschen? Weltflucht oder Mitwirkung an der Welt? Kontemplation oder Aktion? Selbstverleugnung oder Selbstentfaltung? Menschlich oder christlich? Natürlich oder übernatürlich? Wenn man sich in der christlichen und vor allem in der klösterlichen Vergangenheit in einem solchen Dilemma, dessen Richtigkeit unterstellt wurde, zu entscheiden hatte, dann ging die Entscheidung in die Richtung Gottes, des Übernatürlichen, der Weltflucht, der Kontemplation, des Christlichen, und das Natürliche, das Menschliche, die Aktion und der Einsatz in der Welt erhielten einen gewissen negativen Beigeschmack.

Wir wollen daher zunächst im Lichte des neuen Welt- und Menschenbildes den Standort des damit zusammenhängenden neuen Gottesbildes bestimmen.

---

[4]) Als erster hat das Friedrich GOGARTEN ziemlich deutlich herausgearbeitet: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953. Ihm folgte darin Johannes B. METZ, Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in: Handbuch der Pastoraltheologie, II-2, Freiburg 1966, 239—267.

Tatsächlich ist für das neue Welt- und Menschenbild zunächst einmal kennzeichnend, daß das alte Gottesbild verschwommen und lebensfremd geworden ist, weil es im Zusammenhang mit dem alten Welt- und Menschenbild stand. Kennzeichnender jedoch noch ist das deutliche Unvermögen, sich eine neues Gottesbild zu formen. Das wird deutlich sowohl aus der ernsthaften als auch aus der unausgegorenen Literatur über „den Tod Gottes". Die christliche Tradition ist sich immer, vor allem im kontemplativen klösterlichen Milieu, der Unzulänglichkeit Gottes und seiner Unaussprechlichkeit wie auch des grundsätzlichen Unvermögens des Menschen, auf eine zulängliche Weise von Gott zu reden und ihn sich vorzustellen, bewußt gewesen. Und die großen Theologen und Mystiker der Vergangenheit verstanden es, die Konsequenzen aus dieser „negativen Theologie" zu ziehen. Doch erlebte man in der durchschnittlichen Theologie, im durchschnittlichen geistlichen Leben und in der durchschnittlichen Verkündigung von einst Gott tatsächlich als jemand, der in das weltliche Geschehen eingreift. Die kategorialen Vorstellungen von Gott handhabte man allzu sehr als entsprechende Begriffe, als „Gottesbegriffe". Die religiöse Erfahrung blieb zwar darin authentisch, jedoch war sie gefangen in einem jetzt überholten sozial-kulturellen Kontext, der auf das religiöse Leben auch innerlich abgefärbt hat. Begriffe wie „religionsloser Glaube" sind daher äußerst doppeldeutig, weil sie nur unvollkommen zwischen dem Glauben und seiner wesentlichen Abhängigkeit von dem sozial-kulturellen Kontext unterscheiden. Das heißt aber noch nicht, daß der Glaube als solcher in der Vergangenheit weniger authentisch war als in unserer neuen sozial-kulturellen Situation. Dürfen wir — unsere Zeit — uns eine Glaubensauthentizität anmaßen, wo es sich doch in Wahrheit nur um ein anderes Verhältnis des Menschen zur Welt handelt [5])?

Unsere Zeit ist sich nicht nur theoretisch sondern auch praktisch der Tatsache bewußt geworden, daß wir keine Gottesbegriffe haben, und daß jeder vermeintliche Gottesbegriff gottlos ist, weil er die Transzendenz Gottes verkennt. Aber als Rückwirkung davon droht Gott ein Grenzbegriff zu werden, „eine Leere" [6]). Früher war Gott auch eine konkrete Vorstellung: Weltbeweger, Naturerklärung, Hüter der moralischen und poli-

---

[5]) Wir machen oft religiöse Aussagen wo tatsächlich kulturelle Aussagen angebrachter wären. Bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit, die Anlaß waren, sich auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu berufen, scheinen uns heute aufgrund unserer Kenntnisse auf einer mangelhaften menschlichen Erkenntnis, auf dem Fehlen der Technik usw. zu beruhen. War aber deshalb der Glaube der Väter in ihrer Situation weniger authentisch? Die religiöse Erfahrung ist immer auch kulturell beeinflußt, auch für uns heute. Der Mensch braucht doch nicht mit dem authentischen Glauben so lange zu warten, bis die Wissenschaft zu ihren Ergebnissen gekommen ist. Wir in unserer verwissenschaftlichten Welt haben nur andere Gründe und Anregungen für unser religiöses Leben als früher.

[6]) Vgl. z. B.: VERHOEVEN, C.: Rondom de leegte, Utrecht 1966³, S. 163.

tischen Ordnung, ja selbst der sozialen Stabilität. In unserer Zeit ist Gott von einer Vorstellung zur Frage geworden, mit der Gläubige und Ungläubige nicht zu Ende kommen. Das zeigt sich in der gewöhnlichen Unterhaltung, in Zeitungen und Büchern, in Rundfunk- und Fernsehdiskussionen. Weil man sich jetzt mit den Gottesvorstellungen nicht mehr wohl fühlen kann, wird Gott selbst zum Tagesgespräch. Welche Lösungen man auch anbietet, ob man von einem theistischen, einem atheistischen oder nach-theistischen „Gott nach dem Tode Gottes" spricht oder sogar eine nach-christliche Antwort gibt, die Frage selbst läßt uns nicht los. Es ist bereits einigen Leuten klar geworden, daß es nicht genügt, Illusionen, Pseudovorstellungen und veraltete Bilder abzuschaffen, um eine reinere Wahrheit zu erreichen. „Das Bild Gottes wird durch die Entlarvung der Götzen keineswegs deutlicher, der Glaube an Gott nicht einfacher. Man will den Glauben reinigen, indem man sich von den Götzen abwendet, aber niemand weiß, ob sich dann noch der Glaube auf Gott richten kann [7])." Man muß sich fragen, ob wir bei der neu gestellten Gottesfrage unsere „condition humaine" nicht außer acht lassen. Wer die Wahrheit sucht, muß ein Stück Unwahrheit riskieren, wer Gott sucht, muß ein Stück „Abgötterei" riskieren, eine verkehrte Gottesvorstellung in Kauf nehmen. C. Verhoeven sagt mit Recht: „Die gedankliche Dürftigkeit des Glaubens, der sich auf den reinen Gott richtet, greift ins Luftleere und erstickt an einem Krampf. Gott ist nicht als Einzelstück zu bekommen, nicht losgelöst von der Welt und nicht losgelöst von den Götzen [8])."

Diese Tatsache gibt uns für unsere Frage einen Durchblick. Sein Leben ausschließlich und direkt auf Gott auszurichten oder ihm zu weihen würde keinen konkreten Inhalt haben und liefe somit Gefahr, einem Nichts nachzujagen. Die Umschreibung einer christlichen Existenzweise als „ausschließliche und direkte Hingabe an Gott" wird bereits durch die heutige Daseinserfahrung disqualifiziert als eine utopische Unmöglichkeit, ein Unding, bei dem man zugleich mit seinem Menschsein auch noch Gott verspielt. Schon Thomas sagte, daß alle unsere Gottesvorstellungen aus unserer Erfahrung mit dem Innerweltlichen und mit der Heilsgeschichte stammen [9]). In unserer neuen Daseinserfahrung ist das noch deutlicher geworden. Der Mensch in seiner konkreten Umwelt, in seiner ganzen historischen Dimension, ist der einzige Fundort der Wahrheit. Wenn Gott spricht, dann spricht er durch den Menschen in seiner ganzen Welt und Geschichte. Darin werden wir der Stimme seiner Offenbarung lauschen müssen. Gerade darum gibt es keinen Gegensatz zwischen dem Wort Gottes, das uns durch die Sprache gläubiger Menschen in der hl. Schrift erreicht, und dem Wort Gottes, das durch die heutige Daseinserfahrung

[7]) A. a. O. 165.

[8]) A. a. O.

[9]) Summa Theologiae, I, q. 1, a. 7, ad 1.

an uns gerichtet wird. Die hl. Schrift gibt uns die Norm, wie wir Gottes Wort im Anruf der heutigen Daseinserfahrung zuverlässig vernehmen können. Man kann sagen, daß die Bibel erst dann wirklich lebendig wird, wenn wir selbst in unserem eigenen Leben irgendwo auf den Kern gestoßen sind, wie man auch andererseits sagen kann, daß wir erst durch die Authentizität unseres eigenen Lebens der frohen Botschaft auf die Spur gekommen sind [10]). Die Menschheit hat ihre Gottesvorstellungen immer aus der menschlichen Geschichte mit Inhalt gefüllt. Das Leben in und mit der Welt speist gewissermaßen unser Verständnis von Gott. Religiöser und christlicher Glaube bedeutet wesentlich, daß unser konkretes Dasein göttliche Heilsverheißung ist. Erst aus dem Leben in und mit der Welt erhält Gott für den Menschen wirklich einen Inhalt. Wenn man das übersieht, wird das vor allem für das Ordensleben verhängnisvoll, denn das Ordensleben war in der Vergangenheit zudem noch stark durch ein Sich-Zurückziehen aus der Welt gekennzeichnet. Es läuft daher Gefahr, sich nicht dem wirklichen, lebendigen Gott, sondern einem begrifflichen Gott zuzuwenden, einem Gott, dessen Gestalt einer verflossenen menschlichen Erfahrung entlehnt ist. Diese Gestalt hatte zwar damals einen entsprechenden realen Inhalt, für uns aber ist sie durch das gewandelte Welt- und Menschenbild rein begrifflich und damit inhaltslos geworden, ein existentiell nichts-sagendes Etikett.

Damit ist bereits deutlich geworden, daß das vielschichtige Dilemma, das wir diesem zweiten Teil vorangestellt haben, unrichtig ist. Gott oder Mensch, Natur oder Übernatur, Mensch oder Christ, Weltflucht oder Einsatz für die Welt, unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu Gott, das sind alles unchristliche Gegensätze. So ist ein Leben, das sozusagen ausschließlich und unmittelbar, ohne weltliche und menschliche Vermittlung, Gott geweiht ist, eine unchristliche Illusion. Trotz aller guten Absichten führt es schnell zu einem Mangel an Realismus gegenüber den inneren Strukturen und menschlichen Realitäten. Die konsequente Folge davon ist eine gewisse Art von Infantilismus. Das konkrete Leben im Dienst an den Menschen spricht auf vielen Gebieten in der Praxis Gott sei Dank meistens gegen das, was theoretisch als Lebensprojekt formuliert worden ist.

Damit wird dann auch klar, daß man als Christ die Säkularisierung der Welt — was geschichtlich die Entsakralisierung beinhaltet — nicht mit einer Verweltlichung der Religion identifizieren kann und darf. Für einen Christen ist eine Säkularisierung, die die Religion als menschliche Daseinsmöglichkeit ausschließt, ein Irrtum, Heidentum. Diesen wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Säkularisierung aber einmal unterstellt, müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß der lebendige

---

[10]) Vgl. RENCKENS, H.: Geloof en religie in het Oude Testament, in: Bijdragen 27 (1966), 412—442.

Gott für uns erst aus unserem Leben in der Welt mit den Mitmenschen einen realen Inhalt bekommt und damit erlebbar wird. Das heißt also, daß wir als Christen zwar ehrlich eine unmittelbare und persönliche Lebensbeziehung zu Gott annehmen, aber auch daran festhalten, daß dieses Verhältnis zu Gott seinem konkreten realen Inhalt nach durch weltliche und menschliche Wirklichkeiten vermittelt wird. Gerade weil sie göttlich ist, kann man die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit Gottes zu uns und die weltliche, menschliche (und schließlich kirchliche) Vermittlung nicht zum Dilemma oder zum Gegensatz machen. Das erscheint übrigens am deutlichsten in der Beziehung des Menschen zu Jesus Christus. Die zwischenmenschliche Beziehung ist zugleich eine unmittelbare, im Glauben erlebte Lebensbeziehung zu Gott, denn dieser Mensch ist Gott in vollkommen menschlicher Erscheinungsform: Gott, der für uns auf eine menschliche Weise Gott sein will, Gott für uns. Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit schließen einander in der Beziehung Gottes zum Menschen nicht aus, darin manifestiert sich die Transzendenz Gottes.

Vor dem Hintergrund dieser modernen religiösen und christlichen Daseinserfahrung können wir jetzt das Evangelium nach seiner Inspiration für eine Lebensweise befragen, die auch in dieser Daseinserfahrung ihre Wurzeln hat: das Ordensleben.

B. Die Inspiration der klösterlichen Existenzweise

1) Eigentlich müßten wir nun zunächst die Schrift durchsuchen von ganz bestimmten Fragen her, die ihre Quelle in unserer heutigen Daseinserfahrung haben. Weil uns das aber hier zu weit führen würde, folge ich einem kürzeren Weg und biete nur das Ergebnis dieser Untersuchung und die Überlegungen dazu.

Die hl. Schrift enthält eine große Zahl evangelischer Räte, und diese können unmöglich auf die sog. drei klassischen Räte, die im Mittelalter die Anregung zu den „drei Ordensgelübden" gegeben haben, reduziert werden. Man kann übrigens streng genommen im Evangelium nur einen evangelischen Rat finden („ehelos bleiben um des Reiches der Himmel willen", Mt 19, 10—12), von dem ausdrücklich gesagt wird, daß es darüber kein göttliches Gebot gibt: „Was die Jungfrauen betrifft, habe ich kein Gebot vom Herrn" (1 Kor 7,25). Wer diesen Rat nicht befolgt, kann durchaus zur „Vollkommenheit in der Liebe" gelangen, wogegen alle anderen „evangelischen Räte" für alle Christen unumgänglich sind, um die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit in der Liebe tatsächlich zu verwirklichen. Für alle Christen, und nicht nur für die Ordensleute, sind die christlichen Gebote und die „evangelischen Räte" notwendig zur Vollkommenheit in der Liebe. Nur die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen"

ist ein evangelischer Rat, ohne dessen Befolgung diese Vollkommenheit in der Liebe auch möglich ist. Darum ist die christliche Ehelosigkeit der eigentliche evangelische Rat, dessen Befolgung dem persönlichen Willen des Christen vollkommen frei überlassen ist. Er ist die evangelische Quelle dessen, was sich später zum „Ordensleben" entfalten wird. Von seinem tiefsten Wesen her hat er außerdem eine innere Wahlverwandtschaft mit den andern evangelischen Räten, auch wenn diese an alle Christen gerichtet sind, ein jeder für eine bestimmte Situation.

Kern und Inspiration des Evangeliums für das Ordensleben ist mithin die christliche Existenzweise in der Form der „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen". Klösterliches Leben ist wesentlich christliche Ehelosigkeit. Diese Lebensweise sieht das Evangelium als eine (mögliche) c h r i s t l i c h e Existenzweise an, aufgrund der Autorität des Evangeliums ist sie christlich sinnvoll. Die persönliche Entscheidung, sein Leben nach dieser christlichen Möglichkeit zu entwerfen, geht auf einen ganz bestimmten Anstoß durch das Evangelium zurück, eben insofern es dieses Lebensprojekt als christlich sinnvoll verkündet. Die Tatsache, daß ein bestimmter Mensch gerade auf diese Weise durch das Evangelium angestoßen wird, m. a. W. daß das religiöse Motiv ihn so anspricht, daß er sein ganzes Leben danach entwirft und konkret gestaltet, gründet selbstverständlich in einer persönlichen Empfänglichkeit, die eine Rückwirkung des Heilshandelns Gottes in ihm ist. In diesem Sinne handelt es sich um eine sehr persönliche Berufung und eine Antwort auf das Heilshandeln Gottes, das ihn diese religiösen Motive so stark hat erleben lassen. So gesehen steht Gott am Anfang des klösterlichen Lebens.

Aber das Ordensleben selbst, d. h. die ganze konkrete, mannigfaltige und doch in ihren Grundlinien stark uniforme Gestalt, die aus dieser Inspiration des Evangeliums hervorgegangen ist, ist als solches ein menschliches Projekt und Menschenwerk, das aus und in der Geschichte gewachsen ist und darum auch gründlich die Relativität alles Geschichtlichen teilt. Diese konkrete Gestalt des klösterlichen Lebens wird durch die Herausforderung des mit der Zeit sich immer wieder wandelnden Wertgefühls und des wachsenden und sich wandelnden Welt- und Menschenbildes immer wieder aufs Neue in Frage gestellt.

Bevor wir jedoch darüber sprechen, müssen wir den Sinn der Inspiration des Evangeliums deutlicher formulieren.

Wir würden die durch das Evangelium garantierte christliche Daseinsmöglichkeit der Ehelosigkeit gründlich mißverstehen, wenn wir sie auffassen würden als eine durch die Offenbarung ermöglichte W a h l zwischen einem „natürlichen Gut" (der Ehe) und einem „übernatürlichen Gut"

(welches dann das Unverheiratetbleiben sein müßte) [11]). Es ist bereits zur Sprache gekommen, daß sich Leben für Gott sowohl unmittelbar als auch mittelbar vollzieht, ohne daß zwischen diesen beiden Aspekten eine Spannung oder ein Konflikt bestehen muß. Leben für Gott verlangt auch einen zeitlichen, konkret menschlichen und weltlichen Ansatzpunkt. Denn erst aus unserem Leben in und mit der Welt mit unseren Mitmenschen können wir Gott einen realen Inhalt geben, ohne Gefahr zu laufen, einem Nichts nachzujagen. Das schließt dann aber ein, daß wir die Ehelosigkeit nicht christlich sinnvoll erleben könnten, wenn sie nicht auch schon eine menschlich sinnvolle, irdische Existenzmöglichkeit wäre. Unsere sog. rein religiösen und übernatürlichen Motive würden sonst in der Luft hängen. Sowohl die Ehe als auch die Ehelosigkeit sind menschlich sinnvolle Existenzmöglichkeiten, die beide auch um des Reiches Gottes willen, und damit christlich sinnvoll, gelebt werden können.

Das bedeutet dann aber, daß die christliche Ehelosigkeit in e r s t e r Linie nicht die Preisgabe eines natürlichen Wertes (Ehe) für und mit dem Blick auf einen übernatürlichen Wert ist. In erster Linie ist die Ehelosigkeit nicht ein „übernatürlicher Wert", sondern eine menschliche Lebensmöglichkeit, die eine besondere Hingabe an einen bestimmten Wert im Auge hat. Es geht nicht um die Wahl zwischen Gott und einem möglichen Lebenspartner. Gott und der Partner in der Ehe sind ja für unsere religiöse Liebe keine Konkurrenten. Sie stellen unsere Liebe nicht vor eine Wahl, als ob die echte, reine Gottesliebe nur dann möglich wäre, wenn man von einem menschlichen Lebenspartner absieht. Die christliche Ehe und die christliche Ehelosigkeit sind Werte, die beide, auf natürlicher menschlicher Grundlage religiös gelebt, zur christlichen, übernatürlichen Heilsordnung gehören. Die christliche Ehelosigkeit ist also die positive Wahl einer Existenzweise, die in sich selbst natürlich und menschlich sinnvoll ist, und die man wegen ihrer inneren Eigenart, die sie besitzt, aus religiösen Motiven und wegen des religiösen Wertes erwählt. Mit den „religiösen Motiven" kehre ich nicht zurück zur Konkurrenz zwischen Gott und seinem Geschöpf, sondern ich verstehe darunter die äußerst radikale Haltung gegenüber Gott und Mensch und Welt. Unter „religiösem Wert" verstehe ich nicht einen „weltlosen Gott" (der ja nicht existiert), sondern den lebendigen Gott und den Menschen in seiner tiefsten Wirklichkeit — das ist ja das Reich Gottes.

---

[11]) Ich danke meinem Kollegen P. Schoonenberg für seine freundliche Besprechung meiner Schrift: Het ambts-celibaat in de branding, Bilthoven 1966 (deutsch: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung, Düsseldorf 1967), in: Streven (1966), 836—840. Diese Besprechung hat mich erneut zum Durchdenken der Frage gebracht. Ich bin auf diese Weise zu einer noch deutlicheren Konsequenz aus der in meinem Büchlein dargelegten Phänomenologie des Zölibats gekommen. Diese Konsequenz führt aber zu einer noch feineren Nuancierung einiger dort entwickelter Gedanken.

Die Eigenart der irdischen, menschlichen Ehelosigkeit liegt darin, daß in ihr zum Ausdruck kommt, daß man sich auf einen bestimmten Lebenswert konzentrieren will, der es verdient, daß man ihm sein ganzes Leben weiht. Die freigewählte Ehelosigkeit schließt ein, daß man durch einen bestimmten Wert so fasziniert ist, daß man sein ganzes Leben unter seinen Anruf und in seinen Dienst stellen will. Die nicht notwendige aber sinnvolle Lebensmöglichkeit führt in einer besonderen Weise zu einer Haltung totaler Verfügbarkeit, in der man konzentriert und als „Spezialist" einen bestimmten Lebenswert verwirklichen will. Es geht dabei zudem stets um einen für alle Menschen fundamentalen Wert. Wenn man sich so in den Dienst dieses Wertes stellt, daß man dafür unverheiratet bleiben will, wird diese freigewählte Ehelosigkeit zum Exponenten eines Wertgefühls, das in der gesamten Menschheit lebendig ist. Ein Mensch, der auf diese Weise ehelos lebt, erlebt damit nicht einen ausschließlichen Anspruch auf diesen grundlegenden Wert, sondern wird im Gegenteil ein wirksames Zeichen und ein Exponent von etwas, das in allen Menschen lebendig sein muß. Zum Nutzen aller hält er auf diese Weise dieses universale Wertgefühl auch lebendig und aktiviert es.

In gleicher Weise verhält sich die christliche Ehelosigkeit gegenüber dem religiösen Wert. Die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen", als christliche Existenzmöglichkeit durch das Evangelium garantiert, weist auf die scharf ausgeprägte Anziehungskraft des religiösen Wertes hin, unter dessen Obhut, Einladung und Anruf man sein ganzes Leben in einer solchen Weise stellen will, daß man dafür unverheiratet bleiben will. Man will sich auf den Dienst an diesem Wert konzentrieren, und somit durch die Tatsache selbst — denn ausdrücklich braucht das nicht beabsichtigt zu werden — in Kirche und Welt auch das Zeichen sein für das Gespür, das die Menschheit für den religiösen Wert haben muß. So hat die christliche Ehelosigkeit auf einer menschlich sinnvollen Grundlage nicht nur eine persönliche, sondern auch eine kirchliche Bedeutung. Innerhalb der Kirche ist sie ein konzentriertes „sacramentum salutis mundi", ein sprechendes und verständliches Zeichen, das alle Menschen zur Offenheit für den religiösen Wert aufruft.

So können wir sogar sagen, daß die sog. Garantie des Evangeliums für die „christliche Ehelosigkeit" nichts anderes ist als die Tatsache, daß das Christentum selbst, von seiner ersten, noch konstituierenden Phase an, auf der Basis einer zutiefst menschlichen Gegebenheit, die Ehelosigkeit von innen her als eine christlich sinnvolle Lebensmöglichkeit begriffen und gelebt hat. Die Garantie des Evangeliums ist in diesem christlichen Selbstverständnis enthalten: in der gläubigen Erkenntnis, daß angesichts der Eigenart der Ehelosigkeit als menschlicher Lebensmöglichkeit die christliche Existenz außerordentlich sinnvoll in der Ehelosigkeit

gelebt werden kann, und zwar um des Reiches Gottes willen, d. h. im Dienst der religiösen Menschheit und damit im Dienst Gottes, des Gründers dieses Gottesreiches.

Damit sind nicht nur die Ehe, sondern auch das Ordensleben und selbst die Inspiration des Evangeliums dazu einerseits entmythologisiert, d. h. losgelöst von sakralisierenden Einkleidungen, und anderseits in ihrer menschlich und christlich ansprechenden Authentizität entfaltet. Die menschliche Grundlage des Ordenslebens kommt damit innerhalb des christlichen Glaubens in ein helleres Licht zu stehen, und kann von daher einen erneuten Aufruf an den heutigen Menschen richten.

Nichtsdestoweniger bleibt bestehen, daß diese Ehelosigkeit ein Charisma ist. Innerlich und u n m i t t e l b a r repräsentiert sie eine religiöse Entscheidung. Die Ehelosigkeit um anderer weltlicher Werte willen, z. B. einer sozial-politischen Karriere, für die Arbeit in Entwicklungsländern, für Wissenschaft und Kunst, wird in erster Linie durch diese nicht unmittelbar religiösen Werte bestimmt, auch wenn ein Gläubiger eine solche Ehelosigkeit christlich leben, sie auf das Reich Gottes richten und ihr so eine religiöse Dimension geben würde. Dennoch ist diese Ehelosigkeit nicht gemeint, wenn man von der „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen" spricht. Im Gegensatz zu diesen andern Formen „christlicher Ehelosigkeit" wird die unmittelbar religiöse Ehelosigkeit in erster Linie durch den religiösen Wert als solchen bestimmt In diesem Sinne kann man dann von einer diese Ehelosigkeit begleitenden f a k t i s c h e n Preisgabe eines menschlichen Wertes um des religiösen Wertes willen sprechen (so wie auch die Ehelosigkeit z. B. für eine zielgerichtete Arbeit auf sozialem Gebiet offensichtlich einen menschlichen Wert preisgibt). Auf diese Weise spricht man dann aber doch darüber in einer ganz anderen Atmosphäre als in der Vergangenheit und bleibt in jedem Falle völlig außerhalb der Sphäre des falschen Dilemmas: Gott oder Mensch. Weil also der Wert, für den man eine menschliche Existenzmöglichkeit preisgibt, gerade ein religiöser Wert ist, erhält diese Ehelosigkeit etwas Transzendentes, die Transzendenz des Religiösen selbst.

Vor allem weil man heute besser als früher die mittelbaren Aspekte der unmittelbaren Gotteserfahrung entdeckt hat, erhält das klösterliche Leben von selbst einen neuen Akzent. Mit Recht wird der implizit-religiöse Wert des weltlichen Lebens der Gläubigen betont, aber auf der anderen Seite droht damit die Gefahr, daß diese Säkularität nicht als christliche, sondern als heidnische Säkularität erlebt wird, ohne eschatologische Perspektive. In diesem Zusammenhang ist ein Leben, das die religiöse Dimension der Existenz von uns allen zeichenhaft zur Sprache bringt, nötiger denn je. Das „klösterliche Leben" ist ja gleichzeitig als ein Protest gegen eine Säkularisierung anzusehen, die sich heidnisch verstehen möchte. Heute, da das Christentum auch „weltlich" wird, muß die r e l i g i ö s e Motivierung die-

ses kirchlichen Dienstes an der Welt deutlicher zum Ausdruck gebracht werden; und gerade im klösterlichen Leben wird diese religiöse Motivierung in prägnanter Weise innerhalb der Kirche sichtbar.

Es bleibt bestehen, daß auch das Ordensleben keine unmittelbare Beziehung zu Gott, ohne weltliche und mitmenschliche Vermittlung, kennt. Es ist nicht ohne Grund wesentlich ein Leben in Gemeinschaft. Aber es ist wohl vorzüglich eine Lebensform, die erkennen lassen will, daß die Beseelung dieser Gemeinschaft, ihres Werkes und der Arbeit ihrer Glieder ihre Quelle in religiösen Motiven hat. Was im weltlichen Leben aller Gläubigen gleichsam mehr unausgesprochen anwesend ist und nur bisweilen explizit in Gebet, Betrachtung und Eucharistiefeier ausgesprochen wird, wird beim Ordensmann in seiner ganzen Existenzweise deutlich sichtbar, auch wenn die Quantität des Gebetes und des „zurückgezogenen" Lebens nicht so groß wäre, wie es im früheren klösterlichen Leben der Fall war. Es geht konkret darum, sowohl dem unmittelbaren als auch mittelbaren Aspekt jedes religiösen Lebens Gestalt zu verleihen. Hier liegt innerhalb der Kirche — bei gegenseitiger Hilfe und Ermahnung — der Akzent bei der einen Gruppe, bei den Ordensleuten, auf dem Aspekt der Unmittelbarkeit (ohne daß man die Mittelbarkeit leugnen kann), bei der anderen Gruppe, den Nicht-Ordensleuten, auf der Mittelbarkeit (ohne daß man die Unmittelbarkeit leugnet). In unserer säkularisierten Welt verlangt das Wesen des Christentums mehr denn je die Ergänzung dieser beiden christlichen Lebensmöglichkeiten. Beide zusammen sind ein Zeichen in der Welt und zugleich ein Protest sowohl gegen naturalistische als auch supernaturalistische Tendenzen in Kirche oder Welt.

Wenn also die Ehelosigkeit eine menschliche Lebensmöglichkeit ist, die aufgrund eines besonderen Anstoßes durch den religiösen Wert — in dem Sinne eines „existentiell nicht anders können" — im Glauben auch christlich sinnvoll gelebt werden kann, und wenn überdies diese christliche Lebensweise ebensowenig das Dilemma kennt: Gott oder Mensch, Kontemplation oder Aktion (das jedoch in einer etwas anderen Dosierung), dann kann es nicht überraschen, daß derjenige, welcher in christlicher Ehelosigkeit lebt, auf die Botschaft des Evangeliums selbst in ihren feinsten Nuancen hören will. Sein Herz wird nach einem Leben des Gebetes und nach der Sorge für den Mitmenschen gerade in seinen größten Nöten trachten, und dies gemäß den Forderungen der eigenen Zeit und der Stimme des gesamten Weltgewissens. Darum ist auch der Ordensmann besonders angesprochen durch die Vorliebe des Evangeliums für die Armen. Das Gelübde der Armut ist in seiner juristischen Gestalt fast eine Karikatur davon geworden, die wir zu allem Überfluß auch noch rein juristisch verteidigen können. Der Anruf des Evangeliums lädt jedoch zu wirklicher Gemeinschaft mit den Armen ein, den Bevorzugten der mitmenschlichen Sorge Jesu, sei es dadurch, daß man in gleicher Weise wie die Armen lebt

oder mit ihnen das gleiche Leben teilt oder durch seine eigene Arbeit (z. B. Fürsorge, soziale Studien, Entwicklungshilfe) ihren sozialen Aufstieg anstrebt [12]). Ohne diesen positiven menschlichen Inhalt zerfällt die klösterliche Armut zu einer nicht einmal mehr frommen Illusion. Es muß eine Armut sein, die der allgemeinen wirtschaftlichen Situation der Gesellschaft, in der sich das Kloster befindet, entspricht, die den Stand der Armut der Menschen in Rechnung stellt (manchmal kann das beinhalten, daß man sich um die soziale Verbesserung des eigenen Milieus bemüht). Das bedeutet auch eine besondere Einfachheit des Lebens in Nahrung, Kleidung, Erholung, Sinn für die Zweckmäßigkeit der Arbeit und schließlich ein vernünftiges Abwägen des Verhältnisses der Mittel zum spezifischen Zweck des Ordensinstitutes.

Diese Konzentrierung des Lebens auf den religiösen Wert wird auch den Gehorsam anders begreifen lassen. Als die Ordensgemeinschaften noch nach feudalen Vorstellungen strukturiert waren, bedeutete der klösterliche Gehorsam die blinde Übergabe an einen Mann, den Abt, Prior, Guardian, Obern. Bei einigen Instituten hat das sogar feudal-kirchenfürstliche Allüren mit Mitra und Stab angenommen, zum geheimen Neid der in dieser Zeit ebenfalls kirchenfürstlichen Bischöfe. Wir können in unserer Zeit uns selbst aufgeben, wenn wir noch glauben, daß die Menschen in diesen Formen einen Anruf des Evangeliums verstehen. Selbstverständlich muß es auch in einer christlichen Liebesgemeinschaft von gleichgesinnten, durch das Evangelium inspirierten Menschen eine Autorität geben und damit auch Gehorsam gegenüber dieser Autorität. Aber der Mythos, daß die klösterliche Autorität uns in allen Dingen „im Namen Gottes" Befehle erteilen kann, stammt aus einer Zeit, die der Vergangenheit angehört. Es ist natürlich wahr, daß das Ethos religiös, d. h. für den gläubigen Menschen mit Recht „Wille Gottes" genannt werden kann, wir sind schließlich keine Atheisten. Aber dieses Ethos — das, was man tun muß — spricht zu uns nicht nur durch den Obern, sondern auch durch alle unsere Lebenssituationen und appelliert damit an das eigene Gewissen. Eine der objektivsten Garantien dafür, daß man den Willen Gottes vollbringt, ist die Achtung vor der Wirklichkeit, vor den inneren Strukturen, vor dem, was die Sache selbst verlangt, daß es getan werden muß. In der Vergangenheit ist dieses religiöse Hinhören auf den Willen Gottes oft auf das blinde Ausführen dessen, was der Obere verlangte, eingeengt worden. Um die Ordensleute zu prüfen, wurden vor noch nicht zu langer Zeit absichtlich sinnlose Befehle

[12]) Man denke daran, daß ich hier über Ordensleute als solche spreche. Das Priestertum mit seiner eigenen Sendung und seinem eigenen Auftrag lasse ich hier außer Betracht und damit auch die Rückwirkung des Priestertums auf die klösterliche Wirksamkeit eines Ordensinstitutes, das in erster Linie als klösterliche Gemeinschaft von Priestern gegründet wurde (was aber etwas völlig anderes ist als ein Ordensinstitut, das in der Geschichte die Gewohnheit angenommen hat, seine Mitglieder auch zu Priestern zu weihen).

gegeben, und der Ordensmann mußte weitere Marschbefehle einfach abwarten. So wurden unmündige und selbst infantile Wesen gezüchtet, alles „im Namen des heiligen Gehorsams". So kam der Gehorsam bei einigen nur einige Male in ihrem Leben zum Zuge. Andererseits wurde jemand, der tagaus tagein in allen Lebenssituationen aus der inneren Struktur der Wirklichkeit selbst heraus Gottes Willen zu vernehmen und gehorsam zu leben versuchte, aber niemals einen Befehl oder auch nur einen Wunsch des Obern zu hören bekam, ein schlechter Ordensmann genannt. Dennoch wird uns der Gehorsam auferlegt durch die Gemeinschaft, in der wir leben, durch das Zusammenleben, die Liebe, die Freundschaft, den Dialog, das Allgemeinwohl und schließlich auch und auch formell durch den Obern als den Leiter der ganzen Gemeinschaft.

Die drei Gelübde, die wir kurz nach ihrem existentiellen Inhalt skizziert haben, haben also einen positiv-menschlichen Inhalt, und zwar innerhalb einer Existenzweise, die sich ohne Überspannung in besonderer Weise soviel wie möglich auf den Dienst an dem religiösen Wert, der grundlegendsten Lebensdimension, konzentriert. Sie sind nicht gekennzeichnet durch eine Verneinung, eine Verachtung der menschlichen Werte zugunsten der religiösen oder übernatürlichen Werte. Das würde sonst eine Herabsetzung des religiösen Wertes des gläubigen Lebens in und mit der Welt bedeuten. Nichtsdestoweniger handelt es sich hier wesentlich um die Wahl einer christlich sinnvollen Lebensmöglichkeit, wodurch andere, auch sinnvolle christliche Lebensmöglichkeiten ausgeschlossen werden, und zwar diejenigen, welche für die meisten Christen die nächstliegenden sind und die besten christlichen Lebenschancen bieten. In dieser Wahl liegt faktisch ein schweres Opfer. Aber es geht nicht um das Opfer, um das Ausschließen dieser anderen Lebensmöglichkeiten, sondern um die frohe positive Wahl gerade dieser Existenzform. „Als jemand den verborgenen Schatz fand, ... ging er in seiner Freude hin um ihn zu kaufen" (vgl. Mt 13,44). Das Ordensleben ist nicht das positive Wählen des Opfers, sondern die Wahl einer christlichen, wertvollen und fruchtbaren Existenzweise mit dem Wissen, daß damit auch Opfer verbunden sind. Auch die „kenosis" oder Selbstentäußerung Jesu war kein Vorbeigehen an menschlichen Werten zugunsten von übernatürlichen Werten, sondern eine Wahl aus verschiedenen sinnvollen messianischen Möglichkeiten. Er wählte nicht den Weg weltlicher Macht und Herrschaft, sondern menschlicher Hilflosigkeit, den stillen Weg der voll-menschlichen Lebenssituation, die er für seine religiöse Sendung in der sinnvollen Möglichkeit der Ehelosigkeit lebte, um seine Hände völlig für das Reich Gottes frei zu haben. So steht auch die klösterliche Inspiration nicht im Zeichen der Verneinung, der Weltflucht, sondern der positiven Entscheidung: mit der Welt in eine Zukunft zu flüchten, in d i e Zukunft, die Gott selbst als Heilsverheißung für den geschichtlichen Menschen ist. Die Hingabe an einen Wert, vor allem an den religiösen Wert, die unser Vermögen und Können übersteigt, wird überdies in und durch

den treuen Dienst auch schon genügend Opfer verlangen. Außer in der ausschließenden Wahl liegt das Opfer deshalb in dieser dienenden Selbsthingabe an den erwählten Wert, d. h. an Gott und die Mitmenschen, denn ein solcher unbedingter Liebesdienst erfährt dauernd Widerspruch durch den menschlichen Egoismus in uns selbst und bei andern. Die Selbstentäußerung ist insofern der Kern des Ordenslebens, als die Liebe das ist, die Liebe, die sich nicht selbst sucht, sondern aus sich selbst heraustritt dem andern entgegen. Für den endlichen und durch die Sünde verkehrten Menschen ist das Wesen der Liebe gerade in ihrem positiven Wert als Geschenk, in ihrem Einsatz für Gott, Mensch und Welt gleichzeitig eine schmerzliche Selbstkorrektur, ein Opfer, eine Selbstentäußerung. Aber das ist dann doch etwas anderes als Weltflucht oder das, was viele unter Aszese und Abtötung im Sinne eines „Der-Welt-Absterben" verstehen.

2) Das Ordensleben ist also eine Existenzmöglichkeit. Es geht dabei nicht um den einen oder andern isolierten Akt, sondern um eine Lebensentscheidung, und zwar im Sinne eines „Lebensstandes". Unsere Zeit kann in der Möglichkeit, daß man sich „für das ganze Leben bindet" nur schwerlich einen Sinn sehen. Dafür gibt es auch Gründe. Aufgrund einer vertieften Einsicht in die anthropologische Struktur des menschlichen Handelns sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß der Akt, durch den sich jemand für das ganze Leben bindet, verschiedene bewußte und unbewußte Tiefendimensionen hat. Selbstverständlich ist eine solche Lebensentscheidung ein tief eingreifender menschlicher Akt („actus graviter humanus"), aber angesichts der Kompliziertheit der menschlichen Psychologie ist sie faktisch oft eine unverantwortete Entscheidung, ein eigentlich leichtsinniger, nicht wirklich verantworteter Akt, kein Projekt oder eine Grundentscheidung, und zwar ohne daß man sich dessen bewußt ist. Eine solche Lebensentscheidung muß, um gültig und sinnvoll zu sein, selbstverständlich die moralische Kraft einschließen, dieses Projekt trotz zeitweiligen Versagens in christlicher Hoffnung verwirklichen zu können. Ein wirkliches moralisches Unvermögen dazu macht eine solche Bindung für das ganze Leben innerlich kontradiktorisch. Konkret kann es äußerst schwierig sein, diese moralische Kraft zu beurteilen. Daß jemand es gerne will, ist dafür noch lange kein entscheidendes Anzeichen. Man hat früher das „menschliche Handeln" zu sehr nach seiner abstrakten, manchmal selbst rein juristischen Struktur als „freien und bewußten Akt" betrachtet. Man vergaß, seine konkrete Existentialität zu beurteilen. Darin müssen wir der Kritik des Zeitgeistes zustimmen.

Auf der anderen Seite scheint es mir eine vollkommene Verkennung der Struktur unseres Menschseins zu sein, wenn man eine entschlossene Entscheidung als „Bindung für das ganze Leben" für anthropologisch unsinnig hält. Die Möglichkeit einer tatsächlich verkehrten Entscheidung darf nicht vergessen lassen, daß die Leugnung einer anthropologisch sinnvollen „Bin-

dung für das ganze Leben" einer der Punkte der Verarmung in unserem modernen Zeitgeist ist. Es gehört zu unserer menschlichen Integrität, zu erkennen, daß es Werte gibt, die meine augenblickliche Situation übersteigen, und die in und aus sich selbst meiner Hingabe wert sind; nicht weil ich sie hic et nunc als Werte schätze und gutheiße, sondern wegen ihrer inneren, mich einladenden oder selbst fordernden Kraft. Es gibt Werte, die aus sich selbst Geltung haben, und nicht, weil ich ihnen einen Wert verleihe. In der freien sittlichen Entscheidung wird dieser Wert anerkannt und das sich entscheidende Subjekt läßt ihn dann auch für sich selbst wirklich gelten. Aber diese Geltungskraft kommt nicht aus dem sich entscheidenden Menschen, er bejaht sie nur. Der Mensch ist ein freies Subjekt, der Grad der Freiheit wird also stets eine Rolle spielen. Aber selbst wenn man das alles berücksichtigt, gibt es ethische Grundwerte, die mich absolut verpflichten, in welcher Situation ich mich auch befinde. So wird etwa derjenige, welcher unter dem Druck des Hitler-Regimes bewußt und frei an der Vernichtung von Menschen mitgeholfen hat, durch niemand von uns von Schuld freigesprochen werden. Es gibt Werte, die für das freie Subjekt absolut und daher unter allen Umständen gelten. Das sittliche Lebensprojekt des Menschen ist dann auch von selbst eine Bindung für das ganze Leben. Die Möglichkeit der Schwachheit und des Versagens bleibt bestehen. Das sittliche Lebensprojekt würde jedoch innerlich sinnlos werden, wenn wir es nur „für den Augenblick" gelten lassen würden und nicht als lebenslange Bindung an die sittlichen Werte. Um es drastisch zu sagen: wer es nicht so hält, sieht z. B. die Mitwirkung an Buchenwald und Dachau für sich persönlich wohl als eine augenblickliche Unmöglichkeit an, unterstellt aber im Prinzip diese Mitwirkung als eine sinnvolle Möglichkeit für die Zukunft.

Die Sachlage ist nun einigermaßen anders, wenn die Wahl einer nichtnotwendigen, also ethisch nicht geforderten, aber sinnvollen Lebensmöglichkeit in Frage steht. Das erklärt z. B. auch die Möglichkeit der Dispens von den Ordensgelübden. Aber warum und aus welchem Grunde sollte die Wahl eines christlich sinnvollen Projektes für das Leben unsinnig werden, nur weil man zu dieser Entscheidung nicht verpflichtet ist? In der Tat kann die menschliche Freiheit prinzipiell heute wieder abbrechen, was sie gestern aufgebaut hat. Ihr tiefster Sinn liegt aber nicht in der Unverbindlichkeit, sondern in der Treue gegenüber dem Wert, dem man sein Leben frei geweiht hat. Wenn es ein Wert „verdient", daß man sich ihm ein Leben lang weiht, ist auch eine positive „Bindung für das ganze Leben" an diesen Wert möglich und sinnvoll. Ich bin immer größer als meine eigene Schwachheit und mein Versagen, wenn diese auch zu meinem Wesen gehören.

Die Wahl dieser christlichen Existenzmöglichkeit, die das Ordensleben ist, verlangt eine Entscheidung und eine feste Entschlossenheit. Sie ist

eine freie Selbstbestimmung, eine Wahl zwischen verschiedenen sinnvollen Möglichkeiten. Jemand kann sich dafür entscheiden, für eine bestimmte Zeit in „christlicher Ehelosigkeit" zu leben, auch das ist eine sinnvolle Möglichkeit. Aber dann haben wir es nicht mehr mit einer Lebensentscheidung zu tun, wie sie wesentlich zum klösterlichen Leben gehört. Das klösterliche Leben will eine definitive Selbstbestimmung sein, die in geschichtlichem Wachsen zur vollen Entfaltung gebracht wird. Ich setze nicht einfach einen Akt, sondern ich vollziehe eine Lebensentscheidung, die verantwortet ist, weil der Sinn des Wertes meine augenblickliche Situation übersteigt und es wert ist, daß ich mein ganzes Leben in seinen Dienst stelle.

So ist also sowohl von seiten des Wertes als auch von seiten des in der Geschichte sich selbst bestimmenden und gestaltenden Menschen trotz der Realität unseres menschlichen Versagens eine „Bindung für das ganze Leben" möglich und positiv sinnvoll. D. h. Treue ist eine grundlegend menschliche Möglichkeit. Wer das leugnet, geht am schönsten Glanz des menschlichen Lebens vorbei. Ist denn der feste W i l l e zur Treue sinnlos? Ist denn Treue nur eine Gelegenheit, etwas, das zufällig da ist oder nicht da ist? Weist die tiefmenschliche Selbstverständlichkeit der Treue nicht schon von selbst auf einen Lebensentschluß hin: „ein für allemal"? Die menschliche Möglichkeit zur Treue bedeutet, daß der Mensch, sosehr er auch in einer geschichtlichen Existenz gefangen ist, dank seines Zeitbewußtseins das Augenblickliche dieser Existenz bis zu einem bestimmten Maße übersteigt und mit seinem aktuellen Willen Einfluß auf die Zukunft ausüben kann oder sogar auf die Vergangenheit, wie es z. B. aus dem interpretierenden Lesen der Bibel oder anderer alter Dokumente deutlich wird. Ist es dann aber sinnlos, diesen Willen zur Treue auch durch einen Akt vor der Gemeinschaft zu bekräftigen? Wenn man sich immer alle Möglichkeiten offenhalten will, bedeutet das faktisch, sich für nichts einzusetzen, sich durch keinen einzigen Wert wirklich im Herzen treffen zu lassen. Das kann in der Zeit vor der Lebensentscheidung gerechtfertigt sein, wenn man prüft, welcher Wert am anziehendsten und einladendsten ist, aber man kann das doch nicht als Lebensaufgabe ansehen, es sei denn, man sieht nicht, daß jede Wahl ihre Grenzen hat, eine unvermeidliche Folge unserer „condition humaine" und zugleich die Voraussetzung dafür, daß wir als Menschen tatsächlich etwas verwirklichen können. Man braucht ein ganzes Leben dazu, um die eine, ganz bestimmte Existenzmöglichkeit, die man gewählt hat, v o l l k o m m e n verwirklichen zu können. Eine „option fondamentale" d. h. eine definitive Entscheidung, die in geschichtlichem Wachsen zu verwirklichen ist, bildet den Kern der lebendigen menschlichen Person. Person-Sein heißt Treu-Sein. Als Christen wissen wir überdies, daß die entschlossene Treue für das ganze Leben nur Antwort auf die Treue Gottes ist, auf seine Huld, die ihre Gaben nicht bereut. In ihm ist trotz unseres Versagens menschliche Treue möglich. Darum ist die Lebens-

entscheidung des Ordensmannes von selbst auch ein Bittgebet, ein Akt der Hoffnung auf Gott. Nicht nur mit einem einzelnen Akt, sondern mit unserem Selbst beantworten wir die Liebe Gottes.

Die prinzipielle Unwiderruflichkeit dieses religiösen Lebensprojektes liegt also in erster Hinsicht nicht in dem öffentlichen Gelübde, das damit verbunden sein kann, m. a. W. nicht in seiner Institutionalisierung, sondern in seiner Eigenart als „option fondamentale". In seiner Lebensentscheidung will man s i c h s e l b s t in Treue bejahen, also in lebenslanger Bindung oder in lebenslangem Dienst an diesem Grundwert. Auf der anderen Seite gehört das Ausgerichtetsein auf die Gemeinschaft wesentlich zum menschlichen Personsein. Vor allem das religiöse Lebensprojekt hat eine wesentliche Beziehung zu dem der kirchlichen Gemeinschaft eigenen Sinn und Lebenswert. Darum kann man sein Lebensprojekt vor dieser Gemeinschaft bekräftigen und durch sie besiegeln lassen, denn dabei ist der Sinn dieser Gemeinschaft angesprochen. Innerhalb dieser christlichen Gemeinschaft ist der Anspruch auf eine Existenzweise in christlicher Ehelosigkeit zugleich ein Anspruch an alle Christen, diese Lebensweise zu respektieren und nicht anzutasten, ja er ist zugleich eine Aufforderung an die Gemeinschaft, diesen Gläubigen zu helfen, entsprechend dieser öffentlichen „option fondamentale" Mensch und Christ zu sein, wie die Ehe zugleich ein Anspruch an die Gemeinschaft ist, die Ausschließlichkeit dieses Ehebandes zu respektieren.

Dieser ganze personale Hintergrund ist bei der sog. juristischen Ordnung, die mit Ablegen der Gelübde wirksam wird, vorausgesetzt. Ohne diesen personalen Charakter sind die Gelübde sinnlos, sie erhalten aus ihm ihren tiefsten Sinn. Es können natürlich Spannungen entstehen, wenn Treue und Rechtsordnung auseinanderfallen. Eine juristische Dispens kann dann zwar einen Ausweg bieten, aber sie läßt als solche die Frage nach Treue oder Untreue unberührt und ist darum auch nicht das letzte Wort. Dem Wesen nach verspricht man im Gelübde Gott seine Treue zu dem Lebensprojekt. Darum ist dieses Gelübde christlich gesehen eine Entschlossenheit, die auf der christlichen Hoffnung beruht, daß Gottes Kraft im eigenen menschlichen Unvermögen, das man nur allzu deutlich erfährt, wirksam werde.

Hier wird gleichzeitig der Unterschied zu einem sog. inneren Gelübde, das rein privater Art ist, deutlich. Beim öffentlichen Gelübde vor der Kirche engagiert sich auch die kirchliche Gemeinschaft. Es würde ein innerer Widerspruch sein, sich selbst an eine Existenzweise in christlicher Ehelosigkeit zu binden und gleichzeitig seinen Mitchristen die Freiheit zu lassen, diese Bindung nicht anzuerkennen oder außer Acht zu lassen. Wegen ihres kirchlichen Öffentlichkeitscharakters sind die Ordensgelübde dann auch eine gewisse Bindung der Mitchristen, nämlich um dieses Lebensprojekt der andern ermöglichen zu helfen, sowohl negativ (man macht einer Ordensfrau nicht den Hof) als auch positiv (in der christlichen Ge-

meinschaft tragen alle für einander Sorge im Maße des fundamentalen Lebensprojektes eines jeden). Man würde besser daran tun, diesen personalsozialen Sinn der „öffentlichen Gelübde" näher zu analysieren als gebannt auf die juristischen Aspekte, die die Gelübde nun einmal einschließen, zu starren und daran Ärgernis zu nehmen. Das persönliche und unmittelbare Verhältnis in den Gelübden zu Gott ist unlöslich mit der Vermittlung durch die Gemeinschaft und in ihr verbunden. Das Gelübde ist auf Gott gerichtet, aber in der Gestalt einer Verpflichtung gegenüber der gläubigen Menschengemeinschaft, der Kirche. In der Person ihrer sie repräsentierenden Diener nimmt sie die Gelübde mit dem darin auch für sie gegebenen Engagement entgegen [13]). Zum Wesen der kirchlich-öffentlichen Ordensgelübde gehört eine Art Gegenseitigkeit zwischen dem, der die Gelübde ablegt und der gesamten kirchlichen Glaubensgemeinschaft, deren Repräsentant dann in erster Linie die eigene Klostergemeinschaft ist. Eine religiöse Gemeinschaft, die durch ihre Strukturen, ihre Kommunikationsstörungen, durch das Fehlen zwischenmenschlicher Beziehungen und eines entsprechenden Lebensmilieus den eigenen religiösen Lebensentwurf ihrer Glieder faktisch unmöglich macht oder sehr erschwert, macht gleichsam einseitig (abgesehen von den juristischen Verflechtungen) das Engagement rückgängig, das sie bei den Gelübden ihrer Mitglieder selbst auf sich genommen hat. Die Gemeinschaft als solche kann die Hauptschuldige beim Versagen eines ihrer Glieder sein. Das führt uns zu unserer letzten Überlegung.

III. DIE RELIGIÖSE EXISTENZWEISE UND DIE KLÖSTERLICHE FORMGEBUNG

Es ist deutlich geworden, daß der menschliche und christliche Kern des Ordenslebens darin besteht, daß man sein Leben aus einer so besonderen Konzentration auf den religiösen Lebenswert entwirft, daß dazu die irdisch und menschlich bereits sinnvolle Ehelosigkeit als eine christliche Lebensmöglichkeit und auch als Zeichen, welches das religiöse Wertgefühl aller lebendig hält, ergriffen wird. Alles andere, alle konkreten klösterlichen Lebensformen von oben bis unten müssen als Menschenwerk angesehen werden. Sie sind zwar unter der Inspiration des Evangeliums zustande gekommen, gehen aber in ihrer konkreten Form nur auf geschichtliche Daseinserfahrungen mit ihrer eigenen Kulturform zurück. Das kann auch nicht anders sein. Die Geschichtlichkeit dieser klösterlichen Formen ist unbestreitbar. Man kann ihnen keinen Ewigkeitswert zuerkennen. Durch

[13]) Daher schließt die Annahme dieser Gelübde auch wesentlich deren Gutheißung durch die Gemeinschaft ein. Man kann die Gemeinschaft nicht einseitig binden, und die Gemeinschaft kann nicht die Verpflichtung übernehmen, ihrerseits jede willkürliche und leichtsinnige Bindung anzuerkennen. Vielleicht vergißt man dies zu oft.

eine neue Daseinserfahrung können sie r a d i k a l in Frage gestellt werden. In diesem Sinne ist das Ordensleben reines Menschenwerk. Wenn auch die Unantastbarkeit der menschlichen und christlichen, aus dem Evangelium kommenden Inspiration bestehen bleibt, so haben doch bei der Beurteilung der konkreten Formgebung in einem gewissen Sinne der Psychologe, der Soziologe, der Betriebsleiter, der Gruppenhygieniker, der Mann der Praxis und dergl. und nicht der Theologe das letzte Wort.

Bis zu einem bestimmten Punkte haben die Ordensleute und Klöster das schon immer verstanden. Die periodischen Generalversammlungen und Kapitel haben regelmäßig die Konstitutionen an die neuen Forderungen von Ort und Zeit angepaßt. Und angesichts der ziemlich uniformen Kulturform mit ihrem einigermaßen stabilen Welt- und Menschenbild genügten in der Regel diese periodischen Detailanpassungen. Die Situation stellt sich aber ganz anders dar und wird sogar kritisch bei einem völligen Kulturumbruch, wie wir ihn jetzt mitmachen. Da genügt es nicht länger zu lavieren, da muß das Steuer herumgerissen werden. Die gesamte konkrete Lebensweise wird der Kritik unterworfen, weil die überlieferte Form wesentlich durch ein jetzt veraltetes Welt- und Menschenbild gekennzeichnet ist und daher auch der Ausdruck eines alten Gottesbildes bleibt, das uns völlig fremd geworden ist. Die ganze konkrete Gestalt des klösterlichen Lebens ist in Widerstreit gekommen mit unserer religiösen Daseinserfahrung und beraubt so die eigentliche Inspiration des Evangeliums ihres existentiell ansprechenden und andere ermutigenden Zeichencharakters. Beurteilt man uns nach unserer konkreten Gestalt (jedenfalls soweit sie noch in Übereinstimmung ist mit den Regeln und Konstitutionen, die prinzipiell noch immer gültig sind), dann sind wir lebende Überbleibsel einer alten Kulturepoche. Weil wir als lebendige Menschen die heutige Daseinserfahrung mitmachen, mit jedem Atemzug einatmen, ja vielleicht sogar oft besser darstellen oder in Worte fassen können, weil wir sie direkt mit den überlieferten Formen, in denen wir leben, konfrontieren können, darum fühlen wir alle die unverkennbare Krise im heutigen klösterlichen Leben und teilen die Überzeugung, daß dieser nur mit einer Roßkur beizukommen ist und nicht mit einem Pflaster hier und einer Anpassung dort. Mag unsere Existenzweise in ihrem Wesen noch so menschlich und noch so evangelisch sein, wir müssen doch eine radikale Neustrukturierung ihrer Gestalt mit aller Kraft durchführen, wenn wir dem zuvorkommen wollen, daß unsere Klöster dadurch leer werden, daß viele weggehen und niemand mehr eintritt; oder richtiger, wenn wir sicherstellen wollen, daß das Ordensleben erneut das prophetische Charisma — denn das ist das klösterliche Leben im Grunde — in der Kirche vergegenwärtigt.

Ein Klosterinstitut, das sich nicht anpassen kann oder will, muß dann auch die Konsequenzen daraus ziehen und sein gemeinsames Begräbnis organisieren. Es steht nirgendwo geschrieben, daß die tatsächlich bestehenden

Orden und Kongregationen bis in alle Ewigkeit bestehen bleiben werden. Es ist wohl eine sich aus dem Evangelium ergebende Notwendigkeit, daß diese mögliche christliche Existenzweise stets eine aktuelle Wirklichkeit in der Kirche bleibt. In dem Maße, wie die alten Orden und Kongregationen — und im Vergleich mit der neuen Situation sind wir das alle — ihre eigene Gestalt nicht mit dem Blick auf das Evangelium und den Menschen erneuern nach dem Maßstab der heutigen, christlich interpretierten und korrigierten Daseinserfahrung, in dem Maße werden andere das evangelische Charisma verstehen und ihm eine konkrete Gestalt geben, die für unsere Zeit ein lebendiges und ansprechendes Zeichen sein wird. Neue Orden und Kongregationen sind immer, wenn auch verborgen, eine lebendige Kritik an dem Versagen ihrer Vorgänger, an deren Verarmung im Leben des Evangeliums oder an deren Taubheit für den Anruf neuer Daseinssituationen. So war es im Laufe der Geschichte für jede einzelne unserer Ordensgründungen, so ist es auch in diesem Augenblick: wir sitzen bereits auf der Anklagebank noch bevor ein neues Institut gegründet worden ist, das unsere Zeit von innen heraus mit der Frische des Evangeliums angeht. Andererseits schwirrt es in unseren Klöstern von neuen Plänen, die in die bisherigen Strukturen des Klosterdaseins von vorneherein nicht hineinzupassen scheinen und Entlassung oder sogar einen Massenaustritt zur Folge haben können.

Für alle Institute — welcher Art sie auch sein mögen — ist eines Tages das Maß voll. Dann werden die überlieferten Strukturen beim besten Willen nicht mehr reaktiviert werden können. Die heutige radikale Krise ist entstanden, nachdem man rund zwanzig Jahre lang die Situation zu retten versuchte, indem man sich bemühte, den alten Gewohnheiten, Observanzen und Lebensformen einen neuen Sinn zu geben. Dieses Bemühen beweist den inneren Lebenswillen unserer Klosterinstitute. Sie wollten an ihrem Lebensentwurf nicht verzagen. Ein Ruf ging durch alle Klöster: Einige Observanzen müssen wegfallen, die andern werden wir „modern" beleben. Diese neuen psychologischen, religionsphänomenologischen und spekulativen Sinngebungen kamen zwar in einem gewissen Maße der Offenheit und dem guten Willen von vielen entgegen und bewirkten auch anfänglich eine gewisse Wiederbelebung. Aber auf die Dauer prallten die schönsten Motive ab an den objektiven Strukturen, die als alte Schläuche diesen neuen Wein nicht vertragen konnten, und aller guter Wille war gewissermaßen auf sich selbst zurückgestoßen. Man ist an dem Punkt angekommen, wo man unter Beibehaltung der Spannung zwischen Charisma und Institution die überlieferten Strukturen radikal in Frage stellen muß. Die Zeit der radikalen Strukturreformen ist gekommen.

Wenn diese Erörterung an einer gewissen Einseitigkeit leidet, dann liegt diese darin, daß ich erst jetzt darauf zu sprechen komme, daß seit einem Jahrzehnt die Klöster dabei sind, allerlei alte Observanzen abzuschaffen.

Aber das hat m. E. die Krise nur verschärft. Die bisher durchgeführten Erneuerungen kommen auf ein allmähliches Abwerfen von altem Ballast hinaus, jedoch ohne Erneuerung aus dem Evangelium oder neue Formgebung. Innerhalb derselben alten oder weniger alten Mauern von ehedem wird das Leben nur etwas gemütlicher als früher gestaltet. Aber dieses Leben hat keine klare Richtung und keinen neuen Stil. Auf die Dauer erscheint es einigen so leer und inhaltslos, daß sie weggehen, weil sie bei ihrem Eintritt etwas Tieferes und Redlicheres erhofft hatten als die abgepellte oder leergepumpte Wirklichkeit, die ihnen jetzt noch angeboten wird.

Erst vor diesem doppelten Hintergrund — einerseits einer übriggebliebenen veralteten Formgebung und anderseits eines kraft- und stillosen Lebensrahmens — zeigt sich der ganze Ernst der Krise im klösterlichen Leben und zugleich die Dringlichkeit einer radikalen Neu-Evangelisierung in einer neuen, von innen heraus gewachsenen Lebensform. Das kann aber nur von der Gemeinschaft selbst geleistet werden, vor allem von den Jüngeren, die ja die neue Daseinserfahrung nicht als etwas vollkommen Neues empfinden wie die Älteren, sondern im Gegenteil die Formen des klösterlichen Lebens nur als etwas erleben, das hoffnungslos fremd ist verglichen mit alledem, was sie selbst erleben und fühlen. Für sie ist das Neue ja selbstverständlich. Sie sind darin von Geburt an aufgewachsen. Die Jüngeren, die sich jetzt für das klösterliche Leben melden, haben nicht einmal den zweiten Weltkrieg mitgemacht, der für uns Ältere der Anfang des Durchbruches zur neuen Daseinserfahrung gewesen ist.

Ich sagte, daß die Erneuerung nur von der ganzen Gemeinschaft mit einem besonderen Akzent auf dem Beitrag der Jüngeren geleistet werden kann. Das heißt jedoch nicht, daß die Älteren bei diesem Suchen der Jüngeren nur darüber zu wachen hätten, daß die „religiöse Substanz" nicht angetastet wird. Man kann sich ja doch fragen, ob nicht die Jüngeren gerade diese „religiöse Substanz" für ihre Zeit besser erfühlen können als die Älteren. Ein Dialog, bei dem die Jüngeren in der schöpferischen Suche nach einer neuen Formgebung das Recht der Mitsprache haben, während sich die Älteren als „Wächter der Orthodoxie" ins Gespräch mischen, wird wegen allerlei Kurzschlüssen von selbst mißglücken. Ein Gespräch, in dem für ein bestimmtes Gebiet den Jüngeren oder den Älteren das Mitspracherecht verweigert wird, ist kein Dialog mehr. Inzwischen müssen Jung und Alt Geduld üben, die einer Periode des Suchens eigenen Beschwerden zu verstehen versuchen als das religiöse Opfer, das sich unter diesen Umständen aufdrängt. Man muß sich ferner — will die Gemeinschaft lebensfähig bleiben — an die „Spielregeln" halten, denn inzwischen geht das Leben weiter. Mit der Berufung auf die Geduld darf man sich aber kein Alibi dafür verschaffen, daß man nun das Gespräch ohne einen Beschluß zu fassen unverbindlich ins Unendliche hinein fortdauern läßt.

Dann machen wir unsere Klöster zu Orden eines neuen peripathetischen Herumredens, in denen man keine Zeit mehr findet, klösterlich zu leben, weil den ganzen Tag darüber reflektiert wird, was das Ordensleben eigentlich ist oder sein muß; in denen man keine Zeit mehr zur Liebe hat, weil den ganzen Tag darüber reflektiert wird, was Gottesliebe ist; in denen man nicht einfach und authentisch mitmenschlich ist, weil den ganzen Tag unverbindlich über Mitmenschlichkeit diskutiert wird. Oft ist es besser, aufgrund eines doch bereits vorhandenen religiösen Vorverständnisses zu sagen: „j'agis, puis je réfléchis". Orthopraxie ist eine Quelle der Orthodoxie. Eine Existenzweise wird aus einem vor-reflexen Verständnis heraus zunächst gelebt und erst aufgrund dieses Lebens nachträglich thematisiert oder verstandesmäßig verantwortet. Neue Formen des Ordenslebens werden nicht in Kommissionen oder Studierzimmern geboren, sondern entstehen aus einer Beseelung, die in der Praxis tastend ihren leiblichen Ausdruck sucht.

Ich persönlich sehe die Lösung nur in der offiziell gutgeheißenen Möglichkeit zu Experimenten, nicht außerhalb, sondern innerhalb des eigenen Ordens oder der eigenen Kongregation, die so weitherzig sein muß, das nicht nur zu „dulden", sondern begeistert dahinter zu stehen. Bei demjenigen aber, der das Experiment unternimmt, unterstellt das Loyalität und grundsätzliche Verfügbarkeit gegenüber dem eigenen Obern. Man kann andererseits von Älteren, die sich menschlich und religiös in den „alten Klöstern" zu Hause fühlen und darin oft zu einer bewundernswerten geistlichen Tiefe gekommen sind, nicht mehr verlangen, daß ihre alten Tage — in denen ihnen auch menschlicherweise etwas Ruhe und selbst „Ausruhen" gegönnt ist — erschwert werden durch die Verpflichtung, bei allerlei Experimenten mitzumachen. Sie haben ein Alter erreicht, in dem man von selbst schon weniger beweglich ist und in dem sich die festen Formen verhärten. Auch dem Ordensmann muß es dann vergönnt sein, in Muße Gott und seine Gaben zu genießen. Es würde aber ein Segen für das Experiment sein, wenn Ältere aus eigenem Antrieb und nach ihren Möglichkeiten an diesem religiösen Abenteuer mitmachen würden. Auch ihre religiöse Erfahrung haben wir dringend notwendig, denn die „Mitmenschlichkeit" ist auch ein Aufruf, der nicht in seinem ganzen Umfang als Wort und Aufruf Gottes gelten kann. Experimente solchen Ausmaßes können sinnvollerweise nur in besonderen „Klöstern" stattfinden, im Auftrag der höheren Obern und unter ihrer letztlichen Verantwortung.

Damit kommen wir schließlich an einen letzten Punkt, den einige von Ihnen bisher vielleicht nur ungern vermißt haben: das Thema von der Rückkehr zur ursprünglichen Tradition des eigenen Ordens oder der eigenen Kongregation.

Das Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens hat diesem Thema von der Rückkehr zur ursprünglichen Inspiration des eigenen Klosterinstitutes

sogar mehr Bedeutung zugemessen als der sog. Anpassung an die heutige Daseinserfahrung. Ich persönlich glaube, daß dies zu Unrecht geschehen ist; ich glaube das daher, weil so die ursprüngliche Inspiration des eigenen Institutes gerade nicht zu ihrem Recht kommt.

Denn, was war diese ursprüngliche Inspiration anders als ein neues und frisches Erleben des Anrufes des Evangeliums eben im Verband mit neuen Existenznöten von Kirche und Welt? Unsere Stifter, meistens Heilige, haben der Inspiration des Evangeliums eine neue Form gegeben gerade in einem bestimmten, geschichtlich bedingten Lebenskontext, in dem sie einen besonderen Appell an die Menschen richteten. Die Treue zur Inspiration unserer Stifter wird dann auch nicht die Form eines Heimwehs und einer Rückkehr zu den ersten Jahren unserer Klosterinstitute annehmen dürfen, selbst dann nicht, möchte ich sagen, wenn der Stifter bestimmt haben sollte, daß dieses oder jenes Detail niemals verändert werden dürfe. Denn das hat er dann aufgrund des Lebenskontextes gesagt, in welchem er stand und von dem er dachte — im Mangel an geschichtlichem Verständnis ein Kind seiner Zeit — daß er wohl immer so bleiben würde. Hält man dennoch an einer solchen Vorschrift fest, dann schreibt man seinem Stifter eine größere und unantastbarere Autorität zu als Christus selbst. Wenn z. B. nicht mehr mit Sklaven gehandelt wird, dann hat ein Orden zum „Freikauf der Sklaven" keinen Sinn mehr. Er wird seine Treue zur ursprünglichen Inspiration dadurch zeigen, daß er so bald wie möglich sich auf moderne Formen der Entwicklungshilfe umstellt, die nämlich die moderne Form der Sklaverei aus der Welt schaffen will.

Ich glaube wohl, daß auch in späteren Zeiten mit anderen Forderungen ein Orden sein ursprüngliches charismatisches Gesicht wahren kann und muß. Es kann natürlich vorkommen, daß ein religiöses Institut ohne eine eigene Spiritualität gegründet wurde, um in einer augenblicklichen, zeitlich begrenzten Not zu helfen, und das dann auch nur für diese partikuläre Not bestimmt war. Wenn diese Not dann gelindert ist, tut eine solche Gemeinschaft gut daran, nicht weiter zu vegetieren, sondern sich aufzuheben oder sich andern anzuschließen. Aber grundlegende Züge des Evangeliums, die immer aktuell bleiben, wie etwa die Vorliebe des Evangeliums für die Armen, die — um ein Beispiel zu nennen — typisch im mittelalterlichen Franziskanertum zum Ausdruck kam, verlangt m. E. — da man sonst der eigenen ursprünglichen Inspiration untreu werden würde — von den Franziskanern einen besonderen Einsatz, um diesem Charisma eine spezifisch zeitgemäße, alle ansprechende Form zu geben. Vor allem die Institute mit einer ausgesprochenen allgemein christlichen Spiritualität werden auch bei einer radikalen Strukturveränderung häufig die ursprünglichen Züge ihres eigenen Charismas in unsere Zeit verlängern können. Ich frage mich allerdings manchmal, ob nicht das sog. „ursprüngliche Gesicht" eines Institutes doch nicht auch mitbestimmt wird durch einen ge-

schichtlichen Lebenskontext, der jetzt der Vergangenheit angehört. In diesem Falle würde unsere Treue zur ursprünglichen Inspiration auch bedeuten, daß wir dem Bild, das die Geschichte von diesem „ursprünglichen Gesicht" gezeichnet hat, kritisch gegenüber stehen müssen. „Kritisch" meine ich hier nicht im Sinne von historisch-kritisch, sondern im Sinne des Sich-Fragens, ob dieses ursprüngliche Bild jetzt und in der Zukunft für uns eine Lebensnorm bleiben muß. Es ist eine festentschlossene Selbstbesinnung notwendig, um aufzuspüren, in wieweit die „klösterliche Treue" identifiziert wird mit der Treue zur Vergangenheit und zu überlieferten Lebensformen.

Zum Schluß meine ich — es sei mit Achtung vor der vielen Arbeit der Bischöfe gesagt — daß auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Weltepiskopat in Bezug auf die Gläubigen, die unter jenen, die ihrer Sorge anvertraut sind, Ordensleute genannt werden, einiges versäumt hat. Sie haben gewissermaßen etwas zu gern sich auf die klösterliche Exemtion berufen und die Ordensleute ihrem eigenen Los überlassen, was praktisch heißt: dem fatalen Los von in vielen Jahrhunderten kodifizierten Kulturformen, die die Ordensobern im Namen der Konstitutionen zu urgieren haben. Die Erneuerung der Lebensformen der Ordensleute ist jedoch keine rein-klösterliche, sondern eine allgemein-kirchliche Angelegenheit. Dem Wohl des ganzen Kirchenvolkes wird genutzt oder geschadet. Hier hätte das Konzil mit forscher Hand verwirklichen können, was nun eine mühsame Arbeit des „Gebens und Nehmens" zu werden droht, es sei denn, daß die zentralen Ordensorgane, getragen durch den Willen aller Ordensleute, charismatischen Mut haben, ... und die Religiosenkongregation diesen Wind wirklich dorthin wehen läßt, wohin Gott ihn leitet.

Aufwertung des Menschenleibes in der Kirche

Von Josef Endres CSSR, Rom — Hennef

I. IN DER THEORIE

Zu den Früchten des Zweiten Vatikanischen Konzils zählt auch ein besseres Wissen der Kirche vom Eigenwert der natürlich-materiellen Welt und von der Bedeutung, die deren Güter sowie die Arbeit an ihnen für ein vollgutes Menschenleben haben. Damit wird der zu dieser Welt gehörende Menschenleib einschlußweise ebenfalls schon aufgewertet. Außerdem wird ihm aber auch noch ausdrücklich anerkennende Aufmerksamkeit geschenkt [1]). Dabei wird er als w e s e n t l i c h zum Menschen gehörend angesehen [2]) und infolge dieser Stellung nimmt er teil an der Würde, die dem Menschen als P e r s o n innewohnt [3]). Deshalb erreicht in diesem und durch diesen Leib auch die ganze materielle Welt ihren Abschluß und Höhepunkt.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon die vom Konzil ausgesprochene Forderung, der Mensch dürfe sein Leibesleben nicht gering achten [4]). Das wird für den Christen noch einsichtiger und verbindlicher, wenn er bedenkt, daß der Leib am Ende der Zeiten wieder auferweckt wird [5]) und mit der Seele vereint, zu einem Leben in ewiger Herrlichkeit berufen ist. Außerdem weiß der Christ, daß in Christus Gott selbst Mensch und deshalb „Fleisch" geworden ist [6]). Diese Menschwerdung Gottes bewirkt nicht nur eine unvorstellbare Würde und Erhöhung des individuellen Leibes Christi, sie kommt darüber hinaus dem Menschenleib überhaupt und jedem menschlichen Leib teilnahmehaft zugute.

Wenn sich dann als Folge der Menschwerdung Gottes durch die Gnade eine Vergöttlichung des Menschen vollzieht, wird dessen Leib die Ehre zuteil, in einen „Tempel Gottes" [7]) umgewandelt zu werden.

Das nach diesem Seins- und Sachverhalt zu bildende Werturteil über den Menschenleib ist stets gefährdet, die Wahrheit durch ein „Zuviel" oder durch ein „Zuwenig" zu verfälschen.

---

[1]) Beides, Aufwertung der Welt im allgemeinen und des Menschenleibes im besonderen, geschieht vor allem in der Konstitution: Die Kirche in der Welt von heute. Im folgenden zitiert: KW.

[2]) KW n. 14.

[3]) Der tiefste Grund dafür, daß die menschliche Person als solche oder schon rein seinshaft in ausgezeichneter Weise werthaft und deshalb ehrwürdig ist, liegt in ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott. Vgl. KW n. 12.

[4]) KW n. 14

[5]) a. a. O.

[6]) Jo 1,14.

[7]) 1 Kor 6,19.

Ein „Zuwenig" wäre es, wenn man den Leib für wertlos oder gar wertwidrig hielte, wenn man ihn mißachtete oder verachtete. Der Schaden, den solche in die Praxis übersetzten Theorien am geistigen und geistlichen Menschen stiften, bringt deren Irrtum eindrucksvoll ans Licht.

Ein Zuviel an Ehre tut man dem Leib an, wenn man ihn mit dem Menschen einfach gleichsetzt — „Leib bin ich ganz und gar" — oder wenn man dem Menschen zwar auch Geist zugesteht, diesen jedoch nur als Werkzeug für die Erfüllung leiblicher Bedürfnisse gelten läßt. „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens" [8]). Dem Irrtum des „Zuviel" verfallen auch jene, die dem Leib die ihm gebührende Stellung im Ganzen des Menschen wohl einräumen, dabei aber übersehen, daß dieser Leib tatsächlich nicht mehr ganz das ist, was er eigentlich sein soll: der zweitrangige Bestandteil des Menschenwesens, der dienend, helfend und fördernd für den ersten, für den Geist, da ist. Hier liegt nämlich eine Disharmonie und Störung vor, die dem Christen als Folge der Erbsünde bekannt ist. Aber trotzdem ist der Leib mit allen seinen Organen, Anlagen, Kräften und Antrieben als solcher keineswegs im sittlichen Sinne schlecht. Doch die im geistigen Bereich des Menschen eigentlich beheimatete Erbschuld hat — wie auf Grund der Leib-Seele-Einheit verständlich ist — auch den Leib in Mitleidenschaft gezogen. Der durch jene Sünde verwundete Mensch erfährt bei der Verwirklichung des sittlich Guten nicht nur die Hilfe, sondern auch die „Rebellion des Leibes" [9]).

Persönliche Erfahrung und menschliche Geschichte zeigen nur zu oft, welche Übel Leib und Seele schaffen, sofern sie widerstreitenden Gesetzen unterstehen. Auch das Konzil hat hingewiesen auf die Widersprüche, Unausgeglichenheiten, Gleichgewichtsstörungen, Spannungen, Irrtümer und Ungerechtigkeiten unter denen, bei allem Fortschritt, die heutige Menschheit leidet [10]).

Das Zuviel an Wertschätzung des Leibes ist heute, vor allem in der säkularisierten Menschheit, der gefährlichere Irrtum. Die Folgen, die eine entsprechende Praxis zeitigt, die immer mehr in der Form neurotischer Gier und süchtiger Entartung auftritt, macht auch Nicht-Christen ernste Sorgen. In der Vergangenheit hat man ebenfalls den Leibeskult theoretisch und praktisch vertreten und die Kirche hat ihn ständig verurteilt. Aber darin hat man doch zuweilen, besonders in Predigt und aszetischer Literatur, durch ein „Zuviel" gefehlt, indem man zu einseitig auf das Gefährliche und Hemmende hingewiesen hat, das der sittlichen Person von ihrem Leib her droht. Auf dessen trotz allem noch bestehende Tauglichkeit, bei sitt-

[8]) Fr. Nietzsche, Also sprach Zaratustra, Kröner-Ausgabe, 34 ff.
[9]) KW n. 14.
[10]) KW n. 14.

lich guten Taten f ö r d e r n d mitzuwirken, wurde weniger aufmerksam gemacht. Dieses frühere Zuwenig ist nicht ganz schuldlos an dem heutigen Zuviel.

Das Konzil sucht beiden Seiten der menschlichen Wirklichkeit gerecht zu werden: den erfolgreichen Anstrengungen, die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte machte, die Kulturgüter quantitativ und qualitativ zu mehren, sie einem wachsenden Kreis von Menschen zugänglich zu machen [11]), und auch der inneren Gespaltenheit, dem ständigen Schwanken zwischen Gut und Böse [12]). Zwar ist das Leibesleben der Güter höchstes nicht. Das schließt jedoch nicht aus, die Bedürfnisse des Leibes entsprechend seiner Stellung und Aufgabe zu erfüllen und ihnen mit Hilfe der stets zunehmenden Mittel und Möglichkeiten immer besser zu genügen. Wenn das Ziel der kulturellen Erziehung der g a n z e Mensch sein soll, darf der Leib dabei nicht vergessen werden. Darum wird auf einen sinnvollen Gebrauch der Freiheit, auf Reisen und sportliche Betätigung empfehlend hingewiesen [13]).

II. IN DER PRAXIS

Die Verlautbarungen des Konzils wollen keine bloßen Theorien sein, sondern Weisungen, nach denen der Christ sich im Leben zu richten hat. Das gilt auch von den Darlegungen über das Verhältnis des Menschen zur materiellen Welt im allgemeinen und über das Verhältnis zu seinem Leibe im besonderen. Das in dieser Hinsicht von der Lehre des Konzils bestimmte Verhalten wird sich von dem in der Vergangenheit geübten in manchen Punkten unterscheiden. Es ist, allgemein gesagt, positiv und bejahender; es steht nicht so sehr unter dem Leitgedanken der Flucht und des Verzichts, sondern mehr unter dem der Hinkehr zu den materiellen Dingen, die durch Bearbeitung ständig umgestaltet und brauchbarer gemacht werden sollen für das höhere, natürliche und übernatürliche Leben des Menschen.

Hier stellt sich nun die Frage, welche Folgen sich aus diesen Richtlinien für das Verhalten jener ergeben, deren Stand doch wesentlich Abkehr von der Welt, Verzicht auf deren Güter und Strenge gegen den eigenen Leib einzuschließen scheint, und das sind die O r d e n s l e u t e.

Das vom Konzil erlassene Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens zeigt, daß dessen Daseinsberechtigung in keiner Weise angefochten, sondern bestätigt wird. Das Dekret will Ordensstand und Ordensleben nicht

---

[11]) KW n. 4; 9; 33; 34; 55; 57; 64; Dekret über die Kommunikationsmittel n. 2.
[12]) KW 8; 13.
[13]) KW n. 61.

beseitigen, sondern ihnen neuen Auftrieb geben; es will eine Hilfe sein, sie im Geist des Evangeliums und der einzelnen Ordensstifter zu erneuern [14]).

1. Nach wie vor werden die Ordensleute sich zu den materiellen Dingen nicht einfach so verhalten dürfen wie erlaubterweise die Christen in der Welt. Der zwischen beiden bestehende Unterschied darf ebensowenig in den zusammenschrumpfen, daß die Ordensleute sich um jene materiellen Güter weniger zu b e m ü h e n brauchen, sich ihrer sorgloser b e d i e n e n können und bei Ausgaben nicht so s p a r e n müssen. Das widerspräche der Armut und dem besonderen Maß an Zucht, zu denen sie sich verpflichten und die ein Wesensmerkmal ihres Standes sind.

Andererseits wäre es aber auch nicht recht, wenn sie sich in unserer Zeit zu den materiellen Gütern so verhielten wie das ihre Vorfahren oder ihre vielleicht vor Jahrhunderten lebenden Stifter taten. Ein anfechtbarer, weil der Heuchelei sehr nahekommender Kompromiß wäre es, sich in Kleinigkeiten streng an die Tradition zu halten, sich in allem Wichtigen jedoch großzügig an die neue Zeit anzupassen.

Um Anpassungen vor dem Gewissen rechtfertigen zu können, ist verschiedenes zu bedenken: Es gibt nicht nur mehrere gültige Formen, nach denen der evangelische Rat der Armut gelebt werden kann; auch innerhalb der gleichen Form sind auf Grund der sich wandelnden Verhältnisse Änderungen möglich und notwendig. Wann und in welchem Ausmaß sie erfolgen, hängt wohl an erster Stelle davon ab, wann und wieweit eine bis dahin gelebte Form zum Hindernis für die wesentlichen Aufgaben der betreffenden Gemeinschaft wird. Die echte Reform besteht jedenfalls nicht darin, zu einem Lebensstil und zu Praktiken der Vergangenheit einfach zurückzukehren. Denn das sind geschichtliche, zeitbedingte und deshalb nur relativ gültige Größen und Ausdrucksweisen und Gefäße, die der „Geist", die „Idee" sich schaffen nach Maßgabe ihrer jeweiligen Möglichkeiten. Diese sind aber heute anders als etwa im Mittelalter. Mit welchem Recht kann ein Mensch, der im „kosmischen" Zeitalter leben und arbeiten muß, auf einen Lebensstil festgelegt werden, der vielleicht ein Erzeugnis des Feudalismus ist? Wie eine „Nachfolge Christi" als Nachahmung der äußeren Lebensweise des geschichtlichen Jesus unmöglich ist, so auch der Vollzug des Gelübdes der Armut ganz nach Art und Weise der Vergangenheit.

Was das Konzil vor allem gewahrt und gefestigt wissen will, ist nicht zuerst die äußere Form, sondern der Geist der Armut, die Gesinnung, die innere Haltung, die wahre Freiheit, die vor allem die Ordensstifter gegenüber den materiellen Dingen hatten. Daß dieser Geist sich auch in Formen

[14]) Über die Erneuerung des Ordenslebens (= EO). n. 1; 2.

ausdrücken und bewähren muß, ist selbstverständlich. Es genügt ja nicht, immer nur vom Geist zu sprechen und sich im Verhalten davon zu dispensieren.

Ehrlich nach diesem Geist zu leben, ist heute wohl schwieriger als früher. Auf Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten zu verzichten, die man selbst nicht gekannt und bei anderen nie gesehen hat, war verhältnismäßig leicht. Früher war in vielen Fällen mit dem Eintritt in einen Orden ein sozialer Aufstieg verbunden, trotz der Armut, die man dabei übernahm. Seitdem hat sich darin jedoch vieles geändert. Die materielle Welt in ihrer heutigen Gestalt wird längst nicht mehr so als Feind und Widersacher des Menschen erlebt wie in vergangenen Zeiten. Sie bietet eine Fülle von Gütern an, die jenen, die sie nützen, ein angenehmes Leben sichern oder ihnen auf der gesellschaftlichen Stufenleiter einen höheren Platz verschaffen. So erscheinen die irdischen Dinge nicht mehr nur als „Rauch und Schall" und sie dämpfen bei nicht wenigen das Verlangen nach einem besseren Jenseits. Wer aber trotzdem in einer religiösen Gemeinschaft nach dem Rat der Armut leben will, den trifft der damit verbundene Verzicht viel härter, da er vorher und von Jugend auf jene Güter gebraucht und genossen hat.

So leben die heutigen Ordensleute in einer zweifachen Gefahr: daß sie entweder heucheln, indem sie zwar viel von der Armut, vom Gelöstsein von den Dingen und vom „Zeugnisgeben" sprechen und schreiben, sich im praktischen Verhalten jedoch keine Einschränkung auferlegen oder daß sie aus Protest gegen die übertriebene Bewertung der materiellen Güter ein Leben der Armut nach einer bestimmten geschichtlichen Form ohne Abstriche und Veränderungen führen wollen. Im ersten Fall verlieren sie die Glaubwürdigkeit, im zweiten werden sie den gegenwärtigen Aufgaben nicht mehr gerecht und schrecken dazu noch manchen jungen Menschen ab, sich für das Ordensleben zu entscheiden.

Vertretbare Anpassung und nicht vertretbares Zugeständnis an den Zeitgeist sind nicht immer leicht zu unterscheiden. Nicht immer läßt sich mit Sicherheit sagen, auf welche der beiden Seiten eine bestimmte Änderung gehört.

Bei aller Abstimmung des klösterlichen Lebensstils auf die Formen unserer Zeit muß ein gewisses Maß von Verzicht erhalten bleiben: in der Einfachheit, die man dabei wahrt; im Ausschluß dessen, was reine Bequemlichkeit und Behaglichkeit verrät [15]). Wenn z. B. ein „Volkswagen" genügt, sollte man sich keinen „Mercedes" leisten; wenn schon ein Kraftwagen nötig ist, sollte man ihn nicht so oft zu angeblichen Dienstfahrten benutzen, die doch nur getarnte Vergnügungsfahrten sind.

---

[15]) EO n. 5; 13.

2. Nicht weniger schwer ist es, in der praktischen Einstellung zum Leibe die verkehrten Extreme zu vermeiden und die tugendhafte Mitte einzuhalten.

Aufs Ganze gesehen wird man sagen können, in der Vergangenheit habe bei den Ordensgemeinschaften eine gewisse Leibesfeindlichkeit geherrscht. Das war die Frucht aus einer Theorie, die nicht der Heiligen Schrift, sondern der Philosophie Platons entstammt. In dieser wurde der Leib als Kerker und deshalb als Feind der Seele angesehen. Sie, die allein das Menschsein darstellte, mußte diesem Leib gleichsam entfliehen, seinen Einfluß schwächen und auszuschließen suchen, wenn sie wirklich zu sich selbst kommen wollte. Diese, von den Christen der ersten Jahrhunderte zum Teil aus verständlichen Gründen übernommene Lehre, hatte eine erstaunlich lange Lebensdauer. Nicht zuletzt deshalb, weil ihr eigentlich heidnischer Ursprung in Vergessenheit geriet und weil sie durch manche, falsch oder einseitig verstandene Stellen der Heiligen Schrift bestätigt zu werden schien [16]).

So wurde der Leib nicht nur behandelt wie etwas, auf das es nicht ankommt, sondern wie ein Feind und Widersacher dessen, worum es eigentlich geht: der unsterblichen Seele. Darum standen Pflege und Betreuung des gesunden und kranken Leibes nicht hoch im Kurs. Unzweckmäßige Kleidung, anfechtbare Bußwerke, zu strenges Fasten, unzulängliche Nahrung, ungenügender Schlaf — auch nach regelmäßigem Wachen an Krankenbetten — Mangel an Erholung und frischer Luft waren praktische Folgerungen aus jener Theorie. Die Tugend einer Ordensperson wurde häufig nach dem Maß bestimmt, wie sie sich in solchen Übungen auszeichnete. Diese standen auch zu sehr im Mittelpunkt der zur Nachahmung geschriebenen Heiligenleben. Eine solche geringschätzige Behandlung des Leibes war dann oft die Ursache eines vorzeitigen Todes oder eines nur halb für Gott und die Mitmenschen ausgewerteten Lebens oder seelischer Störungen bei nicht wenigen Ordensleuten.

Hier das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Wahre vom Falschen zu sondern, den Geist des Stifters und die gesunde Tradition zu wahren und überholte Verhaltensweisen aufzugeben, wird nicht immer ganz gelingen. Denn da lassen sich Autoritäten gegen Autoritäten ausspielen, die rationalen Überlegungen werden von emotionalen Kräften, von Veranlagung und Erziehung mitbestimmt, und wer hier weniger harte Regeln aufzustellen sucht, muß mit der Möglichkeit rechnen, von der „Klugheit des Fleisches" getäuscht zu werden.

---

[16]) Vgl. Mt 5,29 ff; Röm 6,6; 7,5; 7,18; 7,24/25; 1 Kor 15,20; Gal 5,24; G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln 1953; N. Krautwig, Leibfreude oder Leibfeindschaft, in: Lebendiges Zeugnis, 1954, 13—27; J. B. Metz, Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit, in: Arzt und Christ 4 (1958) 78—84; L. J. Suenens, Christenum und Gesundheit, in: Arzt und Christ 5 (1959) 6—12.

In der Konstitution über die Erneuerung des Ordenslebens beschränkt das Konzil sich weise auf „allgemeine Richtlinien“ [17]) und überläßt damit den Ordensleuten selbst die Freiheit und die Last, das Allgemeine in konkrete, brauchbare Formeln umzusetzen. Jene Richtlinien lassen jedoch keinen Zweifel offen, daß nach wie vor eine auf den Leib gerichtete „Aszese“ zu üben ist. Dieser muß sich ja schon j e d e r unterwerfen, in dem eine „Rebellion des Fleisches“ auftritt. Darüber hinaus wird von der Ordensperson wohl noch mehr verlangt, da sie sonst nicht nach den Evangelischen Räten der Armut und Keuschheit leben [18]) und vor der Welt kein „Zeugnis“ ablegen kann [19]). Das Leben der Ordensleute soll doch in einem ausgezeichneten Sinn Nachfolge Christi sein [20]). Jene aber, „die Christus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden ans Kreuz geschlagen“ [21]).

Das schließt jedoch nicht aus, daß eine Reform leiblicher Aszese möglich und notwendig ist. Die Reform kann sich auf die Menge und auf die Art dieser Aszese beziehen. Statt Züchtigung zu üben, wird man sich häufig mit Zucht und Maß begnügen müssen. Die früher empfohlenen robusteren Formen entsprechen weder der leiblichen Konstitution des heutigen Menschen noch bekommen sie den Aufgaben, die ihm hier und jetzt gestellt sind. Der Lebens- und Arbeitsrhythmus vieler Ordensleute ist schon in sich eine Ab-Tötung des Körpers [22]). Und wenn sie sich dazu noch die im Übermaß angebotenen und angepriesenen Euphorica versagen oder sie nur gelegentlich gebrauchen, werden sie in sittlicher Hinsicht wohl neben früheren Generationen bestehen können, die andere Arten übten.

Ordensleute und Genossenschaften, die nicht bereit sind, eine objektiv falsche oder nur in der Vergangenheit richtige Einstellung zum Leibe aufzugeben, verschärfen damit die Nachwuchskrise, in der heute überall fast alle religiösen Gemeinschaften stehen; sie vergrößern noch das schon bedenkliche Mißverhältnis zwischen arbeitsfähigen Mitgliedern und den zu leistenden Aufgaben und dienen damit nicht der Kirche.

---

[17]) EO n. 1.

[18]) EO n. 12.

[19]) EO n. 23; Dogm. Konstitution über die Kirche n. 31; 39; 44.

[20]) EO n. 2; Dogm. Konstitution über die Kirche n. 44; 46.

[21]) Gal 5,24.

[22]) Außer den Arbeitsamen und Überlasteten lebt jedoch in den Klöstern noch ein zahlenmäßig zu großer Rest, der wenig und zu wenig tut. Fühlbare Existenzsorgen oder Nachteile ergeben sich für die betreffenden daraus nicht, weil trotzdem für sie der Klostertisch gedeckt ist. Wer es durchaus will, kann sich innerhalb des Klosters ein bequemeres Leben machen als das „draußen“ möglich ist.

Theologische Überlegungen zur Motivierung der kirchlichen Entwicklungshilfe

Von Dr. Georg Schückler, Aachen

Um eine zureichende Motivation der „Entwicklungshilfe" als einer kirchlichen Aufgabe, genauer gesagt: als einer Aufgabe der Kirche als dem ganzen Volk Gottes, zu gewinnen, wird es sinnvoll sein, einige Grundsätze zu dem durch das Zweite Vatikanische Konzil erschlossenen Kirchenverständnis vorwegzusagen.

Das soll und kann hier nur andeutend geschehen, bruchstückhaft, diskussionsoffen, bezogen auf das mir gestellte Thema und auf die konkrete Zielsetzung unseres Arbeitskreises [1]).

Das II. Vaticanum hat in zahlreichen, zum Teil recht vielschichtigen und teilweise vielleicht noch zu regionalen Aussagen die Kirche als „pilgerndes Gottesvolk" verstanden, als „Kirche unterwegs" und im Aufbruch nach vorn und damit als „die unzerstörbare Keimzelle der Hoffnung ... für das ganze Menschengeschlecht" (*Lumen Gentium,* n. 9). Das Konzil hat damit die Lebensfunktion und den Selbstvollzug der Kirche sowie deren Ausdifferenzierungen und Auffächerungen als auf das Ende, d. h. die eschatologische Fülle hin gesehen (vgl. *Lumen Gentium,* nn. 5; 14; 35; 48; *Gaudium et spes,* nn. 21; 39; 93;). Damit ist verdeutlicht, daß die Kirche nicht nur „Dasein-für-sich-selbst" hat, sondern daß dieses „Dasein-für-sich-selbst" jeweils ein „Dasein-für-andere" sein muß. „Die Kirche lebt also, richtig verstanden, immer von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit und ihrer geschichtlich fortschreitenden Aufhebung in dem kommenden Reich Gottes, dem sie entgegenpilgert, um es zu erreichen, weil Gott ihr in der Parusie Christi als seiner eigenen Tat entgegenkommt und auch ihr eigenes Pilgern in der Kraft dieses Kommens Christi geschieht. Das Wesen der Kirche ist die Pilgerschaft auf die ausständige Zukunft hin" [2]).

Aufgabe, Sendung und Vollzug der Kirche sind damit verstanden als „Hoffnung des Glaubens in Aktion". Die Hoffnung, die die Kirche bezeugt und zu der sie inspiriert, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche selbst, sondern auf jenes „universale Friedens- und Gerechtigkeitsreich Gottes" als der Zukunft der Welt. „Ecclesia est universale sacramentum spei pro totius mundi salute" [3]). Die Hoffnung des Glaubens

---

[1]) Der Artikel ist die Wiedergabe eines Kurzreferates, das vor dem „Katholischen Arbeitskreis für Entwicklungshilfe" am 5. Februar 1968 in Bonn gehalten wurde. Er erscheint gleichzeitig auch in der Zeitschrift des Priester-Missionsbundes „Priester und Mission".

[2]) K. Rahner, Kirche und Parusie Christi, in: Schriften zur Theologie VI, 351.

[3]) J. B. Metz, Kirche für die Ungläubigen?, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Mainz 1966, 319.

ist begründet, eröffnet und gefestigt durch die Verheißungen des Evangeliums. Diese Hoffnung ist aber nicht individualistisch-weltlose „Vertröstung auf eine Zukunft". „Die Hoffnung des Christen läuft nicht von der Geschichte weg, sondern der Geschichte entlang auf das Ende zu" [4]) und ist also kein „Opium des Volkes". Sie besteht nicht in der Flucht vor der Welt, sondern sie steht im Angriff auf die Welt und im Beruf an der Welt. „Durch die eschatologische Hoffnung wird die Bedeutung der irdischen Aufgaben nicht gemindert, vielmehr ihre Erfüllung durch neue Motive unterbaut" (*Gaudium et spes,* n. 21). In der Glaubenshoffnung dringt vielmehr die verheißene Zukunft in die Gegenwart hinein. In diesem glaubenden Leben aus der Hoffnung kommt die verheißene, erhoffte Zukunft schon an, wird sie vorgängig ergriffen und gegenwärtig (vgl. 1 Jo 3,14; Röm 13, 11—14).

Der Aufbruch in die Zukunft geschieht im Horizont der angebrochenen und anbrechenden Zukunft Jesu des Christus und seines leibhaftigen Heils für die ganze Welt. Gott will nicht weniger als die ganze Welt. Alle und alles sind gemeint (pantes kai panta).

In diesem in der Kirche und durch die Kirche als der geschichtlichen Präsenz der Selbstmitteilung Gottes an die Welt in Christus sich vollziehenden Aufbruch, in diesem die Hoffnung des Glaubens bezeugenden zukunftsorientierten Dienst der Kirche ereignen sich Ankündigung des Kommenden und dadurch Aufkündigung des (mit idolatrischem und also ideologisch sich verabsolutierendem Anspruch auftretenden) Bestehenden und Vorfindlichen.

Ich möchte betonen: Aufkündigung des mit idolatrischem Anspruch auftretenden Bestehenden; so etwas wie eine einseitig futuristisch orientierte „Theologie der Revolution", wie sie auf der Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft" von dem Presbyterianer Richard Shaull als sozialethisches Konzept vorgetragen wurde, ist hier nicht entworfen [5]).

Gegenüber der exklusiven Konzeption von R. Shaull wird zu betonen sein, daß in der biblischen Botschaft die Erwartung der kommenden Gottesherrschaft nicht die gewesene Geschichte negiert und nicht einzig der Zukunft ein werthafter Gehalt beigelegt ist, denn das in der Geschichte geschehene Auftreten Jesu ist ja der Grund und Ursprung aller Zukunftshoffnung. Weil es geschah, wird Kommendes geschehen.

Differenzierter und biblischer formulierte Heinz-Dietrich Wendland auf der Genfer Weltkonferenz: „Das in die Welt eindringende Reich Gottes verändert die Welt, das ist sozusagen ... die Revolution von

[4]) H. U. v. Balthasar, Wer ist ein Christ, Einsiedeln 1965, 127.

[5]) R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, 91—99.

oben her, und diese Revolution von oben her hat ihre menschlichen Träger in den Jüngern Christi, in seiner Gemeinde auf Erden, die in dem aktiven Ethos der dienenden Liebe an der Weltveränderung und der Weltumgestaltung arbeiten, um Freiheit, Gerechtigkeit, Wohlfahrt und eine menschenwürdige Existenz für alle Menschen zu erkämpfen" [6]).

Die Sendung der Kirche vollzieht sich unter den Völkern als Dienst an der absoluten Zukunft, nämlich dem Dienst an dem Zukommen Jesus des Christus zu allen Menschen, ist Dienst an der wahren, unüberbietbaren, eigentlichen Zukunft, die alle Menschen in IHM, der absoluten Fülle der Wirklichkeit Gottes, finden dürfen.

Das Heil, auf das sich der Glaube in Hoffnung bezieht, ist kein rein privates Heil (so sehr es personal in je eigener Freiheit angenommen werden muß), sondern dieses Heil ist eine geschichtlich sich ereignende und kollektive Wirklichkeit; weshalb die Kirche eine Heilsmission an die „Völker" hat, das Reich Gottes und nicht bloß die Summe der vielen individuellen Heilsereignisse ihr Ziel ist. Im Dienste dieses Heils vollzieht die Kirche eine gesellschaftlich verfaßte, sozial struktuierte Diakonie. Der Heilsdienst hat Öffentlichkeitscharakter, artikuliert und konkretisiert sich in geschichtlicher Dimension. „Sie (die Laien) zeigen sich als Söhne der Verheißung, wenn sie stark in Glauben und Hoffnung den gegenwärtigen Augenblick auskaufen (vgl. Eph 5,16; Kol 4,5) und die künftige Herrlichkeit in Geduld erwarten (vgl. Röm 8,25). Diese Hoffnung sollen sie aber nicht im Innern des Herzens verbergen, sondern in ständiger Bekehrung und im Kampf gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen (Eph 6,12), auch durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken" (*Lumen Gentium,* n. 35).

Nun ist aber gegenwärtig kaum etwas noch so ungeklärt (und dies trotz *Gaudium et spes*) wie das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Heil und sozialer Wirklichkeit (vgl. hierzu die Diskussion um das Verhältnis von „besonderer Mission" und „kirchlicher Entwicklungshilfe").

Schon die landläufig übliche — meist aber wenig bedachte — Gegenüberstellung und Scheidung von „Seelsorge" und „Leibsorge", von sogenannten „rein pastoralen" und von „sozialen" Aufgaben ist hier aufschlußreich. Die sich in dieser Scheidung ausdrückende und auslegende Theologie zeigt, daß man die Heilsbotschaft und die Heilssorge mehr in griechischen und weniger in biblischen Kategorien versteht. Durch den Begriff der „Seelsorge" wurde das Verständnis des Verkündigungs- und Heilsgeschehens, wie es sich in allen Bereichen kirchlichen Handelns ereignet, irgendwie privatisiert und intimisiert, verlor der Heilsdienst

[6]) H. D. Wendland, Kirche und Revolution, in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, 87.

vielfach seine geschichtlich-gesellschaftliche Dimensionierung, seine operative, kritische Kraft, seine freisetzende Wirklichkeitsoffenheit, seinen mobilisierenden Verpflichtungscharakter und seinen letzten radikalen Ernst. Nicht zuletzt darum wanderte die aktive Hoffnung auf Befriedung und Befreiung des Menschen aus der Kirche aus und ging in die Sozialutopismen und chiliastischen Zukunftskonzeptionen (östlicher und westlicher Provenienz) ein. Wäre die Kraft der christlichen Hoffnung im kirchlichen Wort und Tun rechtzeitig präsent gewesen, dann wäre die Ideologie des „Heils ohne Christus" allein auf dieser Welt sicher nicht so mächtig geworden.

Kann man das von Christus verkündete und in IHM naheherbeigekommene Reich Gottes aufsplittern? Es so zerteilen, daß es zuerst und vor allem die Person in Buße und Bekehrung betrifft und dann später neue Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Schöpfung schafft? Es so dualistisch zerfällen, daß es jetzt „Seelen"-Heil meint und dann die Befriedung der sozialen Bezüge und gesellschaftlichen Verhältnisse? Oder um es pointiert zu sagen: dürfen und können nur die Missionare die verheißene Zukunft Gottes ankündigen und vorwegnehmen? Nicht aber die, „die ihr Wissen und Können in den Dienst der Notleidenden stellen" (*Populorum Progressio,* n. 48) und also ein Stück der Gegenwart in leiblich-mitmenschlicher, welthafter Existenz verantwortlich, d. h. sach- und zeitgerecht zu gestalten und zu verwalten versuchen? Ist nur und exklusiv das sogenannte „rein pastorale" Bemühen „Heilsdienst"?

Die Orthodoxie des Glaubens muß sich „bewahrheiten" in der Orthopraxie eines endzeitlichen orientierten Handelns an der Welt. Denn die eschatologisch verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die „getan" werden muß (vgl. Jo 3,21). „Praxis" der Liebe ist nicht bloß eine Aufgabe des Christentums, sondern das Ganze, in dem erst die „Wahrheit" zu ihrer eigentlichsten und eigenen Wesensfülle gelangt. — Hier hat die Kirche, die sich im Konzil ausdrücklich als „Kirche der Armen und Bedrängten" (*Lumen Gentium,* n. 8; vgl. Johannes XXIII., Botschaft an die Welt vor Eröffnung des Konzils am 11. September 1962), als „Anwalt der armen Völker (*Populorum Progressio*) bezeichnete, einer Herausforderung und einem einfordernden Anspruch gerecht zu werden. „Zum Aufbau einer internationalen Ordnung, in der die rechtmäßigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Brüderlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das um so mehr, als der größte Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. . . . Es ist Sache des ganzen Volkes Gottes, . . . die Nöte unserer Zeit nach Kräften zu lindern, und zwar nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Subtanz" (*Gaudium et spes,* n. 88). Es genügt

keineswegs, nur zu behaupten, die Frohe Botschaft von der „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes" (Tit 3,4) sei in der Tat relevant, sie muß als relevant erwiesen, aufgerichtet und ausgelebt werden in der Kirche und in der Welt (vgl. Mt 5,16).

Das Reich Gottes, das Jesus verkündigt und vertritt, ist nicht nur der „Seelen Seligkeit", sondern ebenso Frieden auf Erden, Befreiung und Befriedung für den ganzen Menschen, der seine letzte Lebendigkeit in Leibhaftigkeit vollzieht. Der Apostel Paulus hat nicht gesagt: Gott und die S e e l e gehören zusammen. Das hat erst Augustinus gesagt. Die Seele gehört tatsächlich nicht zu den Zentralbegriffen des AT und NT, so oft diese auch vom Verhältnis des Menschen zu Gott sprechen [7]). Der Appell „Rette deine Seele" hat in der meist vorgetragenen Form keine biblische Grundlage. Auch Mk 8, 35—37 (Par) ist kein reiner Jenseitsspruch. Hier muß einfach der Exeget dem Prediger zurufen: „Distinguo!"

Kirche beginnt nicht erst dort, wo das Soziale, Gesellschaftliche, Irdische, Greifbare und Leibhaftige überschritten ist in eine „reine Geistigkeit" der Gesinnung. „Paradox ausgedrückt könnte man sagen, der durchschnittliche Christ habe den Eindruck, die Welt beschäftige sich mit dem Leib, mit den sichtbaren, greifbaren Wirklichkeiten und das Christentum, die Kirche, die Seelsorge mit dieser merkwürdigen, schwer greifbaren Seele. Ganz paradox und vielleicht überspitzt möchte man fast sagen: Es ist gerade umgekehrt. Das Christentum, insofern es eine leibhaftige, konkrete, gestaltende, redende, handelnde, organisierte, kirchliche, sakramentale Religion ist, eine Religion, die sich in ihren Dogmen mit konkreten Dingen befaßt und in den Dogmen etwas aussagt, handelt dauernd mit dem Leib. Und es überläßt das, was an dieser geisthaften Leiblichkeit die Leiblichkeit schlechterdings übersteigt, ganz und gar dem lieben Gott allein" [8]).

Beim Apostel Paulus findet sich das bemerkenswerte (aber wenig beachtete) Wort: „Der Leib gehört dem Herrn und der Herr dem Leib" (1 Kor 6,13). Man kann den Nachsatz: „und der Herr dem Leibe" nur dann verstehen, wenn man sich klar macht, daß „Leib" für Paulus nicht, wie R. Bultmann meint, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist, sondern „jenes Stück Welt, das wir selber sind und für das wir als die erste uns gegebene Gabe des Schöpfers auch Verantwortung tragen. ‚Leib' darf gerade nicht primär von dem Individuum aus gesehen und gedeutet werden. Es ist für den Apostel der Mensch in seiner Weltlichkeit, also in seiner Kommunikationsfähigkeit. Christus ist nicht zuletzt und letztlich zu Indivi-

---

[7]) Vgl. hierzu: J. Schmid, Der Begriff der Seele im Neuen Testament, in: J. Ratzinger-H. Fries, Einsicht und Glaube, Freiburg 1962, 112—131; G. Dautzenberg, Sein Leben bewahren. Psyche in den Herrenworten der Evangelien, München 1966.

[8]) K. Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: K. Rahner-A. Görres, Der Leib und das Heil, Mainz 1967, 35.

duen gekommen und für sie da. Das wäre Paulus ein unvorstellbarer Gedanke, so oft und lang er in der Kirche gedacht worden ist. Weil Christus in die Welt kam und Welt für sich als den Platzhalter Gottes will, deshalb ist er für den Leib als die Realität unseres Weltseins und die Möglichkeit etwa unserer Mitmenschlichkeit da. Im leiblichen Gehorsam der Christen als dem Gottesdienst im Alltag wird sichtbar, daß Christus Weltherr ist, und nur, wenn das über uns sichtbar wird, wird es als Botschaft glaubhaft" [9]). Darum kann das Leben aus dem Glauben nicht auf einen „Innerlichkeitskultus" individueller Art beschränkt oder von unserer geschichtlich-leibhaften Erfahrungswelt getrennt sein. Darum kann „Heilsdienst" als Ankündigung der absoluten Zukunft Gottes nicht nur „Seel"-Sorge sein. Im konkret-geschichtlichen Gehorsam wird die kyriale Erlösungswirklichkeit und Herrschaft des Auferstandenen bezeugt und wirksam. Dieser nüchtern-dienende Gehorsam ist leiblicher Gehorsam, ist Gehorsam in a l l e n Lebensbezügen, von denen der Mensch mitbestimmt wird, ist Gehorsam in allen Lebensbereichen, in die der Mensch geschichtlich eingefaßt ist. Leiblicher Gehorsam ist in eins gesellschaftlicher Gehorsam, ist soziale Diakonie, befreiendes Heraustreten aus un-menschlichen Verhältnissen j e d e r Art, wirkliche öffentliche Aktion, auch im politischen Sinne.

Wenn das Ziel der Sendung Jesu und die Verheißung der Zukunft des Auferstandenen Leben, Frieden und Freiheit der Kreatur ist, dann kann man diesen leiblichen Gehorsam nicht als ein bloßes „Anhängsel des Glaubens" sehen, sondern muß in diesem Gehorsam ein Vorzeichen der Ankunft der BASILEIA Gottes erkennen. Durch den Glauben und seine konkreten Vollzüge wird die „Erneuerung der Welt ... in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen" (*Lumen Gentium,* n. 48). Der Schluck Wasser dem Verdurstenden gereicht, das Stück Brot dem Hungernden gebrochen, das Bemühen um eine je bessere, dem Menschen freundlichere Ordnung in der Welt, die engagierte Solidarität mit allen Notleidenden, der Friede unter den Völkern — das ist nach Mt 25, 31—46 Leben vom Leben des Menschensohnes. Gott wird den Menschen beim Letzten Gericht (zumindest ausdrücklich) nur danach befragen, wie es um sein Verhältnis zu den Mitmenschen stand, wie er seine Verantwortung und Verpflichtung gegenüber seiner mitmenschlichen Umwelt vollzogen hat. „Modern ausgedrückt, könnte das bedeuten: Euer Versäumnis gegenüber den Entwicklungsländern ist ein Versäumnis gegenüber Christus selbst, ein Verstoß gegen das authentische Christentum; eure Hilfe für die Entwicklungsländer, nicht aus politischen Motiven, sondern aus Beweggründen wahrer Mitmenschlichkeit, ist authentisches Christentum" [10]).

---

[9]) E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II., Göttingen 1964, 129.

[10]) E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit, in: Concilium, Jhg. 1965, 38.

Die Kirche hat sich im Konzil als „wanderndes Gottesvolk" verstanden: im Blick auf das Eschaton. Und das heißt: im Blick auf das Ganze! Denn das verheißene Heil, das in Jesus dem Christus eröffnete und anbrechende Heil ist das Heil des Ganzen und das ganze Heil. Heil meint im biblischen Verständnis: Heil für den ganzen Menschen. Heil meint „SCHALOM" — Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Gemeinschaft. Es geht in der Botschaft vom Heil um die allumfassende Befreiung und Befriedung, um „Schalomatisierung", um den Dienst für eine „heile Welt". — Wobei selbstverständlich diese Befriedung, diese „Schalomatisierung" mit keinem geschichtlichen Gesellschaftszustand einfach identifizierbar und verrechenbar ist oder material zur Deckung gebracht werden kann. Es bleibt endzeitlich verheißenes Heil. Und doch ist diese die innerweltlichen Zukunftsplanungen und -bestrebungen übergreifende und die größere Zukunft Gottes hinein überholende Heilsverheißung nicht ein „leerer Horizont unserer religiösen Erwartungen", sondern immer auch inspirierender Imperativ für unsere jeweilige Gegenwart, kritisch-befreiender Dienst an der je gegenwärtigen Welt, Einweisung für den unerrechenbaren und unverrechenbaren, sich in immer epochaler Neuheit zuschickenden Anruf der Stunde, in der Gott ständig weiterhin seine absolute Zukunft eröffnet. Als Religion der absoluten Zukunft ist das Christentum die Mahnung zum neuen Versuch, zum Experiment, und darum nie aus Prinzip „konservativ", sondern Verantwortung für die Zukunft der Welt in Hoffnung.

Von all dem her gesehen kann das Bemühen um „soziale Ordnung", wie es sich in der „kirchlichen Entwicklungshilfe" vollzieht und artikuliert, nicht im Nebeneinander oder in „schiedlich-friedlicher Koexistenz" zur „besonderen Missionsaufgabe" der Kirche geschehen, sondern nur in einer wesenhaften „Proexistenz". Von dort her verbieten sich alle rivalisierenden und konkurrierenden Alternativen innerhalb der Lebensäußerungen und Selbstvollzüge der Kirche als dem „pilgernden Volk Gottes" (vgl. *Ad gentes*, nn. 11 und 12). Solche fruchtlosen Alternativen kommen letztlich aus den Vorurteilen aus alten Fronten. Es ist die Verantwortung der Gemeinschaft der Christen in der Welt, sich an die Spitze des ganzen Zuges zur Humanisierung der menschlichen Gesellschaft zu stellen, gleichsam als „promachoi", als Vorreiter und Vorkämpfer.

Es trifft u. E. aber wohl auch nicht ganz den Sachverhalt, wenn man die „kirchliche Entwicklungshilfe" als einer sozial-operativen Artikulation der Kirche nur von der leib-seelischen Einheit des Menschen her begründet. Vielleicht muß man sachgemäßer sagen: Nicht weil der Mensch eine leib-seelische Einheit ist, ist das Heil leiblich und seelisch, also umfassend zu verstehen, sondern weil das Heil als Kommen der durch nichts mehr aufgehaltenen Königsherrschaft Gottes (BASILEIA) in der Auferweckung des Herrn irreversible Wirklichkeit geworden ist, darum umfaßt es Leib

und Seele. Und weil dem so ist, kann die von der Kirche als dem neuen Bundesvolk Gottes geübte „Entwicklungshilfe" als dem aus der Kraft der Auferstehung gewährten und ermächtigten Tun um Befriedung und Befreiung des zur absoluten Zukunft Gottes berufenen Menschen nicht einfach nur so als eine „Vorfeldarbeit" der „besonderen Missionsarbeit" verstanden werden. — Eindeutig hat Kardinal Frings im August 1958 bei der Vorstellung des Werkes MISEREOR betont: „Bei dem hier zu gründenden Werk geht es nicht um ein Mittel der Mission!".

Es geht darum, daß die ganze Gegenwart in Erwartung der Zukunft Gottes bereitet wird. Das bedeutet zugleich: wir können nur verantworten, auf den Frieden und die Gerechtigkeit Gottes zu hoffen, wenn wir bereit sind, uns selber für die Überwindung der Ungerechtigkeit und des Unfriedens einzusetzen, damit unsere Welt in Richtung auf die Verheißung Gottes in Gang und Bewegung komme. Wir werden in der Not und Armut nicht einfach Fügungen und Zulassungen sehen dürfen, sondern „Feinde" (vgl. 1 Kor 15, 26), die zu bekämpfen sind. Wir werden nicht nur bemüht sein müssen, Wunden zu heilen, sondern dahin wirken, Wunden zu verhindern.

Die verheißene Zukunft Gottes schließt alles Tun und Wirken des Volkes Gottes in die eine und gemeinsame Diakonie und in die eine und ganze Koinonia zusammen. Die Hoffnung als das der Zukunft zugewandte Gesicht des Glaubens (vgl. Hebr 11,1: „Glaube ist die feste Zuversicht auf das, was wir erhoffen") engagiert zum Tun, zur konkret-leibhaftigen Hilfe, zur Solidarität der Mitmenschlichkeit. Und darum sollten auch alle Dienste der „Entwicklungshilfe", wie sie von der Kirche geübt werden, als Dienst in Glaube und Hoffnung an der in Jesus dem Christus verheißenen und eröffneten, angebrochenen und anbrechenden absoluten Zukunft Gottes genommen und spirituell eingeholt werden: als ein „aletheuein en agape" (Eph 4,15), als ein die Heilswahrheit und die Wahrheit des Heils bezeugendes Vollziehen und bekundendes Auswirken in der Weise der Liebe.

Alles in reifer und bemühter Gläubigkeit und Liebe vollzogene Tun (auch dort, wo sich dieses Tun nicht schon bekenntnishaft als „christliches Tun" reflex und ausdrücklich interpretiert und thematisiert, wo es aber in absoluter Verantwortung dem Menschen in selbstloser Liebe dient) ist bestimmt vom Ende her: vom Kommen der Gottesherrschaft, vom Kommen Seines Heils, Seines Friedens, Seiner Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3,13; *Gaudium et spes,* nn. 39b; 34c; 67).

Einleitende Bemerkungen zur heutigen Thematik „Priesterliche Existenz" in den Priesterseelsorgertagungen

Von Dietmar Westemeyer OFM, Frankfurt

1. Seit Anfang 1965 pflegen sich zu Beginn jedes Jahres die Seelsorger in Leutesdorf und Ellwangen zu treffen, die ihren seelsorglichen Dienst vor allem Mitbrüdern im Amtspriestertum widmen. 1967 hatten die Teilnehmer gewünscht, es möchte Anfang 1968 die „priesterliche Existenz" als Tagungsthema gewählt werden. P. Leo Lennartz SJ, Essen, der als Referent für Priesterseelsorge im IMS die Tagung vorzubereiten hatte, suchte demgemäß die Referenten: „Besonderes Priestertum und gemeinsames Priestertum" (Prof. Dr. Otto Semmelroth SJ, Frankfurt); „Autorität in der Kirche" (Prof. Dr. Alois Müller, Fribourg); „Seelsorge in der Gemeinde" (Prof. Dr. Bruno Dreher, Bonn); „Priester in der Sicht des Arztes" (Obermedizinalrat Dr. M. Schellenberger, Rhöndorf; Regierungsmedizinaldirektor Dr. Joachim Bodamer, Winnenden).

2. Wie berechtigt es war, die priesterliche Existenz zum umgreifenden Thema zu machen, wurde vollends deutlich, als Teilnehmer zu berichten begannen, was der 3. internationale Kongreß des „Instituts für europäische Priesterhilfe", Maastricht, Ende September 1967 in Luzern zum Thema: „Der Priester in einer säkularisierten Welt" vorgelegt hatte [1]). Die Äußerungen der Teilnehmer am Kongreß gingen je nach persönlicher Einstellung weit auseinander; sie reichten von der Sorge, das traditionelle Priestertum mit seinen besonderen Funktionen drohe abgeschafft zu werden, bis hin zum Vertrauen, daß für die jetzt fällige neue Inkarnation der wesenhaften christlichen Züge des Priestertums in unserer Zeit erneut Platz geschafft sei. Obgleich sich keiner der Erkenntnis entziehen konnte, daß die Frage um das Priestertum in unserer säkularisierten Welt radikal und vielschichtig gestellt werden mußte, wurde die Richtung des Fragens von vielen insofern als zwielichtig empfunden, als angesichts der gegenwärtigen theologischen Strömungen nicht bei allen klar war, ob nur sachlich gefragt und jede Art Beimischung von Modernismus, Aufklärung und Gnosis ausgeschlossen wurde.

Wie sich aus den jetzt gedruckt vorliegenden Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern entnehmen läßt [2]), war durchaus nicht alles, was in der ersten wirren Resonanz verbreitet wurde, eine abgeklärte Wiedergabe dessen, was in Luzern thematisch abgewickelt und in Gruppendiskussionen vielstimmig erörtert wurde. Was immer auch an Ober- und Nebenstimmen laut wurde, der Kongreß in Luzern hatte unverkennbar einen Lebensnerv getroffen. Rückfragen bei mehreren Teilnehmern ließen es in hohem Maße wünschenswert erscheinen, ein Kern-Referat der Tagung, den Vortrag von Privatdozent Dr. Josef Blank/Würzburg über den „Priester im Lichte

[1]) Man vergleiche zur ganzen Problematik den Artikel von Paul Picard: „Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz", in: Geist und Leben, 41, 1968, 21—44.

[2]) Heft 1/2, Jg. 2, Februar 1968, des „Informationsblattes des Instituts für internationale Priesterhilfe", Maastricht, Stokstraat 53, unter obengenanntem Titel; das Heft ist nicht im Buchhandel erhältlich, sondern muß beim Institut selbst bestellt werden, falls man das Informationsblatt nicht bezieht; Preis: DM 17,—.

der Bibel" in unsere Seelsorgertagung zu übernehmen und überdies einen gerafften Gesamtblick über den Luzerner Kongreß an den Anfang unserer Arbeitstagung zu stellen.

3. Die „Vorführung" des Luzerner Kongresses ließ in Leutesdorf noch spürbarer werden als in Ellwangen, wieso auf einmal eine Einmütigkeit enstehen kann darüber, daß an dem traditionellen Priestertum eine Operation vorzunehmen sei, um es geläuterter, entflochtener, angemessener in die gegenwärtige Welt einzubringen.

Heinz Schlette, Bonn, eröffnete den Reigen der Luzerner Referate (1—14); vom Prozeß der Säkularisierung her fragt er nach Kult und Priestertum (bes. 8 ff.) er tut es in betonter Unabhängigkeit gegenüber Tradition und Lehre der Kirche. Josef Blank, Würzburg, (15—30) durchforscht von gewissen worthaften und strukturellen Befremdungen her (vgl. 15—17) die Bibel nach ihren Aussagen über das urtümlich christliche Priestertum und formuliert seine Ergebnisse nicht ohne Absicht schockierend (S. 17, 25, 27). Piet Fransen SJ, Dogmatiker in Löwen (31—50), hält nicht die Linie, obgleich es ein Genuß ist, auch ihn zu lesen, und obgleich er viele treffliche Bemerkungen macht, dann zu den Konservativen, dann zu den Avantgardisten. Er bleibt im Abwägen stecken, bringt es nicht fertig, seine Gedanken auf eine Gestalt vom Priestertum hin zu formen, die mit den übrigen Beiträgen des Kongresses übereinstimmte oder konkurrieren könnte. Ganz anders Osmund Schreuder ofm, Nijmegen, (76—87), der als Pastoralsoziologe mit dem Blick auf religiöse Nachfrage und kirchliches Angebot (76—78) die Modifikationsmöglichkeiten der äußeren Gestalt des Priestertums abwägt und durchspielt: a) beruflich und amtlich, z. B. der Bischof, der Pfarrer (78—81); b) beruflich aber nicht amtlich, z. B. der „full-time"-Theologe, der Katechet (81 f.); c) amtlich, aber nicht beruflich, z. B. der „part-time"-Priester (82—86); d) weder beruflich noch amtlich, z. B. das christliche Zeugnis des normalen Laien (86 f.). Schreuder macht deutlich, daß es den „part-time"-Priester längst gibt (82); man solle ihn neben der traditionellen Form des Priestertums anerkennen und sorgen, daß auch er Priestertum stilecht lebt und bezeugt. Die beiden Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann, Wien, (88—105) und Frans Haarsma, Nijmegen, (107—114) stoßen in die gleiche Richtung der Pluriformisierung des Priestertums vor. Der erste legt seine Vorschläge in 21 Thesen, der zweite in fünf nieder. Sie präzisieren die priesterlichen Dienste, werten sie in sich und mit dem Blick auf unsere Zeit und ordnen sie dann in den Kosmos der Dienste ein, auf den die Kirche für die Entfaltung ihrer Heilssendung angewiesen ist; die priesterlichen Dienste sind zwar ein spezieller Beitrag, aber nur ein kleiner Teil der Dienste, die die Kirche auszeichnen müssen (man vergleiche vor allem These III, 1 — S. 95 — und ihre Ausfächerung in den folgenden Sätzen). Durch gewisse Entflechtungen können Funktionen, die bisher Priestern vorbehalten waren, mit neuen Lebensformen verbunden werden.

4. Schon an dieser ausgewählten Wiedergabe dürfte sichtbar werden, wie mutig der Kongreß auf die Problematik zugegangen ist, die heute zu meistern ist, und wie verantwortungsvoll der Versuch gemacht wurde, dem Priestertum der Kirche durch die Fragestellungen den Übergang in eine neue Epoche zu bahnen. Es ist nicht zu erwarten, daß solch ein Versuch nur abgeklärte Antworten bringt. Es hat am wenigsten der Kongreß selbst den Eindruck erweckt, als ob er mehr sein wolle, als ein Beitrag zu Fragen, die heute zu neuen Antworten geführt werden müssen. Gehören

dann nicht sogar auch Meinungen wie die von Piet Schoenenberg SJ, Nijmegen, (51—53) mit ins Spiel, der die Frage nach dem zeitlich beschränkten Priestersein und -dienst in eine theologische Frage nach dem unauslöschlichen Merkmal umwandelt und die Neuinterpretation — wie bei seinen Gedanken über die Erbsünde — in Richtung eines Situiertseins verfolgt? (S. 51).

Von der Schärfe gewisser Fragestellungen werden ohne Zweifel Theologen und Gläubige in gleicher Weise herausgefordert, in besonders hervorragender Weise unsere Dogmatiker. In diesem Zusammenhang sei über die Ausführungen von Piet Fransen noch nachgetragen, daß sie zu verschiedenen Grundfragen mehr Hilfe bieten, als man es beim ersten Durchlesen vermutet. Es ist z. B. eine für die theologische Umbruchsituation sehr weitreichende Hilfe, wenn er sagt, „daß viele sogenannten dogmatischen Argumente innerhalb dieses Gegenstandes viel eher in die Pastoraltheologie gehören. Sie bringen ‚prudentielle' Urteile, die für durch Zeit und Raum begrenzte Situationen gelten. In der Theologie — so scheint mir — geht man zu schnell zu absoluten und apodiktischen Urteilen über. Die Wirklichkeit der Geschichte lehrt uns eine stärkere Zurückhaltung und Vorsicht" (34). Wenn Fransen weiter sagt: „Das christliche Priestertum gehört in die Zuständigkeit der Kirche, in der es eine wesentliche Funktion darstellt" (34), so ist das ja wohl auf die Vollmacht der Kirche hin zu beziehen, die Gestalt des Priestertums abzuwandeln, wenn es notwendig ist. Fransen läßt darüber keine Unklarheit: „Es ist höchste Zeit, daß wir in unserer Sakramententheologie den alten Begriff der ‚Ökonomie' wieder einführen ... Die ‚Ökonomie' besteht in der der Kirche verliehenen Macht, die Sakramente den konkreten Notwendigkeiten der Gläubigen anzupassen. Es gibt nur eine Grenze dieser Macht der Kirche: sie kann nicht an die „Substanz" der Sakramente rühren, was in der Umgangssprache bedeutet: Die Kirche kann den Gedanken selbst nicht zerstören, den Christus grundgelegt hat" (42).

5. Die Redaktion des Kongreßberichtes hat Sorge getragen, daß in einigen Andeutungen auch gewisse Eindrücke und Meinungen aus den Gesprächen der Diskussionsgruppen festgehalten wurden (115—117).

Hier sei überdies der Eindruck eines Teilnehmers von den Ordenspriestern vermerkt, die zahlenmäßig gut vertreten waren. Es wird gesagt, daß ihre „progressive Einstellung" auffallend war. „Man gewann den Eindruck, daß sie besonders an der Auflösung der traditionellen Figur des Weltpriesters interessiert seien. Von ihrer Seite kam jedenfalls kein Vorstoß in Richtung auf die besondere Jüngerschaft des Priesters, auf die Verwandtschaft zwischen priesterlichem Dienst und evangelischen Räten, auf spezifische Nachfolge und lebensprägende Berufung." Und es heißt dann abschließend: „Der Priester im Ordensstand fand keinerlei Erwähnung."

Was bedeutet diese Feststellung für Auffassung und Geltungsbereich der heutigen Priesterfrage, was für das Verhältnis von Priestertum und Christus-Nachfolge im Ordensleben wie auch für die künftige Entwicklung des Priestertums in den Orden? Die Resolutionen, die der Kongreß formuliert hat (118—120) sind jedenfalls auch der Mitsorge der Ordenspriester mitanvertraut.

6. Es soll ausdrücklich ausgesprochen sein, daß der Kongreßbericht nicht nur problemgeladene Ausführungen enthält, sondern in seiner Grundtendenz doch auch eine

in vieler Hinsicht positive Aussage und Hilfe ist. Dafür ist Anton Vergote, Löwen, (54—75) das beste Beispiel. Seine Ausführungen über „das Werden des Priesters als Mensch und Christ in psychologischer Sicht" wäre es wert, gesondert gedruckt und weitergereicht zu werden, und sie machen die Anschaffung des Berichtes selbst für den noch lohnend, der mit den übrigen Fragestellungen nicht viel anzufangen weiß.

7. Es muß nicht eigens bekannt werden, daß der Bericht über den Luzerner Kongreß auf die Priesterseelsorgertagungen in Leutesdorf und Ellwangen einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Für die jüngeren Teilnehmer war die Einstellung zum Luzerner Kongreß außerdem so etwas wie ein Maßstab für die Probe, wie weit man den Erkenntnissen der heutigen Forschung mit aufgeschlossenem, unbefangenem Sinn gegenübersteht. P. Semmelroth bekam als Dogmatiker einen Katalog von Fragen vorgelegt, allesamt das Priestertum betreffend, die Unterscheidung zwischen besonderem und gemeinsamen Priestertum, die göttliche Begründung und kirchliche Zuständigkeit in Fragen der amtspriesterlichen Vollmacht, Eucharistiefeier durch Laien usw. So folgte dem ersten Vortrag im Programm ein zweiter im Anschluß an die Menge der Fragen. Die Jüngeren unter den Teilnehmern hätten eine größere Zahl von Fragen viel lieber an einen Neutestamentler gerichtet, um sicher zu sein, daß man den Tatbeständen nahe bleibt, die von der Wissenschaft erhoben werden, und nicht nur Deutungen, eventuell aus vergangenen Zeiten, gegenübersteht. Es lebt ein großes Verlangen nach Erhellung priesterlicher Existenz und ihrer Fundamente, aber es wurzelt nicht weniger tief die Überzeugung, daß nicht nur zu den priesterlichen, sondern schon zu den menschlichen und christlichen Bewährungen die Bereitschaft gehört, mit gewissen Unsicherheiten, Ungeklärtheiten zu leben. Das gehört untrennbar zur Existenz in dieser Zeit.

8. Von den Vorträgen der Priesterseelsorgertagung sind die von Prof. Semmelroth und Dr. Blank schon andernorts veröffentlicht. Die Referate von Prof. Dreher und Prof. Müller werden hier vorgelegt, zumal sie auch ihrem Inhalte nach dem größeren Kreis nicht entzogen werden dürfen, den sie sehr interessieren werden: der von Prof. Dreher die Laien allgemein, die in Zuordnung zum Priester als amtlichem „Leiter" Aufgaben übernehmen sollen und möchten; der von Prof. Müller vor allem die Ordensleute, die für die Autorität ein neues Verständnis gewinnen möchten. Beide Referate sind Tonband-Nachschriften, die den Redestil möglichst getreu erhalten wollen, aber es wurden beide von ihren Autoren geprüft.

Priesteramt und kirchliche Autorität

Von Alois Müller, Fribourg *

Es ist heute für den Priester eine Existenzfrage in einem doppelten Sinne gestellt. Einerseits genügt es für den Priester nicht, wenn seine Stellung, sein Amt nur dogmatisch richtig geklärt ist, um zu wissen, was ein Priester sei, sondern ein Priester muß immer auch in seiner Existenz glaubwürdig sein. Diese Seite ist freilich längst bekannt, sie wird uns immer wieder ans Herz gelegt in Exerzitien usw. Es gibt aber noch eine zweite Seite der Frage nach der Existenz, die heute vielleicht ganz spezifisch ist, und die wir besonders ins Auge fassen müssen: Die priesterliche Existenz muß auch dann bestanden werden, wenn die dogmatischen Aussagen über den Priester nicht mehr so klar erscheinen, wie sie vielleicht einmal erschienen sind. Wir befinden uns heute, scheinbar oder wirklich, in einer Lage, daß mancher Priester unsicher zu werden beginnt hinsichtlich gewisser dogmatischer Begründungen oder mindestens hinsichtlich gewisser theologischer Leitbilder des Priesters. So ist er in dieser Lage gerade vor die Frage gestellt: K a n n i c h u n d w i e k a n n i c h d a n n m e i n e E x i s t e n z i m m e r n o c h v e r a n t w o r t e n u n d i h r d o c h e i n e n k l a r e n Z u g g e b e n? Das ist die Aufgabe, die uns nun gestellt ist: Uns existentiell zu bewähren in einer Situation, die durch gewisse Trends zur Veränderung gekennzeichnet ist; unsere priesterliche Existenz in Treue zu bestehen in vollem Bewußtsein davon, daß sich dogmatische Aussagen innerhalb der kirchlichen Lehre entwickeln können; im Wissen darum, daß die Neuorientierung an Schriftaussagen vielleicht manche Akzente ändert.

Die Frage der Autorität ist immer eine Frage, die tief in die Existenz eines Menschen eingreift, und die heute wohl an besonders empfindliche Stellen des Menschen rührt. Für Priesterbildner ist die Frage der kirchlichen Autorität im Zusammenhang mit dem priesterlichen Amt dazu auch noch eine subjektive, eine persönliche Frage, eine Frage für die eigene Regie: W i e s t e h t d e r P r i e s t e r i m A m t u n d s o m i t i n A u t o r i t ä t i n d e r K i r c h e?

Ich möchte die Überlegungen in drei Teile gliedern:

---

* Der folgende Beitrag bietet den vom Tonband abgenommenen Text eines Referates, das auf den Priesterseelsorgertagungen in Leutesdorf und Ellwangen im Januar 1968 gehalten wurde. Der Charakter des Vortrages wurde daher beibehalten.

I. Zunächst einige Hinweise zum Wesen des kirchlichen Amtes als Voraussetzung für die praktischen Bemerkungen.

II. Vom Priester als dem Inhaber kirchlicher Amtsautorität.

III. Über den Priester, wie er der ihm übergeordneten kirchlichen Amtsautorität begegnet.

I. WESEN DES KIRCHLICHEN AMTES

Als Grundlage für das Weitere möchte ich nur in Erinnerung rufen, daß der Begriff des Priestertums, überhaupt der Begriff des Amtes im Neuen Bund, bei uns in der Kirche immer nur gebraucht werden kann im Rückverweis auf Christus. Christus ist der eigentliche Amtsträger, seine Sendung durch den Vater ist sein Amt. Daß er Haupt der Kirche heißt, ist die wirkliche, theologisch primäre und absolut gültige Amtsaussage.

Weil er Haupt der Kirche heißt — das ist sein Amt — so ist die Kirche sein Leib und nimmt am Haupte teil, und folglich gibt es in der Kirche auch eine Teilhabe am Amte Christi. Diese Teilnahme am Amt — das ist der zweite Punkt der theologischen Grundlegung — liegt nach den deutlichen Aussagen der Konzilsdokumente zunächst wiederum bei der Gesamtkirche, beim ganzen Volk Gottes. Die ganze Kirche ist priesterlich, die ganze Kirche nimmt teil am prophetischen und am königlichen Amt Christi, die ganze Kirche hat seinen Auftrag, seine Sendung, sein Amt in der Welt weiterzuführen. Aber innerhalb dieses gemeinsamen Amtes als Volk Gottes und zugleich auf ihm als Grundlage und Wurzelboden wächst dann, innerhalb der Kirche und zur Konkretisierung der Amtshandlungen und vor allem zum Aufbau des Leibes in seiner eigenen Struktur, das Weiheamt in der Kirche, der Ordo, was in der altkirchlichen Rechtssprache bedeutete: die Kategorie jener, welche eine bestimmte Rolle, eine bestimmte Funktion im Ganzen des Gemeinwesens erfüllen.

Das sind also die theologischen Grundlagen, auf denen die weiteren Ausführungen aufbauen sollen, damit wir uns klar sind, wie wir Amt in der Kirche verstehen. Und daran schließe ich nun die Hauptthese dieses ersten Teiles an, die für das Folgende maßgeblich sein wird: Diese kirchliche Autorität, diese kirchliche Amtsteilhabe, die hierarchische, die weihemäßige Amtsteilhabe, hat stets den Charakter einer brüderlichen Autorität.

1. Es muß dieser Ausdruck kurz erklärt werden. Was ist brüderliche Autorität? Wenn unter Geschwistern ein Bruder, ein Geschwister, über andere Geschwister etwas befiehlt, sie befehligt, ihnen Anweisungen gibt, dann ist das psychologisch unter Kindern immer so zu verstehen: dieses Geschwister, welches älter ist oder schon mehr vermag oder ganz einfach von

den Eltern damit beauftragt ist, hat den anderen Geschwistern die elterliche Autorität zu vergegenwärtigen; hat sie zu erinnern, hat sie zurückzuverweisen an die elterliche Autorität. Ein Geschwister hat über seine anderen Geschwister nicht eine Autorität, die ihm gleichsam von innen, von Natur aus zukäme, so wie es bei der elterlichen Autorität der Fall ist. Wenn es Autorität ausübt, dann deswegen, weil es den Auftrag hat, an die elterliche Autorität zurückzuverweisen. Es selber, das ältere, befehlende Geschwister, ist seinerseits aber zugleich dieser elterlichen Autorität unterstellt.

Man muß also sagen: brüderliche Autorität ist Autorität unter Gleichgestellten, wobei die Autorität darin besteht, daß auf jene eigentliche auctoritas hingewiesen wird, welcher beide unterstehen. Dann haben wir den Modellfall der brüderlichen Autorität.

2. Und nun müssen wir feststellen, daß eben gerade das der Fall der auctoritas in der Kirche ist. Zunächst sind wir wirklich alle gleichgestellte Geschwister gegenüber Christus. Das, was in der bekannten Matthäusstelle Kap. 23, 7—11 steht: Einer ist unser Rabbi, einer ist unser Vater, einer ist unser Führer, wir alle aber sind untereinander Brüder, das ist eine theologische Aussage, die bedeutet: Vor Christus sind wir alle gleichgestellt. Keiner von uns ist Haupt, sondern Christus ist Haupt.

Aber es gibt nun unter diesen fundamental Gleichgestellten die Betrauung Einzelner mit dem Hinweis auf die auctoritas Gottes, auf die auctoritas Christi. Einzelne haben das zu tun, was an den Geschwistern erklärt wurde: sie haben ihre Geschwister, ihre Brüder darauf hinzuweisen, was die Autorität Christi will und von der Kirche erwartet. Darum ist die auctoritas in der Kirche letztlich das, was das Erste Vaticanum in einem anderen Zusammenhang nennt: die auctoritas Dei revelantis, die auctoritas, daß Gott spricht, daß Gott sich mitteilt, daß Gott sich den Menschen zusagt. Daß nun darüber gesprochen wird, daß darauf hingewiesen wird, daß die Mitchristen unter diese auctoritas gestellt werden, das ist kirchliche auctoritas.

Damit ergibt sich auch, wie sie sich zur göttlichen auctoritas verhält. Nicht als wäre die kirchliche auctoritas gewissermaßen die Ablösung, die Nachfolge göttlicher Autorität, nicht als hätte Gott abgedankt, resigniert und nun hätte die kirchliche Autorität den Rang und die Würde und die Stelle der göttlichen Autorität eingenommen. So ist es durchaus nicht. Es ist immer die göttliche Autorität selber, welche in der Kirche wirklich und letztlich Autorität ist. Darum besteht die Aufgabe, die Pflicht, das zu lösende Problem darin, daß und wie durch den kirchlichen Autoritätsträger die auctoritas Gottes präsent gemacht wird. Denn es könnte ja auch geschehen, daß durch den kirchlichen Autoritätsträger nicht die auctoritas Gottes präsent gemacht würde. Es

ist zwar das seine Aufgabe, aber eben die zu lösende Aufgabe. Der Amtsträger muß es sich angelegen sein lassen. Und wenn das in diesem Sinn gelingt, dann ist in der auctoritas eines kirchlichen Amtsträgers tatsächlich die auctoritas Gottes präsent.

3. W i e wird nun diese kirchliche Autorität ausgeübt? Eben dadurch, daß auf Gottes Wort verwiesen wird, daß brüderlich gesagt wird: der Vater will es so, daß der Bruder erinnert wird: du weißt es, daß der Vater es so will. Wenn das unter Kindern bedeutete: du hast seinen Befehl gehört, bedeutet es unter Christen: du bist ja ein Gl a u b e n d e r, du kennst ja das Wort Gottes, du bist ja einer, der ein für allemal sein Leben unter Gottes Wort gestellt hat. Also erinnere dich daran, inhaltlich und formal, daß es sich so verhält, und dann mußt du so handeln. Das i s t auctoritas, wenn so gesprochen werden kann, wenn der Verweis auf das Wort Gottes für den anderen aufgrund seiner Stellung im Ganzen ohne weiteres verbindlich ist. Dieser direkte Verweis an das Wort Gottes geschieht etwa dort, wo das Wort Gottes als Glaubensoffenbarung verkündigt wird, oder dort, wo unmittelbar die Grundwirklichkeiten der Kirche, so wie sie von Christus herstammen, praktiziert werden, etwa die grundlegenden sakramentalen Wirklichkeiten oder die Grundstrukturen der Kirche in der Amtsstruktur. Dieser Fall der auctoritas auf Gott hin ist noch sehr leicht einsichtig und bietet wahrscheinlich keine große Schwierigkeiten.

Wir müssen aber sehen, daß es noch eine zweite Stufe dieser verweisenden Autorität in der Kirche gibt. Die Kirche ist ein Organismus, in welchem Ordnung nach menschlicher Weise herrschen muß. Und Ordnung nach menschlicher Weise geschieht, in bestimmten Bereichen jedenfalls, durch das Verhältnis von Befehl und Gehorsam, durch Anordnung und Befolgung, also durch menschliche Ordnungsautorität.

Nun ist aber die Kirche nicht einfachhin ein Organismus, sondern immer auch der Leib Christi, immer ein Organismus, dessen Seele der Heilige Geist ist. „En pneumati" (= im Geiste) ist gleichsam die Formel für die Kirche. Die Kirche ist Organismus im Geist. Und wenn es mit rechten Dingen zugeht, dann geschieht alles, was in der Kirche erheblich ist, was in der Kirche die Dignität kirchlichen Handelns hat, „en pneumati", also in einer Atmosphäre der Übernatur, in einer Atmosphäre der göttlichen Präsenz. Wenn in der Kirche darum um der Kirche willen, zum Wohl der Kirche, zugunsten ihrer Sendung, ihrer Aufgabe, d. h. im Sinne des Leibes Christi Anordnungen getroffen werden, dann geschehen sie prinzipiell und ihrer Struktur nach „en pneumati"; und es muß auch so verwirklicht werden, denn es ist so gemeint, es soll so sein.

Wenn nun eine solche Anordnung wirklich „en pneumati" geschieht, weil sie der Kirche in ihrer Heilsaufgabe dient, weil sie tatsächlich so gegeben ist, so gemeint ist, diese Interpretation, diesen Effekt hat, dann ist auch

ein solch schlichtes Befehlen, das nicht ein Verkünden der Glaubenswahrheiten ist, doch auch ein Befehlen auf der Ebene des Pneuma, auf der Ebene des Leibes Christi und insofern darum auch ein Hinweis, ein Verweis an die auctoritas Christi. So muß man also tatsächlich sagen, daß auch das schlichte Ordnungsbefehlen in der Kirche in diesem guten Fall, wenn die Dinge richtig liegen, ein Verweis an die auctoritas Christi ist. Wir gehorchen immer dann „en pneumati", wenn in der Kirche „en pneumati" befohlen wird.

Unser Gehorsam ist auch dann an die auctoritas Christi verwiesen wegen seiner Einfügung in die Gesamtfinalität des Leibes Christi. Man will und darf damit aber keineswegs behaupten, daß ein Befehl, wenn er formal legitim ist, immer auch inhaltlich den Willen Gottes wiedergibt. Das wäre eine naive Theologie, zu meinen, der Befehl gebe dann inhaltlich den Willen Gottes wieder. Aber es geschieht in dieser Dynamik des Leibes Christi. Das ist für uns das Entscheidende: wir sind im Befehl an Christus verwiesen.

4. Nun kann es aber in der Kirche wie überhaupt unter Brüdern hinsichtlich Befehl und Gehorsam auch Konflikte geben. Wenn unter Brüdern über den Willen des Vaters ein Konflikt entsteht, würde er so zu formulieren sein: Der jüngere oder der befehligte Bruder sagt dem Befehlenden: „Was du befiehlst, ist falsch, der Vater will es anders. Du hast unrecht, du erinnerst dich nicht an den Befehl des Vaters, du vergißt ihn sogar, du mißbrauchst ihn, du sagst etwas anderes, ich weiß, daß der Vater anders befohlen hat." Wenn unter Brüdern dieser Fall eintritt und der eine dem anderen nachweisen kann, daß er den Befehl des Vaters nicht richtig auslegt, dann entschwindet im gleichen Augenblick die brüderliche auctoritas, d. h. der die Autorität ausübende Bruder ist obligatorisch an die wirkliche, die richtige Interpretation des väterlichen Befehls gebunden. Er kann nicht sagen: „Der Vater hat es zwar so befohlen, aber jetzt, in dieser Stunde bin ich der Meister, und darum sage ich es anders." Er hätte keine wirkliche, hätte keine in sich bestehende auctoritas, wenn ihm klar wäre und würde, daß er den Befehl des Vaters mißachtet und anders befiehlt. In der brüderlichen Autorität kann also, streng genommen, der Gehorchende, der Untergebene den Befehlenden zwingen, einen Befehl zurückzunehmen oder zu modifizieren, nämlich unter Berufung auf die wirklich erkannte und richtig interpretierte auctoritas des Vaters.

Ist das auch in der Kirche der Fall? Gewiß, wenn sich nämlich an einem kirchlich autoritativen Befehl nachweisen läßt, daß man sich für ihn de facto nicht auf die Autorität des Vaters berufen kann. Wenn er wirklich nicht im Sinne Gottes ist, d. h. wenn er entweder, soweit es sich um eine direkte Weitergabe des Wortes Gottes handeln sollte, das Wort Gottes tatsächlich verfehlt, also eine falsche Lehre ist, oder wenn es sich

im Rahmen des Ordnungsbefehls im Leib Christi tatsächlich nicht um einen Befehl zum Wohl des Leibes Christi handelt, sondern zum Schaden des Leibes Christi, wenn also auch in diesem Sinn der Geist Christi falsch verstanden und falsch interpretiert würde vom Bruder, dann ist jeder berechtigt, den fehlenden Bruder darauf zu verweisen: „Dein Befehl ist nicht gültig, hat keine Kraft, weil er keine Kraft von Christus hat, weil er nicht aus dem Geist Christi stammt, nicht dem Leib Christi dient." Denn jeder hat an sich die gleichen Erkenntnismöglichkeiten für den Geist Christi, da ja auch er erleuchtet ist; jeder kann die Dinge selber prüfen, da er auf derselben Stufe der Brüderlichkeit unter dem Geist Christi steht. Prinzipiell ist das in brüderlicher Autorität also möglich. Und daß es prinzipiell auch in der Kirche möglich ist, das ist uns evident in dem Sinn, als eine kirchliche Autorität sich wirklich nie verstehen kann und sich auch nie als eine Autorität verstehen wollte, die gegebenenfalls die Autorität Christi außer Kraft setzt. Aber es knüpft sich eben daran ein sehr schwieriges Problem.

Man kann gut sagen: der befehligte Bruder weist dem befehlenden Bruder nach, daß er unrecht hat, und dann muß der befehlende Bruder sofort einsehen, daß sein Befehl keine Gültigkeit hat, muß ihn zurücknehmen und ihn an der besseren Einsicht korrigieren. Wer aber entscheidet, welcher von beiden die bessere Interpretation des Willens Gottes hat? Der eine kann den Einspruch erheben, der andere kann sagen: „Nein, ich habe doch recht." Wer entscheidet? Wir wünschten, und auch in unseren irdischen Rechtsverhältnissen wird es so gehalten, daß es da einen geordneten Instanzenweg gibt und schließlich eine letzte Instanz, eine Instanz, die dann unappellierbar entscheidet. Nun, wir wissen, daß im irdischen Rechtsbereich diese Regelung zwar getroffen ist, als eine Regelung des praktischen Rechtsgebarens, aber sie hat für sich nicht die Garantie, eine Regelung der Wahrheit zu sein. Der Oberste Gerichtshof eines Landes kann das letzte inappellable Urteil fällen, aber ob es dann auch das richtige Urteil sei, das ist durch nichts garantiert. Man wird darüber beruhigt sein, wenn die allgemeine Einsicht übereinstimmt, aber eine innere Garantie ist nicht gegeben.

Ist im Sinne des Instanzenweges und der obersten Entscheidungsinstanz im Raume der Kirche eine solche Garantie gegeben? Sie ist — wir müssen das einmal so bezeichnen — in dem ganz seltenen Fall gegeben, daß eine unfehlbare Glaubensentscheidung getroffen wird, alle Jahrhunderte einmal. Und sonst ist sie nicht gegeben. Wir müssen sagen: gerade im Bereich des ordentlichen Befehlens in der Kirche ist sie nie gegeben und kann sie nicht gegeben sein, denn der ordentliche Bereich des praktischen Befehlens ist nicht der Bereich der dogmatischen Lehraussagen, und darum ist er gar nicht der Unfehlbarkeitsklausel im kirchlichen Amt unter-

stellt. Es gibt also auch hier, falls es einen Instanzenweg gibt, keine Garantie dafür, daß bei diesem Instanzenweg letztlich dann ohne Fehl die rechte Lösung herauskommt.

Welche Möglichkeit böte sich denn, daß die rechte Lösung ohne Fehl herauskäme? Nur dadurch, daß der Meister und Vater selbst sprechen würde, d. h.: nur bei Gott selber liegt im Wahrheitssinne die letzte Quelle für die Richtigkeit eines Befehls. Aber dieser Rückgriff auf den Spruch Gottes selber, im Sinne einer unvermittelten Offenbarung Gottes, ist uns eben erst auf die Wiederkunft Christi zugesagt. Die unvermittelte Offenbarung Gottes wird uns erst dann gegeben sein. Und die Heilige Schrift weist öfters darauf hin: Wenn Christus wiederkommt, dann kommt die Klarheit, dann werden die Gedanken der Herzen offenbar, dann wird ER das Verborgene bekannt machen.

5. Aber jetzt, in der Zwischenzeit, in der Erwartungszeit, ist uns das nicht mit dieser Unmittelbarkeit der Parusie gegeben. Das ist eine eschatologische Verheißung. Was uns aber jetzt gegeben ist, das ist, daß wir alle, die es betrifft, also auch alle, die in einen alltäglichen Konflikt einbezogen sind, i m G e i s t e denken und diskutieren und handeln können. Was uns gegeben ist, ist die echt brüderliche Chance, ist die Chance, daß jede von beiden Konfliktsparteien, wenn wir es so nennen wollen, denselben Geist um Erleuchtung anruft und diesselbe Bereitschaft hat, dem Geiste wirklich zu folgen, dem Heiligen, nicht dem eigenen. Wenn das auf beiden Seiten angenommen und vorausgesetzt wird, wenn darum gebetet wird, dann müßte ja die Lösung eines jeglichen Konfliktes darin bestehen, daß die beiden dann schließlich zur selben Einsicht kommen. Es ist das aber nur eine Hoffnung und ein Gebet. Es ist das kein Mechanismus, den wir durch einen Handgriff bloß einzudrehen brauchen und er spielte dann und es käme die rechte Lösung heraus.

Das aber ist insgesamt unsere Situation in der Kirche in der Parusieerwartung, daß wir nur von der Hoffnung her und nicht durch eine mathematische Formel mit der Verheißung Gottes in der Hand auf das ganze Schicksal der Kirche schauen. Wie es weitergeht, wie sich die indefectibilitas der Kirche auswirkt, für alles das sind uns ja immer nur Worte, Verheißungen gegeben und nicht eine Formel, die wir schon kennen. Nicht einmal über die Art und Weise, w i e das kirchliche Lehramt oder die ganze Kirche im Glauben unfehlbar ist, ist uns eine Formel gegeben. Wir wissen nicht, wie es dazu kommt, wir wissen nur, wir können nur feststellen, daß eine Aussage diese Qualität hat, aber wie es dazu kommen muß, was da für Stadien durchlaufen werden müssen, ob man da Beweise braucht oder wie und was immer, das ist gar nicht festgelegt.

Und so auch hier. Es ist das ein Verzicht auf unser Bedürfnis, menschlich automatische Sicherheiten zu haben, ein Bedürfnis, das uns aus der tech-

nischen Zivilisation dieses Jahrhunderts besonders tief eingegangen ist: die Narrensicherheit im technischen Sinn, der auch eine Narrensicherheit eben im Sinne der juristischen Technik entspricht. Darauf müssen wir zugunsten einer Sicherheit verzichten, die in der Hoffnung auf den besteht, dessen Hoffnung nicht trügt.

Eine bessere Antwort ist, wie mir scheint, hierauf nicht zu geben, aber ich glaube, es ist eben jene Antwort, die lautet: Was können wir Besseres tun, als darauf hoffen, daß uns Gott jeweils erleuchtet.

II. DER PRIESTER ALS TRÄGER KIRCHLICHER AMTSAUTORITÄT

Nach dieser Einleitung müssen wir nun sprechen von der Haltung des Priesters, wenn er selber an der kirchlichen Autorität teilhat. Diese Lehre von Amtsautorität muß ihm immer im Hintergrund stehen. Das gibt ihm einerseits die Bescheidenheit in der Ausübung seines Amtes, denn er weiß, er hat nur die Autorität Gottes zu vergegenwärtigen, und es muß ihm erst noch gelingen, die Autorität Gottes zu vergegenwärtigen, es ist seine Aufgabe. Das macht uns bescheiden. Umgekehrt, unsere Aufgabe ist es nicht, mit eigener Genialität die beste aller Lösungen zu entdecken, unsere Aufgabe ist es, die auctoritas Gottes präsent zu machen. Das wiederum gibt uns Zuversicht. Würden wir auf uns selber gestellt sein, müßten wir fürchten. Da wir die auctoritas Gottes präsent zu machen haben, können wir mit Zuversicht sprechen, wie das Paulus tut, der die „Parrhesia", die Zuversicht, im zweiten Korintherbrief darstellt. Er sagt, ich darf als Apostel auftreten, denn ich habe ja die „Parrhesia", daß ich Christus zu vertreten habe (2 Kor 5, 6—8).

1. Das bedeutet, daß wir uns sparsam auf unsere Amtsautorität berufen, die kraft unseres Weihegrades usw. gegeben ist, denn ein solches Sich-Berufen steht doch ganz nahe bei der menschlich psychologischen Form der Autoritätsausübung. Es muß uns mehr darum zu tun sein, den Untergebenen zur Einsicht zu bringen, wie das, was wir befehlen, nur eine Verdeutlichung des Wortes Gottes ist, oder dem Wort Gottes oder dem Wohl des Leibes Christi jedenfalls ganz untergeordnet ist. Dieses Verdeutlichen, dieses Zur-Einsicht-Bringen, daß es sich so verhält, das ist der eigentliche Modus, wie wir die Autorität ausüben. Die Berufung „ich habe die Autorität, es zu sagen", muß nicht ganz fehlen, aber sie muß sparsam ausgeübt werden.

2. Wir müssen, das ist ein zweiter Punkt, unterscheiden zwischen der theologischen Autorität, die wir haben, und der psychologischen Form, in der wir die Autorität ausüben. Die theologische Darlegung ist nicht identisch mit der psychologischen Form. Die psychologische Form muß verschiedene

Grade kennen, je nach der Situation, wie sie gegeben ist. Es ist berechtigt, daß in der Kirche mehr als eine psychologische Form des Befehlens besteht, aber wie immer sie sei, sie begründet sich aus psychologischen Situationen und nicht aus der Theologie. Die Theologie ist die Grundlage; sie gibt verschiedene Varianten an, sie prüft und unterscheidet, ob sie möglich oder nicht möglich sind. Aber was dann psychologisch zu geschehen hat, ob mehr im Sinne eines väterlichen Auftretens, aber nur im psychologischen Sinn, oder auch im brüderlichen Auftreten, nicht nur theologisch, das ist aus der Situation zu erkennen.

3. Ich muß eine dritte Bemerkung anfügen, die wir alle uns immer wieder einprägen müssen, besonders auch für die Priestererziehung. Wir müssen wie jeder Autoritätsträger der Versuchung widerstehen, daß wir Autorität, Ausübung unserer Autorität nennen, was in Wirklichkeit Auswirkung unseres Charakters ist, daß wir Aggressivität tarnen mit dem göttlichen Anspruch der Autorität, daß wir Freude am Herrschen, am Dominieren, am Absolutismus tarnen mit dem Hinweis, daß Gott der absolute Herrscher ist. Es darf sich in das Verhältnis des Präsentmachens der auctoritas Christi nicht unsere psychische Dynamik, unser psychischer Energiehaushalt einmischen. Wir dürfen uns bei unserem Tun nicht von unseren Aggressionen, nicht von unserer Herrschergeneigtheit leiten lassen und dann sagen: „Es ist aber so, oder ich will es so, weil es bei Gott keine Diskussion gibt." Wir müssen unsere Seele erstens bejahen und zweitens bilden, aber wir dürfen unsere seelische Dynamik nicht einfach gleichsetzen mit dem, was wir im Auftrag Gottes tun.

4. Der vierte Punkt geht nun für Seelsorger und „einfache Priester" ins Praktische der kirchlichen Arbeit hinein. Wenn er im kirchlichen Amt steht, steht er ja meistens Laien gegenüber, und er hat ihnen gegenüber brüderlich sein Amt auszuüben. Das bedeutet, daß er diese brüderliche Ebenbürtigkeit des Laien (das gleiche gilt auch für Priester, denen er zugeordnet ist, auch für die Ordensleute) voll anzuerkennen und gleichsam auszubezahlen hat. Der Laie muß in dem Maße, wie er auch den Geist hat, in dem Maße, wie er ein gläubiger Mensch ist, der aus dem Glauben heraus und kraft der Sachkenntnisse, die er hat, urteilt, als kompetent, als kirchlich kompetent angenommen werden, als einer, der wirklich etwas sagen kann über den Sachverhalt, auch unter theologischen Aspekten.

Wir müssen unterscheiden zwischen der Befehlskompetenz, die beim Amt steht, und der Sachkompetenz, die bei jedem Glied der Kirche vorhanden sein kann. Die Strukturen der Befehlskompetenz in der Kirche sind durchaus wandelbar; die Bischöfe erhalten wieder mehr Befehlskompetenz von Rom zurück, die Dekane, die Pfarrer ihrerseits bekommen in gewissen Fragen mehr Befehlskompetenz vom Bischof zurück. Und es ist denkbar und steht ohne Zweifel bevor, daß auch

den Laienmitgliedern des Volkes Gottes gewisse eigene Kompetenzen gegeben werden. Dann wird man nicht mehr sagen können, jede Befehlskompetenz stehe in der Kirche ausschließlich bei irgendeinem Kleriker. Jedenfalls geht es darum, die Kompetenz der Laien in der Sache vor allem erst einmal anzuerkennen, und zwar nicht nur im Sinne einer ihnen widerwillig zugestandenen Konzession, sondern im Sinne einer inneren Anerkennung, daß es dem Laien in der Kirche so zusteht, kompetent zu sein. Es ist seine Aufgabe.

Lesen wir einmal was Paulus seinen Gemeinden alles schreibt: Wie gescheit sie sein sollen, wie sie den Willen Christi erkennen sollen, wie sie unterscheiden können sollen, was dem Willen Christi entspricht und was nicht, wie sie in der Erkenntnis Christi wachsen sollen. Das schreibt er nicht nur dem Pfarrhaus in Philippi, sondern das schreibt er der ganzen Gemeinde. Das müßten also auch wir. Es muß uns daran gelegen sein, die Kompetenz der Laien wirklich gefördert zu sehen. Wo sie fehlt, muß sie herbeigeführt werden. Wenn das geschieht, dann braucht der Laie in seiner kirchlichen Arbeit auch eine echte Beteiligung im Mitarbeiten, eine Mitverantwortung und Mitentscheidung, eine eigene Verantwortlichkeit, eigene Verantwortungskompetenz in all dem, wozu er zur Mitarbeit berufen ist. Ohne dieses Mitverantworten, Mitentscheiden, Miterarbeiten gibt es keine wirkliche Partnerschaft im kirchlichen Wirken, wie sie im Konzil verlangt wird. Die Form, daß einer nur gerufen wird zu Diensten, also gewissermaßen die Form des Hausdieners: „Komm und tu mir das, ich habe es schon überlegt, ich habe es schon entschieden, an der Sache wird nichts mehr geändert, geh du jetzt und tu es", das ist nicht die Form der partnerschaftlichen Zusammenarbeit, wie sie der theologischen Wirklichkeit des entsprechend kompetenten Laien entspricht. Und darum muß uns das klar sein: Wo immer wir im Amt Laien gegenüberstehen, bei denen diese Autorität, diese Kompetenz vorhanden ist, da müssen wir in echter Zusammenarbeit mit ihnen verbunden sein auf dem Erkenntnisweg und dem Entscheidungsweg, auf der Erkenntnisebene, Entscheidungsebene und Vollzugsebene; wir müssen ihnen eine echte Mitbeteiligung an der Verantwortung einräumen.

5. Ich möchte im Sinne gerade der Priesterausbildung, der Priesterseelsorge dazu ein letztes Wort sagen. Was wir in dieser Hinsicht getan haben, oder was früher an uns selber getan wurde, das war immer, so glaube ich, von einem hohen Berufsethos des Priesters getragen. Man hat uns immer gesagt, wie gewaltig unsere Aufgabe ist, man ist immer ausgegangen von dem Satz des Hebräerbriefs: „Seid nett zu eueren kirchlichen Vorgesetzten, denn sie haben ein schweres Amt und müssen Gott Rechenschaft ablegen über eure Seelen" (Heb 13, 17). Aber gerade dieser Gedanke der Verantwortung des Priesters über die ihm Anvertrauten wurde

doch gerne in eine Form gekleidet, welche nun dem betreffenden Priester ein autoritäres Amtsgefühl eingepflanzt hat. Etwa in die Form: „Nimm dich in acht, es liegt einzig und allein bei dir, du hast die Verantwortung, was du befiehlst, wird getan, was du unterläßt, das unterbleibt. Also: Nimm alle Autorität zusammen, um im Sinne Gottes zu wirken." Das Ethos des Eifers für die Sache Gottes ist daran etwas Richtiges. Die Konzentrierung dieses Ethos auf eigene Autoritätsausübung hatte dann allerdings die psychologisch falsche Folge, daß sehr oft der seeleneifrigste und subjektiv beste Priester der war, mit dem am wenigsten zu reden war. Er übersah die wirklichen berechtigten Ansprüche des Volkes Gottes am konsequentesten, nicht weil er ein grober Autoritätsknüppel war, sondern weil er glaubte: „Ich darf das vor Gott doch gar nicht verantworten, daß ich das Geringste aus der Hand gebe."

Vor diesem Weg in der Priestererziehung müssen wir uns also heute ganz besonders hüten. Es ist ein Stück weit eine Glaubenssache im Sinne der subjektiven Glaubenshaltung: wir vertrauen darauf, daß Gott selbst das Volk Gottes leitet; und wenn wir feststellen, daß es in der Kirche eine solche echte Zusammenarbeit zwischen Geweihten und Nichtgeweihten gibt, und solche Mitverantwortung besteht, meinen wir daraus die Hoffnung nehmen zu dürfen, daß der Geist auch im ganzen Volk Gottes am Werke ist, und wir haben nicht mehr die Angst, es müsse alles, was sich da in der Auseinandersetzung etwa ergibt, auf unsere eigene Seele genommen werden.

III. DAS VERHÄLTNIS DES PRIESTERS ZUM ÜBERGEORDNETEN KIRCHLICHEN AMTSTRÄGER

Jetzt habe ich noch über die Haltung des Priesters, des einfachen Priesters, zu sprechen, wenn er der übergeordneten, kirchlichen Autorität begegnet, denn das betrifft ja auch uns.

Die beiden Einstellungen bedingen sich gegenseitig: So wie wir als Amtsträger vor Untergebenen, vor Nichtamtlichen stehen, so werden wir selber reziprok als Untergebene vor Amtsübergeordneten stehen. Und darum müssen wir auf beides achten, damit es auf beiden Ebenen richtig gerät.

1. Die erste Forderung, die ich hier aufstelle, lautet: wir brauchen gegenüber dem kirchlichen Amt eine innere Freiheit. Diese besteht in der Überwindung eines zivilen Obrigkeitskomplexes. Der zivile Obrigkeitskomplex, d. h. also der, der sich bei Untertanen auf bürgerlich-gesellschaftlicher Ebene so leicht bildet, besteht darin, daß man die Obrigkeit als eine fremde Sache anschaut, die im Grunde genommen nur den Zweck zu haben scheint, unsere Ruhe zu stören, die uns nicht machen läßt, wie es recht wäre, sondern die sich immer wieder mit ihrer Gewalt eindrängt und von

uns wieder irgendetwas Besonderes und Mühsames verlangt. Sozialpsychologisch, gruppendynamisch würde das bedeuten: man empfindet die Obrigkeit nicht als Teil und Funktion der Gruppe, sondern als Gruppenaußenseiter oder als Gruppenfeind. Und man schützt sich, man hält zusammen gegen „die vom Gesetz", man will nicht, daß sie etwas dreinzureden haben. Aber man muß in Gottes Namen gehorchen, wo ein Befehl ergangen ist, und zwar eigentlich aus Selbsterhaltungstrieb. Denn sonst zieht man ja doch den kürzeren, man hat dann Scherereien. Man gehorcht also, wo es nicht anders zu machen ist, wo es nicht zu vermeiden ist, aber man hat innerlich keine Verbindung mit der Obrigkeit.

Eine solche Einstellung innerhalb der Kirche wäre natürlich etwas ganz Entsetzliches, innerhalb des Leibes Christi die Einstellung zu haben: „Die da gehören nicht zu uns, die gehen uns nichts an, sie können uns gestohlen werden, aber weil es nicht anders geht, muß man halt auch ein paar Befehle erfüllen."

Nun, diese Haltung wird gerade dadurch überwunden, daß wir, die selber als Untergebene die kirchliche Autorität als brüderliche richtig einschätzen, uns bewußt werden, daß wir im Sinne der Gliedschaft am Leib Christi auf der gleichen Stufe stehen, daß keiner mehr Glied am Leib Christi ist als ein anderer, sondern im Leib nur bestimmte Funktionen hat. Gerade deswegen haben wir eine innere Freiheit gegenüber dem Autoritätsträger, gegenüber unserem Bruder, dem Papst, gegenüber unserem Bruder, dem Abt, dem Bischof oder was immer Sie wollen. Er ist unser Bruder in Christus. Und wenn er es vergessen haben sollte, wissen wir, daß wir trotzdem recht haben, wenn wir das sagen. Es steht ja so in der Schrift.

Erst aus dieser Haltung heraus, aus dieser inneren Freiheit wächst dann die entsprechende Unverkrampftheit, die entsprechende Zwanglosigkeit, auch die echte Ordnung und Unterordnung in der Kirche anzuerkennen.

2. Und diese besteht zweitens in der Brüderlichkeit nach oben. Das bedeutet: Wir sind mit jedem Autoritätsträger wirklich innerlich verbunden, wir wissen, daß er zu uns gehört. Wir sind die ersten, die ihm die Brüderlichkeit, zunächst einmal in unserer inneren Haltung und Gesinnung, entgegenbringen, statt ihn hinauszudrängen: „Du bist ein Oberer, aber einer, der nicht zu uns gehört." Nein, er ist unser Bruder. Seine Aufgabe ist unser Interesse. Es ist uns genau so gelegen an seiner Aufgabe, wie ihm selber dran gelegen ist. Vielleicht sind wir nicht gleicher Meinung über die Weise, wie er die Aufgabe erfüllen soll, aber das Anliegen ist uns gemeinsam. Wir haben darum Verständnis für seine Funktion, die nicht leicht ist, und Verständnis für seine Person, da er ja unser Bruder ist. Wir machen nicht eine Abstraktion vom Oberen und operieren dann gleichsam nur noch mit Formeln und mit Buchstaben wie die Algebra. Wir sehen immer den Mitchristen, der unser Bruder ist, und fühlen mit ihm, ob er

es jetzt glücklich oder unglücklich in die Hand nimmt. Wir sind in diesem Sinne vor allem auch keine Perfektionisten der Erwartungen, die wir in die Vorgesetzten setzen. Es ist eine psychisch ungesunde Haltung, Perfektionist zu sein, sowohl bei den Anforderungen an den Vorgesetzten wie bei denen an jeden anderen Menschen. Wir wissen von vorneherein, daß in seiner Autoritätsführung mit einer recht ansehnlichen Fehlerrate zu rechnen ist. Aber deshalb geraten wir nicht in Harnisch gegen ihn, werden nicht aggressiv gegen ihn, denn wir wissen ja, daß es so sein muß, das ist gewissermaßen eine Rechnung. Vielmehr begegnen wir den vorauszusehenden Mängeln durch den Versuch des Verständnisses, durch den Versuch der Hilfe, durch den Versuch, Fragen zu entwickeln.

Diese Hilfe, diese Brüderlichkeit, dieses Nachgehen im Unterstützen kann durchaus die Form von Widerspruch oder von Widerstand haben, aus Brüderlichkeit. Wir können es doch nicht zulassen, daß ein Vorgesetzter eine solche Dummheit begeht und diesen Befehl aufrechterhält. Also müssen wir möglichst alles tun, daß er zur Einsicht kommt, aus der inneren Freiheit heraus uns diese Freiheit nehmen. Das ist Brüderlichkeit, weil es uns um dasselbe zu tun ist wie ihm. Diese Haltung der Brüderlichkeit, diese Haltung der Liebe in diesem Verhältnis ist das, was uns im Leib Christi ziemt. Das erst ist die Würde unseres gegenseitigen Verhältnisses. Ein noch so perfekter Gehorsam, der im Grunde auf dem Obrigkeitskomplex aufruht, ist nicht des Leibes Christi würdig. Aber eine freiheitliche Unterordnung, welche es an Unterordnung nicht fehlen, aber es auch an dieser Freiheit nicht mangeln läßt, sie ist des Leibes Christi würdig. —

Hier müssen wir, das ist das letzte Wort in Bezug auf die Priesterausbildung, einen Punkt noch besonders ins Auge fassen. Wie bilden wir Theologen aus zur rechten brüderlichen Haltung gegenüber der ihnen übergeordneten Autorität?

Hier ist das erste Gebot die absolute Wahrhaftigkeit hinsichtlich dessen, was kirchliche Autorität ist. Wir sind — das trifft nicht nur die Kirche, sondern es trifft sicher auch staatliche Instanzen — vielleicht geneigt, die berühmten „Rettungsaktionen" zugunsten der Autorität zu unternehmen. Eine Autorität hat sich verhauen, sie befiehlt in einem wirklich unverständlichen Sinn, und das wird den Untergebenen bewußt. Nun fürchtet man, daß die Autorität im psychologischen Sinn eben jetzt verlorengeht, wenn die Untergebenen sich bewußt werden, daß die Vorgesetzten sich verhauen haben. Und dann versucht man die Dinge zu vertuschen, dann erklärt man das anders, dann dreht und wendet und biegt man die Sache, um schließlich noch zu sagen: „Ja wißt ihr, wenn ihr die Informationen unseres Vorgesetzten hättet, würdet ihr vielleicht anders denken." Es kann ja sein, daß er tatsächlich Informationen hat, an die wir nicht denken. Ich sage nur, wir müssen darin absolut wahrhaftig sein.

Und wenn es uns selber zum Beispiel klar ist, daß die Autorität einen Fehler begangen hat, dann dürfen wir nicht im Sinne einer Vertuschung dieser Klarheit und Wahrheit die Autorität zu retten versuchen. Denn wir würden gerade darin eben ihre Autorität untergraben. Sie ist ja nicht eine, die lediglich durch den längeren Hebelarm, durch die stärkeren Druckmittel usw. ihre Kraft hat, sondern eine, die durch ihre Bezugnahme auf Gott in Kraft ist. Die Bezugnahme auf Gott kann sich immer nur darin erweisen oder bestätigen, daß die jeweils beste Angleichung an den erkennbaren Willen Gottes, an das erkennbare Wohl des Leibes Christi gesucht wird, nicht dadurch, daß man ein Gedankengebäude errichtet und daraus ableitet: ich habe jetzt das Recht zu befehlen und du mußt gehorchen; sondern dadurch, daß gezeigt wird: wir sind dauernd bestrebt, das Beste des Leibes Christi in der Situation herauszuholen und zu befehlen.

Es ist ein Faktum der heutigen Soziologie, daß der heutige Mensch gar nicht in seinem Autoritätsvertrauen erschüttert wird, wenn eine Autorität ihre Fehler zugibt. Er wird aber fundamental in einem Autoritätsbezug erschüttert, wenn er zu erkennen glaubt, daß die Autorität einen Fehler macht, ihn aber nicht zugibt. Eine Autorität erledigt sich, wenn sie sich retten will, könnte man hier sagen, („wer sein Leben liebt, wird es verlieren"), und sie rettet sich, wenn sie sich darbietet, nicht in Vergrößerung sondern genau in dem Maß, das sie hat, und darum auch sagt: „Ich kann Fehler machen; wenn ihr einen entdeckt, so sagt es rasch genug, damit wir darüber diskutieren können und die bessere Lösung finden."

Eine solche Autorität stellt psychologisch manche Anforderungen an beide Seiten. Es gibt auch in diesem Verhältnis die spezifischen Fehler des Untergebenen und die spezifischen Fehler des Vorgesetzten. In der tagtäglichen Ausübung ist ohne Zweifel eine große Variationsbreite möglich, aber beides sollte doch immer nach dieser letzten theologischen Leitlinie ausgerichtet sein. Es gibt ein Autoritätsproblem in der Kirche, aber es gibt letztlich für das Autoritätsproblem in der Kirche auch nur eine Lösung, und das ist auf beiden Seiten der lebendige Glaube.

Die Verwirklichung priesterlicher Existenz in der Sorge um die Gemeinde

Von Bruno Dreher, Bonn *

Es ist schwierig, sich im Augenblick zu Themen zu äußern, die mit dem Priestertum zu tun haben, vor allem mit dem, was die biblische und dogmatische Seite des Priestertums betrifft. Aber als Pastoraltheologe kann man sich der Aufforderung nicht entziehen, über die praktische Seite priesterlichen Lebens zu sprechen, über den Zusammenhang zwischen priesterlicher Existenz und Tätigkeit.

Darf ich als Einleitungsthese dieses wagen: nicht der Priester bestimmt, wie die Seelsorge aussieht, sondern die Seelsorge bestimmt, wie der Priester aussieht oder auszusehen hat.

Wenn ich eine solche These zum Eingang aufstelle, bin ich mir bewußt, daß ich als Pastoraltheologe spreche, anders als der Dogmatiker und der Moraltheologe. Die praktische Theologie befaßt sich ja mit dem Vollzug kirchlichen Lebens, mit dem Vollzug der Sakramente, mit dem Vollzug der Verkündigung, mit dem Vollzug der Laienbildung und wie die tausendfältigen Bewegungen kirchlichen Leben alle heißen. Die Pastoraltheologie beschreibt diesen Vorgang kirchlichen Lebens in Konfrontierung mit der heutigen Situation der veränderteen Gesellschaft und tut es zugleich im Hinblick auf morgen und die weitere Zukunft. Denn die Pastoraltheologie muß mehr als jede andere Wissenschaft „vorausträumen", vorausdenken, geradezu „vorausphantasieren", um die Modelle künftigen Lebens zu erspüren. Die Pastoraltheologie ist dem Leben der Kirche unmittelbar verbunden. Sie betrachtet gleichsam das Leben selbst als ihr Material, und so steht sie damit führend innerhalb der Theologie, da die Dogmatik im Grunde genommen hinterdrein kommt, indem sie das sich wandelnde kirchliche Leben zur Kenntnis nimmt und aufzuarbeiten sucht.

Auch bei der Theologie des Priesters ist das zu berücksichtigen. Als Pastoraltheologe kann man das Priesterbild nicht gut aus lediglich theologischen Überlegungen heraus erörtern, sondern muß es aus der vorhandenen Seelsorge und den seelsorglichen Lebensprozessen der Kirche überhaupt abzuleiten versuchen.

Soweit die Einleitung. Nun einige Thesen, die zu diesem Thema etwas sagen können. Ich spreche von der Seelsorge, näherhin von der Gemeindeseelsorge her.

---

* Die folgenden Ausführungen geben ein Referat wieder, das auf der Tagung der Priesterseelsorger am 10. 1. 1968 in Ellwangen gehalten wurde. Die Sprache des Vortrages wurde daher beibehalten.

I. DIE FUNKTION PRIESTERLICHEN WIRKENS

Der Priester vollzieht einen Dienst an konkreten Aufgaben. Er ist ein Mann, der nicht über sich selbst verfügt, er ist ein Instrument der Kirche, fast ein Augenglas, das sie trägt.

So kann die These heißen: Der Priester ist dazu da, die Gemeinde aufzubauen. Er tut es in einem amtlichen Auftrag, den er vom Bischof bekommen hat. Der Priester kommt nicht zunächst vom Charisma her, wie etwa ein Laie, dem Gott dies auf besondere Art gegeben hat, sondern er kommt grundlegend vom Amt her. Er ist ein apostolisch Beauftragter.

Damit wird noch einmal deutlich, daß der Priester sich ganz von den Erfordernissen der Seelsorge bestimmen lassen muß. Eben deshalb ist es schwierig, ein einheitliches Priesterbild zu entwerfen. Das Priesterbild des Hausleiters eines Exerzitienhauses sieht anders aus als das Priesterbild eines Pfarrers in einer Industriegemeinde. Es hängt mit der konkreten Gemeindesituation zusammen, daß es eine Vielfalt von Priesterbildern gibt. Es kommen auch noch nationale Unterschiede hinzu. Italienische, deutsche, holländische Priester haben nicht nur verschiedene Vorstellungen und ebenso Weisen, sich zu kleiden, wenn man so will, sondern auch verschiedene Formen, sich zu geben, weil die Gemeinden jeweils andere Ansprüche stellen.

Der Priester sollte sich hüten, im gegenwärtigen Augenblick der Entwicklung zuviel über sich selbst zu reflektieren, insbesondere sollte er sich von allen Selbstbespiegelungen wegreißen lassen. Heute sind fast alle Berufe in einem gewissen Sinne dem Wandel unterworfen. Aber es lassen sich doch wohl einige Züge eines Priesterbildes zeigen, die auch für uns hier gelten.

1. Vorsteher der Verkündigung

Der Priester ist Verkündiger, charismatischer Verkündiger, Vorsteher der Verkündigung und amtlicher Vorsteher der Verkündigung. Damit ist, glaube ich, etwas Grundlegendes, etwas Entscheidendes gesagt. Es bedeutet, daß er die Verkündigung sozusagen zu leiten hat. Er muß selbst ganz und gar in der Verkündigung stehen. Er muß die Verkündigung inspirieren. Er muß das gesamte Glaubensgut der Kirche verkündigen lassen und zwar auf eine Weise, wie die Kirche nach dem Konzil es wünscht. Er muß auch andere in der Verkündigung zu Worte kommen lassen. Er muß alles zusammenhalten. Für alles das ist er der bischöflich Beauftragte, der dem Bischof gegenüber gleichsam gewährleisten muß, daß Verkündigung so geschieht.

Wenn man von hier aus urteilt, muß man über das Priesterbild der Zukunft sagen, daß es einen theologisch qualifizierten Priester

voraussetzt. Es wird vom heutigen Priester erwartet, daß er theologischer Fachmann ist.

Je missionarischer die Situationen werden, umso mehr muß der Priester sich mit der Frohbotschaft beschäftigen und allem, was ihn instandsetzt, die Frohbotschaft zu einem echten Dienst am Evangelium, zu einem Zeugnis für das Evangelium zu machen.

Die heutige Pastoration ist nicht nur vielfältig und anspruchsvoll, sondern sie scheint auch einen Priester zu erwarten, der „maßlos" lebt. Sie beunruhigt den hingebenden Priester und droht ihn zu verleiten, den Motor seines Wagens ständig laufen zu lassen, auf Anruf hin das Pfarrgebiet von einem Ende bis zum andern zu durchstreifen. Der Priester dieser Zeit scheint eben jener zu sein, der nie Zeit hat, weil stets neue Anrufe ihn erreichen und in Bewegung setzen. Demgegenüber muß man mit Nachdruck betonen, daß der Dienst am Evangelium und das Zeugnis für das Evangelium Jesu Christi einen Priester voraussetzt, der das Studium und die Studierstube liebt. Der den heutigen Menschen und die ganze moderne Welt auf die Verkündigung und das biblische Zeugnis hin erforscht.

Ich muß natürlich gleich hinzufügen, daß dieser priesterliche Verkündiger keine 08/15-Schablone ist, sondern eine freie, charismatische Persönlichkeit. Ich bin der Meinung, daß jeder das Recht hat, ein origineller Verkündiger zu sein. Schon aus der Sicht der Botschaft. Sie ist so groß, daß es nicht einmal einer ganzen Epoche gelingt, das ganze Glaubensgut der Kirche zu verkündigen und weiterzutragen. Jede Zeit hat ihre eigene Blickrichtung. So hat auch jeder Einzelne seine besondere Sicht für die Frohbotschaft Christi und vielleicht auch sein besonderes Charisma. Es darf darum jeder einen persönlichen Zug, ein persönliches Profil in der Verkündigung haben, so etwas wie eine „originelle Schlagseite". Wir müssen darum junge Theologen und Priester dazu erziehen, daß sie gemäß ihren gott- und naturgegebenen Charismen verkündigen.

Die Gemeinde wird sich daran gewöhnen, daß einer ihrer Priester eventuell einen „biblischen Komplex" hat. Er ist auf das Urzeugnis eingestellt. Er hat eine eminente Freude und Lust an paulinischen Briefen oder an den Evangelien oder ist Fachmann in der Apokalypse. Ein anderer ist sozialcaritativ eingestellt und tätig. Ein dritter soziologisch bewandert. Jeder darf und sollte eine gewisse Originalität haben. Aus diesem charismatischen Dienst wird im Wort der Botschaft die geistige Zeugungskraft geweckt, die die Gemeinde gestaltet. Wenn es eine Form der Verkündigung ohne Leben ist, wird auch kein Leben gezeugt.

Das Amt des Vorstehers der Verkündigung bedeutet auch, daß er nicht der einzige Verkündiger ist, sondern viele Verkündiger neben sich hat. Und er ist nur der Vorsteher der Verkündigung. Die Verkündigung

ist Sache der ganzen Gemeinde. Der Priester muß darum alles tun, daß die Gemeinde und ihre Glieder Gelegenheit erhalten, die Verkündigung praktisch mitzutragen.

Man müßte geradezu täglich Gebete verrichten, daß die Priester ihre Stunde heute erkennen und großzügig abgeben, was sich an andere abgeben läßt, damit der Organismus der Verkündigung zustandekommt, den die Kirche braucht. Bislang ist es auf seiten der Priesterseelsorge vielfach so, daß sich in der Seelsorgsweise nichts ändert, wenn man in eine Großstadtpfarrei von 10 000 Seelen zu zwei Kaplänen zwei weitere hinzugibt. Dann werden halt statt 15 oder 30 Schulstunden 60 gegeben und statt der vier Gottesdienste acht gehalten. Wenn es zuginge, wie unsere theologische Vorstellung nahelegt, müßten nicht weitere 2 Kapläne angefordert werden, sondern die hochqualifizierten Laien herangezogen werden, die in manchen Bungalowbezirken der Vorstadt und an Stadträndern dicht aufeinandersitzen. Man müßte es ihnen zutrauen, das Wort Gottes zu predigen und den Wortgottesdienst ohne den amtlichen Priester zu halten. Die Gemeinde muß auf eigene Füße gestellt werden. Dadurch bekäme das Priesterbild ein grandioses Format. Es würde sichtbar, daß die ganze Gemeinde am Gottesdienst beteiligt ist.

Es ist für einen Priester nicht gut, jeden Sonntag ständig und allein an den Ambo zu treten. Wann werden die Zeiten kommen, da Priester glücklich darüber sind, daß sie auf ihrem Sitz bleiben können und der Predigt eines Gemeindegliedes zuhören dürfen, eines Gemeindegliedes, das natürlich etwas zu sagen hat und ausgestattet ist mit der „missio homiletica". Im Augenblick sind freilich die Priester noch die weitaus besseren Theologen. Die Laientheologen haben wohl viel studiert, aber sie sind noch nicht eingeübt, das Erlernte weiterzusagen. Aber die Balance wird sich dauernd weiterverschieben. Denn daß die Laien kommende Potenzen im Theologiestudium sind, das ist so sicher, daß wir nicht darüber zu disputieren brauchen. Es ist nun einmal so, daß sich auch die Gestalt des Priesterberufes verändert gleich jedem anderen Beruf, wie dem des Lehrers, des Offiziers usw.

2. Vorsteher der Liturgie

Der Priester ist zweifellos auch der Leiter des Gottesdienstes, und zwar der beamtete, er hat ein Amt. Man kann nicht den nächstbesten Mann bestellen, wie es bei den Pietisten oder bei den schwäbischen Hauskreisen der Fall ist, wo einer auftritt und Eucharistie feiert. Das Wesen der Eucharistie fordert, daß ein apostolisch Beauftragter, ein in der amtlichen Sendung der Kirche Stehender, ein durch die Priesterweihe in der „missio eucharistica" vom Bischof Gesandter seine Gemeinde zu diesem Mahle versammelt.

Auf das Theologische will ich hier nicht weiter eingehen. Vom Äußeren her könnte man den Gottesdienst auch so feiern, wie die evangelische Kirche es tut, aber das Entscheidende ist nicht, wie wir es anders machen könnten, sondern grundlegend ist dies, daß der apostolische Gottesdienst d e r Gottesdienst Jesu Christi ist; ein Gottesdienst, der durch den Bischof im apostolischen Amt, im kirchlichen Glauben, in der Auslegung der Hl. Schrift richtig zusammengerufen ist. Darum, so meine ich, hat die Kirche noch volle Gotteshäuser, weil sie es richtig tut. Darum verkümmert außerhalb der Kirche jede andere christliche Gemeinschaft.

Was folgt daraus für das Priesterbild? Vor allem dies, daß der Priester im rechten Sinne der Gottesdienstleiter ist. Es muß hier wiederholt werden, was schon bei der Verkündigung gesagt wurde. Es ist nicht recht und völlig überholt, daß der Priester dauernd und überall präsent ist, wo Gottesdienst gehalten wird, und immer in der Mitte thront. Es gibt Gottesdienstmöglichkeiten ohne Priester. Er sollte sich als L e i t e r des gesamten Gottesdienstes erweisen.

Ist es nötig, daß der Gymnasialgottesdienst jede Woche von einem Priester gehalten wird? Könnte nicht auch ein Laientheologe und bei den Gymnasiastinnen eine Laientheologin Gottesdienst halten? Diese könnten nach einem Lied zum Eingang einen guten Text vorlesen, darüber 5 oder 10 Minuten eine Ansprache halten, dann die Fürbitten beten zu ganz aktuellen Bittanliegen, und dann könnte ja — das müßte nicht jedesmal sein — einer, der die Diakonatsweihe hat, die heilige Kommunion austeilen. Das wäre doch ein guter Schulgottesdienst. Nur dadurch kommt die Gemeinde auf eigene Füße, daß sie für solche Laiengottesdienste Gelegenheit erhält. Übrigens würde die Aktivierung der Laien die großen Schulen instandsetzen, die Riesenversammlung der Großgottesdienste am Werktag in Klassengottesdienste umzuformen.

Wir stecken noch allzusehr im Barock und in der tridentinischen Abwehr der Reformationszeit. Wir werden einen guten Schritt nach vorne machen, wenn wir dem Priester wieder seine richtige, konkrete Funktion geben, die da heißt: L e i t e r des Gottesdienstes.

Es ist mir nicht unbekannt, wie es in der Wirklichkeit aussieht. Aber Sie werden einem Pastoraltheologen doch wohl das Recht zugestehen, den Vollzug des kirchlichen Lebens der Gegenwart auf die Zukunft hin zu betrachten. Ich will nicht sagen, man solle es jetzt schon so machen. Ich sage nur: Das ist die Perspektive der Zukunft und des Kommenden. Wer dazu imstande ist, soll es schon jetzt probieren. Wo es nicht geht, soll er es nicht tun, wenn Scherben entstünden. Aber das soll die Wahrheit nicht antasten, daß Pastoration Kunst der Zukunft und Wagnis auf Zukunft hin und Experiment mit der Zukunft ist. Dafür, daß diese Zukunft kommt, gibt es viele Anzeichen. Um so notwendiger ist es, daß Priesterseelsorger und

Priesterbildner in diesen Kategorien der Zukunft zu denken vermögen. Da die Priester die offiziellen Leiter der Gottesdienste sind, müssen sie einen liturgischen, sakramentalen Organismus von Gottesdienst entwickeln helfen.

3. Vorsteher der Gemeindeleitung

Wie der Priester Verkündigungs- und Gottesdienstleiter ist, so ist er auch der Leiter der Gemeinde, oder, wie man richtiger sagen müßte: Leiter der Gemeindeleitung, d. h. er hat nicht selbst die Gemeindeleitung in allem zu betreiben. Es sollte heute keine katholische Gemeinde mehr geben ohne Gemeinderat und Pfarrkomitee. Und zwar sollte es ein „Ältestenrat" sein, der richtig zusammengesetzt ist und wirklich etwas zu sagen hat. Wenn darum der Pfarrer einer Gemeinde von 1 500 Seelen einen Rat mit 20 Mitgliedern aufbaut, muß er Sorge tragen, daß die Menschen drin sind, die etwas darstellen, die etwas sagen können zur Situation der Kindergemeinde, der Schülergemeinde, der Jugendgemeinde, der Verkündigung überhaupt, der Erwachsenenbildung, der sozial-caritativen Fragen, nicht zuletzt auch des Gottesdienstes. Schon von der Zusammensetzung her muß der Priester sich sagen können, daß er endlich nicht mehr alles allein zu machen hat. Die Dienste müssen verteilt werden: die eine Gruppe befaßt sich mit Kirchenbau und Finanzwesen, eine andere mit der Jugend, eine dritte mit der Gottesdienstgestaltung. Der Priester muß es in Zukunft mehr als früher darauf anlegen, in Wahrheit ein Leitender zu sein, anstatt den Klingelbeutel nachzuzählen und andere Dinge ähnlicher Art zu tun. Wie leicht ist der Priester in Gefahr, sich in solche Tätigkeiten zu flüchten.

Es erübrigt sich, das Gespräch über die Leistungsfunktion des Priesters in anderen Bereichen fortzuführen. Es sei nur erwähnt, daß er in ähnlichem Sinne auch Leiter ist und sein sollte im Hinblick auf die Sozialdiakonie, im Dienst an der Welt, in den Verbänden, in der Katholischen Aktion und in allen übrigen pastoralen Tätigkeiten.

II. DIE ZWEI POLE PRIESTERLICHER EXISTENZ

Wir sind bei unseren Überlegungen vom Konkreten ausgegangen, von den Aufgaben des Priesters und müssen nun uns doch wohl auf einiges Wesentliche besinnen, auf einige wichtige theologische und ekklesiologische Grundaussagen.

1. Die Christusbezogenheit

Der amtliche Vorsteherdienst an den konkreten Aufgaben muß bestimmt sein vom richtigen Christusverständnis. Es ist die Einsicht in das Christusgeheimnis, wie Eph. 3,14 es bietet: ER ist es, der Gemeinde aufbaut durch Lehrer, Apostel und Evangelisten. CHRISTUS selbst ist der Auferbauer der Gemeinde. Der Priester muß in seinem Selbst- und Wesensverständnis alles darauf anlegen, daß Christus mit seiner allumfassenden Bedeutung im Priesterdienst zum Durchbruch und zur Wirksamkeit kommt.

Von hier aus gesehen bräuchten wir so etwas wie eine Entdivinisierung des Priesteramtes, eine Entsakralisierung, eine Entnuminisierung des Priesteramtes und eine „Ent-Präsentierung" der amtspriesterlichen Funktion. Im katholischen Raum haben wir in den letzten Jahrhunderten etwas einschleichen lassen, was wieder zurückzubilden ist; aber es hatte nach dem Tridentinum eine große Bedeutung, weil es gegenüber den reformatorischen Vorstößen notwendig war, das Kirchengefüge durch das apostolische Amt zu sichern. In moderner Sprache könnte man sagen, die katholische Kirche habe dem Protestantismus damals eine geballte Amtsvorstellung entgegengeworfen. Sie habe das Bischofsamt in jeder Diözese gleich verachthundertfacht, indem es jeden Pfarrer gleich zum Quasi-Bischof machte, wenigstens in seiner Position in der Gemeinde: „Hochwürden", der „Herr"! Übrigens ist zu ergänzen, daß wir vom Protestantismus gleichzeitig eine staatskirchliche Fasson übernommen haben.

So wie die Theologie es heute sieht, muß der Priester aus der alttestamentlichen und heidnischen Kultgeste wieder heraus. Ihm darf nicht eine Vollmacht zugeschrieben werden, die absolut wesensverschieden ist von der des Laien. Nach meinem Dafürhalten wäre es zwar falsch zu sagen, der Priester habe gar keine Vollmacht, sondern nur einen Dienst. Richtiger ist wohl zu sagen, daß der Priester eine Vollmacht als apostolischen Dienst hat. Aber das Sprechen von Vollmacht darf die Tatsache nicht verdecken, daß Christus es ist, der in diesem Dienst in die Mitte tritt, und daß der Priester sich diesem Christus gegenüber in eine Dienstfunktion gestellt weiß.

Notwendig ist zugleich, daß an die Stelle dieser sakramentalisierten Auffassung vom Priester und dieser im Grunde alttestamentlichen Priestergestalt heute der F a c h m a n n tritt. Auch dem heutigen Menschen gegenüber können wir uns nicht auf unser sakrales Amt allein berufen: Auch vom Priester gilt, daß er ein Könner sein muß, sonst gilt er nichts. Zwar soll man nicht fordern, daß jeder Priester ein Spezialist ist, wie heute Soziologen verlangen, etwa ein psychologischer, soziologischer, pädagogischer, tiefenpsychologischer, medizinischer, literarischer oder gar politischer Fachmann. Das wäre übertrieben. Es muß zwar die Priesterschaft mit vielen Spezialisten durchsetzt sein, aber welch ein Krampf, wenn in einem Dekret mit 20 Priestern 12 sich darauf verlegen würden, Spezialisten zu sein! Am Schluß ist überhaupt kein normaler mehr darunter.

Vielleicht ist es richtiger zu sagen, daß heute jeder Priester ein gewichtiges Spezialhobby haben müßte. Es dürfte heute keinen Priester mehr geben, der nur eine pauschale Universitäts- und Priesterseminarbildung hat und damit sozusagen nur die Grundelemente für die Priesterweihe und den Seelsorgedienst besitzt. Es muß ein jeder sich daran machen, in eine besondere Richtung hinein eine Sonderausbildung zu betreiben. Das gibt dem Prie-

ster nicht nur ein größeres Selbstbewußtsein, sondern auch die Fähigkeit, seine übrige Ausbildung besser anzusetzen und zu nützen. Man sollte nicht vergessen, daß es ihm auch ein höheres Prestige gibt, wenn sichtbar wird, daß er irgendwo fachkundig ist, daß er etwas von moderner Literatur versteht, daß er theologisch bewandert ist, daß er in der Pädagogik ein Wort mitzureden hat.

Das alles gehört nicht zur Befähigung für konkrete Aufgaben, sondern vor allem zum Verständnis der Kernaufgabe, Christi Priestertum darzustellen und zu realisieren.

2. Die Gemeindebezogenheit

Der Priester hat nicht nur Christus zu dienen, sondern auch der Gemeinde. D. h., er hat die Gemeinde zu ihrer christlichen Selbstverwirklichung zu bringen, daß sie nicht bloß Christus, sondern auch der Welt richtig dient. Es ist bekannt, daß manche Priester sich geradezu dagegen wehren, Pfarrausschüsse einzurichten, weil sie fürchten, ihren eigenen Henker heranzubilden. Dabei hat das besondere Priestertum doch niemals eine andere Funktion, als die, das allgemeine Priestertum lebendig zu machen. Das besondere apostolische Verkündigeramt hat die Aufgabe, die ganze Gemeinde zum Prophetentum zu erwecken, und die amtliche Leitungs- und Hirtengewalt hat die Aufgabe, die ganze Gemeinde zur königlich führenden Gemeinde zu machen.

Wir müssen konkreter werden: Allgemeines Priestertum heißt — die ganze Gemeinde, jeder Getaufte, jede Gruppe, jedes Hauswesen soll Gott selbständig Opfer darbringen. Wir unterschlagen ein wichtiges Stück unserer Botschaft, wenn wir lediglich sagen, das einzige Opfer am Sonntag sei das eucharistische Opfer auf dem Altar. Demgegenüber müßte deutlich gezeigt werden, daß im Neuen Testament Opfer und Opfern weitergefaßt wird. Es wird von einem Opfer des Geistes, der Anbetung gesprochen (vgl. Jo 4, 24). Man könnte schlicht auch sagen, es ist der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, die sich in Gebet, Huldigung, Anbetung, Bitten und Fürbitten ausdrückt. Allgemeines Priestertum heißt darum ganz schlicht, daß jeder Getaufte mit Gott unmittelbar heilsmächtig in Verbindung tritt. Jeder Getaufte ist im Namen Jesu unmittelbar mit Gott verbunden und empfängt sein Heil aus der Hand Gottes. Die Seelsorger müßten immer mehr begreifen lernen, daß sie nur Diener an diesem Heilsprozeß Gottes sind.

Die Anfang Januar 1968 in Innsbruck tagende Pastoraltheologenkonferenz hat spüren lassen, wie lebendig diese neue Schau in die Pastoraltheologie hineingenommen wird, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Sakramente. Diese werden aus einem mechanistischen, magischen Verständnis immer bewußter herausgenommen und in das personale unmittelbare Verhältnis der Christen zu Gott eingeordnet. Die Entwicklung der Lehre geht dahin,

daß die sieben Sakramente Heilsakte Gottes sind, die im Heilswillen Gottes wurzeln, das Christsein aus dem Leben Gottes entfalten, Gewähr seines Wohlwollens sind und letzte Garantie bieten. Sie sind keineswegs die einzigen Heilsprozesse; solche sind nicht an die Verwaltung durch den katholischen Priester gebunden. Die Eucharistie (= Danksagung) findet doch nicht bloß statt, wenn der Priester am Altare steht und mit ihm das Volk sich versammelt. Die Eucharistie kann zur selben Stunde über die ganze Welt hin sein: in den Häusern, wo die Familie zum Gebete versammelt ist, bei jungen Menschen, wenn sie auf der Fahrt sind, bei Arbeitern, wenn sie im Arbeiterzug Gebete verrichten, die Geheimnisse der Erlösung durchdenken, danksagen oder fürbitten. Die Sakramente hören damit nicht auf, die Zeichen der sichtbaren Kirche zu sein. Aber Heilsvermittlung und Anbetung Gottes ist das ganze Leben der Kirche.

Darum muß es für den Priester eine Lust und Freude sein, die Mitchristen immer mehr ins Spiel zu bringen, nicht nur die paar Leute in den Pfarrausschüssen, sondern die Gläubigen insgesamt, insbesondere in den entscheidenden Momenten.

Ich möchte nur einen ganz besonders wichtigen Augenblick herausgreifen: die Hilfe der Gemeinde an ihren Sterbenden, das Geleit des Sterbenden in den Tod hinein. Bis jetzt besteht die religiöse Hilfe im Sterbefall bei den meisten Christen in zwei Akten: 1. Man läuft ans Telefon, um den Pfarrer zu holen. 2. Man verläßt fluchtartig das Zimmer, wenn der Pfarrer kommt. Richtig verstanden müßte es eigentlich umgekehrt gehen, namentlich dann, wenn's pressiert. Wenn der Kranke tatsächlich in dieser nächsten Stunde sterben kann, dann soll man das Telefon ruhen lassen, dann ist es erste Pflicht für die Familie, sich zu versammeln, um selbst dem sterbenden Mitglied den Glauben zuzusprechen und das vertrauende Hoffen auf Gottes Barmherzigkeit. Man könnte dem Vater ungefähr so sagen: „Vater, hab' keine Angst, wir alle sind getaufte Leute. Du hast dafür gesorgt, daß wir getauft wurden. Wir sind gläubige Christen. Wir hoffen auf das ewige Leben." Und dann sollten sie endlich einmal einander „beichten" und sich gegenseitig um Verzeihung bitten, weil in und neben dem Glauben in der Gemeinschaft mit dem Sterbenden ja vor allem die Liebe Christi sichtbar werden müßte.

Die Sakramente sind viel stärker dem alltäglichen Leben verbunden, als die bisherige Art, sie zu spenden, andeutet und als dies im Bewußtsein der Gläubigen lebt. Wo immer sie angeboten werden, ist mehr als nur der Priester und der das Sakrament Erwartende angesprochen, sondern es ist immer auch die Gemeinschaft der Gläubigen mit einbezogen. Man bekennt einander die Sünden, man bittet um Verzeihung, man schenkt einander Verzeihung, man könnte auch sagen, „man spricht los". Das ist ein kirchlicher Akt, den der Amtspriester vollzieht, aber es ist auch zugleich ein Ge-

schehen des allgemeinen Priestertums. Dies den Gläubigen bewußt zu machen, gehört zu den Aufgaben des besonderen Priestertums. Dadurch werden die Sakramente zwar etwas entkultisiert und etwas entklerikalisiert, aber mir will scheinen, daß die Fülle, die in ihnen ist, sich besser mitzuteilen beginnt, die Gläubigen werden einen leichteren Zugang bekommen. Und daß die Priester dadurch entlastet werden, ist doch wohl sehr zu begrüßen.

Was hier im Hinblick auf Christus und die Gemeinde gesagt wurde, gilt für die ganze Breite priesterlichen Selbstverständnisses und Wirkens: für die Verkündigung, für den Gottesdienst, für die Leitung der Gemeinde.

III. ZÜGE DES NEUEN PRIESTERLICHEN LEBENSSTILS

1. Zusammenarbeit mit den Gläubigen

Der Dienst des Priesters an der Gemeinde ist nicht zuletzt also dadurch gekennzeichnet, daß er ein Dienst neben und unter vielen anderen Diensten ist. Der Priester steht nicht allein, und es wird erst recht in Zukunft, wenn man so sagen darf, außer dem Priesteramt eine starke Sub-Institutionalisierung, eine Substruktur kirchlichen Dienens in der Pfarrei geben. Die Gemeinde wird in Zukunft sozusagen von der Menge verteilter Dienste gekennzeichnet sein. Die Verantwortung für die Teilnahme an den Diensten wird die kommenden Gewissens- und Beichtspiegel prägen müssen. Wenn die Gläubigen zur Beichte kommen, beschäftigen wir uns allzuoft mit der ausschließlich individuellen Seite ihrer Sünden und verleiten sie dazu, es auch ihrerseits zu tun. Da kommt ein Studienrat und beichtet ausschließlich Dinge, die seine Ehe betreffen. Aber er erwähnt auch nicht mit einem Worte, wie er es mit der Gymnasialjugend der Gemeinde hält. Es ist ihm noch gar nicht eingefallen, daß er hier „Verpflichtungen" hätte. Er hätte sich längst dem Pfarrausschuß zur Verfügung stellen, hätte ein Konzept ausarbeiten müssen, wie man die Jugend zusammenbekommen kann, müßte selbst im Monat einige Stunden daransetzen, damit die Jugendlichen nicht ganz aus dem kirchlichen Leben herausfallen. Das wären doch die entscheidenden Beichtfragen. Ähnlich müßte man sie bei anderen Gläubigen stellen im Hinblick auf sozial-caritative Tätigkeit, auf die Verkündigungsaufgaben unter den Jugendlichen, auf die Erwachsenenbildung, Kindergemeinde usw. Ich will damit keineswegs die sogenannten „privaten Sünden" bagatellisieren, aber es muß doch eine Hierarchie der Werte anerkannt und aufgestellt werden. Und es muß ernst damit gemacht werden, daß es eine Vielfalt von Diensten gibt, die von den Laien mitgetragen werden müßten. Es dürfte keinen „praktizierenden" Katholiken geben, der nicht zugleich die Dienste übernimmt, die seinen natürlichen und gottgeschenkten Charismen entsprechen. Scherzhaft kann man sagen, die Laien

wissen noch gar nicht, was ihnen bevorsteht. Sie gehen noch strapaziösen Zeiten entgegen, während für die Priester schönere Zeiten beginnen. Es ist gar nicht so schlecht, daß man heutzutage auch von einem „Priester auf Teil" und einem „Priester auf Zeit", „Priester im Nebenamt" spricht. Da sie zugleich in irdische Dienste einbezogen sind, wird man annehmen dürfen, daß die Verbundenheit zwischen Volk und Priester wächst.

2. „Unternehmerisches" Denken und Planen

Der Priester kann in der Gemeinde nicht existieren ohne charismatischen Lebensstil. Damit ist nicht in erster Linie die Zölibatsfrage gemeint, sondern der pastorale Bereich selbst: Unsere Seelsorger stellen zu wenig ein „freies Unternehmertum" dar, wir sind zu stark beamtet, wir erledigen Akten, anstatt unternehmerisch zu planen. Alle Menschen, die ein Amt haben und als Beamte fungieren, sind stets in Gefahr, sich in einer bürokratischen Mittelmäßigkeit nivellieren zu lassen. Diese Gefahr besteht auch für den Priester, und darum steht immer zugleich auch das Charismatische auf dem Spiel. Die Pastoralbürokratie ist für das zölibatäre Leben vieler Priester eine viel größere Gefahr als die Begegnung mit einer Frau. Es ist der Tod priesterlichen Wirkens, wenn Priester in der Bürokratie steckenbleiben, wenn sie keine pastorale Phantasie mehr entwickeln, wenn sie Seelsorge nur „erledigen". Der Priester hat es mit dem Geist zu tun, und er muß ihm gegenüber offen sein, sich von ihm anregen lassen, beweglich bleiben, auch den Mut zu Einfällen haben (vgl. 1 Kor 12 und Röm 12). Es gehört auch zum Charismatischen, daß einer den Mut hat, sich in eine ihm angemessene Richtung zu spezialisieren. Es trägt zur Fülle des Charismatischen bei, wenn der eine sich auf die Bibel konzentriert, ein anderer die soziale Caritas fördert, ein dritter bestimmten Gruppen der Gemeinde oder auch mehrerer Gemeinden seine Hilfe anbietet.

Dieser charismatische Stil sollte sich heute vor allem in einer starken priesterlichen Team-Arbeit ausdrücken. Man kann vieles nicht mehr allein machen. Man braucht Mitbrüder und Gläubige, auch menschlich. Was wäre es für eine Verkündigung wertvoll, wenn zehn Pfarrer in einem Gebiet, anstatt je für sich in der Vorbereitung auf die Sonntagspredigt sich abquälen, diese Predigt miteinander erarbeiten würden! Sie würden sich menschlich finden, sie würden Besseres bieten, und sie wären auch schneller fertig. Unsere gesamte Seelsorge leidet immer noch daran, daß wir zu wenig miteinander arbeiten. Wenn man in der Zusammenarbeit die Aufgaben verteilen, den einen pädagogische Literatur, einen anderen liturgische Literatur, einen dritten Predigtliteratur verfolgen ließe, würde man mit allem, was ein Priester wissen muß, auf dem laufenden sein. Das Charismatische wird durch die Kollegialität nicht gehindert, sondern erst voll entfaltet.

3. Neue Frömmigkeit

Nach allem Gesagten muß den Priester auch ein neuer Frömmigkeitsstil auszeichnen. Dieser ist durch ein dreifaches charakterisiert:

a) Durch eine menschlichere Bildung. Wir müßten in allem menschlicher sein. Und das müßte sich bei allen unseren Begegnungen und Handlungen zeigen. Man sollte eine Taufe nicht anfangen, ohne zunächst die anwesenden Leute zu begrüßen und mit ihnen Worte zu wechseln, wie man sie von einem höflichen Menschen in dieser Lage erwartet. Es sollen nicht nur sachliche Erkundigungen sein, denn bei dem Sakrament des Glaubens, wie die Taufe heißt, soll ja so etwas wie eine Konföderation im Glauben und Tun entstehen, eine Vertiefung des gemeinsamen Handelns und der Zusammengehörigkeit im Glauben. Was geschieht, soll für die Teilnehmer sinnvoll, verständlich, durchschaubar werden. Das christliche Mysterium der Taufe sollte niemals mysteriös sein und bleiben, sondern es sollte im Zeichen das sichtbar machen, was die Liebe Gottes hier wirkt. Diese Menschlichkeit fördert und prägt unsere eigene Frömmigkeit.

b) Durch Sachlichkeit und Nüchternheit. Man soll nicht alles sakralisieren, was zunächst menschlich zu bewältigen ist. Nicht allem, was menschlich bereits wertvoll ist, ein religiöses Mäntelchen umhängen. Man soll nicht mit religiösen Worten um sich werfen.

c) Durch einen „Hobby-Winkel", der zum Beten geradezu anreizt. Der Priester weiß zwar, daß gebetet werden muß; aber er weiß auch, wie schwer es oft ist, sich dazu aufzuraffen. Eben darum sollte er den Hinweis auf eine Gebetsecke in seinem Hause nicht geringschätzen. Jeder Priester sollte spezifische Gebetsakte realisieren. Nicht jeder ist der gleiche schablonisierte Beter. Der eine neigt vielmehr dazu „Anbeter Gottes" zu sein, der andere ist „Fürbitter", ein dritter „Missionsbeter". Jeder wird im Gebet geformt aus seinem persönlichen Charisma und Kirchenaspekt.

Zum Abschluß noch dies: Wir alle wissen, daß wir in einer Phase des Übergangs stehen. Keiner von uns weiß, wie das Priesterbild in 50 Jahren aussehen wird. Es gibt ungezählte Theologen, die sich vom Gedanken des Übergangs geradezu deprimieren lassen. Manch einer wird unentschlossen, weil er mit diesem Ungewissen des Kommenden nicht fertig wird. Vielen wäre es eine große Erleichterung, wenn ihnen einmal gesagt würde, z. B. im Hinblick auf den Zölibat: die nächsten 300 Jahre wird am Zölibat nicht gerüttelt. Als Seelsorger haben wir vielen Menschen zu helfen, mit dem Übergang fertig zu werden. Der Dienst, den wir anderen leisten, müßte auch uns als Priestern zugute kommen. Wir sollten tiefer als andere erkennen, wie sehr auch darin Gott am Werke ist. Wir arbeiten unter seiner Leitung an der Kirche der Zukunft und müssen den Übergang bestehen — ohne uns vorschnell irritieren zu lassen.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. März 1968)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

Bischofssynode

Bei Beginn der ersten Arbeitssitzung der Bischofssynode (OK 8, 1967, 308) hat sich Papst Paul VI. mit der Aufgabe der Synode befaßt: Wenn die Bischofssynode auch kein Ökumenisches Konzil ist, so doch dessen Abbild, Widerspiegelung seines Geistes und seiner Arbeitsweise. Die Bischöfe der Synode sind Repräsentanten ihrer Bistümer, ihrer Bischofskonferenzen, ja der gesamten Hierachie der katholischen Kirche. Der Papst will nicht reden von der Stellung der Bischofssynode im kirchlichen Verfassungsrecht, will aber dieses Organ bejahen als Werkzeug der Einheit und Zusammenarbeit zwischen dem Apostolischen Stuhl, dem katholischen Episkopat und den Oberen der Ordensfamilien. Schmerzlich bedauert der Papst die Abwesenheit der polnischen Vertreter. Des weiteren erwähnt er, daß die Bischofssynode sich zwar mit Fragen befaßt, die einzig das innere Leben der katholischen Kirche betreffen, weswegen die getrennten christlichen Gemeinschaften nicht eingeladen worden sind. Dennoch hofft der Heilige Vater Rückwirkungen der Synode auf alle christlichen Gemeinschaften und drückt den Wunsch aus, „daß wir gegenseitig auf die volle Einheit zugehen könnten, im Glauben und in der Liebe, wie unser Herr Jesus Christus aufgetragen hat". Paul VI. will jede echte und ehrliche Friedensinitiative unterstützen und fordert die Verantwortlichen der Völker auf: „Niemand möge Versuche zum Gespräch und zu einer Übereinkunft zurückweisen und jeder möge sich um friedliche und abschließende Verhandlungen bemühen." (Herderkorrespondenz 21, 1967, 520).

KURIENREFORM

Die Neuordnung der römischen Kurie ist eine Aufgabe, die Papst Paul VI. nach Abschluß des 2. Vatikanums sofort entschieden aufgegriffen hat. Die Reformbestimmungen sind nicht, wie ursprünglich vorgesehen, am 1. Januar, sondern wegen der Erkrankung des Papstes am 1. März 1968 in Kraft getreten. Die personellen und administrativen Veränderungen waren jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen. Der Heilige Vater beteuerte neuerdings, daß er die Reform der Kurie konsequent weiterführen werde.

1. Worte des Papstes zur Kurienreform

Bei dem traditionellen Weihnachtsempfang des Kardinalskollegiums sagte Papst Paul VI. folgendes über die Neuordnung der Kurie: „Das Wort ‚Reform' klingt wegen der Bedeutung, die es in anderen geschichtlichen Zusammenhängen erhalten hat, härter als notwendig. Wir möchten wiederholen, daß Unordnungen und Mißbräuche, an die dieser Ausdruck erinnert, in diesem Falle nicht vorlagen und auch jetzt nicht vorliegen. Glücklicher wäre der Ausdruck ‚zeitgemäße Gestaltung' oder ‚mutige Neuordnung'; denn um dies handelt es sich viel eher als um eine eigentliche Korrektur. Einer Neuordnung und Umgestaltung bedarf jede menschliche Einrichtung immer, also auch die römische Kurie, die kostbare Dienste geleistet hat und den Zwekken ihrer Einrichtungen treu geblieben ist, wenn sie auch von der Abnützung durch den Zeitenlauf und den Zusammenstoß mit neuen geschichtlichen Gegebenheiten nicht verschont blieb. Dies war infolgedessen die Reform oder besser die

Neuordnung und Zeitanpassung der Kurie, die wir gewollt haben: sie soll schrittweise zu einer Wirksamkeit gebracht werden, welche den Bedürfnissen des Konzils entspricht. Diese Neugestaltung haben zwei juridische Schriftstücke bestimmt: Das Motuproprio ‚Pro comperto sane' vom 6. August 1967 (OK 8, 1967, 421), das die Einfügung von residierenden Bischöfen als vollgültige Mitglieder in die Kongregationen bestimmt, und die Apostolische Konstitution ‚Regimini Ecclesiae universae' vom 15. August 1967 (OK 8, 1967, 421—423), welche die Gesamtheit der Büros und Gerichtshöfe betrifft, die unsere Kurie bilden. Diese Konstitution zeichnet die Umrisse der neuen Ordnung, legt die verschiedenen Zuständigkeiten genauer fest, erneuert den Geist und die Aufgaben einzelner alter Organe und gibt ihnen von innen heraus einen modernen Aufbau. Einige stellen ihre Tätigkeit ein und werden durch neue Institutionen ersetzt, wie die neuen Bedürfnisse unseres Dienstes es verlangen. Die Forderung, der Kurie eine in größerem Maße internationale Gestalt zu geben, wird verwirklicht. Ebenso tritt eine Verfügung in Kraft, die für die Dauer der Ämter eine zeitliche Grenze festlegt und so einen günstigen Wechsel in den hohen leitenden Stellen ermöglicht. Endlich kann nun auch der Rat erfahrener Laien und für besondere Arbeiten die Tätigkeit von Ordensfrauen eingesetzt und verwertet werden. Die Aufstellung von Normen für diese Reform ist noch nicht abgeschlossen. In den nächsten Monaten sind noch die Verordnungen zu veröffentlichen, die jetzt von den zuständigen Kommissionen ausgearbeitet werden und sich mit dem Aufbau und der Tätigkeit der neuen Ämter befassen. Daneben aber gibt es noch eine andere Reform, die uns sehr am Herzen liegt. Es ist die aszetische, die sich nicht immer in genaue Rechtsnormen fassen läßt, sondern das Werk eines jeden von uns ist und unsere Art zu denken, zu handeln, im Geiste des Glaubens und des Opfers zu dienen betrifft. Diese geistige Erneuerung tritt nach außen nicht so stark hervor, muß aber in den Personen, die so eng mit uns zusammenarbeiten, Wirklichkeit werden, so daß sie immer bereitwilliger und feinfühliger auf die zahlreichen Anliegen eingehen, die von den verschiedenen Ortskirchen an die von Rom, den Mittelpunkt des gesamten ‚coetus caritatis' (Ignatius von Antiochien) gelangen. Wir loben und ermutigen diesen neuen Geist, der euch, geliebte Söhne, und alle, die mit euch ihren Dienst leisten, beseelt, und freuen uns, tagtäglich zu beobachten, wie ihr, getreue und verantwortungsbewußte Mitarbeiter an unserm ‚munus pastorale in universam Ecclesiam' seid" (Schweizerische Kirchenzeitung 136, 1968, 17).

2. Ausführungsbestimmungen zur Kurienreform

Mit dem 1. März 1968 hat die römische Kurie eine neue Geschäftsordnung erhalten. Einige der Bestimmungen des neuen „Regolamento Generale" sind: Kein Anrecht auf Beförderung, 33 Stunden wöchentliche Arbeitszeit, Befreiung der geistlichen Angestellten vom Betätigen der Stechuhr oder der Eintragung in die Anwesenheitsliste, gleiche Urlaubsdauer für alle ohne Unterschied von Dienstzeit und Rang (30 Tage), Altersgrenze von 74 Jahren für die leitenden Beamten und von 70 Jahren für die mittleren und niederen. Für die Kardinalpräfekten bzw. -präsidenten von Kurienämtern ist keine Altersgrenze verpflichtend vorgeschrieben. Bindende Richtlinien für das Verhältnis der Nationalitäten, aus denen die Kurienbeamten kommen, gibt es nicht. Im Vatikan zählt heute nicht mehr die Nationalität, sondern einzig die Befähigung, um eine Anstellung in der Kurie zu bekommen. Die an der Kurie tätigen Geistlichen betrach-

tet die Geschäftsordnung in erster Linie nicht als Angestellte oder Beamte, sondern als Priester und Seelsorger. Es wird daher empfohlen, daß jeder Priester neben seinem Amt an der Kurie auch seelsorglich tätig ist. — Das Regolamento umfaßt insgesamt 130 Artikel, von denen sich 104 mit dem Personal beschäftigen. — Absolute Treue zur Apostolischen Konstitution über die Kurienreform (OK 8, 1967, 421) ist das Leitmotiv der neuen allgemeinen Geschäftsordnung; sie verlangt von jedem Mitarbeiter bestimmte Voraussetzungen und zielt auf eine enge Zusammenarbeit mit dem Weltepiskopat ab. In diesem Zusammenhang ist auf den Art. 112 zu verweisen, der die Plenarversammlungen der einzelnen Dikasterien anhält, den Papst gegebenenfalls daraufhinzuweisen, daß es angebracht sei, bestimmte Fragen der Bischofssynode vorzulegen. Das Grundprinzip der neuen bürokratischen Struktur ist der Wunsch, der Kirche und der Welt immer besser dienen zu können. Jede Disposition zielt darauf ab, diesen Dienst schneller und wirksamer zu gestalten. Um das zu erreichen, wurde nicht gezögert, auf die modernsten Organisations- und Verwaltungssysteme zurückzugreifen. Im Regolamento wird wenig von den Strukturen und der Arbeitsweise gesprochen; diese Fragen werden in den Sonder-Geschäftsordnungen behandelt, die jede vatikanische Behörde für ihren Bereich ausarbeiten und dem Papst zur Approbation vorlegen muß. Die Beamten der Kurie erhalten außerdem eine interne Instruktion über die Geheimhaltungspflicht und die Wahrung des Amtsgeheimnisses. (L'Osservatore Romano n. 50 v. 1. 3. 1968).

3. Neuer Name der Religiosenkongregation

Die Religiosenkongregation trägt seit 1. März 1968 die Bezeichnung: Sacra Congregatio pro Relogiosis et Institutis Saecularibus (Heilige Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute). Anschrift: Piazza Pio XII, 3, Roma.

4. Ernennungen

Die Erneuerung der Kurie steht erst am Anfang. Nicht zuletzt dienen die personellen Änderungen der Reform. In der OK sollen vor allem jene Ernennungen berichtet werden, durch welche Ordensleuten Aufgaben übertragen worden sind, und solche, welche für die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute bedeutsam sind.

a) Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute

Die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute erhielt für jede der beiden Sektionen einen Untersekretär. Der bisher einzige Untersekretär, Giovanni Verdelli, wurde Untersekretär für die Säkularinstitute. Untersekretär für die Sektion der Ordensleute wurde der kanadische Monfortaner P. Dorio Maria Huot. (L'Osservatore Romano n. 30. v. 7. 2. 68). — Der Untersekretär ist jeweils Chef der betreffenden Sektion. Übergeordnet ist der Sekretär der gesamten Kongregation, Erzbischof Mauro (OK 8, 1967, 424) und der Kardinalpräfekt, Ildebrando Antoniutti (OK 4, 1963, 237).

Zu Konsultoren der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute wurden der Sekretär der Kongregation für die Studien und den katholischen Unterricht Dr. Joseph Schröffer, Erzbischof von Volturnum (L'Osservatore Romano n. 57 v. 9. 3. 68) sowie der bisherige Claretinergeneral P. Peter Schweiger ernannt (L'Osservatore Romano n. 13 v. 18. 1. 68); ferner der Priester Don Andrea Augier und der Laie Giuseppe Lazzati.

Zu Konsultorinnen der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute wurden bestellt: Sr. Maria del Rosario Arano, Generaloberin der Schwesternkongregation von Jesus und Maria; Sr. Felicia Pastoors, Generalpriorin der

Ursulinen der römischen Union; Sr. Candida Torchio, Generaloberin der Kongregation der Schwestern der Liebe der heiligen Antida; Sr. Maria Omer, Generaloberin der Kongregation der Schwestern der Liebe (Barmherzige Schwestern) von Cincinnati; Sr. Maria Demetria Lang, Generaloberin der Schwestern vom Allerheiligsten Heiland (Salvatorianerinnen); Sr. Susanna Luisa Guillemin, Generaloberin der Töchter der Liebe (Barmherzige Schwestern) vom heiligen Vinzenz von Paul. (L'Osservatore Romano n. 46, v. 25. 2. 68.)

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute wurden im Sinn des Motuproprio vom 6. 8. 1967 (OK 8, 1967, 421) ernannt: Georg Bernard Flahiff C. S. B., Erzbischof von Winnipeg (Kanada); Thomas Vinzenz Cahill, Erzbischof von Canberra (Australien); Pacifico M. Luigi Perantoni OFM, Erzbischof von Lanciano (Italien); Philipp Jesus Cuerto Gonzales OFM, Bischof von Tlalnepantla (Mexiko); Arturo Tabera Araoz CMF, Bischof von Albacete (Spanien); Armand Fançois Le Bourgeois aus der Kongregation von Jesus und Maria, Bischof von Autun (Frankreich); Carl Josef Leiprecht, Bischof von Rottenburg; Sieghart Kleiner, Generalabt der Zisterzienser (Österreich); Pietro Arrupe, Generaloberer der Jesuiten (Spanien); Luigi Ricceri, Generaloberer der Salesianer Don Boscos (Italien). L'Osservatore Romano n. 1 v. 2./3. 1. 68.)

b) Kongregation für die Evangelisation der Völker oder Glaubensverbreitung

In den „Rat der 24" der bisherigen Propagandakongregation wurden folgende Ordensleute berufen: Gaetano Pollio P. I. M. E., Erzbischof von Otranto (Italien); Paul Verschuren SCJ, Bischof von Helsinki (Finnland); Bernardo Arango Henao SJ, Bischof von Barranca Bermeja (Kolumbien); Henri Mondé, Generaloberer der S. M. A. (Frankreich); John McCormack, Generaloberer der Missionsgesellschaft von Maryknoll (USA), Pietro Arrupe, Generaloberer der Jesuiten (Spanien); Leo Deschâtelets, Generaloberer der Oblaten von der Makellosen Jungfrau (Kanada). — Deutschland ist durch Prälat Dr. Klaus Mund, Präsident des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung und des Deutschen Katholischen Missionsrates (Aachen) in diesem Rat vertreten. (L'Osservatore Romano n. 1 v. 2./3. 1. 68).

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Evangelisation der Völker oder die Glaubensverbreitung wurden die Kardinäle Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising, und Arcadio M. Larraona CMF ernannt. (L'Osservatore Romano n. 1. v. 2./3. 1. 68).

Zu Konsultoren der Kongregation wurden 5 Bischöfe, 6 Diözesanpriester, 13 Ordenspriester, 5 Ordensschwestern, 7 Laien (4 Männer, 3 Frauen) ernannt. Unter anderen: Pierre Martin aus der Gesellschaft Mariens, Erzbischof von Noumé in Ozeanien (Frankreich); José Lecuoma Labandibar, Generaloberer der spanischen Missionsgesellschaft vom Hl. Franz Xaver, Bischof von Vagada; Jan van Cauwelaert von der Kongregation der Scheut-Missionäre von Holland, Bischof von Uccula; Jean-Baptiste Brunon, Generaloberer der Sulpizianer, Bischof von Vagal (Frankreich). — Joseph Masson SJ; Abt Dominikus De Floris OSB; Maurice Queguiner, Generaloberer der Pariser Auslandsmissionsgesellschaft; Terenz O'Discoll, Generalprokurator der Columbaner, Athanasius van der Weijden, Generalprokurator der Augustiner; Joseph Lecuyer CSSp; Caspar Caulfield, Generalprokurator der Passionisten; Luigi Penso aus der Kongregation für Afrikamission von Verona; Theodor van Asten, Generaloberer der Weissen Väter; Gerald Mahon, Generaloberer der St.-Josefs-Missionsgesellschaft von Mill Hill; Gilles

Quellet, Generaloberer der Auslandsmissionsgesellschaft von Quebec; Henri Gravand CSSp; Emilio Fogliasso SDB. — Sr. Marie de Sainte Agnes, Generaloberin der Franziskanermissionarinnen Mariens; Sr. Laetitia Malinowska, Generaloberin der Schwestern vom hl. Peter Claver; Sr. Maria Jean Philippe, Generaloberin der Schwestern Unserer Lieben Frau von den Aposteln; Sr. Maria Antonietta, Generaloberin der Bannabikira-Schwestern von Masaka in Uganda; Sr. Maria Theodosia, Generaloberin des Apostolischen Karmels. — Aus Deutschland gehört zu den neuen Konsultoren Msgr. Gottfried Dossing, Geschäftsführer von Misereor. (L'Osservatore Romano n. 33 v. 10. 2. 68).

c) Kongregation für die orientalischen Kirchen:

Unter den neuen Mitgliedern der Kongregation für die Ostkirchen befinden sich folgende Ordensleute: Antonios Varthalitis A. A., Erzbischof von Korfu (Griechenland); Miklos Dudas, Basilianer, Eparch von Hajdudorog (Ungarn); Basilio Cristea A. A., Bischof von Lebedus und Visitator für die Rumänen im Ausland; Michael Rusnak CSsR, Bischof von Zernico und Visitator für die Ukrainer und Slowaken in Kanada. (L'Osservatore Romano n. 37 v. 15. 2. 68).

d) Kongregation für die Bischöfe:

Erzbischof Dr. Josef Schneider von Bamberg wurde Mitglied der Kongregation für die Bischöfe. (L'Osservatore Romano n. 37 v. 15. 2. 68).

e) Kommission für die Revision des Kirchenrechtes:

Mitglieder der Kommission für die Revision des Kirchenrechts wurden die Kardinäle Thomas B. Cooray OMI, Erzbischof von Colombo (Ceylon), Benno Gut OSB, Präfekt der Ritenkongregation, und Alfred Bengsch, Erzbischof von Berlin. (L'Osservatore Romano n. 45 v. 24. 2. 68).

f) Ritenkongregation:

Kardinal Benno Gut OSB wurde zum Präfekten der Ritenkongregation und zum Präses des Consiliums zur Ausführung der Liturgiekonstitution ernannt. (L'Osservatore Romano n. 6 v. 10. 1. 68). — Als Mitglied des Consiliums wurde der Generalabt der Benediktiner Rembert Weakland, berufen. (L'Osservatore Romano n. 23 v. 29./30. 1. 68).

Zu Mitgliedern der Ritenkongregation wurden ernannt: Tulio Botero Salazar CM, Erzbischof von Medellin (Kolumbien) und Carlo Manziana, Oratorianer, Bischof von Cremona (Italien). (L'Osservatore Romano n. 62 v. 15. 3. 68).

g) Kongregation für die katholische Erziehung:

Unter den Mitgliedern dieser Kongregation befinden sich folgende Ordensmänner: Riccardo Durand Florez SJ, Erzbischof von Cuzco (Peru) und der Generalobere der Sulpizianer, Jean-Baptiste Brunon, Bischof von Vagal. (L'Osservatore Romano n. 62 v. 15. 3. 68).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Jahr des Glaubens

Für das „Jahr des Glaubens" (29. 6. 67 bis 29. 6. 68) hat die Pönitentiarie durch Dekret vom 28. Juni 1967 gewährt: 1. daß einmal in diesem Jubiläumsjahr jeder Ortsoberhirt an einem Tag, an welchem das Glaubensbekenntnis in der Kathedral- oder einer anderen hervorragenden Kirche feierlich gesprochen oder gesungen wird, den päpstlichen Segen mit einem vollkommenen Ablaß erteilen kann (Beichte, Kommunion, ein Vaterunser nach Meinung des Heiligen Vaters), 2. daß einmal in diesem Jahr von allen Gläubigen auch in einer anderen Kirche, wenn sie das Glaubensbekenntnis beten,

unter den gleichen Bedingungen ein vollkommener Ablaß gewonnen werde, 3. daß einmal an einem Festtag dieses Jahres unter den gewöhnlichen Bedingungen dieser vollkommene Ablaß gewonnen werde, wenn das Glaubensbekenntnis gemeinsam gesprochen wird in Familien oder an Zentren katholischer Vereinigungen oder in Schulen, Werkstätten, Krankenhäusern und sonstigen gemeinschaftlichen Zusammenkünften. (AAS 1967, 764).

2. Sekretariat für die Nichtchristen

Das Sekretariat für die Nichtchristen, das von Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien, geleitet wird, hat (zunächst in englischer und französischer Sprache) unter dem Titel „Für die Begegnung der Religionen" einen Leitfaden zum Dialog mit den Mitgliedern nichtchristlicher Gemeinschaften veröffentlicht. Das Dokument umfaßt 8 Kapitel und will ein Wegweiser für diesen Dialog sein, in welchem dessen psychologische und praktische Probleme behandelt werden; ein Handbuch über die religionswissenschaftlichen Fragen, vor allem zum Verhältnis von Religion und Glaube, wird angekündigt. In den acht Kapiteln wird behandelt: 1. Der Dialog als Weg der Liebe und des Glaubens; 2. Ursprung, Wesen und Ziel des christlichen Glaubens; 3. Die religiöse Disposition jedes Menschen, die anima naturaliter christiana; 4. Berufung und Vorbereitung für den Dialog mit den Nichtchristen, die besondere Aufgabe der Konvertiten, der Laien und der Katholischen Aktion; 5. Voraussetzungen des Dialogs: Psychologie, Wissen, Takt, Begeisterung, Liebe, gelebter Glaube; 6. Anfang jedes Dialogs: Die echte Überzeugung von den Glaubenswahrheiten und entsprechende Lebensführung; 7. Möglichkeiten und Begegnungsstätten des Dialogs; 8. Die Aufgabe des päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen. (Herderkorrespondenz 21, 1967, 509).

3. Arbeit des nachkonziliaren Liturgierates

Die 9. Vollversammlung des Consiliums zur Durchführung der Liturgiekonstitution im Spätherbst 1967 — zugleich die letzte Sitzung, welche Kardinal Giacomo Lercaro leitete — befaßte sich mit folgenden Fragen: 1. Im Mittelpunkt der Diskussionen standen die Zusatzanträge (modi), Bemerkungen und Wünsche der Bischofssynode, besonders in bezug auf Messe und Brevier. 2. Das Schema über den Trauungsritus konnte abgeschlossen werden, nachdem in dieser Sitzung noch über den Trauungsritus ohne Meßfeier beraten wurde. Damit kann nach der Approbation mit der Freigabe des Ordo „ad experimentum" gerechnet werden. 3. Es ist ein Anliegen der Liturgiereform, die Meßformulare mit neuen Texten zu bereichern. So will man für die verschiedenen Feste und Zeiten des Kirchenjahres eine größere Auswahl von Präfationen zur Verfügung stellen. Dadurch soll eine gewisse Monotonie vermieden werden. Nach den geltenden Rubriken wird z. B. die Dreifaltigkeitspräfation an 34 Sonntagen gesungen. Dafür werden 8 neue Texte vorgeschlagen. Das Consilium hatte die fast vollständige Sammlung der 72 Präfationen vor sich. Die bisherigen sind beibehalten, jedoch überarbeitet. Sie sollen wirkliche Dank- und nicht Bittgebete sein. Die neuen stammen aus dem euchologischen Schatz der Kirche, oder sie wurden neu geschaffen. Schon in der letzten Session sind zusammen mit den Kanontexten 9 neue Präfationen gebilligt worden (Advent, Fastensonntage, gewöhnliche Sonntage, Werktage, Eucharistie). 4. Erstmals vorgelegt wurde das Schema für die Firmung, wobei allgemeine Fragen zur Sprache kamen. Der Firmritus soll besser ausgebaut werden. Auch das Amt des Firmpaten wird neu überdacht. 5. Das Leitmotiv der Studie über die Karwoche war: Die Riten der Heiligen

Woche müssen kürzer, einfacher und durchschaubarer gestaltet werden; die österliche Vigilfeier muß als Höhepunkt des ganzen liturgischen Jahres aufleuchten. Das Schema verbindet die theologischen und historischen Forschungsergebnisse und die heutige pastorale Lage. Das Schema wurde noch nicht als reif befunden. 6. Gegenstand der Beratungen über das Officium Divinum waren vor allem die Preces zu Laudes und Vesper. Sie sollten nicht mehr den jetzigen Bußcharakter haben. Jene zur Laudes müßten einen Dank für die Nacht und Bitten für den Tag enthalten; jene zur Vesper sollten ähnlich wie das allgemeine Gebet der Messe Fürbitten für die Welt sein. Für diese zwei Typen wurden Schemata erarbeitet. Man sprach auch über die organische Verbindung des Offiziums mit der Messe. 7. Über den Stand der Arbeiten über die liturgischen Gesänge wurde eine Orientierung geboten. 8. Erstmals stand auch der Ritus der Jungfrauenweihe zur Debatte. (SKZ 1968, 96).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Werkwoche der Novizenmeister

Vom 11.—15. März 1968 wurde von der VDO in Würzburg eine Werkwoche für Novizenmeister durchgeführt. Die Überlegungen der Arbeitskreise und Referate dieser Woche standen unter dem zentralen Thema „Noviziatsgestaltung heute". — Den Einführungsvortrag hielt Dr. Alois Grillmeier SJ (Frankfurt) über „Aktuelle theologische Aspekte zur Noviziatsgestaltung". Über „Noviziatsgestaltung von der modernen Psychologie her gesehen" referierten Dr. H. Stenger CSSR (Gars) und Dr. J. Köhne (Leiter der bischöflichen Beratungsstelle Münster). P. Magister Albert Schneider OMI (Maria Engelport) gab einen Bericht über das Ergebnis der Umfrage über die gegenwärtige Noviziatsgestaltung in den verschiedenen Noviziaten Deutschlands. — In den Arbeitskreisen wurde versucht, durch Fragen an die Psychologen Klarheit zu gewinnen.

2. Ordensdirektorenvereinigung (ODIV)

Auf der Jahresversammlung 1967 der ODIV wurde P. Direktor Arthur Antpöhler SSCC (Niederlahnstein) zum neuen Vorsitzenden der ODIV gewählt.

3. Zusammenschluß von Brüdergemeinschaften

Der Erzbischof von Köln, Kardinal Joseph Frings, hat durch Dekret vom 8. November 1967 die beiden bislang selbständigen Brüdergenossenschaften der Alexianerbrüder, Mutterhaus Neuß, und der Alexianerbrüder St. Joseph, Siegburg, nach vorgängigen Kapitelbeschlüssen dieser beiden Verbände mit besonderer Ermächtigung seitens der Religiosenkongregation zu einer einzigen Ordensgemeinschaft vereinigt, die künftig den Namen trägt: Genossenschaft der Alexianerbrüder, Mutterhaus Neuß. (Amtsblatt Köln 1967, 1015).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Ökumenisches Direktorium

Die Deutsche Bischofskonferenz hat Erläuterungen zum 1. Teil des Ökumenischen Direktoriums (OK 8, 1967, 423) erlassen. Fruchtbare ökumenische Arbeit und Aktivität kann nicht übersehen, daß vor allem die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den getrennten Brüdern ihre Grenzen hat. Die Trennung zwischen den Kirchen ist eine harte, aber nicht zu übersehende Wirklichkeit. Derartige Fragen können von Amtsträgern der katholischen Kirche nicht einseitig, sondern nur in Abstimmung mit den Amtsträgern der anderen Kirchen und Gemeinschaften geregelt wer-

den. Die Deutsche Bischofskonferenz wird nach Gedankenaustausch mit den protestantischen Kirchenleitungen noch nähere Anweisungen erlassen. Das Ökumenische Direktorium will durch Weisungen und Anregungen die ökumenische Aktivität in geordnete, erfolgversprechende Bahnen leiten; es ist durchweg auf die Praxis eingerichtet. Was von seiten der katholischen Kirche zur Verwirklichung des Ökumenismus getan werden kann, ist im Direktorium ausgeführt: Die ökumenischen Kommissionen der Bischofskonferenzen und die ökumenischen Räte in den Diözesen bieten sich als kompetente Gesprächspartner an. Im Sinn des Konzilsdekretes über den Ökumenismus ist jeder Proselytismus verpönt, doch wird immer die Konversion zur katholischen Kirche die Frage nach der Gültigkeit der Taufe in den nichtkatholischen Gemeinschaften aktuell werden lassen. Diesbezüglich bestehen innerhalb Deutschlands Vereinbarungen mit einigen protestantischen Kirchenleitungen. Unabweisliche Voraussetzung für das ökumenische Gespräch ist der „geistliche Ökumenismus": Bekehrung, Heiligkeit des Lebens, Gebet um die Einheit der Christen. (Amtsblatt Bamberg 1967, 337).

2. Jahr des Glaubens

Die Bischöfe der DDR haben am 1. September 1967 einen gemeinsamen Hirtenbrief zum Jahr des Glaubens erlassen, in welchem sie vor allem auf die notwendige Unterscheidung hinweisen, was unaufhebbarer Grundbestand unseres Glaubens und was zeitgebunden, daher auch änderungsmöglich ist. Sie warnen vor Überschätzung der eigenen Meinung, der Neuerungssucht und Abwertung der Tradition. Die wissenschaftliche und technische Leistung des Menschen dürfe keineswegs zu jenem übertriebenen Selbstbewußtsein führen, in dem Gott nicht mehr anerkannt wird. Die Bischöfe gehen auch auf die besondere Situation der Christen in der DDR ein und warnen vor dem Geist reiner Diesseitigkeit, vor der Säkularisierung der Ehe, vor Ehrfurchtslosigkeit gegenüber dem werdenden Leben, vor der Beeinträchtigung christlicher Erziehung, vor der Teilnahme an Riten und Bräuchen, die Kultersatz atheistischer Prägung sind. Der Christ sei gerade in seiner Gläubigkeit ein vorzüglicher Mitarbeiter im Leben der menschlichen Gesellschaft. (Herderkorrespondenz 21, 1967, 456).

3. Schulsituation

Die schwierige Situation, in die gegenwärtig die verfassungs- und konkordatsrechtlich gesicherte Bekenntnisschule in der BRD gekommen ist, ist am 17. September 1967 den nordrhein-westfälischen Bischöfen Anlaß gewesen, eine Erklärung zur Schulsituation in diesem Land, welches das Elternrecht auf die Bekenntnisschule bislang anerkannt hatte, nunmehr im Bereich der Hauptschulen die Errichtung von Bekenntnisschulen in einer Weise erschwert worden ist, daß praktisch nur noch simultane Hauptschulen errichtet werden. Auch in diesem Bundesland zeigt sich das Bestreben, von einer Minderheit von Eltern beträchtliche Mehrheiten majorisieren zu lassen. Der katholischen Privatschule wird keine ausreichende Chance gegeben. Mit Recht verweisen die Bischöfe auf die Verbindlichkeit konkordatärer Abmachungen sowie der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Art. 26, in Verbindung mit dem Zusatzprotokoll zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte und der Grundfreiheiten vom 20. März 1952. Sie halten es für fraglich, ob es bei diesen Tendenzen zur Organisation des Volksschulwesens allein um die Leistungsfähigkeit der Hauptschule und nicht doch um einen Trend gehe, der gegen die Bekenntnisschule als solche gerichtet ist. (Amtsblatt Aachen 1967, 137).

Der Bischof von Regensburg hat am 31. Oktober 1967 einen Aufruf zu den in Bayern veranstalteten Volksbegehren betr. Volksschule erlassen. Auf jeden Fall muß der christliche Charakter der Volksschule erhalten werden. Die Gläubigen wurden zur Stimmabgabe beim Volksbegehren aufgerufen. (Amtsblatt Regensburg 1967, 134).

Kardinal Julius Döpfner und, von evangelischer Seite, Bischof D. Hermann Dietzfelbinger, haben gemeinsame „Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse" herausgegeben. Hier wird eine überzeugende Konzeption dargeboten, mit welcher der christliche Charakter der Volksschule sichergestellt werden soll, in der Schüler beider Konfessionen zusammen unterrichtet werden. Gemäß diesen Leitsätzen ist eine gemeinsame Unterweisung und Erziehung nach christlichen Grundsätzen möglich, die allerdings durch einen konfessionell bestimmten Religionsunterricht ergänzt und vertieft werden müssen. Basis hierfür sind die den christlichen Bekenntnissen gemeinsame Bibel mit den 10 Geboten und dem Vaterunser, das nizänische Glaubensbekenntnis, die eine Taufe und die vielen gemeinsamen Lieder und Gebete. Daraus ergeben sich die Konsequenzen für den schulischen Alltag. Für Erziehung und Unterricht hat folgende Grundregel zu gelten: Die Lehrer jeder Konfession müssen bei der Gestaltung des Unterrichts auf ihnen wichtige und liebe religiöse Themen verzichten; diese Beschränkung läßt gleichzeitig die zentralen Glaubenssätze klar hervortreten und erleichtert den Schülern die Erkenntnis des gemeinsamen Glaubensgutes. Dabei darf die Verschiedenheit des Glaubensverständnisses nicht verschwiegen werden; konfessionelle Verschiedenheit muß wahrhaftig und ehrfürchtig dargestellt werden. (Amtsblatt Augsburg 1967, 335).

Das Generalvikariat München unterrichtet über religiöse Gemeinschaftstage (Einkehrtage) für Schüler und Schülerinnen der Volksschulen und unterstreicht deren Wert. Es wird ferner hingewiesen auf die schulrechtlich mögliche Befreiung vom Unterricht zur Teilnahme an solchen Veranstaltungen. (Amtsblatt München-Freising, 1967, 385).

4. Neugliederung der Erzdiözese München-Freising

Die Erzdiözese München und Freising, eine der größten in Deutschland, wird in drei Regionen gegliedert, deren jede einen Bischofsvikar als Leiter erhält. Das gab Kardinal Döpfner bekannt und begründete seine Entscheidung mit der ständigen Zunahme der Bevölkerung und der daraus sich ergebenden Schwierigkeiten zur Sicherung einer angemessenen Seelsorge. (L'Osservatore Romano n. 7 v. 11. Januar 1968). — In ähnlicher Weise wurde auch das Bistum Essen in 3 Regionen aufgeteilt; jede Region wird von einem Bischofsvikar geleitet (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Liturgie

In Anschluß an die Instruktion „Eucharisticum Mysterium" über die Feier und die Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie (OK 9, 1968, 59 f.) sind in verschiedenen Bistümern ergänzende Weisungen ergangen.

a) Instruktion des Ordinariates Köln über die Konzelebration:

Die Konzelebration innerhalb von Kirchen und Kapellen wird allgemein gestattet. Maßgeblich dafür sollen die seelsorglichen Bedürfnisse sein, die übliche Gottesdienstordnung möge nicht beeinträchtigt werden; während einer Konzelebration dürfen im gleichen Raum keine Einzelzelebrationen oder sonstigen liturgischen Handlungen stattfinden; Bi-

nation und Trination wird nicht genehmigt, außer sie ist liturgisch möglich, wie am Gründonnerstag, am Osterfest und an Weihnachten; die Konzelebranten tragen die übliche liturgische Gewandung, mindestens Albe und Stola, falls bei großer Anzahl der Priester die Kaseln nicht ausreichen; das Recht auf Einzelzelebration bleibt gewahrt; es wird hingewiesen auf Art. 43 der Instruktion: Es ist angemessen, daß Priester nicht nach Art der Laien an der Messe teilnehmen, sondern auf priesterliche Art, indem sie zelebrieren oder konzelebrieren. (Amtsblatt Köln, 1967, 1013).

b) Kommunion unter beiden Gestalten, Aussetzung des Allerheiligsten:

Die Bestimmungen über die heilige Kommunion unter beiden Gestalten und über die Aussetzung des Allerheiligsten sind vom Ordinariat Aachen zusammengefaßt worden. Kommunion unter beiden Gestalten kommt hauptsächlich in den Messen bei besonderen festlichen Gelegenheiten in Frage, nämlich bei Taufe, Firmung, Konversion, Trauung, Ordination, Äbtissinnen- sowie Jungfrauenweihe, Professfeier, Missionsaussendung Missio-Erteilung, Primizfeier (für die Angehörigen des Neupriesters), ferner für den Altardienst bei Pontifikalmesse und feierlichem Amt, bei Konzelebration in Seminarien und Klöstern, bei Gemeinschaftsmessen während der Exerzitien. Kranke, die nicht unter der Gestalt des Brotes die hl. Eucharistie empfangen können, können bischöflicherseits die Genehmigung erhalten, nur unter der Gestalt des Weines zu kommunizieren. Aussetzung des Allerheiligsten erfolgt nur mehr am Ende der Messe, während der die zur Aussetzung bestimmte Hostie konsekriert worden ist. Während der Aussetzung darf im gleichen Kirchenraum keine Meßfeier gehalten werden. Ganztägige Aussetzung muß während der Meßfeier unterbrochen werden. (Amtsblatt Aachen 1967, 131).

c) „Kommunion in die Hand"

Nach dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz ist es nicht gestattet, die hl. Kommunion in die Hand zu reichen. (KNA)

2. Seelsorge

a) Pastorale Zusammenarbeit im Bistum:

Das Ordinariat Aachen hat Richtlinien für eine verantwortliche pastorale Zusammenarbeit im Bistum erlassen. Das ganze Bistum wird in Regionen eingeteilt, an deren Spitze die Regionaldekane stehen, deren Bestellung und Aufgaben näherhin umschrieben werden. Nähere Bestimmungen ergehen über die Priester- und Seelsorgsräte, ihre Zusammensetzung, Amtsdauer und Aufgaben. Zugleich wird eine Ordnung der Katholikenausschüsse auf Pfarr-, Stadt-, Kreis- und Bistumsebene, sowie eine Wahlordnung für die Mitglieder des Pfarrgemeinderates erlassen. (Amtsblatt Aachen 1967, 165).

b) Kindertaufe:

Taufe der Kinder in der Klinik soll grundsätzlich nur geschehen, wenn sie sehr schwach sind oder wenn die Mutter ungewöhnlich lange in der Klinik verbleiben muß. Doch gibt der Generalvikar des Erzbistums Bamberg den pastorell wohlbegründeten Hinweis: „In einzelnen Fällen kann es Gründe geben, zur Sicherstellung der katholischen Taufe eines Kindes der Kliniktaufe den Vorzug zu geben." (Amtsblatt Bamberg 1967, 343).

c) Elternbriefe:

Im Auftrag der deutschen Bischöfe gibt das Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen e. V., Köln, unter dem Titel „Du und Wir" seit September 1967 Elternbriefe heraus, welche, beginnend vom Tauftag eines Kindes, den Eltern aller getauften Erstkinder vierteljährlich bis zur Einschulung des Kindes kostenlos zugesandt werden; diese insgesamt 24 Elternbriefe sollen eine Hilfe für die Erziehungsaufgabe der Eltern sein. Bestel-

lungen sind zu richten an den Einhard-Verlag, 51 Aachen, Klappergasse 1—4. (Amtsblatt München-Freising 1967, 421).

d) Amtsdauer des Dekans:

Die Amtszeit des Dekans beträgt im Bistum Rottenburg 10 Jahre; einmalige Wiederwahl auf 5 Jahre ist möglich; eine nochmalige Wiederwahl auf weitere 5 Jahre bedarf einer Zweidrittelmehrheit. (Amtsblatt Rottenburg 1967, 143).

e) Priesterrat:

In der Diözese Rottenburg wird der Priesterrat in mehreren Stufen eingerichtet. Zunächst stellt das Landkapitel eine Vorform dar; dann wird die Diözese in 10 Regionen aufgeteilt, deren jede 4 bis 5 Dekanate umfaßt; hier wird jeweils ein Regionalpriesterrat gebildet. Darauf baut schließlich der Diözesanpriesterrat auf. (Amtsblatt Rottenburg 1967, 141).

Das Ordinariat Speyer hat am 5. Juli 1967 eine Geschäftsordnung für den Priesterrat erlassen(Amtsblatt Speyer: Pastoralbeilage „Für die Seelsorge" n. 9, 287). In Trier ergingen am 25. Oktober 1967 und in Passau am 28. Oktober 1967 bischöfliche Bestimmungen über die Aufgabe und die Zusammensetzung des Priesterrates. (Amtsblatt Trier 1967, 121; Amtsblatt Passau 1967, 91).

3. Eherecht

a) Eheschließung mit Orthodoxen:

In den deutschen Bistümern sind Anweisungen über die Eheschließung von Katholiken mit Orthodoxen ergangen. Nunmehr ist in Erweiterung des Konzilsdekretes über die Ostkirchen n. 18 bestimmt worden, daß bei Ehen zwischen Katholiken des lateinischen Ritus und Angehörigen nichtkatholischer orientalischer Kirchen die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit gefordert ist; zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Mitwirkung eines gültig geweihten Amtsträgers. Diese Regelung ist möglich geworden durch das bei Lateinern und Orthodoxen gemeinsame Verständnis von der Sakramentalität der Ehe und durch das bei ihnen bestehende gültig geweihte Priestertum. Es bleibt aber auch bei diesen Eheschließungen dabei, daß der katholische Partner grundsätzlich zur katholischen Eheschließungsform und zur Gewährleistung der katholischen Taufe und Erziehung seiner Kinder verpflichtet ist. Die nunmehr gegebenen Anweisungen befassen sich auch mit der Notwendigkeit, daß in manchen Ländern die Trauung vor dem orthodoxen Geistlichen Voraussetzung für die staatliche Anerkennung der Ehe ist und regeln die Matrikelführung der etwa außerhalb der katholischen Kirche geschlossenen Ehen. (Amtsblatt Köln 1967, 960).

b) Brautexamensniederschrift

Das Ordinariat Regensburg erinnert an den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 31. März 1966, daß in allen Diözesen die Brautexamensniederschriften mit den dazu gehörenden Dokumenten im Pfarrarchiv des Trauungsortes aufbewahrt werden müssen. Es wird noch näherhin bestimmt, daß diese Anordnung selbstverständlich auch bei Überweisung von Brautpaaren an Wallfahrtsorte gilt, wo gegebenenfalls der Klosterobere generell zur Trauungsassistenz delegiert ist. Hier wie bei allen Überweisungen an andere Trauungsorte sind sämtliche Trauungspapiere dortselbst aufzubewahren. (Amtsblatt Regensburg 1967, 116).

4. Kirchlicher Laiendienst

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat Mustersatzungen für die Räte des Laienapostolates in den deutschen Bistümern ausgearbeitet: und zwar für die Ebenen des Pfarrgemeinderates, des Katholikenausschusses in Dekanat, Stadt, Kreis oder Bezirk, des Diözesanrates und der Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte in einem einzelnen Land. Beigegeben sind Wahlordnungen für die

Bestellung der Mitglieder dieser Räte. (Amtsblatt Hildesheim 1967, 330).

In der Erzdiözese Paderborn ist am 22. September 1967 eine „Sozialschlichtungsstelle beim Erzbischöflichen Generalvikariat in Paderborn" mit der Aufgabe errichtet worden, Streitigkeiten zwischen Kirchenangestellten und Kirchenvorständen zu bereinigen; für diese Schlichtungsstelle ist eine besondere Satzung herausgegeben worden. (Amtsblatt Paderborn 1967, 129).

Im Bistum Speyer ist eine neue Regelung der Ausbildung für Katechetinnen und Katecheten erfolgt: Diese Ausbildung kann nur mehr in dazu gegründeten bischöflichen Seminarien, wie im „Seminar für Seelsorgshilfe und Katechese" (Freiburg) geschehen. Die Teilnahme an zweijährigen Abendkursen und Fernkursen genügt den Ausbildungserfordernissen nicht mehr (Amtsblatt Speyer 1967, 369).

In Münster wurde die neue Fassung der Besoldungsordnungen samt Vergütungstabellen für Küster, Organisten, Chorleiter, Kindergartenkräfte, Jugendleiterinnen, Pfarramtshelferinnen, Seelsorgshelferinnen, Familienpflegerinnen und Dorfhelferinnen veröffentlicht. (Amtsblatt Münster 1967, 133).

Die Verfassungsurkunde der „Katholischen Kirchengemeinde in Bremen" vom 12. Dezember 1929 ist am 28. August 1967 in § 15 Satz 1 insofern geändert worden, als zur Wahl für den Kirchenvorstand künftighin jedes Mitglied der Gemeinde berechtigt ist, das am Wahltag 21 (bisher 25) Jahre vollendet hat. (Amtsblatt Osnnabrück 1967, 276).

5. Kirchliches Vermögen

Das Ordinariat Köln berichtet, daß die Altsparentschädigung für Meßstiftungen nach Weisung des Bundesausgleichsamtes verweigert wird. Dennoch wird aufgefordert, die Altsparentschädigung für Meßstiftungen zu beantragen und auf ablehnenden Bescheid der jeweiligen Ausgleichsbehörde Klage zum örtlich zuständigen Verwaltungsgericht zu erheben. Es soll eine gerichtliche, möglichst höchstrichterliche Entscheidung herbeigeführt werden. (Amtsblatt Köln 1967, 991).

MISSION

Zum Weltmissionssonntag 1967 wurde ein gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe veröffentlicht. In diesem Hirtenbrief wird darauf hingewiesen, wie in der jüngsten Vergangenheit ausländische Missionare und Schwestern aus Guinea, dem Sudan und Burma ausgewiesen wurden und wie in diesen Ländern es vielfach einheimische Schwestern und Lehrkräfte sind, welche zu Trägern der Seelsorge werden mußten. Deshalb ist es nicht mehr haltbar, daß in den Missionsgebieten hauptsächlich Ausländer Träger der Seelsorge sind. Das Motto des Weltmissionssonntags ist daher: Die Weltmission braucht Kräfte aus dem eigenen Volk. Es müssen deswegen Mittel zur Ausbildung des einheimischen Klerus sowie einheimischer Schwestern und Katechisten beschafft werden. (Amtsblatt Berlin 1967, 78).

Beispielhaft für die Verantwortung, welche die deutschen Bischöfe für die Gesamtkirche fühlen, ist ferner das Hirtenwort zum Weltmissionssonntag der Kinder. (Amtsblatt Münster 1967, 141). — Freilich fällt auf, daß in den letzten Jahren im Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland die Mitgliederzahl zurückgeht; vereinzelt beträgt dieser Rückgang in den letzten zwei Jahren 10%. Im Bistum Speyer ist daher zur Werbung unter den schulpflichtigen Kindern aufgerufen worden. (Amtsblatt Speyer 1967, 548).

Das Ordinariat Köln ruft auf, Kultgegenstände, wie große Ziborien, Meßkelche, Altarkreuze, Altarleuchter, die in manchen Kirchen nicht mehr gebraucht werden, der Mission zur Verfügung zu stellen. Dabei darf freilich nicht außer acht gelassen werden, daß Schenkungen jeweils vom Kirchenvorstand beschlossen und vom Generalvikariat genehmigt werden müssen. (Amtsblatt Köln 1967, 843).

PRIESTER- UND ORDENSBERUFE

1. Priesterbildung

Im Dezember 1967 tagte in Rom unter der Leitung der Studienkongregation der 2. Kongreß der nationalen Leiter zur Förderung geistlicher Berufe in den Ländern Europas. In einem Brief an den Kongreß wies der Heilige Vater darauf hin, daß das Priestertum in seiner echten Natur gut dargestellt werden möge. „Die Priesterberufe werden heute deshalb seltener, weil das Leben und die heilige Aufgabe des Priesters anders dargestellt werden, als sie sind". Aufgabe des Priesters sei nicht die Weltflucht; aber er müsse sich daran gewöhnen, unter den Menschen das Kreuz Christi zu tragen und zu lieben. Namentlich müßten auch die positiven Werte des Gehorsams gesehen und bejaht werden. In der Darstellung des Priesterbildes möge man die Wege gehen, die das Konzil gewiesen hat. Andere Wege — und wenn Besonnenheit mangelt — wird das Urteil der Heiligen Bücher (Jer. 2,13) treffen: „Sie haben die Quelle des lebendigen Wassers verlassen und sich löcherige Zisternen gegraben, die kein Wasser zu halten vermögen". (Schweizerische Kirchenzeitung 135, 1967, 684 f.).

2. Welttag der geistlichen Berufe

Zum Welttag der geistlichen Berufe am 28. April 1968 hat der Präfekt der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, Kardinal Ildebrando Antoniutti, ein Schreiben an alle Ordensobern und Oberinnen gesandt, in dem er auf die Bedeutung dieses Tages hinweist und alle Gemeinschaften bittet, diesen Tag sorgsam durchzuführen. Es muß allen klar sein, daß die Sorge und das Gebet um geistliche Berufe jedoch nicht bloß Sache eines Tages im Jahr, sondern ein Anliegen ist, das dauernd im Auge behalten werden muß. Die Arbeitsstelle des päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Deutschland (78 Freiburg, Güntertalstraße 21) stellt jederzeit Material für Gebet, Werbung, Katechese, Predigt, Exerzitien usw. zur Verfügung. — Die in diesem Jahr neu erarbeiteten Unterlagen haben die Schwerpunkte: Glaube und Berufung; Exerzitien zur Berufswahl; Beruf des Bruders.

STAAT UND KIRCHE

1. Rechtsreform

Das Bundesinnenministerium hat am 7. September 1967 eine Bekanntmachung zu der von der Bundesregierung angestrebten Reform des Unehelichenrechtes erlassen. Es soll die Rechtsfiktion beseitigt werden, daß das uneheliche Kind mit seinem Vater nicht verwandt ist. Im Unterhaltsrecht soll eine Gleichstellung des außerehelichen Kindes mit dem ehelichen insofern erfolgen, als der Anspruch des Kindes auch über das 18. Lebensjahr hinaus mindestens für die Dauer der Ausbildung bestehen bleibt. Allerdings wird umgekehrt das uneheliche Kind seinem Vater ebenfalls unterhaltspflichtig, falls dieser in Not gerät. Der Unterhalt bemißt sich künftig nicht mehr nur nach der Lebensstellung der Mutter, sondern nach der beider Eltern. Der unehelichen Mutter soll die elterliche Gewalt über das Kind zuerkannt werden; die Amtsvormundschaft des Jugendamtes soll in eine Beistandschaft umgewandelt werden, die

gegebenenfalls auch aufgehoben werden kann. Das uneheliche Kind trägt den Namen der Mutter, übernimmt aber später deren Ehenamen, damit der Namensunterschied nach außen in Wegfall kommt. Es soll auch die Ehelichkeitserklärung von Brautkindern, wenn durch den Tod eines Elternteils das Verlöbnis nicht zur Ehe geführt hat, ermöglicht werden. Während dem unehelichen Kind bisher nach dem Tod des Vaters oder eines väterlichen Verwandten nicht einmal ein Pflichtteil zusteht, soll ihm nunmehr ein Geldanspruch gegen den Nachlaß, der sogenannte Erbersatzanspruch, zuerkannt werden. (Pfarramtblatt 40, 1967, 392).

2. Rechtsprechung

Die Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes vom 18. 9. 1967 erklärt hinsichtlich der Minderheitenlehrer an Bekenntnisschulen: Wenn auch an Bekenntnisschulen nur Lehrer zu verwenden sind, die geeignet und bereit sind, im Geiste des Bekenntnisses zu erziehen, so wird der Rechtscharakter einer solchen Bekenntnisschule dennoch nicht dadurch beeinträchtigt, daß sie von Schülern besucht wird, die einem anderen oder keinem kirchlichen Bekenntnis angehören. Zur Wahrung der Parität und zum Schutz der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Minderheit aber ist es notwendig, daß dann, wenn diese Minderheit nicht geringfügig ist, ein oder mehrere Lehrer ihres Bekenntnisses an der Schule tätig sind und zwar nicht nur für den Religionsunterricht, sondern auch in den anderen Fächern und als vollberechtigte Mitglieder der Lehrerkonferenz gelten (Pfarramtsblatt 40, 1967, 393—399).

Das Urteil des Bayerischen Obersten Landgerichtes vom 9. 3. 1967 hat bezüglich der Wagenwäsche in einer Tankstelle an Sonn- und Feiertagen erklärt:

„a) Das Waschen des ganzen Wagens gehört nicht zu den Arbeiten, die an Tankstellen auch während der allgemeinen Ladenschlußzeiten vorgenommen werden dürfen.

b) Der öffentlich bemerkbare Betrieb einer mit einer Tankstelle verbundenen vollautomatischen Waschanlage verstößt gegen das Gebot der Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen" (Pfarramtsblatt 40, 1967, 366—368).

Das Urteil des Oberlandesgerichts Stuttgart vom 8. 3. 1967 hat zur Frage, ob ein Pfarrer die Kirchengemeinde zu vertreten berechtigt sei, eine grundsätzlich wichtige Entscheidung getroffen: Der Pfarrer hatte namens seiner Kirchengemeinde bei einem Verlag 1000 Exemplare einer Kirchenbroschüre bestellt. In Wirklichkeit war er dazu nicht berechtigt, weil nicht er, sondern der Kirchenstiftungsrat die Kirchengemeinde gerichtlich und außergerichtlich vertritt. Als der Pfarrer auf diese Rechtslage hin seine Bestellung zurückzog, bestand der Verlag auf Erfüllung des Vertrages. Seine Klage ist aber abgewiesen worden, weil der Vertrag unwirksam ist, da der Pfarrer zur rechtsgeschäftlichen Vertretung der Kirchengemeinde nicht bevollmächtigt war und die Kirchengemeinde den Vertrag nicht genehmigt hat (Amtsblatt Rottenburg 1967, 137).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Provinz- und Generalobere

Zum Provinzial der deutschen Provinz der Claretiner wurde P. Peter Schütz ernannt. Der neue Provinzial war bisher im Kolleg Weissenborn tätig.

P. Prior A. Hogema OSC wurde zum Provinzialvikar der Kreuzherrn in Deutschland bestellt. Der neue Provinzial-

vikar hat seinen Amtssitz in Wuppertal-Elberfeld, St. Ursula.

Die norddeutsche Provinz der Herz-Jesu-Missionare erhielt in P. Wilhelm Eling MSC einen neuen Provinzial.

P. Günter Brosig MFSC wurde zum neuen Generalsuperior der Kongregation der Missionäre Söhne des Heiligsten Herzens Jesu mit dem Amtssitz in Ellwangen/Jagst gewählt.

2. Ernennung

Der Prior der Erzabtei Beuron, Dr. Ursmar Engelmann OSB, ist von der Religiosenkongregation für die Dauer von drei Jahren zum Administrator der Erzabtei ernannt worden. Der 58jährige Pater leitet die Erzabtei anstelle von Erzabt Damasus Zähringer, der Anfang Dezember 1967 wegen seiner Erkrankung freiwillig auf sein Amt verzichtet hatte.

3. Heimgang

In der Benediktinerabtei Scheyern starb der frühere Abt Franz Seraph Schreyer. Der Verstorbene hat durch lange und schwere Jahre von 1936 bis 1961 das im Jahre 1119 gegründete und 1842 wiedererrichtete Kloster geleitet; aus Gesundheitsrücksichten war er von seinem Amt zurückgetreten.

Der Prämonstratenserabt Peter Karl Möhler ist im Alter von 70 Jahren im Kloster Schönau bei St. Goarshausen gestorben. Der Verstorbene war früher Abt des westböhmischen Stiftes Tepl, das sich nach der Vertreibung in Schönau niederließ. Abt Möhler war Protektor des Sozialwerkes der Ackermanngemeinde.

4. Statistik

In Polen gibt es 46 männliche Orden mit 7110 Mitgliedern in 553 Niederlassungen; 105 weibliche Orden mit 28 353 Schwestern in 2640 Häusern.

(Orientierung 32, 1968, 50).

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

ZWEI JAHRE DANACH

Bemerkungen über einige Konzilskommentare

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg.

In fast zwanzig Jahrhunderten der Kirche gab es einundzwanzig Konzilien der Gesamtkirche. Das 2. Vatikanische Konzil, dessen Zeitgenossen wir sind, ragt daraus hervor: nie hatte wohl ein Konzil ein umfangreicheres Thema. Sicher war es das größte aller Konzilien, was die Teilnehmerzahl betrifft. Es hat die umfangreichsten Dokumente aller Konzilien erlassen, es hatte mehr „publicity" als je eine Kirchenversammlung zuvor. Es hat zudem selbst behauptet, Menschheit und Kirche ständen an der Schwelle einer neuen Epoche. Vielleicht beginnt mit ihm ein Abschnitt Kirchengeschichte. Dieses Konzil hat sehr verschiedene Reaktionen hervorgerufen, vernünftige und abseitige, hoffnungsvolle („endlich frischer Wind in der Kirche"), ängstliche („jetzt ändert man unseren Glauben") und resignierte („es ändert sich doch nichts"). Das Konzil ist vorbei, die Flut der Konzilsbücher (von denen manche Dauerwert haben) ist abgeebbt, die Presse hat längst wieder andere Themen. Was ist geblieben? Ein neuer Geist? Man wird sagen dürfen: sicher. Nicht nur wegen der erneuerten Liturgie. Auch sonst; das Konzil hat eine Klimaänderung gebracht, die so schnell nicht rückgängig zu machen ist. Aber w i e tief das geht, kann man kaum sagen. Was ist noch geblieben? Vor allem: die Texte. Solange es nichts sind als Texte, ist freilich das Konzil noch der „Anfang des Anfangs" (K. Rahner).

Also müssen die Texte verstanden werden, gelesen werden, studiert werden und erklärt werden. Das muß einmal durch viele, viele Gläubige geschehen. Sie brauchen einfach gehaltene, übersichtliche Einführungen. Gelegentlich haben wir in dieser Zeitschrift einige davon besprochen und werden es noch tun. Daneben aber muß es das Textstudium durch den Klerus geben. Man braucht nicht dauernd das Konzil im Munde zu führen, aber präsent sein muß es — in Predigt, Katechese, Gemeindearbeit. Die besprochenen Bücher wollen Hilfen hierzu sein. Sie sind sämtlich von Konzilsvätern oder -sachverständigen verfaßt.

HENGSBACH, Franz: *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat.* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. 2. Auflage. Paderborn 1968: Verlag Bonifacius-Druckerei. 202 S., Paperback, DM 14,—.

Bischof Hengsbach hat an dem Dokument entscheidend mitgearbeitet, das er hier erläutert. Der Band ist aufgebaut wie ein eingehender Bibelkommentar. Ein Abschnitt des Textes (lateinisch und deutsch) wird jeweils erläutert und erklärt. Das Dekret über das Laienapostolat ist nicht leicht zu lesen. Seine Sprache ist überladen, sie hat weder die verständliche Sachlichkeit von „Gaudium et spes" oder der Enzyklika „Populorum progressio" noch die biblisch-theologische Höhenlage von Liturgiekonstitution und Kirchenkonstitution. Es ist ein gut gegliedertes Dokument (die Kapitel sind: Berufung der Laien zum Apostolat, Ziele, Bereiche, Formen des Apostolates, die Ordnung, die Bildung zum Apostolat). Ein solches Dokument, inhaltlich mit einigen bedeutenden Neuansätzen, formal schwer zugänglich, zum Sprechen zu bringen, ist

schwer. Die gewählte Methode der Erklärung bringt es notwendig mit sich, daß immer wieder der Text nochmals paraphrasierend wiederholt wird (von der Exegese her weiß man, welche kaum vermeidbare Gefahr für einen Kommentar dieses Typs das bedeutet). Der Vf. bemüht sich freilich immer wieder, den Text zu aktualisieren, auf Probleme aufmerksam zu machen, die zu dieser oder jener Formulierung geführt haben, Änderungswünsche der Väter zu berichten, die berücksichtigt oder abgelehnt wurden. Auch werden ständig Konsequenzen aufgezeigt, die sich für die deutsche Situation ergeben. Wie konsequent dieses Vorhaben durchgeführt wird, zeigt ein Blick auf die in den Anmerkungen zitierte pastoraltheologische Literatur. So finden sich immer wieder interessante Ausblicke, die allerdings besser ausführlich in „Exkursen" (analog denen der Bibelkommentare dieses Typs) behandelt worden wären. Wer sich die Mühe macht, diesen Kommentar durchzuarbeiten, am besten mit dem Bleistift in der Hand, wird auch so viel wertvolles finden, daß jeder im Laienapostolat Tätige diesen Band als Pflichtlektüre betrachten sollte. Verwandte Texte aus anderen Konzilsdokumenten vervollständigen den Band.

HAMER. Jérôme, CONGAR, Yves: *Über die Religionsfreiheit.* Lateinischer und deutscher Text. Kommentar zur Konzilserklärung. Paderborn 1967: Verlag Bonifacius-Druckerei. 300 S., Ln. DM 24,—.

Auch dieses Werk verlangt viel vom Leser. Beste Theologen, auch hier an der Entstehung des Textes mit tätig, haben eine andere Methode gewählt. In einzelnen Abhandlungen über bestimmte Teilthemen der Erklärung des Konzils über „das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen" erschließen sich dem Leser die Geschichte des Textes, die Problematik des Themas, die Schwierigkeiten der Verhandlungen und einzelne, dem Thema nahe Probleme; wie z. B. die Staatslehre Leos XIII. (J. Courtney Murray).

Außerdem wird eine theoretische Grundsatzabhandlung vorgelegt (P. Pavan) sowie die pastoralen Konsequenzen der Erklärung behandelt (E.-J. de Smedt). Mitarbeiter sind u. a.: Y. Congar, J. Hamer (mit seiner ausführlichen Geschichte des Textes, 59—123), P. Benoit (biblische Begründungen der Religionsfreiheit) sowie J. Willebrands (Religionsfreiheit und Ökumenismus). In dem Band wird fast der ganze Umkreis des Themas abgeschritten, der Leser wird sich dessen bewußt, welche Einzelfragen sich aus dem sehr kurzen Konzilsdokument ergeben (etwa, was die Begründung der Religionsfreiheit betrifft). Zwei Nachteile sollen freilich nicht verschwiegen werden: auch hier gibt es bei den einzelnen Beiträgen Überschneidungen und Wiederholungen, die das Lesen erschweren, obwohl bei solchen Sammelwerken kaum ein Vermeiden dieses Nachteils möglich erscheint. Und es fehlt in dem Band eine geschichtliche Gesamtdarstellung der kirchlichen Theorie und Praxis zu Gewissens- und Religionsfreiheit. Der sehr kundige Beitrag des inzwischen verstorbenen J. Courtnay Murray über die Lehrgedanken Leos XIII. zum Thema sind sehr wertvoll, aber sie ersetzen diesen Mangel nicht. — In einem Anhang sind Dokumente zur Religionsfreiheit beigefügt, und zwar auf sehr glückliche Art nicht nur Konzils- und Papstäußerungen, sondern auch Texte des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Vereinten Nationen.

Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. von Guilherme BARAUNA, Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr. Salzburg 1967: Verlag Otto Müller. 570 S., Ln. DM 50,—.

Das umfangreichste Konzilsdokument ist die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute" („Gaudium et spes"). G. Baraúna, der bereits zwei Bände über die Kirchenkonstitution herausgegeben hat, besorgte den umfangreichen Kommentarband zu dem Konzilstext. Auch hier wurde der Weg der Einzelabhandlungen gegangen, statt eines textbegleitenden Kommentars also eine Sammlung von Arbeiten zu Einzelfragen. Der Band gliedert sich in drei Teile: Historische und theologische Voraussetzungen; Themen und Zentralgedanken der Konstitution; ökumenische Gesichtspunkte der Konstitution. Auf den Abdruck des Textes wurde zu Recht verzichtet. Dafür sind eine Reihe von Registern beigegeben: Hinweise auf andere Konzilsdokumente, Hinweise auf die Nummern der in den Aufsätzen behandelten Abschnitte der Konstitution (gleichsam ein „Schriftstellenregister"), Hinweise auf päpstliche Lehraussagen, Stichwort- und Namensverzeichnis. Auch hier sind unter den Mitarbeitern klangvolle Namen, unmöglich können alle Autoren und Themen aufgezählt werden.

Was bei diesem Band — im Gegensatz zu den vorher besprochenen — die Lektüre interessant macht, ist bei manchen Vf. eine gewisse kritische Distanz zum Text. Diese äußert sich nicht etwa durch generelle Ablehnung der Aussagen von „Gaudium et spes", sondern darin, daß auch auf fehlerhafte Stellen, Kompromisse, Mängel in der Arbeitsmethode hingewiesen wird. Das Dokument wurde ja in einer geradezu heroischen Arbeitsleistung von den zuständigen Kommissionen unter ständigem Zeitdruck erstellt. Das ist nicht ganz ohne Folgen für die Schlüssigkeit und Tiefe (G. Alberigo) und vielleicht sogar für die theologische Verbindlichkeit (Smulders, 222) geblieben. Solch kritische Haltung ist für einen umfangreichen Kommentarband nur ein Vorteil. So ist es etwa aufschlußreich, die z. T. etwas bittere, reich belegte Kritik an der bibeltheologischen Verfahrensweise der Kommissionen (G. Alberigo) mit der Zufriedenheit eines Fachexegeten zu vergleichen (S. Lyonnet).

Daß hier wieder Überschneidungen vorkommen, wiegt nun nicht so schwer, denn Temperament und unterschiedliche Arbeitsweise der einzelnen Vf. lassen öfter aus Wiederholungen Vergleichsmöglichkeiten werden (vgl. die Beiträge von P. Smulders und Ch. Moeller zu menschlichem Schaffen und Kultur). Auch das Klima der einzelnen Beiträge bringt wohltuende Abwechslung. Die Skala reicht von patristisch inspirierten Darlegungen (J.-M. Tillard) und aus östlicher theologischer Haltung stammenden Reserven (J. Corbon, O. Clement) bis zur umsichtigen Mitverwendung des modernen Selbstbewußtseins, wie es sich in der zeitgenössischen Literatur äußert (Ch. Moeller) und mitreißendem Ergriffensein durch das Dokument (A. Lima). In diesem Band geschieht Auslegung durch Auseinandersetzung. Das führt zu Fragen: ist der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Text voll zum Tragen gekommen und wird er dem Sinn der biblischen Texte gerecht (vgl. hierzu z. B. die verschiedenen getönten Erwähnungen auf S. 71, 103, 208, 296)? Ist die Blickrichtung zu induktiv (und obendrein hier „Übernahme von mittelmäßigen und veralteten Resultaten aus historisch-soziologischen Analysen")? Tritt nicht das Element des Mysteriums zu sehr zurück gegenüber dem Wunsch, sich aller Welt verständlich zu machen (Kritik östlicher Theologie wird diese Frage stellen, z. B. 499 f; aber auch M.-D. Chenu äußert diesen Verdacht, 242, ebenso Ch. Moeller 283)? Sind die Texte über die Sündhaftigkeit des Menschen überzeugende Aussagen oder widerwillige Pflichtübungen eines ansonsten hoffnungslos naiven Optimismus (man vgl. die vielen Verweise unter „Sünde" im Register!)? Hat man die Arbeiten des Weltrates der Kirchen in Genf zuwenig berücksichtigt (die evangelische Stellungnahme ist hier freundlicher, 486, als

die katholische Kritik, die sogar sachlich zutreffen wird)? Ist das Dokument zu westlich (72), zu klerikal-kirchlich, also weniger ökumenisch als andere Konzilstexte (486 f.), will es zuviel wissen (516 ff.)? So viele Fragen zeigen, wie ernst sich die Beiträge des Bandes mit dem Text befassen, wie lebhaft es zugeht, wie abwechslungsreich die Stellungnahmen sind (die vielen Lobsprüche auf „Gaudium et spes" braucht man ja weniger ausführlich zu notieren, sie waren zu erwarten und das Dokument hat sie verdient). Bei all den vielen katholischen und ökumenischen Stellungnahmen vermißt man vielleicht eine: die einer wirklich präkonziliaren, katholischen Theologie. Denn vieles an „Gaudium et spes" ist neu — sollte es eine solche Kritik wahrhaftig nicht mehr geben? Immerhin, der einzelnen kritischen Anmerkungen sind viele, manchmal sind sie auch ungerechtfertigt (wie der Vorwurf des Schweigens über das Ostermysterium außer der Bemerkung in Nr. 38: es wird doch in Nr. 22 deutlich davon gesprochen).
Die Übersetzung (samt beigefügter deutschsprachiger Literatur zu jedem Kapitel) wurde von V. Schurr und weiteren Theologen der Ordenshochschule Gars überprüft. Sie liest sich im allgemeinen sehr gut, obwohl sie aus verschiedensprachigen Originalen übersetzt zu sein scheint. Gelegentlich tauchen geringfügige Druckfehler auf, der Name Scholochow wird z. B. auf der gleichen Seite einmal in deutscher, einmal in französischer Umschrift geboten (314; vgl. 310), das englische Zitat auf S. 34, Anm. 1 ist verstümmelt. — Zweifellos ist „Gaudium et spes" eine der tragenden Pfeiler des Konzils. Es wird hoffentlich auf Dauer und in die Tiefe wirken. Der vorliegende Band verlangt intensive Arbeit, ermöglicht aber ein gutes Verständnis dieses so wichtigen Textes.

VOLK, Hermann: *Der Priester und sein Dienst.* Mainz 1966: Matthias-Grünewald-Verlag. 124 S., kart. DM 8,50.

Hier handelt es sich nicht um einen eigentlichen Kommentar, auch nicht um ein Bündel von monographischen Aufsätzen, sondern um eine thematische Arbeit: Priester und Priestertum, dargestellt unter ständiger Heranziehung der Konzilstexte.
Drei Grundgedanken werden entwickelt: das Priestertum im Mysterium Christi, das Priestertum in der Kirche, die Verwirklichung des Priestertums im Sinne des Konzils. Wer frühere Arbeiten der gleichen Schriftenreihe und des gleichen Verfassers kennt, weiß, daß der frühere Münsterer Dogmatiker und jetzige Mainzer Bischof gut belegte, einfach formulierte Gedankengänge bietet, die eine gute und geistlich tiefe Perspektive haben. Es sei nur erinnert an das Büchlein über Maria, über die theologischen Grundlagen der Liturgie, an „Glaube als Gläubigkeit". So ist es auch hier. Es wird das dogmatisch Zentrale über das Priestertum gesagt, und die Eigenart gegenüber den übrigen genannten Bändchen macht nun der wirklich dauernde Blick auf das Konzil und seine Texte aus, die dankenswerterweise im vollen Wortlaut (und Kursivdruck) zitiert werden. Offenbleibende Wünsche richten sich daher nicht so sehr an das, was hier gesagt wird, sondern auf das, was fehlt. Denn es fehlt die gesamte, leidvolle Problematik des heutigen Priesterbildes und eine Stellungnahme hierzu (was auf den Seiten 62—75 gesagt wird, beantwortet die Fragen nicht ganz, ja, stellt sie nicht einmal in voller Schärfe; auch das starke Heranrücken des Priesters an den Ordensstand, was die Zeichenfunktion betrifft, überzeugt nicht restlos, 75—87).
Die heutigen Schwierigkeiten, die in manchen Ländern zu reihenweisen Amtsniederlegungen führen, im disziplinierteren Deutschland vielleicht eher zu Resignation, sicher zum Nachwuchsmangel beitragen, gehen viel tiefer als die Zölibatsfrage. Damit ist

die „Rollenunsicherheit" gemeint, die in einer weltlich gewordenen Welt (man entschuldige, das soll nicht Schlagwort, sondern Stichwort sein) den Priester, seine Funktion und seinen Lebensstil vor Fragen stellt. Dazu kommt ein unbefangeneres Lesen des gar nicht „klerikalen" Neuen Testamentes, die „Aufwertung" des Laien, auch seiner Möglichkeiten in der Kirche. Das stellt vor allem jüngere Priester vor Unsicherheiten. Man braucht sie nicht hochzuspielen, wie P. Picard richtig meint (Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz, in: GuL 41 [1968] 21—44). Aber man darf dem auch nicht ausweichen. Amtliche Erklärungen der Kirche, daß sie jetzt diesen Typ des Priesters haben will, scheint ebenfalls nicht so zweckmäßig, wie Picard zu meinen scheint (ebda. 33), ja, sie könnten geradezu verhängnisvoll sein, dann nämlich, wenn sie verfrüht kämen („weiß" die Amtskirche denn bei der gegenwärtigen Lage wirklich so genau, wie das konkrete Priesterbild beschaffen sein muß?). Also bleibt nichts anderes übrig, als diese Fragen, die immer lauter werden, durchzustehen. Dazu hilft das vorliegende Büchlein nur indirekt, und so wird es manchen Leser unbefriedigt lassen. Allerdings darf man nun nicht in eine Krisenpsychose verfallen. Soll sich das Priesterbild klären, so wird es eines treuen Glaubens, einer intensiven Kirchlichkeit und einer inneren Ruhe bedürfen. Hier, bei Darlegung der dogmatischen Grundlagen und bei der Pflege des notwendigen spirituellen Klimas, wird dann das Buch freilich gute Dienste tun.

OFFENE GEMEINDE

Eine neue Buchreihe zur Seelsorge in der Gemeinde, herausgegeben vom Institut für missionarische Seelsorge, Frankfurt.

Vorgestellt von Hermann Honermann CSSR, Rom.

Bisher sind drei Bücher in dieser Reihe erschienen:

SPIELBAUER, Josef: *Was geht mich mein Nachbar an?* Chancen und Forderungen des Wohnviertelapostolats. 210 S., Paperback, DM 4,80.

SPIELBAUER, Josef: *Seelsorge durch Laien.* Praxis des Wohnviertelapostolats. 152 S., Paperback, DM 6,80.

Den Glauben wagen. Beiträge zum Glaubensverständnis heute. Hrsg. von Felix SCHLÖSSER. 192 S., Paperback, DM 9,80.

Alle drei Bücher erschienen im Lahn-Verlag, Limburg, 1967.

Christsein heißt offen sein. Denn jeder Getaufte und Gefirmte ist gesandt, Zeugnis zu geben. Jede Gemeinde ist „ein heiliges Volk ..., das die Ruhmestaten dessen verkünden soll, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat" (1 Petr 2,9). Darum hat keine Gemeinde das Recht, sich vor der Welt zu verschließen, sondern sie muß Zeugnis ablegen. Hierin gibt es keinen Unterschied zwischen Seelsorgern und Laien. Letztere haben vielmehr — wie das Konzil im Dekret über das Apostolat der Laien sagt — „aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche. Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr Tun so notwendig, daß ohne dieses selbst das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann" (Nr. 10). Von diesem

Auftrag des Konzils geht Josef Spielbauer aus und sieht im Wohnviertelapostolat einen Versuch, diesem Konzilsauftrag konkrete Gestalt zu geben. Wie er sich diese konkrete Gestaltung vorstellt, hat er in seinen zwei Büchern niedergeschrieben: Forderungen und Praxis des Wohnviertelapostolats. Der Verfasser selbst hat — schon vor dem Konzil — mehrere Wohnviertelapostolatsgruppen aufgebaut und dadurch reiche Erfahrungen gesammelt. Er bezeichnet seine beiden Bücher — die praktisch eine Einheit bilden — als Handbuch für das Wohnviertelapostolat. Daß es in diesem Handbuch um eine aktuelle Aufgabe geht, zeigen schon die gleichzeitigen Veröffentlichungen zum gleichen Thema (vgl. etwa den ersten Jahrgang der Zeitschrift „signum", ebenfalls Lahn-Verlag; oder Robert Svoboda: Lebendige Gemeinde im Gottesvolk. Hamm, Hoheneck-Verlag, 1967. 164 S. kart., DM 6,20).

Im ersten Bändchen bemüht sich der Verfasser, „jene Spiritualität darzustellen, die für das Apostolat im Wohnviertel ... wesentlich erscheint" (7). Im zweiten Bändchen soll „unerläßliches Sachwissen" vermittelt werden. „Obwohl fast alles, was hier gesagt wird, von jedem Christen ... aufgegriffen werden kann, so sind wir mit dem Konzil (Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 18) der Überzeugung, daß ein beständiges und umfassendes Apostolat am Bruder erst möglich wird, wenn es in Gruppen, unter Führung eines Seelsorgers, ausgeübt wird. Darum sind beide Bändchen für die Gruppenarbeit angelegt. Jedes Kapitel kann Gesprächsgrundlage für eine Zusammenkunft — mit oder ohne Seelsorger — sein" (8). Nach jedem Kapitel werden praktische Aufgaben und gemeinsames Gebet formuliert.

Das erste Bändchen zeigt in seinem ersten Teil die Berufung des Laien, die nicht nur vom Konzil ergeht, sondern auch von der Situation, von der Pfarrei, in der wir leben. Im zweiten Teil geht es um die Verwirklichung dieser Berufung, um den Dienst, besonders im Wohnviertelapostolat: Der Pfarrer teilt die Pfarrei in kleine Bezirke auf und sucht für jeden Bezirk eine Vertrauensperson zu gewinnen. Es geht im einzelnen um die Eigenschaften dieser Mitarbeiter und um deren Tätigkeitsbereich. Die Arbeit bereits bestehender Gruppen soll dabei nicht verdrängt, sondern ergänzt werden. Die praktischen und vor allem die rein menschlichen Schwierigkeiten bei dieser Arbeit werden durchaus gesehen, aber es gibt keinen Grund, vor ihnen zu kapitulieren. Die Aufgaben bestehen ganz allgemein darin, daß die Mitarbeiter auf besondere Weise Zeugnis geben, Kontakte herstellen und einzelne Aktionen durchführen. Hauptkontaktmittel sind die Hausbesuche, die der Helfer im Namen des Pfarrers macht.

Im dritten Teil geht es um die „Zurüstung" des Helfers für seine Aufgaben. Eine vielfältige und umfassende Bildung ist Voraussetzung. Der Helfer hat immer an sich zu arbeiten und muß zunächst einmal selbst das wahre Christsein anstreben, wenn er nicht vor den unausbleiblichen Schwierigkeiten versagen will. „Mitarbeiter im Wohnviertelapostolat leisten ihren Dienst in der Pfarrei immer und in allem in Gemeinschaft mit ihrem Pfarrer, in Gehorsam und Verantwortung ihm gegenüber", wenn auch „nicht bloß ‚im Auftrag' des Pfarrers" (102). Es empfiehlt sich, größere Apostolatsgruppen in „Zellen" aufzuteilen. Zum Schluß folgen Vorschläge für die Häufigkeit und Gestaltung der Zusammenkünfte.

Im zweiten Band werden die einzelnen Aufgaben noch konkreter angepackt: Die Öffnung zu unserer Umwelt durch den Umgang mit Menschen, durch Gespräche und durch Aufmerken auf die vielfache Not unserer Mitmenschen. Es wird an vielen

Beispielen gezeigt, wie wir konkret helfen können (Caritashilfe, Alte, Kranke, Sterbende, Aufmunterung zu den Sakramenten, Klarstellen der Wahrheit usw.). Ein eigener Abschnitt ist der „Seelsorge an der Ehe" gewidmet. Im letzten Abschnitt werden weitere Aufgaben zusammengefaßt: Vorbereitung einer Volksmission, Exerzitienwerbung, Begegnung mit Andersgläubigen, Suchenden, Konvertiten, Aufgaben gegenüber Presse, Funk, Film und Fernsehen.

So werden praktisch alle wichtigen Aufgaben, die von Laien in einer Pfarrei durchgeführt werden können, dargelegt. Die guten, knappen und verständlichen Ratschläge des Verfassers zeugen von langer Erfahrung und engem Kontakt mit der Wirklichkeit. Das Buch ist so geschrieben, daß jeder Mitarbeiter es verstehen kann. Streckenweise kann man das Buch auch zur betrachtenden Lesung benutzen. Der Seelsorger kann die einzelnen Kapitel des Buches als Grundlage für Zusammenkünfte mit seinen Laienhelfern benützen.

Selbstverständlich kann man — zumal bei praktischen Fragen — noch über manches geteilter Meinung sein. Manchem mag es scheinen, daß der Verfasser schon zu viele Einzelheiten festlegen will. Er würde ungezwungenere Formen der Laienseelsorge bevorzugen. Sollen die Helfer „darauf hinweisen, daß die Eltern ihr Kind in die Bekenntnisschule einschreiben lassen müssen" (I, 63)? Die Helfer werden sicher mehr Erfolg haben, wenn sie es empfehlen, als wenn sie es wie ein Gebot aussprechen. Es heißt: „Bei Angriffen auf Glaubenswahrheiten verlieren wir nie die innere Sicherheit! Solche Angriffe sind immer haltlos, denn es handelt sich ja um göttliche Wahrheiten" (II, 25). Eine solche Empfehlung an die Helfer setzt bei ihnen nicht nur einen sehr starken Glauben voraus, sondern übersieht auch, daß wir „göttliche Wahrheiten" nicht einfachhin besitzen, da wir sie nicht durchschauen können.

Hinsichtlich Unbekehrbarer zu sagen: „Da muß erst der Teufel ausgetrieben werden durch Fasten und Beten" (II, 46), kann zumindest sehr falsch verstanden werden.

Was ist denn das für eine Krankenhausordnung, mit der ein Priester in Konflikt gerät, wenn er dort einem sterbenden Exkommunizierten beistehen will? (II, 60). Warum muß man trotz grundsätzlich gegebener Erlaubnis „die Katholiken in allen Fällen ermahnen, für sich nicht die Feuerbestattung anzuordnen"? (II, 86). Das Kapitel über die Ehe zeigt besondere Schwierigkeiten, die aber nicht zuletzt darauf zurückzuführen sind, daß auf diesem Gebiet von offizieller Seite noch einige notwendige Reformen ausstehen. Auf solche möglichen Reformen hätte der Verfasser vielleicht wenigstens gelegentlich hinweisen sollen, damit man leichter den Eindruck bekommt, daß auch die Ehe „für uns Menschen und um unseres Heiles willen" ist.

„An sich" könnte man zwar sagen, „daß die katholische Kirche wirklich die volle Wahrheit Christi hat" (II, 132. 130), aber man sollte das nicht so absolut formulieren, sondern eher wie in der Konstitution über die Kirche, Nr. 8.

Es ließen sich weitere Beispiele anführen, aber es geht dabei immer nur um Einzelheiten, die keineswegs den Wert dieses Werkes Spielbauers aufheben, das wirklich als Handbuch, als Anleitung zur Durchführung des Wohnviertelapostolats bezeichnet werden kann und so einen beachtlichen Beitrag leistet zur Verwirklichung der konziliaren Forderungen und zur Schaffung offener Gemeinden.

Wie auch schon Pater Spielbauer betonte, kann die Erneuerung der Pfarrei nicht nur in äußerer Organisation bestehen, sondern sie muß von innen her kommen, durch eine Erneuerung des Glaubens. Dieser Aufgabe dient der dritte Band unserer Reihe.

Den Glauben wagen.

Grund- und Kernaufgabe der Gemeindeseelsorge ist die Erziehung im Glauben. Um für diese Aufgabe zuzurüsten, „hat das Institut für missionarische Seelsorge seine kerygmatische Jahrestagung 1967 unter das Thema gestellt ‚Christlicher Glaube und neue Daseinserfahrung'. In sechs Arbeitswochen, die in verschiedenen Regionen abgehalten und von einigen hundert Priestern besucht wurden, haben wir uns von Fachleuten die Richtung für eine zeitgemäße Glaubensverkündigung und Glaubenserziehung weisen lassen" (Felix Schlösser in der Einleitung). Das vorliegende Buch gibt eine Auslese aus den reichen Anregungen dieser Arbeitswochen und will den Ertrag der Studien einem weiteren Kreis zugänglich machen.

Eine erste Orientierung anhand der neueren exegetischen Problemstellungen zum Thema „Der Glaube im apostolischen Kerygma" gibt Gerhard DAUTZENBERG. Er fragt nach dem Verhältnis zwischen Glaube und apostolischer Verkündigung und beschreibt kurz die charakteristischen Züge des Glaubens bei den einzelnen biblischen Autoren. Da das Heil sich in Jesus ereignet, ist der Heilsglaube immer auch Glaube an Jesus. Die Evangelisten haben die Glaubensforderungen Jesu interpretiert und aktualisiert. Das Ostergeschehen hat eine völlig neue Glaubenssituation geschaffen. Außerdem geschieht die Glaubensforderung nicht mehr durch den unmittelbaren Kontakt mit dem historischen Jesus, sondern durch die Glaubenspredigt. Sofern Kern dieser Predigt das Christusereignis ist, ist der geforderte Glaube zugleich schon immer ein „Glaube an", eine „fides quae". Zum Schluß werden die Ergebnisse thesenhaft zusammengefaßt und wird die Aufgabe der Verkündigung ausgesprochen. Stil und Gedankenführung hätten wohl etwas verständlicher sein können, aber der Beitrag führt gut in die Problematik ein und zeigt den Ausgangspunkt aller Überlegungen über den christlichen Glauben.

In seinem Beitrag „Glaubensverständnis heute" versucht Leo SCHEFFCZYK in knapper und verständlicher Form die Einheit des personalen und gegenständlichen Momentes im Glauben darzulegen. Ein Rückblick auf die Entwicklung unseres Glaubensverständnisses vom Alten über das Neue Testament bis zur Gegenwart zeigt, daß zunächst das personale Moment überwog. Aber durch die „Verlagerung des Christentums aus dem östlichen in den lateinisch-westlichen Bereich" geschah eine „Akzentverschiebung vom personalen auf das intellektuelle Moment des Glaubens" (50). Das Intellektuelle wurde noch stärker betont in der Ablehnung des lutherischen Fiduzialglaubens, bis man schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts begann, den personalen Aspekt in den intellektuellen zu integrieren, und zwar nicht nur auf Grund der modernen personalistischen Philosophie, sondern auch durch den Austausch mit der protestantischen Theologie. Der Verfasser hat es durchaus begründet, wenn er schreibt: „Von der Bedeutung und dem normativen Charakter des biblischen Zeugnisses wie überhaupt von der ursprünglichen Gestalt des Glaubens belehrt, kann die katholische Theologie heute nicht umhin, dem Moment des Personalen und Dialogischen im Glauben den Vorrang einzuräumen" (53). Aber ebenso schließt dieser Glaube — wenn wir ihn ganzheitlich sehen — jede Einschränkung auf das Gefühl oder den Wagnischarakter allein aus. Denn der Verfasser zeigt ebenso klar und überzeugend, „daß der ‚Du-Glaube' schon im Ursprung ein Element des ‚Daß-Glaubens' umgreift, einschließt und voraussetzt" (65).

Dem, was unserm Glauben vorausgeht und was ihn stützt, geht Heinrich FRIES nach in seinem Beitrag „Ungeschützter Glaube?" Dieser Artikel verdient besonders her-

vorgehoben zu werden, nicht nur, weil es hierin um eine Frage geht, die heute viele bewegt, sondern auch, weil die Antwort viele zu einer klareren Sicht führen kann.

Das Problem wurde vor allem dadurch vorbereitet und verschärft, daß man — vor allem seit Beginn der Neuzeit — Glauben und Wissen voneinander trennte und dann gegeneinander ausspielte. Dagegen zeigt uns der Verfasser, wie wir Glauben und Erkennen in unzertrennlicher Einheit sehen müssen. Glauben ist „ursprünglich und eigentlich ... ein Verhältnis zu Personen" (77) und zielt so auf die Erkenntnis der Person. Diese Art der Erkenntnis kann daher aber nicht eine mathematische oder naturwissenschaftliche sein, sondern sie geht tiefer. Das „Glaube an ‚Wahrheiten', an ‚Sätze', an ‚Etwas' ... ist umfaßt und getragen von der Person, an die und der geglaubt wird" (79). Daraus folgt, daß „Glauben zwar kein zwingendes, aber auch kein ungeschütztes, sondern durchaus ein begründetes Wissen und Erkennen ist. Es gründet in einem Akt des Vertrauens und der Hingabe an eine Person" (8). „Aber auch dieser Akt des Vertrauens muß begründet werden. Er gründet in der Glaubwürdigkeit dessen, dem geglaubt wird, in der Art und Weise, ... wie er ... seine Zuständigkeit legitimiert und rechtfertigt" (8). Diese Glaubwürdigkeit gehört nicht zu dem, „was der Glaubende glaubt, sondern zu dem, was er weiß oder zum mindesten wissen kann" (81). Von dieser Grundanalyse ausgehend kann der Glaube an Gott, an Christus und schließlich an das, was die Kirche lehrt, verstanden werden. Das Christusgeschehen „gibt dem ‚ich weiß, wem ich glaube' (2 Tim 1, 12) zwar keine zwingende, aber auch keine ungeschützte, sondern eine zuverlässige Begründung und Gewißheit, wie sie dem Menschen in den Entscheidungssituationen seines Daseins gegeben ist, eine Gewißheit, die so tragfähig ist, daß darauf der Glaube und die Entscheidung für ihn verantwortet und gerechtfertigt werden kann, während die Verweigerung des Glaubens sich keineswegs ebenso überzeugend zu legitimieren vermag" (92). Ebenso ist der Glaube an die Kirche geschützt, da er aufgenommen ist in den Glauben an Jesus, mit dem die Kirche untrennbar verbunden ist.

Der Artikel empfiehlt sich von selbst und bedarf keines weiteren Kommentars.

Es trägt zu einem volleren Verständnis bei, wenn auch ein Naturwissenschaftler, der Astronom Joseph MEURERS, Stellung nimmt zur „Glaubenskrise des heutigen Menschen".

In einem ersten Teil untersucht er die Ursachen dieser Krise. Die wahre Naturwissenschaft kann nicht Ursache sein, denn gerade die großen Naturwissenschaftler „haben sich ausdrücklich nicht zum Atheismus bekannt" (100). Darum beziehen Leute wie Sartre sich zur Begründung ihrer atheistischen Position ausdrücklich nicht mehr auf die Naturwissenschaft. Eine Ursache für die heutige Glaubenslosigkeit ist eher ein gewisser Rationalismus, der nichts annimmt, was sich nicht klipp und klar berechnen läßt. Hinzu kommt das Erlebnis der Technik als einer Macht und das Aufgenommensein in ein funktionierendes Kollektiv, die dem Menschen ein Gefühl der Sicherheit geben.

Die Glaubenskrise wird überwunden, wenn wir lernen, die Technik zu beherrschen, anstatt uns von ihr beherrschen zu lassen. Dazu gehört eine gewisse Askese, die uns Distanz halten läßt von den Dingen, und schließlich das Gebet, das zu uns selbst führt und zur Erkenntnis, daß nur Gott der Herr der Geschichte ist.

Einige theologische Aussagen sind in ihrer absoluten Formulierung nicht korrekt, etwa jene, daß man nicht rational durchschauen könne, warum man an Gott glaube (104). Man vergleiche dazu die Aussagen von Heinrich Fries (80 f). Man kann auch nicht

sagen, „daß das Verhältnis zum Absoluten ausschließlich (!) vom Absoluten abhängt" und „daß der Mensch hier gar nichts (!) tun ... kann" (104). Aber es wäre ungerecht, die theologischen Aussagen eines Nichttheologen zu pressen.

In seinem Artikel „Glaube und Fehlglaube in einer gewandelten Welt" stellt Peter LIPPERT die Frage: „Wie ist Glaube heute möglich?" Um die heutigen Möglichkeiten zum Glauben zu erkennen, müssen wir uns dessen bewußt werden, daß wir in einer gewandelten Welt leben, die andere Reaktionsformen in uns hervorruft, nicht zuletzt auch bezüglich des Glaubens. So zeigt der Verfasser zunächst, inwiefern wir heute die Welt anders erfahren: Es ist einerseits „die Erfahrung der machbaren Welt", anderseits die „Entdeckung der Mitmenschlichkeit", in der der Mensch erfährt, „daß es entscheidende Wirklichkeiten gibt, die nicht machbar sind, die geschenkt sein müssen" (125). Aber darin liegt auch eine Gefahr für den Glauben. Denn so, wie früher „die an der Natur gewonnene Transzendenserfahrung zur Naturreligiösität" werden konnte, so „kann heute die mitmenschliche Transzendenzerfahrung zum immanenten Humanismus absinken" (127). Ebenso kann das Erlebnis der machbaren Welt zum „Verblassen des Glaubens" führen, aber zugleich auch zu einer „Transformation und Läuterung des Gottesbildes" (130). Man kann auch so auf die neue Situation reagieren, daß man sowohl die Welt als auch den Glauben bejaht, was aber häufig zu einer Kritik an den bisherigen Äußerungsformen des Glaubens führt. Oder man verhält sich so, als ob die neue Weltsituation für den Glauben einfach nicht da wäre.

Schließlich werden Verhaltensweisen aufgeführt, die auf Fehlformen des Glaubens beruhen. Der Verfasser zeigt drei typische Fehlformen auf: a) die unreflektierte Gleichsetzung von Theismus und Christentum: Man hat Gefallen an einem unverständlichen Kult, aber kein Interesse an der Verdeutlichung durch die christliche Botschaft; b) das nicht gemeisterte Verhältnis von Du-Glaube und Daß-Glaube, sei es, daß man jede Formulierung und Form des Glaubens ablehnt, oder sei es, daß man sie als das Einzige festhält; c) die Vorstellung, der Mensch könne das Göttliche mittels bestimmter Praktiken in den Griff bekommen.

Zum Schluß zieht der Verfasser einige Folgerungen für die Seelsorge. Sorge um die rechte Glaubenshaltung ist zentrale Aufgabe der heutigen Seelsorge. Aber es gibt dabei nicht geringe Schwierigkeiten: „Was die einen als Angriff auf ihren Glauben empfinden, gibt den anderen Mut, es noch einmal zu wagen" (144). Es gilt an das anzuknüpfen, was allen gemeinsam ist. „Die an alle gerichtete Gemeindeverkündigung muß in steigendem Maße und unbedingt ergänzt werden durch das Glaubensgespräch in Gruppen" (145). Es muß ein richtiges Seelsorgsklima geschaffen werden. Wir brauchen Mut zur Wahrheit und zur Wirklichkeit und nicht zuletzt ein Ja zum heutigen Menschen. Der vorliegende Artikel zeigt die richtigen Ansätze für eine solche Erneuerung der Glaubensverkündigung und Glaubenserziehung.

In dieselbe Richtung, doch mehr ins Konkrete geht der Artikel „Seelsorge und Glaube" von Bruno DREHER.

Nach einer kurzen Analyse der heutigen Glaubenssituation (atheistisch verhüllter Glaube — christlich verhüllter Unglaube — Traditionalismus als Glaubenskrise — Glaubenskritik als Wachstumsstufe — Glaubensreife und Heiligkeit) legt der Verfasser Inhalt und Form heutiger Glaubensverkündigung dar. Inhaltlich muß sie anknüpfen am Menschen, an seiner Welt und seinen Problemen und zugleich muß sie getragen sein von einer theologischen Erneuerung. Der Verfasser gibt zahlreiche Beispiele einer

solchen Theologie, wie sie heute verstanden werden kann und verweist nicht selten auf das gute Beispiel des holländischen Erwachsenenkatechismus (der ja auch für den anthropologischen Ansatz vorbildlich ist). Durch den Ansatz vom Menschen her wird zugleich die Aktualität des Evangeliums ausgelöst. Es empfiehlt sich eine exemplarische Auswahl der Glaubensthemen. (Daß diese Auswahl nicht willkürlich sein kann, hat der Verfasser wohl unterstellt). „Nicht zuletzt ist so etwas notwendig wie eine Kurzformel des Credo", wie auch „eine gelebte Konzentration auf das Substantielle und Elementare, von dem aus das Gespräch in alle Felder moderner Auseinandersetzung unternommen werden kann" (174). Auch Bruno Dreher weist auf die Notwendigkeit hin, daß die monologische Predigt durch Glaubensgespräche ergänzt werden muß, weil der Hörer des Wortes dem Verkündiger Wesentliches von seiner Sachwelt her zu sagen hat und weil der heutige Mensch als mündiger betrachtet werden will. Schließlich sind die Wachstumsstufen des Glaubens zu beachten. Die Verkündigung muß die jeweils vorgegebene Glaubensstufe erreichen, sei es die des einzelnen oder die der Gemeinde.

Die pastoralen Vorschläge des Autors bedürfen wohl keines weiteren Kommentars, sondern nur der Durchführung.

Das Buch schließt mit einer Meditation von Werner HOLLER: „Herr, ich glaube. — Hilf meinem Unglauben!" Ist Gott wirklich tot? Er ist uns nicht greifbar. Es gibt keinen anderen Weg zu ihm als den des tastenden Schrittes. Wir müssen unsere eigenen Grenzen anerkennen. Erst wenn wir mit dem Mann aus dem Evangelium sprechen: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!", wird uns der Herr seine Macht offenbaren.

Unser Glaube kann nicht bestehen, wenn er nur ein Glaube an einen „himmlischen Lastenausgleich" ist. Freundschaft oder eheliche Partnerschaft, die wir als Geschenk erfahren, das mitmenschliche „Ich vertraue Dir, ich glaube Dir" ist für uns ein Gleichnis, wie unser Glaube an Gott sein sollte, der in Sachen Glaube die Initiative ergreift durch die Offenbarung seiner Liebe in Christus. „Glauben heißt also sich beschenken, sich lieben lassen" (187). Aber der Glaube kennt auch Forderungen. Es gilt, „das Heil in Furcht und Zittern zu wirken", in steter Umkehr und Hingabe, nicht im passiven Warten, sondern im Handeln in und an dieser Welt. Schließlich stehen wir mit unserem Glauben keineswegs allein, wir stehen in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, wo einer den Glauben des andern trägt, wo Christus durch seinen Geist den Glauben immer wieder belebt.

Im Gesamt des Buches finden sich durchaus einige Wiederholungen. Aber die Übereinstimmung vieler Autoren zeigt die Richtigkeit und Wichtigkeit ihrer Aussagen. Anderseits ergänzen sie sich gegenseitig derart, daß man kaum einen von ihnen im Buch missen möchte. Sie alle tragen dazu bei, daß wir ein umfassendes, vielseitiges Verständnis für das bekommen, was Glauben heißt. Und dafür wird jeder dankbar sein, der einmal eingesehen hat, daß es heute für die Pfarrseelsorge Grundaufgabe ist, den einzelnen sowohl wie die Gemeinde zu einem möglichst reifen, personalen und kirchlichen Glauben zu führen. Um diese Aufgabe zu verwirklichen, bietet uns das vorliegende Buch — zusammen mit den anderen Bändchen der Reihe „Offene Gemeinde" — eine wertvolle Hilfe.

LOTZ, Johannes B.: *Der Mensch im Sein.* Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. 3. Ergänzungsband zur Philosophie in Einzeldarstellungen. Freiburg 1967: Verlag Herder. 667 S., Ln. 65,—.

Die hier vorgelegte Sammlung von Arbeiten aus der Feder von P. Lotz ist eine Auswahl aus seinen Veröffentlichungen bis 1963 — auch der im Anhang gebotene Index umfaßt Arbeiten nur bis 1963 —; dazu kommen jedoch eine Reihe von Aufsätzen, die hier zum ersten Mal zugänglich gemacht werden. Dazu gehören: 1. Die Wahrheit und ihre Relativierung, Fr. Nietzsche und C. G. Jung (Ein Fragment). Drei Untertitel machen den Inhalt greifbarer. a) absolute und relative Wahrheit. b) die vitalistische Relativierung bei Nietzsche. c) die psychologistische Relativierung bei Jung. Was die Beurteilung Jungs anbelangt, bemüht sich P. Lotz, ihm gerecht zu werden. Er selbst scheint davon überzeugt zu sein, daß Jung nicht nur aus methodischen Gründen, sondern — wenn auch dann seine Grenzen qua Psychologe überschreitend — grundsätzlich die Wirklichkeit Gottes in ein psychologisches Phänomen auflöst. Gut ist es darum und ein Zeichen, daß er seine Qualifizierung doch nicht als unumstößlich ansieht, wenn er in einem Nachtrag und in der Zitation anders urteilender Autoren sein Urteil modifiziert. Victor White: Gott und das Unbewußte — von Lotz nicht erwähnt — bringt im Anhang eine von Jung gebilligte Darstellung aus der Hand von G. Frei, in der deutlich wird, daß Jung Gott nicht als ein nur psychologisches Phönomen ansieht.

2. Recht und Rechtsprechung im Lichte der Existenzphilosophie. Vf. erörtert zunächst Recht und Rechtsprechung so weit, daß er dann den inneren Zusammenhang mit einigen Anliegen der Existenzphilosophie sichtbar machen kann. Er tut es, indem er zunächst zeigt, wie die Existenzphilosophie gegen zwei Weisen des Selbstverlustes angeht, gegen die Verflüchtigung des Einzelnen zum Moment in der Entwicklung des Geistes und gegen die Aufhebung des Einzelnen in der Masse. Von hier aus ergibt sich der Widerstand gegen eine Vergötzung des positiven Rechtes und gegen den Formalismus in der Anwendung des Gesetzes. Zum andern wirkt eine Berücksichtigung der existenziellen Forderung: Sei ein Selbst! gegen die Gefahr, dem „Volksempfinden" oder der „öffentlichen Meinung" allzu hörig zu werden. Noch nach einer andern Seite wirken sich die Erwägungen der Existenzphilosophie aus. Einerseits bedeutet die Betonung der Freiheit die Hervorkehrung der unantastbaren Würde des Menschen, aus der sich die naturrechtliche Forderung ergibt, dem Menschen den Entfaltungsraum seiner Freiheit zu gewähren und zu sichern. Anderseits ergibt sich aus der Tatsache, daß es viele Träger der Freiheit gibt, die Notwendigkeit, die Freiheit der einzelnen aufeinander abzustimmen. Weitere Inhalte der Existenzphilosophie, die sich in der Sphäre des Rechts auswirken können, sind der Mut zur Entscheidung aus dem Geiste des Rechtes und der Ernst der Entscheidung, durch den das Heilige und Unantastbare im Recht zum Ausdruck kommen. Den positiven Einflüssen existenzphilosophischer Haltungen stehen jedoch auch negative gegenüber in der Gefahr der Vernachlässigung des Allgemeinen, der Willkür, der Gewissenslosigkeit, der Vernachlässigung der Gemeinschaft, in deren Dienst doch die Rechtsprechung gerade steht.

3. Hegel und Thomas von Aquin. P. Lotz führt den Vergleich beider Denker durch, indem er zunächst bei Hegel drei Grundlinien heraushebt: Idealismus, Dialektik und Identität, um dann bei Thomas nachzuprüfen, ob sich bei ihm verwandte Züge finden, bzw. ob sich trotz gemeinsamer Fragen doch verschiedene Antworten bei beiden Denkern finden. Der Aufsatz ist eine Ergänzung zu den schon mehrfach versuchten Vergleichen beider Denker, die von scholastischer Seite angestellt wurden.

Zu fünf der schon veröffentlichten Arbeiten bietet P. Lotz eine kritische Ergänzung bzw. einen erweiternden Nachtrag.

Hoffentlich gelingt es, bald auch den angekündigten dritten Band zu veröffentlichen, in dem die nach 1963 erschienenen Arbeiten gesammelt und so allen bequem zugänglich gemacht werden sollen.

E. Grunert.

BRÖKER, Werner: *Der Sinn von Evolution.* Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 184 S., kart. DM 14,80.

Die von der Naturwissenschaft vertretene und ständig weiter gefestigte Entwicklungslehre hat die Theologie zu einer zweifachen grundsätzlichen Stellungnahme herausgefordert. Die erste, nunmehr abgeschlossene, bezog sich auf die Tatsächlichkeit und Ausdehnung der

Entwicklung; die zweite, noch andauernde, dreht sich um deren Sinn, um den Sinn vom Gesamt des erfahrbaren Seienden, sofern dieses als Werdewelt zu gelten hat.
Diese Sinnfrage wurde besonders von Teilhard de Chardin allgemein bewußt gemacht, und nicht wenige Theologen haben sie in der von jenem Forscher gewiesenen Richtung zu lösen oder seine Deutungsweise zu kommentieren versucht.
Das vorliegende Werk vermehrt jedoch nicht die schon übergroße Zahl solcher Veröffentlichungen, sondern klammert im Bemühen, den Sinn der Werdewelt zu erhellen, die Theorien des genannten Autors aus. Obwohl das aus sachlich vertretbaren Gründen geschieht (9/10), gehört ein gewisser Mut dazu. Einmal, weil dadurch die eigene Arbeit eher erschwert als erleichtert wird, und zum anderen, weil man sich so das Wohlwollen nicht weniger Leser verscherzen kann. Diesem Mut begegnet man auch gelegentlich da, wo Vf. sich theologischen Ansichten nicht anschließt, denen zu folgen Mode geworden ist.
Den größten Raum der in fünf Teile gegliederten Arbeit nimmt die Zusammenstellung und Beurteilung schon gegebener nicht-theologischer (48—76) und theologischer (76—137) Sinndeutungen von Evolution ein.
Die Zusammenstellung, die wohl alle beachtenswerten Deutungsarten bietet, war nicht möglich ohne Durcharbeitung einer ausgedehnten Literatur, da solche Sinndeutungen nicht selten in die verschiedensten Sachzusammenhänge eingeflochten sind.
Anerkennend ist die kritische Haltung gegenüber solchen (theologischen) Erklärungen, die eine quantitativ und qualitativ beachtliche Gefolgschaft haben oder durch eine gewisse Schönheit bestechen. Viele dieser Versuche befriedigen deshalb nicht, weil sie entweder in unzulässiger Weise die Entwicklung mit der Sünde koppeln, oder weil zwischen dem angegebenen Sinn der Entwicklung und der Entwicklung als einer kosmischen Kategorie ein Mißverhältnis, eine Nicht-Entsprechung besteht. Der betreffende Sinn rechtfertigt das tatsächliche Ausmaß der Entwicklung nicht.
Der vom Vf. selbst beigesteuerte positive Beitrag, der über die besprochenen Deutungsversuche hinausgehen will, könnte manchem dürftig erscheinen. Das liegt aber an der gestellten Aufgabe selbst, weil sie „in einer sehr unmittelbaren Weise das Geheimnis Gottes selbst anrührt" (11).
So schwer es für den nur das Phänomen der Entwicklung betrachtenden Naturwissenschaftler ist, einen Vorgang, der in dieser Sicht wieder auf die Nullinie zurücksinkt, der zudem viele Sackgassen und Fehlversuche einschließt, sinnvoll zu nennen, weiß der an einen Schöpfergott glaubende Theologe von vornherein, daß eine aus diesem Urgrund stammende Werdewelt einem Ende in Fülle zugeht, daß sie nicht sinnleer, sondern nur sinnerfüllt sein kann, auch wenn sich diese formale Aussage nicht weiter durch materiale Bestimmungen anreichern, wenn sich das „Worin" des Sinnes inhaltlich nicht genauer angeben ließe.
Die vom Vf. angegebene und entwickelte materiale Bestimmung des Sinnes von Entwicklung: Evolution ist Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes innerhalb seiner gesamten Schöpfung; Evolution bildet auf kategoriale Weise das transzendente Schaffen Gottes ab; sie ist sinnvoll, weil das Tätigsein der Schöpfung letztlich teilhat am Sinn der Tätigkeit Gottes, die heilsgeschichtlich ausgerichtet ist (142—172), ist eine entsprechende gefüllte und entwicklungsfähige Antwort.
Die Arbeit, die sowohl eine analytisch als auch synthetisch beachtliche Leistung darstellt und von einem großen naturwissenschaftlichen wie theologischen Wissen des Verfassers zeugt, verdient Dank und Anerkennung. J. Endres.

LANG, Albert: *Fundamentaltheologie.* Band 1: Die Sendung Christi. München 1967: Verlag Max Hueber. 288 S., Ln. 19,80.

Als A. Kolping zehn Jahre nach dem ersten Erscheinen dieser Fundamentaltheologie schrieb, der Verfasser möge noch Zeit und Kraft finden, sein Handbuch neu zu formen (vgl. MthZ 15 [1964] 69), mußte man sich diesem Wunsche anschließen, seine Erfüllung aber bezweifeln. Nun liegt der erste Band in einer neuen Bearbeitung vor, die neuen Anforderungen genügen und der gerade hier herrschenden Unsicherheit und Orientierungslosigkeit steuern will. Die neue Bearbeitung schenkt dem zentralen Thema dieses ersten Bandes, der Sendung Christi, d. h. der fundamentaltheologischen Beurteilung der in ihm geschehenden Offenbarung Gottes, vom augenblicklichen Stand der Exegese her ernste Beachtung und antwortet so auf den entscheidenden Einwand gegen die vorangegangenen Auflagen. Und es ist eine gute Antwort geworden.

Nicht verändert hat sich (verständlicherweise) die Grundkonzeption L's, nach welcher sich die Fth nur mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu befassen habe, weshalb die „demonstratio religiosa", d. h. der Aufweis der Existenz Gottes, nicht zur Fth zu rechnen sei. Diese Meinung wird sicherlich nicht von allen geteilt (auch nicht vom Rezensenten), kann aber durchaus vertreten werden. Nicht oder kaum verändert ist die Darstellung des Offenbarungsanspruches des Christentums und dessen Bekämpfung in der Neuzeit (für die man weitergehende Belege wünschte) sowie die Behandlung des Problems einer übernatürlichen Offenbarung. Vielleicht sollte gerade diese Frage stärker mit der „demonstratio religiosa" verbunden werden, wie das etwa in K. Rahner, Hörer des Wortes [2] (München 1963) geschieht. Dann käme man auch besser mit der lästigen Notwendigkeit zurecht, hier das Wunder als Offenbarungskriterium rein theoretisch behandeln zu müssen und in der Frage nach der tatsächlichen Offenbarung in Jesus erst die tatsächlichen Wunder Jesu darzustellen. Zwar werden auch hier in dieser Neuauflage die Wunder genauer vor dem Hintergrund heutigen Denkens erfaßt und ihr Zeichencharakter stärker betont, doch läßt die Darstellung viele Wünsche offen. Die Wunder werden ohne Rücksicht auf die christliche Offenbarung behandelt. Es fehlt der Versuch, von der Schrift her zu zeigen, was Wundern zugemutet werden kann, was nicht (erst bei den Wundern Jesu wird dies nachgeholt). Auch scheint die Stellungnahme zu Wundern im außerchristlichen Bereich zu schnell erledigt. Dem Leser steigt immer wieder die Frage auf, wo nun denn solche Wunder, über deren Möglichkeit und Eigenschaften viel Logisches gesagt wird, überhaupt einmal greifbar werden. Die Darstellung behandelt das Wunder als „das entscheidende Offenbarungskriterium" (108), ohne seine wirkliche Brauchbarkeit zu zeigen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht den Eindruck erwecken, die vorliegende Neuauflage sei negativ zu werten. Das Gegenteil ist der Fall, und es erregt Staunen und Bewunderung, daß dem betagten Verfasser beim zentralen Thema des Bandes, d. h. in der Behandlung der Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in Christus, eine völlig neue Erarbeitung gelungen ist, die den Erfordernissen moderner Bibelwissenschaft Rechnung trägt. Hier sind die Aussagen durch zahlreiche Anmerkungen belegt (was die früheren Auflagen nicht kannten) und so besser verfolg- und kontrollierbar.

Nach einer guten Einordnung der christlichen Offenbarung in die Heilsgeschichte beginnt die Auseinandersetzung um die Offenbarung in Jesus nicht mit der Feststellung historischer Fakten aus dem Wirken Jesu, sondern richtig mit dem zunächst zugänglichen Glauben der Urgemeinde. Dann erst erfolgt der kontrollierende Durchstoß durch diesen Glauben auf den historischen Jesus hin, wobei gut in die exegetische Problematik eingeführt und das berechtigte Anliegen von Entmythologisierung und Neuinterpretation anerkannt, gleichzeitig aber auch in seine Schranken verwiesen wird. Die „wesentlich" historische Zuverlässigkeit der Evangelien findet Betonung und Gewicht.

Bei der Darstellung von Jesu Sendungsbewußtsein und -anspruch fällt die neue Behandlung der Menschensohnaussagen auf, während in der Begründung dieses Anspruchs die Legitimation durch Jesu Persönlichkeit und durch den Weissagungsbeweis mit Recht zurücktritt vor den Wundern Jesu und vor allem vor seiner Auferstehung. Von den Wundern Jesu wird gesagt, daß die Berichte der Evangelien im einzelnen nicht ausreichen, die Wunder kritisch nachzuprüfen (246), weshalb vielleicht deutlicher gesagt werden sollte, daß zwar ohne jeden Zweifel Jesus Wunder gewirkt hat, um seinen Anspruch zu legitimieren, daß aber die einzelnen Wunder für unsere Entscheidung heute keine eigentliche Beweiskraft haben. „Das sicherste Argument für die Sendung Christi" ist und bleibt auch nach Lang die Auferstehung (258).

Das Problem der Auferstehung wird deutlich und erschöpfend behandelt, und auch hier beginnt L. richtig mit dem Glauben des Urchristentums, um von hier aus über die Berichte von den Ostergeschehnissen zur Tatsächlichkeit der Auferstehung und ihrer Geschichtlichkeit, besser: Realität (266) vorzustoßen, wofür mit Recht und eindeutig das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen als Aufweis herangezogen werden. Neben den Erscheinungen bietet das leere Grab (keinen Beweis und keinen Grund für den Glauben, wohl aber) ein Zeichen und eine „Bestätigung für die Realität der Auferstehung" (269). Dies muß mit Recht in Abhebung von einer existentiellen Verflüchtigung dieses Geschehens festgehalten werden.

So darf man sich über diese übersichtliche Darstellung freuen und dem Verfasser danken, daß er bei dem Wagnis geblieben ist, in einer Zeit der vielen offenen Fragen und Probleme ein Handbuch zu schreiben, das immer unvollkommen bleiben wird, für eine erste Be-

gegnung mit einem bestimmten Fragenkreis aber unentbehrliche Hilfe bieten kann, was auch Karl Rahner für die Existenz solcher „Schulbücher" entschieden eintreten läßt (vgl. StdZ 93 [1968], 13). V. Hahn.

Grenzfragen des Glaubens. Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit. Hrsg. von Charlotte HÖRGL und Fritz RAUH. Einsiedeln—Zürich—Köln 1967: Benziger-Verlag. 528 S., Ln. DM 43,—.

Oft genug sind Festschriften und Sammelbände eine Belastung für Bibliotheken und Leser, wenn sie (Schubladen-)Beiträge verschiedenster Herkunft und Interessen enthalten. Sie sind aber auch eine Möglichkeit, durch geordnete Zusammenstellung und Zusammenarbeit auf einem unüberschaubaren Terrain Orientierung und Information zu vermitteln. Beides (die Unüberschaubarkeit im ganzen und mögliche wie notwendige Orientierung durch Zusammenarbeit) trifft auch auf die Theologie zu, die sich heute immer wieder vor neue Fragen und Probleme gestellt sieht.

Dieser Not will die hier versuchte Zusammenstellung von Grenzfragen helfen. Sie behandelt Grenzprobleme, die der Theologie von außer her (d. h. durch fremde Erkenntnisse) gestellt sind oder im Innenraum der Theologie (d. h. aus der Lage des Augenblicks) entstehen; sie behandelt „tangentiale" und „immanente" Grenzfragen, wie es die Herausgeber formulieren (S. 9 f).

Nach einer Einführung in die Problemgeschichte dieser Fragen durch P. Stockmeier (ein für ähnliche Sammlungen zu empfehlendes Unternehmen) werden zunächst die „tangentialen" Grenzfragen behandelt. Das neu empfundene Problem von Materie und Geist (Ch. Hörgl/Fr. Rauh), die Bedeutung des evolutiven Weltverständnisses im Angesicht der Theologie (Fr. Rauh) sowie weltanschauliche Fragen zur Kybernetik (P. Kirschenmann). Ferner wird von den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie her Stellung genommen zum Gewissen (H. Häfner) und zur Religion (U. Mann). Psychologie steht auch in Frage bei der Behandlung des Menschen angesichts der Massenmedien (Ch. Hörgl), während die Soziologie zu Wort kommt in Stellungnahmen zur Religion als sozialer Integration (Ae. Schaer) und zur Lage des Menschen in der totalitären Diktatur (V. Piroschkow). Abgeschlossen werden die tangentialen Fragen durch eine wichtige Abhandlung über Ideologienbildung und Ideologienkritik (D. Eickelschulte).

Die inneren Probleme, die „immanenten" Grenzfragen sind gekennzeichnet durch das entscheidende Problem der Hermeneutik (E. Simons), durch Probleme christlicher Erziehung (W. Offele), die auch den Bildungsnotstand berühren (W. Sayler) sowie die Stellung des Menschen zur Liturgie (A. Berz). Ferner werden behandelt die Freiheit als Heilsgut (G. Reidick), das Gewissen als norma normans und norma normata (J. Gründel) und in drei abschließenden Stellungnahmen das moderne Glaubensproblem, u. zw. von der „Abwesenheit Gottes" (F. P. Fiorenza), von der Unterscheidung von Glaube und Religion (Th. Sartory) wie auch vom Menschenbild her gesehen (Ch. Hörgl).

Die Artikel (die jeweils auf weiterführende Literatur verweisen) sind von der Thematik her wirklich geeignet, Grenzfragen der Theologie heute bewußt zu machen. Eine Antwort auf diese Fragen wird ebenfalls — soweit es möglich ist — gegeben. Die Qualität der Stellungnahmen ist (wie immer) verschieden, und man wird sicher nicht allem die Zustimmung geben. Mehr kann man in einer solchen Besprechung kaum sagen, doch sei verwiesen auf jene Arbeiten, die besondere Beachtung verdienen. Es sind dies die Aufsätze von Rauh, Kirschenmann, Häfner, Mann, Eickelschulte, Simons und Fiorenza. Ein kleines Verzeichnis am Ende des Bandes bietet einen kurzen „Steckbrief" der Verfasser (auch solches sollte sich immer mehr durchsetzen), Personen- und Sachregister schließen die wertvolle und gefällige Sammlung. V. Hahn.

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. I—III. Hrsg. von Johann Christoph HAMPE. München 1967: Verlag Kösel. Bd. I 630 S., Bd. II 704 S., Bd. III 733 S., Ln. pro Bd. DM 48,—.

Es gibt heute eine fast schon nicht mehr zu übersehende Fülle von Konzilsliteratur (vgl. die Umschau von F. K. Heinemann in dieser Zeitschrift 8 [1967] 80—85, 206—214, 323—327). Ein wissenschaftlicher Kommentar sämtlicher verabschiedeter Konzilstexte mit

einer kritischen Ausgabe des endgültigen lateinischen Textes nebst deutscher Übersetzung ist (in drei umfangreichen Bänden) beim Verlag Herder im Erscheinen begriffen. Gibt es da noch Raum für ein Konzilsbuch von über 2000 Seiten?

Dieses Buch rechtfertigt sich selbst. Herausgeber ist Johann Chr. Hampe, evangelischer Pastor und Schriftsteller. Er hat als Berichterstatter am Konzil teilgenommen, viele Konzilsereignisse in Zeitungen und am Rundfunk kommentiert und schon nach der 2. Sessio ein bekanntgewordenes Buch herausgegeben („Ende der Gegenreformation?", Stuttgart—Mainz: 1964). Für ihn war das Konzil ein „ökumenisches" in der zweifachen Bedeutung des Wortes: Reformkonzil der römisch-katholischen Kirche und zugleich Begegnung mit den getrennten Kirchen, also „gemeinsamer Besitz der getrennten Kirchen", wie ein prot. Bischof gesagt hat. Es geht um Aneignung und Weiterentwicklung der Aussagen des Konzils. Seine Texte sollen auf die ökumenischen Gemeinsamkeiten und die ökumenischen Fragen der Zukunft abgehört werden.

Der Herausgeber hat 100 Mitarbeiter, führende Theologen, aber auch Seelsorger und Laien der getrennten Kirchen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich, Spanien, Italien, den Niederlanden, Dänemark, Schweden, Großbritannien und den Vereinigten Staaten gewonnen: Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Anglikaner, Orthodoxe, Vertreter der Freikirchen. Das so erreichte „Konzert" verschiedenartigster Stellungnahmen ist sicher kein Nachteil. Man widerspricht einander, man disputiert. Immer bleibt aber zu spüren, was das Werk entstehen ließ: Liebe zur Kirche.

Das Buch ist leicht zu handhaben. Die Aussagen des Konzils werden nicht in der Reihenfolge der 16 Dokumente vorgestellt, sondern sind systematisch geordnet. So wird das an mehreren Stellen oft zum gleichen Thema Gesagte zusammengefügt und zur Einheit gebracht. Dem 3. Band ist ein Register beigegeben, nach dem der Leser den Zusammenhang der Texte wiederherstellen kann.

Die Gliederung der Texte unterscheidet sich von der bekannten K. Rahners nur dadurch, daß hier der Gottesdienst zu den „Grundlagen" und der Ökumenismus zum „inneren Leben der Kirche" gerechnet wird:

Band I: Die Grundlagen: I. Geschichte. II. Offenbarung. III. Wesen der Kirche. IV. Das Heil und die Heiligen. Zwischenspiel: Ablaßreform. Maria, Mutter der Gläubigen. V. Die Ehre Gottes.

Band II: Das innere Leben der Kirche: I. Das gemeinsame Priestertum: Der Dienst der Laien. II. Das besondere Priestertum: Der Dienst der Presbyter und Diakone. Debatte über Priestererziehung. Konzil und Diakonat. Zölibat der Priester. III. Der Dienst der Ordensleute. IV. Der Dienst der Leitung und der Einheit und die Aufgabe des Kirchenrechts. V. Die Kirche und die Kirchen. Debatte über die Ostkirchen.

Band III: Die Sendung nach außen: I. Menschenwürde und Freiheit. Die Freiheit des Glaubens. II. Der Mitmensch als Mann und Frau. III. Die Gestaltung der Welt: Die Armut und der Hunger in der Welt. Der Ruf zum Völkerfrieden. IV. Das Evangelium für die Andern. Konzil und Mission. Die Konzilsdebatte über den Atheismus. V. Zukunft.

Die drei Bände sind also in jeweils fünf Kapitel unterteilt, von denen jedes 1. durch den Herausgeber mit einer Einführung in die Konzilsdebatte und Hinführung zum Thema eingeleitet wird. Es folgen: 2. eine Dokumentation exemplarischer Äußerungen der Konzilsdebatte. Viele werden hier erstmals veröffentlicht. 3. werden alle wesentlichen Texte des Konzils in der neuen approbierten Übersetzung, die weniger wichtigen Verlautbarungen in sachdienlichen Durchblicken wiedergegeben. 4. nehmen ausführliche Kommentare zu allen Texten und Themen des Konzils Stellung. Zahlreiche grundsätzliche Artikel entwickeln die vielen aufgeworfenen Fragen weiter.

Dem beigegebenen Verlagsprospekt nach zu urteilen, ist das Buch schon mit zahlreichen Lobeshymnen bedacht worden. Eine spitze und teilweise ungerecht harte, gegenüber den ebenso einseitigen Lobsprüchen aber auch berechtigte Kritik hat Mario v. Galli in der Zeitschrift „Orientierung" (31 [1967] 249—251) geäußert. Er beklagt Mängel in Aufbau, Anlage und Durchführung und Einseitigkeiten in der Auswahl der ökumenischen Gesprächspartner. Auch dieses Buch habe noch nicht den Raum provisorischer Berichte über das Konzil verlassen.

Man wird die beklagten Mängel der Schwierigkeit für Herausgeber und Verlag zugutehalten, beim „Machen" eines solchen Buches immer die richtigen Proportionen zu finden. Wer Interesse an der „Gegenwart des Konzils und der Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput" hat, wird gern zu diesem Buch greifen und vieles Anregende und Weiterhelfende

finden. Ein waches Augenmerk auf Entwicklungen in der Kirche sollten vor allem auch Ordensleute haben. „Die Autorität der Freiheit" sei darum für jede Klosterbibliothek empfohlen. W. Daut.

Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967 — Dokumente — Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 836 S., Ln. DM 30,—.

Ist es dem 13. Evangelischen Kirchentag in Hannover gelungen, aus seinem Thema eine geglaubte, bedachte und erfahrene Tatsache zu machen? Die Antwort läßt sich nur studieren. Das Material bietet in objektiver Weise der Dokumentenband des Kirchentages. Er ist nicht das ganze Ereignis mit der Kirchentagsgemeinde. Aber in ihm läßt sich der Kirchentag als „Forum des Protestantismus" kontrollieren und befragen. Allerdings nicht nur als kirchliche Angelegenheit. Mit dem Thema „Frieden" in einer kriegerischen Welt ist nicht nur die Kirche engagiert. So gibt das Buch Einblick in die Demokratie hier zu Lande überhaupt, in ihre Situation und ihre Fragestellungen. Das wurde möglich durch die Tatsache, daß gerade die große Zahl besonders engagierter Teilnehmer die durch Thematik und Struktur dieses Kirchentages gebotene Gelegenheit nutzte, um ihr „Unbehagen am Konformismus des öffentlichen Lebens in der Bundesrepublik" unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen. Das Buch gibt so Zeugnis davon, daß eine lebendige Wechselbeziehung besteht zwischen dem gesellschaftlich-politischen und dem kirchlich-theologischen Bereich.

In den zwei Bibelarbeiten wird in der Auslegung der drei Eph-Perikopen die Grundlage für die Glaubenseinheit der Kirche herausgestellt.

Aus der Arbeitsgruppe Politik sind in Vorträgen und Diskussionen im vollen Wortlaut wiedergegeben:

1. Die Aufgaben der Deutschen für Europa, für die Entspannung zwischen Ost und West, für die Entwicklungspolitik.
2. Der Fragenkreis um die Bundeswehr und Kriegsdienstverweigerung.
3. Die Zusammenhänge von Krieg, Frieden und Wirtschaft.

Aus der Arbeitsgruppe Juden und Christen sind aufgezeichnet in Vortägen und Aussprachen:

1. Der biblische Friedensauftrag an Juden und Christen.
2. Die Stellung Deutschlands zur neuen Not des jüdischen Volkes im Nahost-Konflikt.
3. Erneuter Abbau der gegenseitigen Vorurteile aus der Geschichte.

Aus der aktuellen Arbeitsgruppe Bibel und Gemeinde sind hervorzuheben:

1. Die Glaubensnot in der Kirche bezeugt den Gekreuzigten.
2. Der Glaube in der Kirche entscheidet sich am Auferstandenen.
3. Die Kirche ist Welt, die „in Christus" lebt.

In der Arbeitsgruppe Kirchenreform ist gefragt nach der Notwendigkeit der Kirche heute, nach ihrer Herausforderung durch den Dienst an der Welt und nach der Möglichkeit und Notwendigkeit von Gruppenbildung in der Kirche.

Vier Vorlesungen über den Frieden, einige Predigten und Berichte über die Vorbereitung und den Schlußtag runden das Bild über die geistige Auseinandersetzung der Christen in Hannover ab.

Der Wert des Buches liegt nicht zuletzt in der Mannigfaltigkeit der Anschauungen der unterschiedlichen Redner, Prediger und Diskussionsteilnehmer. Es kann damit ein Einblick gelingen in die pluralistische Zusammensetzung auch der Gemeinschaft, die aus der Einheit im Glauben stammt, wo sie Probleme des Lebens zu lösen versucht. G. Chierego.

Theologie. VI x 12 Hauptbegriffe. Hrsg. von Claus WESTERMANN. Stuttgart: 1967: Kreuz-Verlag. 398 S., Ln. DM 21,80.

Was ist Theologie? Diese Frage läßt sich heute kaum noch mit einem einzigen Satz beantworten. Die Spezialisierung und Differenzierung hat auch vor dieser Wissenschaft nicht halt gemacht und eine derartige Fülle von Disziplinen und Sonderforschungsgebieten hervorgebracht, daß sich ihre jeweiligen Vertreter gelegentlich sogar wie Unbekannte gegenüberstehen und eine Sprache reden, die vom „Fachkollegen" nicht immer verstanden wird. Dennoch muß es bei aller Vielstimmigkeit eine gemeinsame Grundlage geben, die die auseinanderstrebenden Richtungen zusammenhält und den Blick wieder und wieder auf den

gemeinsamen Ausgangspunkt zurücklenkt. Der tatsächlichen Situation wie auch diesem Anliegen möchte das vorliegende Buch Rechnung tragen, in dem sechs namhafte Vertreter der evangelischen Theologie je 12 Hauptbegriffe aus ihrer Disziplin vorstellen.
Claus Westermann, Professor in Heidelberg und Herausgeber des Buches, macht mit dem Alten Testament den Anfang. Der Autor hat durch zahlreiche Veröffentlichungen bewiesen, daß er nicht nur ein ausgezeichneter Exeget ist, sondern auch die Gabe einer anschaulichen und verständlichen Sprache hat. Man mag mit der getroffenen Auswahl nicht immer ganz einverstanden sein, oder richtiger gesagt, man möchte noch weitere Begriffsanalysen sehen, das dargebotene Material stellt auf jeden Fall eine kondensierte biblische Theologie von erstaunlichem Reichtum dar. Es fällt schwer, ein bestimmtes Stichwort besonders hervorzuheben. Ob es nun der Artikel über Rettung oder Heil, Gotteslob, Gottesdienst oder auch Gebot und Gesetz ist, jeder Beitrag ist von einer immensen gedanklichen Dichte und gewährt einen tiefen Einblick in das Alte Testament.
Für das Neue Testament war im letzten Augenblick Eduard Schweizer, der Neutestamentler aus Zürich, für einen verhinderten Kollegen eingesprungen. Dem Ergebnis merkt man das in keiner Weise an. Echte Zentralbegriffe wie Gottessohn und Christus, Kreuz und Nachfolge, Auferstehung, Wunder und Sündenvergebung, Fleisch und Seele, Taufe und Abendmahl, um nur einige zu nennen, finden eine gediegene Entfaltung, wobei die Eigenart und das Sondergut der einzelnen neutestamentlichen Traditionen zur Sprache kommt. In dem Beitrag über die Auferstehung wird mit Recht auf die Begegnung des Menschen mit dem lebendigen auferstandenen Jesus als Grund der Entstehung des Glaubens hingewiesen. Bei Begriffen, die auch in der dogmatischen Theologie eine große Rolle spielen, wie z. B. Taufe und Abendmahl, kommt natürlich der unterschiedliche Standpunkt der evangelischen Theologie zum Ausdruck, doch bemüht sich der Verfasser immer wieder, das Gemeinsame hervorzuheben. Nur allzu gern möchte man seiner Vermutung zustimmen, daß sich römisch-katholische, lutherische und reformierte Christen in der Frage der eucharistischen Gegenwart Jesu weit näher sind, als sie es jetzt noch erkennen können (S. 127). Der Brückenschlag von der Bibel zur gegenwärtigen theologischen Problematik gibt nicht nur in diesem Fall den Ausführungen Sch. eine besonders aktuelle Note.
Daß man den spröden Stoff historischer Fakten und ihrer Deutung auch interessant darstellen kann, beweist im 3. Kapitel Bernhard Lohse, Professor für Kirchengeschichte in Hamburg. Über den spezifisch theologischen Charakter der Kirchengeschichte hat es immer wieder Auseinandersetzungen gegeben. Deswegen beginnt L. mit einigen Überlegungen über Wesen und Aufgabe der Kirchengeschichte, die er „als Geschichte der von Christus gestifteten Kirche in Raum und Zeit" versteht, „ohne diese Kirche einfach mit einer der vorhandenen Konfessionen gleichzusetzen" (S. 131). Bei der Darstellung einzelner Hauptbegriffe fällt wieder, wie schon bei den beiden Vorgängern, der ruhig sachliche Ton auf, der auch den katholischen Standpunkt zu verstehen und richtig einzuordnen versucht. Das gilt z. B. besonders für die Artikel Scholastik, Papsttum und Kirchenregiment, Konzil, Konzilsbewegung, Reformation und Gegenreformation. Viele dieser Begriffe sind durch jahrhundertealte Mißverständnisse oder einseitige Interpretationen entstellt und negativ vorbelastet überliefert worden. Hier Korrekturen angebracht, den vollen Inhalt oder vergessene Aspekte einzelner Begriffe wieder sichtbar gemacht zu haben, ist das Verdienst der hier gebotenen Beiträge.
Die vierte Gruppe von 12 Hauptbegriffen aus dem Bereich der dogmatischen Theologie, vorgestellt von dem Nachfolger Karl Barth's auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie in Basel, Heinrich Ott, reizt am stärksten zur Diskussion und Zitation. Bei Begriffen wie Offenbarung, Natur und Gnade, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube, Kirche, Wort und Sakrament kommt naturgemäß die Eigenart evangelischer Theologie stärker zum Ausdruck. Doch gibt es daneben eine Fülle von Sätzen, die für manches katholische Ohr sicher überraschend klingen. Gleich am Anfang heißt es von der Theologie: „Ähnlich wie die Werke zum Glauben gehören, ohne doch je selbst an die Stelle des Glaubens zu treten und ihn überflüssig machen zu können, gehört auch Theologie zum Glauben — als eine Bewegung des Denkens, die selbst nicht einfach mit dem Glauben identisch ist, zu der aber der Glaube drängt und in der er sich ausspricht" (S. 187). In dem Artikel über Kirche liest man: „Nicht aus Gründen bloßer Nützlichkeit, sondern um der Sendung der Kirche an die Welt willen, also aus dem innersten Wesen der Kirche selbst, muß es in ihr ein ordentliches Amt geben, damit nicht nur unverbindlich und nicht nur aus augenblicklicher Eingebung, sondern mit stetiger Autorität und Verbindlichkeit den Hörenden Gott und sein Wort bezeugt wird" (S. 234).

Ethik ist in der evangelischen Theologie neben der Dogmatik eine der beiden Hauptzweige der systematischen Theologie. Sie sieht ihre Aufgabe darin, auf die Frage des Menschen, wer er sein will und sein kann im Hören auf die Botschaft Jesu Christi Antwort zu geben. Davon ausgehend untersucht Heinz Eduard Tödt, Professor für Sozialethik an der Universität Heidelberg, solche Begriffe, die für den heutigen Menschen angesichts der rapiden Entwicklung von Wissenschaft und Technik von besonderer Bedeutung sind, u. a. Liebe, Verantwortung, Gewissen, Gesetz Gottes, Situation, Recht, verantwortliche Gesellschaft, Wissenschaftsethik und Frieden. Die konkrete Auswertung und Anwendung dieser Grundsätze vollzieht sich im Raum der lebendigen Gemeinde, deren Leben, Aufbau und Funktion Gegenstand der praktischen Theologie ist. Sie kommt im letzten Kapitel zur Sprache, in dem Werner Jetter, Ordinarius für praktische Theologie in Tübingen, 12 Kernbegriffe erläutert. Manche der hier behandelten Stichworte wie Gottesdienst, Abendmahl, Taufe, Gemeinde und Beichte sind zwar schon vorher von den Vertretern anderer Disziplinen vorgestellt worden, erscheinen aber jetzt in einer neuen Perspektive, die von der konkreten Verwirklichung in der heutigen Kirche geprägt wird. Damit rundet sich das Bild, und der Leser ahnt, daß trotz aller Differenzierung die Aussagen der verschiedenen theologischen Fächer aufeinander bezogen sind und erst in ihrer Zusammenfassung ein Bild der Theologie und der Kirche Jesu Christi ergeben.

Das Buch hat viele Vorzüge, von denen einige bereits genannt wurden. Zu den größten rechne ich den beachtlichen Versuch wohl aller Autoren, sich nicht in ihre eigenen wissenschaftlichen Probleme einzuschließen, sondern eine Theologie zu treiben, die bei aller Bindung an die biblischen Grundlagen und trotz des sicher notwendigen Blicks in die Vergangenheit stets auf die heutige Kirche bezogen ist. Der katholische Leser, der gewiß nicht erwartet, überall und immer seine Auffassung bestätigt zu finden, wird gerade deswegen überrascht sein, häufig Übereinstimmung zu entdecken, wo er sie nicht vermutet hatte. Das Buch fördert nicht nur die Kenntnis der verschiedenen Positionen, es legt auch immer wieder die gemeinsamen Wurzeln bloß und dient damit der gegenseitigen Verständigung.

F. Heinemann.

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. BAUER. Erster Band: Abraham — Jungfräulichkeit, 810 S.; Zweiter Band: Kampf — Zucht, 785 S. Graz 1967: Verlag Styria. Ln. DM 88,—.

Acht Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage des bibeltheologischen Wörterbuches kann der Herausgeber bereits die dritte, erneut erweiterte und revidierte Auflage vorlegen. Bei einem derartigen Erfolg erübrigt sich fast jede weitere Empfehlung. Offenbar ist es nicht nur gelungen, das gesteckte Ziel zu verwirklichen, eine Einführung in die theologisch wichtigsten Begriffe der Heiligen Schrift zu geben, sondern auch den richtigen Ton und das richtige Niveau zu treffen, das Bibelleser, Seelsorger und Katheheten nach diesem Lexikon greifen läßt.

Was hat sich gegenüber der zweiten Auflage von 1962 verändert? Zunächst ist der Umfang der beiden Bände um 303 auf insgesamt 1595 Seiten angewachsen. „Schuld" daran sind vor allem 36 neue Artikel, der Ausbau einzelner Beiträge (z. B. Evangelium, Frau, Freiheit, Opfer) und die Ergänzung der Literaturangaben. Unter den neuen Artikeln sind besonders hervorzuheben: Bekenntnis (R. Koch, 15 S.), Ernennung (P. Neuenzeit, 7 S.), Gut und Bös (R. Koch, 8 S.), Jerusalem (A. Stöger, 14 S.), Jesus Christus (A. Vögtle, 27 S.), Kult (O. Kaiser, 21 S.), Maria (J. Michl, 18 S.), Obrigkeit (J. Blinzler, 8 S.), Offenbarung (N. Brox, 7 S.), Ostern (H. Cazelles — J. Michl, 9 S.), Schrift (J. Michl, 12 S.), Selbstverleugnung (R. Pesch, 9 S.), Tradition (P. Asveld, 12 S.), Verkündigung (R. Koch 12 S.) und Versöhnung (O. Kaiser — R. Pesch, 12 S.). Die beiden Stichworte Herr und Menschensohn (beide von J. Obersteiner) sind weggefallen, ebenso der ntl. Teil des Begriffes Messianismus, vielleicht weil sie in dem neuen langen Beitrag Jesus Christus von A. Vögtle ausreichend berücksichtigt werden. Die Literaturangaben wurden nicht in allen Fällen ergänzt oder verbessert, gelegentlich wurden sie sogar gekürzt (vgl. Einfalt). Als Fortschritt wären auch die bessere Gliederung einzelner Artikel und längerer Literaturübersichten zu nennen (z. B. bei Charisma und Taufe) sowie der griechische Wortindex am Schluß des zweiten Bandes.

Was wäre eventuell noch zu ändern? Es gibt kein Lexikon, das nicht verbessert werden könnte. Mit der Vielzahl von Autoren nimmt man von vornherein einen Qualitätsunterschied in Kauf, der sich hier so auswirkt, daß einzelne Beiträge streng wissenschaftliches

Niveau aufweisen, während andere mehr für ein Durchschnittspublikum geschrieben zu sein scheinen. Wenn hier ein weiterer Ausgleich bei späteren Auflagen möglich wäre, käme das sicher auch der Verbreitung des Wörterbuches zugute. Das gilt übrigens auch von den Literaturangaben, die manchmal entlegenste Artikel und Abhandlungen zusammentragen oder in keinem Verhältnis zur Größe und Bedeutung des betreffenden Stichwortes stehen und dadurch den Rahmen eines solchen Nachschlagewerkes sprengen (man vgl. etwa die Literatur zu Haupt, Engel, Erbsünde, Taufe Jesu, Geist, Liebe, Kirche, Obrigkeit). Unter der Rücksicht der Bedeutung wirkt das Verhältnis einiger Artikel zueinander noch immer unausgewogen (Erlösung 4 S., Heiland 1 S., Heil 1,5 S., dagegen: erfüllen 8 S., Erbauung 9 S., Engel 14 S. und Bekenntnis 15 S.), gelegentlich kommt auch die atl. Grundlage viel zu kurz (z. B. bei Umkehr und Welt; beim Stichwort Dekalog die dazu gehörige Literatur). Die Liste und das Abkürzungsverzeichnis der Bücher und Zeitschriften (S. 9—11) weist im Vergleich zur vorhergehenden Auflage mehrere neue Titel auf; trotzdem werden von einigen Mitarbeitern Abkürzungen gebraucht, die hier nicht vermerkt sind (DEB S. 648, DThC S. 664, BR S. 732 — oder sollte es heißen RB?, ISS S. 849, RE S. 1361) oder eine Abwandlung darstellen (ThW S. 1077, Reicke S. 1380). In den Literaturhinweisen werden hin und wieder Bücher in der Originalsprache angeführt, die schon ins Deutsche übertragen wurden (z. B. X. Léon-Dufour, Les évangiles . . . , S. 375, W. F. Albright, Archaeology . : . , S. 1338, A. Parrot, Le Temple . . . , S. 1338), oder man verweist mit Seitenangabe auf das fremdsprachige Original, obwohl die deutsche Übersetzung ausdrücklich in der Abkürzungsliste angegeben ist (das gilt vor allem für das „Wörterbuch zur biblischen Botschaft", vgl. S. 193, 342, 506 und 669).

Gemessen an dem Wert und der Qualität der Neuauflage des bibeltheologischen Wörterbuches wiegen diese „Gravamina" gering. Sie wurden nur für den Fall vorgetragen, daß an einem weiteren Ausbau und an weitere Verbesserungen dieses Nachschlagewerkes gedacht wird, das jetzt schon durch die vielen Korrekturen, vor allem aber durch die Einfügung weiterer bedeutsamer Stichworte gewaltig gewonnen hat und darum eine warme Empfehlung verdient. F. Heinemann.

LOHFINK, Norbert: *Bibelauslegung im Wandel.* Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. Frankfurt 1967: Verlag Josef Knecht. 239 S., Ln. DM 16,80.

Norbert Lohfink gehört zu jenen Exegeten, die es erfreulicherweise immer wieder drängt, aus dem Gehäuse ihrer Wissenschaft auszubrechen, um ihre und ihres Fachgebietes neue Erkenntnisse einer interessierten Öffentlichkeit vorzustellen. Das geschieht nicht aus Sensationslust, sondern aus der Überzeugung, daß von der Begegnung mit der konkreten Kirche selbst wieder ein richtungsweisender Anstoß für die Arbeit an der Bibel ausgeht. Auch der zweite Band (der erste erschien unter dem Titel „Das Siegeslied am Schilfmeer"), mit Aufsätzen und Vorträgen, die bisher nur zum Teil an verschiedenen Stellen veröffentlicht waren, ist ein Beweis für diese Einstellung.

Viele Christen, die mit der modernen Bibelauslegung in Berührung kommen, kennen nur ungenügend ihre Methoden und sprechen darum vorschnell von Willkür. Alle haben ein Recht, diese Methoden kennenzulernen, und auch der Exeget muß sich immer wieder Rechenschaft über seine Arbeitsweise geben und sein Werkzeug ständig kritisch prüfen, wenn er weiterhin Wert darauf legt, daß seine Forschungsergebnisse anerkannt werden. L. sieht diese Notwendigkeit sehr deutlich und widmet darum die ersten drei Beiträge der exegetischen Selbstbesinnung und Standortbestimmung. Nicht den ersten Schritt, wohl aber einen Markstein in der Geschichte der modernen katholischen Bibelwissenschaft bildet die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" des zweiten Vatikanischen Konzils. In dem Vortrag „Bibel und Bibelwissenschaft nach dem Konzil" (S. 13—28) skizziert der Verfasser den Inhalt dieses wichtigen Dokuments, untersucht ihre Vorgeschichte und zieht einige praktische Folgerungen. Das Referat „Erkenntnisfindung und Erkenntnisfortschritt in der Theologie" (S. 29—50) ist wissenschaftstheoretischer Art. Es geht dabei um den Wissenschaftscharakter der Theologie im allgemeinen, um die verschiedenen Methoden der Erkenntnisfindung, die wichtigsten Faktoren des Erkenntnisfortschritts und um einige methodologische Begriffe. Das klingt alles sehr abstrakt, aber der Verfasser versteht es, seine Ausführungen durch praktische Beispiele anschaulich zu machen. Der Kampf der modernen katholischen Bibelwissenschaft war und ist über weite Strecken eine Auseinandersetzung über die historisch-kritische Methode. Mit ihr befaßt sich der dritte Beitrag „Zur historisch-kritischen Methode" (S. 50—75). Nach einem lebendig geschriebenen

Überblick über die Geschichte der Haßliebe zwischen katholischer Kirche und historischer Bibelforschung (wobei übrigens das päpstliche Bibelinstitut in Rom nicht immer zu den Gejagten, wohl aber gelegentlich zu den Jägern gehörte) sammelt L. einige Erfahrungen aus dieser Geschichte und sucht sie zu deuten. Sehr wichtige Fragen, wie die nach dem Verhältnis von Historie und Auslegung sowie von historischer Methode und Wirklichkeitsverständnis, werden in diesem Zusammenhang ausgiebig diskutiert.

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen befaßt sich mit bestimmten Themen und Fragenkomplexen des Alten Testaments, die in den letzten Jahren auf Grund neuer Forschungsergebnisse die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Der erste dieser Beiträge „Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaften" (S. 76—106) hebt einen Gesichtspunkt hervor, der in der bisherigen Diskussion oft übersehen wurde. Das neue Verständnis der Schöpfungs- und Urgeschichte ist nicht als ein christlicher Rückzug vor der Naturwissenschaft zu verstehen, sondern als eine Frucht besserer Methoden und Einsichten, die sich aus dem gründlichen Studium der biblischen Quellen selbst ergaben. Dabei soll nicht bestritten werden, daß der Druck der Naturwissenschaft häufig zu neuen Fragestellungen geführt und gelegentlich die Anwendung der neuen exegetischen Möglichkeiten beschleunigt hat. Ein in der Kirche früher wenig diskutiertes Thema, das auch durch das letzte Konzil wieder aktuell wurde, ist das der Theologie der nichtchristlichen Religionen. Für viele Ohren klingt sicher originell, was L. in seinem Referat „Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen" (S. 107—128) zu diesem Thema zu sagen weiß. Nach einem interessanten Forschungsbericht, der die Geschichte der Deutung der Patriarchenreligion darstellt, kommt der Verfasser nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den Theorien H. Gressmanns und A. Alts zu dem Ergebnis, daß die Patriarchen alle Verehrer eines und desselben Gottes waren, den auch die Landesbewohner Kanaans schon kannten, ohne ihn freilich mit der gleichen Exklusivität zu verehren. Dabei besteht eine echte Kontinuität zwischen der Religion der Umwelt Israels und der Religion der Patriarchen. Das bedeutet praktisch, daß es nicht länger möglich ist, von einem totalen Abgrund zwischen christlichen und nichtchristlichen Religionen zu sprechen, solange nur ein Stück echter Beziehung auf den wahren Gott zu finden ist. Der nächste Vortrag „Die zehn Gebote ohne den Berg Sinai" (S. 129—157) ist nicht minder interessant, weil die moderne Forschung gerade auf diesem Sektor manch liebgewordene Vorstellungen als unhaltbar erwiesen hat. Um so überraschender wirkt der Nachweis, daß ausgerechnet diese moderne Forschung die traditionellen Deutungen des Dekalogs als natürliches Sittengesetz, als katechetische Kurzzusammenfassung und als Grundtext des Gottesbundes keineswegs von Grund auf entwertet, sondern im Gegenteil auf neue Weise begründet. „Eschatologie im Alten Testament" (S. 158—184) lautet der Titel der letzten Abhandlung dieser Gruppe. Der Verfasser stellt zunächst alle Aussagebereiche des Alten Testamentes zusammen, die von heute noch anerkannten Forschern als eschatologisch bezeichnet werden, wobei er gleichzeitig den im Alten Testament sehr umstrittenen Gebrauch des Wortes Eschatologie ein wenig zu klären versucht. Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich in dem Satz zusammenfassen: Im Alten Testament gibt es verschiedene Typen der Zukunftserwartung, von denen die zuerst beim Jahwisten begegnende Erwartung eines universalen Segens und die von den vor- und frühexilischen Propheten geschaffene Erwartung einer innergeschichtlichen Heilszeit in den vom Neuen Testament bestimmten Rahmen passen.

Die letzte und dritte Gruppe von Themen wendet sich wieder mehr methodischen Fragen zu. Kann sich der christliche Leser mit dem Literalsinn des Alten Testamentes zufrieden geben, oder muß er alle Texte auf das Christus-Ereignis hin auslegen? Auf diese Frage will der Vortrag „Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testamentes" (S. 185—213) eine Antwort geben. Als Paradigma dient L. bei seiner Beweisführung das berühmte Wort Is 7, 14, das Matthäus auf Jesus beziehend Mt 1, 20—23 zitiert, und das Buch Kohelet. Es besteht kein Zweifel, daß in beiden Fällen eine deutliche Spannung zwischen der historischen Auslegung (der Jesajatext sagt nichts über die Geburt des Jesus von Nazareth aus, und bei Kohelet geht es wirklich nur um einen irdischen Glauben und um ein irdisches Heil) und der christlichen Deutung besteht, die nicht einfach dadurch gelöst wird, daß man auf die eine oder andere Auslegungsart verzichtet. Eine Synthese ist möglich, die zwar noch nicht erreicht, in ihren Konturen jedoch greifbar geworden ist. Sie heißt: Überlieferungsgeschichte und umschließt historische Auslegung wie christliche Deutung, weil beide nur bestimmte Etappen in der Geschichte der sich wandelnden Deutung eines Textes darstellen. L. weist auch das an den schon vorher herangezogenen Beispielen

nach. Der letzte Beitrag schließlich fragt nach der methodisch richtigen christlichen Auslegung der Schriftaussagen über das Judentum, zu welchen Ergebnissen sie kommen muß und welche Folgerungen sich aus ihr für die christliche Katechese ergeben. Die Gedanken hierzu werden in fünf Thesen formuliert, die es verdienen, zunächst beachtet und dann weiter durchdacht zu werden.

Die Inhaltsangabe ist sehr ausführlich geraten. Aber wie sollte anders die Breite und Bedeutung der angeschnittenen Fragen dokumentiert werden? Die Lektüre des Buches lohnt sich in mehr als einer Hinsicht. Der heute oft gehörte Schrei nach festen Maßstäben und Prinzipien, an die sich auch die Theologie gebunden weiß, wird hier aufgegriffen, ernst genommen und beantwortet. Nicht nur die Grundsatzartikel, die sich unmittelbar den Fragen der Methode zuwenden, auch die sachbezogenen Beiträge leisten das auf ihre Weise, indem sie die an anderer Stelle entwickelte Theorie in die Praxis umsetzen. Der Leser, der Interesse und ein durchschnittliches Wissen von der Bibel besitzt, braucht nicht zu fürchten, überfordert zu werden. Der Verfasser hat ein Geschick, ein Problem klar zu formulieren, exakt zu analysieren und auch verwickelte Tatbestände verständlich darzustellen, wobei die einzelnen Schritte überschaubar bleiben. Seine Ausdruckskraft und Wortgewandtheit trägt dazu bei, die Lektüre auch bei schwierigen Passagen nicht zur Qual werden zu lassen. F. Heinemann.

RENDTORFF, Rolf: *Väter, Könige, Propheten.* Gestalten des Alten Testamentes. Stuttgart 1967: Kreuz-Verlag. 214 S., Ln. DM 14,80.

Die ganze Geschichte Israels ist im Grunde ein ununterbrochener Dialog zwischen Gott und Mensch, der sich in Ruf und Antwort kundtut. Wo immer man die Heilige Schrift aufschlägt, diese Feststellung findet sich in einem Maße bestätigt, daß die Geschichte Israels geradezu an Hand einzelner Gestalten geschrieben werden könnte. Der Heidelberger evangelische Alttestamentler Prof. Rendtorff beweist das aufs Neue mit diesem Buch, das eine Sammlung alttestamentlicher Porträts enthält.

Porträts können und wollen nicht alles wiedergeben, sie offenbaren uns aber die charakteristischen Züge, die ein Mensch in den Augen des jeweiligen Künstlers besitzt. So wollen auch die dargebotenen Entwürfe keine in allen Details historisch belegbare Biographien sein, sondern nur das Wesentliche d e s Bildes wiedergeben, das die Heilige Schrift von den einzelnen Gestalten der Heilsgeschichte entworfen hat. Dieses Bild ist eigentlich nie mit der historischen Persönlichkeit identisch, schon garnicht bei den Gestalten der Frühzeit Israels, die für die folgenden Generationen und Jahrhunderte immer eine größere und oftmals auch andere Bedeutung hatten als für die Menschen ihrer eigenen Zeit. Die Art der Darstellung wird also in der Heiligen Schrift wesentlich von der Sichtweise und der Eigentümlichkeit der jeweiligen biblischen Tradition abhängen. Nur wer um diese Tatsache weiß, sie ernst nimmt und richtig auswertet, kann für seine nachgezeichneten Bilder den Anspruch biblischer Authentizität erheben, ohne freilich gleich absolute Gültigkeit für sie zu beanspruchen, da nun mal jeder menschliche Erkenntnisvorgang, auch der theologische, dem Wandel unterworfen bleibt.

Rendtorff erfüllt diese Voraussetzungen und Bedingungen in glücklicher Weise. Als Exeget ist er mit dem besonderen Charakter der biblischen Quellen aufs beste vertraut und versteht sein gediegenes Wissen so einzusetzen, daß vor dem Auge des Lesers ein Bild lebendiger Menschen entsteht, von dem er sich angesprochen fühlt. Bei den Gestalten der Frühzeit, Abraham, Mose und Josua, versucht R. besonders die Wirkung zu beschreiben, die diese Personen auf die nachfolgenden Generationen ausgeübt haben. Bei den Königen und anderen Persönlichkeiten, wie z. B. Samuel, von denen wir schon geschichtlich zuverlässigere Quellen besitzen, konnte stärker der geschichtliche Hintergrund und Zusammenhang herausgearbeitet werden. Bei den Propheten und den Verfassern der Psalmen und des Hiobbuches schließlich wurde das Bild vorwiegend aus den überlieferten Worten dieser Männer erstellt, so daß man auf diesem Wege einen unmittelbaren Zugang zum Denken und zu der Botschaft dieser Persönlichkeiten gewinnt.

Die Samlung, die auf diese Weise entstanden ist, bezeugt die Breite und Tiefe, die bunte Fülle und Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Die Darstellung basiert auf dem reichen Wissen des Verfassers; doch steht die Gelehrsamkeit ganz im Dienst der Verkündigung, die hier in einem ansprechenden Gewand geboten wird, das jeder aufgeschlossene und an der Bibel interessierte Christ als gelungen ansehen wird. Das schöne Buch endet mit einem Ausblick, der über die Gestalt Johannes des Täufers die Brücke

schlägt vom Alten zum Neuen Testament, vom Judentum zum Christentum, wobei besonders auf die gemeinsamen, tief in das Alte Testament und seine Geschichte hinabreichenden Wurzeln verwiesen wird. Diese gemeinsame Grundlage macht Juden und Christen zu Brüdern und Söhnen desselben Vaters, die trotz der getrennten Wege stets aufeinander angewiesen sind. F. Heinemann.

SCHARBERT, Josef: *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* Köln 1967: Verlag J. P. Bachem. 514 S., Ln. DM 45,—.

Bei Erscheinen seines Buches „Die Propheten Israels bis 700 v. Chr." (vgl. Ordenskorrespondenz 7 [1966] 325 f.) hatte Vf. weitere Bände über den Prophetismus Israels angekündigt. Der zweite Band liegt nunmehr vor und behandelt die Propheten aus der Zeit um 600 v. Chr. An der Zielsetzung und Anlage des Werkes hat sich nichts geändert. Es wendet sich an einen größeren Leserkreis, der in die Verkündigung der alttestamentlichen Propheten eingeführt werden soll. Das geschieht nicht in Form eines fortlaufenden Kommentars, auch nicht durch eine systematische Darstellung der Theologie der Propheten, sondern durch Auslegung einzelner bestimmter Texte, die auf den jeweiligen Propheten selbst zurückgehen. Im Vergleich zum ersten Band sind die Literaturhinweise vermehrt worden, um dem Nichtfachmann Hilfen für ein persönliches Weiterstudium an die Hand zu geben.

Die Botschaft der Propheten war stets geschichtsbezogen. Darum ist es nur konsequent, wenn Sch. großen Wert auf die Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes legt und häufig Abschnitte einschaltet, die den Geschichtsverlauf einzufangen versuchen. Das geschieht auch in dem neuen Band. Gleich am Anfang steht ein Kapitel über die Geschichte des Reiches Juda vom Regierungsantritt des Manasse 693 v. Chr. bis zum Tod des Königs Josia 609 v. Chr. (S. 11—20). In diese Zeit fällt sehr wahrscheinlich die Wirksamkeit der Propheten Sephanja, Habakuk und Nahum, deren Botschaft in den drei folgenden Kapiteln dargestellt wird (S. 21—60). Sch. wendet dabei immer dasselbe Verfahren an. Zunächst nimmt er zu den Einleitungsfragen Stellung, wie Datierung, Gliederung und Komposition eines Buches (die sammelnde und ergänzende Tätigkeit des Redaktors), dann legt er im Hauptteil jene Sprüche und Gedichte aus, die seiner Meinung nach auf den Propheten selbst zurückgehen. Die Kapitel 5—10 gelten der großen Gestalt und dem Werk des Propheten Jeremias (S. 61—271). Nach einem Überblick über die Entstehung und gegenwärtige Gestalt des Buches Jeremias, behandelt Vf. die vier Schaffensperioden des Propheten. Die drei letzten fallen in die unruhige Zeit vom Tod des Königs Josia bis zum Fall Jerusalems 589 v. Chr., die wiederum in einem eigenen vorangestellten Kapitel im Zusammenhang dargestellt wird (S. 128—135). Als letzter Prophet kommt in diesem Band dann Ezechiel zu Wort. Seine Verkündigung wird vom einschneidenden Ereignis der Zerstörung Jerusalems geprägt und in zwei Hälften aufgeteilt. Entsprechend behandelt Vf. die Tätigkeit des Propheten in zwei Kapiteln, die Zeit vor und die Zeit nach dem Untergang der Stadt (S. 302—458). Ein besonderes Kapitel klärt auch hier zunächst die Probleme, die sich auf das Buch als Ganzes beziehen (S. 302—458). Die Exegese einzelner Einheiten aus den beiden Prophetenbüchern kann verständlicherweise nicht auf alle Fragen eingehen, die mit der Prophetie des Jeremias und Ezechiel zusammenhängen. Sch. holt das in einem eigenen Kapitel nach, das die Eigenart und die Bedeutung der Prophetie der beiden großen Propheten würdigen will (S. 459—478). Abgerundet wird das Bild dieser Epoche Israels mit einigen „Stimmungsbilder(n) aus der Zeit nach dem Untergang Judas" (S. 479—499). Gemeint sind damit das kleine Büchlein des Propheten Obadja, das Buch der Klagelieder und einige Psalmen, die von der Trauer über das zertörte Heiligtum und die verwüstete Stadt sprechen. Gründlich gearbeitete Stellen-, Namen- und Autorenregister, sowie einige Karten und eine Zeittafel bilden auch den Schluß dieses zweiten Bandes.

Ein so großes Unternehmen, wie es Sch. in Angriff genommen hat, bietet selbstverständlich immer Möglichkeiten der Kritik, zumal viele Detailfragen der Prophetenforschung noch immer offen und umstritten sind. Der Entwurf als Ganzes verdient jedoch volle Anerkennung, weil er das leistet, was er sich zum Ziel gesetzt hat. Der Leser wird wirklich an den Kern der prophetischen Botschaft herangeführt und mit einem gewichtigen Teil des alttestamentlichen Schrifttums vertraut gemacht, wenn er die Mühe auf sich nimmt, dieses gewiß nicht immer leicht geschriebene „Arbeitsbuch" gründlich durchzulesen. Hinter jeder Seite steckt viel Mühe und Anstrengung, die noch im Stil zum Durchschein kommt. Trotz sicher guten Bemühens ist es nämlich dem Vf. nicht immer gelungen, eine einfache Sprache

zu finden. Gelegentlich haben sich in den Text Begriffe eingeschlichen, die zwar dem Exegeten vertraut, dem durchschnittlichen Leser aber unbekannt sind (schon auf S. 11 taucht der „deuteronomistische Geschichtsschreiber" auf, aber erst drei Seiten später erfährt der Leser, wer damit gemeint ist). Die Erweiterung der Literatur ist sehr zu begrüßen. Wenn sie auch jetzt keine Vollständigkeit anstrebt, so sähe man vielleicht doch gern unter der Jeremiasliteratur die (wenn auch umstrittene) Monographie von H. Graf Reventlow, Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia, Gütersloh 1963, unter der Ezechiellitteratur die Arbeit von H. Haag, Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?, Freiburg 1943, und zur prophetischen Literatur im allgemeinen das Buch von E. Balla, Die Botschaft der Propheten, Tübingen 1958, und die ausgezeichnete Untersuchung von Cl. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, München ^{2}1964. Die Aufmachung des Buches ist wie schon beim ersten Band vorbildlich, Druckfehler sind, selbst in den Literaturangaben, äußerst selten. So bliebe nur noch zu wünschen, daß uns die Schaffenskraft des Vfs. bald den abschließenden dritten Band beschert und das ganze Werk recht viele aufnahmebereite Leser findet. F. Heinemann.

KUSS, Otto: *Auslegung und Verkündigung.* Band II: Biblische Vorträge und Meditationen. Regensburg 1967: Verlag Friedrich Pustet. 348 S.,. Ln. DM 34,—.

1963 erschien der erste Band „Auslegung und Verkündigung" des Verfassers mit Aufsätzen rein exegetischer und kontrovers-theologischer Art, die in den Jahren 1950—1960 zum ersten Mal eröffentlicht wurden. Nun liegt der zweite Band vor, der eine Reihe von Meditationen zusammenstellt, die in den Jahren von 1933 bis 1945 entstanden sind.

Es handelt sich um folgende Beiträge: Schrift und Kirche (1—31). Grundsätzliches zur Schriftlesung und Bibelstunde (32—50). Die Fremdheit des Christen in der Welt (51—73). Der Heide und der Christ; Bemerkungen zu der religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und zur christlichen Verkündigung (74—138). Zum Vorsehungsglauben im Neuen Testament (139—152). Was ist Christentum? Grundgedanken zum Neuen Testament (153—195). Die Liebe im Neuen Testament (196—234). Der Kreuzweg; Kurze Betrachtungen zu den vierzehn Stationen (235—274). Das Vaterunser (275—336). Wenn der Vf. betont, daß die Aufsätze als Ganzes oder als Entwurf aus den Jahren 1933—1945 stammen und nur aus dieser Zeit heraus ganz begreifbar seien, so wird man sich mit Recht fragen müssen, ob ihnen heute noch Bedeutung zukommt. Doch wird man eingestehen müssen, daß die Aufsätze und Meditationen auch heute noch genauso aktuell sind wie damals. Zwar ist die politische Bühne — wenigstens — bei uns eine andere geworden, aber auch von dem heutigen Menschen gilt nicht minder, daß er ein Diesseitsmensch ist, der auf Entwicklung, Fortschritt, Technik baut, der aber im Grunde ratlos ist und bei dem die Frage nach Sinn und Ziel unbeantwortet bleibt, der in Skepsis verfällt. Diesem modernen Diesseitsmenschen gegenüber muß als die eigentliche und wesentliche Botschaft des Neuen Testamentes auch heute nachdrücklich betont werden, daß der Mensch ein Fremdling in dieser Welt ist. In dem Aufsatz „Der Heide und der Christ" geht es darum, präzise zu sagen, was ein Christ ist, der sich an der Bibel ausrichtet; ihm gegenüber steht der metaphysisch-glaubenslose Menschen. In der damaligen Zeit war — und heute ist — es notwendig, in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen den Inhalt des Christlichen in einfacher Sprache, knapp und ohne jede herkömmliche Polemik, vorzulegen, und zwar an Hand der ersten und grundlegenden Quelle, des Neuen Testamentes. (Vgl. dazu: „Was ist Christentum".)

Zwei Meditationen, der „Kreuzweg" und das „Vaterunser" entstanden in der schweren Zeit der letzten Kriegsjahre.

Im „Kreuzweg" wird die Botschaft vom Kreuz, die gleichzeitig die Botschaft vom Auferstandenen und Immerlebendigen ist, dargelegt und in den vierzehn — teils biblischen, teils volkstümlich-fabulierenden — Stationen auf die Vielfalt des menschlichen Leidens angewandt. Die Stationsbetrachtungen sind jeweils in fünf Abschnitte gegliedert: 1. Was sagt die Bibel oder die volkstümlich-religiöse Überlieferung zu der Station; 2. Besinnung; 3. Anwendung auf das eigene Leben; 4. Vertiefung; 5. Gebet. Die hier vorgeschlagene Form stellt eine Verlebendigung des Kreuzweges dar und ist ein wertvoller Beitrag zur Erneuerung dieser Andacht.

Beachtenswert ist auch die Meditation über das Vaterunser, wo der Vf. in einem geschichtlichen Rückblick, beginnend mit der — wahrscheinlich — vorösterlichen Form des Vaterunsers, zeigt, wie jede Zeit, jede Situation, jeder Mensch mit den Besonderheiten seines

Lebens das Vaterunser auf seine eigene Weise spricht, daß es niemals „das" Vaterunser gibt, sondern immer nur ein für das Hier und Jetzt ausgelegtes Vaterunser.
Zum Schluß sei noch ein letzter Aufsatz genannt: Grundsätzliche Bemerkungen zur Schriftlesung. In diesem Beitrag sollte in einer Zeit, als im katholischen Raum die Bibel wieder neu entdeckt wurde, auf einige Voraussetzungen für die Beschäftigung mit der Bibel hingewiesen werden, die damals alles andere als selbstverständlich waren. Diese Bemerkungen sind aber auch heute noch nicht überholt, sie könnten auch für uns geschrieben sein, vor allem der eine Gedanke, daß keine Abkürzungsversuche zur Schrift führen, daß man sich die Bibel nicht kostenlos, ohne besondere Anstrengung aneignen kann, sondern daß ein wirklich angemessenes Verständnis der Schrift nur durch nachhaltige Arbeit am Text, durch meditatives Sichaneignen im Lebensvollzug zu gewinnen ist und mit einer Geduld, die von vornherein mit langen Zeiträumen rechnet. J. Bilsdorfer.

KUHL, Josef: *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium.* Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 11. St. Augustin 1967: Steyler Verlag. 242 S., kart. DM 24,—.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, die 1966 von der Theologischen Fakultät Trier angenommen wurde. Sie untersucht sehr differenziert und genau die Sendungsterminologie und die Sendungsvorstellungen des Johannes-Evangeliums. Dabei ist der Verf. nach eigener Aussage durch ein missionstheologisches Interesse geleitet. Sein Ziel ist es, im Joh.-Ev. dem tiefen inneren Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Sendung der Jünger und der Sendung Jesu, d e s Gottgesandten selbst, nachzugehen.
In einem ersten Teil stellt der Verf. in Kürze die alttestamentlichen, spätjüdischen und gnostischen Sendungsaussagen und Gesandtenvorstellungen dar. Dabei gelingt es ihm, vor allem bei der Behandlung der gnostischen Aussagen, die verschiedenen und vielfältigen Vorstellungen gut zu kennzeichnen. Sein Ergebnis kann so zusammengefaßt werden: Letztlich ist die Funktion des gnostischen Gesandten immer, „Erlösung zu bringen durch Gnosis-Übermittlung" (51). Erlösung bedeutet aber für den Gnostizismus letztlich stets Selbst-Erlösung. Das Kommen des Gesandten hat im Gnostizismus also in sich keinen heilwirkenden Wert. Ihm kommt lediglich die Aufgabe zu, die Lichtpotenz des in der Finsternis geknechteten Menschen zu wecken und zum Aufstieg in die Region des Lichtes zu aktivieren. „An diesem Punkte wird die tiefste Andersartigkeit der gnostischen Gesandtenvorstellung gegenüber der johanneischen greifbar" (52). Mit dieser Bemerkung beendet der Verf. die religionsgeschichtliche Darstellung des Sendungs- und Gesandtenproblems. Ein differenzierter religionsgeschichtlicher Vergleich der atl. und gnostischen Aussagen mit denen des Joh.-Ev. wird nicht angestrebt, und diese Beschränkung ist von der Zielsetzung her verständlich. In einem knappen Schlußabschnitt am Ende der Arbeit wird zu dem Problem nochmals Stellung genommen.
Man vermißt in diesem ersten Teil allerdings einen zumindest kurzen Hinweis auf die hellenistischen populären Vorstellungen über die „göttlichen Menschen", die ebenfalls wie die gnostischen Gesandten und der joh. Gottgesandte aus dem Himmel stammen. Daher fehlen in der Literatur die bedeutenden Arbeiten von Reitzenstein, Biehler und Wetter, die sich besonders mit dem Problem des „göttlichen Menschen" auseinandergesetzt haben. Wetter vor allem hat eine enge Verwandtschaft zwischen dem joh. Gottessohn und dieser hellenistischen Vorstellung von „göttlichen Menschen" nachzuweisen versucht.
In dem folgenden, sehr umfangreichen Hauptteil untersucht der Verf. die joh. Aussagen über die Sendung Jesu und der Kirche. Dabei geht er völlig zu Recht von der Prämisse aus, daß „Aufschluß über das Wesen der Jüngersendung . . . erst zu erwarten" ist, „wenn zuvor gefragt wurde nach der Sendung Jesu". Von dieser Erkenntnis her unterteilt sich der Hauptteil in drei große Abschnitte. Im ersten Abschnitt untersucht der Verf. die joh. Aussagen über die Sendung des Gesandten schlechthin, nämlich Jesu Christi. Er ist als der von Gott Gesandte der absolute Offenbarer des Liebeswillens Gottes; dieser ist letztlich Grund und Wesen der Sendung Jesu (vgl. Jo 3, 16), die erst in Kreuz und Erhöhung des Gesandten zum Abschluß kommt. Die Erhöhung als Heimkehr zum Vater ist schließlich die Voraussetzung für die Sendung des Pneuma und „damit für das Wirken der Jüngerschaft" (122). Der zweite Abschnitt untersucht das joh. Verständnis von Pneumasendung und damit zusammenhängend der Sendung der Jünger. Durch den Geist wirkt der Kyrios selbst in der Gemeinde. Auch diese ist, wie ihr Kyrios, in die Welt gesandt. So vollendet sich durch die Sendung des Geistes die Sendung Jesu in der Sendung der Jünger.

Der dritte Abschnitt des Hauptteiles endlich behandelt in zwei Schritten das „ ‚Wohin' und ‚Wozu' der Sendung Jesu und der Jünger" (160). Ziel der Sendung ist der Kosmos, die „jeweils konkrete Weltsituation" (163), ihr Zweck ist die „Übermittlung des Lebens an den Kosmos durch Zeugnisgeben für die Wahrheit" (174), was letztlich zur Verherrlichung des Vaters und seines Gesandten gereicht. In einem abschließenden Unterpunkt gelangt der Verf. nun an den sich selbst gesetzten Zielpunkt seiner Untersuchungen. Zunächst interpretiert er die vier Stellen: Jo 10,16; 11,52; 12,32; 4,38, die seiner Ansicht nach ausdrückliche Hinweise auf die Heilsberufung der Heiden und die Missionspraxis der Kirche im Joh.-Ev. sind. Wichtige, sich daraus ergebende missionstheologische Folgerungen schließen den Haupteil ab.

Wie oben schon erwähnt, schließt der Verf. mit einem knappen religionsgeschichtlichen Vergleich der atl. und außerbiblischen Sendungsvorstellungen mit der joh. Sendungstheologie. Wenn auch der Verf. eine enge terminologische Verwandtschaft zwischen gnostischen und joh. Sendungsaussagen durchaus zugesteht, so glaubt er doch eine direkte Abhängigkeit der joh. Aussagen von der Gnosis ablehnen zu müssen. Auch die Verwandtschaft mit atl. Aussagen darf nicht überbewertet werden, vielmehr „muß das Einmalige, spezifisch Christliche der Sendungsaussagen des Joh.-Ev. . . . im Blick bleiben".

Die Arbeit setzt beim Leser einiges an Sachwissen und Problemkenntnis voraus und ist nicht immer leicht zu lesen. Insbesondere vermißt man nach den einzelnen Abschnitten größere Zusammenfassungen der Ergebnisse. Doch geben die Überlegungen des Verf., vor allem seine missionstheologischen Folgerungen der umfangreichen Arbeit den Charakter einer wichtigen bibeltheologischen Grundlegung der kirchlichen Missionspraxis. Hoffentlich wird diese Studie zu einer Besinnung in jenen Kreisen führen, die durch ihr Wirken die Weltmission der Kirche tragen und für die der Verf. seine Arbeit angefertigt hat.

L. Schenke.

FULLER, R. H.: *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.* Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage. Aus dem Englischen übertragen und mit einem Vor- und Nachwort von Franz Joseph Schierse. Düsseldorf 1967: Verlag Patmos. 144 S., kart. DM 8,80.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe führt Schierse in die Problematik der heutigen Wunderdiskussion ein, zu der dieses Buch ein Beitrag sein soll.

Der Vf. legt zuerst den biblischen Wunderbegriff vor. Er unterscheidet: Stiftungswunder, welche die grundlegenden Wunder des AT und NT sind, nämlich Exodus und Christusereignis; Begleitwunder, die dem Stiftungswunder unmittelbar anhaften, wie die ägyptischen Plagen im AT und die Jungfrauengeburt im NT; vorbereitende und sinndeutende Wunder (Heilungen, Exorzismen und Naturwunder); schließlich Wunder, die das Stiftungswunder gegenwärtig machen, wie im AT vor allem das Passah und im NT Wort und Sakrament.

Inhalt der Untersuchung sind die sinndeutenden Wunder. Jede Frage nach ihrer Historizität hat von den Wunderberichten auszugehen. So lehnt F. mit Recht jede philosophisch oder weltanschaulich vorbelastete Antwort ab. Kriterien sind allein Quellenkritik und Formalanalyse. Nach F. sind Heilungswunder und Exorzismen im Wirken Jesu verankert, wenn es auch kaum gelingen dürfte, ein Einzelwunder mit Sicherheit auf Jesus zurückzuführen. Dagegen bezweifelt er die Historizität der Naturwunder, wofür er gute Gründe anzuführen vermag. Dies dürfte jedoch nicht die einzige Lösung sein, wie er am Schluß des Buches auch einräumt.

Die Wunder können nicht losgelöst vom Verständnis Jesu betrachtet werden. Jesus verknüpft seine Wunder mit der Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich, das sie bezeugen sollten. Doch wollen Wunder keine Beweise sein; sie fordern dem Menschen eine Glaubensentscheidung ab, die er in Freiheit treffen soll. Wie die Worte Jesu so wurden auch seine Wunder in den Dienst der Verkündigung und der Gemeinde gestellt. Nach Ostern waren sie Zeichen dafür, daß Jesus der Messias war. Es ging um die Bedeutung Jesu für den Glauben, nicht um eine Jesusbiographie.

Bei der Behandlung der einzelnen Wunder sucht F. zunächst die Bedeutung der Wunder in der Urkirche nachzuzeichnen, wobei er entsprechend der Quellentheorie die Wunder der Q-Tradition, das markinische Material und das lukanische Sondergut behandelt. Ein Vergleich der Wunderberichte bei den Synoptikern macht deutlich, daß es zuerst nicht

um eine Photographie eines Ereignisses geht, sondern um seine theologische Tragweite. Die ins Mirakelhafte gesteigerten Wunder bei Johannes schließlich sind nach F. wahrscheinlich aus einem „Buch der Zeichen" entnommen. „Vielleicht möchte der Evangelist mit seiner nachdrücklichen Polemik gegen einen bloßen Wunderglauben den Standpunkt des Buches der Zeichen oder zumindest der Mißverständnisse, zu denen es Anlaß geben konnte, korrigieren" (108). Denn der Glaube bei Johannes ist grundsätzlich vom Wunder unabhängig, wenngleich Wunder zum Glauben führen können.

Zum Schluß gibt F. fünf Prinzipien für die Verkündigung der Wunder heute und verdeutlicht diese an vier Beispielen. Schierse gibt in einem Nachwort einige Anregungen für Schriftlesung und Meditation der Wunderberichte.

Wer sich heute mit der Problematik der Wundergeschichten auseinandersetzen will, wird trotz aller Einschränkungen zu diesem empfehlenswerten Buch greifen. H. Giesen.

BERTSCH, Ludwig: *Buße und Beichte.* Theologische und Seelsorgliche Überlegungen. Frankfurt a./M., 1967: Verlag Josef Knecht. 122 S., kart. DM 8,80.

Die dringend notwendige Erneuerung unserer Buß- und Beichtpraxis ist nicht denkbar ohne eine vertiefte Erkenntnis des geschichtlichen Werdens der Praxis bei bleibender Wesensgestalt des Bußsakramentes und der daraus zu folgernden möglichen und nötigen Anpassung der Formen an unsere Zeit. Zu dieser Vertiefung will das vorliegende Büchlein helfen. Es enthält vier Beiträge von Professoren der Hochschule St. Georgen in Frankfurt. Sie nehmen jeweils von ihrem fachlichen Standpunkt zu den aufgeworfenen Fragen Stellung. In dem bei weitem größten Beitrag — er umfaßt über die Hälfte des Bandes — untersucht B. Schüller vom moraltheologischen Standpunkt aus die herkömmlichen Unterscheidungskriterien für „Todsünde — läßliche Sünde". Ausgehend von der realen Möglichkeit der Todsünde, ohne die das Kreuz Christi unverständlich ist, und die als freie Selbstbestimmung des Menschen nicht bestritten werden kann, wenn man anderseits eine volle Selbstverantwortung für das Gute behauptet, das man getan hat, versucht Sch. von den neueren Einsichten des Personalismus her, Licht in die unterscheidenden Merkmale zu bringen. — Den zweiten Beitrag hat der Dogmatiker O. Semmelroth geschrieben. Er behandelt „Strukturen und Perspektiven im Bußsakrament", nämlich: die kirchliche, eschatologische und trinitarische Struktur des Bußsakramentes. Hervorzuheben ist der gemeinschaftsbezogene Charakter der Sündenvergebung. Die Erträge namhafter Forscher der Bußgeschichte (B. Poschmann, P. Galtier, K. Rahner u. a.) werden zugrundegelegt: Vergebung durch Gott gibt es, weil und indem die Kirche im Auftrage Christi den sündigen Christen wieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Der ekklesiologische Charakter des Bußsakramentes (wie auch der Sünde) ist für die Rückgewinnung einer sinnvollen und lebendigen Beichtpraxis von grundlegender Bedeutung. Nur auf dieser Basis wird man dem verflachten, individualistischen, anthropozentrischen und routinemäßigen Verständnis wirksam begegnen können. Die neueren Versuche gemeinsamer Bußfeiern setzen beim betont gemeinschaftsbezogenen Aspekt des Bußsakramentes an. — Vom seelsorglichen Gesichtspunkt aus schreibt der Herausgeber L. Bertsch über „Buße und Beichte im Leben der Gemeinde". Nach der heute notwendigen Gestalt von Buße und Beichte fragend, forscht er nach den Ursachen des Beichtrückganges, um von dort aus die Konsequenzen für das pastorale Handeln zu ziehen. Mit Recht erscheint die Hinführung zur Buße als unerläßliche Voraussetzung der Hinführung zur Beichte. Eine noch zu entwickelnde Form gemeinsamer Bußfeier wird als dringendes Desiderat der großen Meßreform unabweisbar. Solche Bußgottesdienste „sollten nicht als sakramental deklariert werden. ... Wo dies geschieht, stiftet es Verwirrung, nicht zuletzt auch deswegen, weil die damit verbundenen dogmatischen Fragen noch nicht hinreichend geklärt sind" (106). Diese Bußfeiern machen jedenfalls deutlich, daß Buße und Vergebung kirchliches Geschehen sind und daß es verschiedene Weisen und Stufen der Vergebung gibt. Durch Erweckung und Bestärkung echter Bußhaltung führen sie zu fruchtbarem Beichten, wenngleich noch nicht abzusehen ist, ob sie „die Beichte nicht-beichtpflichtiger Sünden und die sogenannte Andachtsbeichte verdrängen werden, so daß — wie zu früheren Zeiten — die Beichte nur schweren Sünden vorbehalten ist" (107). Rez. hält eine solche Entwicklung für nicht wahrscheinlich und, falls sie eintreten sollte, für eine einseitige und schädigende Entwicklung. Die Beichte von nicht-beichtpflichtigen Sünden hat auch nach Wiedergewinnung der ekklesiologischen Dimensionen des Bußsakramentes in für unsere Zeit angepaßten Formen aus gewichtigen Gründen weiterhin ihre Berechtigung. — Der

letzte Beitrag, verfaßt von H. Roth, stellt „Beichte und Seelenführung" einander gegenüber und bespricht die Zuordnung beider aufeinander und die Unterscheidung beider voneinander.
Theologen und Seelsorger, die sich um die Erneuerung der Buß- und Beichtpraxis in unseren Gemeinden (auch in den Klostergemeinden) Sorge machen, werden das gehaltvolle Büchlein begrüßen und Nutzen daraus ziehen. H.-J. Müller.

POL, van de: *Das Ende des konventionellen Christentums.* Wien 1967: Verlag Herder. 480 S., Ln. DM 27,80.

Drei Bücher erschienen in letzter Zeit in Holland, die sich in tiefergehender Weise mit der kirchlichen Gegenwartssituation (in Holland und anderswo) auseinandersetzen wollen: H. Borgert, Kerk en toekomst (m. W. noch nicht ins Deutsche übersetzt); R. Adolfs, Wird die Kirche zum Grab Gottes? (vgl. die ausführliche Besprechung des Rez. in TheolGeg 11 [1968] 42—45); W. H. van de Pol, Das Ende des konventionellen Christentums. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, und zwar etwas vor dem bekannt gewordenen „Gott ist anders" des anglikanischen Bischofs J. A. T. Robinson.

Der Vf. hat sich eine umfangreiche Diagnose aller bedeutenden, neueren Strömungen in der katholischen und evangelischen Kirche vorgenommen. Er beginnt seine Umschau mit einer Beschreibung des „konventionellen Christentums", das wiederum eine Ausprägung konventioneller Religiosität sei. Solcher Konventionalität hafte an: Selbstverständlichkeit, Unanfechtbarkeit, Sicherheit, Heftigkeit, Hartnäckigkeit, Zufall, schützende Funktion, Isolierung, Vorurteil. Diese allgemeine Beschreibung einer ganz bestimmten und in jedem Menschen mindestens als latente Versuchung anwesenden Fehlhaltung (B. Welte würde das „unwesentliche Religion" nennen) ist einer der am besten gelungenen Teile des Buches (31—48). Viel kursorischer ist die Anwendung dieser allgemeinen Merkmale der Konventionalität auf das Christentum ausgefallen (nach den Rücksichten: Glaubensüberzeugungen, Frömmigkeit, Moral, Allgemeines). Der konventionellen Frömmigkeit im Christentum werden in dem umfangreichen Buch ganze drei Seiten gewidmet!
Nach diesem kurzen Blick auf das konventionelle Christentum beginnt der Vf. mit der Schilderung des Gegenwartspanoramas außerhalb der katholischen Kirche. Er behandelt in je einem Hauptabschnitt: das gewandelte Welt- und Menschenbild; Bibel und Kultur (in einem Abschnitt!); Philosophie und Gottesproblem; das Sein und das Seiende (Heidegger und Buber); Offenbarung und Glaube (Barth und Gollwitzer); Existenz und Offenbarung (Tillich); die nichtchristlichen Religionen. Vorab sei gesagt: es wird vor dem Leser eine Fülle von Material ausgebreitet. Dabei fällt die relativ starke Berücksichtigung des englisch-amerikanischen Sprachraumes auf. Wer mit den Fragen schon vertraut ist, die der Umschlag (Rückseite) in Großdruck ausspricht: Bibel in einer säkularisierten Welt? Was ist ein gläubiger Mensch? Wo ist Gott?, der wird das Buch mit Interesse und Gewinn lesen. Keinesfalls wird er zu einem solchen vernichtenden Urteil kommen, wie es andernorts ausgesprochen wurde (H. Jeremias, Tragödie eines Konvertiten).
Aber wer sich mit den genannten Fragen erstmals auseinandersetzt und zu dem umfangreichen Buch greift, in der Erwartung, das ganze Panorama unserer kirchlichen Lage gezeigt zu bekommen, wird in diesem Buch nicht alles finden, was zu solcher Information gehört. Einige wichtige Themen fehlen völlig, z. B.: die Bemühungen der ökumenischen Bewegung, auch innerhalb des Protestantismus (hier, in diesem Punkt, kann man der sonst vor Zorn sich überschlagenden Kritik von Jeremias zustimmen). Die Tendenzen in der katholischen Theologie, was z. B. den Glaubensbegriff, die Kirche, die Anthropologie, die Ehe, das Weltverständnis (auch die Säkularisierung!) betrifft. Hier gibt es doch beachtliche katholische Antworten auf das katholische konventionelle Christentum (es sei zugegeben: manches davon gab es bei Ausarbeitung der Vorlesungen van de Pols noch nicht). Das Konzil kommt wenig in dem Buch vor — vielleicht aus dem gleichen Grunde? Gewiß ist es sehr nützlich, einmal in allgemein verständlicher Form wirklich eingeführt zu werden in Gedankenwelten wie die von Tillich, Buber u. a. (zu Bultmann gibt es wohl schon vielerlei). Aber wo bleibt die Auseinandersetzung, die Würdigung, aber eine kritische? Gerade darum genügen die Ausführungen als erste Hinführung nicht. Im übrigen ist das Buch zu breit geraten. Dagegen sind manche wichtigen Partien, wie z. B. über das Neue Testament und die Fragen der Geschichtlichkeit Jesu zu kurz und nachlässig behandelt. Ebenfalls zu knapp sind die wenigen Anmerkungen über den Weg zu einem neu fundierten Gottesglauben am Schluß. Denn der Leser, der nun an der Hand des Autors durch die verwirrend-

bizarre Landschaft der Gegenwart gewandert ist, wird dann mitten in der Einöde von seinem Begleiter verlassen und soll sich seinen Weg selbst suchen. — Das oben bemängelte Fehlen der Beschreibung dessen, was an Aufbrüchen in der katholischen Kirche geschieht, führt außerdem zu einer gewissen Perspektivenverzerrung. Es entsteht der Eindruck, als habe man die Wahl zwischen rechtgläubiger Konventionalität und außerkirchlicher Offenheit. Das ist freilich ein vom Vf. nicht beabsichtigter Eindruck. Eine Verketzerung des Vf. möchten wir weit abweisen. Sie ist durch das Buch nicht berechtigt. Was wir bemängeln, ist methodischer Mangel. Er wird nicht hindern, daß das Buch dem sachkundigen Leser viele Anregungen gibt; der Anfänger wird sich anderswo informieren. P. Lippert.

PAUPKERT, Jean Marie: *Kann man heute Christ sein?* Freiburg 1967: Verlag Herder. 236 S., kart. DM 20,—.

Vf. dieses Buches ist ein französischer Laie, theologisch gebildet, in kirchlichen Schulen erzogen; lange Zeit wollte er Priester, auch Dominikaner werden. „Ich wurde — erst mit zweiundzwanzig Jahren — ein Laie" (59). In vier Kapiteln beschreibt er zunächst seinen Werdegang. Es sind Seiten, die hochinteressant zu lesen sind, voll von temperamentvollen Stellungnahmen, aber weithin frei von Groll oder Ressentiments (ein Beispiel hierfür sind die treffsicheren Seiten über „meine Vorkriegskirche", 36—41). Im Hauptteil des Buches skizziert der Vf. dann seine Stellungnahmen zu den wichtigsten theologischen Fragekreisen. Er will dies auf eine bewußt persönliche Weise tun, in einer „Theologie des Zeugnisses". So ist der Stil auch dieses Teiles recht persönlich gehalten, manchmal auch polemisch, ja erregt. Ganz gelegentlich erinnern diese Zeilen an den religiösen Zorn des prophetischen Bernanos — nur daß hier alles Engagement um theologische Fragen geht, um Fragen, die manchen gutwilligen Durchschnittschristen einfach kalt ließen; diese Leidenschaftlichkeit weisen den Vf. als einen Theologen aus, der sich nicht nur durch sein brennendes Interesse an den Problemen, sondern immer wieder auch durch die originelle und treffende Art, Fragen zu beantworten, qualifiziert.

Abwesenheit Gottes in der modernen Welt — Jesus Christus: Wer ist das? — das Böse und die Kirche — die Kirche und die Kapellen (d. h. „Richtungen" in der Kirche) — die Kirche und die Aktion (dabei meint P. Politik, Apostolat, Liturgie): das sind die Hauptfragen, über die er spricht. Interessant, wie dieser ganz bewußt „fortschrittlich" eingestellte französische Katholik doch immer wieder die Banalität der primitiv Progressiven ebenso wie der steril Konservativen anzuprangern weiß, wie er sich von beiden absetzt, wie er im Detail sachlich bleibt, d. h. nicht der theologischen „Linie" die Beurteilung des Einzelfalles zum Opfer bringt. Amüsant und anregend ist es in diesem Zusammenhang, was er über den Stand der Kirchenmusik in Frankreich sagt, gravierender noch, was ein „dogmatischer" Teilhardismus zu spüren bekommt. Mag manches in dem Buch auch ein wenig verworren anmuten, aufs Ganze gesehen ist es eine gute Hilfe dabei, den eigenen Standpunkt klären zu helfen. Es wäre gewiß schlimm, wenn wir nur noch solch temperamentvoll-persönliche theologische Äußerungen hätten. Aber ein Buch wie dieses bringt einen frischen Luftzug in die oft ein wenig zu professorale Atmosphäre, in der hierzulande theologische Probleme (das aber heißt: Lebensprobleme) verhandelt werden. P. Lippert.

MONZEL, Nikolaus: *Katholische Soziallehre.* Bd. I: Grundlegung. 1965. 426 S., Ln. DM 30,—. Bd. II: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. 1967. 600 S., Ln. DM 40,—. Köln: Verlag J. P. Bachem.

Es ist nicht möglich, innerhalb des hier gezogenen Rahmens das vorliegende Werk, die von Nikolaus Monzel an der Universität München von 1955—1960 gehaltenen Vorlesungen über katholische Soziallehre, in einer dem Inhalt gerecht werdenden Form zu besprechen. Wenn M. die von ihm behandelten Fragen der sozialen Wirklichkeiten, der sich darin abspielenden Tätigkeiten und der sich darauf beziehenden Normen als „katholische" Soziallehre vorgetragen hat, meinte er damit nicht jene im katholischen Raum vertretene Soziallehre, die hauptsächlich eine Frucht rein natürlicher Überlegungen und deshalb Sozialphilosophie ist, sondern er verstand katholische Soziallehre als Theologie. Sie geht nämlich von Offenbarungswahrheiten aus, wie das Lehramt der katholischen Kirche sie verkündet (I. Bd. 74, 125, 244) und dient letztlich dem Heil der Menschen. Die „Theologisierung" der christlichen Soziallehre war ein wissenschaftliches Hauptanliegen M's (I. Bd. 120, Anm. 17).

Nach M. hat eine solche Soziallehre zwei Aufgaben zu lösen: ihre eigenen Grundlagen und Methoden aufzuweisen sowie die tatsächlich bestehenden sozialen Gegebenheiten, Aufgaben und Probleme in der genannten Weise darzustellen. Dazu bedarf sie dann der Sozialphilosophie wie auch der einschlägigen Erfahrungswissenschaft als Hilfen.

Der erste Band behandelt die „Grundlegung" der katholischen Soziallehre. In fünf Abschnitten werden dabei untersucht: die Religionsgemeinschaften und die Gestaltung des irdischen Soziallebens in ideal-typischer Betrachtung; die Methode der katholisch-theologischen Soziallehre; soziales Sein und Sollen; Einzelmensch und Sozietät; Gemeinschaft und Gesellschaft.

Trotz der dabei zu leistenden spekulativen Denkarbeit wird die Verbindung mit der Erfahrungswirklichkeit stets gewahrt. Zudem nützt Vf. die sich ihm bietenden Möglichkeiten, andere Lehren und Lösungen darzustellen, reichlich aus. Das, sowie die eingestreuten Hinweise auf Literatur und Geschichte, bezeugen nicht nur den ausgedehnten Wissensbereich des Autors, sie lockern auch den an sich spröden Stoff auf und erleichtern dem Leser den Nachvollzug.

Der zweite Band untersucht: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Jedes einzelne dieser Themen wird nicht nur in seiner Vielschichtigkeit und verschlungenen Problematik aufgewiesen, sondern die Vielheit gestaltet sich unter dem sie durchschauenden Geist des Vf. zu einer gegliederten Einheit. Gerade in diesem zweiten Band zeigt sich, wie sehr dem Vf. die sozialen Wirklichkeiten in ihrer heutigen Gestalt und Problematik vertraut waren und am Herzen lagen. Auf diese Wirklichkeit die Normen der katholischen Soziallehre anzuwenden, ist nicht nur deshalb schwierig, weil sie als neue oft noch nicht genügend durchschaut ist, sondern auch weil die zu ihr gehörenden Menschen jene Normen durchaus nicht mehr einhellig anerkennen.

Daß das Werk, an das der Vf. selbst nicht mehr die letzte Hand anlegen konnte, doch ein Ganzes geworden ist, verdankt es nicht zuletzt der gewiß nicht leichten Arbeit der Herausgeberin und ihren Helfern. Diese haben nicht nur durch Anmerkungen einzelne Stellen des Textes verdeutlicht oder auf Zusammenhänge hingewiesen, sondern auch, vor allem im zweiten Band, die letzten kirchlichen Verlautbarungen und Stellungnahmen zu wichtigen Fragen eingefügt. So K. H. Grenner zu Fragen über die Familie (100—102, 131—134), über den Staat (263—265, 274—276), zur Wirtschaftsethik (377—381) und P. Becher zu anderen Fragen des Wirtschaftslebens (508—509, 510—513). Nicht zu vergessen sind das Namens- und Sachverzeichnis sowie die das Verständnis erleichternden Schaubilder. Obwohl es dem Vf. am theologischen Charakter seiner Soziallehre so sehr gelegen war, tritt dieser doch auf weite Strecken hin kaum hervor. Der Grund dafür wird in der Sache selbst zu suchen sein.

Als Leser des Wortes hat Nikolaus Monzel sich vor allem Studenten gedacht. Deshalb wollte er schreiben „wie ich zu meinen Studenten spreche, nicht mehr und nicht weniger an Erfahrungen, Einsichten und geistigen Fähigkeiten voraussetzend" (I. Bd. 11). Da hat er wohl insofern zu bescheiden von sich gedacht, als sein Werk auch dem Fachmann noch viele Erkenntnisse und Anregungen zu geben vermag. J. Endres.

De Magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens. Festschrift für Alfred Schüler. Hrsg. von Erich DAUZENROTH und Erich B. GEISSLER. Mainz 1967: Verlag Matthias-Grünewald. 235 S., Ln. DM 24,—.

Die Festschrift ehrt einen Religionspädagogen, der mehr als 30 Jahre in der Lehrerbildung wirkte. Schüler lehrte nach dem Krieg am Pädagogischen Institut Darmstadt. Als Hessen die Lehrerbildung den Universitäten eingliederte, wurde er als Ordinarius für Katholische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre an die Abteilung für Erziehungswissenschaften der Justus-Liebig-Universität in Gießen berufen. Er vertrat eine im Sinne Augustins verstandene Paedagogia cordis. Aufgabe der Erziehung ist es danach, die Anlage im Menschen zu lieben, zum Entfalten zu bringen. Der Lehrer muß den Schüler befähigen, die Verantwortung, die er in und für die Welt haben wird, zu sehen und zu übernehmen. Das bedeutet, daß sich der Lehrer für den Menschen und Christen im Schüler und dessen Entwicklungsmöglichkeiten verantwortlich weiß. Dies war das Thema des Lehrerbildners Alfred Schüler. Freunde, Kollegen und Schüler haben dieses Thema in jeweils eigener Sicht in den Artikeln der Festschrift reflektiert. Vier Themenkreisen sind die Beiträge zugeordnet: Kirche in unserer Zeit; Didaktische Aspekte der Lehre; Religionsunterricht und Schule; Historische Reflexionen und Berichte. Den Religionslehrer werden vor allem die Artikel

der zweiten und dritten Themenreihe interessieren. Hier werden grundlegende, aktuelle und praktische Fragen angegangen. Grundlagen der Pädagogik behandeln die Beiträge von Johannes G. Deninger, Erich E. Geissler und Josef Goldbrunner. In seinen Ausführungen über „Die Möglichkeit von Lehren und Lernen" interpretiert und adaptiert Deninger Aussagen der Schrift „De magistro" von Augustinus. Geissler reflektiert in seinem Beitrag „Kontakt, Vermittlung und Gewißheit" über den christlichen Wahrheitsbegriff und die pädagogische Vermittlung der Wahrheit. Goldbrunner schreibt zum wichtigen Thema der anthropologischen Grundlegung der Katechese. Es geht ihm dabei, wie bei seinen Veröffentlichungen überhaupt, um die Synthese von Psychologie, Pädagogik und Theologie. Friedrich Hahn äußert sich zu dem Problemkreis Sprache und religiöse Unterweisung. Die Artikel selbst sind nicht zu umfangreich, so daß auch ein von Zeitnöten bedrängter Lehrer zu dem Buch greifen kann, ohne sich nun über Wochen in schwierige Abhandlungen verbeißen zu müssen. Von daher wird verständlich, daß sich bei der Lektüre manche Fragen stellen, die unbeantwortet bleiben. Ab und zu begegnen einem auch Selbstverständlichkeiten und Pauschalurteile. So dürfte, um ein Beispiel zu nennen, der Satz: „In der Sprache der Gegenwart begegnet uns der Mensch der Gegenwart, der Mensch von heute" (83), der als Zusammenfassung der Charakterisierung unserer Gegenwartssprache gedacht ist, zu selbstverständlich und undifferenziert sein, um in der angegebenen Thematik weiterzuführen.
Den Religionslehrerinnen und -lehrern sei die Festschrift empfohlen. K. Jockwig.

STENGER, Hermann: *Erziehung und Berufung.* Um die Zukunft der kirchen Studienheime. Pfeiffer-Werkbuch Bd. 64. München 1967: Verlag J. Pfeiffer. 232 S., kart. DM 11,80.

Die Veröffentlichung umfaßt Referate der Internatsleitertagung — Freising September 1966 — und Aufsätze, die in das Rahmenthema der Tagung passen. Das Ergebnis der Tagung wurde in einem Memorandum der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt. Einleitung und die Punkte 1 und 2 (7 Punkte sind insgesamt aufgeführt) des Memorandums sind kennzeichnend für die Neuorientierung, die sich in der Internatserziehung abzeichnet. Obwohl den Internaten immer noch eine große Bedeutung zukommt, werden ihre Erziehungsmöglichkeiten nicht im rechten Licht gesehen. Durchweg sind die Forderungen einer situationsgemäßen Erziehung nicht gesehen oder nicht ernst genommen. Die Berufsbindung, d. h. die Bestimmung der Internate zur Heranbildung von Priesternachwuchs, muß fallen gelassen werden. Statt dessen müßte erstes Ziel sein, einen Menschen heranzubilden, der bereit ist, als Priester oder Laie Christus zu dienen. Die psychologische Verfassung des jungen Menschen heute ist so, daß im Alter der Schüler noch keine Berufsentscheidung erwartet werden darf. Das gilt nicht für die Spätberufenenseminare, die dafür mit andern Schwierigkeiten ringen, nämlich mit der Prüfung der ausreichenden Beweggründe zur Ergreifung des Priesterberufs. Die Referenten und Tagungsteilnehmer sind zuversichtlich hinsichtlich der Auswirkung einer Entlastung von einer vorzeitigen Berufsentscheidung. Sie befürchten keine Minderung des priesterlichen Nachwuchses, sondern eher eine Förderung der bewußten und freien Entscheidung für den Beruf. Die Begründung für das Memorandum findet sich in den einzelnen Referaten und Aufsätzen. Ohne einem der Autoren Unrecht tun zu wollen, seien zwei der Referate eigens herausgehoben. 1. Internatserziehung nach dem II. Vatikanum (Regens Gottfried Griesl). 2. Die Problematik der Spätberufenenseminare (Direktor Eduard Spannagl). Griesl geht auf die vordringlichen Aufgaben ein, die sich um drei Teilprobleme bewegen: das berufsgebundene Internat; Erziehung zum Zölibat; Führung zur Jüngerschaft. Das Internat ist kein „Mini-Kloster", sondern hat sich an das Modell der Familie zu halten. Vielleicht ist hier zu ergänzen, daß es gesünder wäre, die Jungen erst nach der Pubertät in ein Internat zu bringen, damit die Krisenzeit in der Atmosphäre der Normalfamilie bewältigt wird. So tun es z. B. manche Internate in Kanada. Wie von dort berichtet wird, sind die dann noch vorhandenen Oberklassen gut besetzt. Weiter sei angemerkt, daß in dem Zusammenhang auch noch überlegt werden müßte, welches die Mindest- aber auch die Höchstzahl an priesterlichen Erziehern in solchen Internaten sein sollte. Müssen denn alle Fächer von priesterlichen Erziehern gegeben werden?
Die Probleme, mit denen sich Spannagl unter anderem auseinandersetzt, kommen aus der Art des immer noch geltenden Bildungsweges. Ich meine, es sollte da noch deutlicher herausgearbeitet werden, was für eine Hochschulreife wirklich unerläßlich ist, d. h. welche

Fächer bis zu welchem Wissensniveau gepflegt werden müssen und welche nicht oder nicht so intensiv. Auch scheint mir nicht genug gefordert zu sein, daß die Besucher eines Spätberufeneninternates grundsätzlich die Möglichkeit haben müssen, einen Abschluß zu machen, der ihnen den Zugang zur Hochschule öffnet. Sicher läßt sich nicht alles in einem Referat sagen. Daher nehme man den Hinweis als Ergänzung an. Aus verschiedenen Gründen kann sich bei den Insassen eines solchen Seminars doch herausstellen, daß sie nicht zum Priestertum wohl aber zu einem andern qualifizierten Dienst in der Kirche berufen sind. Dann müssen sie an der Schule bleiben und dort die Hochschulreife erlangen können.

E. Grunert.

Fragen zum Bibelunterricht. Reihe: Botschaft und Lehre, Heft 7. Graz 1968: Verlag Styria. 111 S., kart. DM 8,80.

Unter der Leitung von Prof. Dr. W. Croce fand 1967 die Gesamtösterreichische Katechetentagung zum ersten Mal in Innsbruck statt. Etwa 500 Katecheten und Katechetinnen kamen zu der Veranstaltung, deren Referate bis auf eine Ausnahme in dem vorliegenden Buch abgedruckt sind. (Der Vortrag F. Mußners „Die Wunder Jesu" erschien getrennt im Kösel Verlag.) Die Tagung stand unter dem Gesamtthema „Bibel und Katechese" und behandelte aktuelle Themen der heutigen Verkündigung. A. Stöger sprach in einem Doppelreferat über die Kindheitsgeschichte Jesu und die Auferstehungsberichte und A. Gamper über die geschichtlichen Berichte des Alten Testamentes. In einem einführenden Beitrag befaßt sich W. Croce mit der Bedeutung und mit den Schwierigkeiten des Bibelunterrichtes heute.

An der brennenden Aktualität dieser Themen wird der nicht zweifeln, der selbst als Katechet oder Religionslehrer tätig ist. Es ging den Referenten nicht um neue Hypothesen oder geniale Lösungen, sondern darum, den Katecheten das verständlich mitzuteilen, was als gesicherte Erkenntnis der modernen Bibelwissenschaft gelten kann und für die Verkündigung von unmittelbarer Bedeutung ist. Der Nachdruck liegt darum, besonders bei den Referaten A. Stögers, auf dem kerygmatischen Gehalt und der Möglichkeit einer sachgemäßen Interpretation der einzelnen Berichte. Auch auf die Frage der Geschichtlichkeit wird immer wieder mit Recht eingegangen, weil sie tatsächlich oft gestellt wird. A. Gamper beschränkt sich in seinem Referat auf eine Untersuchung der alten Traditionen Israels, der Abrahams-, der Auszugs- und der Sinaiüberlieferungen. Diese Eingrenzung ist gut begründet, weil sich vornehmlich bei diesem Material die Frage der Historizität stellt und gerade hier besondes anschaulich Gottes Handeln am Menschen zur Darstellung kommt.

Allen Referenten darf man bescheinigen, daß ihre Gedanken klar gegliedert und verständlich formuliert sind. Beim letzten Beitrag hätte die Brücke zur katechetischen Auswertung im Unterricht etwas breiter angelegt werden dürfen. Doch ist es schon ein großer Gewinn, wenn der Katechet mit dem sachlichen Ertrag der wissenschaftlichen Exegese so vertraut gemacht wird, daß er selbst auf dieser Grundlage weiterbauen kann.

F. Heinemann.

AUGUSTINUS: *Denn es zertritt mich der Mensch.* Eine Auswahl aktueller Predigten, übersetzt und eingeleitet von Dr. Albert Schmitt. Bern 1967: Verlag Bargezzi. 272 S., Ln. DM 17,50.

Augustinus als Prediger: Er predigt biblisch, an Hand von liturgischen oder selbstgewählten Lesungen. Der Prediger ist für Augustinus nichts anderes als „Ausleger und Lehrer der göttlichen Schriften" (de doctr. christ. 4, 6). Die Predigt selbst soll auslegen, erbauen und bekehren. Nirgendwo sonst tritt uns Augustinus so deutlich als Seelsorger, als Bischof, als „Pastor" seiner Gemeinde Hippo entgegen wie in seinen Predigten. Es lohnt sich, die meisterliche Schilderung Augustins als Prediger bei van der Meer (Augustinus als Seelsorger, Köln: 1958 [3], 423—488) nachzulesen: In seiner Haltung als Prediger kann Augustinus sicher auch Heutigen etwas lehren.

Zu der vorliegenden Auswahl augustinischer Predigten: Fast 1000 Predigten Augustins sind uns überkommen. Eine Auswahl aus ihnen zu treffen, bleibt immer Ermessenssache. A. Schmitt (Abt von Grüssau) hat zu den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres Predigten zusammengestellt, zur Epistel oder zum Evangelium. Wer Interesse an der Vätertheologie hat, dem können sie Gegenstand der Meditation sein oder auch stellenweise die eigene Predigt inspirieren. Das Haus Bargezzi, als Buchverlag neu, hat den Band ansprechend ausgestattet. Der Preis ist auch nicht zu hoch gegriffen.

Leider vermißt man Angaben, um welche Predigt Augustins es sich jeweils handelt und einen Hinweis auf die Edition des Urtextes. Der Leserkreis, der mit diesem Buch angesprochen werden soll, darf das erwarten. W. Daut.

In allen Zungen. Geistliche Reden durch 15 Jahrhunderte. Hrsg. von Johannes LEHMANN und Hieronymus VASTENBERG. München 1966: Verlag Ehrenwirth. 276 S., Ln. DM 19,80.

Der Auftrag Jesu an die Jünger, die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes überall in der Welt zu verkündigen, wurde und wird durch die Jahrhunderte hauptsächlich durch die Predigt ausgeführt und weitergegeben. Im vorliegenden Buch sind 28 Predigten und geistliche Reden aus 16 Jahrhunderten zusammengestellt. Die Herausgeber wollten nach Möglichkeit für die jeweilige Zeit je eine typische Predigt bringen. Gleichzeitig sollen die behandelten Themen die Breite christlichen Lebens deutlich werden lassen. Es ist also an einen Längsschnitt der Predigtgeschichte und an einen Querschnitt der christlichen Botschaft gedacht.

Von Basilius d. Gr. mit einer Rede wider die Trunkenbolde bis zur Rede von Papst Paul VI. am 4. Okt. 1965 vor den Vereinten Nationen reicht der Bogen.

In der nachpatristischen Zeit bis hinein ins Hochmittelalter begnügte man sich meistens mit der Wiedergabe von Väterpredigten. So sind neben Basilius noch Gregor von Nazianz, Augustinus und Leo d. Gr. mit je einer Predigt in diesem Buch vertreten. Reformbewegungen, Kreuzzugsbegeisterung und die Verbreitung der Bettelorden führen dann zur eigentlichen Volkspredigt. Für diese stehen hier Bernhard von Clairvaux und Berthold von Regensburg. Der Schwerpunkt der Volkspredigt liegt im Ruf zur Buße und in der moralischen Unterweisung. Ein Beispiel für die Bußpredigt während der Renaissancezeit bietet eine Todpredigt von Girolamo Savonarola. Die Mystik des Spätmittelalters brachte eine umfangreiche Predigtliteratur hervor; davon werden hier aufgeführt Meister Eckehart und Johannes Tauler. Die Reformatoren rücken die Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. An die Stelle der mitreißenden und anschaulichen Volkspredigt tritt nun die mehr lehrhafte Bibelpredigt. Je ein Predigtbeispiel von Martin Luther und Jean Calvin stehen für die Reformationszeit. Die Barockpredigt betont stark die Erzählfunktion der Predigt sowie die Notwendigkeit ihrer Anschaulichkeit, was hier mit Abraham a Santa Clara und Clemens von Burghausen belegt wird. Der Pietismus bezeugt einen erneuten Höhepunkt der Predigt, die als erbauliche Rede zur Verinnerlichung verstanden wird. Als Beispiel hierfür ist eine Predigt von Nikolaus L. Graf von Zinzendorf abgedruckt. Als direkte Auseinandersetzung mit den Ideen der Zeit und als Versuch, diese mit dem christlichen Glauben zu verbinden oder sie davon abzusetzen, sind die weiteren Predigtbeispiele zu verstehen. Sie gehen von Johann M. Sailer über Friedrich Schleiermacher, Jeremias Gotthelf, John H. Newmann, Wilhelm E. Frhr. v. Ketteler, Adolf v. Harnack, Michael Faulhaber, Clemens August Graf v. Galen, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich zu Johannes XXIII. und Paul VI.

Solch eine Zusammenstellung von Predigten aus den verschiedenen Jahrhunderten macht deutlich, daß die Offenbarung nicht zeitlose Botschaft ist, sondern jeweils in die Zeit hineinzusprechendes Wort, soll sie verstanden werden. Dabei wird einem auch klar, daß keine Zeit die Fülle des Wortes Gottes ausschöpfen kann. Deswegen kann man immer von der Vergangenheit lernen. Aber nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch von allen, die nicht unsere eigenen Schwerpunkte innerhalb der Verkündigung setzen. So erhält man bei der Lektüre eines solchen Buches Möglichkeiten, die eigenen Grenzen des Glaubensverstehens und der Verkündigung zu überschreiten.

Die Predigten wurden zum Teil gekürzt, um das Wesentliche klarer herauszustellen. Nur ein Vergleich mit dem vollen, ursprünglichen Worlaut könnte zeigen, ob diese Kürzungen immer gut waren.

Dem Wortlaut der Predigten wurden kurze biographische Hinweise und Einführungsgedanken in die jeweilige theologische Situation des Predigers vorangestellt. Damit wird die Brauchbarkeit des auch schön ausgestatteten Buches sehr gut abgerundet.

Wenn auch die Auswahl bei solch einer Sammlung subjektiv bleibt, so sind doch Predigtcharakteristika der verschiedenen Geschichtsabschnitte weithin getroffen. K. Jockwig.

BOMMER, Josef: *Gottes Stimme im Kirchenjahr.* Liturgische Meditationen. Luzern 1967: Rex-Verlag. 352 S., Ln. DM 22,50.

Im Vorwort gibt der Verf. die Grundlagen und das Ziel der Betrachtungen an, die zum großen Teil aus der Verkündigung im Gottesdienst erwachsen sind.

Den Meditationen liegen Schrifttexte der jeweiligen Sonn- und Feiertagsliturgie zu Grunde. Die Texte der Schrift, die nach den Ergebnissen der Exegese in vielen Fällen ihren „Sitz im Leben" in der Verkündigung der Eucharistie feiernden Gemeinde hatten, haben darum gerade im Gottesdienst Voraussetzung und Möglichkeit, im Hier und Heute wiederum lebendige Verkündigung zu werden. Der Verf. sieht seine Aufgabe darin, in einer stets sich wandelnden Welt und Zeit die bibl. Botschaft für das Leben des Christen und der Gemeinde fruchtbar zu machen. Diesem Zielsatz ist voll und ganz zuzustimmen. Meist nimmt der Verf. den bibl. Text zum „Anlaß und Ausgangspunkt, um mehr oder weniger zentrale Probleme des heutigen Lebens im Lichte der Offenbarung des Wortes Gottes zu sehen und zu beurteilen" (10).

Wie sieht dies dann aus? Beim ersten Adventssonntag setzt der Verf. bei der notwendigen Bereitschaft zur Besinnung und Buße angesichts der eschatologischen Zeit ein. Auch wir wandeln als pilgerndes Gottesvolk durch die Wüste der Zeit. „Wir müßten leben auch im Geist des Alten Bundes, und mehr als in einer anderen Zeit des Kirchenjahres reichen wir unserem älteren Bruder, dem Juden, die Hand" (14). Damit ist der Verf. beim Thema. Das Verhältnis zwischen Juden und Christen fällt als Thema fast ganz in der Verkündigung aus. Das dürfte nicht sein. Der Verf. bietet in einer zeitnahen Sprache zentrale Gedanken zu diesem Thema innerhalb seiner Adventsmeditation. Nur sollte man sich klar darüber sein, daß die bibl. Texte des ersten Adventssonntags nicht den entsprechenden biblischen Ausgangspunkt bieten, geschweige denn die bibl. Grundlagen für die Offenbarungsaussagen über das Verhältnis zwischen Juden und Christen. Warum also solch eine verquälte Einleitung? Warum wählt man dann nicht einen Abschnitt aus dem 9. oder 11. Kapitel des Römerbriefes als Lesung?

Die Weihnachtsmeditation steht unter der dreifachen Thematik: Licht—Freude—Herrlichkeit Gottes. Genügt es nun aber, Schriftstellen aus der Weihnachtsliturgie, in denen von Licht und Freude sowie von der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes die Rede ist, einfach zusammenzustellen? Es ginge ja gerade darum, diese Bilder und Aussagen für den Hörer zu verdeutlichen. Ob das etwa mit folgenden Sätzen gelingt? „Und dann das zweite, die Freude, die Freude am Licht und an der Herrlichkeit Gottes! Sehen sie doch auf die Kinder! Wie freuen sie sich am lebendigen, flackernden Licht! Oh, es ist schön, tausendmal schöner als alle Neonlampen zusammen, ein einziges Kerzchen ist mehr als alle Glühbirnenromantik unserer Stadt zusammengenommen! Die Freude am Licht! Das ist die Freude an Jesus Christus" (39).

Am sechsten Sonntag nach Epiphanie nimmt der Verf. das Evangelium, das Himmelreichgleichnis vom Senfkorn und dem Sauerteig, zur Grundlage der Meditation. Es handelt sich hier um ein Kontrastgleichnis. Der unscheinbare Anfang steht im Gegensatz zur Entfaltung und Sieghaftigkeit des Reiches Gottes am Ende. Es geht also bei der Sachausage des Gleichnisses nicht in erster Linie um die Entfaltung des Christentums im Laufe der Zeit. Der Verf. bringt Gedanken zu einer Missionstheologie, in dem er über die Heilsnotwendigkeit der Kirche meditiert. Fragwürdig erscheint dann auch folgender Gedankengang: „Und hier verschränkt sich nun die erste Parabel mit der zweiten, zur äußeren Mission tritt mit innerer Notwendigkeit die innere, zum Gleichnis vom Senfkorn dasjenige vom Sauerteig. Zum Thema des Dienstes und des Auftrages an der Welt tritt dasjenige von der Stellvertretung" (85).

Diese Beispiele mögen genügen, um auf die Problematik der biblischen Verkündigung hinzuweisen. Die Erkenntnis von der Notwendigkeit der exegetischen Arbeit am Bibeltext hatte sicherlich ein intensives Eingehen auf die kritisch-historische Exegese auch bei der kath. Homiletik zur Folge. Dies kann aber nur notwendige Vorarbeit sein. Darauf muß die „Übersetzung" der Bibelaussagen in die heutige Zeit folgen. Darin scheint heute die eigentliche Schwierigkeit zu liegen. Entweder begnügt man sich mit der Wiedergabe bibeltheologischer Aussagen, oder aber man fragt sich, ob die meist nicht einfache exegetische Vorarbeit überhaupt noch notwendig sei, wenn sie so wenig für die Predigt „hergibt". Weil sich bei bibeltheologischen Abhandlungen leicht eine homiletische Langeweile einschleicht, wird die Fragwürdigkeit der exegetischen Vorarbeit leicht prinzipiell. Man muß

für sich selbst erst einmal die Spannung zwischen der Fremdheit der Bibel und dem heutigen Selbst- und Weltverständnis aushalten. Erst dann wird man zu der vielfach beschworenen, aber nicht leicht zu erfahrenen Aktualität der Bibel durchstoßen.

Vorliegende Betrachtungen besitzen sicher Aktualität, geben Anregungen für die Verkündigung, lösen aber nach meiner Meinung die Problematik um die biblische Verkündigung weithin nicht.

K. Jockwig.

Am Tisch des Wortes. Heft 16—19. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk, je ca. 80 S., je DM 4,80.

Für eine kurze Besprechung liegen vier weitere Hefte der in dieser Zeitschrift schon ausführlich gewürdigten Reihe „Am Tisch des Wortes" vor. (Vgl. OK 7 [1966] 418—423). Es sind dies die Hefte: Die heilige Osternacht (Nr. 16); Der 6. Sonntag nach Ostern (Nr. 17); Herz-Jesu-Fest (Nr. 18) und Kirchweihe (Nr. 19). Unterdessen sind drei weitere Hefte erschienen.

Die Feier des Ostermysteriums bildet die Mitte der Liturgie. So kommt der heiligen Osternacht zentrale Bedeutung zu. Das Heft bietet zuerst eine gute liturgiegeschichtliche Einführung. Die Lesungen der Vigil- und Meßfeier werden exegesiert und gedeutet. Die Verkündigung will vor allem die Symbole: Feuer, Licht, Wasser, Brot, in denen diese Nacht ihr Geheimnis mitteilt, wieder erfahrbar machen. In einem abschließenden Beitrag werden einige pastorale Hinweise gegeben. Gerade dafür ist der Seelsorger dankbar und wünscht sie sich noch etwas ausführlicher und praktischer.

Die Gedanken der Texte zum 6. Sonntag nach Ostern kreisen um die nachösterliche Gegenwartsweise des Herrn und um die Existenz des Christen in der Welt. Der Herr ist nahe im Geist, die Glaubenden leben ihr Zeugnis in einer Welt, von der sie auch Widerspruch erfahren, das Zeugnis über Jesus vollzieht sich in der Liebe. Dies sind die Hauptgedanken der vorgelegten biblischen Meditationen und der Verkündigungsvorschläge. Besonders erwähnt sei die biblisch-patristische Studie von N. Brox über „Zeugnis geben". Ein Vorschlag zu einem Wortgottesdienst beschließt das Heft.

Der Zugang zum Herz-Jesu-Fest fällt dem heutigen Christen nicht leicht. Jahrhunderte lang kannte die Kirche kein eigenes Herz-Jesu-Fest, weil das Festgeheimnis mit ihrem Leben identisch ist, nämlich in der Begegnung mit dem Herrn aus der Fülle seines Lebens zu schöpfen. Die Liebe Gottes zum Menschen in der Menschwerdung seines Sohnes, welche die Unwiderruflichkeit und letzte Konsequenz dieser Liebe bezeugt, bildet die Mitte dieses Festes. Die geöffnete Seite des Herrn am Kreuz ist das mächtige Zeichen dafür, daß die grundlose Liebe Gottes stärker ist als der grundlose Haß des Menschen.

Die reichhaltigen homiletischen Vorüberlegungen und Hinweise in diesem Heft seien besonders hervorgehoben.

Kirchweihe. Mit diesem Thema reflektiert die Kirche über sich selbst. Haus Gottes, Ort seiner besonderen Gegenwart, ist die Menschheit Christi. Haus Gottes ist dann der „Leib Christi", die Kirche, als die Gemeinde derer, die Gott durch Christus im Heiligen Geist geheiligt hat. Von daher sind Wesen und Funktion des Kirchengebäudes zu verstehen. Es ist nicht Haus Gottes in dem Sinn, wie etwa die Heiden den Tempel als Ort der Gegenwart Gottes verstanden. Das Kirchengebäude ist wesentlich als der Raum zu verstehen, in dem die Gemeinde sich zum Hören des Wortes Gottes, zum Lobpreis Gottes durch Jesus Christus, zur Feier der Eucharistie und zur Begegnung mit dem Herrn in der Feier der Sakramente versammelt.

Der Vorzug dieses Heftes ist es, diese Bestimmung des Kirchengebäudes, die ebenso dem theologischen Verständnis der Kirche als Volk Gottes wie den Aussagen der Hl. Schrift, der Väter und der Liturgie entspricht, als wesentlich hervorzuheben. Dies hat Konsequenzen für Kirchenbau, Liturgie und Verkündigung.

Als abschließender Wunsch: Die Predigtvorschläge noch mehr auf den heutigen Hörer hin in seiner Situation und mit seinen Fragen aktualisieren. Für die jeweilige Predigt sollte man sich eine konkrete Gemeinde vorstellen, dies setzt notwendig einiges pastoralsoziologisches Wissen voraus. Ab und zu sollten in diesen Heften, die weiterhin sehr zu empfehlen sind, Predigten für bestimmte Alters- und Standesgruppen gebracht werden.

K. Jockwig.

HENRICHS, Norbert: *Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.* Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorger. Düsseldorf 1967: Patmos-Verlag. 225 S., Ln. DM 16,—.

Unser Kirchenjahr ist ein Gebilde, das viele Jahrhunderte hindurch gewachsen ist. Jede Zeitepoche hat an ihm geformt und ihre Spuren hinterlassen. Vieles an diesem Erbe ist uns heute fragwürdig geworden, da es einer uns fremden Geisteshaltung entspringt und deutlich die Züge antiker oder mittelalterlicher Lebensverhältnisse trägt, die nun einmal der Vergangenheit angehören. Man denke nur an das bekannte Beispiel der Quatembertage, die in einer bäuerlich geprägten Umwelt entstanden sind und dem Rhythmus von Saat und Ernte folgen. Unser Leben wird von diesem Rhythmus nicht mehr bestimmt, ganz abgesehen davon, daß die Festlegung von Saat und Ernte auf südländische Verhältnisse zugeschnitten, unserem Klima aber nicht entspricht. Im Zusammenhang der Erneuerung der Liturgie stellt sich damit wie von selbst die Frage nach der Neugestaltung des Kirchenjahres. Die Antwort auf diese Frage liegt nicht auf der Hand. Sie kann nur durch intensives Studium und sachliche Diskussion gewonnen werden. Als Beitrag in dem Bemühen um die Neugestaltung des Kirchenjahres und die Vertiefung der christlichen Feste legt N. H. sein Buch vor.

Der Autor geht davon aus, daß eine wesentliche Voraussetzung für eine angemessene Lösung der gestellten Aufgabe die Kenntnis der Tradition ist. So kommt es ihm vor allem darauf an, eine kurze Zusammenfassung der Theologie und Geschichte des Kirchenjahres zu bieten. In der Anordnung des Stoffes folgt er nicht dem gewohnten Ablauf des Kirchenjahres, sondern ordnet die einzelnen Abschnitte unter zwei Hauptgesichtspunkte: Erstens die Feier der Auferstehung Christi (Ostern, die fünfzig Tage des großen Osterjubels, der Martyrer- und Heiligenkult, das österliche Vorbereitungsfasten) und zweitens die Feier der Wiederkunft Christi (Epiphanie, Weihnachten, Advent, Allerheiligen, Allerseelen). Mit der Entwicklungsgeschichte der liturgischen Festfeier verbindet der Vf. eine Darlegung des Brauchtums, um zu zeigen, wie die „Menschen der Vergangenheit mit ihren Vorstellungen aus diesen kultischen Feiern lebten, wie sie überkommenes aufgriffen, pflegten, aber auch erweiterten oder unterdrückten" (15). Durch die objektive Darstellung möchte er den Leser zu einem abgewogenen Urteil darüber führen, was an dem überlieferten Erbe ausgeschieden oder umgeformt werden müßte, was weiter verwertet werden kann und was ergänzt werden muß.

Das Buch ist zwar in erster Linie für die praktische Arbeit in Unterricht und Predigt gedacht, leistet jedoch allen an der Liturgie Interessierten gute Dienste durch schnelle und zuverlässige Information.

J. Schmitz.

FORSTNER, Dorothea: *Die Welt der Symbole.* Innsbruck 1967: Verlag Tyrolia. 504 S., Ln. DM 35,—.

Man sagt unserer Zeit nach, sie sei wenig symbolfreudig, ja das Verständnis für Symbole sei ihr weithin verloren gegangen. Wieviel an diesen Behauptungen wahr ist, sei dahingestellt. Tatsache ist jedenfalls, daß wir zu vielen in der Liturgie verwendeten Symbolen keinen Zugang mehr haben. Das liegt nicht zuletzt an den Sinnbildern selbst, von denen eine Reihe z. B. antike Lebensverhältnisse und Sitten voraussetzen, und nur von daher zu verstehen sind. Man denke bloß einmal — um ein krasses Beispiel zu wählen — an das Aschenkreuz, in das bei der Kirchweihe das griechische und lateinische Alphabet eingeschrieben werden.

Bei der Suche nach einer zeitgemäßen Liturgie wird man nicht umhin können, die Symbole auf ihre Aussagekraft für uns zu überprüfen und solche, deren Sinn verblaßt ist, zu entfernen. Doch da tun sich fast unüberwindliche Schwierigkeiten auf. Die alten Symbole abzuschaffen, ist nämlich für sich allein keine Lösung. Es müßten notwendig neue an ihre Stelle treten, da die Liturgie auf Sinnbilder als Darstellung und Vergegenwärtigung des Geistigen angewiesen ist. Aber es stehen kaum neue, uns angemessene, ausdruckskräftige Zeichen, die sich verwenden lassen, zur Verfügung. Wir werden aus diesem Grunde wohl noch eine Weile mit den überkommenen Sinnbildern leben müssen. Das heißt jedoch nicht unbedingt, daß wir mit Rätseln leben müssen. Durch eine entsprechende Erklärung und Deutung können auch für uns die Symbole durchsichtig werden, können wir zu der von ihnen dargestellten und vergegenwärtigten geistigen Wirklichkeit gelangen.

Als ausgezeichneter Führer durch „die Welt der Symbole" erweist sich das Buch von D. F., das nun in zweiter Auflage erschienen ist. Bereits die Erstauflage hat eine gute Aufnahme

gefunden und ist mit viel Lob bedacht worden. Es wäre ein müßiges Unterfangen, dies alles hier noch einmal zu wiederholen.

Die Neuauflage bringt Verbesserungen, Erweiterungen und einige neue Themen. Außerdem wurden die Tuschzeichnungen durch 32 Bildtafeln ersetzt. Bewußt wurde am Charakter des Buches nichts geändert. Es möchte kein „wissenschaftliches Werk" sein, sondern soll, wie die Autorin im Vorwort schreibt, „leicht verständlich und allen zugänglich bleiben".

Das Buch kann man guten Gewissens empfehlen. J. Schmitz.

HOLTZ, Leonard: *Schwestern in der Kirche Christi.* Ein Werkbuch für das Ordensleben II. Kevelaer 1967: Verlag Butzon & Bercker. 200 S., Ln. DM 17,80.

Wir haben bereits früher den ersten Band des Werkbuches für das Ordensleben besprochen (diese Zeitschr. Jg. 8 [1967] 218 f.). Nun legt Holtz als zweiten Band einen „Überblick über die Geschichte des Ordenslebens" vor. Das ist ein sehr begrüßenswertes Unternehmen. Denn die vielen Fragen, die in unseren Tagen wach werden, auch bei den „guten Schwestern", sind gar nicht gründlich zu beantworten ohne Auseinandersetzung mit der Geschichte von Kirche und Ordensstand.

Das Buch liest sich flüssig, es ist übersichtlich in „Berichte" (analog zu den „Katechesen" des 1. Bandes) gegliedert und erleichtert Novizenmeisterinnen und Vortragspatres das Arbeiten ungemein.

Natürlich wird man über Einzelheiten diskutieren können. Hie und da schleichen sich historische Ungenauigkeiten ein. So kann man wohl zu Lebzeiten der Apostel noch nicht von einem k i r c h l i c h e n S t a n d der Asketen reden (25 erweckt diesen Anschein); wohl gab es in Heidentum und Spätjudentum solche Asketengruppen, sie sind also nicht bloß und rein Christliches (wobei sich freilich die Motive verchristlichen, aber doch wohl nicht schon in neutestamentlicher Zeit). — In den Katakomben sind vor 313 keine gottesdienstlichen Versammlungen gehalten worden (28). Auch die Sicht mancher historischer Phänomene müßte wohl differenziert werden. So ist die Fortentwicklung vom kirchlichen Hochmittelalter nicht einfach „Auflösung" (wie 87—92 nahelegt), sondern Offenbarwerden eines Konfliktes, der in der Konzeption des unum corpus christianum mit zwei Gewalten (sacerdotium, imperium) unausweichlich begründet war. Die Aufklärung ist nicht n u r Abfall, sondern a u c h die „Trotzreaktion", durch die die relative Eigenständigkeit des Weltlichen (die heute als legitim angesehen wird) erkämpft werden „mußte", leider unter starkem Verlust des Christlichen. Auch scheint trotz allem Bemühen um historische Ehrlichkeit gelegentlich ein versteckter Triumphalismus durch die Ausführungen (viele kirchlichen Erneuerungen wurden doch mit Verarmungen, antihäretischen Einseitigkeiten erkauft).

Aber solchen Vorbehalten gegenüber wiegen die Vorzüge des Buches viel schwerer. Immer wieder werden schwierige Gegenstände wohlabgewogen beurteilt (Kreuzzüge, Inquisition). Person (113—17) und Lehre (119—22) Luthers sind nicht nur sachlich gut, sondern didaktisch sehr geschickt beschrieben. Die „Kirche am ‚Ende der Neuzeit' " ist gut geschildert (167—87), ein Meisterstück treffender Zusammenfassung ist der Abschnitt über das II. Vaticanum (190—203). Gelegentlich hätten freilich allgemeinkirchliche und auch soziale Faktoren mehr herausgearbeitet werden können (der Orden der stabilitas als d e r Missionsorden, vgl. 37; wieso entstehen so viele karitative Frauenorden „erst" im 19. Jhdt?, vgl. 134; 143; 165; was bedeuten soziologisch die mittelalterlichen Armutsbewegungen?, vgl. 78).

Im Ganzen ist das sehr schwierige Unterfangen als gut geglückt zu bezeichnen. Der ausführliche Literaturbericht zeugt nicht nur vom immensen Fleiß des Vfs., sondern hilft auch sehr gut für die Vertiefung an Schwerpunkten. Er ist durch Tabellen und Übersichten bereichert und sollte nicht vom Leser unberücksichtigt bleiben. Vielleicht könnte man bei einer Neuauflage noch eine Tabelle von wichtigen Ordenstypen samt deren historischen Motivierungen (asketische Weltflucht, Chorgebet, Apostolat, Caritas, Unterricht, Mission) beifügen. Alles in allem: eine verläßliche und anregende Arbeitshilfe. P. Lippert.

Auf, mir nach! Spricht Christus. Nachfolge heute im Lichte der Nachfolgeworte Jesu. I. Platte: Gott ruft Menschen in seinen Dienst. II. Platte: Jesus der Lehrer und Meister in Vollmacht. Autor und Sprecher: Dr. Otto KNOCH. Kevelaer 1967: Verlag Butzon & Bercker. Je Platte DM 20,—, im Abonnement je DM 18,—.

In den letzten Jahren hat die Beliebtheit von Sprechplatten offenbar ständig zugenommen. Da war es eigentlich ein naheliegender Gedanke, für geistliche Gesprächsrunden, Einkehr-

tage usw. eine Reihe von Platten mit geistlichen Vorträgen herauszubringen. Da man als Interessenten lt. Verlagsprospekt vor allem an „Novizinnen und Novizen, Mitglieder weiblicher und männlicher Ordensgemeinschaften ..." dachte, ergab sich auch das Thema fast wie von selbst: eine biblische Grundlegung des Rätestandes in den Nachfolgeworten Jesu bei den Synoptikern. Das Thema wird zwar nicht ausdrücklich so formuliert, aber die Vorträge, soweit man sie kennt, und die Titel der gesamten Reihe lassen den Eindruck entstehen: hier geht es um die Nachfolge nach den Evangelien unter der Rücksicht der Sonderberufung in der Kirche.

Die Vorträge sind bibeltheologisch gut, die Sprache schlicht und vornehm (manchmal ein wenig zu „geschrieben"), die Darlegungen verbinden geschickt Texte, biblische Lehraussagen, historische Erklärungen. O. Koch ist aus vielen Veröffentlichungen für solch solide Hinführung zur Bibel bekannt. Dennoch melden sich beim Rez. Vorbehalte. Die synoptischen Texte weisen ja eine typische Schwierigkeit auf: in den Zwölf haben wir die ersten Christen und die ersten, späteren Amtsträger; es sind zum Christsein Berufene und zu besonderem Dienst Berufene. Wenn auch die Synoptiker verallgemeinernd mit dem Blick auf ihre Gemeinden diese Berichte weitergeben, so erschwert doch diese Mehrschichtigkeit der Situation der ersten Christen u n d ersten „Missionare" die Betrachtung der Nachfolgeperikopen ungemein. Was gilt nun bloß von den Verkündern? Was gilt von allen Christen, inwieweit gilt von den Ordensleuten (von jeder kirchlichen Sonderberufung), was von den Aposteln und Verkündern galt? Wo meinen die Schriftsteller historische Tatbestände, wo verallgemeinern sie auf alle Christen? Wie kann das unterschieden werden? Traditionelle Frömmigkeit unterschied zu wenig und stellte eine Sonderform christlicher Existenz als die normale hin — es ist bekannt, welche Verwirrung das angerichtet hat. Wenn der Jüngerbegriff und der Berufungsgedanke (mit Mt. 5, 14 ff.; 28, 19; Apg einerseits und Paulus andererseits) für alle Christen gefordert ist, dann hat offenbar nicht die Lebensform all dieser Jünger die konkrete Gestalt, wie sie den Zwölfen und (teilweise? wieweit?) dem weiteren Kreis der Jünger des vorösterlichen Jesus abverlangt war. Solange hier nicht die verschiedenen Textschichten unterschieden werden, wird die Unklarheit bleiben. Auch Thematik und Plan, teilweise auch Einzelaussagen dieser Reihe entgehen der beschriebenen Gefahr nicht (was bedeuten z. B. Sätze wie, die Zuhörer, Christen also, sollten hinhorchen, ob Gott sie nicht „beruft"? Das Gemeinte ist ganz richtig, aber die ganze Doppelsinnigkeit von Jüngerschaft, Berufung, Nachfolge etc. wird hier deutlich — was hätte wohl Paulus zu solchen Sätzen gesagt?).

Die Rückseite einer jeden Platte bringt Barockmusik für Orgel, Chor oder Orchester. Nur sieht man nicht recht, warum die Musikstücke nicht als Meditationshilfen zwischen einzelnen Abschnitten der Vorträge eingeschoben werden, denn die Vorträge sind lang, sehr dicht und können manche Hörer in der jetzigen Form überfordern. Die Idee von Vorträgen dieser Art auf Platten, die Beigabe von geeigneter Musik in meist guter Tonqualität, all das wird vielfach helfen und sollte weitergeführt werden. Mängel in der Einzelgestaltung können abgestellt werden, inhaltliche Fragen können vielleicht geklärt werden, der gesetzte Anfang kann zur Reife kommen, vielleicht auch mit Hilfe geäußerter Kritik. P. Lippert.

FRANCIS, Mary: *Wider die fremden Götter.* Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens. Aus dem Amerikanischen übersetzt von P. F. Portmann. Luzern 1967: Verlag Räber. 208 S., Ln DM 17,80.

Die Verfasserin ist Äbtissin des Klarissenklosters in Roswell, USA. In einem frischen und flüssigen Stil erzählt sie uns Alltagsbegebenheiten aus dem Kloster, um uns zu zeigen, daß dort durchaus gesunde und normale Menschen leben. Aber es geht ihr nicht nur ums Erzählen. Wenn sie uns die Schwestern schildert, die im kalten Winter mit Wollmützen und Lederjacken, aber mit bloßen Füßen Strohmatten fertigen, dann nur, um mit uns die Frage nach dem tieferen Sinn eines solchen Lebens zu stellen, wie die Klarissen es führen. Sie sind keine Phantasten, denn „man muß schon ein eingefleischter Realist sein", um „sein ganzes Leben lang für eine Unmenge von Menschen zu beten und Buße zu tun" (21). Um das zu verstehen, müssen wir allerdings mit den „Augen des Glaubens" sehen und dürfen uns nicht haben blind machen lassen durch den „Gott der Oberflächlichkeit". Dann werden sich uns viele Hypothesen über das geistliche Leben als „Unsinn" entpuppen, und wir werden dann nicht behaupten, nach dem Konzil sei das beschauliche Leben überflüssig geworden.

Der Gott der Oberflächlichkeit bedroht das kontemplative Leben ebenso wie die Götter der Selbstgefälligkeit, der Übersichtigkeit, der Neurosen und des Egoismus. Die Verfasserin offenbart bei der Entlarvung dieser Götter eine tiefe Kenntnis der Psyche der Frau und der Probleme des klösterlichen Zusammenlebens. Obwohl das Buch in erster Linie für kontemplative Ordensfrauen geschrieben zu sein scheint, kann doch wohl jeder manche tiefe Weisheit darin finden, da uns doch dieselben fremden Götter benebeln können.

Die Haltung der Verfasserin gegenüber einigen Reformen auch der geschlossenen Klöster erscheint einem „Außenstehenden" wohl etwas zu ängstlich. Auch ist es anfechtbar, Lk 10, 42 als Beleg zu gebrauchen für die gewagte Behauptung: „Es ist Gottes unveränderlicher Plan, daß einige Ordensleute Gott als einzige Beschäftigung haben sollten" (43). Ferner stuft man das Ordensleben zu hoch ein, wenn man behauptet: „Der klösterliche Weg kennt keine Kurven . . . er führt gradlinig auf unsere Bestimmung hin" (32). Ob wir nicht schon in der Welt eine Bestimmung haben? Es schockt manchen, wenn er liest, die Äbtissin verkörpere unmittelbar Gott (32). Bei aller Achtung vor dem beschaulichen Leben fragt man sich doch, ob es wahr ist, „daß die Gott geopferte Seele in der Nacktheit des reinen Glaubens und der vollkommenen Einigung in einer Stunde mehr für die Kirche tut als andere in ihrem ganzen Leben" (34). Eine solche Lehre beruht nur auf Privatoffenbarungen und könnte jenen Unrecht tun, die sich „in der Welt" ganz dem Apostolat widmen, aber ebenso eine tiefe Spiritualität besitzen.

Aber wir müssen der Verfasserin dankbar sein, daß sie uns darauf hinweist, daß es bei aller Aktivität immer wieder darauf ankommt, aus der „Tiefe" zu leben, damit wir uns nicht „die ganze Nacht plagen ohne etwas zu fangen" (Lk 5, 5). H. Honermann.

Hinweise

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick BURKE, München 1967: Verlag Max Hueber. 209 S., Ln. DM 15,80.

„Die hier veröffentlichten Aufsätze wurden ursprünglich als Vorträge bei einem Symposion gehalten, das unter dem Thema stand: Welches sind die wichtigsten theologischen Probleme, denen die Kirche in unserer Zeit gegenübersteht?" (7). Die verschiedenen Aufsätze sind also eine Beschreibung der Fragen und Aufgabenstellung, dabei sind natürlich immer gewisse Ausblicke auf Wegrichtungen und Antworten schon mitgegeben. Vortragende waren Theologen ersten Ranges, katholischerseits J. B. Metz, K. Rahner, E. Schillebeeckx u. a. Die Themen, die hier als „künftige Aufgaben" beschrieben werden, sind u. a.: Das Verhältnis von Kirche und Welt (Metz), Theologie und Anthropologie (Rahner), Institutionalisierte Religion (Y. Congar), Natur und Gnade (H. de Lubac), ökumenische Fragen (G. Lindbeck). Nicht direkt angesprochen werden Themen aus Moraltheologie und praktischer Theologie.

Die Aufsätze enthalten mancherlei Bedeutsames, was ja bei dem Rang der Vf. zu erwarten ist. Aber einige davon sind doch in einer so schwer zugänglichen Sprache verfaßt, daß dem nicht theologisch geschulten Leser der Zugang zur Sache versagt bleiben wird.

ARRUPE, Pedro: *Als Missionar in Japan.* Der General der Jesuiten über sein Leben vom Auftrag der Kirche. München 1967: Verlag Max Hueber. 275 S., Ln. DM 15,80.

Es handelt sich bei diesem Buch um die Memoiren des derzeitigen Jesuitengenerals über seine Zeit als Missionar in Japan (1938—1965), und zwar werden hier die beiden ersten Abschnitte seiner Tätigkeit bis zu seiner Ernennung zum Provinzial im Jahre 1954 beschrieben: Die 18 Monate der Vorbereitung und seine erste Tätigkeit in der Pfarrei von Yamaguchi (1938—1942) und sein Wirken als Novizenmeister in Hiroshima (1942—1954). P. Arrupe berichtet in seinen Erinnerungen über eine Fülle von Erlebnissen, Gesprächen und Überlegungen, die einen ausgezeichneten Einblick in die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Mission in Japan vermitteln, vor allem auch deshalb, weil der Verfasser seine Mißgriffe und Mißerfolge nicht verschweigt. In einigen abschließenden Überlegungen unterzieht P. Arrupe zudem noch die Tätigkeit der katholischen Mission in Japan einer kritischen Betrachtung, in welcher er u. a. zu der Feststellung kommt: „Vor allem in Asien ist das

Christentum als eine fremde Religion erschienen, unfähig, die asiatische Seele anzusprechen und zu erfüllen" (271). Dieses harte Urteil gründet auf einer langen Erfahrung und kann durch viele Stellen des Buches belegt werden.
Die deutsche Übersetzung ist gegenüber dem spanischen Original gekürzt und bearbeitet von Elisabeth Gössmann, die auch eine sachkundige Einleitung zu dem Buch schrieb. Man hätte sich allerdings gewünscht, daß bei dieser Bearbeitung auch der manchmal etwas zu blumenreiche Stil ein wenig vereinfacht worden wäre.
Einen besonderen Hinweis verdienen die Ausführungen über den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima (146—170), den P. Arrupe als Augenzeuge miterlebte, und dessen Folgen der ehemalige Medizinstudent mit großer Sachkenntnis beschreibt.

SCHWARZ, Leo: *Ohren für Pachamama.* Fünf Jahre Kaplan in Bolivien — eine Dokumentation. München 1967: Verlag Pfeiffer. 160 S., kart. DM 6,80.

Im April 1962 gingen im Rahmen der Patenschaft zwischen dem Bistum Trier und dem Erzbistum Sucre (Bolivien) drei Priester aus dem Bistum Trier nach Bolivien, unter ihnen Leo Schwarz. Aus den zwei Dutzend Briefen, die er bis Anfang 1967 an seine Freunde in Deutschland geschrieben hatte, haben die Theologen des Trierer Priesterseminars das vorliegende Buch zusammengestellt. Die Briefausschnitte sind als kurze Kapitel einfach aneinandergereiht. auf einen verbindenden Text wurde verzichtet. Die zum Verständnis der Situation notwendigen Angaben findet man in einem Anhang. Die unpathetische und doch spannende Schilderung der verschiedensten Episoden aus dem Priesteralltag in Bolivien bringt dem Leser die soziale und wirtschaftliche Not der Bevölkerung, die politischen Gefahren und die oft aussichtslos erscheinende Situation der christlichen Mission in eindringlicher Weise nahe.

JURGENS, Evert: *Essen Sie Affenfleisch?* Abenteuer zwischen Amsterdam und Amazonas. Freising 1967: Kyrios-Verlag Meitingen. 208 S., Ln. DM 12,80.

Das Buch enthält die erstaunlichen Tagebuchnotizen eines jungen Holländers, der wegen einer Meinungsverschiedenheit mit seinem Chef seine Heimat verließ, sich nach Amerika absetzte und sich dort als Landstreicher oder Gammler durch die Vereinigten Staaten nach Mexiko und Brasilien durchschlug. In den Urwäldern Brasiliens, am Amazonas, traf er auf einen katholischen Missionar. Diese Begegnung wurde entscheidend für das weitere Leben des jungen Atheisten. Erschüttert und empört über die Bedingungen, unter denen dieser Missionar arbeiten mußte, über die Armut und Not dieser Gegend, versprach er dem Missionar den Bau eines Krankenhauses. Besessen von der Idee, dieses Krankenhaus irgendwie herbeischaffen zu müssen, zog er wieder durch die halbe Welt. Und das Unmögliche gelang. Seine Begeisterung überzeugte überall und 1963 konnte das Krankenhaus gebaut werden. Evert Jurgens blieb nun im Urwald Brasiliens, er ließ sich taufen und wurde Helfer der Mission. Doch bereits 1965 starb er im Alter von 24 Jahren. — Ein Abenteurerroman? Diese Aufzeichnungen sind sicher mehr als das, sie sind die Geschichte eines jungen Menschen, der einen Sinn für sein Leben suchte und diesen Sinn in der Hilfe für die Armen fand.

BARTZ, Wilhelm: *Sekten heute.* Lehre, Organisation, Verbreitung. Herder-Bücherei, Band 291. Freiburg 1967: Verlag Herder. 142 S., kart. DM 2,90.

Wenn auch sehr schwierig zu verwirklichen, muß doch im Zeitalter der Ökumene und des Dialogs auch den Sekten Gerechtigkeit widerfahren. Der Verfasser hilft mit seinen kurzen und präzisen Ausführungen, unerläßliche Voraussetzungen zu erfüllen, indem er den theologischen Ort der Sekten, ihre Entstehungsursachen und die Gründe ihrer Erfolge darstellt. Bei der Darstellung der einzelnen Sekten sind die herausgegriffen worden, die heute besonders Anklang finden. Wohltuend ist die Bemühung des Verfassers, in seiner Beurteilung oder Würdigung das berechtigte — allerdings meist einseitig überbetonte — Anliegen der Sekte herauszuarbeiten, das auch einen Katholiken nachdenklich machen sollte.

MUSSNER, Franz: *Tod und Auferstehung.* Fastenpredigten über Römerbrieftexte. Regensburg 1967: Verlag Friedrich Pustet. 86 S., kart. DM 6,—.

Der Verf. veröffentlicht hier Fastenpredigten, die er im Dom zu Trier hielt. Sie behandeln ausgewählte Texte des Römerbriefes: Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes; Abraham,

der Vater aller Gläubigen; Adam und Christus; Taufe auf Christus; Gesetz und Evangelium; Neue Schöpfung; der Sieg der göttlichen Liebe. Die Predigten stehen unter dem Gesamtthema „Tod und Auferstehung". Damit eröffnen sie die Mitte christlicher Existenz, die im österlichen Mysterium von Tod und Auferstehung Jesu gründet. Sie bieten somit eine Hinführung zur rechten Feier des Osterfestes. Sie wollen sehr wichtige, aber schwierige Texte eines Paulusbriefes für die Gemeinde hörbar machen, und sind damit auch ein bedeutender Beitrag zur biblischen Verkündigung.

SCHNITZLER, Theodor: *Der Römische Meßkanon.* In Betrachtung, Verkündigung und Gebet. Freiburg 1968: Verlag Herder. 96 S., kart. DM 6,80.

Die Erlaubnis, den Kanon in der Landessprache zu beten, macht eine eingehende Belehrung über Sinn und Gehalt dieses zentralen Textes der Eucharistiefeier notwendig. Nur wenn das geschieht, werden die Gläubigen in der Lage sein, das eucharistische Hochgebet innerlich mitzuvollziehen und das Tun des Priesters durch ihr „Amen" am Ende des Kanons zu bestätigen. Als Hilfe zum Verständnis des Kanons bietet Theodor Schnitzler das vorliegende Buch an. Der Verf. geht zunächst auf die durch die Muttersprache hervorgerufene neue Situation ein, legt dann den Sinn des Kanons dar, bespricht dessen Form und Inhalt, zeigt die entscheidenden Punkte in der Entwicklung des Kanontextes auf, erklärt ausführlich den Abendmahlsbericht und wendet sich zum Schluß dem Ritus der Erhebung der heiligen Gestalten zu. Zwar merkt man dem Buch gelegentlich an, daß es sehr schnell geschrieben worden ist (so sind z. B. in dem Kapitel „Von der Geschichte des Kanons" einige Fragezeichen anzubringen), trotzdem vermag es seinen Zweck gut zu erfüllen.

Responsorienbuch. Reihe: Lebendiger Gottesdienst, Heft 14. Hrsg. von Theo BUCKSTEGEN und Hermann Josef SPITAL. Münster 1967: Verlag Regensberg. 106 S., kart. DM 8,50.

Responsorien sind Gesänge, die auf Lesungen folgen und aus einem oder mehreren Psalmversen und einem Kehrvers bestehen. Bislang fanden sie nur im Stundengebet der Matutin und der kleinen Horen Verwendung. Gesänge dieser Art könnten jedoch auch unsere Volksandachten und Wortgottesdienste bereichern. Von einem Vorsänger und einer Schola (Chor) vorgetragen, sollen sie die Gemeinde zum meditierenden Bedenken der vorausgehenden Lesung einladen und zur Antwort im Gebet hinführen.

Wer Andachten oder Wortgottesdienste zu gestalten hat, wird sicherlich gern zu dem neuen Responsorienbuch greifen, das 230 Gesänge enthält. Jedes Responsorium trägt eine Überschrift, die seinen Hauptinhalt angibt. Außerdem sind jeweils Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament beigefügt, die inhaltlich dazu passen und vorher als Lesung dienen können.

Den Texten liegen zum Singen insgesamt vier verschiedene Melodienmodelle zugrunde. Um die Verwendung der Gesänge zu erleichtern, wurde für jedes einzelne Responsorium eines der vier Modelle festgelegt.

Wenn eine Schola die vier Modelle beherrscht, ist sie in der Lage, das ganze Kirchenjahr über Responsorien zu singen, ohne neue Melodien einüben zu müssen.

Tischgebete nach der Ordnung des Kirchenjahres. Reihe: Lebendiger Gottesdienst, Heft 15. Hrsg. von Hermann SCHAUB und Klaus LAMMERS. Münster 1967: Verlag Regensberg. 64 S., kart. DM 7,50.

In den Familien und klösterlichen Gemeinschaften pflegt man sich gewöhnlich mit einer Formel beim Tischgebet zu begnügen, die tagaus, tagein wiederholt wird. Die Folge davon ist oft, daß das Beten eintönig wird. Manchmal kommt es sogar soweit, daß die Formel zur Floskel entartet, die gedankenlos heruntergesagt wird. Dieser Gefahr möchten die Vf. mit dem vorliegenden Heft begegnen. Es enthält eine Sammlung von „Tischgebeten nach der Ordnung des Kirchenjahres", die jeweils für eine Woche gelten. Ihr Aufbau ist dreigliedrig: Sie beginnen mit einem kurzen Schriftwort, dem ein Wechselgesang mit drei Kehrversen folgt. Den Abschluß bildet ein zusammenfassendes Gebet. Die Texte sind bereits in verschiedenen Gemeinschaften verwendet worden und haben guten Anklang gefunden. Sie vermitteln nicht nur neue Freude am Tischgebet, sondern führen auch selbst zu einem tieferen Verständnis dieses christlichen Brauches.

WALZ, Angelus: *Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1225—1966).* Freising 1967: Kyrios-Verlag Meitingen. 144 S., kart. DM 12,—.

Trotz zahlreicher Monographien über einzelne Klöster und Lebensbilder von großen Ordensleuten klaffen in der Geschichtsschreibung vieler Orden noch immer erhebliche Lücken. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöste Ordensreform erfordert aber eine gründliche Kenntnis der Geschichte, weil sie von einer Besinnung auf die Quellen und Ursprünge getragen sein soll. Das Generalkapitel der Dominikaner hatte schon 1962 verordnet, daß alle Ordensprovinzen eine Geschichte ihrer Spiritualität schreiben sollten, aus denen dann die Geschichte der Spiritualität des Gesamtordens zusammengestellt werden könne. Als erstes Ergebnis legt hier P. Walz einen Überblick über das dominikanische Geistesleben im süddeutschen Raum vor, der nicht mehr sein will als ein Versuch, an den andere anknüpfen mögen. Der Verfasser, der sich schon durch andere historische Untersuchungen als Fachmann ausgewiesen hat, gliedert seinen Rückblick in sieben Kapitel, die jeweils etwa ein Jahrhundert behandeln. Ausgehend von der Ausbreitung des Ordens im süddeutschen Raum (13. Jahrhundert), spricht er von der Zeit der Mystik (14. Jahrhundert), der Observanz (15. Jahrhundert), des Humanismus, der Glaubensspaltung und des Trienter Konzils (1500—1563). Es folgt die Darstellung der nachtridentinischen Zeit, des dreißigjährigen Krieges und der Periode des Wiederaufbaues von 1563—1709. Die beiden letzten Kapitel behandeln die oberdeutsche Provinz (1709—1809) und den Zeitraum von der Säkularisation bis zu den Neugründungen in jüngster Zeit (1809—1966).

Die Darstellung ist sehr lebendig geschrieben und verdient auch außerhalb des Dominikanerordens Aufmerksamkeit, denn das Bild, das der Verfasser mit knappen Strichen entworfen hat, zeigt eine überaus bewegte Geschichte und ein reiches Geistesleben, von dem unzählige Anstöße für das religiöse Leben in ganz Deutschland ausgegangen sind.

Jeanne de Chantal im Zeugnis ihrer Zeitgenossen. Reihe: Menschen der Kirche, Band 8. Hrsg. von Lee MARIL. Einsiedeln 1967: Verlag Benziger. 216 S., Ln. DM 17,80.

Johanna Franziska v. Chantal wurde 1572 geboren. Sie erhielt eine ausgezeichnete standesgemäße Erziehung; sonst verlief ihre Jugend ohne nennenswerte Begebenheiten. In ihrer zehnjährigen Ehe war sie eine vorbildliche Mutter und Frau. Die Verbindung mit dem hl. Franz v. Sales erst formte sie zu der heiligen Klosterfrau und überragenden Ordensgründerin. Sie hat durch ihr Vorbild und durch die Ausstrahlung ihres Ordens (von der Heimsuchung Mariens; Salesianerinnen) viel zur geistigen und religiösen Erneuerung Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert beigetragen. Ihre hervorstechenden Eigenschaften waren Weisheit und Menschenkenntnis, Mütterlichkeit und Geduld.

Das vorliegende Buch bietet keine geschlossene Biographie dieser großen Heiligen, sondern der Leser muß sich selbst das Bild zusammensetzen aus ihren gesammelten Werken, aus Klosterdokumenten, der ersten Biographie von F. M. de Changy und aus dem Briefwechsel mit Franz v. Sales. In einer Zeit der Neubesinnung und Reform der Orden hätte gerade Johanna v. Chantal Schwesterngemeinschaften nicht Unwichtiges zu sagen.

RAHNER, Karl: *Glaubst du an Gott?* Reihe: Leben und Glauben. München 1967: Verlag Ars sacra, Josef Müller. 128 S., in Balacuir geb., DM 12,80.

Zu den bedeutenden Theologen unserer Tage gehört Karl Rahner. Aufgreifen neuer und drängender Fragen, bohrendes Durchdenken schwieriger Probleme, Bezug des theologischen Denkens zur Seelsorge sind Eigentümlichkeiten seiner Veröffentlichungen. Nur sind seine Aufsätze oft schwer zu lesen, selbst für theologische Fachleute. Dabei würde man manche seiner Gedankengänge gern weiter verbreitet sehen. Da war es ein guter Einfall Otto Karrers, einige der Aufsätze Rahners über den Glauben und seine Probleme in einem handlichen Bändchen zu sammeln. Sicherlich war das nur möglich, wenn man die Aufsätze Rahners beherzt kürzt; dies hat Karrer getan, Rahner stimmte zu und schrieb ein Vorwort, der Verlag sorgte für einen gut lesbaren Satz. Man kann also mit diesem Volks-Rahner zur Frage „Glaube" fast zufrieden sein. Es wäre jedoch praktisch gewesen, eine Quellenangabe der Originalaufsätze beizufügen.

Zwei Beobachtungen beeinträchtigen den guten Eindruck. Da sind einmal die Wiederholungen, die allerdings bei einer Sammlung von Einzelaufsätzen zum gleichen Thema kaum ver-

meidbar sind. Ferner fehlen die gedanklichen Verästelungen der Originalaufsätze, die den Leser so oft strapazieren, erläuternde Beispiele mußten ebenfalls weggelassen werden. Es erscheint paradox, aber die gekürzte, volkstümliche Version der Aufsätze ist blasser und — abstrakter geworden. Aber das mußte wohl in Kauf genommen werden. Beim Vergleich der Texte ahnt man, wie schwierig das Kürzungsunternehmen stellenweise gewesen sein mag, und man wird den Versuch trotz der gemachten Einschränkungen begrüßen und Karrer dafür Dank wissen.

Das leuchtende Antlitz. Biblische Betrachtungen von einem Mönch der Ostkirche. Luzern 1967: Räber Verlag. 112 S., kart. DM 9,80.

Die hier gebotenen 62 kurzen Betrachtungen über Texte aus den Evangelien stellen, wie der Verfasser im Vorwort selbst sagt, „keine geistigen Ansprüche. Sie sind für Gläubige gedacht, die in der Einfalt des Herzens und mit gutem Willen nichts anderes wollen als — glauben und lieben". Stellt sich der Autor, der seinen Namen nicht nennen möchte, damit einen Freifahrtschein aus, alles wahllos niederzuschreiben, was ihm zu irgendwelchen biblischen Texten einfällt? Zum Glück nicht. Er umreißt die selbst gesteckten Grenzen sehr genau, wenn er von seinen Betrachtungen sagt, daß sie mehr Bilder als Gedanken enthielten, daß er bestimmte Sätze des Evangeliums gelegentlich über den Bibeltext hinaus ausführe, ohne freilich Wesentliches hinzuzufügen, und daß er keinen Anspruch auf besondere Erleuchtung erhebe. Das vor Augen wird der Leser manche überraschenden und originellen Gedanken finden, die die Person und das Wort Jesu gelegentlich von einer neuen Seite zeigen. Ziel dieser Betrachtungen ist, das leuchtende Antlitz Jesu und das milde Gesicht des Erlösers ein wenig sichtbarer zu machen, auf daß sein Wort im Leben der Christen größere Früchte bringe.

OHLMEYER, Albert: *Reichtum der Psalmen.* Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. Band III. Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 256 S., Plastikband. DM 7,80.

Das Gebetbuch des Alten Testamentes, der Psalter, ist eine unversiegbare Quelle des geistlichen Lebens, aus der Christen aller Jahrhunderte immer wieder geschöpft haben. Das zeigt aufs neue eindrucksvoll das dritte und letzte Bändchen der Reihe „Reichtum der Psalmen", in dem der Abt des Benediktinerklosters Neuburg weitere Zeugnisse der Psalmenfrömmigkeit aus allen Jahrhunderten zusammengetragen hat. Die ausgewählten Texte sind kein fortlaufender Kommentar zu bestimmten Psalmen oder gar Psalmenreihen, sondern nur Meditationen zu einzelnen Psalmversen; dennoch führen sie ausgezeichnet in den Geist dieser alten Gebetstexte ein. Priester und Ordensleute, die täglich zu den Psalmen greifen, werden für die reichen und vielseitigen Anregungen dankbar sein, die ihrem eigenen Gotteslob neuen Klang und neue Tiefe verleihen können.

OOSTERHUIS, Huub: *Ganz nah ist dein Wort.* Gebete. Wien 1967: Verlag Herder. 200S., Plastikeinband. DM 7,80.

Vor ein paar Jahren erschien ein Buch mit dem Titel: „Von der Not und dem Segen des Gebetes", von dem gleichen Verfasser eine Gebetssammlung „Worte ins Schweigen" (K. Rahner). Solche Titel sind aufschlußreich; immer mehr Christen erfahren heute etwas von der Not des Betens, immer mehr Menschen haben den Eindruck, ihre Gebete seien Worte ins Schweigen. Immer mehr zerbröckelt dem Christen die selbstzufriedene Ruhe dessen, der seine Pflichtgebete hinter sich gebracht, immer fraglicher wird jene Form des Vertrauens in das Gebet, das da meint, Beten löse leicht und schnell alle Probleme. Und so, mit solchen Erfahrungen und in einer Welt, die oft ganz gut ohne Gott auskommt, soll der Christ beten. Das muß in manchem offenbar anders aussehen als früher. Dazu gibt Oosterhuis manch eindrucksvolles Beispiel, viele hilfreiche Anregungen. Geborgenheit im Geheimnis spricht sich ebenso aus (57, 41, 42, 78, 171) wie die Erfahrung der „Abwesenheit" Gottes (35, 53, 86, 119, 155), die den Lehrern des geistlichen Lebens gut bekannt war und nun, so mag es scheinen, eine ganze Generation heimsucht. — Wer an konventionelle Gebete gewöhnt ist, wird manches hart finden, und doch sind diese Gebete nur so ehrlich, auch jene Töne wieder aufzunehmen, die bei den Psalmisten, bei Job begegnen. So ist das Büchlein eine Sammlung schöner Gebete, darüber hinaus: eine Hilfe zu neuer Ehrlichkeit im Beten.

JOHANNES XXIII: *Geistliches Tagebuch.* Mit einem Nachwort von Hannah Arendt. Herder-Bücherei, Band 304/305. Freiburg 1968: Verlag Herder. 399 S., kart. DM 4,95.

Papst Johannes XXIII. gehört zu den wenigen Persönlichkeiten, die noch viele Jahre nach ihrem Tod über alle religiösen, rassischen und politischen Schranken hinweg Bewunderung und Sympathie finden. Zahlreiche Biographien haben inzwischen mit unterschiedlichem Erfolg versucht, die Faszination dieses Mannes und das Besondere seines Lebens zu ergründen. Aber weiter als ihre Bemühungen führen die Tagebuchaufzeichnungen des Papstes selbst, die bei aller Schlichtheit der Gedanken und Formulierungen wesentlich zum Verständnis seiner Persönlichkeit beitragen. Durch die Aufnahme in seine Taschenbuchreihe hat der Herder Verlag dankenswerter Weise einer größeren Leserschaft den Zugang zu diesem einzigartigen Dokument ermöglicht. Das Verständnis der Aufzeichnungen wird erleichtert, wenn man vorher das Geleitwort des Herausgebers, die einstimmenden Gedanken zur Erwägung und das Nachwort der jüdischen Schriftstellerin Hannah Arendt liest, das dieser Ausgabe neu beigefügt wurde.

Die Passion. Dargestellt von Hans MEMLING. 24 vielfarbige Darstellungen mit Texten aus der Hl. Schrift. München 1967: Verlag Ars Sacra, Josef Müller. Glanzeinband. DM 6,40.

Im engen Raum eines relativ kleinen Gemäldes (55 x 90 cm), das sich heute im Turiner Museum befindet, hat der deutsche Maler Hans Memling die ganze Passion Jesu mit ihren verschiedenen Episoden darzustellen versucht. Trotz der vielen Details, die bis ins letzte sorgfältig und liebevoll herausgearbeitet sind, vermittelt das Bild einen geschlossenen Eindruck. Der Ars Sacra Verlag, der schon früher vielfarbige Bildbände großer Meister über das Leben Jesu und seiner Heiligen veröffentlicht hat, stellt nun in diesem neuen Bändchen das berühmte Turiner Passionsbild als Ganzes und in Ausschnitten vor. Die einzelnen Bilder, deren Druckqualität verständlicherweise mit dem Maß der Vergrößungen abnimmt, sind von Bibelworten umrahmt, die auf das dargestellte Geschehen Bezug nehmen. Eine kurze Einführung informiert über das Leben des Künstlers, und den Schluß bildet eine ebenso kurze Erklärung des Gemäldes. Wenn solche Meisterwerke auch keineswegs den Anspruch erheben, ein Spiegelbild der historischen Ereignisse zu bieten, so können sie doch dazu beitragen, das Leiden Jesu lebendiger und tiefer zu erfassen.

MORRIS, Edita: *Die Schwestern von Hiroshima.* Taschenbuchausgabe der Romane „Die Blumen von Hiroshima" und „Die Saat von Hiroshima". Herder-Bücherei, Band 302. Freiburg 1968: Verlag Herder. 187 S., kart. DM 2,90.

Zu den grauenhaften Erfahrungen des letzten Weltkrieges gehört die Atombombe von Hiroshima, deren Zerstörung noch heute im Leben vieler Japaner fortwirkt. Edita Morris hat das Schicksal einiger Opfer in zwei Romanen geschildert, die Weltruhm erlangten. Das neue Taschenbuch aus der Herderbücherei faßt die beiden Romane unter dem neuen Titel: „Die Schwestern von Hiroshima zusammen". In einer Zeit, in der wieder in verschiedenen Ländern der Welt verbissen gekämpft wird und unschuldige Menschen das Leben verlieren, verdient jedes Buch Förderung, das einen Beitrag zur Verbreitung echter Friedensgesinnung liefert. Die Bücher von E. Morris leisten das in überzeugender Weise, vielleicht gerade deswegen, weil hier an Stelle massiver Polemik das Leid selbst in erschütternder Weise sichtbar wird. Das beeindruckt den Leser mehr als ein lautstarker Protest an der nächsten Straßenecke.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Gutdünken der Schriftleitung.

BIHLMEYER — TÜCHLE: *Kirchengeschichte.* Band I: Das christliche Altertum. 18. Aufl. 1966. 455 S., Ln. DM , ; Band II: Das Mittelalter. 18. Aufl. 1968. 556 S., Ln. DM , ; Band III: Die Neuzeit und die neueste Zeit. 17. Aufl. 1961. 683 S., Ln. DM , . Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

BONT, Walter de: *Faustregeln für das Seelsorgegespräch.* Freiburg 1968: Verlag Herder. 80 S., kart. DM 6,80.

BRANDSMA, Titus: *Meine Zelle.* München 1967: Verlag Ars sacra Josef Müller. 32 S., kart. DM 0,80.

DEUSSEN, Giselbert: *Die neue liturgische Gemeinde.* Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 126 S., kart. DM 9,80.

Dynamik der Kommunikation. Referate von der Jahrestagung der Katholischen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland 1966 in Hamburg. Hrsg. von Karl Becker und Karl-August Siegel. Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 70 S., kart. DM 5,80.

FESQUET, Henri: *Rom vor einer Wende?* Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil. Freiburg 1968: Verlag Herder. 152 S., kart. DM 12,80.

FILTHAUT, Theodor: *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen.* Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Reihe: Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Band 15. Freiburg 1968: Verlag Herder. 192 S., kart. DM 14,80.

Franz von Assisi der evangelische und katholische Mann. Zusammengestellt und eingeleitet von Otto Hophan O. Cap. München 1967: Verlag Ars sacra Josef Müller. 32 S., kart. DM 0,80.

Geschichte der Kirche. Band I, III und IV. Hrsg. von den Professoren Dr. L. J. Rogier, Dr. R. Aubert, Dr. M. D. Knowles. Redaktion: Dr. A. G. Weiler, Nijmegen. Köln 1963—1966: Verlag Benziger. Jeder Band ca. 500 S., Ln. je Band DM 69,—.

GROM, Bernhard: *Katechesen zum Alten Testament.* Köln 1967: Verlag Benziger. 528 S., Ln. DM 39,—.

HALBFAS, Hubertus: *Fundamentalkatechetik.* Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 264 S., Ln. DM 24,—.

Handbuch der Kirchengeschichte. Band I, III und IV. Hrsg. von Hubert JEDIN. Band I: 1965. 568 S., Ln. DM 65,—; Band III: 1966. 504 S., Ln. DM 55,—; Band IV: 1967. 723 S., Ln. DM 85,— (Subskription). Freiburg: Verlag Herder.

HENGSBACH, Franz: *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat.* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. 2. Aufl. Paderborn 1968: Verlag Bonifacius-Druckerei. 202 S., Paperback. DM 14,—.

HOPHAN, Otto: *Wer ist Gott?* München 1968: Verlag Ars sacra Josef Müller. 168 S., Kunstleder. DM 14,80.

KÖNIG, Franz: *Worte zur Zeit.* Reden und Aufsätze Hrsg. von Richard Barta. Wien 1968: Verlag Herder. 392 S., Ln. DM 21,80.

KÜNG, Hans: *Gott und das Leid.* Reihe: Theologische Meditationen, Band 18. Köln 1967: Verlag Benziger. 69 S., kart. DM 3,90.

KUES, Nikolaus von: *Philosophisch-theologische Schriften.* Band I und II. Studien- und Jubiläumsausgabe. Wien 1964—1966: Verlag Herder. Band I: 592 S., Ln. DM 26,—; Band II: 732 S., Ln. DM 36,80.

LANGE, Ernst: *Die verbesserliche Welt.* Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 93 S., kart. DM 5,80.

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes SCHÜTTE. Mainz 1967: Matthias-Grünewald-Verlag. 344 S., Ln. DM 39,—.

Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto KARRER. München 1967: Verlag Ars sacra Josef Müller. 820 S., Kunstleder DM 13,80, Leder DM 38,—.

Protestantische Texte aus dem Jahre 1967. Dokument — Bericht — Kommentar. Redaktion: Günter Heidtmann, Wolf-Dieter Marsch, Gerhard Rein, Eberhard Stammler. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 202 S., Ln. DM 9,80.

SCHÜRMANN, Heinz: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 368 S., Ln. DM 44,—.

SUSTAR, Alois: *Gewissensfreiheit.* Reihe: Theologische Meditationen, Band 17. Köln 1967: Verlag Benziger. 77 S., kart. DM 3,90,.

Verkündigen 1. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker 1967. Mit Beiträgen von Josef Blank, Otto H. Pesch, Constantin Pohlmann. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 126 S., kart. DM 9,80.

VOLK, Hermann: *Der Priester und sein Dienst.* Mainz 1966: Matthias-Grünewald-Verlag. 124 S., kart. DM 8,50.

WILLEMS, Boniface A.: *Erlösung in der Kirche und Welt.* Reihe: Quaestiones disputatae, Band 35. Freiburg 1968: Verlag Herder. 121 S., kart. DM 12,80.

Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit der evangelischen Mission

Antwort des Katholischen Missionsrates auf die Erklärung des Deutschen Evangelischen Missions-Rates: „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission"

*Der Deutsche Evangelische Missions-Rat (DEMR) verabschiedete am 4. Januar 1967 eine Erklärung über das Verhältnis der evangelischen zur katholischen Mission. Dieses Dokument, das zunächst für die Mitarbeiter der evangelischen Mission bestimmt war, wurde am 17. Januar 1967 auch dem Präsidenten des Katholischen Missionsrates (KMR), Prälat Dr. Klaus Mund, zugestellt. Dr. Mund leitete das Dokument an alle Mitglieder des KMR mit der Bitte um eine schriftliche Stellungsnahme weiter. Am 29. Juni 1967 beriet die Kommission des DEMR für Fragen der römisch-katholischen Mission zusammen mit zwei Vertretern des KMR über die Anbahnung einer engeren Zusammenarbeit zwischen den beiden Missionsräten. Am 9./10. August 1967 befaßte sich der KMR auf seiner Mitgliederversammlung in Würzburg mit der DEMR. Pastor Dr. Niels-Peter Moritzen, der zusammen mit Pfarrer Walther Ruf als Vertreter des DEMR an der Versammlung teilnahm, erläuterte in einem Referat *) die Vorstellungen des DEMR über die künftige Zusammenarbeit der evangelischen und katholischen Mission. Auf der Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages vom 18.—22. September 1967 in Bad Liebenzell, bei der Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, P. Dr. Ludwig Wiedenmann SJ und Dr. Georg Schückler als Vertreter des KMR anwesend waren, kam das Thema der Annäherung ebenfalls zur Sprache. Im Anschluß an diese Versammlungen beauftragte der Präsident des KMR, Prälat Dr. Klaus Mund, eine ad hoc berufene Kommission, eine Antwort des KMR auf die Erklärung des DEMR zu entwerfen. Der Erweiterte Vorstand des KMR [1]) beriet auf seiner Frühjahrssitzung am 13. 3. 1968 den Entwurf, verbesserte und verabschiedete ihn [2]).*

DIE NEUE SITUATION

Das Dokument des Deutschen Evangelischen Missions-Rates: „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission" hat bei den Mitgliedern des Katholischen Missionsrates ein starkes Echo gefunden. Wir fühlen uns von dieser Erklärung mit angesprochen und glauben, darauf eine brüderliche Antwort schuldig zu sein.

---

*) Abgedruckt in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 373—380

[1]) Der Erweiterte Vorstand des Katholischen Missionsrates entspricht in etwa dem Deutschen Evangelischen Missions-Rat, während der Katholische Missionsrat eher dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag entspricht.

[2]) Das nun folgende Dokument richtet sich in erster Linie an den Deutschen Evangelischen Missions-Rat. Es ist eine Antwort und daher nur auf dem Hintergrund der evangelischen Erklärung voll verständlich. Diese ist abgedruckt in: Evangelische Missionszeitschrift, 1967, S. 33—38; Ordenskorrespondenz, 1967, S. 367—372; Priester und Mission, 1967, S. 179—184.

Das zweite Vatikanische Konzil hat wirklich eine neue Situation geschaffen. Auch wir sind durch das Konzil herausgefordert, frühere Urteile und Haltungen gegenüber der evangelischen Mission zu überprüfen. Wir sind uns dessen bewußt, wie groß die Umstellung ist, die uns und unseren Missionaren abverlangt wird. Wir brauchen dazu geduldiges Verständnis und brüderliche Hilfe. Wenn wir uns so gemeinsam bemühen, werden unsere getrennten Missionen sich gegenseitig öffnen und zu brüderlicher Zusammenarbeit kommen.

BEZEUGUNG DES GEMEINSAMEN HERRN

Wir sind mit dem DEMR der Auffassung, daß unsere missionarische Zusammenarbeit nur dann ihre eigentliche Gestalt findet, wenn wir auch gemeinsam das Evangelium bezeugen können. Dies muß daher das Ziel aller unserer ökumenischen Bemühungen in der Mission sein. Wir glauben aber, daß auch der gemeinsame soziale und karitative Dienst zu jenem christlichen Zeugnis gehört, das nur aus der „Gemeinschaft unter dem Wort" [3]) hervorgehen kann und bereits Teil der „Verkündigung der vor Gott in Jesus Christus gewirkten Erlösung" [4]) ist. Das Missionsdekret des zweiten Vatikanischen Konzils mißt dem Zeugnis der Liebe in der Missionstätigkeit der Kirche eine entscheidende Bedeutung bei [5]).

Wir dürfen deshalb unsere Zusammenarbeit in den Bereichen, die nicht eigentliche Wortverkündigung sind, nicht unterschätzen. Wenn wir sie als Bezeugung der Liebe unseres gemeinsamen Herrn verstehen, werden wir auch gegenseitig in der brüderlichen Liebe wachsen und so leichter den Weg zu einer gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums von der Liebe Gottes finden.

GEGENSEITIGE ACHTUNG

Solange wir uns noch getrennt gegenüber stehen, ist die brüderliche Achtung des jeweils anderen Glaubensverständnisses eine immer neu zu übende Notwendigkeit. Keine Seite wird von der anderen das „Aufgeben ihrer Glaubensüberzeugung" [6]) erwarten. Wir wissen, daß die Achtung vor der Glaubensüberzeugung des andern noch wachsen muß. Wir sollten daher alle Gelegenheiten benutzen, uns und unser ehrliches Wollen gegenseitig kennenzulernen, da nur brüderliche Begegnung zu einem rechten Verständnis führt.

---

[3]) „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission" (im folgenden abgekürzt: UV), Abschnitt „Das Zeugnis", Abs. 2.
[4]) UV, Abschnitt „Das Zeugnis", Abs. 3.
[5]) Missionsdekret, Nr. 11 und 12 über „Das christliche Zeugnis".
[6]) UV, Abschnitt „Unsere Situation", Abs. 4.

Wir dürfen dankbar feststellen, daß die ökumenischen Begegnungen während der Generalversammlungen des Katholischen Missionsrates am 9. und 10. August 1967 in Würzburg und des Deutschen Evangelischen Missions-Tages vom 18.—22. September 1967 in Bad Liebenzell uns auf dem Weg zur gegenseitigen Achtung sehr gefördert haben. Wir hoffen, daß solche Begegnungen zur Regel werden.

Zur Vertiefung der gegenseitigen Achtung wäre eine theologische Deutung unserer Spaltung und unserer gespaltenen Mission sehr hilfreich. Vielleicht dürfen wir in diesem Zusammenhang den Satz aus der Erklärung des DEMR, daß „jede historische Kirche den ihr anvertrauten Schatz des Glaubens vertreten soll" [7]), so verstehen, daß jede Kirche ihr Glaubensverständnis so lange vertreten soll, bis wir alle zur Fülle des Glaubens und der Liebe gefunden haben [8]). Eine derartige heilsgeschichtliche Sicht unserer Spaltung scheint uns gerade im Hinblick auf die Mission von besonderer Bedeutung zu sein, weil unsere getrennten Missionen selbst in der Zusammenarbeit die Spaltung des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft ja immer noch fortsetzen.

GEGENSEITIGE BEDENKEN

Die brüderliche Achtung und das tiefere Verständnis unserer Spaltung können jedoch die gegenseitigen Vorbehalte nicht aus dem Weg räumen. Die Erklärung des DEMR spricht ihre Vorbehalte offen aus [9]). Sie sieht in der Zusammenarbeit Gefahren und mahnt zur Wachsamkeit.

Wir verstehen diese Zurückhaltung, da es ja gerade um das gemeinsame Zeugnis des eigenen Glaubens geht, den wir auf beiden Seiten als reinen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift, auf die hin wir uns gegenseitig anreden, verstehen.

---

[7]) Ebd. Abs. 2.

[8]) Vgl. Wiedenmann, Theologische Überlegungen zur evangelisch-katholischen Zusammenarbeit in der Mission. Ordenskorrespondenz 8 (1967) 381—396, bes. 391 ff.

[9]) Insbesondere spricht sie von „Grundauffassungen des römischen Katholizismus, die nicht biblisch begründet sind", wie „das andere Verständnis der Offenbarung unter Vorordnung der Tradition, die Auffassung von der Kirche als dem allumfassenden Heilssakrament und die damit begründete Überordnung der Sakramente über das Wort..., sowie das andere Verständnis von Amt und Gemeinde" (UV, Abschnitt „Zusammenarbeit", Abs. 1). Auch das Verständnis der Religionen, das aus den Konzilsdokumenten spricht, und das Selbstverständnis der katholischen Kirche gegenüber diesen Religionen kann sie „mit dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders nicht in Einklang bringen" (UV, Abschnitt „Die Zuwendung zu der Welt von heute", Abs. 2).
Schließlich sieht sie ein erschwerendes Moment für die Zusammenarbeit darin, daß sich „die römisch-katholische Kirche... in vielen Verlautbarungen als die einzig wahre Kirche dargestellt" hat (UV, Abschnitt „Unsere Situation", Abs. 3).

Auch wir könnten deshalb unsere Bedenken gegen Verkürzungen der biblischen Wahrheit im evangelischen Glaubensverständnis anmelden, etwa im Verständnis des Amtes, der Überlieferung, der Sakramente. Auch wir könnten davon sprechen, daß der Anspruch auf evangelischer Seite, das allein wahre Verständnis der Hl. Schrift zu besitzen, die Zusammenarbeit erschwert.

Es scheint jedoch, daß ein Teil unserer gegenseitigen Bedenken noch auf Mißverständnissen beruht, die durch einen brüderlichen Dialog ausgeräumt werden können. Wir finden solche Mißverständnisse in der Erklärung des DEMR vor allem in dem Abschnitt „Die Zuwendung zu der Welt von heute". Die Feststellung, die der letzte Absatz dieses Abschnittes trifft [10]), gilt in ähnlicher Weise auch von der katholischen Theologie. Die geforderte theologische Neubesinnung könnte daher gemeinsam im Dialog unternommen werden.

GEMEINSAMES HANDELN IN DER MISSION

Die Vorschläge des DEMR zu Gespräch und Partnerschaft im allgemeinen und zu gemeinsamem Handeln im besonderen [11]) begrüßen wir sehr herzlich. Sie sind auch auf Seiten der katholischen Mission durchführbar.

Für alles, was das gemeinsame Handeln im Bereich der Mission bzw. der jungen Kirchen betrifft, ist der KMR jedoch — vermutlich ähnlich wie der DEMR — nicht unmittelbar zuständig. Der KMR setzt sich aus Mitgliedern zusammen, die meist nur Ordensprovinzen eines internationalen Missionsordens sind und ihre Angelegenheiten nur in diesem größeren Rahmen sehen und ordnen können. Dazu kommt, daß die Mitglieder des KMR ihre Kräfte weithin in Arbeitsgebieten einsetzen, in denen bereits eine einheimische Hierarchie die Missionstätigkeit leitet. Es liegt daher vor allem in der Zuständigkeit der Ortskirchen und der übergeordneten kirchlichen Autoritäten, zu denen der KMR und die ihm angeschlossenen Missionsgesellschaften jedoch nicht zählen, für die ökumenische Zusammenarbeit zu sorgen.

Abgesehen von dieser strukturbedingten Einschränkung der Zuständigkeit des KMR scheint es uns, daß die Probleme, um die es bei dem künftigen gemeinsamen Handeln geht, so weit gespannt sind, daß sie auch im größeren Rahmen studiert und gelöst werden müssen. Die offizielle „gemeinsame Arbeitsgruppe" (Joint Working Group) zwischen der katholischen

---

[10]) „In der Frage, wie die Welt ohne Christus im Licht des christlichen Zeugnisses zu sehen ist, sind unter uns manche früher selbstverständlichen Aussagen erschüttert, und wir suchen nach neuer Klarheit."

[11]) Siehe UV, Abschnitt „Das Zeugnis", Abs. 4 a—e, und Abschnitt „Zusammenarbeit", Abs. 1, Nr. 1—5 und Abs. 2 a—l.

Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen [12]) bzw. deren Ausschüssen scheinen daher für das Studium dieser Probleme geeigneter zu sein. Ebenso werden die Anregungen und Direktiven, die von den zuständigen zentralen Gremien der Kirchen kommen, wirksamer sein.

ZUSAMMENARBEIT DER MISSIONSRÄTE IN DEUTSCHLAND

Trotzdem bleiben den beiden Missionsräten in Deutschland wichtige Aufgaben zur Förderung der ökumenischen Zusammenarbeit. Wir möchten insbesondere die folgenden nennen:

1. Eine gemeinsame Erhebung über zusammenfallende Arbeitsgebiete evangelischer und katholischer Missionare aus Deutschland und über ihre ökumenischen Probleme. Eine solche Erhebung wäre für alle anderen Formen der Zusammenarbeit zwischen den beiden Missionsräten sehr nützlich.

2. Gemeinsame Konsultationen in Zusammenarbeit mit der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf. Die anfallenden Probleme könnten aus den Erfahrungen der deutschen evangelischen und katholischen Missionare bzw. den Erkenntnissen der evangelischen und katholischen Missionswissenschaft in Deutschland heraus studiert werden.

3. Zusammenarbeit bei der Ausbildung von Missionaren und bei Kursen für Urlaubermissionare. Diese Zusammenarbeit scheint uns von großer Bedeutung zu sein. Hier können die beiden Missionsräte den wirksamsten Einfluß auf eine Wandlung des Klimas und eine künftige Zusammenarbeit in der Mission selbst ausüben.

4. Klärung von Beschwerden deutscher (evangelischer und katholischer) Missionare über „unökumenisches" Verhalten der anderen. Aus größerer Distanz und mit Hilfe der Missionsleitungen in Deutschland könnten vielleicht manche Spannungen abgebaut werden. Auch Gespräche mit Urlaubermissionaren können zur Klärung von Spannungsverhältnissen dienen.

5. Hilfestellung für ökumenische Unternehmungen in der Mission, wie z. B. die gemeinsame Übersetzung und Verbreitung der Bibel.

6. Mitarbeit bei der Koordinierung der Hilfsmaßnahmen der Werke MISEREOR, BROT FÜR DIE WELT und BRÜDERLICH TEILEN.

---

[12]) Sie besteht aus 8 Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf und 6 Vertretern des Sekretariates für die Einheit der Christen in Rom. Sie wurde 1965 konstituiert und hat seitdem in mehreren Sitzungen Probleme, die zwischen den Kirchen bestehen, beraten, darunter auch ökumenische Probleme der Mission.

7. Gegenseitige Abstimmung der Öffentlichkeitsarbeit; zum Beispiel: Kontaktnahme zwischen den Herausgebern der Missionspresse; Vereinbarungen über Gestaltung von Rundfunk- und Fernsehsendungen; Mitwirken an religiösen Schulwochen usw.

Der Katholische Missionsrat hat eine ökumenische Kommission eingesetzt, die für alle Fragen der Zusammenarbeit mit dem DEMR zuständig ist. Sie soll mit der entsprechenden Kommission des DEMR Verbindung aufnehmen und kann unter Umständen zusammen mit ihr eine Arbeitsgemeinschaft bilden.

UNSERE HOFFNUNG

Die getrennte Mission unserer gespaltenen Kirche ist und bleibt ein Ärgernis. Sie verdunkelt die Frohe Botschaft von der Liebe Gottes und der Einheit aller Menschen in Christus.

Wenn wir unsere getrennte Mission jedoch in brüderlicher Zusammenarbeit tun, ist sie nicht nur ein Ärgernis, sondern auch eine große ökumenische Chance. Es könnte sein, daß uns gerade in der Mission, wo das Volk Gottes in lebendiger Bewegung ist, durch das brüderliche Gegenüber die eine kirchliche Gemeinschaft in ihrer Fülle wieder geschenkt wird. Die missionarische Zusammenarbeit im Bekenntnis zu unserem gemeinsamen Herrn sollte uns daher ermutigen, weniger auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auf die Zukunft zu schauen. Die Solidarität, die wir dabei gewinnen, ist dann weniger eine „Solidarität der Anfechtung“ [13]) als vielmehr eine Solidarität der Hoffnung. „Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist“ (Röm 5,5).

[13]) UV, Abschnitt „Unsere Situation“, Abs. 4.

Warum noch Mission?

Von Walter Kasper, Münster *)

I. DIE ESCHATOLOGIE ALS HORIZONT DER MISSIOLOGIE

Eines der schwierigsten Probleme nicht nur für den heutigen Missionstheologen, sondern noch mehr für den praktischen Missionar scheint darin zu liegen, daß sie sich über das Motiv und den Sinn der Missionsarbeit nicht mehr im klaren sind. Das Motiv der Seelenrettung ist zumindest in seiner unmittelbaren und naiven Form nicht mehr tragfähig, seit das 2. Vatikanum als ausdrückliche Lehre der Kirche festgestellt hat, was der 1. Timotheusbrief eigentlich schon immer gesagt hat, daß nämlich Gott das Heil aller Menschen will. Wenn Gott aber das Heil aller Menschen will, dann heißt das, daß Gottes Wollen niemals leer und unwirksam bleiben kann, daß Gott das Heil aller Menschen also auf eine wirksame Weise will und daß infolgedessen jeder Mensch eine reale Heilschance besitzen muß. Warum aber dann noch Mission, wenn auch der Heide eventuell ein „anonymer Christ" sein kann?

Bekanntlich hat eine andere bis heute sehr einflußreiche Richtung der Missionstheologie versucht, die Mission nicht so sehr vom individuellen Heil des Einzelnen her zu begründen, sondern aus der Idee der plantatio ecclesiae, der Ausbreitung und Neuerrichtung von Kirchen. Auch mit dieser Konzeption kommt man heute, wenn man sie nicht in einen größeren Rahmen hineinstellt, theologisch sehr rasch in Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten beginnen auf der Ebene der ökumenischen Theologie. Das 2. Vatikanum hat ausdrücklich festgestellt, daß auch die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften als Kirchen im theologischen Sinn angesprochen werden können und daß ihnen deshalb eine wahre Heilsfunktion zukommt. Diese Aussage müßte auf ihre missionsstrategische Bedeutung noch ausdrücklich bedacht werden. Die Schwierigkeiten werden aber noch größer, wenn man sieht, daß die Kirche und entsprechend die Ausbreitung der Kirche ihren Sinn nicht eigentlich in sich selbst hat. Die Kirche ist eine Zeichenwirklichkeit; ihr Wesen ist Dienst. Das bedeutet, daß die Kirche nicht um ihrer selbst da ist und nicht um ihrer selbst willen bejaht und ausgebreitet werden kann. Aber welches ist dieses Ziel der Kirche, wenn die Antwort auf diese Frage nicht einfach lauten kann: das Heil ihrer Glieder?

Wir stehen also unausweichlich vor der Aufgabe, in neuer Weise nach dem Grund und dem Ziel, nach dem Horizont zu fragen, innerhalb dessen

*) Der Artikel ist die Wiedergabe eines Referates, das vor der Mitgliederversammlung des Katholischen Missionsrates am 20. Juni 1968 in Würzburg gehalten wurde.

Missionstheologie und praktische Missionsarbeit überhaupt erst möglich sind. Als dieser umfassende Horizont, nicht nur der Theologie der Mission, sondern der Theologie überhaupt, hat sich in den letzten Jahren immer deutlicher die eschatologische Botschaft des AT und NT herausgestellt. Etwa seit der Jahrhundertwende, in der protestantischen Theologie seit J. Weiß und A. Schweizer, hat man entdeckt, daß die Eschatologie nicht nur ein regionaler Einzeltraktat ist, der am Ende der Dogmatiken ein ziemlich kümmerliches Dasein fristet, sondern daß die Eschatologie den übergreifenden Horizont der Theologie im Ganzen und das eigentlich Spezifische der christlichen Heilsbotschaft gegenüber den Religionen darstellt. Die „Unterscheidung des Christlichen" ist auf dem Boden der christlichen Eschatologie zu vollziehen.

Wenn wir Eschatologie in diesem umfassenden Sinn nehmen, dann verstehen wir unter den Eschata nicht bloß die sogenannten „Letzten Dinge". Es handelt sich weder um „Dinge", also um objektiv wißbare Größen, noch um „letzte" Dinge. Das Eschaton, das Letzte und damit auch das Erste, ist für die Schrift Gott selbst. Die Hoffnung des AT ist einfach, daß Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Der „Tag Jahwes", der im Mittelpunkt der alttestamentlichen Verheißung steht, ist das Offenbarwerden der Herrlichkeit, d. i. des Herrseins Gottes über alle Welt und Geschichte. Weil aber Gott die Geschichte gehört, deshalb gehört ihm auch die Zukunft. Er wird am Ende „alles in allem" sein. Der biblische Gottesglaube erweist sich aus sich selbst als „zukunftshaltig". Unsere Zukunft kann nichts anderes sein als Gottes Herrschaft. Sie ist das Eschaton, das jedoch nicht erst am Ende steht, sondern das jetzt schon hereindrängt, die Gegenwart qualifiziert und den Menschen engagiert. Eschatologische Aussagen meinen deshalb nicht Spekulationen über eine ferne ausständige Zukunft, sondern über eine Zukunft, die hier und jetzt auf uns zu-kommt und die Gegenwart bestimmt. Die Eschatologie ist ein Ferment dauernder Unruhe, das die Geschichte ständig in Atem hält, ihr verbietet, selbstzufrieden und selbstgerecht am status quo zu verharren, das sie immer wieder aufbricht auf neue Ziele und auf eine je größere Zukunft hin. Nicht umsonst sind mit der eschatologischen Botschaft des AT und NT die Kategorien des Exodus, der Metanoia, der Hoffnung engstens verbunden.

Wir können diese Aspekte hier nur gerade andeuten, ohne sie im einzelnen zu begründen, zu entfalten und abzusichern gegen alle möglichen Mißverständnisse von rechts und von links. Wir müssen gleich zu unserem engeren Thema übergehen und fragen, in welcher Weise der eschatologische Verheißungshorizont der Schrift eine geeignete Begründung für die Mission darstellt.

Bekanntlich findet sich sowohl im AT wie beim historischen Jesus nichts von dem, was wir heute Mission nennen. Die Mission ist erst ein nachösterliches Phänomen. Diese Feststellung darf freilich nicht einfach als

Fehlanzeige gelten. Sie muß uns darauf hinweisen, daß Mission nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Größe darstellt; sie hat in einer grundlegenderen Glaubenswahrheit ihre Wurzel; aus ihr heraus wird sie erst verständlich.

Wenn das AT keine Mission kennt, dann bedeutet das nämlich nicht, daß es in einem primitiven nationalen Heilspartikularismus verharrt wäre. Israel hat seine Existenz, wo es auf der Höhe seiner theologischen Einsicht war, immer als stellvertretenden Dienst verstanden. Schon bei der Berufung Abrahams heißt es, daß in ihm alle Völker der Erde gesegnet sein werden. Die Berufung des einen als Stammvater des Volkes hat zugleich Heilsbedeutung für alle Völker. Die partikuläre Erwählung hatte von Anfang an universale Tendenz. Dieser Heilsuniversalismus führte aber nirgends zu der Konsequenz einer missionarischen Betätigung Israels; es gibt im AT kein aktives Werben um die Bekehrung der Heiden. Das Heil der Völker ist nach dem AT Gottes eigene Tat, die für das Ende erwartet wird. Gottes Epiphanie am Ende der Tage wird bewirken, daß die Heiden von der Herrlichkeit Gottes angezogen werden und daß sie sich Jerusalem zuwenden werden. Die Völker werden sich sammeln und dem Volk Gottes eingegliedert werden. Die Bewegung ist also nicht zentrifugal, sondern zentripetal. Das Volk Gottes sendet seine Boten nicht aus, um die Völker zu bekehren und zu bereichern, sondern die Völker strömen herbei, sie bringen ihre Gaben mit, um Israel dadurch reich zu machen.

Dieses Motiv der Völkerwallfahrt, das sich besonders bei Isaias, Micha, Zacharias findet, steht wieder auf dem Hintergrund der gesamten alttestamentlichen eschatologischen Erwartung. Die Unterscheidung eines innergeschichtlichen und eines endgeschichtlichen Handelns Gottes ist dem klassischen Prophetismus fremd; sie findet sich erst in der Apokalyptik. Die genuin eschatologische Erwartung des AT richtet sich nicht auf ein jenseitiges Reich Gottes, sondern auf ein diesseitiges Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und des Heilseins aller Kreatur. „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen“ (Is 2,4). „Groß wird die Herrschaft sein und des Friedens kein Ende auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche, da er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit . . .“ (9,7). Diese Stellen, die leicht noch vermehrt werden könnten, zeigen den Hintergrund der universalen Heilshoffnung. Die Hoffnung betrifft nicht ein jenseitiges, übernatürliches Reich, sie beinhaltet keine rein geistige Größe. Solcher Supernaturalismus und Spiritualismus ist Israel ganz und gar fremd. Das universale Heil aller Völker besteht in einem universalen Reich des Friedens und der Gerechtigkeit.

Besonders J. Jeremias und neuerdings F. Hahn haben herausgestellt, daß Jesu eigene Stellung zum Problem der Mission zunächst nicht grundsätz-

lich über diesen alttestamentlichen Horizont hinausgeht. Jesus hat während seines irdischen Lebens niemals Mission außerhalb des Judentums getrieben, noch hat er jemals seine Jünger über die Grenzen Palästinas hinausgesandt. Er kannte dagegen die Idee der Völkerwallfahrt auf den Sionsberg (Mth 8,11 f). Freilich etwas ist bei ihm neu. Er wußte sich als Anbruch dieser eschatologischen Ereignisse. Das unerwartete Phänomen, daß er bei den Heiden Glauben fand, während sein Volk ihm diesen Glauben verweigerte, war für ihn offensichtlich ein Zeichen, daß nun die Eschata im Anbruch sind (Mth 8,5—10; Lk 7,1—9; Mk 7,24—30; Joh 4,46—53). Noch das Johannesevangelium erkennt im Herankommen der Griechen den Anbruch der eschatologischen Stunde (12,20 ff). Jetzt, angesichts seines Kommens und der sich darin offenbarenden Gottesherrschaft, beginnen sich die Völker zu sammeln. Sie sammelten sich freilich zunächst im Unglauben. Der Tod Jesu war historisch gesehen nichts anderes als das Ergebnis eines raffinierten Zusammenspiels zwischen den jüdischen und römischen Autoritäten. Theologisch aber verkündet ihn der Epheserbrief als Werk der Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden, durch das der Urriß der Menschheit, der symbolisch für alle anderen Spaltungen steht, wieder versöhnt wurde. „Denn er ist unser Friede; er hat die beiden Teile eins gemacht und hat die trennende Scheidewand — die Feindschaft — beseitigt . . . , um als Friedensstifter in seiner Person die beiden Teile zu dem einen neuen Menschen umzuschaffen“ (Eph 2,14). In seinem Leib hat Christus die Völker geeint und versöhnt.

Kreuz und Ostern stifteten eine neue Situation. Die jetzt einsetzende Mission hatte keinen anderen Zweck, als angesichts der herandrängenden eschatologischen Stunde die Völker zu sammeln. Es geht dabei um die Sammlung der ganzen Ökumene im Gotteslob. In den späteren (deutero-) paulinischen Briefen, im Epheser- und Kolosserbrief wird bereits die ganze Schöpfung und die ganze Heilsgeschichte in diesen Plan einbezogen. Es geht um das große Ziel der Anakephalaiosis des Alls in Christus (Eph 1,10), um die Zusammenfassung und Wiederaufrichtung des Universums. Das Ziel der Pläne Gottes ist also nicht die Kirche, sondern durch die Kirche hindurch die Welt, der Frieden und die Einheit unter den Völkern in der gemeinsamen Anerkennung des einen Gottes.

Alles bisher Gesagte ist in einer großartigen Verdichtung zusammengefaßt in dem sogenannten großen Missionsbefehl Mth 28,18 ff. Wieder geht es um die Jüngerschaft der Völker. „Gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern . . .“ Die Begründung dieser universalen Sendung ist wieder die universale Herrschaft Christi, seine Gewalt im Himmel und auf Erden, d. h. über das Ganze, über das Universum. Die Mission soll nichts anderes erreichen, als diese universale Herrscherstellung Christi zur Ausführung und zur Erscheinung zu bringen.

Mission dient — so können wir zusammenfassend sagen — der Epiphanie der Herrschaft Gottes über alle Geschichte; ihr Ziel ist die Sammlung der Völker im gemeinsamen Lob Gottes. In der gemeinsamen Anerkennung Gottes, der Herrschaft Gottes, wie sie in Jesus Christus Ereignis geworden ist, finden sie auch unter sich wieder zu Frieden und Einheit.

Lassen Sie mich in zwei Punkten zusammenfassen, was diese eschatologische Fundierung der Mission bedeutet:

1. Die Kirche ist nur das Werkzeug, aber nicht das Ziel der Mission. Das Ziel der Mission ist die eschatologische Einheit der Völker, die Beförderung von Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen und damit die Heraufführung der einen Welt in Frieden und Freiheit. Die Kirche, und das gilt besonders von der Missionskirche, versteht sich mit dem 2. Vatikanum als signum et sacramentum unitatis der ganzen Menschheit. Die Kirche gehört auf die Ebene des sakramentalen Zeichens, aber nicht auf die Ebene der res sacramenti; sie ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Sie muß sich vielmehr in ihrer konkreten Gestalt, in ihren Lebensformen und in ihren Missionsstrategien an dieser Sache ausrichten. Sie muß so gestaltet sein, daß sie in ihrer konkreten Existenz als Zeichen dafür verstanden werden kann, daß es möglich ist, daß Menschen verschiedener Hautfarben, Rassen, Nationen, verschiedener politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Systeme, verschiedener Kulturen in entscheidenden Fragen ihrer Existenz, wie die Schrift es nennt, eines Herzens und eines Sinnes sind und aus dieser Übereinstimmung in fundamentalen Fragen menschlicher Existenz sich zu einer Kooperation bereit finden, die wieder der größeren Einheit aller Menschen dient.

Ein solches Verständnis der Missionsarbeit könnte sehr konkrete Konsequenzen haben für die Zusammenarbeit der Missionare und der Missionsgesellschaften selbst, für das Einvernehmen zwischen Missionaren und eingeborenen Priestern, zwischen Ordens- und Säkularklerus; es könnte und müßte vor allem Konsequenzen haben für die Kooperation der Kirchen. Es ist eigentlich paradox, daß auf ökumenischen Tagungen und in ökumenischen Komitees immer wieder davon die Rede ist, das Problem der Missionspraxis (nicht nur der katholischen Kirche) stelle eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu einer größeren Einheit zwischen den Kirchen dar. Nur wenn die größtmögliche Einheit und Zusammenarbeit in der Kirche und zwischen den Kirchen erreicht wird, kann der Dienst an der größeren Einheit der Welt glaubwürdig sein.

2. Als eschatologisches Geschehen ist die Mission ein geschichtlicher Prozeß. Zu einem geschichtlichen Prozeß gehört wesentlich das Unableitbare der Freiheit, das Unvorhergesehene und das schöpferisch Neue. Zur Eschatologie gehört der Ruf zur Metanoia, die Bereitschaft zum Exodus, die Offenheit für die je größere Zukunft Gottes. Mission

aber ist seit ihrem Anfang nur möglich auf dem Grundsatz der Freiheit des Evangeliums. Durch die Mission wird deshalb, wenn sie sich eschatologisch versteht, die Kirche nicht bloß ausgedehnt; die Kirche entsteht vielmehr in jedem Volk neu. Es geht nicht um Indoktrination, Werbung neuer Mitglieder, Gewinnung eines neuen Rekrutierungsbereichs, sondern um einen geschichtlichen Vorgang. Wenn das Evangelium gepredigt wird, dann kommt ein Prozeß zustande, den man weder vorhersehen noch vorherplanen kann. Es ist zunächst offen, in welcher Weise sich konkret Volk Gottes sammelt. Mission ist ein schöpferischer Vorgang [und nur wo sich Mission so begreift, hat sie die Freiheit des Evangeliums gewahrt, die an ihrem Ursprung steht]. Kirchliche Orthodoxie ist zwar eine notwendige und unabdingbare Voraussetzung der missionarischen Verkündigung, sie ist aber noch nicht ihr Ziel. Das Evangelium hat erst dort sein Ziel erreicht, wo es so verkündet wird, daß es die konkrete Situation erhellt und zu ihren eigensten inneren Möglichkeiten bringt. Verkündigung kann immer nur situationsbezogen geschehen. Mission muß deshalb einen ganz konkreten Zeitindex besitzen. Wo das der Fall ist, da besteht Mission nicht mehr darin, daß die Reichen zu den Armen gehen, um ihnen etwas zu bringen, vielmehr bedeutet Mission umgekehrt die Bereicherung der Kirche durch die Völker. Die Kirche teilt nicht nur aus, sie empfängt in erster Linie von den Völkern ihre eigene Fülle, ihre Katholizität und Ökumenizität.

Wir haben bisher versucht, den äußersten noch sehr formalen Horizont herauszustellen, vor dem sich kirchliche Missionsarbeit zu vollziehen hat. Das bisher Gesagte stellt nur den Rahmen dar, den wir nun in einem zweiten Teil zu füllen haben. Es muß uns nun um die Frage gehen, welches der spezifische Auftrag der Kirche, näherhin der kirchlichen Mission innerhalb dieser großen Aufgabe, wo es um Frieden und Einheit der Welt geht, ist. Wir müssen nun nach dem spezifischen Dienst der Kirche innerhalb der großen Aufgabe der Einheit der Welt fragen. Mit anderen Worten: wir müssen nach dem konkreten Wesen des kirchlichen Heilsdienstes fragen.

II. DIE HEILSSENDUNG DER KIRCHLICHEN MISSION

Wenn die Schrift von Heil spricht, dann benützt sie nicht abstrakte Definitionen oder abstrakte Begriffe; sie verwendet vielmehr eine Fülle von Bildern: Reich Gottes, Leben, Erbarmen, Wahrheit, Licht, Bund, Gerechtigkeit, Frieden, Freude, Freiheit, Gnade usw. Das ist zunächst ein großes Angebot. Wir können nicht alle diese Begriffe entfalten. Die Theologie und die Verkündigung kann überhaupt nie alles sagen wollen, wenn sie nicht am Ende nichts mehr sagen will. Wir müssen aus dieser Breite des Angebots die Aspekte auswählen, die gerade heute aktuell und weiter-

führend sein können. Verkündigung und Theologie müssen immer einen Zeitindex besitzen. Wir wählen also einen Begriff aus, dem heute, gerade für die Mission, besondere Aktualität zukommen könnte, und der sich fähig erweisen muß, das Ganze der christlichen Heilsbotschaft auszusagen. Wir gehen aus von dem Bekenntniswort „schalom" (Friede).

Friede ist in der Schrift einer der umfassendsten Begriffe. Er darf deshalb weder auf den inneren Seelenfrieden noch auf den äußeren Frieden im Volk und zwischen den Völkern beschränkt werden. Der Friede hat vielmehr eine universale Dimension, die alle Bereiche des Seins umspannt: Friede in der Natur, Friede zwischen den Völkern, Friede zwischen Gott und den Menschen. Ursprünglich bedeutete schalom einfach den normalen Zustand aller Dinge, ihr Wohlergehen und Heilsein, die Integrität und Fülle ihrer kosmischen, politischen und menschlichen Existenz.

Dieser Friede ist nicht etwas, was rein äußerlich zum Sein der Welt und des Menschen hinzukommen, aber auch fehlen kann; wo der Friede fehlt oder bedroht ist, da wird die Kreatur in ihrem Sein getroffen und von Grund auf in Frage gestellt. Der Friede ist also nichts anderes als die heile Ordnung aller Dinge; er schließt deshalb Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, Leben usw. ein; er ist der Begriff dessen, was wir konkret meinen, wenn wir von Heil, Gnade und Erlösung sprechen.

Dieser Friede kommt nach der Schrift allein von Gott. Friede ist sogar ein Name für Gott (Ri 6,24); Gott ist ein Gott des Friedens (1 Kor 14,33). Aus sich selbst kann der Mensch nicht im Frieden sein (Ps 73,3; Is 48,22; Jer 6,14; 28); der Friede ist darum Inbegriff von Gottes eschatologischer Verheißung (Is 2,7 ff; 9,7; Sach 9,9 f; Ps 28,11; 71,7). Der Messias (Mich 5,3), Jesus Christus, ist deshalb unser Friede (Eph 2,14). Das Evangelium ist das Evangelium des Friedens (Eph 6,15). Der Friede ist die Gabe des Auferstandenen (Lk 24,36; Joh 20, 19. 21.26) und die Hinterlassenschaft des zum Vater Erhöhten (Joh 14,27). Das Missionswerk seiner Jünger soll mit dem Friedensgruß beginnen (Mth 10,12; Lk 10,5); Paulus leitet damit seine Briefe ein (z. B. Röm 1,7; 1 Kor 1,3 u. ö.). Der kirchliche Heilsdienst ist Dienst an der Versöhnung (2 Kor 6,18) und als solcher Zeugnis und Dienst für den Frieden.

Aus diesem Ansatz ergibt sich für das Verständnis des kirchlichen Heilsdienstes:

a) Der kirchliche Heilsdienst ist nie bloße „Seelsorge". Dieses Wort ist so mißverständlich und irreführend, daß man es ganz meiden sollte. Als Heilssorge ist der Dienst der Kirche Sorge um den einen und ganzen Menschen und um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl- und Heilsein und nicht zuletzt um ihren Frieden und ihre Einheit, die nur in einer gerechten und freiheitlichen Ordnung möglich sind. Die Kirche muß sich also dort engagieren, wo es um die Freiheit und die Gerechtigkeit geht. Sie darf

sich in den großen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nicht abseits halten. Nur so kann sie signum et sacramentum unitatis sein (Kirchenkonstitution Nr. 9; Pastoralkonstitution Nr. 42). Die Heilssorge der Kirche hat deshalb eine leibliche, politische und universale Dimension. Sie darf nicht einem einseitigen Spiritualismus, einer individualisierenden Verprivatisierung und einem engstirnigen Provinzialismus verfallen. Sie muß sich um die konkreten kleinen und um die großen weltweiten Probleme kümmern und sich ihrer annehmen. In ihnen muß sie konkret die versöhnende Kraft der christlichen Gnade zur Erfahrung und Auswirkung bringen; andernfalls werden Verkündigung und Tun der Kirche zu einer blassen Abstraktion und zu einer frommen Ideologie.

b) Die Heilssendung der Kirche hat sich zwar i n der Welt und an ihren konkreten Problemen zu verwirklichen. Das Heil, das die Kirche jedoch zu vertreten hat, ist nicht v o n dieser Welt. Die Kirche vermittelt einen Frieden, wie ihn die Welt nicht gibt (Joh 14,27). Sie hat eine Sendung eigener Art; sie dient dem Frieden Gottes in der Welt. Gottes friedenschaffendes Tun steht freilich weder beziehungslos noch konkurrierend neben, noch überhaupt auf einer Ebene mit dem menschlichen Tun. Es ist vielmehr dessen transzendentaler Ermöglichungsgrund, der das menschliche Tun als solches freisetzt und zu sich selbst befreit. Es ist die innere Freiheit unserer Freiheit und die innere Versöhnung unserer Versöhnungsbemühungen. In ähnlicher Weise dient auch die Kirche der Welt, indem sie aus der Perspektive des Glaubens heraus alles fördert und ermutigt, was wahr, menschenwürdig, recht, liebenswert, edel, tugendhaft ist (Phil 4,8). Der kirchliche Friedensdienst ist ein Dienst an den Friedensdiensten der andern; er soll die Menschen in sich selbst versöhnen und befrieden, damit sie so erst fähig werden, dem Frieden in der Welt zu dienen. Gerade indem die Kirche den spezifischen Charakter ihrer Sendung wahrt, ist sie mit allen Menschen guten Willens solidarisch.

Hier droht der Kirche eine doppelte Versuchung: ein Integralismus von rechts und ein Integralismus von links. Der Integralismus von rechts ist eine Art kirchlicher Totalitarismus, der Kirche und Reich Gottes vorschnell identifiziert und deshalb durch ein Höchstmaß kirchlichen Machteinflusses in der Welt der Sache Gottes zu dienen vermeint; er versucht darum, möglichst viel direkt oder indirekt die weltlichen Lebensbereiche zu dirigieren und zu normieren. Der Integralismus von links ist eine Art kirchlicher Liberalismus, der den weltlichen Fortschritt mit dem Wachsen des Reiches Gottes verwechselt und den Auftrag der Kirche mehr oder weniger ausschließlich im rein innerweltlichen Engagement, im politischen und sozialen Einsatz erkennt. Letztlich laufen die Verkirchlichung der Welt und die Verweltlichung der Kirche auf dasselbe hinaus; in beiden Fällen wird die Unterscheidung zwischen kirchlicher Sendung und weltlichen Aufgaben nicht gewahrt.

c) Der kirchliche Heilsdienst unterscheidet sich nicht nur in seinem Ursprung, sondern auch in seinem Inhalt und Ziel nach vom rein innerweltlichen Engagement. Er besteht in der erinnernden Vergegenwärtigung des Heilswerkes Jesu Christi, der durch sein Werk der Versöhnung unser Friede ist (Eph 2,14), und in der Antizipation der eschatologischen Verherrlichung Gottes. Dieser spezifische Inhalt des kirchlichen Auftrags begegnet heute besonderen Verständnisschwierigkeiten. Aber gerade dadurch, daß die Kirche den Bereich des bloß Soziologisch-Politischen und des Psychologisch-Anthropologischen übersteigt, dient sie nochmals der wahren Menschlichkeit des Menschen und dem Frieden der Menschheit.

Der Friede im universalen und endgültigen Sinn kann und darf nämlich niemals Gegenstand des partikularen menschlichen Tuns werden. Der Versuch, das Ganze und Endgültige innergeschichtlich zu verwirklichen, trägt notwendig den Charakter des Totalitären und Gewalttätigen. Der eschatologische Vorbehalt, wonach dieser universale und endgültige Friede nur Gottes eigene Tat sein kann, bedeutet deshalb den stärksten inneren Widerstand gegen jede Form innergeschichtlichen Totalitarismus. Die christliche Hoffnung und Geduld dispensieren jedoch nicht vom innergeschichtlichen Handeln; im Gegenteil, sie respektieren und engagieren sich um so mehr im hier und heute Aufgegebenen, weil dieses das dem Menschen allein Mögliche ist. Sie bewahren vor falschen Utopien, die die jeweils gegenwärtige Generation um der einer zukünftigen willen opfert. Sie verpflichten zur Toleranz auch dem Menschen gegenüber, der innergeschichtlich als Gegenspieler auftritt, weil keiner für sich in Anspruch nehmen kann, einfach „die" Wahrheit, „das" Konzept und „die" Lösung zu besitzen. Schließlich läßt sich auf diese Weise allein die unantastbare Würde auch des Menschen begründen, der auf Grund von Krankheit, Unglück, Alter usw. nichts mehr zum innergeschichtlichen Fortschritt beitragen kann. Allein durch die Anerkennung der Freiheit (Transzendenz) Gottes wird die Freiheit des Menschen letztgültig begründet. Nur wer anerkennt, daß der Zweck des Menschen im letztlich Zwecklosen liegt, kann der Verzwecklichung des Menschen widerstehen.

So dient die Kirche gerade durch ihre spezifische Sendung dem innergeschichtlichen Frieden. Gebet, Meditation, Kontemplation leisten gerade in ihrer innerweltlichen Zweckfreiheit einen wesentlichen Dienst am Frieden und an der Freiheit. Die Kirche dient nicht nur Gott, indem sie den Menschen dient; sie dient auch den Menschen, indem sie Gott dient. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören wesentlich und untrennbar zusammen; gerade deshalb aber dürfen sie nicht einfach vermischt und identifiziert werden. Gerade die eschatologische Spannung zwischen beiden ist in dieser Zwischenzeit die stärkste Garantie für Frieden und Freiheit.

Der kirchliche Heilsdienst und damit die Mission steht also in engstem Zusammenhang mit einem der vitalsten Grundanliegen unserer Zeit: die Sorge um den Frieden und die Sehnsucht nach der einen Menschheit. An diesem Grundanliegen unserer Zeit kann die Mission anknüpfen, und von dorther kann sie auch wieder „verständlich" werden. Aber es läßt sich ausgehend vom Dienst am Frieden auch das Spezifische kirchlicher Heilssendung aufzeigen: sie dient der Befriedung der Friedensbemühungen des Menschen. Von diesem Ansatz aus muß es nun in einem dritten Teil möglich sein, die Mission noch mehr einzuordnen in die Situation unserer Welt. Wir fragen deshalb jetzt nach dem geschichtstheologischen Ort der Mission heute.

III. DER GESCHICHTSTHEOLOGISCHE ORT DER MISSION HEUTE

Das Schlüsselwort, mit dessen Hilfe man gegenwärtig oft versucht, die geschichtliche Situation der Gegenwart theologisch zu bestimmen, lautet Säkularisierung. Man versteht darunter den Emanzipationsvorgang, auf Grund dessen sich das Denken und die Praxis der Menschen loslöst von überlieferten religiösen und metaphysischen Vorurteilen. Es handelt sich um einen Prozeß des Mündigwerdens, des Selbst-Urteilen- und Selber-Machen-Wollens. Es geht um das, was Kant als das Programm der Aufklärung definiert hat: „Wage dich deines eigenen Verstandes zu bedienen". Diese Emanzipation ist selbstverständlich nicht auf den religiösen Bereich beschränkt. Sie ist ein gesamtmenschlicher Vorgang, der sich ebenso auswirkt in Bestrebungen um politische Mündigkeit und Autonomie, in der Infragestellung hergebrachter sozialer Strukturen und von geistigen Überlieferungen aller Art. Religiös wirkt er sich dahingehend aus, daß die religiöse Überlieferung nicht mehr bestimmend ist für das Denken und die Praxis. Der Mensch will selber urteilen. Für ihn ist die Welt deshalb nicht mehr voll des Göttlichen (Thales v. Milet), sondern weltliche Welt, die er nach politischen, wirtschaftlichen, soziologischen Gesichtspunkten usw. betrachtet.

Diese Säkularisierung finden wir in gewissem Grad schon in der Antike, ganz deutlich bei den Sophisten und den Stoikern. In breiter Front setzte sie jedoch seit dem Beginn der Neuzeit ein, wobei ihr das moderne Naturrechtsdenken erheblichen Vorschub geleistet hat. Durch die Vermittlung der europäisch-amerikanischen Zivilisation an die asiatischen und afrikanischen Völker ist die Säkularisierung heute wohl ein weltweites Phänomen. Auch dort, wo die alten Religionen noch lebendig sind, erweisen sie sich immer weniger in der Lage, die neue, durch die Industrialisierung und Technisierung heraufkommende Mentalität zu durchformen und zu bestimmen. Für die Mission ist damit eine völlig neue Situation entstanden. Sie kann nicht mehr einfach an die Fragestellungen der Religionen an-

knüpfen. Wo die religiöse Fragestellung jedoch nicht mehr lebendig ist, da scheint sie zunächst in ein Vakuum hineinzusprechen. Sie scheint keiner lebendigen Frage und Erwartung unter den Völkern mehr zu entsprechen.

Die Kirche und die Theologie haben auf diesen modernen und heute weltweiten Säkularisierungsprozeß zunächst fast nur apologetisch und im Grunde negativ reagiert. Man vermochte in dieser Emanzipation des Menschen von der religiösen Überlieferung zunächst nichts als Abfall, Hybris oder gar Dekadenz zu erkennen. Erst neuerdings ist durch die „Theologie der Säkularisierung" eine Wende eingetreten. Man anerkennt heute ziemlich allgemein, daß die Säkularisierung gar kein antichristliches, sondern ein spezifisch nachchristliches Phänomen darstellt. Sie ist im Grunde eine innerweltliche Auswirkung des Christentums selbst. Schon die ersten Seiten der Schrift, der sogenannte Schöpfungsbericht, sind auf ihre Weise eine Art Säkularisierung. Wird nämlich die Welt als Schöpfung betrachtet, dann heißt dies, daß Gott keine innerweltliche Größe ist und daß die Welt nicht „voll des Göttlichen" ist, sondern daß Gott der Welt transzendent und daß die Welt infolgedessen nur Welt ist. Es ist darum ganz bezeichnend, daß der erste Schöpfungsbericht Sonne und Mond, die in der ganzen damaligen Welt als göttlich verehrt wurden, ganz prosaisch und vielleicht sogar polemisch als Lampen apostrophiert, sie werden rein funktional, gleichsam in ihrer technischen Funktion gesehen. Aus demselben Grund kennt der Schöpfungsbericht den Kulturauftrag an den Menschen, wo der Mensch als Herr der Welt gesehen wird, dem die Welt zur Verantwortung anvertraut ist. Weiter ist es für die Schrift bezeichnend, was für die ganze damalige religiöse Umwelt ein Unikum und etwas schlechterdings Undenkbares ist, daß Gott seine Propheten sendet, um Kritik am König zu üben, wo doch der König damals die sakrale Institution schlechthin war. Für die Schrift ist der König nur so lange legitim, als er seiner Sendung gerecht wird; ist das nicht mehr der Fall, kann es Revolution geben. In der gleichen Weise finden wir sowohl bei den Propheten wie bei Jesus eine ausgesprochene Kultkritik. „Barmherzigkeit will nicht Opfer." Nicht der Kult, sondern Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit, Menschlichkeit sind die Zeichen echten Gottesdienstes.

Das Christentum hat zunächst in seiner Geschichte noch nicht die Kraft gehabt, dieses neue „säkularisierte" Denken durchzusetzen. Es verwirklichte sich sowohl bei uns im Abendland als auch in der Neuen Welt im Rahmen der alten religiösen Ordnung und durchbrach diese nur punktuell dort, wo die christliche und die heidnische Auffassung in einem direkten Gegensatz zueinander standen. Erst nach einer relativ langen Inkubationszeit gelang es, den Rahmen, die Denkform und die Strukturen selbst zu verändern. Das geschah nun allerdings nicht mehr in und durch die Kirche selbst; es ereignete sich zwar durchaus in einer geschichtlichen Kontinuität

mit dem Evangelium, aber doch außerhalb der Kirche und nicht selten gegen die Kirche, die sich viel zu lange mit den alten Denkformen und Strukturen identifizierte. Viele ursprünglich christliche Ideen (z. B. Gewissensfreiheit) wurden darum faktisch zuerst außerhalb der Kirche und oft genug gegen die Kirche durchgesetzt und verwirklicht, während umgekehrt die Kirche immer mehr den Eindruck einer autonomen und etwas antiquierten Subkultur darstellte und in den Geruch des Reaktionären und Konservativen geriet.

Das Starbeispiel der Säkularisierung ursprünglich christlicher Ideen ist das geschichtliche Denken und die geschichtliche Dynamik, die die moderne Welt ergriffen hat. Nach dem Vatikanum II ist es das Charakteristikum unserer Zeit, daß wir einen umfassenden Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen Verständnis vollziehen. Diese geschichtlich-dynamische Sicht der Welt stellt weitgehend eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie dar. Sie hat der Menschheit die Idee der Universalgeschichte gebracht. Heute ist es der Marxismus, der diese Idee weltweit verficht und seinen Zielen dienstbar zu machen sucht. Damit steht das Christentum heute praktisch erstmalig in der Lage, daß es seine Botschaft unter Voraussetzungen zu verkünden hat, die von ihm selbst mit hervorgebracht wurden. Gerade im Zusammenbruch der alten religiösen Anknüpfungspunkte werden uns heute ganz neue Anknüpfungsmöglichkeiten und Kategorien geschenkt, um den christlichen Glauben zu bezeugen. Die missionarische Verkündigung kann anknüpfen an den vitalsten Fragen, die die heutige Menschheit bewegen. Wir haben deshalb keinen Grund, den modernen Säkularisierungsprozeß zu bedauern, sondern sollten ihn positiv als neue Möglichkeit in der Ausübung des missionarischen Auftrags verstehen und ergreifen.

Der bekannte Religionswissenschaftler M. Eliade hat einmal geäußert, das Christentum sei allein fähig, die Religion des modernen, geschichtlich denkenden Menschen zu werden. Alle anderen Religionen denken im Schema des Kosmos und der Natur. Dieses Schema ist in unserer technischen Welt dem der Geschichte und des Fortschritts gewichen. Die Chance, die unsere Situation enthält, können wir allerdings nur dann wahrnehmen, wenn wir das Wagnis eines tiefgreifenden geschichtlichen Wandels der Kirche und der Mission auf uns nehmen und den Mut aufbringen, das Christentum in Formen zu verwirklichen, die unserer säkularisierten Welt angemessen sind. Ich möchte im Folgenden zwei solcher Strukturmerkmale der Kirche und damit der Mission in einer säkularisierten Weltsituation herausstellen.

1. Weltweite Diasporakirche. Daß die kirchliche Mission mit der sprunghaft ansteigenden Bevölkerungszunahme nicht standhalten kann, ist eine bekannte Tatsache. Daß auch in der europäisch-nordameri-

kanischen Welt sich ein Übergang von der Volkskirche zur Bekenntniskirche vollzieht, wird zwar oft nicht gern gehört, dürfte sich aber kaum bestreiten lassen. Wir müssen also einer weltweiten Diasporasituation entgegensehen. Die Christenheit wird in Zukunft eine Minderheit sein. Das bedeutet nicht, daß die Kirche sich jemals als esoterische Sekte verstehen könnte. Der universale Anspruch des Christentums ist unverzichtbar; er wurzelt unmittelbar im eschatologischen Charakter des Christentums. Man darf aus der faktischen Diasporasituation deshalb nicht die Ideologie der kleinen Herde oder eines sektenhaften mißverstandenen heiligen Restes machen. Aber nachdem der Traum von einem corpus christianum ausgeträumt ist, muß sich die universale Sendung der Kirche in neuer Form verwirklichen. Das hat für das Selbstverständnis der Mission unmittelbare Folgen.

Zunächst sollte man nicht versuchen, sich die neue Situation dadurch zu verschleiern, daß man durch geschickte metaphysische, transzendentale oder theologische Dialektik versucht, alle andern, die nicht zur Kirche gehören und auch nicht zu ihr gehören wollen, zu anonymen Christen zu machen. Der universale Anspruch ist durch eine solche Spekulation scheinbar gewahrt, aber um den Preis, daß er jetzt eigentlich nichts mehr kostet. Eine Spekulation, die vom Handeln dispensiert statt zum Handeln befreit und befähigt, ist immer falsch. Theorie und Praxis gehören wesenhaft zusammen. Sofern man mit dieser bekannten These nur meint, daß auch die Nichtchristen eine reale Heilschance besitzen, ist gegen sie der Sache nach selbstverständlich nichts einzuwenden. Nur sollte man den individuellen Heilsstand und den Christenstand unterscheiden. Die Frage nach dem persönlichen Heil betrifft den Einzelnen als Einzelnen; die Frage nach dem Christsein betrifft ihn als in seiner universalen öffentlichen Verantwortung. Christ ist man dadurch, daß man sich öffentlich zu Christus bekennt. Durch dieses öffentliche Bekenntnis geschieht stellvertretend etwas für das Heil der andern.

Damit wird der Stellvertretungsgedanke zur theologischen Kategorie, die uns hilft, die Diasporasituation und die Situation der faktischen Minderheit mit dem universalen Anspruch des Christentums zu vermitteln. Der Stellvertretungsgedanke, der im AT und im NT so zentral ist, entspricht der sozialen Verfaßtheit des Menschen. Kein Mensch ist einfach eine beziehungslose Monade. Jeder ist in dem, was er ist, auch in dem, was er vor Gott ist, durch das vermittelt, was die andern sind. Jeder ist durch jeden bedroht und getragen. Man wird dieser ontologischen Struktur nicht gerecht, wenn man sie als bloß moralischen Einfluß und dgl. versteht. Das Sein des andern betrifft mich in meinem Sein. So bildet die Menschheit eine unteilbare Schicksalsgemeinschaft. Diese naturale Struktur greift der Stellvertretungsgedanke auf. Durch das christliche Zeugnis und Bekenntnis zu Christus geschieht stellvertretend etwas für alle Menschen.

Die Mission dient darum nicht so sehr dem individuellen Heil, sondern dem sozialen Heil, dem Heilsein der Menschheit insgesamt. Sie appelliert nicht an das Verlangen nach Heilssicherheit des Einzelnen, als an die Großmut des Einzelnen zum Dienst für die andern. Sie geht von der Überzeugung aus, daß es des christlichen Zeichens bedarf, um des Friedens und der Einheit der Welt willen.

2. Kirche der Armen. Dieses Charakteristikum hängt eng mit dem ersten zusammen. Die Diasporasituation bedeutet auch, daß die Kirche nicht mehr eine durch die Reichen und Mächtigen privilegierte Größe sein kann und daß die konstantinische Ära wohl endgültig vorbei ist. Solche Armut ist nach der Schrift ein wesentliches Zeichen des eschatologischen Charakters der Kirche. Nach dem Vatikanum II ist sie auch ein besonders aktuelles Zeichen des Evangeliums in unserer Zeit. Kirche der Armen heißt praktisch Solidarität und Parteilichkeit für die Armen, Unterdrückten, Benachteiligten, Entrechteten, heißt Kritik an Ungerechtigkeit, Machtmißbrauch, sozialer und politischer Unfreiheit. Diese mit der Botschaft der Propheten und mit der Botschaft und dem Verhalten Jesu so unmittelbar verbundene Einstellung stellt uns heute vor ein weltpolitisches Problem, das Problem der Dritten Welt, und damit ein Problem, das unmittelbar die Mission betrifft.

Die Auseinandersetzung zwischen arm und reich hat heute weltweites Format angenommen; sie ist offenbar daran, die Auseinandersetzung zwischen Ost und West abzulösen durch eine Auseinandersetzung zwischen Nord und Süd. Diese Einsicht hat zu der allerjüngsten Richtung der Theologie geführt, nämlich zu einer „Theologie der Revolution". Sie steht seit der Genfer Weltkirchenkonferenz 1966 sehr im Mittelpunkt der innerprotestantischen Diskussion und wirkt nicht zuletzt im Zusammenhang mit der studentischen Bewegung sehr stark in den katholischen Bereich herein. In gewisser Weise hat sie auch in der Erklärung von 15 südamerikanischen Bischöfen einen Niederschlag gefunden. Etwas verkürzt könnte man die Grundthese dieser Theologie der Revolution dahingehend zusammenfassen, daß das Christentum seinem Wesen nach keine konservative Kraft ist, daß es nicht das Sammelbecken derer ist, die an der Erhaltung des Status quo interessiert sind, sondern auf Grund seines eschatologischen Charakters, seines Rufs zur Metanoia, seiner Sendung für den Frieden eine weltverändernde Dynamik besitzt, oder besser: besitzen müßte. Da dieser Fortschritt heute aber — und hier wird die theologische Argumentation verlassen und eine praktische Situationsbeurteilung angestellt — okkupiert wird durch die etablierten Mächte, ist das Christentum berufen, für die Armen und Unfreien Partei zu ergreifen und eine Art christliche Guerilla-Strategie zu entwickeln mit dem Ziel einer revolutionären Veränderung der Welt auf eine gerechtere, freiheitlichere und humanere Ordnung hin.

Es ist hier weder möglich, diese Theologie der Revolution vollständig darzustellen, noch sie in umfassender Weise zu analysieren und eventuell zu kritisieren. Positiv anzuerkennen ist, daß hier etwas Wesentliches am Christentum begriffen wurde, nämlich seine Parteilichkeit für die Armen. Positiv anzuerkennen ist weiterhin, daß hier, was längst fällig war, eine bisher oft vorhandene einseitige, rein konservative Mentalität korrigiert wird. Der eschatologische Charakter des Christentums besagt zweifellos Zukunftsdynamik in Richtung auf eine gerechte und brüderliche Welt. Daß es unter bestimmten Bedingungen ein Recht und sogar eine Pflicht zur Revolution geben kann, hat jüngst ja auch die Enzyklika Populorum progressio anerkannt. Trotzdem scheint es mir gefährlich, aus einem theologischen Grenzfall ein theologisches Prinzip zu machen und gleich eine ganze Theologie der Revolution zu entwickeln. Dabei besteht die Gefahr, aus dem Christentum einen politischen Messianismus zu machen und zu übersehen, daß Jesus zwar den ursprünglich politischen Titel des Messias aufgegriffen hat, ihn aber in einer sehr radikalen Weise im Sinn des leidenden Gottesknechts und Menschensohns uminterpretiert hat.

Was das Christentum in erster Linie zu bezeugen hat, ist die Revolution der Liebe. Freilich müßte deutlicher werden als bisher, daß die Liebe etwas wirklich Revolutionäres bedeutet und daß sie nicht nur einen individuellen Bezug meint, sondern durchaus einschließt, inhumane Strukturen zu verändern. Dazu ist die Kirche den armen Völkern nicht nur materielle Hilfe, sondern auch geistige Anregung und moralische Unterstützung schuldig. Der Gedanke der armen und dienenden Kirche, den das Vatikanum II immer wieder so stark in den Vordergrund gerückt hat, könnte, wenn er nicht nur als fromme Phrase, sondern als praktische Aufgabe einer Parteilichkeit für die Armen verstanden wird, auch der Mission eine neue Stellung bei den Völkern der Dritten Welt geben.

Warum noch Mission? lautete die Frage, von der wir ausgingen. Wir können jetzt die Antwort geben, indem wir nochmals die wichtigsten Punkte wiederholen: Mission ist notwendig um der Epiphanie der eschatologischen Herrschaft Gottes unter den Völkern willen; sie ist notwendig um des Friedens willen, weil dieser Friede nicht rein politisch möglich ist, sondern erst zu sich selbst befreit und in sich selbst befriedet werden muß; Mission ist schließlich notwendig um des stellvertretenden Dienstes willen, den die Christen allen Menschen, den sie aber besonders den armen Völkern schulden. Mission ist notwendig um der einen heilen Welt willen.

Der Missionar der Zukunft

Von Walbert Bühlmann OFMCap, Freiburg/Schweiz *)

Gestern beschäftigten wir uns mit der beängstigenden Frage: „Warum noch Mission?" Sie wird nicht bloß von außen gestellt, von den ewigen Gegnern der Mission, sondern auch von innen, selbst von Missionaren. Wir haben die Antwort bekommen und angenommen, daß es weiterhin Mission der Kirche zu geben habe. Damit setzen wir stillschweigend die Voraussetzung, daß es weiterhin Missionare geben werde.

Das stellt uns vor die neue Frage: w i e muß dieser Missionar der Zukunft sein, damit es ihn überhaupt noch gebe, und damit er im Missionsland ankomme? Sie muten mir nicht zu, daß ich in Prophetie mache. Hingegen lehrt uns die vielgenannte Futurologie und die prospektive Haltung, aus Entwicklungstendenzen, die sich bereits abzeichnen, zu berechnen, wie es in 10, 20 Jahren sein könnte, und die Schlüsse für das Jetzt daraus zu ziehen, damit wir die Dinge nicht passiv über uns kommen lassen und nicht in 10, 20 Jahren plötzlich vor nicht mehr zu bewältigenden Situationen stehen. Es ergeben sich also Fragen wie: Wie sieht die Welt aus, in die der Missionar der Zukunft ziehen wird? Wie muß das Leitbild des Missionars gestaltet werden, damit es weiterhin attraktiv wirke? Wie sollen die jungen Missionare jetzt gebildet und ausgebildet werden, damit sie im morgen bestehen können?

Man könnte revolutionäre Antworten auf diese Fragen erwarten und auch geben. Die heutige Jugend, die morgen Missionare liefern wird — wenn schon — denkt ja revolutionär. Aber Revolution kann nicht bloß erfolgen in radikaler Verwirklichung von Zukunftsvisionen, sondern auch von vergangenen, aber noch gültigen Ideen. Gerade in unserem Bereich kann man sich keinen Bruch mit der Tradition leisten, sondern muß sich im Gegenteil vermehrt wieder auf die eigentlichen Ursprünge besinnen. Denn der Missionar kann sich nicht selbst begründen. Er kann sich nicht an den paar Wolken, die durch den blauen Himmel einer erträumten Zukunft fahren, aufhängen. Er kann sich nur verstehen im Blick zurück. Sein Standort und sein Fundament sind ihm zum voraus gezeichnet: im vorgegebenen und unwiderruflichen Heilsplan Gottes! Die Welt entläuft Gott ja nicht, trotz allen gegenteiligen Anscheines. Der Missionar der Zukunft wird in keiner andern Welt wirken können als in jener, die vom Heilsplan Gottes bereits umfangen und in ihr Koordinatensystem ge-

*) Die folgenden Ausführungen geben ein Referat wieder, das auf der Mitgliederversammlung des Katholischen Missionsrates am 21. Juni 1968 in Würzburg gehalten wurde.

bracht ist. Das alles hindert freilich nicht, menschlichen Ballast der Jahrhunderte abzuwerfen, um um so freier sich von der Schau Gottes bestimmen zu lassen, vor allem vom Zentralgeheimnis der Erlösung, der Sendung des Sohnes in diese Welt, die auch im Dekret „Ad Gentes" die theologische Grundlage der missionarischen Tätigkeit der Kirche ergab. — Im Anschluß an diese Sendung, wie sie im Johannes-Prolog in theologischer Fülle und Intensität beschrieben ist, machen wir einige Überlegungen zum Thema: der Missionar der Zukunft.

I. EINE FESTSTELLUNG: DER MISSIONAR DER ZUKUNFT ZIEHT IN DIE FREMDE

Er ist berufen zur Teilhabe am „sarx egeneto" des Logos: Er ist Fleisch geworden, nicht bloß „anthropos", Mensch, oder „soma", Leib, sondern kraß und kontrapunktisch wird hier markiert, daß der Logos ein an sich fremdes Element annahm und unter uns „zeltete", wie es im griechischen Urtext heißt.

Der Missionar zog schon immer in die Fremde: in ungeahnte Distanzen, mit unberechenbarem Risiko, ohne (im Gegensatz zu den Astronauten) damit zu rechnen, wieder zurückzukehren, und in ein primitives Leben. Diese, wie man sie nennen könnte, exotische Fremde ist heute vielfach aufgehoben. Die Distanzen sind in ein paar Flugstunden verkürzt; der Abschied wird durch die Hoffnung auf den Urlaub in 5 Jahren erleichtert; das primitive Leben ist, was Wohnen, Essen und Reisen angeht, annähernd dem europäischen Standard angepaßt. Diese verschwindende exotische Fremde wird durch eine neue psychologische Fremde abgelöst, die Fremde in einem höheren Grade bedeutet.

Wir müssen das etwas verdeutlichen. Früher zogen die deutschen Missionare nach Deutsch-Ostafrika, die belgischen in den Belgischen Kongo, die französischen nach Französisch-Afrika. Man verließ also Europa, um überall wieder Europa zu finden. Man trat gleichsam aus dem Haus heraus, um unter dem erweiterten Vordach der europäischen Schutzherrschaft zu bleiben. Man wußte sich überall irgendwie zuhause und konnte es sich leisten, sich überall wie zuhause zu benehmen, eben als Europäer, der vom Ansehen des weißen Mannes und der weißen Kultur zehrte. — Nicht nur im nationalen, auch im kongregationellen Sinn zog man in „seine" Mission. Die Benediktiner, Weißen Väter, Spiritaner, Mariannhiller usw. wirkten in ihren je eigenen, geschlossenen Missionsgebieten.

Heute ist nicht mehr überall in der Welt Europa. Man redet von einer polyzentrischen Welt. Jedes Volk ist sich selber geworden. Wie sehr wir vor einer ganz neuen Situation stehen, geht daraus hervor, daß die Kirche ihre Mission eigentlich fast immer in Kolonialländern ausübte: Palästina,

ihr Ursprungsland, war eine römische Kolonie; die Ausbreitung in den ersten Jahrhunderten vollzog sich auf den Straßen des Römischen Imperiums; im Entdeckungszeitalter folgten die Missionare den spanischen und portugiesischen Seefahrern und Conquistadoren; die neueste Missionsepoche spielte sich ab im Rahmen des großen Jahrhunderts der französischen, britischen, belgischen Kolonien. Heute steht die Kirche mit ihrem missionarischen Anspruch erstmals auf breiter Linie selbständigen Staaten und selbstbewußten Menschen gegenüber und hat viel mehr Mühe, durch die psychologische Sperrwand hindurch an sie heran und in sie hinein zu kommen.

Man spürt diese psychologische Fremde im Ausgeliefertsein an die einheimischen Lokal- und Landesbehörden und ihre „Schikanen", wenn man das so nennen will, wegen der Visa, wegen des alterworbenen Landbesitzes, wegen altgewohnter Verhaltensweisen, die heute nicht mehr angehen, und schon da und dort kam es zur Ausweisung einzelner oder gar aller Missionare.

Man fühlt sich auch „ausgeliefert" an die einheimischen Bischöfe. „Unsere" Missionen sind ja am Verschwinden. Das Geschlecht der europäischen Missionsbischöfe stirbt mit der gegenwärtigen Generation aus. Wir werden Diener der Lokalkirche, dort, wo und solange man uns braucht und wünscht. Wir werden die menschliche Gestalt der Kirche, die auch in Europa für uns eine Glaubensprüfung und Glaubensbewährung bedeutet, erfahren und annehmen müssen. In finanziellen Auffassungen und pastoralen Methoden denken die einheimischen Priester und Bischöfe oft anders als wir, was nicht ohne weiteres heißt schlechter, vielleicht aber schon. Wir werden unsere Meinung nicht mehr aufdrängen können. Nach dem Verlust der politischen Hegemonie muß man sich sehr hüten vor geistigem Neokolonialismus. Sogar die liturgische Erneuerung fand da und dort Widerstand, weil sie von uns Weißen aus gekommen ist. Wir können nur in sehr behutsamem Dialog mithelfen, daß die guten Ideen ihre Ideen werden und von ihnen aus wachsen.

Das setzt eine große Loslösung voraus, nicht bloß von äußern Dingen, sondern von sich selbst. Wir ziehen in die Fremde! Der Missionar der Zukunft muß es zustande bringen, sich in dieser Heimatlosigkeit heimisch zu fühlen. Er darf nicht mehr in nationalen Kategorien denken, sondern in ekklesialer Schau. Er muß die Berufung in die Kirche nicht bloß theoretisch-theologisch, sondern auch praktisch-existenziell höher schätzen als die Verwurzelung in einem nationalen Bluts- und Geschichtsverband.

Dann wird er sich überall wieder zuhause wissen, wo er in der Kirche leben und für die Kirche wirken kann, letztlich freilich im Bewußtsein, daß christliche Existenz, ob in der Mission oder in der Heimat, überall und immer im biblischen Verständnis „paroikia" ist: Wohnen in der Fremde,

Hinausgestreutsein unter die Heiden, vorübergehender Aufenthalt, Dasein ohne Bürgerrecht und ohne Heimat, weil unsere „polyteuma", unser Heimatort, im Himmel ist (Phil 3,20).

Indes, so ernst wir diesen Heimatort nehmen, wir sollen uns nicht zu schnell damit trösten. Wir stehen unterdessen noch mit beiden Füßen auf der Erde und haben diese Welt nicht zu fliehen, sondern zu bewältigen.

II. EINE ENTDECKUNG: DIE FREMDE ENTPUPPT SICH ALS HEIMAT

Papst Pius XII. schrieb in „Evangelii Praecones" 1951, zur Zeit also, als Mission für den Missionar begann, im geschilderten Sinn Fremde zu werden: „Der Missionar soll jenes Gebiet, in das er gekommen ist, um ihnen das Licht des Evangeliums zu bringen, wie eine zweite Heimat betrachten und mit aufrichtiger Zuneigung lieben." Das ist freilich nicht Sache eines Befehles, sondern einer Entdeckung. Denn Liebe kann nicht befohlen, sondern nur erfahren werden.

Der „Fremdheitscharakter" des „sarx" entpuppt sich nach dem christlichen Weltbild, wie es nachträglich erkannt wurde, als Höhepunkt und Angelpunkt, als Sinn und Ziel der ganzen Schöpfung. Der Logos wurde der „Erstgeborene vor aller Schöpfung" (Kol 1,15). Er wollte nicht bloß am Rand in die Schöpfung eingehen, nicht bloß zu einem vorübergehenden und gnädig lächelnden Anstandsbesuch, sondern an die Spitze und ins Zentrum. Denn er kam ja, indem er die „sarx" und diese Menschheit annahm, nicht in die Fremde, sondern „in sein Eigentum". Der Missionar der Zukunft wird in dieser theologischen Optik den Glauben haben und die Entdeckung machen müssen, daß Fremde und Fernste in der Kraft des Evangeliums zu „Nächsten" werden, ob diese selbst es einsehen und anerkennen oder nicht.

Er wird darum gerade durch das Ziehen in die Fremde die Einheit der Menschheit entdecken, über alle geschichtlichen, kulturellen, politischen, religiösen, rassischen Unterschiede hinweg. Hinter der Vielfalt von Gebräuchen und Gewohnheiten, der Farbe des Haares und der Haut, hinter dem neureichen Minister und dem abstoßenden Aussätzigen wird er den Menschen entdecken, den Adam, nicht bloß als Objekt seiner Missionstätigkeit, als potenzielle Ziffer im Taufbuch und in der Statistik, sondern den Menschen schlechthin, den Bruder, ein Stück von sich! Diese Entdeckung wird nicht eine Folge sein der Beschlüsse von Delegierten und Regierungen, welche die Menschenrechtserklärung annahmen. Die Einheit der Menschen ergibt sich nicht als kaltes Postulat der reinen Vernunft, ist nicht eine bloße Tatsache, die man aus praktischen Gründen anerkennen muß, sondern sie ist bereits gegeben im übergeordneten Plan

und Willen, in der Liebe des Vaters aller Menschen, der im Himmel ist. Wir haben das nur zu entdecken und anzuerkennen.

Wir berühren hier einen Lieblingsgedanken des Konzils und der Päpste Johannes XXIII (in dem die Liebe des Vaters zu allen Menschen sichtbar und spürbar wurde!) und Paul VI. Der Missionar muß diese Gemeinschaft erfahren im Haut an Haut, in Not und Freude, in Hunger und Hilfeleistung. Als ich im letzten von meinen drei Missionsjahren zum Pfarrer von Ifakara ernannt wurde, wissend, daß ich nur Lückenbüßer sei und nach einem Jahr in die Heimat zurückgerufen werde, wollte ich mir zuerst die nötige Zeit vorbehalten, um Notizen zu machen und Forschungsmaterial zu sammeln. Da brach die Hungerszeit herein, schlimmer als die Leute sich je erinnerten. Ich erließ einen SOS-Ruf an die Petrus-Claver-Sodalität, erhielt bald 4500 DM, konnte damit 13 t Maismehl kaufen, organisierte vermehrte Arbeitsgelegenheit und gab allen Arbeitenden jeden Abend das entsprechende Maß Mehl für die ganze Familie. Da blieb mir keine Zeit mehr „für mich". Während ungefähr 6 Wochen verpflegte ich auf diese Weise täglich 2—300 Leute. In dieser Zeit bin ich mit den Afrikanern zusammengewachsen. Ihre Not ist meine Not geworden, und auch nach dieser Notzeit blieben wir in einem andern Verhältnis als vorher. — Noch ein anderes Erlebnis: ich saß in einem Bus, eingepfercht zwischen die Afrikaner. Wir befahren eine Bergstrecke, Kurve an Kurve. Manchen wird es schlecht. Vor mir, hinter mir, neben mir müssen sich einzelne erbrechen. Einer legt sein müdes, schweißiges Haupt auf meine Schultern. In dieser Stunde, ohne jegliche Vorrangstellung, als Mensch unter Menschen, wurde mir die widerliche Fremde zur Heimat, fühlte ich mich eingetaucht in die Gemeinschaftlichkeit aller Menschen.

So muß sich der Missionar bei jenen Menschen inkarnieren. Er muß sie nicht bloß lieben, sondern sich mit ihnen identifizieren. Dann wird er ihre Werte annnehmen und bejahen. Dann wird er nicht leicht über sie herfallen und sie kritisieren, denn niemand kritisiert gern sich selbst. Er wird an schlechten Christen und korrupten Beamten nicht irre. Er wird selbst für unverständliche Handlungen und Haltungen Verständnis haben und Verständnis wecken, ohne dadurch alles gutzuheißen. Er wird Kitt sein, der die eine Menschheit stärker bindet, als sie die zentrifugalen Kräfte bedrohen.

Indem der Missionar in dieser einen Menschheit das eine Angesicht des Menschen, sein eigenes Angesicht erkennt, wird er auch zusätzlich den religiösen Menschen entdecken, der in der einen Heilsgeschichte mit ihren zwei Stufen, der allgemeinen und der besonderen, lebt und das Heil erfährt. Was immer man von den „anonymen Christen" denken mag, heute wo zwei Drittel der Menschheit nichtchristlich sind, wo wir Christen noch 30%, ums Jahr 2000 aber nur noch 16% in der wach-

senden Menschheit darstellen, muß man eine sinnvolle und konstruktive Deutung für die Religion der nichtchristlichen Massen finden. Man kann es doch Gott nicht antun zu meinen, daß er fast die ganze Menschheit in den grundlegenden Lebensentscheidungen total in die Irre gehen lasse.

Der Missionar der Zukunft wird darum nicht mehr bloß Ethnologie, sondern die Theologie der nichtchristlichen Religionen gründlich studieren. Er wird fortan nicht mehr bloß seine Christen betreuen und „Heiden" zu gewinnen suchen, sondern auch den „unbekehrbaren" Nichtchristen sein wirkliches Interesse zuwenden, um sich gegenseitig in der Gemeinschaftlichkeit des Gottesglaubens und des einen Heilsweges verbunden zu wissen. Der Missionar der Zukunft wird nicht mehr mit der Fackel in der Hand in die rabenschwarze Nacht des Heidentums ziehen, sondern mit erleuchtetem Auge in „heiliges Land", wo er zwar noch nicht die Fußspuren des menschgewordenen Gottessohnes entdecken, wohl aber bereits den Hauch seines Geistes spüren kann. Er wird dann feststellen, daß Gott uns bereits voraus ist, und wird sich auch unter den Nichtchristen, in ihren Tempeln und Moscheen und Hainen, wohlfühlen. Eine solche Grundhaltung wirkt befreiend, verbindend, und zugleich animierend. Denn durch uns sollen sie ihr „Hodie", ihr Heute, erleben. Gott wartet auf die Stunde der Selbstoffenbarung bei ihnen. Er hatte sie schon lange im Auge und im Herzen. Durch uns will er ihnen „heute" seine Liebe in Christus Jesus voll offenbaren und schenken!

Damit ist schon gesagt, daß wir in diese eine Menschheit der einen Heilsgeschichte hinein mit einer Mission betraut sind.

III. DIE SENDUNG: WIR SIND BEVOLLMÄCHTIGTE HEROLDE DES REICHES GOTTES

Nichts mehr und nichts weniger! Für jene Menschen und Völker, „die noch fern sind von Christus" (Ad Gentes 23), haben wir eine entscheidende Botschaft zu bringen: sie sollen „herausgerufen" werden aus ihrem bisherigen Dasein, sollen „die Macht bekommen, Kinder Gottes zu werden", sollen der Kirche, der „ek-klesia", der Gemeinschaft der zu besonderer Liebe und Auserwählung „Herausgerufenen", angehören.

Die zenrale Bedeutung der Verkündigung bleibt in Geltung, trotz der Gewissens- und Religionsfreiheit, trotz der Aufwertung der nichtchristlichen Religionen, oder gerade deswegen. Denn Gewissensfreiheit schließt zwar jedes Druckmittel aus, weil es für geistige Entscheidungen nicht adäquat ist, schließt aber die Verpflichtung, nach der vollen Wahrheit zu suchen, ein. Und Aufwertung der Religionen muß Hand in Hand gehen mit der Aufwertung des Christentums als letzte und einzigartige Offenbarung Gottes in Christus.

Das „image" des Missionars hat sich in den letzten Jahren bereits stark geändert. Wenn er früher infolge der Umstände vielfach Schul-Priester, Bau-Priester, Jäger-Priester war, so ist er heute wieder vor allem der Priester-Priester geworden. Er ist einer, dem etwas auf dem Herzen brennt, der etwas zu sagen hat, der weiß, warum er dorthin geht — sonst würde er ja heute überhaupt nicht mehr gehen! Er weiß, daß er allein nicht laut genug rufen kann und wird darum alles tun, um auch die Brüder-Missionare und die Schwestern an der Verkündigung teilnehmen zu lassen (vgl. Ad Gentes 26). Er wird auch suchen, mit den Mitchristen gemeinsam die Heilige Schrift zu übersetzen und zu verbreiten, um der jährlich wachsenden Schar der Alphabetisierten das Buch zu schenken, das Gott für sie bestimmt hat. Er wird es als Fügung der Vorsehung betrachten, daß ausgerechnet in der Zeit der Bevölkerungsexplosion die Massenmedien entwickelt wurden, die es uns ermöglichen, die heraufziehenden Massen mit der Botschaft zu erreichen und die Welt in einen Hörraum des Evangeliums zu verwandeln.

Er wird sich in seiner Mission vor drei Extremen und Exklusivitäten hüten:

1. Er glaubt nicht, daß alles Heil von ihm abhänge.

Er macht zwar das offizielle Angebot als Vertreter der institutionellen Kirche. Und „jene, die ihn aufnehmen", haben Gewähr, dank der sichtbaren und wirksamen Zeichen der Sakramente, daß sie „Kinder Gottes werden". Wenn sie aber aus Gründen, die Gott allein kennt, dieses offizielle Angebot nicht annehmen, hat dieser Gott noch weitere Wege, um sie zur rechten Zeit und am rechten Ort doch noch zu finden. Wir müßten heute die Theologie der außersakramentalen Gnaden sehr beachten, nicht um die Sakramente zu entwerten, sondern um beide Gnadenkanäle in ihrer Korrelation zu sehen.

Nur aus dieser Überzeugung heraus versteht sich die Zuversicht, die das ganze Missionsdekret kennzeichnet. Trotz der vielen ungelösten Fragen und der riesigen Aufgaben keine Spur von Panik-Stimmung! Wir dürfen heute bei allem Eifer eine gewisse Gelassenheit haben, „nicht aus Trägheit, sondern aus Theologie" (V. Schurr, in: Gott in Welt II, S. 380). Gott ist größer als wir!

2. Er begnügt sich nicht mit der Erstverkündigung.

Es ist schön, einmalig, geradezu sensationell, Neuland zu erobern, Menschen erstmals etwas sagen zu können, „daß ihnen die Augen aufgehen", an so und sovielen Orten erstmals in der Heilsgeschichte das Opfer des Neuen Bundes gefeiert zu haben.

Aber nach dem erreichten Höhepunkt der Tauffeier geht es darum, mit den Neuchristen nun den Höhenweg zu gehen, sie nicht bloß angelockt zu haben, sondern ihnen jetzt die Verheißungen zu erfüllen, die erstmalige Begegnung mit Christus ihnen nun zur dauernden Jüngerschaft zu machen. Die Be-Ruf-ung, die Gott an diese bestimmten Menschen durch den Missionar ergehen ließ, muß nun im täglich neugehörten Ruf aktualisiert und im ver-antwort-lichen Handeln ratifiziert werden. Kurz: der Missionar der Zukunft wird mehr und mehr nicht bloß die missionarisch-extensive, sondern die pastorale, intensive Funktion der einen Kirche vertreten und verwirklichen müssen. Das wird er nicht aus dem Handgelenk zustande bringen. Er wird sich von der nachkonziliaren Literatur und den Erfahrungen und Methoden der Heimatseelsorge anregen lassen, damit er seinen Christen im Umbruch und im kommenden Industriezeitalter auch ihres Landes den Weg durch die Zeit weisen kann.

3. Er wird nicht bloß Leib-Sorge, nicht bloß Seel-Sorge treiben, sondern dem einen ganzen Menschen das Heil verkünden.

Man mag das „comprehensive approach" nennen oder „Schalomatisierung". Jedenfalls dürfen Verkündigung und Diakonie im weitesten Sinn nicht als Alternative, sondern als Einheit gesehen werden. Wir haben nicht bloß zu lehren, was Christus lehrte, sondern auch zu tun, wie er getan. In diesem Tun wird sich die Lehre inkarnieren, Fleisch und Blut bekommen, wird echt, lebenswarm und glaubwürdig werden.

Entwicklungshilfe im kirchlichen Rahmen geschieht darum nicht bloß aus Pragmatik, sondern aus Theologie. Sie ist nicht Verkündigungs-Ersatz, sondern vielmehr notwendiger Verkündigungs-Zusatz. Sie ist Konkretisierung des „neuen Gebotes", wie es im 20. Jahrhundert gemeint ist, Zeichen des erbarmenden Gottes in einer Welt des Hungers und der Krankheit.

Der Missionar der Zukunft wird bereit sein, sich für eine bessere Welt zu exponieren, sich zu engagieren, wenn es nötig ist, dafür — bildhaft gesprochen — auf die Barrikaden zu steigen, sowohl für das Heil des Einzelmenschen wie der gesamten Dritten Welt. Wir „Priester und Leviten" sind im Gleichnis des Mannes, der von Jerusalem nach Jericho ging und unter die Räuber fiel, für alle Zeiten genug an den Pranger gestellt. Wir können uns ein derartiges „désintéressement" gegenüber dem Menschen in Not nicht mehr länger leisten.

Bevor wir eine Theologie der Entwicklungshilfe richtig ausgebaut haben, bahnt sich die Theologie der Revolution an. Wir können die fällige Revolution doch nicht einfach den Marxisten überlassen. Che Guevara und Camilo Torres sind die ersten, aber nicht die letzten jener Menschen, die wir — mit allen Reserven — als „Heilige unserer Tage" bezeichnen kön-

nen. Nicht nur eine Anzahl Priester und Bischöfe von Latein-Amerika haben ihre diesbezüglichen Auffassungen formuliert, sondern auch die Konferenz von Beirut im April 1968, organisiert vom Ökumenischen Rat der Kirchen und der katholischen Kirche, hat unter anderem folgendes zu sagen gewagt: „Der Weg zu Gerechtigkeit muß ein Weg mutiger, dynamischer Liebe und gewaltloser Revolution sein ... Wo aber die Ungerechtigkeit dermaßen in den bestehenden Strukturen einbetoniert ist und die verantwortlichen Träger keine Veränderung zulassen, mag der Mensch durch sein Gewissen letztendlich in voller und klar erkannter Verantwortung ohne Haß und ohne Verbitterung zum Engagement in der gewaltsamen Revolution geführt werden." Solche Sätze hätte man vor 5 Jahren noch nicht geschrieben, und sie werden uns die nächsten Jahre noch viel zu schaffen geben, theologisch und praktisch. Papst Paul VI. hat inzwischen im Namen des Evangeliums ein Veto eingelegt und gesagt, es sei eine Illusion zu glauben, daß Gerechtigkeit durch Gewalt herbeigeführt werden könne. Wenn somit die gewaltsame Lösung sehr in Frage gestellt ist, so vermindert das um nichts das Engagement der Christen und der Missionare zum Einsatz für eine gerechtere Welt.

Wenn nämlich unsere Missionare nicht aus den Bastionen der aufgebauten Missionsstationen hinausgehen, sich führend und animierend in die Selbsthilfe-Bewegung der jungen Länder eingliedern und mit dem nötigen Elan vorangehen; wenn unser ganzer Missionspropaganda-Troß es nicht zustande bringt, wirksam für die Ideen von „Populorum progressio" und der Kommission „Justitia et Pax" zu werben und eine Revolution der Güte durch unsere entwickelten, christlichen Länder gehen zu lassen; wenn wir uns also nicht mehr aufraffen könnten, die Nächstenliebe im Sinn und Maß des Evangeliums zu üben, daß dadurch die Welt verändert werde und diese Welt daran erkenne, daß wir wirklich Jünger Christi sind — dann müßten wir uns nicht verwundern, sondern eher wünschen, daß die andere Alternative, die marxistische Revolution, Oberhand gewinne, die, mit Methoden und Motiven, die keineswegs evangelisch sind, im Grunde doch die evangelische Lehre von den zwei Mänteln in der Dimension der heutigen Welt zu verwirklichen sucht.

Das ist das Bild des Missionars der Zukunft in einigen Andeutungen und vagen Umrissen. Das dürfte wohl auch seine Rückwirkungen auf die Heimat haben, wo wir es spüren und darunter leiden, daß Mission angeschlagen und weithin abgewertet ist und wo sich bereits ein katastrophaler Rückgang von Missionsberufen bemerkbar macht. Sollte nicht die neue Schau und die Forderung nach radikalem Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in der einen Welt die heutige Jugend faszinieren?

Im übrigen wissen wir, daß Mission der Kirche überleben muß und überleben wird. Denn Kirche kann nicht aufhören, missionarische Kirche zu

sein. Sie würde sonst überhaupt aufhören, Kirche zu sein, und das wird sie nicht. Ihre Unvergänglichkeit (Mt 16,18) ist ihr nicht bloß verheißen um ihrer selbst willen, sondern auch um der Menschheit willen, die die Kirche braucht, nachdem Gott diese Menschheit in Gnaden angesehen hat und retten will.

Wir werden darum weiterhin Missionare haben, nicht in erster Linie als Produkte unserer Werbung, sondern als Beschenkte mit dem besonderen Charisma und der besonderen Berufung. Wenn wir heute den Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4) als mächtig und wirksam annehmen, warum nicht auch seinen Berufungswillen? „Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen?" (Mt 8,26). Oder läßt Gott etwa die Abnahme der Missionsberufe eine Zeitlang zu, damit wir noch radikaler einheimische Kirche werden lassen? Damit wir die Laien noch mehr mobilisieren? Damit wir die innere und äußere Reform unserer Orden und Missionsgesellschaften noch ernster durchführen?

Die wir in seinem Geiste leben, leben wir auch in seiner Zuversicht! Nehmen wir teil an der Großzügigkeit Gottes, der die Menschen in die Freiheit entließ mit allen Risiken bis zur Sünde. Auf geraden oder krummen Wegen wird Gott sein Ziel doch erreichen! Wir haben keine Garantien, daß die jungen Völker sich politisch und wirtschaftlich ruhig weiter entwickeln — im Gegenteil, das einzige Stabile scheint unterdessen die Unstabilität zu sein. Wir haben keine Garantien, daß die jungen Kirchen sich bewähren und gar, wie wir es wünschen möchten, die alten Kirchen an Christlichkeit und Kirchlichkeit übertreffen. Wir haben keine Garantien, daß aus unserer Jugend wieder Missionsberufe hervorgehen werden nach dem Soll unserer Berechnung. Doch der Christ lebt letztlich nicht von Garantien. Wohl aber lebt er auf eine Verheißung hin und von der Hoffnung auf den lebendigen Gott, der uns in Jesus Christus zu Dienern seines Evangeliums gemacht hat.

Präsenz, Solidarität und Verkündigung

Von Philip Potter, Genf

An der letztjährigen Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages vom 18.—22. September 1967 in Bad Liebenzell nahmen zum erstenmal drei Vertreter des Katholischen Missionsrates als Beobachter teil. Sie hatten Zutritt zu allen Veranstaltungen des Missions-Tages.

Der Missions-Tag stand unter dem Thema: Präsenz, Solidarität und Verkündigung. Nach zwei Grundsatzreferaten teilte sich die Versammlung in sechs Arbeitskreise auf. Die Berichte über die Diskussionen dieser Arbeitskreise wurden dem Plenum vorgelegt und dort noch einmal ausführlich diskutiert.

Um einen Eindruck von der Thematik dieses Missions-Tages zu vermitteln, bringen wir hier — leicht gekürzt — das erste Grundsatzreferat von Pastor Philip Potter. Pastor Potter entstammt dem schwarzen Bevölkerungsteil der Westindischen Inseln und ist gegenwärtig Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Wenn man die Berichte von der großen Missionskonferenz in Edinburg 1910 liest, merkt man, wie jeder Sinn für Präsenz, Dialog und Solidarität fehlt. Zum Beispiel gibt es in dem Bericht über das Hinterland der Mission eine lange Erörterung über die Erziehung der Kirche zur Mission, um in jener Generation Unterstützung für die Evangelisation der Welt zu mobilisieren. Wo die Notwendigkeit, der Mission auch öffentliche Anerkennung und Unterstützung zu gewinnen, zur Sprache gebracht wird, behauptet der Bericht: „Die Sache der Mission hat ihre apologetische Phase überwunden. Es geht nicht mehr darum, sie zu verteidigen. Die Öffentlichkeit außerhalb der Kirche ist im allgemeinen bereit anzuerkennen, daß die missionarische Tätigkeit ihren Platz in der Förderung der Zivilisation unter den östlichen Rassen hat und gute Auswirkungen auf die Erweiterung des Handels und auf die Erhaltung von Frieden und öffentlicher Ordnung zeigt." Diese Äußerung paßt genau in das Europa, das auf der Höhe seiner großen Macht und Ausbreitung steht. Nur vier Jahre später kam die erste Katastrophe mit dem ersten Weltkrieg. So ist es nicht überraschend, daß der Inder A z a r i a h , einer der sehr wenigen nicht-westlichen Konferenzteilnehmer, genötigt war auszurufen: „Ihr habt uns das Evangelium mit hohem Einsatz gebracht. Ihr habt eure Leiber drangegeben, daß sie für uns verbrannt werden könnten. Aber ihr habt uns eure Freundschaft vorenthalten. Gebt uns Freunde!" Wie sollte Präsenz, Dialog und Solidarität entstehen, wenn keine Freundschaft bestand, wenn die Missionare nicht diejenige Liebe hatten, die Nation, Farbe und Kultur überwindet? Und wie hätte Freundschaft entstehen sollen, wenn auch die in Edinburg versammelten Väter ihrer Sache so sicher waren, daß sie ihre Zivilisation unter den nicht-westlichen Rassen auszubreiten hätten?

Fast sechzig Jahre später sind wir in einer ganz anderen Lage. Mir scheint, daß zwei grundlegende Wirklichkeiten uns wiederum zu einem Verständnis der engen und unausweichlichen Verbindung von Präsenz, Solidarität und Dialog mit der Verkündigung des Evangeliums verholfen haben. Die eine Wirklichkeit ist die, daß die Welt durch Wissenschaft und Technik und besonders den Säkularisierungsprozeß sich zu einer einzigen entwickelt. Die andere Wirklichkeit ist der Fortschritt der ökumenischen Bewegung und auch der bisher umfassendste Gestaltungsversuch im Ökumenischen Rat der Kirchen. Nun kann es nicht meine Aufgabe sein, die Welt von heute, das Wesen und die Kräfte der Säkularisation oder die ökumenische Bewegung zu beschreiben. Vielmehr möchte ich zeigen, wie diese Wirklichkeiten uns nötigen, in unserer evangelistischen Aufgabe den Stil der Präsenz, der Solidarität und des Dialogs auszubilden.

I.

Zuerst also etwas über die Bedeutung der veränderten Weltsituation. Die Säkularisierung der Gesellschaft im Westen und der radikale und rasche soziale Umbruch, der in den nicht-westlichen Ländern stattfindet, haben einen tiefgehenden Einfluß auf das Profil der Mission der Kirchen, dessen volle Reichweite wir erst unter Schmerzen zu erfassen beginnen.

a) Die Prozesse der Säkularisierung und des raschen sozialen Umbruchs setzen hinter alle Religionen, Kulturen oder Zivilisationen ein Fragezeichen. Im Westen ist die konstantinische Ära des corpus christianum und damit die Vermischung von Christentum und westlicher Zivilisation an ihr Ende gekommen. In Edinburg 1910 hieß es noch: „Die Kirche übt einen beherrschenden Einfluß auf das Leben und die Tätigkeiten der christlichen Länder aus." Dieser Satz war auch 1910 schon übertrieben, aber heute würde das keiner mehr so sagen. Die Ereignisse im Leben Europas in den letzten fünfzig Jahren haben gezeigt, wie gering der Einfluß der Kirche war, wie tief die Kirchen selbst in der Tat in die dämonischen Geschehnisse, die das Leben Europas geprägt haben, hineinverflochten waren. Dieses stramme Selbstbewußtsein, das für Europa charakteristisch war und das auf die Haltung der Kirchen abfärbte, ist nicht mehr möglich, obwohl die Reste davon noch unter uns zu finden sind. Die westlichen Länder werden jetzt als Missionsfelder in einem nicht geringeren Grad als die nicht-westlichen Länder angesehen. Und wir machen die Erfahrung, daß man dem modernen Menschen im Westen heute das Evangelium nicht bringen kann, ob er nun Intellektueller, Bürgerlicher oder Arbeiter ist, wenn man nicht einen Weg findet, in seinem Lebenskreis präsent zu sein, dieses Leben in Solidarität mit ihm zu teilen und so das grenzüberwindende Leben, das das Evangelium verkündet, leibhafte Gestalt gewinnen

zu lassen. Die Lebensfrage der Kirche im Westen ist, wie sie aus ihrer vornehmen Isolierung herauskommen und durch ihre Glieder Kirche für andere werden kann. Diese Frage ist dadurch noch brennender, daß Tausende von Arbeitern, die Muslims, Hindu oder Buddhist sind, in die Zentren des Westens einströmen, also auch nach Deutschland. Mission unter Menschen anderer Religionen setzt nicht mehr unbedingt eine Reise durch die Biskaya oder den Suezkanal voraus, sie geschieht mitten unter uns. Gegenüber diesen Muslims ist die Haltung der Präsenz und Solidarität noch notwendiger als gegenüber Eingeborenen in Deutschland. Man darf sich nicht wundern, daß Mission unter diesen Muslims oder anderen fast nirgends als eine lebenswichtige Frage erscheint, weil die Christen gar nicht wissen, wie sie Präsenz und Solidarität mit ihnen erreichen könnten. Die Studien, die in Westeuropa und Nordamerika über die Struktur missionarischer Gemeinden gemacht worden sind, haben gezeigt, wie schlecht unsere Kirchen für diese Aufgabe ausgerüstet sind. Es gibt ja Kirchenführer, die immer noch im dunkeln tappen und meinen, daß die Notwendigkeit zur Reform des Lebens der Kirche gegenüber der Verkündigung des Evangeliums nur zweitrangig ist. Aber die tragische Tatsache ist, daß das Evangelium kaum in einer Weise verkündigt wird, die den modernen und säkularen Menschen zum Aufmerken veranlassen könnte. Denn die Kirche, die doch zur Verkündigung berufen ist, hat kaum noch Berührungen mit den brennenden Fragen, mit der Denkweise, Sprache und Kultur dieser modernen Menschen. Und eine Kirche, die selbst fremd geworden ist, kann auch kaum in sinnvoller und treffender Weise zu den ihr entfremdeten Menschen sprechen.

Wenn wir uns nun den herkömmlicherweise nicht-christlichen Ländern zuwenden, dann sehen wir, daß die alten religiösen Systeme und Kulturen ebenso von den siegreichen Kräften der Wissenschaft und der Technik angegriffen werden. Überall herrscht große Verwirrung. Es gibt beachtliche Versuche, die alten Religionen zu erneuern und auf den gegenwärtigen Stand zu bringen. Und es besteht die Tendenz, die Religion mit dem Nationalbewußtsein zu verbinden, um so beide zu stärken. So heißt es zum Beispiel in Burma oft: „Burmese sein heißt Buddhist sein". Das ist auch eine Antwort auf ein Christentum, das so eng mit dem westlichen Imperialismus verbunden war und in diesen nicht-christlichen Ländern meistens als eine fremde, nicht einheimische und nach außen hin stark abgeschlossene Gemeinschaft (Ghetto) existiert. Die Wirkung der neuen sozialen Veränderungen geht nicht dahin, die Leute für das Evangelium empfänglicher zu machen, sondern sie werden dadurch vielmehr feindlich und mißtrauisch. In einer Welt, die durch moderne Verkehrsmittel und moderne Nachrichtenmittel in enger Verbindung mit der Ferne lebt, ist diesen Nicht-Christen die religiöse Situation des Westens durchaus nicht unbekannt. Für einen Inder, der Hindu ist, ist es eine ganz

natürliche Anschauung, daß die geschichtliche Periode, die totalitäre Systeme der Linken wie der Rechten hervorbrachte, Kommunismus und Faschismus, Hitler und Stalin, mit ihren „Säuberungen", Konzentrationslagern, Massenhinrichtungen und Kriegsmachern, auf der anderen Seite auch die nationale Befreiungsbewegung unter Mahatma Ghandi hervorbrachte mit dem Programm des gewaltlosen Widerstandes und schließlich seinem Martyrium für die Versöhnung der Hindus und der Moslems.

Paul Tillich hat in Band 3 seiner systematischen Theologie drei sprechende Fragen formuliert:

1. Warum sind die Kirchen überwiegend auf einen Ausschnitt der Menschheit begrenzt, wo sie zu einer bestimmten Zivilisation gehören, und warum sind sie so eng mit dem kulturellen Aufbau gerade dieser Zivilisation verbunden?

2. Warum sind im Raum der christlichen Zivilisation nun fast fünfhundert Jahre säkulare Bewegungen entstanden, die das Verständnis der Menschen von sich selbst so grundlegend geändert haben und sich in vielen Fällen gegen das Christentum gewendet haben, besonders deutlich beim wissenschaftlichen Humanismus und beim materialistischen Kommunismus?

3. Warum haben diese beiden Gestalten des Säkularismus so eine große Kraft in Ländern mit einer nicht-christlichen Zivilisation, z. B. im Fernen Osten?

Dies sind schwierige Fragen, die sehr komplexe Tatbestände anrühren und für die es keine leichte Antwort gibt. Aber ich will die These wagen, daß ein springender Punkt in dieser ganzen Entwicklung das Versagen der christlichen Mission ist. Sie hat es nicht erreicht, wirklich im Leben dieser Leute gegenwärtig zu sein mit dem richtenden, erbarmenden und erneuernden Wort des Lebens. Und darüber hinaus: Weil sie nicht in einer echten Solidarität mit den Menschen in ihren Kämpfen steht, wird sie als nicht hörenswert abgetan. Das ist eine harte Lektion, die wir hier zu lernen haben.

b) Säkularisation und rascher sozialer Umbruch schaffen eine freiere, offene, pluralistische Gesellschaft. Sie befreien die Menschen von Kulturen, von religiösen Tabus, von einengenden Gemeinschaftsformen und vermitteln ihnen das Bewußtsein, freie und autonome Menschen zu sein. Religion gilt nicht mehr als Sicherheit und Zuflucht, wenn alles andere versagt hat. Man kann sie nicht mehr als den Ausweg aus den Schwierigkeiten oder Katastrophen des Lebens anbieten. Die Menschen werden überall in der Welt erwachsen, und man kann sie nicht mehr wie Kinder behandeln. Sie können uns Auge in Auge gegenübertreten, unserem Wort das ihre entgegensetzen. Das fordert eine ganz andere Haltung in der Mission als früher. Es erfordert in der Tat eine Haltung des Respekts vor

den Menschen; eine Bereitschaft, auf sie zu hören und ihre tiefsten Anliegen zu entdecken. Nur so können uns die rechten Worte gegeben werden, nur so werden wir fähig, die rechten Dinge zu tun. Und darum geht es in der Präsenz, in der Solidarität und im Dialog.

c) Ein dritter Faktor in unserer veränderten Welt ist der weltweite Kampf um menschliche Gerechtigkeit. Und das gilt vor allem in den Gebieten der westlichen „äußeren Mission" — Asien, Afrika, Lateinamerika, dem Pazifik. Millionen Menschen treten in die gemeinsame Weltgeschichte ein und entdecken, daß Menschsein auch ein Recht auf Teilhabe an den Gütern der Schöpfung bedeutet. Es leuchtet ein, daß diese Menschen keiner Botschaft Gehör schenken werden, die an den Fragen der menschlichen Gerechtigkeit vorbeigeht. Sie werden auch niemanden anhören, der nicht bereit ist, in Solidarität mit ihnen nach der menschlichen Gerechtigkeit zu streben. Zu oft sind Missionen und Missionare den Leuten dieser Kontinente wie die bereitwilligen Handlanger kolonialer oder kommerzieller Gewalt erschienen. Zu oft haben die Missionen den Eindruck gemacht, als sei es ihnen wohl um Taten der Liebe, aber nicht so sehr um die Sache der Gerechtigkeit zu tun. Zu oft waren Missionen und Missionare daran interessiert, den status quo im Namen von Gesetz und Ordnung zu erhalten, wo der status quo die Beibehaltung von Methoden und Einrichtungen der Ungerechtigkeit bedeutet. Hier liegt die schwierigste Herausforderung an die Missionen zur Präsenz und Solidarität. Denn Solidarität im Ringen um soziale Gerechtigkeit heute bedeutet Teilnahme an der sozialen Revolution, die auch gewaltsame Formen annehmen kann. Das Evangelium der Liebe und der Versöhnung kann nicht mit Sicherheitsabstand gepredigt oder verwirklicht werden, sondern nur inmitten lebendiger Menschen mit all den Risiken und Ausweglosigkeiten, die daraus folgen.

II.

Die zweite grundlegende Wirklichkeit, die die Wiederentdeckung von Präsenz und Solidarität fördert, ist die rasche Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die ja besonders im Ökumenischen Rat der Kirchen ihren Ausdruck hat. Natürlich hat diese Entwicklung sehr enge Verbindungen mit dem Prozeß der Säkularisation, und sie ist beschleunigt worden durch den raschen sozialen Umbruch, durch den alle Völker und Nationen in die eine Welt hineingezogen werden.

Was sind nun die charakteristischen Merkmale der ökumenischen Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen Form angenommen hat, die den missionarischen Stil von Präsenz und Solidarität in der Verkündigung des Evangeliums fördern?

a) In der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen treffen sich alle als Vertreter von Kirchen in der weiten Welt, ohne daß man alte und junge, reiche oder arme, starke oder schwache Kirchen unterscheidet. Man findet eine Anerkenntnis der Tatsache, daß jede Kirche ihre eigene Ganzheit (Integrität) hat und Ausgangspunkt der Mission ist. Es wird anerkannt, daß die Mission alle sechs Kontinente umfaßt und daß es Gottes Forderung an uns ist: die ganze Kirche soll das ganze Evangelium dem Menschen in seiner Ganzheit in aller Welt bringen. Wir treffen uns hier immer in der Annahme, daß wir einander in der Bereitschaft zum Gespräch und zur Solidarität begegnen. Man erwartet, daß wir voneinander empfangen ebenso wie einander geben. Ich behaupte nicht, daß alle Beteiligten diese Anschauungen angenommen haben, oder auch nur, daß wir die Konsequenzen dieser Gemeinschaft im Ökumenischen Rat schon wirklich gezogen haben. Aber ich behaupte, daß die paternalistischen Haltungen der alten, reichen und starken Kirchen gegenüber den jungen, armen und schwachen Kirchen nicht länger haltbar und zumutbar sind.

b) Wenn das eben beschriebene Merkmal die ganze Kirche in der ganzen Welt angeht, so kann ein anderes Merkmal ebenso als ein Anliegen des Ökumenischen Rates in all seiner Arbeit „mit dem ganzen Evangelium für den ganzen Menschen" beschrieben werden. Dazu haben zwei Faktoren beigetragen. Einmal gab es eine Wiederentdeckung der Heiligen Schrift zwischen den beiden Weltkriegen, die uns ein volleres und klareres Verständnis der Botschaft der Erlösung und ihrer engen Verbindung mit Gottes Frieden und Gerechtigkeit erschlossen hat. Gott erhebt Anspruch auf das ganze Leben des Menschen und der Gesellschaft. Die Botschaft vom Königreich ist eine Botschaft der Gerechtigkeit. Der Prophetenruf zur Bekehrung war ein Ruf, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu verwirklichen und ein Gemeinschaftsleben in Frieden und Füreinandereintreten. Die Verkündigung Johannes des Täufers, der den Weg für Christus bereitete und auf ihn hinwies, war wiederum eine Forderung nach dem Leben der Gerechtigkeit. Jesus nahm die Botschaft vom Königreich auf, indem er dies Leben der Gerechtigkeit Fleisch werden ließ in seiner Präsenz vor allen Menschen ohne Ausnahme und durch seine Solidarität mit ihnen. Es war gerade seine Präsenz vor den Menschen und seine Solidarität mit ihnen, die den Haß der religiösen Autoritäten und ihren Beschluß, ihn zu Tode zu bringen, hervorrief. Die Verkündigung und das Zeugesein — Martyrium — Jesu wurden in Präsenz, Solidarität und Dialog verwirklicht. Sogar ein säkularer Schriftsteller wie Albert Camus ist genötigt, die Frage zu stellen: „Gott wird im Namen der Gerechtigkeit verleugnet. Aber kann die Idee der Gerechtigkeit ohne die Idee Gottes verstanden werden?"

Der zweite Faktor ist die ganze Summe von Erkenntnissen, die uns durch die Naturwissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften über das Le-

ben des Menschen in der Gesellschaft erschlossen sind. Dadurch haben wir das Handwerkszeug, mit dem man die Beziehungen zwischen den politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Aspekten des Menschenlebens erforschen kann. Missionare haben zu diesen Erkenntnissen durch ihre völkerkundlichen, anthropologischen Beobachtungen und ihre Erforschung von Sprachen und Religionen und Kulturen beigetragen. Es ist nicht länger zulässig, die Einsichten, die wir hier erhalten haben, zu übersehen. Man kann mit Recht sagen, daß die kritischen Instrumente, die wir jetzt haben, ein wertvolles Mittel sind, das uns zwingt, mit unseren Kirchen als historischen und soziologischen Erscheinungen endlich zurechtzukommen. Wir entdecken, daß so vieles in unseren kirchlichen und konfessionellen Traditionen mit menschlicher Verkehrtheit im Lauf der Jahrhunderte überdeckt und überladen ist, so daß diese Lasten uns hindern, frei mit dem lebendigen Gott unter den Menschen zu sein.

Diese beiden Faktoren haben die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in allen seinen Abteilungen gründlich beeinflußt, ob es nun „Glaube und Kirchenverfassung" oder „Kirche und Gesellschaft" oder „Mission und Evangelisation" oder „Laien" ist. Es ist nicht Zeit genug, um das an der Arbeit meiner eigenen Abteilung für Weltmission und Evangelisation zu illustrieren. Aber in unseren Studien und Tätigkeiten können wir nicht daran vorbei, eine neue demütige Selbsterkenntnis über uns selbst als Christen und über unsere Kirchen zu lernen. Daraus erwächst eine größere Bereitschaft, den Menschen mit Bescheidenheit und in Freiheit zu begegnen, wo sie auch sind. Ich ersehne diese demütige Selbsterkenntnis, Bescheidenheit und Freiheit auch für unsere Missionen und unsere Missionare, denn nur auf diese Weise werden wir lernen können, was Präsenz, Dialog und Solidarität bedeuten, wenn wir Menschen anderen Glaubens oder säkularen Menschen heute begegnen.

Nun ist genug über die Geschehnisse in der Welt und das Wachstum der ökumenischen Bewegung gesagt worden, um zu zeigen, daß auf diese Weise alte Hindernisse überwunden worden sind, die die Haltung der Präsenz und Solidarität in der Verkündigung des Evangeliums so erschwerten. Wir haben keinen Zweifel daran, daß Gott das treuliche Zeugnis von Menschen in der Vergangenheit allem Stolz und aller Blindheit von Menschen und Kirchen zum Trotz gesegnet hat. Das Dasein von Kirchen in aller Welt und die segensreichen Wirkungen des Evangeliums in jedem Land sind Zeugen für diese Treue. Aber wir müssen doch zugeben, daß die Lage der Gesellschaft und der Kirchen im Westen diejenigen, die in andere Länder hinauszogen, so mit Selbstvertrauen zu ihren theologischen, kirchlichen und kulturellen Werten vorgeprägt hat, daß es ihnen fast unmöglich war, andere Menschen und Kulturen zu würdigen, zu respektieren und von ihnen zu lernen. Die Zeit ist aber vorbei, und ich glaube, es war Gott, der dafür gesorgt hat. Wir sind auf dem Weg von

einer westlich bestimmten Kultur zu einer Weltkultur, wenn es uns auch oft schwerfällt, und wir sind auf dem Weg von einer westlichen Kirche zu einer weltweiten Kirche. Menschen und Nationen suchen mit Blut, Schweiß und Tränen eine gemeinsame Menschheit in Gerechtigkeit und Frieden. Darin sind die Zeichen des Willens Gottes verborgen. Wenn wir Instrumente des Willens Gottes und Botschafter des Königreiches und der Versöhnung sein sollen, dann müssen wir uns wie Diener der Versöhnung verhalten. Die Qualitäten der Demut, der Offenheit gegenüber anderen und der Bereitschaft, uns selbst für andere und an andere hinzugeben, muß die Bedingung und das Mittel sein, durch welches wir die Erlösung, die Freiheit verdeutlichen, die Christus für die Menschheit gewonnen hat.

In dieser Ansprache bin ich so unwissenschaftlich vorgegangen, daß ich Präsenz, Solidarität und Dialog nicht definiert habe — aber ich tat es mit Absicht. Einmal soll dies ja kein wissenschaftliches Referat sein. Aber dann habe ich vor allem die Absicht dieser Ausdrücke zum Ausdruck bringen wollen, indem ich auf die Realitäten einging, mit denen wir es heute zu tun haben. Aber nun möchte ich das Gesagte zusammenfassen, indem ich uns daran erinnere, daß diese Worte ja biblische Realitäten ausdrücken. In dem Wort „Präsenz" haben wir einen Begriff, der zu dem Namen des Gottes der Geschichte — Jahwe — gehört: „Er, der ist, ist und wird sein, gegenwärtig", der Gott, der zugegen ist und dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt. Dieser Ausdruck meint den offenbarungsmäßigen, geschichtlichen und lebendigen Charakter der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Diese Überzeugung war in Israel so stark, daß man von Gott als von der Shikinah sprach (Er, der mitten unter den Menschen weilt). In Christus wurde diese Nähe Gottes Fleisch und Blut, Immanuel, Gott mit uns. Es ist der gekreuzigte und auferstandene Herr, der gegenwärtig mitten unter uns ist bis an das Ende der Welt. Heute ist es vielleicht das allerschwierigste für die Menschen, Gott in Christus als lebendig, gegenwärtig und an ihnen interessiert zu erfahren und zu denken. Für den Menschen von heute scheint Gott abwesend, weit entfernt, unbeteiligt oder gar tot zu sein. Die Herausforderung an uns ist nun, in einer Weise unter den Menschen gegenwärtig zu sein, als die, die in Christus sind, daß sie SEINE Gegenwart erkennen können und in die Lage versetzt werden, Ihm von Angesicht zu Angesicht zu begegnen und den Ruf zum Glauben zu hören.

Wiederum, Gott, der in Israel gegenwärtig war, war der Herr Israels, der sie liebte und erhörte und sich selbst an sie band im Bund. Und genau dies tat er noch voller in Christus, als er sich aus freien Stücken an eine rebellische Menschheit band in einer Solidarität, die den ganzen Weg bis hin zur Verlassenheit am Kreuz ging: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" Es war dieselbe Solidarität in Präsenz, die den

Dienst des Paulus kennzeichnete, der doch bereit war, allen Menschen alles zu werden, um etliche zu erretten — und dies tat er um des Evangeliums willen (1 Kor. 9, 22—23). Und es ist diese Solidarität und Präsenz, die den Dialog ermöglicht — die Begegnung in einer „Ich und Du"-Beziehung, in der man weiß, daß das „und", das Mittelglied dieser Beziehung, die göttliche Gegenwart ist.

Zuletzt kann es weder Präsenz noch Solidarität noch Dialog in der Verkündigung des Evangeliums geben, wenn wir nicht wie unser Herr stets vor Gott gegenwärtig sind in einem Dialog des Gebetes und der Fürbitte für alle Menschen und wenn wir nicht mit Ihm und Seinem Willen in Solidarität sind. In jeder Zeit, auch in jenem schwierigen 19. Jahrhundert, waren es diejenigen, die Demut gelernt und die Freiheit des mündigen Christen erworben hatten durch beständige Gegenwart, Solidarität und Dialog mit Gott in Christus — sie waren es, die auch fähig waren, Präsenz, Solidarität und Dialog mit den Menschen zu üben. Und wir können nicht weniger tun. Das ist der Weg des Kreuzes. Es ist aber der einzige Weg, auf dem Menschen gemäß Gottes gnädigem Ratschluß zu IHM gezogen und errettet werden.

Gründe für die Eigenständigkeit der Ordenshochschulen

Von Gerbert Meyer OP, Walberberg [1])

Das Thema ist verfänglich für jeden, der in der Vorlesungsarbeit am eigenen Ordensstudium die Genugtuung einer erfüllten Lebensarbeit gefunden hat. Er wird aus der Parteilichkeit kaum herauskommen können, auch wenn er ehrlich versucht, das Für und Wider der Argumente kritisch gegeneinander abzuwägen. Soll ich mich mit dieser Situation abfinden, soll ich einfach nach Argumenten für unsere Sache suchen, diese möglichst stark machen und dem Gegner die Last der Widerlegung überlassen? Wenn ich mit offenen Karten spiele und meine Parteinahme offen zugebe, mag dieses Kampfspiel durchaus zulässig sein. Der Gegner soll zusehen, ob er meine Beweisführung abbauen kann. Dennoch scheint mir das Kampfspielverfahren unserer Situation nicht gerecht zu werden. Ganz einfach, weil es in unserem Problem nicht nur um abstrakte Argumentation, sondern ebensosehr um konkret-zwischenmenschliche Glaubwürdigkeit geht. Ich möchte in meinen Überlegungen deshalb anders verfahren. Ich möchte nach den Voraussetzungen fragen, unter denen die Arbeit der eigenständigen Ordenshochschulen glaubwürdig werden könnte. Genauer noch, ich möchte die verschiedenen bis heute für die Eigenständigkeit vorgetragenen Argumente daraufhin überprüfen, ob und wie sie außer ihrer rationalen Einsichtigkeit auch noch das Gewicht der Glaubwürdigkeit gewinnen können [2]).

Die verschiedenen Gründe, die im allgemeinen für eine Eigenständigkeit der Ordenshochschulen angeführt werden, kann man im großen und ganzen auf drei Gruppen zurückführen:

1. Wenn wir unsere Studenten an die theol. Fakultäten oder die bischöfl. Hochschulen schicken würden, käme eine Gleichmacherei heraus, die den Sonderauftrag der jeweiligen Ordensgemeinschaften im Ganzen der Kirche bedenklich gefährden müßte. Wir sind darauf angewiesen, daß die jeweilige Ordenshochschule sowohl die spezielle Ausbildung für die Aufgaben wie auch die menschlich-priesterliche Bildung in der Ausprägung der jeweiligen Ordensgemeinschaft vermittelt.

---

[1]) Die folgenden Ausführungen geben ein Referat wieder, das auf der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen" (AGO) gehalten wurde, die vom 21.—24. 11. 1967 in St. Augustin stattfand. Die Sprache des Vortrages wurde daher beibehalten.

[2]) Ich habe diesen Weg auch deshalb gewählt, weil ich sonst nur wiederholen könnte, was Prof. Scheuermann schon in wünschenswerter Gründlichkeit und Objektivität erarbeitet hat („Die Ordenshochschulen heute". In: Ordenskorrespondenz 6, 1965, 292—302). Ich kann die von ihm entwickelten Gedankengänge als bekannt voraussetzen und werde einen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, der von ihm mehr angedeutet als ausgeführt wurde.

2. Ohne den heilsamen Zwang, eine Reihe von Mitbrüdern für die Vorlesungsarbeit freizustellen, wird eine Ordensgemeinschaft kaum die Kraft aufbringen, die notwendig ist, um sich in Wissenschaft und Seelsorge auf dem heute notwendigen Niveau zu halten. Die in der Ausbildung tätigen Dozenten sind ein dynamisch-belebendes Element, auf das eine Ordensgemeinschaft nicht verzichten kann.

3. Die theologischen Fakultäten und die bischöfliche Hochschulen werden in den drängenden Problemen der Studienreform vorerst keine großen Schritte unternehmen. Hier müßten die Ordenshochschulen ihre Aufgabe erkennen. Zwar wissen auch wir nicht so genau, wie eine theologische Ausbildung in der heutigen Zeit aussehen müßte. Doch können wir sehr viel leichter den Weg des gut durchdachten, gut ausgewerteten und vielseitigen Experimentes gehen. Es gibt wohl kaum eine bessere Begründung für die Eigenständigkeit unserer Hochschulen als die fruchtbare Arbeit an der Studienreform.

Wenn ich im folgenden die Begründung für unsere Eigenständigkeit vom letzten Argument her aufrolle, so muß ich die Referenten des morgigen Tages um Verständnis bitten. Mir scheint, daß beide Themen, das ihnen und das mir aufgetragene Thema, so ineinander hängen, daß man sie nicht trennen kann. Weiter bitte ich um Verständnis, daß meine Darlegungen stark von der Situation meiner eigenen Arbeit geprägt sind. Die Situation der Ordensgemeinschaften ist verschieden. Was ich vortrage, kann deshalb höchstens den Charakter eines Modells beanspruchen.

I. DIE KLÖSTERLICHE LEBENSGEMEINSCHAFT UND DIE STUDIENREFORM

Die Ordenshochschulen bringen eine Voraussetzung mit, die an keiner theologischen Fakultät und an keiner bischöflichen Hochschule gegeben ist und die von ihnen in dieser Form wohl auch nicht verwirklicht werden kann. Wir stehen in einer Lebensgemeinschaft, die uns nicht nur beieinander wohnen, miteinander essen und miteinander beten läßt. Diese Lebensgemeinschaft ermöglicht auch eine lebendige Arbeitsgemeinschaft zur Lösung unserer aktuellen Hochschulprobleme. In der wissenschaftlichen Welt wird zunehmend die Isolierung und Entfremdung der spezialisierten Fächer beklagt, eine Entfremdung, die längst schon zu einer Gefahr für die Arbeit in den spezialisierten Fächern selbst geworden ist. Wir müssen erst einmal zugestehen, daß auch wir insofern nicht „weltfremd" sind, als sogar in dem relativ kleinen Bereich unserer Fächer diese Gefahr akut geworden ist. Als einziger Hinweis mag das Beispiel vom schlechten Verhältnis zwischen Exegese und den systematischen Fächern der Theologie genügen. Wenn irgendwo die Chance besteht, diese Isolierung und Entfremdung zu überwinden, dann besteht sie doch wohl an den Ordenshochschulen, wo die Fachvertreter aufgrund ihrer schon vorgegebenen

Lebensgemeinschaft eine intensive Arbeitsgemeinschaft, oder genauer noch, eine Gemeinschaft der intensiven Erarbeitung entwickeln können. Mir scheint, daß wir deshalb die größte Verantwortung für das Gelingen tragen. Uns ist eine Voraussetzung für das Gelingen geschenkt, die andere nur mühsam oder gar nicht schaffen können.

Ich möchte das mir vorschwebende Programm in einigen Andeutungen noch etwas konkreter formulieren. Ich denke zunächst an die Studenten, denen bislang die Last auferlegt wurde, die Einheit der durch Spezialisierung entfremdeten und oft sogar in Gegensatz geratenen Fächer selbst zu finden. Sie sollen verwirklichen können, was den Dozenten nicht gelingt. Es ist wohl gerecht, daß die Dozenten diese Last auf sich nehmen, statt sie auf die Studenten abzuwälzen. Als einzelne allerdings werden wir diese Aufgaben kaum leisten können. Ich meine aber, daß systematisch und kontinuierlich gehaltene Arbeitssitzungen der Dozenten hier eine große Hilfe bringen. Wenn jeweils ein Fachvertreter in gedrängter Form ein Spezialthema vorträgt, wenn weiter eine gut geführte Diskussion sowohl die Kritik als auch den positiven Beitrag der Vertreter anderer Fächer zum Zuge kommen läßt, stellt sich überraschend schnell und fast wie von selbst so etwas wie ein „Zusammenraufen" her, das zwar nicht alle Schwierigkeiten löst, aber doch den weiteren Weg erkennen läßt, den wir gehen können. Dozentenseminare (der Dozenten unter sich und nicht mit den Studenten), etwa in Form der Interpretation wichtiger theologischer und philosophischer Texte, könnten dieses „Zusammenraufen" noch vertiefen.

Ich möchte nun über einige Konsequenzen sprechen, die daraus für die Studienreform sich ergeben. Sie folgen, wie mir scheint, unmittelbar aus den Erfahrungen, die man bei den genannten Dozentenabenden machen kann. M. a. W., die Einheit der Fächer könnte für die Vorlesungen in ähnlicher Weise gewonnen und verwirklicht werden. Es wird genügen, nur zwei Merkmale zu nennen:

1. Die gesuchte Einheit kann in der Form der „Ringvorlesung", d. h. durch den Beitrag verschiedener Fächer zu einer Sachfrage, gewonnen werden. Bis heute treten die verschiedenen Fächer irgendwo nach einem irgendwie vorgeschriebenen Plan auf, der in Wirklichkeit eine Planlosigkeit darstellt. Dafür nur ein Beispiel: Irgendwann tritt in einer en-bloc-Philosophie die Anthropologie auf. Später kommt in der Dogmatik die Christologie, die u. a. mit anthropologischen Implikationen arbeitet. Irgendwann werden die Exegeten wieder mit anthropologischen Implikationen arbeiten. Das nur als dürftiges Beispiel. Sollte es nicht möglich sein, diese und weitere vom Sachproblem geforderten Fächer zu einer Ringvorlesung zusammenzubringen, die nicht mehr so sehr die Einheit einer spezialisierten Disziplin, sondern die Einheit des Sachproblems zum Zuge kommen läßt? Wenn die Fachvertreter sich

durch die Vorarbeit der Arbeitssitzungen und Dozentenseminare auf diese, allerdings nicht gerade leichte Aufgabe einspielen, könnte Schritt für Schritt eine Studienreform erarbeitet werden, die nicht nur dem Studenten eine unzumutbare Last abnimmt, sondern auch die Arbeit der Fachvertreter bereichert.

2. Die gesuchte Einheit hebt nicht die Autonomie der verflochtenen Fächer auf, sondern verwirklicht sie überhaupt erst. So besteht, um beim Beispiel zu bleiben, die Aufgabe der philosophischen Anthropologie und der Exegese eben nicht nur darin, daß sie dem Dogmatiker nur Material und Hilfe für seine Vorlesungen bieten. Ihre Beiträge sind ebensosehr kritischer Art, weil sie in der Autonomie ihrer jeweiligen Fächer gründen. Die Philosophie wird z. B. gelegentlich als „Unruhestifter" auftreten müssen und den Dogmatiker zur kritischen Überprüfung seiner vielleicht nicht genügend bedachten philosophischen Implikationen nötigen. Und natürlich auch umgekehrt. So erst kommt die Autonomie der einzelnen Fächer wirklich zum Zuge. Ich gebe durchaus zu und möchte sogar betonen, daß dieser Weg größere Anforderungen an die Dozenten stellt. Aber es sind Anforderungen, denen wir nachkommen müssen, wenn unser theologisches Studium das Niveau erreichen soll, das die Studenten fordern können. Wenn wir die Chancen wahrnehmen, die unsere Lebensgemeinschaft für die Arbeit an der Studienreform mitbringt, Chancen, die der Weltklerus an seinen Fakultäten und Hochschulen nicht haben kann, verliert das Argument von der Konzentration aller Kräfte, das immer wieder gern gegen uns angeführt wird, sein Gewicht. Es wird sich zeigen, daß nicht die Gleichmacherei zur Konzentration führt, sondern gerade die Intensivierung unserer besonderen Möglichkeiten.

II. DIE ORDENSHOCHSCHULE UND DAS NIVEAU DER ARBEIT IN WISSENSCHAFT UND SEELSORGE

Bei der Diskussion über den Entwurf der Pastoralkonstitution betonte Bischof Elchinger von Straßburg (auf der Sitzung vom 1. 10. 1965), daß die Kirche, wenn sie ihrer Seelsorgsarbeit gerecht werden will, in ein neues Verhältnis zur gegenwärtigen Welt kommen muß. „Wenn sie Christus wirksam bezeugen will, muß sie auf die Fragen und Nöte der Menschen eingehen und darauf eine Antwort geben. Häufig aber erweckt es den Anschein, als trage die Kirche eine abstrakte und manchmal sogar irreale Lehre vor, die sich mit dem, was die Welt braucht, gar nicht begegnet. Wenn es schon einen Fehler bedeutet, auf die Fragen, die tatsächlich gestellt werden, nicht zu antworten, so ist es ein vielleicht noch größerer Fehler, Antworten zu geben auf Fragen, die sich gar nicht stellen." Hier geht es — so betont Bischof Elchinger weiter — nicht so sehr um eine Methodenfrage der Pastoral, sondern um eine „Neuorientierung des

theologischen Denkens“ [3]). Mir scheint, daß der Bischof damit ein Programm aufstellt, an dem das Recht der Eigenständigkeit unserer Ordenshochschulen sich erweisen kann und muß. Die Neuorientierung des theologischen Denkens, die für die Seelsorgsarbeit notwendig geworden ist, kann man im Sinne des Bischofs als eine Stellvertretung für die Fragen, Nöte und Erwartungen der Gegenwart bezeichnen. Wir Theologen müssen die Fragen, Nöte und Erwartungen der heutigen Menschen, bei aller kritischen Distanz, stellvertretend zu unseren Fragen, Nöten und Erwartungen machen. Dann kann das Wort Gottes wieder zu einer Antwort Gottes für die Menschen werden [4]).

Was Bischof Elchinger von der Neuorientierung der Theologie für die heutige Seelsorgsarbeit erwartet, kann der einzelne Theologiedozent bei der spezialisierten Wissenschaftssituation für sich allein sicher nicht leisten. Es genügt auch nicht, wenn nur die Vertreter der klassischen Fächer der Theologie sich, wie oben gefordert wurde, „zusammenraufen“ und so die Auswüchse der Spezialisierung innerhalb der Theologie überwinden. Es geht um eine Aufgabe, die das Konzilsdekret „Über die Ausbildung der Priester“ so formuliert: „Überhaupt sollen die Eigenschaften der Alumnen ausgebildet werden, die am meisten zum Dialog mit den Menschen dienen: wie die Fähigkeit, andere anzuhören und im Geiste der Liebe sich seelisch den verschiedenen Situationen menschlicher Beziehungen zu öffnen“ (Nr. 19). Wenn ich diesen Text recht verstehe und wenn ich ihn im Zusammenhang mit den Texten der Pastoralkonstitution verstehen darf, so geht es doch wohl um Eigenschaften, die wir Dozenten erst einmal entwickeln müssen, bevor wir sie den Studenten vermitteln können. Die Pastoralkonstitution spricht von der recht verstandenen Eigengesetzlichkeit der irdischen Bereiche und bekennt, daß die Kirche besonders gegenüber den Erkenntnissen der neuen Wissenschaften Fehler gemacht habe (Nr. 36). Sie betont die Aufgabe der Hirten und der Theologen, „mit Hilfe des Hl. Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, auszulegen und im Lichte des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer vernommen, besser verstanden und geeigneter vorgelegt werden kann“ (Nr. 44). Wenn dabei „die heute gegebene Unerläßlichkeit der Gruppenarbeit (das Teamwork)“ (Nr. 57) betont wird, so verstehe ich doch wohl recht, wenn ich meine, daß wir Theologen uns mit den verschiedenen Fachvertretern der neuen Wissenschaften an den „runden Tisch“ setzen und anerkennen sollen, daß auch sie „von Gott, der alle Dinge hält und ihr Sein bestimmt, an der Hand geführt“ (Nr. 36) werden. Darum fordert die Pastoralkon-

[3]) Von Galli — Moosbrugger: Das Konzil und seine Folgen. Luzern/Frankfurt, 1966, 271.

[4]) Pastoralkonstitution Nr. 11, 44, 62 u. a. m.

stitution ausdrücklich: „Die verantwortlichen Vertreter der theologischen Disziplinen an den Seminarien und Universitäten sollen mit den hervorragenden Vertretern anderer Wissenschaften in gemeinsamer Anstrengung und unter gegenseitiger Beratung zusammenzuarbeiten trachten" (Nr. 62). Der Sinn dieses Teamworks wäre nicht erfüllt, wenn die Theologen der Versuchung erliegen würden, die Wissenschaftler vorzuziehen, die keine großen Schwierigkeiten machen. Zur Stellvertretung, die in der Übernahme der heutigen Nöte und Fragen das Wort Gottes zur Antwort werden läßt, kann der Theologe nur kommen, wenn er gerade den unbequemen Wissenschaftler schätzt, der ihm das Fremde und Widerspenstige der heutigen Welt vermittelt.

Wer sich auch nur ein wenig in dieser Arbeit versucht hat, weiß, wie schwierig und umfangreich sie ist. Mir scheint, daß hier die große Chance der Ordenshochschule liegt. Wir haben dem Weltklerus voraus, daß wir sehr viel leichter eine Gemeinschaft der gemeinsamen Erarbeitung verwirklichen können. Wenn es stimmt, daß unsere Ordensgemeinschaften dadurch entstanden sind und zur Blüte kamen, daß unsere Gründer die besondere Not der damaligen Gegenwart erkannten und auf sich nahmen, so würden wir uns mit den heutigen Aufgaben doch wohl — jede Gemeinschaft auf ihre Weise — gerade in unsere Ordenstradition hineinstellen.

Das stellvertretende Denken der Theologen hat seine Konsequenzen für die Seelsorgsarbeit. Wenn ich von einem „Niveau" der Seelsorgsarbeit sprach und zuletzt die Zusammenarbeit mit den Vertretern anderer Wissenschaften betonte, so könnte das mißverstanden werden. Es geht mir nicht um eine Akademikerseelsorge im herkömmlichen Sinne, die dann den „einfachen Gläubigen" der „gewöhnlichen Seelsorge" überlassen würde. Natürlich bleibt die Akademikerseelsorge weiterhin eine wichtige Aufgabe. Was ich meinte, bezog sich gerade auf den Bereich, den man nicht sehr glücklich als „gewöhnliche Seelsorge" bezeichnet. Man ist anscheinend der Meinung, hier hätte das Problem der wissenschaftlichen Welt, in der wir heute leben, keine Bedeutung. Mir scheint, daß sich für die „gewöhnliche Seelsorge" seit längerer Zeit eine Wandlung vorbereitet hat, die inzwischen in eine kritische Phase eingetreten ist. Auch der einfache Gläubige wird zunehmend von den neuen Wissenschaften geprägt. Die wissenschaftlichen Ergebnisse werden ihm tagtäglich durch die modernen Kommunikationsmittel zugetragen. Er wächst zudem in die Mentalität der verwissenschaftlichten Welt hinein, weil er technisch mit dieser neuen Welt umgeht. Er denkt heute anders, ohne daß er durch die wissenschaftliche Reflexion hindurchgegangen ist, die hinter dieser ihm vertraut werdenden Welt steht, und — was hier entscheidend ist — ohne daß er diese Reflexion nachvollziehen könnte. Hier beginnt das neue Seelsorgsproblem. Wir haben zwar auf der Ebene der

wissenschaftlichen Reflexion eine Theologie entwickelt, die den wissenschaftlichen Ergebnissen Rechnung trägt. Sie mag dem zur wissenschaftlichen Reflexion befähigten Wissenschaftler die Hilfe bieten können, die er braucht, um heute noch ungebrochen glauben zu können. Den einfachen Gläubigen aber würde diese Sprache der Theologie nur verwirren. Sie würde ihm statt der Hilfe nur noch größere Verwirrung bringen, weil er trotz der Prägung durch die wissenschaftliche Welt zu dieser Höhe der Reflexion nicht befähigt ist. Wir müssen offen und ehrlich zugeben, daß wir dem einfachen Menschen bis heute weitgehend entweder Hilfen angeboten haben, die für ihn nicht genügen, oder aber uns der Erkenntnis verschlossen haben, daß er neue Hilfen braucht, die dem Stand der heutigen Welt angepaßt sind.

Wenn wir das zugeben, stehen wir noch einmal vor der Frage, wie die von Bischof Elchinger geforderte Neuorientierung der Theologie aussehen muß. Unsere Aufgabe ist es, unseren Mitbrüdern den Weg zu weisen, wie sie durch die Theologie, die auf der Höhe der Zeit steht, hindurch zur schlichten Sprache der Seelsorge finden. Diesen Weg müssen wir erst noch suchen. Wir werden ihn aber nicht finden, wenn wir die pastorale Ausbildung nur als eine Aufgabe der pastoralen Methode auffassen, d. h. in der bisher üblichen Weise den Vertretern der pastoralen Fächer allein die praktische Ausbildung überlassen. Letztere müßten Übermenschen sein. Sie müßten in jeder Sparte der Theologie auf der Höhe sein, was heute niemand mehr leisten kann, und müßten zugleich noch gute Kenner der praktischen Fächer sein. Wir können unsere Mitbrüder für das heute notwendig gewordene Niveau der Seelsorge nur dann vorbereiten, wenn die Vertreter der theoretischen Fächer mit den Vertretern der praktischen Fächer am „runden Tisch" der gegenseitigen Information und gemeinsamen Erarbeitung zusammenfinden.

Wir bringen durch unsere Lebensweise dafür die besten Voraussetzungen mit. Wenn wir diese Arbeit anpacken, und wenn uns vorerst auch nur allererste Schritte gelingen, wird es nicht mehr notwendig sein, unsere Existenzberechtigung noch eigens zu beweisen. Man wird entdecken, daß man uns braucht.

III. DIE ORDENSHOCHSCHULE UND DER SONDERAUFTRAG DER ORDENSGEMEINSCHAFTEN

Die Frage der Existenzberechtigung der Ordenshochschule steht auf dem Hintergrund einer anderen Frage. Wenn diese nicht gelöst wird, ist es müßig, für eine Existenzberechtigung der Ordenshochschulen zu argumentieren. Ich meine die Frage nach dem Lebensrecht der überkommenen Ordensgemeinschaften. Es ist nicht möglich, und von mir auch gar nicht beabsichtigt, zu den damit angeschnittenen Fragen insgesamt Stellung zu

nehmen. Es genügt die Feststellung, daß wir bei aller Anhänglichkeit gegenüber den Traditionen unserer Gemeinschaft doch nüchtern überprüfen müssen, ob und wieweit die aus der jeweiligen Tradition überkommenen Schwerpunkte unseres Sonderlebens in der heutigen Situation noch bejaht werden können. Wir stehen — die eine Gemeinschaft vielleicht weniger und die andere vielleicht mehr — vor der Aufgabe einer Neuorientierung unseres Sonderlebens in der Gesamtkirche. Es wäre sicher zu wenig, wenn man diese Aufgabe nur theoretisch als die Aufgabe einer gedanklichen Neukonzeption verstehen wollte. Die Gründung unserer Orden war nicht die Sache einer bloß theoretischen Reflexion. Sie erwuchs aus der Reflexion in der Aktion, aus der wachen Begegnung mit den Nöten und Erwartungen konkreter Menschen. Ebensowenig kann die heutige Neuorientierung aus der bloß theoretischen Reflexion herauswachsen. Wir haben am Ende des zweiten Punktes schon gezeigt, daß und wie die Ordenshochschulen den Weg einer Reflexion in der Aktion gehen sollten. Wir wollen jetzt nur noch zeigen, wieso diese Arbeit ein Beitrag für die Neuorientierung der Ordensgemeinschaften sein kann.

Vorher noch eine Bemerkung, die ein wenig revolutionär klingen mag. Mir scheint, daß wir in unserer Ordensjugend zu einseitig nur ein „Material" sehen, das wir nach unseren tradierten Ordensvorstellungen formen und bilden müssen. Warum wundern wir uns, wenn die jungen Mitbrüder dann entweder offen aufbegehren, in die stillschweigende Opposition gehen oder uns wieder verlassen. Daß die Austritte zugenommen haben, geht sicher nicht allein darauf zurück, daß wir heute mit einem schlechteren „Material" rechnen müssen. Entschuldigen Sie bitte die Rede von einem „Material". Ich gebrauche diese Redeweise absichtlich, um ein geheimes Denken offenbar zu machen. Mir scheint, daß unsere jungen Mitbrüder mehr sind als ein bloßes „Material" unserer Formungsarbeit. Sie haben uns voraus, daß sie mehr als wir Ältere die Situation unserer Zeit repräsentieren. Man kann darüber streiten, wieweit sie für die Menschen unserer Zeit repräsentativ sind. Es bleibt aber, daß wir zusammen mit ihnen in einem überschaubaren Raum leichter herausfinden können, was heute notwendig geworden ist und was davon unsere Aufgabe sein könnte. Um konkreter zu sagen, wie ich das meine, möchte ich zwei Möglichkeiten andeuten, die wir an unseren Hochschulen, um uns neu zu orientieren, entwickeln könnten:

1. Das theologische Einführungsjahr

Es genügt nicht, das vom Konzil gewünschte Einführungsjahr nur als eine wissenschaftstheoretische Einführung zu verstehen. Wir müssen unsere Ordensjugend in ihrer Glaubenssituation ernstnehmen. Wir müssen unsere Hochschularbeit von ihren Fragen, Nöten und Erwartungen her angehen, von diesen Fragen ausgehend und sie präziser artikulierend

die Theologie (wie auch die Philosophie) als Antwort auf die Fragen, Nöte und Erwartungen entfalten, statt ein fertiges System, das zu einer anderen Zeit einmal Antwort war, an sie heranzutragen. Wir brauchen keine Sorge zu haben, daß die Tradition dabei verlorengeht. Sie wird im Gegenteil ihr volles Gewicht gewinnen. Wir haben in unseren Studenten, wenn wir sie wirklich ernstnehmen, ein überschaubares Feld unserer pastoralen Bewährung. Mir scheint sogar, daß in diesem kleineren Bereich die Entscheidung fallen wird, ob uns die Lösung des Gesamtproblems gelingt.

2. Die pastorale Einführung

Natürlich muß zugegeben werden, daß in dem geschilderten Ansatz auch Gefahren stecken. Er könnte z. B. ein Sicheinspinnen der jungen Menschen in ihre privaten Nöte zur Folge haben. Es käme gerade nicht der Seelsorger heraus, der stellvertretend die Nöte und Erwartungen der heutigen Menschen auf sich nimmt, sie für die anderen trägt und so das Wort Gottes zu einer Antwort für die heutigen Menschen werden läßt. Unsere jungen Mitbrüder müssen deshalb von Anfang an zugleich in die Aufgabe der pastoralen Stellvertretung eingeführt werden. Das aber heißt, daß wir neue Wege der pastoralen Einführung suchen müssen. Diese Einführung darf nicht an das Ende einer bis dahin nur theoretisch vermittelten Ausbildung gehängt werden, sondern muß die theoretische Ausbildung von Anfang an begleiten und muß mit der Vertiefung des Studiums auch zunehmend vertieft werden. Die Vertreter der theoretischen Fächer sollten diese praktische Einführung nicht als ein Konkurrenzunternehmen beargwöhnen, das die intensive Arbeit im theoretischen Studium stören könnte. Sie sollten ihren Teil dazu beitragen, daß fruchtbare Wechselbeziehungen zwischen Theorie und Praxis entstehen können. Wir dürfen uns sonst nicht wundern, daß unsere erwachsenen Mitbrüder mit dem Abschluß der Examina auch das Studium als abgeschlossen und den Umgang mit den Büchern als eine endlich erledigte Sache ansehen.

Ich war davon ausgegangen, daß wir auf dem geschilderten Wege eine Neuorientierung unseres Ordenslebens entwickeln könnten. Mir scheint, daß wir bei einer nur erdachten Neuorientierung sehr leicht auf illusorische Konzeptionen verfallen würden. Wir würden unsere jungen Mitbrüder, die doch die Hauptlast der neuorientierten Arbeit tragen müssen, überfordern und sehr bald in die Resignation treiben. Wir müssen mit ihnen, ausgehend von ihren Neigungen und Fähigkeiten, herausfinden, was wir aus den vielen Aufgaben der Gesamtkirche im Sinne unserer Traditionen als unseren heutigen Sonderauftrag übernehmen können. Die verantwortlichen Leiter der Ordenshochschulen sollten mit ihrem Provinzial und mit den Oberen der einzelnen Häuser

beraten, ob die sich zeigenden Neigungen und Fähigkeiten der Studenten mit den Notwendigkeiten der Seelsorgsarbeit zusammengehen, und dabei eine praktikable Koordinierung finden. Die Studenten würden unsere Hochschulen mit dem Bewußtsein verlassen, für die spätere Arbeit auch vorbereitet zu sein.

Was an Argumenten gegen die „Zwergschulen" der Orden in der Zeit des zunehmenden Priestermangels auch angeführt werden mag, diese Argumente verlieren ihr Gewicht in dem Maße, als uns der angezeigte Weg gelingt. Man wird erkennen müssen, daß die von manchen uns zugemutete „Gleichschaltung" unsinnig und gefährlich ist, weil sie gar nicht zu einer Konzentration, sondern zur Gleichmacherei führt. Ausgerechnet in einer Zeit, wo eine differenzierte und überpfarrliche Seelsorgsarbeit zunehmend dringender geworden ist. Ich möchte nicht unbedingt gegen evtl. notwendig werdende Zusammenlegungen sprechen. Nur müssen diese so konzipiert werden, daß eine wirkliche Konzentration und keine bloße Summierung herauskommt.

Ich habe von den Aufgaben der Ordenshochschulen gesprochen, obwohl mir das Thema der Existenzbegründung dieser Ordenshochschulen zugedacht war. Ich meine aber, das Thema nicht verfehlt zu haben. Jede noch so lückenlose theoretische Argumentation wird — so scheint mir — wirkungslos bleiben, es sei denn, wir stellen die Notwendigkeit unserer Eigenexistenz durch unsere Arbeit unter Beweis.

Zur Altersversorgung der Ordensleute

Von Bernward Hegemann OP, Köln *)

1. *Wie begründet man die Notwendigkeit einer Altersversorgung?*

Von seiten der Ordensgemeinschaften, von kirchlichen und nichtkirchlichen Stellen werden unterschiedliche Motive für die Notwendigkeit einer Altersversorgung der Ordensleute vorgebracht: Die Überalterung der Orden; Nachwuchsmangel; das Fehlen von Realbesitz (Haus- und Grundbesitz); in der Schweiz, Italien, in Holland und sogar in der Ostzone erhalten auch Ordensleute eine Altersrente; Ordensleute an ordenseigenen Schulen erhalten eine Pension; warum sollen Ordensleute nicht weltlichen Arbeitnehmern gleichgestellt werden; der Heilige Stuhl wünscht für die Ordensleute eine Altersversorgung; die Orden sind reich.

Stimmen alle diese Argumente? Treffen sie für alle Ordensgemeinschaften unterschiedslos zu, oder existiert nur bei einigen Ordensgemeinschaften das Versorgungsproblem? Sind manche Argumente nicht widersprüchlich?

2. *Sind die Argumente stichhaltig?*

Die wirtschaftliche Lage vieler Ordensgemeinschaften ist in den romanischen Ländern ungesichert. Sie leben vielfach vom Terminieren. In jüngster Zeit hat die italienische Bischofskonferenz den Ordensgemeinschaften das Terminieren und Betteln in der Öffentlichkeit untersagt. Bei uns dagegen leben die Ordensgemeinschaften vor allem von dem, was sie sich in seelsorglich-caritativer Tätigkeit erarbeiten. Wenn also der Heilige Stuhl auf eine notwendige Altersversorgung der Ordensmitglieder hinweist, so möchte er primär die wirtschaftliche Struktur der Orden selbst geändert sehen. Der ungewisse Erfolg des Terminierens ist hier der Beschaffung des Lebensunterhaltes durch Arbeit gegenüberzustellen.

Die im Ausland, in Holland, in der Schweiz, in Italien und in der Ostzone gültigen Verhältnisse können nicht auf die Bundesrepublik übertragen werden. In der Schweiz ist z. B. das Altersgeld an das Bürgerrecht in einer Gemeinde geknüpft, in Holland dagegen an die Erwerbstätigkeit. In Holland wie in der Schweiz soll die Altersrente jedoch nur die Grundsicherung abgeben, der Einzelne muß auf dieser Basis seine effektive Altersversorgung selbst sicherstellen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Altersgeld in Holland 1300,— Gulden pro Jahr beträgt, die Beiträge dazu belaufen sich pro Arbeitnehmer und Arbeitgeber auf 1,75 Gulden pro Woche.

---

*) Zu diesem Problem wird demnächst vom gleichen Autor auch in der Festschrift für Prälat Professor Dr. Audomar Scheuermann „Ecclesia et Ius" (Verlag Schöningh, Paderborn) ein längerer Beitrag erscheinen.

Das Argument, Ordensleute an ordenseigenen Schulen erhalten eine Pension, dürfte nicht stichhaltig sein. Wir beziehen uns hier auf das Ersatzschul-Finanzierungsgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen und des Landes Niedersachsen. Nach den genannten Gesetzen erhalten die als Ersatzschulen anerkannten Schulen der Orden vom Staat bestimmt Subventionen, die den Sach- und Personalaufwand abdecken sollen. Der Staat subventioniert aber nicht alle Sach- und Personalaufwendungen. Der Orden als Schulträger muß einen bestimmten Prozentsatz als Eigenleistung erbringen. Wenn auch für die Tätigkeit der klösterlichen Lehrkräfte vom Staat eine Subvention gezahlt wird, etwa 70 % des jeweiligen Durchschnittsgehaltes eines Lehrers an öffentlichen Schulen (NRW), so kann diese Subvention nicht als Gehalt des einzelnen Ordenslehrers gewertet werden. Sie ist ein Beitrag an den Schulträger. Nur zur Berechnung der Höhe des staatlichen Zuschusses dient die Aufschlüsselung auf die Zahl der eingesetzten Ordenslehrkräfte. In ähnlicher Weise verfährt man mit den ehemaligen klösterlichen Lehrkräften, welche die Altersgrenze überschritten haben. Auch hier wird so verfahren, als wenn der Schulträger an seine im Ruhestand befindlichen klösterlichen Lehrkräfte eine Pension zahlen würde. In beiden Fällen handelt es sich aber nur um Modi zur Berechnung der Subvention. Der Staat will also vermittels seiner Subvention kein Gehalt an die aktiven und „im Ruhestand befindlichen" Ordenslehrkräfte zahlen. Die klösterliche Gemeinschaft, näherhin das Kloster, das mit der Schule verbunden ist, muß seine aktiven und alten Ordensmitglieder selbst unterhalten. Wie hier zwischen Schule und Kloster die Verrechnung erfolgt, ist für uns bedeutungslos. Wir müssen also festhalten, daß die Subventionen des Staates für die Sach- und Personalunkosten globale Zuschüsse sind, daß damit keinesfalls der Staat den aktiven oder ehemaligen, d. h. alten klösterlichen Lehrkräften ein Gehalt bzw. eine Pension bezahlt.

Auch das Argument, die Ordensleute müßten hinsichtlich der Altersversorgung den Weltleuten gleichgestellt sein, erachten wir nicht für zutreffend. Einmal gibt es in der Bundesrepublik Deutschland keine legale Institution, welche die Altersversorgung aller Bürger nicht nur dem Grunde, sondern auch der Höhe nach sicherstellt. Die Fachleute streiten sich darüber, ob die gesetzliche Rentenversicherung für Arbeitnehmer (AVG/RVO) nur eine Grundversicherung darstellt oder nicht. Denn nach 40 Versicherungsjahren können kaum mehr als 48 % des durchschnittlichen Arbeitsentgeltes als Rentenanspruch erreicht werden. So liegt die durchschnittliche Rentenhöhe heute bei männlichen Arbeitnehmern (gleich ob sie ledig, verwitwet oder verheiratet sind) bei etwa 500,— DM, bei ledigen weiblichen Arbeitnehmern etwas über 300,— DM. Andererseits ist die gesetzliche Rentenversicherung nur eine Zwangsversicherung für Arbeitnehmer. Freiberufler und Selbständige müssen heute nach wie vor persönlich für ihre Alters-

versorgung Vorsorge treffen. Die Diskussion um die Ausdehnung der gesetzlichen Rentenversicherung zur Zwangsversicherung für alle Bundesbürger zeigt überdies, daß damit schon finanziell die Rentenversicherung überfordert wäre.

Wenn behauptet wird, die Orden seien reich und könnten aus ihrem Reichtum die versicherungsmäßige Versorgung ihrer Mitglieder sicherstellen, so ist das mit Vorbehalt aufzunehmen. Wenn man von einigen wenigen gewerblichen Besitzstrukturen (Brauereien, Druckereien) absieht, so sind zwar die meisten Orden Besitzer ihrer Kirchen und Klöster und der damit ggf. verbundenen Schulen, Krankenhäuser und ähnlichen Einrichtungen, aber das alles ist totes Kapital, nicht oder höchstens zum Grundstückswert realisierbar. Es erbringt keine Rendite, sondern fordert laufenden, zum Teil hohen Unterhalt. Wo Gebäude, vor allem Schulen und Krankenhäuser, nach dem Kriege neu erstellt werden mußten, sind die betreffenden Ordensgemeinschaften mit hohen Schulden belastet. Entscheidend für die Beurteilung der wirtschaftlichen Situation ist doch nur das arbeitsbedingte Bareinkommen oder besser der Betrag, der nach Abzug der notwendigen Aufwendungen per Saldo unter dem Strich verbleibt. Bei der Höhe der Mutterhaus- oder Ordensabgaben bleibt meistens kein Betrag zur Kapitalbildung übrig. Aber darauf kommt es genau an.

3. *Sind Altersversorgung und armutsbedingte Struktur der Orden miteinander vereinbar?*

Für den normalen Menschen ist die Vorsorge für das Alter unbewußt mit einem Angstmotiv verknüpft: Was wird aus mir, wenn ich nicht mehr im Erwerbsleben stehe? Andererseits ist die Vorsorge für Zeiten der Not, des Krankseins, des Alters ein Ausdruck kluger Voraussicht. Die Pflicht zur Altersversorgung betrifft zunächst den alleinstehenden Mann, die alleinstehende Frau. In erhöhtem Maße ist dann der Ehemann verpflichtet, für seine Familie vorzusorgen. Nicht immer war das aus eigener Kraft möglich. Doch konnte auch kein Staatsbürger erwarten, daß der Staat ihm die Versorgungslasten abnehmen würde. Darum ist auch heute noch die gesetzliche Rentenversicherung dem Ursprung und dem Prinzip nach nichts anderes als eine Solidaritätsveranstaltung der Arbeitnehmer. Der Zwang zur Altersversorgung im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung war dabei notwendig, weil manche Staatsbürger unklugerweise in den Tag hinein leben und nicht an morgen denken. Insofern ist der Zwang für Arbeitnehmer im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung, wenigstens die Grundversorgung für das Alter sicherzustellen, ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Diese Situation ist für die einzelnen Ordensleute nicht gegeben, denn sie sind Mitglieder einer klösterlichen Gemeinschaft, die nach anderen Prinzipien lebt, als es die Weltleute tun müssen. Der Orden selbst hat die Ver-

antwortung, die Pflicht und Aufgabe, den Unterhalt seiner Ordensmitglieder in gesunden, kranken und alten Tagen sicherzustellen. Aber es ist falsch, das Augenmerk nur auf die Sicherstellung des Unterhalts der alten Ordensmitglieder hinzulenken, denn gleichzeitig muß die Ordensgemeinschaft auch dafür Sorge tragen, daß die jungen Ordensmitglieder sach- und fachgerecht für die Aufgaben der Ordensgenossenschaft ausgebildet werden.

Die Orden als lebendige Gemeinschaften von jungen, aktiven, von kranken und alten Ordensmitgliedern — man muß diese gleichsam als Großfamilie betrachten — weisen eine völlig andere Struktur auf. Man kann daher die Ordensgemeinschaften funktions- und strukturmäßig nicht mit der Situation des einzelnen Staatsbürgers noch mit der Situation einer normalen Familie vergleichen. Denn bei ihnen findet — eine normale Alterspyramide vorausgesetzt — ein Lastenausgleich zwischen jung und alt statt. Die aktiven Ordensmitglieder sorgen zugleich für die Ausbildung und den Unterhalt der jüngeren wie auch für das Leben der älteren. Diese natürliche Generationsfolge löst unbemerkt und fast automatisch das Altersversorgungsproblem.

Doch dieser Rhythmus ist dann gestört, wenn eine Ordensgemeinschaft langfristig und permanent einen Nachwuchsmangel konstatieren muß, wenn deshalb eine Überalterung droht, so daß bei bleibendem Fehlen des Nachwuchses die Kongregation zum Aussterben verurteilt zu sein scheint. Hier kann man berechtigt und sorgenvoll fragen, wie sollen die überlebenden Ordensmitglieder weiterhin existieren? Doch auch in diesen Fällen muß man sich vor Pauschalurteilen und gefühlsmäßigen Reflektionen hüten. Hier kann nur eine nüchterne Analyse der derzeitigen Alterspyramide und ihrer möglichen oder wahrscheinlichen Fortentwicklung weiterhelfen.

Alle Ordensmitglieder sind kraft ihrer Gelübde zumindest zur persönlichen Armut verpflichtet. An dieser Stelle können wir nicht die Armutsauffassung der einzelnen Orden selbst untersuchen. Es genügt hier die Aussage, daß das „unwirtschaftliche" Real- und das Barvermögen der Orden zweckbestimmt ist. Es ist notwendig, um das seelsorglich-caritative Ordensziel zu verwirklichen.

Angesichts dessen, daß wohl kaum ein Orden im Hinblick auf das entscheidende (Bar-) Kapitalvermögen reich ist, müssen wir bejahen, daß das einzelne Ordensmitglied wie auch die Ordensgemeinschaft selbst arm leben bzw. sind. Wenn heute behauptet wird, daß die einzelnen Ordensleute nicht mehr arm leben, weil sie über alle technischen, arbeits- und lebensmäßigen Voraussetzungen — von ihrem Kloster zur Verfügung gestellt — verfügen, so erscheint uns das als ein unverzeihlicher Fehlschluß. Wenn heute ein Orden durch seine Ordensmitglieder das Ordensziel verwirk-

lichen will, dann gehört dazu notwendigerweise ein hoher sachlicher und personeller Aufwand. Die persönliche Armut des einzelnen Ordensmitgliedes kann also nicht durch Pauperismus und Primitivismus gekennzeichnet sein, mit denen die lebens- und arbeitsmäßigen Voraussetzungen dargeboten werden. Damit ist aber bereits auch die gemeinschaftliche Armut als sachbezogen gekennzeichnet. Das Wesen der Armut besteht nämlich nicht im Verzicht schlechthin, sondern im Verzicht auf das, was sachlich nicht notwendig und angemessen ist. Als zweites Element kommt dann wesentlich der Verzicht auf eigenwirtschaftliches Verhalten hinzu. Das, was sachlich notwendig ist, ist zugleich das ökonomisch Richtige; über die Angemessenheit der Mittel urteilt die Klugheit; die Annahme dieser Entscheidungen durch das einzelne Ordensmitglied zusammen mit seinem Verzicht auf eigenwirtschaftliche Betätigung machen den Wert des Armutsgelübdes beim einzelnen Ordensmitglied aus.

Als Ganzes erweist sich die Verwirklichung der Armut als echte Gemeinschaftsleistung. Das Kloster ist kein Hort von irdischen Schätzen, es will auch keinen Lebensstandard, der irgendwo gang und gäbe oder den „Kapitalisten" zu eigen ist. Für Ordensleute ist der Lebensstandard sachgerecht, der nicht den der breiten Masse überragt (damit erweist sich die reale Verwirklichung der Armut als zeit-, orts- und umweltsgebunden, sie ist also relativ).

Mit dieser Aussage berühren wir ein weiteres wesentliches Element der Armut. Echte Armut will keine übertriebene Vorsorge für morgen. Wenn heute Ordensleute oder Klöster eine solche Altersvorsorgung treffen würden, daß der Lebensunterhalt der derzeitigen Mitglieder auf hohem Stand bis zum Tode des Letzten gesichert wäre, so ist das nicht armutsgemäß. Denn auch der Bürger draußen kennt keine absolute Sicherheit, sein Leben ist eigentlich stets durch Existenznot gekennzeichnet. Bei der heutigen Entwicklung der Wirtschaft und Technik muß er um seinen Arbeitsplatz, um seinen sozialen Status bangen, seine Altersversorgung ist durch die Geldentwertung und Währungsentwicklung bedroht, der Rentenberg macht fraglich, ob seine spätere Rente ausreichend sein wird. Die Situation für den Staatsbürger ist härter als für Ordensleute, da der Mensch draußen ohne Rückhalt einer größeren Gemeinschaft, in welcher aber das Ordensmitglied lebt, dasteht. Schon von dort her erscheint das Leben der Ordensleute gesicherter als das der Weltleute, die oft mit 60 oder 65 Jahren aus dem Erwerbsleben ausscheiden müssen, während Ordensleute so lange arbeiten können, dürfen und müssen, wie es ihre Kräfte erlauben.

Das Gelübde der Armut schließt immer ein existentielles Wagnis mit ein. Wer um Christi Willen arm sein will, muß damit rechnen, daß er ggf. wie die Ärmsten der Armen leben muß. Diese Bereitschaft zum existentiellen Wagnis gilt nicht nur im Hinblick auf eine Altersversorgung für die Zukunft, sie kann auch in der Gegenwart real werden. Würde ein Orden z. B.

in Südamerika neu gründen und damit beginnen, zunächst ein Kloster nach europäischen oder deutschen Maßstäben zu errichten, so wäre die Basis für eine seelsorglich-caritative Arbeit bereits zerstört.

Die kommende Entwicklung ist weder für alle Orden noch für eine einzelne Gemeinschaft mit Sicherheit vorauszusagen. Aber spitzen wir ruhig einmal theoretisch eine mögliche und auch von vielen befürchtete Entwicklung extrem zu: Wovon sollen später die heutigen Mitglieder einer kleinen Ordensgemeinschaft leben, wenn kein Nachwuchs vorhanden ist, wenn man in einigen Jahren nur noch mit alten und kranken, aber nicht mehr mit einsatzfähigen Ordensmitgliedern rechnen muß? Wenn das tatsächlich nach menschlicher Voraussicht der Fall sein wird, ist die Gemeinschaft nicht heute verpflichtet, noch für die Altersversorgung dieser ihrer Mitglieder Vorsorge zu treffen? Oder muß man sie dem Wagnis aussetzen, dann wie die Ärmsten der Armen zu leben? Wo ist das Zeugnis der Nachfolge Christi, wo verpflichtet kluge Voraussicht zum Handeln?

Beide Elemente müssen überlegt werden. Übertriebene Vorsorge, also eigentlich Angst, sind genau so fehl am Platze wie ein generelles Bemühen, für die Altersversorgung etwas zu tun. Man gewinnt als nüchterner Beobachter zudem den Eindruck, daß in jüngster Zeit ein fast panisches Bemühen, oftmals von außen her stimuliert, um die Altersversorgung eingesetzt hat. Aber dieses Problem ist vielschichtiger, als es der Augenschein aufweist. Man wird, um zu einer Lösung zu kommen, zwischen Ordensverband und Verband sehr sorgfältig differenzieren müssen. Zudem darf man nicht vergessen, daß die Frage der Altersversorgung auch oder sogar primär die Frage des Rechenstiftes ist. Ist Kapital für die Sicherstellung der Altersversorgung vorhanden, kann ich ein solches Kapital noch rechtzeitig bilden? All diese Fragen müssen näher untersucht werden.

4. *Ist eine Altersversorgung generell für alle Gemeinschaften notwendig?*

Hier wird man zunächst zwischen größeren und kleineren Ordensverbänden unterscheiden müssen. Im Hinblick auf die Altersversorgung sind größere Gemeinschaften a priori besser gestellt als kleinere. Wesentlich ist jedoch für alle Ordensgemeinschaften die Frage des Nachwuchses. Dabei muß man von einer langfristigen Perspektive ausgehen. Die Zahlen der Neueintritte in den letzten 2 bis 3 Jahren sind dabei nicht allein maßgebend. Wo tatsächlich bei einer Ordensgemeinschaft über Jahre hindurch sich der Nachwuchs kontinuierlich oder sogar progressiv vermindert, wenn vielleicht sogar in den letzten 10 Jahren überhaupt keine Neueintritte zu verzeichnen sind, kann man allerdings ausrechnen, wann die Ordensgemeinschaft in der Gesamtheit nur noch aus alten und kranken, also nicht mehr arbeitsfähigen Mitgliedern besteht. Ist diese Überalterung heute schon real eingetreten oder wird sie nach menschlicher Voraussicht in den nächsten Jahren Wirklichkeit werden, so muß man, so hart es auch sein

mag, in diesen Fällen von Ordensgemeinschaften sprechen, die zum Aussterben verurteilt sind. Aber daß ein Orden ausstirbt, ist in der Kirchengeschichte nichts Außergewöhnliches. Im Laufe der Jahrhunderte haben viele Orden aufgehört zu existieren, weil das ursprüngliche Ordensziel durch die Veränderung infolge der Zeitläufe nicht mehr realisierbar war. So war in früheren Jahrhunderten die schulische Unterweisung der Jugendlichen und die Krankenpflege Aufgabe der Kirche, also vorwiegend Sache der Orden. Heute nimmt der Staat das Schul- und Krankenhauswesen für sich als primäre Aufgabe in Anspruch, die Orden dürfen subsidiär mitarbeiten.

Die Notwendigkeit einer Altersversorgung kann nicht generell für alle Orden positiv bejaht werden. Sie ist von Fall zu Fall, also im Hinblick auf die jeweilige Gemeinschaft zu beurteilen. Maßgebend für die Urteilsfindung ist die derzeitige Alterspyramide und ihre voraussichtliche Weiterentwicklung. Man kann hier nicht von allgemeinen Eindrücken oder Vermutungen ausgehen, man muß die Alterspyramide statistisch exakt ermitteln. Nur so kommt man zu einem fundierten Urteil über die evtl. Notwendigkeit einer Altersversorgung. Bei einer Gemeinschaft, die nicht über Nachwuchsmangel zu klagen hat, wird wie bei einem Tannenbaum die Basis breit und die Spitze schmal sein. Eine schmale Basis und eine breite Spitze dagegen weisen auf eine überalterte Gemeinschaft hin, die bereits langfristig unter Nachwuchsmangel leidet oder wo sogar über mehrere Jahre hinweg Neueintritte völlig fehlen.

Nur für überalterte und damit zahlenmäßig schrumpfende Ordensgemeinschaften erscheint eine Altersversorgung notwendig zu sein. Für gesunde, lebenskräftige Ordensgemeinschaften stellt sich damit dieses Problem nicht, weil der normale Altersaufbau mit Unterhalt der Älteren durch die nachwachsende jüngere Generation sichergestellt ist. — Wie ist aber im anderen Falle die Altersversorgung sicherzustellen, welche Möglichkeiten bieten sich dazu an, können sie überhaupt realisiert werden?

5. *Was erwartet man von der Altersversorgung?*

Gemeinhin erwartet man von der Altersversorgung, daß dem Staatsbürger nach Ausscheiden aus dem Erwerbsleben aus seiner Vorsorgeversicherung für das Alter monatlich ein solch hoher Betrag zur Verfügung steht, daß er damit unter Wahrung seines bisherigen Besitzstandes sorgenfrei leben kann. Diese Zielsetzung kann die gesetzliche Altersversorgung, die soziale Rentenversicherung, schon heute nicht erfüllen. Wer nur auf das Altersruhegeld der gesetzlichen Rentenversicherung angewiesen ist, muß einen sozialen Abstieg mit in Kauf nehmen. Will der Staatsbürger diesen verhindern, muß er zusätzlich und normalerweise nur aus eigenen Mitteln weitere Vorsorge rechtzeitig treffen. Diejenigen, die nicht zwangsweise in der gesetzlichen Rentenversicherung pflichtversichert sind, müssen sowieso nach eigenem Können und Wollen für ihr Alter vorsorgen.

Die Höhe des Altersruhegeldes ist heute bedeutsamer als früher. Heute leben die alten Leute vielfach nicht mehr in einer Familiengemeinschaft, sie wohnen selbständig, für sich allein. Ein Alleinstehender muß heute schon 300,— bis 400,— DM an Pensionskosten für ein Zweibettzimmer in einem Altersheim bezahlen. Wenn umgekehrt heute einer 300,— DM Rente bekommt, so kann er als alleinstehender Rentner kaum davon leben, erst recht dann nicht, wenn er Wert auf eine eigene Wohnung legt. Nur wer rechtzeitig für das Alter gespart und vorgesorgt hat, kann ohne Sorge leben.

Wie hoch müßte das Altersruhegeld für Ordensleute sein? Man könnte obige Überlegungen fortführen und sagen: Wenn der Alleinstehende mit seiner Rente von monatlich 300,— DM in der Familiengemeinschaft leben würde, könnte er damit existieren. Wenn dieser nur 200,— DM als Zuschuß zu den Lebensunterhaltungskosten abgeben würde, wäre das für die Familie auch noch ein beachtlicher Zuschuß zum Wirtschaftsgeld. Wir können dieses Beispiel auch auf eine Ordensgemeinschaft übertragen. Aber es gilt nur dann, wenn der Altersaufbau der Ordensgemeinschaft normal ist. Wenn dagegen bei überalterten Ordensgemeinschaften das Einkommen nur aus den Renten der alten Ordensmitglieder besteht, dann könnte bei einer durchschnittlichen Rente von 300,— DM pro Ordensmitglied der Unterhalt der Ordensfamilie nicht mehr gedeckt sein. Genaue Zahlen und Erwartungen lassen sich hier allerdings nicht angeben, weil bisher konkrete Erfahrungen fehlen. Man könnte aber sagen, daß eine solche Ordensgemeinschaft in einem eigenen Kloster billiger leben würde als eine Ordensgemeinschaft, die zur Miete wohnt.

Auch bei aller Vorsicht wird man sagen müssen: Wenn eine klösterliche Gemeinschaft den Lebensunterhalt ihrer Mitglieder nur über die Altersversorgung sicherstellen kann, dann darf das monatliche Altersruhegeld pro Kopf nach den heutigen Verhältnissen nicht unter 300,— bis 400,— DM liegen.

6. *Die prinzipiellen Grundlagen jeder Altersversorgung*

Jede Altersvorsorge ist rechtzeitige Vorsorge für die Zukunft. Eine Altersversorgung kann nicht erst dann sichergestellt werden, wenn die Erwerbslosigkeit wegen Alters droht. Gewiß kann man noch mit 60 Jahren eine Lebensversicherung abschließen, aber die dann einzuzahlende Summe ist bereits so hoch, daß man aus diesem Kapital bereits selbst die ab 65 Jahren erhoffte monatliche Rente bestreiten kann.

Zweitens kann jede Versicherung für das Alter, gleich ob die Vorsorge dafür im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung geschieht, oder ob sie auf der Basis einer privatrechtlichen Lebensversicherung erfolgt, an Leistungen, d. h. an Rente nicht mehr ausbezahlen, als vorher eingezahlt

wurde. Auch für die gesetzliche Rentenversicherung gilt der versicherungsmathematische Grundsatz, daß die Altersrente für die ersten 10 Jahre (also bis zum 75. Lebensjahr) aus den eingezahlten Beiträgen erbracht werden muß.

In der gesetzlichen Rentenversicherung bemißt sich die Höhe des Altersruhegeldes nach der Dauer und der Höhe der eingezahlten Beiträge. Je länger jemand als Arbeiter oder Angestellter tätig war, desto höher wird sein Altersruhegeld sein. Wer heute 65 Jahre alt wird und nur 20 Jahre lang als Arbeitnehmer tätig war, kann nur mit einer Altersrente zwischen 230,— und maximal 450,— DM rechnen. Für das Altersruhegeld in der gesetzlichen Rentenversicherung sind zweitens die Höhe der geleisteten Beiträge entscheidend. Wieviel Prozent vom Lohn oder Gehalt monatlich als Beiträge abzuführen sind, bestimmt der Gesetzgeber. Ein Angestellter, auch wenn er mehr verdient, kann nur Beiträge in der Höhe entrichten, als ob er nur 1400,— DM verdienen würde. Damit ist die maximale Höhe des Altersruhegeldes fixiert. Zwar spielen noch zwei andere Faktoren bei der Berechnung des Altersruhegeldes eine Rolle, aber die daraus resultierende Anhebung der Leistung ist nicht wesentlich. In der gesetzlichen Rentenversicherung werden außerdem noch bei der Berechnung des Rentenanspruchs die sog. Ersatz- und Ausfallzeiten berücksichtigt, aber wenn wir die Altersversorgung der Ordensleute in die Zukunft projektieren, werden Ordensleute, die sozialversichert wären, nicht Ausfallzeiten (die mit den Verhältnissen des Dritten Reichs und der Kriegsjahre zusammenhängen) in Anspruch nehmen können, andererseits treffen auch Ersatzzeiten (Zeiten der Ausbildung, Schwangerschaft, Krankheit, Arbeitslosigkeit) entweder nicht für Ordensleute zu oder ihre Applikation ist mehr als problematisch. — Wie es auch sei, nach derzeitigem Stande kann ein weltlicher Arbeitnehmer ein höheres Altersruhegeld als 1100,— DM von der Rentenversicherung nicht erwarten. Das setzt aber eine Versicherungszeit von 50 Jahren voraus, wobei der Verdienst während der Beitragszeit um 197 % über dem Durchschnittsverdienst aller Sozialversicherten gelegen hat. Dabei betrug der monatliche Durchschnittsverdienst in 1965 DM 769,—. Wohl kann der Pflichtversicherte seine spätere Rente durch eine freiwillige Höherversicherung aufstocken. Aber diese Beiträge werden nur rein kapitalmäßig in Ansatz gebracht, sie unterliegen nicht der sog. Rentendynamik. Die Rentendynamik, also die nachträgliche Anpassung der Renten an den Brutto-Durchschnittsverdienst der Sozialversicherten wird von den Sozialpolitikern als Ei des Kolumbus betrachtet. Im Effekt sind die dadurch erzielten Rentenanhebungen nichts anderes als eine Kompensation der laufenden Geldentwertung (Kaufkraftschwund).

Bei der eigenständigen, also privatrechtlich abgesicherten Altersversorgung, die fast immer in Form einer Lebensversicherung geschieht, gilt absolut das Prinzip: Die Versicherungsgesellschaft kann nicht mehr an Rente

zuzügl. Zinsgewinn auszahlen, als vorher eingezahlt wurde. Je eher allerdings eine Lebensversicherung abgeschlossen wird, desto niedriger sind die Beiträge. D. h. die gleiche Leistung vorausgesetzt, muß einer, der mit 30 Jahren eine Lebensversicherung abschließt, weniger an monatlichen Beiträgen erbringen als derjenige, der erst mit 50 Jahren die gleiche Lebensversicherung kontrahiert.

Zwischen der gesetzlichen Rentenversicherung und der freiwilligen Altersvorsorge auf der Basis einer Lebensversicherung besteht aber ein für Orden wichtiger Unterschied: In der gesetzlichen Rentenversicherung kann der Versicherungspflichtige die Bedingungen (Höhe der Rente, monatliche Beitragsleistung) nicht selbst bestimmen. Der ledige wie der verheiratete Versicherungspflichtige zahlt die gleichen Beiträge, er erhält auch die gleiche Rente unabhängig davon, ob der Rentenempfänger ledig, verheiratet oder verwitwet ist. Stirbt der verheiratete Rentenempfänger aber, so bekommt die verwitwete Ehefrau nur 60 % der ursprünglichen Rente ihres Ehemannes (eine an und für sich im Hinblick auf den ledigen oder verwitweten Rentenempfänger unbegreifliche soziale Ungerechtigkeit). Für uns ist allerdings die Situation des ledigen Pflichtversicherten interessanter. Er mag 40 oder 50 Jahre Beiträge an die gesetzliche Rentenversicherung entrichtet haben. Stirbt er vor Eintritt des Rentenfalles, so gehen seine geleisteten Beiträge ersatzlos verloren. Noch nicht einmal seine gesetzlichen Erben haben Anspruch darauf, daß die Versicherungsanstalt wenigstens die eingezahlten Beiträge zurückbezahlt.

Bei der privatrechtlichen Lebensversicherung degegen besteht weitgehend Vertragsfreiheit. Wenn der Versicherte vor Eintritt des Versicherungsfalles stirbt, kann vorher vertraglich sichergestellt werden, daß zumindest die eingezahlten Beiträge einem Dritten ausgezahlt werden. Wenn also ein Ordensmitglied lebensversichert wäre, könnte hier der Begünstigte der Orden sein, der damit keinen finanziellen Verlust erleiden würde.

7. Kann im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung die Altersversorgung der Ordensleute sichergestellt werden?

Die Antwort auf unsere Frage ist sehr einfach. Nach den derzeitigen Gesetzesbestimmungen kann im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung nicht die Altersversorgung der Ordensleute sichergestellt werden. Sehen wir einmal von juristischen Besonderheiten ab, so sind alle Ordensleute de facto nicht rentenversicherungspflichtig. Es besteht nicht einmal die Möglichkeit einer freiwilligen Beteiligung an der gesetzlichen sozialen Rentenversicherung.

Sollte man aber nicht eine Gesetzesänderung mit dem Ziel erstreben, daß die Ordensleute versicherungspflichtig würden? Bei einem weltlichen Arbeiter oder Angestellten zahlen der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer die

Beiträge zur Rentenversicherung je zur Hälfte. Wie könnte also die Belastung der Orden aussehen, wenn alle Ordensmitglieder pflichtversichert wären? Viele, wenn nicht alle Ordensleute stehen nicht in einem Tätigkeitsverhältnis, das man analog als Beschäftigungsverhältnis klassifizieren könnte. Auch wenn heute ein großer Teil der Ordensleute im Rahmen eines Gestellungsvertrages tätig ist, eine nicht zu überschätzende Anzahl von Ordensmitgliedern ist nur klösterlich eingesetzt.

Der Gesetzgeber wird nicht bereit sein, eine gesetzliche Änderung vorzunehmen, die nur den Effekt hat, daß die Ordensleute im Hinblick auf Beitragsleistungen günstiger gestellt sind als die Laien. Das wäre auch uns nicht recht. Wenn also wirklich eine Gesetzesänderung zur Diskussion stände, könnte der Gesetzgeber nur auf das Modell der bereits bestehenden (aber rechtlich sehr umstrittenen) Nachversicherung rekurrieren. Das würde bedeuten, daß der Orden die volle Beitragslast selbst tragen müßte. Er könnte nicht die Hälfte auf andere abwälzen.

Aber das ist vielleicht nicht einmal das entscheidende Problem. Denn auf welcher Grundlage oder nach welcher Höhe sollen die Beiträge berechnet werden: Etwa auf der Basis der Entgelte (Mutterhaus und Ordensabgaben), die das einzelne Ordensmitglied für seine Gemeinschaft erarbeitet? Dann wären jedenfalls die Ordensmitglieder, die nur klösterlich tätig sind, die Benachteiligten. Denn ein Provinzial oder eine Generalökonomin könnte vergleichsweise eine höherwertige Arbeitsleistung erbringen als ein Ordensmitglied, das als Pfarrhelferin tätig ist.

Alle Ordensmitglieder sind jedoch, unbeschadet dessen, was sie durch ihre Arbeitsleistung finanziell für die Ordensgemeinschaft erbringen, kraft ihrer Profeß gleich. Es würde also angesichts der menschlichen Schwachheit zu unerträglichen Querelen führen, wenn der Orden seine Mitglieder altersversorgungsmäßig unterschiedlich qualifizieren würde. Damit käme von uns aus als Basis für die Berechnung der Versicherungsbeiträge nur der Wert der sogenannten freien Station in Frage. Aber auf dieser Grundlage läßt sich keine wirksame Altersversorgung aufbauen. Wenn heute im Durchschnitt der Wert der freien Station mit 150,— DM zu beziffern ist, könnte man, ausgehend von der heutigen Rechtslage, nur mit einer monatlichen Rente von maximal 75,— DM rechnen. Damit ist die Altersversorgung der Ordensleute nicht gesichert.

Wir müssen außerdem die heutige Rechtsentwicklung berücksichtigen. Es wird zu wenig beachtet, wie sehr der Staat die gesetzliche Rentenversicherung manipuliert. Die Beitragsleistung wird z. B. von 14 % auf 17 % im Jahre 1970 angehoben, ohne daß eine Mehrleistung erfolgt. Die Beitragserhöhung soll nur das Defizit in der gesetzlichen Rentenversicherung abdecken. Außerdem kann der Staat von sich aus die Höhe des zu erwartenden Altersruhegeldes ändern, d. h. erniedrigen. Und der Staat muß das

vielleicht tun, um ein finanzielles Fiasko der Rentenversicherungsanstalten zu vermeiden. Die Diskussion darüber, ob die bislang geltende dynamische Rentenformel aufrechterhalten werden kann oder nicht, ist aus der Presse hinlänglich bekannt. Die Stellungnahme der Bundesbank als Wahrer der Währung dazu, wie auch unabhängiger Fachleute, ist offenkundig: Die heute gültige dynamische Rentenversicherung, also die Bindung der Renten an das durchschnittliche Bruttoeinkommen, ist nicht mehr haltbar. Sie muß durch eine Bindung an das Nettoeinkommen der Berufstätigen ersetzt werden. Geschieht das nicht, muß entweder der Staat aus Steuermitteln enorme Subventionen zahlen oder die Beiträge sind nochmals zu erhöhen.

Durch eine Eingliederung der Ordensleute in die gesetzliche Rentenversicherung können wir also das Versorgungsproblem nicht lösen.

Wir wollen nun unser Augenmerk auf jene Ordensgemeinschaften richten, die bereits überaltert sind oder denen eine akute Überalterung droht, die also die Lösung des Altersversorgungsproblems am notwendigsten haben. Aber sie können im Rahmen der Sozialversicherung nicht mehr die notwendigen Pflichtversicherungsjahre erbringen, um ein ausreichendes Altersruhegeld zu erzielen.

8. *Die Lebensversicherung als Lösung der Altersversorgung?*

Da es sich herausgestellt hat, daß im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung die sachgemäße Altersversorgung der Ordensleute nicht sichergestellt werden kann, bliebe nur die privatrechtliche Lösung durch eine Lebensversicherung (normalerweise eine Gruppenversicherung für die gesamte Ordensgemeinschaft) übrig. Die private Lebensversicherung bietet eine große Freiheit in der Vertragsgestaltung. Im Versicherungsvertrag können die besonderen Bedürfnisse der Ordensgemeinschaften berücksichtigt und außerdem die ordensrechtlichen Gegebenheiten gewahrt werden. Den Kreis der zu versichernden Mitglieder kann der Orden frei bestimmen, ebenso die Höhe der gewünschten Rente. Außerdem kann sichergestellt werden, daß das eingezahlte Kapital bei vorzeitigem Todesfall des Versicherten nicht verlorengeht.

In letzter Zeit bemühen sich viele Versicherungsgesellschaften um Abschlüsse von Gruppen-Versicherungsverträgen mit Ordensgemeinschaften. Die Vertreter singen das Lob der Lebensversicherung in allen Tönen. Aber auch die Versicherung kann nicht mehr an Leibrente auszahlen, als vorher einbezahlt wurde. Sie kann und wird den Orden keine Geschenke machen, im Gegenteil, die Versicherung will an den Verträgen verdienen. Das ist ihr legitimes Recht. Zwar loben die Versicherungsagenten die Gewinnbeteiligung, wodurch sich später die Leibrente erhöhen wird, aber eigentlich kompensiert die Gewinnbeteiligung nur die zwischenzeitlich eingetretene Geldentwertung.

Mit welchen Erträgen und welchen Belastungen muß man bei der Rentenversicherung rechnen, d. h.: Welche Beiträge sind monatlich für den Versicherten aufzubringen, um später eine Leibrente in bestimmter Höhe zu erhalten. — Bevor wir dazu konkrete Beispiele und Zahlen vorlegen, sind noch einige Prinzipien zu nennen, nach denen die Lebensversicherer vorgehen. Die Lebensversicherung ist eine Kapitalversicherung (sie ist sogar beleihbar), die Lebensversicherungsgesellschaften arbeiten nach dem Kapitaldeckungsstock-Verfahren, während die gesetzliche Rentenversicherung das Umlage-Verfahren kennt (die deutsche Bundesbank plädiert neuerdings auch wieder für die Einführung des Kapitaldeckungsstock-Verfahrens bei der gesetzlichen Rentenversicherung, das bis 1957 bestand und dann durch das Umlage-Verfahren abgelöst wurde). Hinsichtlich der Beiträge kann man bei der Lebensversicherung von folgender Faustformel ausgehen: Wer mit 30 Jahren eine Lebensversicherung abschließt und ab 65 Jahren eine Leibrente erhalten will, muß bis dahin monatlich ein Fünftel der Summe einzahlen, die er später monatlich als Leibrente haben will. Tritt einer erst mit 55 Jahren in eine Lebensversicherung ein, so muß er bereits monatlich den Betrag bezahlen, den er ab 65 Jahren wieder als monatliche Leibrente ausbezahlt haben will.

Der Autor dieser Abhandlung hat für seine eigene Ordensgemeinschaft sich von einer Assekuranz-Firma einmal ausrechnen lassen, wie für seinen Orden eine solche Lebensversicherung aussehen würde. Diese Ordensgemeinschaft zählt 374 Mitglieder, die allerdings nicht alle in Deutschland tätig sind, etwa 65 arbeiten im Ausland oder in überseeischen Missionen. Von den 374 Mitgliedern sind 163 im Alter zwischen 30 und 55 Jahren. 73 sind unter 30 Jahre, 141 Mitglieder sind älter als 55 Jahre. — In die Gruppe der 30jährigen Mitglieder werden jährlich etwa 10 Mitglieder nachrücken.

Bei diesem Beispiel war intendiert, die 30- bis 55jährigen, also 163 Mitglieder so zu versichern, daß mit dem 65. Lebensjahr monatlich eine Leibrente von 300,— DM ausbezahlt wird. In dem ersten Versicherungsjahr wäre dann pro Kopf der 30jährigen jeweils ein Beitrag von 738,— DM pro Jahr zu zahlen, für jeden 55jährigen einen Jahresbeitrag in Höhe von 3626,— DM. Die Gesamteinzahlung im ersten Versicherungsjahr würde sich auf 234 039,— DM belaufen. Diese Summe müßte 10 Jahre hindurch gezahlt werden, ehe die ersten Rückflüsse eintreten würden, d. h., erst nach 10 Jahren wird bei diesem Beispiel die erste Leibrente für die damals 55jährigen mit einer Gesamthöhe von 25 200,— DM ausbezahlt. Bis dahin sind aber 2 340 039,— DM an Beiträgen aufzuwenden. — Aber die Rechnung ist noch nicht vollständig. Denn im nächsten und in den folgenden Versicherungsjahren treten jeweils die 30 Jahre alt gewordenen Mitglieder in die Versicherung ein. Bei der derzeitigen Entwicklung kann man von 10 Neuversicherten pro Jahr ausgehen. Damit würde aber bereits der Ka-

pitalaufwand im zweiten Versicherungsjahr 241 419,— DM betragen, im 10. Versicherungsjahr sogar die Summe von 300 459,— DM ausmachen. In Wirklichkeit sind also in den ersten 10 Jahren 2 672 490,— DM an Beiträgen zu zahlen, ehe im 11. Jahr dann der erste Rückfluß in Höhe von 25 200,— DM erfolgt.

Man könnte zu diesem Beispiel einwenden, daß bei der betreffenden Ordensgemeinschaft der Aufbau der Alterspyramide sehr schlecht sein muß. Das ist aber nicht der Fall. Für die Jahrgänge von 1938 bis 1915 ergibt sich ein fast geradezu klassischer Altersaufbau. Nur die 54- bis 55jährigen stören das Bild, diese Gruppe macht zusammen 18 Personen aus. Während die Jahrgänge 1915 bis 1922 nur insgesamt 23 Versicherte stellen.

Wir haben außerdem dieses Zahlenwerk mit bereits vorliegenden Verträgen oder Angeboten anderer Versicherungsgesellschaften verglichen. Bei gleicher angebotener Leistung variieren die Beiträge nur geringfügig. Im Prinzip werden sich also die Belastungen in dem oben beschriebenen finanziellen Rahmen halten.

Für den Abschluß einer Lebensversicherung für die Ordensmitglieder kommen natürlich nur sogenannte Gruppenversicherungs-Verträge in Frage, wo die Ordensgemeinschaft der Versicherungsnehmer und später auch der Leistungsempfänger ist. Eine gewisse Absenkung der Prämien könnte erzielt werden, wenn alle Ordensgemeinschaften, die solche Versicherungen abschließen würden, diese bei einer einzigen Versicherungsgesellschaft unterbrächten. Dann müßte allerdings zentral durch die entsprechenden Ordensobern-Vereinigungen ein Rahmenvertrag mit der Versicherung abgeschlossen werden, dem die einzelne Ordensgemeinschaft in ihrem Gruppenversicherungsvertrag beitreten kann.

Aber hat die Verwirklichung der Altersversorgung durch Abschluß einer Lebensversicherung überhaupt eine reale Chance? Wir meinen, die daraus resultierenden finanziellen Belastungen sind für jede, große wie kleine Ordensgemeinschaft zu hoch. Man muß nicht nur heute die Beiträge aufbringen können, sondern permanent in allen Versicherungsjahren. Setzt man ein oder mehrere Jahre wegen finanzieller Enge mit den Beitragszahlungen aus, was möglich wäre, vermindert sich automatisch die Höhe der Leibrente.

Wenn schon für Ordensgemeinschaften mit gesunder Altersstruktur die finanzielle Belastung zu hoch ist, dann trifft das erst recht für diejenigen Gemeinschaften zu, die bereits überaltert sind, d. h. wo die Mehrzahl der Mitglieder schon das 50. Lebensjahr erreicht hat. Besteht eine Ordensgemeinschaft nur noch aus alten Mitgliedern, dann kann überhaupt nicht mehr über eine Lebensversicherung die Altersversorgung sichergestellt

werden. Denn bereits für die 50- bis 60jährigen ist der Kapitalaufwand für die wenigen Jahre bis zum Eintritt der Leistung (ab 65 Jahre) so hoch, daß man sagen darf: Diejenige Gemeinschaft, welche die Gelder für die Beiträge zur Altersversorgung aufbringen kann, kann auf den Abschluß einer Lebensversicherung verzichten. Hier wäre es wirklich besser, die Kapitalien selbst anzulegen und aus diesem Fonds für den Unterhalt der alten Ordensmitglieder Sorge zu tragen.

Der Abschluß einer Lebensversicherung für einen 65jährigen, damit er ab sofort von der Versicherung eine monatliche Leibrente erhält, ist ein finanzielles Unding. In dem einen Jahr müßte nämlich das ganze Versicherungskapital eingezahlt werden. Es muß also schon vorhanden sein. Dann kann man besser das Kapital selbst verwalten und die Verwaltungskosten sparen.

Man kann eine Lebensversicherung auch auf der Basis einer einmaligen Zahlung begründen. In diesen Fällen muß das gesamte Beitragskapital bei Versicherungsbeginn vorhanden sein und eingezahlt werden. Diese Einmalzahlung ist niedriger als die Gesamtsumme bei laufender Beitragszahlung. Von der Kapitalseite her erscheint allerdings der Abschluß einer Lebensversicherung als wenig vorteilhaft und wir müssen wie zuvor raten: Ordnungsgemeinschaften sollen dieses Kapital zweckbestimmt selbst verwalten.

Wenn also die Altersversorgung auf der Basis einer privatrechtlichen Lebensversicherung als Lösung ausscheidet, wie kann man dann das Versorgungsproblem derjenigen Ordensgemeinschaften lösen, deren Mitgliederbestand überaltert ist?

9. Das Versorgungsproblem bei überalterten Ordensgemeinschaften

Wir müssen vielleicht unterscheiden zwischen Ordensgemeinschaften, die bereits absolut überaltert sind (fast alle Ordensmitglieder sind 60 Jahre alt und älter), und zwischen Ordensgemeinschaften, bei denen eine Überalterung nicht mehr abzuwenden scheint. Hier ist auch wie zuvor über Jahre hinweg der notwendige Nachwuchs ausgefallen, die jüngsten Mitglieder sind im Schnitt 50 bis 55 Jahre alt. Die Alterspyramide wird sich progressiv verschlechtern, in beiden Fällen wird das durchschnittliche Mitgliedsalter von Jahr zu Jahr höher, die Mitgliederzahl schrumpft, so daß man von aussterbenden Ordensgemeinschaften sprechen muß.

Außerdem wird man bei diesen Gemeinschaften unterscheiden müssen zwischen denjenigen, die über Realbesitz verfügen, also Eigentümer ihrer Klöster und Einrichtungen sind, und zwischen denjenigen, die überhaupt keinen Realbesitz aufzuweisen haben. Je größer noch der Realbesitz ist, desto leichter scheint sich das Versorgungsproblem lösen zu lassen.

Überalternde oder überalterte Gemeinschaften können durch die Verwertung ihres Realbesitzes immer noch die Altersversorgung der restlichen Ordensmitglieder sicherstellen. Zu dieser Lösung gehört aber Mut und in gewisser Weise unkonventionelles Denken. Je mehr eine Ordensgemeinschaft schrumpft, und je geringer die Zahl der noch arbeitsfähigen Ordensmitglieder wird, desto mehr Klöster können nicht mehr besetzt werden. Man wird sich also räumlich immer mehr, unter Aufgabe noch bestehender Klöster, konzentrieren müssen. Die so frei gewordenen Klöster stellen jetzt das Kapital dar, das für den Lebensunterhalt der noch verbliebenen alten Mitglieder appliziert werden kann. Ob man den frei gewordenen Grundbesitz verkauft, vermietet oder verpachtet, ist eine zweitrangige Frage, die hier nicht untersucht werden braucht. Man könnte einwenden, eine solche Auffassung würde der bisherigen Besitzstruktur widersprechen, die Kirche habe immer Wert darauf gelegt, daß das Vermögen erhalten und nach Möglichkeit noch melioriert werden solle. Diese Richtlinie bezieht sich aber nur auf normale Verhältnisse, wir stehen hier vor einer außergewöhnlichen, wenn nicht sogar anormalen Situation. Könnte eine Ordensgemeinschaft, deren Mitgliederbestand überaltert ist, den Lebensunterhalt ihrer Mitglieder nicht mehr sicherstellen, möchte sich aber trotzdem nicht von dem für Ordenszwecke nicht mehr benötigten Realbesitz trennen, so hieße das, die Gemeinschaft wäre gleichzeitig arm und reich. Grundbesitz ist kein absoluter Wert oder eine unabdingbare Erfordernis. Realbesitz ist immer zweckbestimmt, nämlich zweckbestimmt im Hinblick auf die zu verwirklichenden Ordensziele. Wenn nun Haus- und Grundbesitz nicht mehr der klösterlichen Arbeit dient, dann entfällt die Notwendigkeit und Voraussetzung des Besitzes, und es entsteht die Pflicht, ihn für den Unterhalt der alten Ordensleute zu verwenden. Und diese Pflicht wird sogar zu einer absoluten, wenn anders das Versorgungsproblem nicht mehr gelöst werden kann.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1968)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Ansprache des Papstes an die Steyler Missionare

Der Heilige Vater empfing am 22. Januar 1968 die Teilnehmer des Generalkapitels der Gesellschaft vom Göttlichen Wort und richtete an sie eine Ansprache, die über die Ordensgemeinschaft, der sie galt, hinaus eine grundsätzliche Bedeutung für die Ordenserneuerung in der Kirche besitzt. Papst Paul dankte den Kapitularen für ihr Erscheinen vor dem Oberhaupt der Kirche. „Mit Wohlwollen und guten Wünschen grüßen wir in euch die ganze tüchtige und unternehmungsfreudige Gemeinschaft, die P. Arnold Janssen ... gründete. Es ist eine der neueren religiösen Gesellschaften, berühmt durch ihren Einsatz, ihre große Mitgliederzahl und ihren Eifer ... Ihr Ausgangspunkt lag im Grenzgebiet des katholischen Holland. Indem wir so an euere Anfänge und an euer Fortschreiten denken und die Aufgabe betrachten, die ihr in der Kirche habt, so ist uns diese Gelegenheit willkommen, euch wegen der weiten Verbreitung euerer Gesellschaft und auch wegen der vielfachen Werke, denen ihr auf den Gebieten des Geistes, der Menschlichkeit und der Mission obliegt, unsere Anerkennung auszusprechen. Vor allem möchten wir euer großes Bemühen um euere innere Gesellschaftsform ins rechte Licht stellen sowie euere starke Liebe zur Kirche, deren Gesetz und Lehre ihr anhängt, deren Nöte ihr erfaßt und deren Apostolat ihr unterstützt ... und zeitgemäß ausübt ...

Erneuerung im Geist des Ursprungs

In euerem Vorhaben sollten euch zwei Leitgedanken vor Augen stehen. Der erste bezieht sich auf die Erneuerung der Gesellschaft, so wie sie von euerem Gründer gedacht war, damit so die intendierte anfängliche Schönheit der Gesellschaft erstrahle. Ihr müßt also vor allem die ausgeprägte und besondere Frömmigkeit eueres Stifters Arnold Janssen überdenken, wie sie etwa zum Vorschein kommt in seiner Leitung des ‚Gebetsapostolates' in der Diözese Münster oder in seiner Sorge um die Herausgabe regelmäßig erscheinender katholischer Schriften oder auch in der Förderung der Exerzitien für alle Bevölkerungsschichten. Ursprung und Lebenskraft seiner Frömmigkeitsform fand er in der besonderen Verehrung der Heiligsten Dreifaltigkeit und des Heiligen Geistes. Gestützt auf das Dogma war sie wahr, echt und durchaus geeignet zum Aufbau christlicher Frömmigkeit. Er war hierin somit ein echter Erneuerer.

Ferner müßt ihr das Hauptziel euerer Gesellschaft beachten: Die Missionsarbeit und die mit ihr zusammenhängende Pflege der Wissenschaft. Das Fundament muß aber immer euere Hingabe an Gott und Christus sein. Entsprechend dem Wort: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes' muß sie immer das Apostolatswerk leiten. Bringt in dieser Hinsicht keine Änderung in euere Konstitutionen; denn wenn dieses höchste geistliche Gut seinen Platz verlöre, könnte leicht ein großer Schaden folgen, da die Hingabe an Gott gleichsam die Urkraft ist, die den Menschen bei aller Tätigkeit und so auch für jegliche Art von Apostolat bewegen soll, das Missionswerk nicht ausgenommen. Vom Geist eures Stifters beseelt, erneuert euch in der Liebe zur Kirche. Liebet die Kirche und achtet sie so, wie sie sich im Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil auswies.

Glaubet nicht, daß die Treue zu ihrer höchsten Autorität in Rom ein Entfalten euerer Kräfte verhindere: ein Entfalten nach ‚katholischer' Art, wie man es schon ausdrückte, und daß so euere Gesellschaft den ihr eigenen Charakter verlöre, und ihr in den Missionen dadurch keine Adaptionsmöglichkeit mehr gelassen werde. Das stimmt nicht. Rom möchte ja nur bewirken, daß eine echte und schöne Harmonie bestehe zwischen der Einheit euerer Gesellschaft und der Ausbreitung der Kirche über die ganze Welt... Niemand kann wirklich Katholik sein, der dem Apostolischen Stuhl nicht treu verbunden ist, nicht nur durch das äußere Band des kanonischen Rechtes, sondern vor allem durch eine innere Liebe zur Einheit und durch aufrichtige Entschlossenheit, dem Willen Jesu Christi zu gehorchen, der dem heiligen Petrus und dessen Nachfolgern das Gut der katholischen Einheit anvertraute. Deshalb sehen wir es mit väterlicher Freude und halten es für einen wohlüberlegten Plan, daß bedeutende Niederlassungen eurer Gesellschaft... so nahe am Apostolischen Stuhl gegründet worden sind. Möchten so euere Mitglieder in jenem echten Glauben immer mehr erstarken, den der Völkerapostel lobend hervorhob (Rö. 1,8), und möchten sie in dessen katholischer Gesinnung immer eine Richtschnur für ihr Denken und Handeln sehen.

Ordensregeln an die heutige Zeit anpassen

Der zweite Leitgedanke, der mitbestimmend sein muß, ist die Anpassung euerer Regeln an die heutigen Zeiterfordernisse, vor allem, was Geisteshaltung und Missionsapostolat anbelangt. Das erfordert die Entfernung von allem, was weniger geeignet, weniger richtig und was als überflüssig erscheint. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß nicht alles unterschiedslos von Grund auf erneuert werde. Ein solches Vorgehen wäre mehr eine Zerrüttung als eine Erneuerung. Deswegen sollte die Anpassung solcher Art sein, daß sie euch unter Beibehaltung der eigentlichen Gesellschaftsaufgabe und der wichtigsten Bestimmungen angemessener und wirksamer zur Erlangung der Vollkommenheit des Evangeliums und zur Ausübung eures Apostolates führt. Wir haben nicht vor, hier alle Einzelheiten durchzugehen. Wir möchten aber doch wenigstens einiges erwähnen, was nach unserer Meinung euere besondere Aufmerksamkeit verdienen sollte. Dazu gehört vornehmlich der rechte Missionsgeist, um den sich die Mitglieder allen Fleißes bemühen sollen; ferner ein eifriges Bemühen, die Frohbotschaft zu verkünden; die Erziehung zu vollkommener Liebe gegen alle, das Wissen um die Notwendigkeit für alle, Christus anzuhangen und Mitglied der einen und wahren Kirche zu sein.

Ebenfalls empfehlen wir euch besonders ein eifriges Studium, damit die Glaubensbotschaft in geeigneter, der heutigen Zeit angepaßter Form den Menschen verkündet werde. Es verlangt von euch, daß ihr mit dem aufmerksamen Studium der katholischen Lehre neue Studien verbindet, welche die Sitten, Gebräuche und Eigenheiten der verschiedenen Völker beleuchten.

Auch sollte die geistliche Betreuung der Jugend, namentlich der studierenden, einen wichtigen Platz einnehmen. Und schließlich sollen die verschiedenen Werke und Unternehmungen zur Förderung von missionarischen Berufen — seien es Ordensleute oder Laien — in allen Gegenden gefördert und vermehrt werden. So ist euch, geliebte Söhne, in Erinnerung gerufen, was zur Erneuerung eueres religiösen Lebens beitragen dürfte. Wir hegen die frohe Hoffnung, daß ihr diesen Weg mutig beschreitet, und haben keinen Zweifel, daß ihr jene Lebensfülle erreichen könnt, zu der euch Gott zum Wohle der Kirche und zum ewigen Heil der Menschen berufen hat..." (L'Osservatore Romano n. 17 v. 22./23. 1. 68).

2. Zeitgemäße Erneuerung

Am Markustag hielt Papst Paul VI. eine Ansprache über Fragen der nachkonziliaren Epoche, wobei er mit ungewöhnlichen und mutigen Worten für ein Aggiornamento, wie es von Johannes XXIII. verstanden worden war, eintrat. „Gaudium et spes" — Freude und Hoffnung waren der Grundton dieser Ansprache, in der es u. a. hieß:

„Und mit der Freude die Hoffnung: ... Wir sagen euch ein Wort, das euch nachdenklich werden läßt: Wir brauchen euch! Sicher seid ihr hierher gekommen, um eueren Glauben zu bezeugen, um der Kirche ein Zeugnis eurer Anhänglichkeit und Treue zu geben, um euere Vorsätze christlichen Lebens zu bekräftigen und zu bestärken. Nun, eben dieser geistigen Gaben, dieser geistlichen Geschenke bedürfen wir, sie tun uns not. Wir brauchen euer waches, neuerwecktes katholisches Bewußtsein und Gewissen, euere Treue zur heiligen Kirche Gottes. Das scheint selbstverständlich und klar; das ist erwiesen durch die Aufrichtigkeit der Gesinnung, die euch hierher führt; das ist im Blick auf euch unsere Hoffnung. Denn, ihr wißt, die geschichtliche und geistig-geistliche Stunde, welche die Kirche durchschreitet, ist vor allem in manchen Ländern nicht heiter und abgeklärt, ausgeglichen, friedlich. Das ist für die Hirten der Kirche und für uns Grund zu Sorge und selbst zu Bitternis. Das nicht nur, weil die moderne Welt sich vom Sinn für Gott loslöst, ganz eingenommen von der Fülle, vom Reichtum ihrer Errungenschaften auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet. Es ist nicht so, als forderten diese Errungenschaften den ‚Tod Gottes', wie mancher mit unglücklicher Ausdrucksweise gesagt hat; als erforderten sie eine atheistische und fern jeglicher Religion stehende Mentalität. Die Fortschritte, welche die moderne Welt kennzeichnen, verlangen vielmehr einen weit höheren, viel durchdringenderen, mehr von der Anbetung gespeisten Sinn für Gott, eine viel reinere und lebendigere Religion, auf den Gipfeln des menschlichen Wissens. Und das, wie gesagt, nicht bloß wegen der so weit verbreiteten praktischen religiösen Apostasie, sondern auch und im Verhältnis zum Empfinden für den, der Verantwortung in der Kirche trägt, vor allem wegen der Unruhe, die einige Sektoren der katholischen Welt stört und verwirrt.

Das ist nichts Neues. Nach dem Konzil erlebte und erlebt die Kirche immer noch ein großes, großartiges und wunderbares Erwachen, das wir gerne anerkennen und fördern möchten. Aber die Kirche hat auch unter einem Wirbel von Ideen und Fakten gelitten, leidet immer noch unter einem Sturm von Vorstellungen und Geschehnissen, die nicht dem guten Geist gemäß sind und nicht jene vitale Erneuerung versprechen, wie sie das Konzil verheißen, gefordert und angeregt hat. Eine Idee mit doppeltem Effekt hat sich auch in gewissen katholischen Kreisen Bahn gebrochen: Die Idee der Wandlung und Änderung, welche für manche Leute an die Stelle der von Papst Johannes ausgegangenen Idee des Aggiornamento getreten ist. Gegen die handgreifliche Wahrheit und gegen die Gerechtigkeit werden jenem treuen Hirten der Kirche Kriterien unterschoben, die nicht erneuernd sind, sondern bisweilen das Lehramt und die Disziplin der Kirche aushöhlen und umstürzen.

Es gibt viele Dinge, die im katholischen Leben korrigiert und modifiziert gehören, viele Lehren, die vertieft, ergänzt und in besser verständlichen Begriffen dargelegt, viele Normen, die vereinfacht und den Bedürfnissen unserer Zeit besser angepaßt werden können. Aber zwei Dinge können nicht zur Diskussion gestellt werden: Die von der Tradition und vom Lehramt der Kirche maßgeblich festgelegten Wahrheiten des Glaubens sowie die Verfassungsgrundgesetze der Kirche, mit dem daraus folgenden Gehorsam gegenüber

dem Dienst der pastoralen Leitung, die Christus festgelegt und welche die Weisheit der Kirche entwickelt und auf die verschiedenen Glieder des mystischen und sichtbaren Leibes eben dieser Kirche ausgedehnt hat, zur Leitung und zum Trost des vielfältigen Gemeinschaftsgefüges des Volkes Gottes. Deshalb: Erneuerung, ja; willkürliche Abänderung nach eigenem Ermessen, nein. Eine immer lebendige und neue Geschichte der Kirche, ja; einen die traditionelle dogmatische Verpflichtung zersetzenden Historizismus, nein. Theologische Integration im Geist der Lehren des Konzils, ja; eine freien und subjektiven Theorien konforme, oft von gegnerischen Quellen zu leihen genommene und ihnen angepaßte Theologie, nein. Eine der ökumenischen Liebe, dem verantwortungsvollen Dialog und der Anerkennung der christlichen Werte bei den getrennten Brüdern geöffnete Kirche, ja; einen auf die Glaubenswahrheiten verzichtenden Irenismus, nein; nein auch einem Irenismus, der geneigt ist, sich gewissen negativen Prinzipien gleichzuschalten, welche die Loslösung so vieler christlicher Brüder vom Mittelpunkt der Einheit der katholischen Gemeinschaft gefördert haben. Religionsfreiheit für alle im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, ja; ja auch zur Freiheit persönlicher Zustimmung und Zugehörigkeit zu einer Religion nach der vom eigenen Gewissen getroffenen Entscheidung. Gewissensfreiheit als Kriterium für religiöse Wahrheit, ohne von der Authentizität eines ernsten und autorisierten Lehramtes gestützt und geführt zu sein, nein ...

Darum bedarf die Kirche heute euerer Unterscheidungsgabe, eurer Urteilsfähigkeit und euerer Treue im Glauben ... Die Kirche braucht den erleuchteten Geist ihrer Kinder; sie braucht ihre liebevolle und feste Gläubigkeit und Treue ..." (L'Osservatore Romano n. 96 v. 26. 4. 68)

3. Brief an die deutschen Bischöfe

Am 7. Dezember 1967 richtete Papst Paul VI. an den deutschen Episkopat ein Schreiben. Der Papst bekräftigt vor allem die Bemühungen der deutschen Bischöfe um die Reinerhaltung der Glaubenslehre, um die christliche Liebestätigkeit, um die Mehrung des Priesternachwuchses, um die Ausbildung der Katecheten und um die christliche Schule. (Amtsblatt Münster 1968, 33.)

KURIENREFORM

Ernennungen

In zielbewußter Weiterführung der Kurienreform wurde eine Reihe weiterer Ernennungen bekanntgegeben. Die OK (vgl. auch 9, 1968, 180) will eine Übersicht vermitteln, insofern Ordensleute zu kurialen Aufgaben berufen und insofern der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute neue Kräfte zugeführt worden sind.

a) Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute

Zu Konsultoren der Religiosenkongregation wurden die Priester Franz Maczynski und Prälat Wilhelm Wissing ernannt. (L'Osservatore Romano n. 78 v. 4. 4. 68 und n. 128 v. 5. 6. 68).

Folgende Schwestern sind in der Kongregation als Offizialinnen tätig: Sr. Agnes Sauvage aus dem Institut der Töchter der Liebe (Frankreich), Sr. Margarita Maria Claveria von den Schwestern Jesu und Mariä (Spanien), Sr. Bridget-Mary Cecilia Fitzgerald aus der Schwesterngemeinschaft des hl. Herzens Mariä von Marymount (England) und Sr. Miriam M. Valeria Cerletty von den Schwestern des Göttlichen Heilandes (USA). (Commentarium pro Religiosis et Missionariis 46, 1967, 417).

b) Kongregation für die Glaubenslehre

Mehrere Ordensmänner wurden zu Konsultoren der Kongregation

für die Glaubenslehre berufen: P. Jérôme Hamer OP, P. Joseph Lecuyer CSSp, P. Macellino Zalba SJ, P. Cornelio Fabro CSSp, P. Umberto Betti OFM. — Zum Konsultor derselben Kongregation wurde ferner Josef Schröffer, Erzbischof von Volturnum und Sekretär der Kongregation für die katholische Erziehung berufen. (L'Osservatore Romano n. 107 v. 10. 5. 68 u. n. 125 v. 1. 6. 68).

c) Kongregation für die Evangelisation der Völker oder Glaubensverbreitung

Zu Konsultoren der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens wurden bestellt: P. Pierre Humbertclaude SM, Sekretär des Sekretariates für die Nichtchristen, und P. Vinzenz Miano SDB, Sekretär des Sekretariates für die Nichtchristen. (L'Osservatore Romano n. 118 v. 23. 5. 68.)

d) Sekretariat für die Einheit der Christen

Zu Mitgliedern des Sekretariates für die Einheit der Christen wurden berufen: August Oswald Salinas-Fuenzalida SS CC, Bischof von Linares (Chile); Javier M. Ariz-Huarte OP, Bischof von Bapara und Apostolischer Vikar von Puerto Maldonado (Peru). (L'Osservatore Romano n. 99 v. 29./30. 4. 68.)

e) Sekretariat für die Nichtchristen

Papst Paul VI. hat zu Konsultoren des Sekretariates für die Nichtchristen folgende Ordensmänner berufen: P. Joseph Gelot SMA, P. Jacques Lanfry SMA, P. Josef Goetz SJ, P. John Williams SJ, P. August Luneau OMI. (L'Osservatore Romano n. 69 v. 24. 3. 68.)

f) Sekretariat für die Nichtgläubigen

Der Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, Paul Philippe OP, Erzbischof von Heracleopolis Magna, wurde zum Mitglied des Sekretariates für die Nichtgläubigen ernannt. (L'Osservatore Romano n. 100 v. 1. 5. 68.)

g) Kongregation für die katholische Erziehung

Zu Konsultoren wurden u. a. berufen: Candito Padin OSB, Bischof von Lorena (Brasilien), Joseph Reuss, Bischof von Sinope und Weihbischof von Mainz, P. Giovanni Alfaro SJ, P. Henri De Lubac SJ, P. Josef Fuchs SJ, P. Eduard Gagnon PSS, P. Jérôme Hamer OP, P. William Slattery CM, P. Raimondo Spiazzi OP, P. Cipriano Vagaggini OSB, P. Antonio Javierre SDB, P. Luigi Calonghi SDB, Basil Christopher Butler OSB, Bischof von Novabarbara, Emil Spath (Freiburg/Br.), Joseph Ratzinger (Tübingen), Frater Michael Sauvage FSC und Schwester Magdalena Morawska. (L'Osservatore Romano n. 119 v. 24./25. 5. 68.)

h) Kommission für die Revision des Kirchenrechts

Zu Konsultoren der Kommission für die Revision des Kirchenrechtes wurden u. a. berufen: Joseph Schröffer, Erzbischof von Volturnum und Sekretär der Kongregation für die katholische Erziehung, Ismaele Mario Castellano OP, Erzbischof von Siena, P. Jean Beyer SJ, P. Antonio Domingues de Sousa OFM, P. Pietro M. Abellán SJ, P. Jan Jaros CSSR, P. Gustav Leclerc SDB. (L'Osservatore Romano n. 119 v. 24./25. 5. 68.)

i) Apostolische Signatur

Zu Mitarbeitern im obersten Gerichtshof der Apostolischen Signatur wurden berufen: P. Stephan Gomez OP, P. Daniel Faltin OFMConv., P. Peter Tocanel OFMConv., P. Jean Beyer SJ, P. Anastasio Gutierrez CMF, P. Cristoforo Berutti OP, P. Josef Sirna OFMConv., P. Zaccaria da S. Mauro OFMCap., P. Ignaz Gordon SJ, P. Urban Navarrete SJ, P. Olis Robleda SJ, P. Francesco Ochoa CMF. (L'Osservatore Romano n. 124 v. 31. 5. 68.)

j) Ritenkongregation

Zu Konsultoren der Ritenkongregation wurden u. a. berufen: Theodor Schnitzler (Köln), Balthasar Fischer

(Trier), Emil Lengeling (Münster), P. Carlo Braga CM, P. Adalberto Pasqualetti IMC, P. Pierre Gy OP, P. Josef Lecuyer CSSp, P. Burkard Neunheuser OSB, P. Cipriano Vagaggini OSB, P. Pelage Visentin OSB, P. Ildefonso Tassi OSB, P. Gaston Fontaine CRIC, P. Eugenio Cardine OSB, P. Severino Alvarez OP, P. Francesco Antonelli OFM, P. Alfredo Bellantonio OM, P. Benjamino della SSma Trinità OCD, P. Antonio Blasucci OFM-Conv., P. Claudio Catena OC, P. Virgilio Colciago OSB, P. Ermenegildo Frascadore OFM, P. Josef Geraud PSS, P. Ignace Gordon SJ, P. Prosper Grech OSA, P. Anastasio Gutierrez CMF, P. Giuseppe Leonardi OC, P. Francesco Moccia SAC, P. William O'Connel OFM, P. Giuliano Raffaele Palmieri OSB, P. Eugenio Porcelloni OSB, P. Theodor Tack OSA, P. Paolino Zavarella OFM. (L'Osservatore Romano n. 126 v. 2. 6. 68.)

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Reisen von Priestern und Ordensleuten

Reisen von Klerikern, die aus Europa nach überseeischen Ländern führen, bedürfen aufgrund einer Neuordnung der Konsistorialkongregation (Kongregation für die Bischöfe) sowohl der Erlaubnis des Heimatbischofs wie auch der Zustimmung des Oberhirten des Aufenthaltsortes (Amtsblatt Osnabrück 1968, 30).

Die Kongregation für die Glaubenslehre ließ durch die Nuntiaturen den Orts- und Ordensordinarien folgende Mitteilung zugehen:

In Anbetracht der Tatsache, daß in den vergangenen Jahren nicht selten Schwierigkeiten entstanden sind, wenn Priester oder Ordensleute Reisen in kommunistisch beherrschte Länder unternahmen, ohne eine ausreichende Kenntnis der dortigen Situation zu besitzen, hat die „Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei" folgende Bestimmung erlassen:

1. Es bleibt den Ordinarien überlassen, für die ihrer Jurisdiktion unterstehenden Kleriker bzw. Ordensleute, welche die dafür nötige Reife und Klugheit besitzen, die Erlaubnis zu Reisen in kommunistisch verwaltete Länder zu erteilen.

2. Da jedoch bei solchen Reisen in wichtigen und delikaten Fällen Situationen mit besonderen Auswirkungen entstehen können, mögen die Ordinarien in solchen Fällen die Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten konsultieren.

3. In jedem Fall mögen die Ordinarien besonders dafür sorgen, daß die betreffenden Priester oder Ordensleute auf solchen Reisen jegliche wirtschaftlichen Spekulationen sowie jegliche Aktivität oder Stellungnahme politischer Natur unterlassen, seien sie auch nur dem Anschein nach politischer Natur. (La Documentation Catholique n. 1510 v. 4. 2. 68, S. 266.)

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Noviziatsschule für Schwestern

Die Notwendigkeit seelsorglicher Qualifikation der Schwestern hat in der Diözese Augsburg zu einem bemerkenswerten Unternehmen den Anstoß gegeben. Zu Beginn des Jahres 1967 wurde eine Noviziatsschule für alle im Bistum liegenden Frauenverbände eröffnet. Ihr Kurs dauert 2½ Jahre und hat die pastoraltheologische Ausbildung der Novizinnen und zeitlichen Professen zum Ziel. Die Schule ist die erste ihrer Art in Deutschland und berechtigt zu großen Hoffnungen. (P. A. Fehringer, 8904 Friedberg, Rederzhauser Str. 6½, in „Satzungsreform", S. 71.)

2. Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame Ordenswerbung

Unter Mitwirkung der VDO hatte das IMS für den 22./23. Januar 1968 Vertreter der Ordensgemeinschaften zu einer

Arbeitstagung über gemeinsame Berufswerbung nach Essen eingeladen. Die Leitung der Tagung lag in den Händen von P. Franz Heek SVD. Dr. Dietmar Westemeyer OFM erklärte das Zustandekommen dieser Versammlung der für die Nachwuchsfragen verantwortlichen und qualifizierten Ordensleute. Vom PWB (Vertreterversammlung in Berlin) ist der Wunsch geäußert worden, die Ordensleute sollten sich an verschiedenen Aktionen zugunsten der geistlichen Berufe beteiligen, die für den Katholikentag Essen (September 1968) geplant sind. (Informationspavillon, Schriftenreihe, Öffentliche Veranstaltungen.) Eine Gruppe von Ordensleuten, die auf privater Ebene in Nachwuchsfragen bereits zusammengearbeitet hat, erarbeitete mit dem IMS im Oktober 1967 im Missionsseminar St. Augustin eine Konzeption der Arbeit der Ordensgemeinschaften für geistliche Berufe in Zuordnung zum Päpstlichen Werk für geistliche Berufe (PWB). Darin wird der Wunsch zur Zusammenarbeit aller Orden mit allen amtlichen Stellen ausgedrückt. Weitere vorbereitende Besprechungen fanden in Essen am 5. und 29. Dezember 1967 statt. Die Essener Januar-Tagung, zu der sich 90 Teilnehmer eingefunden hatten, befaßte sich mit folgenden Themenkreisen: P. Hermann-Josef Wüste CSSp, Werbung für die Kirche — spezielle Werbung für geistliche Berufe auf dem Katholikentag in Essen 1968. P. Franz Haböck MSC, Glaubwürdige Werbung für geistliche Berufe. Emil Spath, Das Päpstliche Werk für geistliche Berufe, eine Möglichkeit zur Zusammenarbeit. P. Karl Oerder SDB, Praktische Hilfen in der Werbung für geistliche Berufe.

3. Generalversammlung der höheren Obern der Brüderorden

Die Vereinigung höherer Ordensoberen der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VHOB) hielt vom 25. — 27. März 1968 in Bonn-Venusberg ihre Mitgliederversammlung ab. Das Hauptreferat der Tagung von P. Hermann-Josef Lauter OFM, Köln, behandelte: „Die Gottesfrage des heutigen Menschen". Das Korreferat zu diesem Thema hielt Prälat Prof. Dr. Theodor Schnitzler, Köln. Nach einem Bericht über das Apostelstift der Brüderorden in Köln wurde beschlossen, vom 2. — 12. Juli 1968 einen Fortbildungskurs für Novizenmeister und sonstige Führungskräfte der Brüderorden durchzuführen und vom 21. — 28. September d. J. einen Kurs für die höheren Oberen über „Moderne Theologie". Der nächste Missio-canonica-Kurs beginnt am 1. Oktober 1968. Weitere Aussprachen galten der Vorbereitung eines Informationsstandes über Berufe der Kirche beim Katholikentag in Essen sowie der Frage des Diakonates der Ordensbrüder. Es wurde beschlossen, ein Gesuch um die Erlaubnis zur Zulassung von Ordensbrüdern zur Diakonatsweihe an die Religiosenkongregation zu richten. Die Statuten der Vereinigung, die 1963 zum zweiten Male für 5 Jahre von der Religiosenkongregation genehmigt worden war, wurden von der Versammlung überprüft. Am 16. Mai 1968 hat die Religiosenkongregation der Bitte der Vereinigung entsprochen und die Statuten endgültig genehmigt.

4. Ordensdirektorenvereinigung (Odiv)

Die Vereinigung Deutscher Ordensgymnasien und -Internate führte vom 4. — 6. Juni 1968 in Würzburg ihre Jahresversammlung durch über das Thema: „Anpassung und Einflußnahme der Odiv zur Entwicklung des privaten katholischen Schulwesens und seiner Organisationsformen". Das allgemeine Tagungsthema lautete: „Autorität und Gehorsam, Freiheit und Bindung in der Polarität zwischen Lehrern — Erziehern und den männlichen Jugendlichen im zweiten Lebensjahrzehnt". Zu diesem Thema waren auch die Leiter der Bischöflichen Konvikte eingeladen. Im einzelnen sprachen folgende

Referenten: Prof. Udo Undeutsch, Köln (Die Entwicklung des männlichen Jugendlichen im zweiten Lebensjahrzehnt), Prof. Dr. Bruno Dreher, Wien (Die religiöse Unterweisung und Erziehung der männlichen Jugendlichen), Prof. Dr. Tausch, Hamburg (Effektive und psychologische Verhaltensformen von Lehrern bei der Unterweisung und Erziehung von Jugendlichen) und Direktor Dr. Jacobs, Sailer Institut Altenberg (Unterordnung und Mitbestimmung des männlichen Jugendlichen im Internat).

5. Arbeitsgemeinschaft der Ordensexegeten

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Ordensexegeten hielt in der Pfingstwoche im Haus der Akademie, Stuttgart-Hohenheim, eine Tagung über die biblischen Grundlagen des Ordenslebens ab.

6. Zusammenschluß von Ordensgemeinschaften

Im Sinn der Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret des 2. Vatikanischen Konzils entstanden im Jahre 1967 drei neue Föderationen von Schwesterngemeinschaften: zwei in Frankreich und eine in Australien-Neuseeland. Ein vollständiger Zusammenschluß mit anderen Instituten wurde von 21 Schwesterngemeinschaften beschlossen: in Italien, Frankreich, Belgien, Kanada und England. (Commentarium pro Religiosis et Missionariis 46, 1967, 417.)

7. Unio Superiorum Generalium

Die UNIO SUPERIORUM GENERALIUM in Rom hat 10 Kommissionen gebildet. Dadurch soll ein gründliches Studium der allen Orden gemeinsamen Fragen sowie auch ein wirksamerer Einfluß auf die Kongregation für die Religiosen und Säkularinstitute erreicht werden. Jede Kommission wählte sich den Vorsitzenden (V.) und den Sekretär (S.) selber. Die einzelnen Kommissionen:

1. Theologie des Ordenslebens (V. Rembert Weakland, Generalabt OSB; S: Gilberto Fini, Generaloberer der Stigmatiner).

2. Religiöse Formung und ordensgemäße Ausbildung der Ordensanwärter (V: Wilfrid Joseph Dufault, Generaloberer der Assumptionisten; S: Francesco Savarese, Generaloberer der Minimi).

3. Reform der Studien (V: Costantino Koser, Generalminister der Franziskaner; S: Forsenio Vezzani, Generaloberer der Kamillianer).

4. Fragen des Berufs und der Berufswerbung (V: Romuald Maria Zilianti, Generalabt der Olivetaner; S: Giovanni Galasso, Generaloberer der Vokazionisten).

5. Die Armut in den Orden (V: Germain Lalande, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Kreuz; S: Luigi Grande, Generaloberer der Kongregation der Missionäre von den Hll. Herzen Jesu und Mariä).

6. Fragen der Heidenmissionen (V: Leo Dechatelêts, Generaloberer der OMI; S: Willy Gossens, Generaloberer der Missionäre von Scheut).

7. Apostolische Arbeiten (V: Hubert Gehl, Generaloberer der Resurrektionisten; S: Wilhelm Möhler, Generaloberer der Pallottiner).

8. Die Ordensbrüder und ihre Probleme (V: Basilio Rueda, Generaloberer der Maristen-Schulbrüder; S: Jakob de Winter, Generaloberer der Brüder Unserer Lieben Frau, der Mutter der Barmherzigkeit).

9. Reform des Ordensrechts und des Ordenslebens (V: Michelangelo a S. Joseph, Generaloberer der Unbeschuhten Karmeliter; S: Josef Boeris, General der Somasker).

10. Beziehungen zwischen den Orden des orientalischen und des lateinischen Ritus (V: Teodoro Minisci, General des italien. Basilianerordens von Grottaferrata; S: Ceslaus Sipovic, Generaloberer der Marianisten).

Zum Repräsentanten der Union der Generaloberen bei der päpstlichen Kommission für Lateinamerika wurde Tarcisio Ariovaldo Amaral, Generaloberer der Redemptoristen, gewählt.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Glaubensverkündigung

Unter dem 22. September 1967 haben die deutschen Bischöfe ein Schreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, gerichtet. Nach Schilderung der gegenwärtigen Situation und Aufgabe, in der die Verkündigung steht, wird eingeschärft, daß alle Glaubensverkündigung immer in engem Zusammenhang mit der Kirche verbleiben, die kirchliche Lehrautorität mithin respektiert werden müsse; aus diesem Grund müssen manche Lehrmeinungen, die durchaus theologisch diskutiert werden können, von Predigt und Katechese ferngehalten werden. Besonders eingehend behandelt das Schreiben die Fragen, welche sich aus der Exegese und der Eucharistielehre ergeben. Die Konfrontation der Gläubigen mit der Welt von heute legt der Verkündigung ganz besondere Ziele nahe. Das Schreiben der deutschen Bischöfe bietet jedem, der für die Glaubensverkündigung verantwortlich ist, Hilfe, Rat und Weisung. (Sonderdruck, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; abgedruckt auch in der Schweizerischen Kirchenzeitung 136, 1968, 65—76.)

2. Pastoralbrief zum Missionsdekret

Die deutschen Bischöfe haben einen Pastoralbrief zum Missionsdekret „Ad Gentes" des 2. Vatikanischen Konzils erlassen. Weil die Sorge um die Ausbreitung des Evangeliums in Einheit mit dem Heiligen Vater dem gesamten Bischofskollegium obliegt, ist in der Deutschen Bischofskonferenz eine eigene Kommission für die Weltmission bestellt worden. Den Seelsorgern wird die Verkündigung des Missionsanliegens ans Herz gelegt. Es sollen Kontakte zwischen den Gemeinden und einzelnen Missionsgebieten geschaffen werden, vor allem mit jenen, in denen aus der Gemeinde hervorgegangene Missionare wirken. Es muß geholfen werden durch Gebet, Förderung der Missionsberufe, Hilfe für Missionsseminare, Missionskatechisten und einheimische Schwestern. Für die Mitgliedschaft in den päpstlichen Missionswerken möge schon bei den Kindern geworben werden (Seelsorgsbeilage n. 2 zum Würzburger Diözesanblatt).

3. „Misereor"

Der Leiter des Kommissariates der deutschen Bischöfe in Bonn, Weihbischof Tenhumberg, hat am 18. Dezember 1967 bekanntgegeben, daß die Deutsche Bischofskonferenz beschlossen habe, zur Verstärkung der bisherigen Bemühungen durch das Hilfswerk „Misereor" gemeinsam mit den evangelischen Christen in Deutschland an jedem ersten Freitag des Monats, zunächst für das Jahr 1968, den „Tag des brüderlichen Teilens" zu begehen. Es ist zu erwarten, daß auch außerkirchliche Institutionen sich zur Minderung der sozialen Not in der Welt dieser Aktion anschließen. Die bei dieser allmonatlichen Sammlung anfallenden Gelder sind ausdrücklich für die Maßnahmen der Bekämpfung des Hungers zweckgebunden (Amtsblatt Hildesheim 1968, 6).

4. Denkschrift des Bensberger Kreises

Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine Erklärung zur Denkschrift des Bensberger Kreises abgegeben. Diese Denkschrift einer einzelnen Meinungsgruppe innerhalb der deutschen Katholiken will der deutsch-polnischen Verständigung dienen. Die Bischöfe machen darauf aufmerksam, daß in derartigen, über die Grenzen der

Katholischen Kirche hinausgreifenden Fragen keine Gruppe von Katholiken die Autorität der Kirche ausschließlich für sich in Anspruch nehmen kann. Die Katholiken werden aufgefordert, sich zu den in dieser Denkschrift behandelten Fragen zu äußern und zum Dialog bereit zu sein. Die Bischöfe wollen ihrerseits zur Versöhnung zwischen dem polnischen und dem deutschen Volk wirken, und sie wünschen, daß trotz der Last der Geschichte und der gegenwärtigen Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Gruppen der deutschen Katholiken Wege gefunden werden, das polnische und das deutsche Volk zu einer dauerhaften Versöhnung zu führen (Amtsblatt Paderborn 1968, 33).

5. Hirtenworte an die Priester über die Liturgie

Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln, hat am 25. Januar 1968 ein Hirtenwort an seine Priester erlassen: 1. Alles Gemeindeleben ist getragen von Gottesdienst, Glaubenslehre und brüderlichem Dienst. 2. In der Liturgie ist Einheitlichkeit zu bewahren. 3. Die muttersprachliche Liturgie soll den lateinischen Gottesdienst nicht völlig verdrängen. 4. In der Liturgie ist auch der Stille entsprechender Raum zu geben. 5. Der Schatz heimatlicher Kirchenlieder ist zu pflegen. 6. Die Kirchenchöre sind beizubehalten. 7. Die verschiedenen Weisen der Volksfrömmigkeit und der eucharistischen Anbetung sind zu pflegen. 8. Zelebration an Nebenaltären ist durch Konzelebration zu vermeiden. 9. Für die Meßfeier sind die Normen des Konzils zu beachten. (Amtsblatt Köln 1968, 28.)

Der Freiburger Erzbischof, Hermann Schäufele, schärft in einem eigenen Seelsorgebrief über „Liturgiereform und Gregorianischer Gesang" die Normen der Liturgie-Konstitution n. 116 ein: „Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang, demgemäß soll er — gleiche Bedingungen vorausgesetzt — in ihren liturgischen Feiern und Handlungen den ersten Platz einnehmen" (Amtsblatt Freiburg 1968, 17).

6. Schulfrage

Die bayerischen Bischöfe haben am 30. November 1967 eine Erklärung zur Entwicklung der Schulfrage herausgegeben, in welcher hervorgehoben wird, daß die Bischöfe nach wie vor für eine bekenntnismäßige Schulbildung eintreten und die „Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach den gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse" (OK 9, 1968, 189) nur dort zugrunde gelegt werden, wo die gemeinsame Unterrichtung von Kindern verschiedener christlicher Bekenntnisse erfolgt. Erneut betonen die Bischöfe, daß sie den Aufbau einer leistungsfähigen, gut organisierten Volksschule erleichtern wollen; das schließe aber nicht aus, daß die katholische Schule nach bester Möglichkeit gefördert werde. Es muß daher die Möglichkeit geschaffen werden, daß mit Zustimmung der Erziehungsberechtigten Bekenntnisklassen gebildet werden, soweit es schulorganisatorisch möglich ist, und hier Unterricht und Erziehung nach den Grundsätzen dieses Bekenntnisses erfolgen. Ausdrücklich wird auch der Wert der katholischen Privatschule herausgestellt und gefordert, daß der Besuch privater Volksschulen an keine anderen Bedingungen und Kosten gebunden sei, als es bei den öffentlichen Schulen der Fall ist (Amtsblatt Würzburg 1968, 26).

Die Bischöfe des Landes Nordrhein-Westfalen haben am 11. 1. 1968 in einem Hirtenwort zur Schulsituation Verwahrung dagegen eingelegt, daß in den Hauptschulen künftighin die Einrichtung von Bekenntnisschulen derart erschwert wird, daß die Gemeinschaftsschule praktisch zur Regelschule werde. Sie drücken ihre Sorge dar-

über aus, daß es bei dieser gesetzlich beabsichtigten Regelung nicht allein um die Leistungsfähigkeit der Hauptschule geht, sondern daß die freie Gewissensentscheidung der Eltern in der Wahrung ihres Rechtes auf Wahl der Schulart beeinträchtigt wird (Amtsblatt Köln 1968, 13).

Am 7. 2. 1968 haben die katholischen Bischöfe und die Evangelischen Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen eine gemeinschaftliche Erklärung zur Schulsituation abgegeben, in welcher verlangt wird, daß um der Gewissensfreiheit willen gesichert werden müsse, die Hauptschule als Bekenntnisschule auf Antrag der Eltern zu errichten, und daß zu diesem Zwecke auch einschlägige Hauptschulen unter Überschreitung der Schulbezirksgrenzen einzurichten sind. In den Gemeinschaftsschulen muß die Gestaltung und Erziehung eine Offenheit für christliche Glaubensüberzeugungen zulassen; Religionsunterricht und Schulgottesdienst müssen gewährleistet bleiben und nach Konfession getrennt gehalten werden; die Freiheit zum Schulgebet ist zu gewährleisten; Schulgottesdienst, auch Rüstzeiten, Exerzitien, Einkehrtage usw., sind während der Unterrichtszeit zu ermöglichen; die Lehrerplanstellen sind nach dem Verhältnis der konfessionellen Zusammensetzung der Schulpflichtigen zu besetzen; Schulbücher und Lehrplan haben auf den Bildungsauftrag dieser Schulen Rücksicht zu nehmen (Amtsblatt Aachen 1968, 24).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Liturgie

a) Kommunionausteilung durch Laien:

Auf Bitten der Deutschen Bischofskonferenz hat die Sakramenten-Kongregation, zunächst auf drei Jahre, den Ortsordinarien die Vollmacht erteilt, daß Laien zur Austeilung der heiligen Kommunion herangezogen werden können, wenn dies zur Mithilfe während der heiligen Messe, um zu lange Verzögerungen zu vermeiden, notwendig ist; ferner wenn außerhalb der heiligen Messe, falls ein Majorist voraussichtlich einige Tage nicht erreichbar ist, die heilige Kommunion auszuteilen oder zu Kranken zu bringen ist, und schließlich wenn in Hauskapellen klösterlicher Gemeinschaften unter den gleichen Voraussetzungen das erforderlich ist. Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Tagung in Stuttgart-Hohenheim vom 4.—7. März 1968 bestimmt, daß geeignete Persönlichkeiten, die mindestens 25 Jahre alt und entsprechend ausgebildet sind, auf Vorschlag des Pfarrers durch persönliche Beauftragung des Bischofs ermächtigt werden können. In einzelnen Diözesen ergingen noch Sondernormen (Amtsblatt Passau 1968, 35).

b) Kommunion unter der Gestalt des Weines

Die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines zu spenden ist im Notfall, wenn nämlich unter der Gestalt des Brotes unmöglich, mit ausdrücklicher Erlaubnis des Bischofs gestattet; dabei kann im Einzelfall erlaubt werden, daß die heilige Messe im Krankenzimmer gefeiert werde. Über die Aufbewahrung des Heiligen Blutes im Tabernakel sind zu diesem Zweck besondere Weisungen ergangen (Amtsblatt Fulda 1968, 28).

c) Prozessionen:

Im Bistum Münster hat die Ritenkongregation durch Schreiben vom 7. Dezember 1967 gestattet, daß, wo theophorische Prozessionen in mehreren Kirchen stattfinden, künftig der Wortgottesdienst in der einzelnen Kirche, die Eucharistiefeier aber am Schluß der Prozession in der Hauptkirche oder an einer zentralen Stelle abgehalten werden darf. Das Indult gilt auf drei Jahre (Amtsblatt Münster 1968, 6).

d) Feier der Weltgebetsoktav:

In mehreren Bistümern wurden zur Gestaltung der Weltgebetsoktav, die zu verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres gefeiert werden kann, gemäß den Anregungen des Ökumenischen Direktoriums (vgl. OK 9, 1968, 186) oberhirtliche Weisungen erlassen. Das Gebet um die Einheit im Glauben soll nicht nur während der Weltgebetsoktav (18. — 25. Januar), sondern auch in der Epiphaniezeit, am Gründonnerstag, Karfreitag, Osterfest und während der Novene zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten sowie bei ökumenischen Konferenzen und Ereignissen gepflegt werden (Amtsblatt München-Freising 1967, 460).

e) Kirchenmusik:

Die deutschen Bischöfe haben auf ihrer Herbstversammlung 1967 übergangsweise, bis zur Fertigstellung des deutschen Einheitsgesangbuches, bestimmt, daß Liedtexte aus den Diözesangebetbüchern und anderen mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienenen Gesangbüchern für Introitus, Offertorium und Communio gebraucht werden. Bei den Gesängen des Ordinariums soll den wörtlichen Übertragungen der Vorrang gegeben werden; jedenfalls verlangen die Gesänge zum Gloria, Credo und Sanctus besondere Textnähe. Dieser Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz hat am 8. November 1967 die Bestätigung des Heiligen Stuhles erhalten. Mehrere Bistümer haben in Ausführung dieses Beschlusses einen Katalog hierfür geeigneter (und ungeeigneter) Kirchenlieder herausgegeben (Amtsblatt Köln 1968, 30 und 79).

f) Kirchenmusikalische Feierstunden:

Für außergottesdienstliche kirchenmusikalische Feierstunden wurden im Erzbistum München-Freising Normen erlassen. Solche Kirchenkonzerte, die in erster Linie nicht der Instrumental-, sondern der Chormusik halber durchgeführt werden können, sollen „kirchenmusikalische Feierstunden" heißen; eine geistliche Einführung ist erwünscht; Eintrittskartenverkauf darf nur außerhalb des Kirchenraumes erfolgen; eine Aufstellung des Chores im Presbyterium muß unter allen Umständen Ausnahme bleiben; das Programm ist vorher dem Ordinariat vorzulegen (Amtsblatt München-Freising 1968, 6).

2. Seelsorge

a) Ausländerseelsorge:

Für das ganze Gebiet der Stadt Essen ist mit Wirkung vom 15. 1. 1968 eine Seelsorgsmission für Spanier errichtet worden. Der Leiter dieser Mission steht in der Führung der Seelsorge dem Pfarrer gleich; er besitzt ordentliche Trauungsvollmacht, wenn wenigstens ein Brautteil seiner Mission zugehört. Er übt seine Vollmacht zwar kumulativ mit dem Ortspfarrer aus; doch sind die Mitglieder der Spaniermission in der Regel an ihren zuständigen Seelsorger zu verweisen (Amtsblatt Essen 1968, 10).

b) Aufnahme in die Kirche:

Neue Vorschriften für die Aufnahme in die Kirche sind im Bistum Rottenburg ergangen. In Anwendung der Grundsätze des „Ökumenischen Direktoriums" n. 9—20 (OK 9, 1968, 186) werden Weisungen gegeben zur Feststellung der Gültigkeit einer in einer nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaft gespendeten Taufe. Diese ist als gültig anzuerkennen, wenn sie mit der trinitarischen Taufformel, mit der Absicht, das zu tun, was Christen in der Taufe tun, und unter direkter Anwendung des Wassers beim Taufakt gespendet worden ist. Letztere geschieht durch Eintauchen, Begießen oder Besprengen; sie liegt nicht mehr vor, wenn bei der Taufspendung mehrere Täuflinge gemeinsam von der Kanzel aus mit Wasser besprengt werden oder wenn einem Täufling nur die angefeuchtete Hand oder angefeuchtete Finger aufs Haupt gelegt werden. Die Gültigkeit der Taufe ist bei den getrennten Ostkirchen ohne wei-

teres verbürgt. Bei den reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften sind die Voraussetzungen zur Gültigkeit der Taufe im Text der meisten Taufagenden erfüllt; doch weicht mitunter die Praxis von der Agende ab, so daß selbst die evangelischen Landeskirchen Deutschlands Taufen, die seinerzeit von den „Deutschen Christen" gespendet wurden, nicht als gültig anerkennen. Doch kann in vielen Fällen durch Befragen der Eltern oder sonstiger Taufzeugen Gewißheit über die Gültigkeit einer evangelisch gespendeten Taufe erreicht werden. Es soll künftighin auch durch zwischenkirchliche Vereinbarungen, wie sie in einigen deutschen Diözesen schon erfolgt sind, Gewißheit über die Gültigkeit nichtkatholischer Taufspendungen erlangt werden. Eine bedingte Taufspendung bei Aufnahme in die Kirche kommt nur dann in Frage, wenn begründete Zweifel bestehen, ob die Taufe überhaupt gespendet wurde oder ob sämtliche drei Voraussetzungen (trinitarische Formel, Intention, direkte Anwendung des Wassers) gegeben sind; die bedingte Taufe ist in allen Fällen auf den eigentlichen Taufakt zu beschränken. — Bei der Aufnahme von Konvertiten entfällt künftighin die im Ritus vorgesehene Abschwörung und die Absolution von der Exkommunikation. Es ist nur das Glaubensbekenntnis abzulegen. Bei Wiederaufnahme ausgetretener Katholiken aber ist weiterhin die Absolution von der Exkommunikation erforderlich (Amtsblatt Rottenburg 1967, 170).

c) Feiertagsordnung in der DDR:

Die Feiertagsregelung in der DDR ist auf Beschluß der Berliner Ordinarienkonferenz folgende: Als kirchlich gebotene Feiertage sind durch Dispense des Hl. Stuhls die Festtage des 8. 12., 6. 1. und 29. 6. aufgehoben. Zwar soll, etwa auch durch Kindergottesdienste am Nachmittag und durch Abendmessen, weiterhin Gelegenheit bestehen, diese Tage festlich zu begehen; aber die Festtagsverpflichtung besteht nicht mehr. — Ostermontag, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam und Allerheiligen sind zwar keine staatlichen Feiertage mehr, bleiben aber weiterhin kirchlich gebotene Feiertage, an denen die Gläubigen zum Meßbesuch verpflichtet sind; Gemeindegottesdienst am Abend ist daher anzusetzen. — Der Stephanstag und der Pfingstmontag bleiben wie bisher staatliche und kirchliche Feiertage (Amtsblatt Görlitz 1968, 4).

d) Meßfeier an kirchlichen Feiertagen:

Da kirchliche Feiertage, die nicht zugleich staatliche Feiertage sind, vielfach von den Gläubigen nicht beobachtet werden können, hat der Bischof von Trier von der Konzilskongregation die Vollmacht erbeten und am 15. 12. 1967 erhalten, daß im Bistum Trier die Feste Mariä Empfängnis, Epiphanie und Peter und Paul nicht mehr gebotene Feiertage sind, so daß die Verpflichtung zum Meßbesuch und zur Einhaltung der Arbeitsruhe wegfällt. Der Festcharakter dieser Tage soll jedoch erhalten bleiben und die Gläubigen eingeladen werden und die Möglichkeit bekommen, an der Eucharistiefeier teilzunehmen (Amtsblatt Trier 1967, 146).

e) Wallfahrten:

Das Ordinariat Rottenburg meint, daß Wallfahrten und Pilgerreisen, die von Kirchengemeinden oder kirchlichen Vereinigungen unternommen werden, sich in Planung, Ziel und Geist von touristischen Ausflügen unterscheiden müssen. Den Wallfahrtsunternehmungen gewerblicher Art ist daher immer die Diözesanpilgerstelle vorzuziehen; die geringere Preisforderung solcher Unternehmungen bedingen manchmal unzureichende Quartiere, Nachtfahrten und ungenügenden Dienst am Wallfahrtsort (Amtsblatt Rottenburg 1968, 13).

f) Wehrdienstverweigerer:

Im Rahmen der Jugendseelsorge ist gelegentlich die Beratung von Wehrdienstverweigerern aktuell geworden. Im Erzbistum Paderborn ist daher ein Team von Fachleuten gebildet worden, dessen Aufgabe es ist, junge Männer, die den Wehrdienst aus Gewissensgründen verweigern, zu beraten, sie als Beistand vor der Prüfungskammer bzw. dem Prüfungsausschuß zu unterstützen und ihnen bei den Fragen des Ersatzdienstes behilflich zu sein (Paderborn 1968, 31).

g) Bonifatiuswerk:

Die Generalversammlung des Bonifatiusvereins hat im Herbst 1967 beschlossen, künftighin die Bezeichnung „Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken" zu führen. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich bei der Arbeit für die Diaspora nicht um ein privates Anliegen, sondern um ein apostolisches Werk der Seelsorge handelt (Amtsblatt Speyer 1968, 19).

3. Bußsakrament

a) Absolutionsformel:

Die Absolutionsformel bei der Spendung des Bußsakramentes lautet in deutscher Sprache: „Der allmächtige Gott erbarme sich deiner. Er lasse dir die Sünden nach und führe dich zum ewigen Leben. Amen. Nachlaß, Vergebung und Verzeihung deiner Sünden schenke dir der allmächtige und barmherzige Herr. Amen. Unser Herr Jesus Christus spreche dich los. Und soweit du dessen bedarfst und ich es vermag, löse ich dich in seinem Namen von allen kirchlichen Strafen. So spreche ich dich los von deinen Sünden: Im Namen des Vaters † und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus, das gottgefällige Leben der seligen Jungfrau Maria und aller Heiligen und, was du selber Gutes getan und Schweres ertragen hast, das gereiche dir zur Vergebung der Sünden, zur Mehrung der Gnade und zum ewigen Leben. Amen". Die Formel in Todesgefahr: „Ich spreche dich los von allen kirchlichen Strafen und von allen Sünden. Im Namen des Vaters † und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen" (Amtsblatt Köln 1968, 44).

b) Jurisdiktionserteilung:

Im Bistum Mainz ist bestimmt worden, daß alle Pfarrer und selbständigen Seelsorger, die das Pfarrexamen abgelegt haben, Jurisdiktion bis auf Widerruf besitzen, d. h. sie haben über die mit ihrem Amt verbundene Jurisdiktion innerhalb ihres Seelsorgssprengels hinaus Jurisdiktion in der gesamten Diözese (Amtsblatt Mainz 1968, 7).

c) Beichtgelegenheit:

Das Ordinariat Regensburg verfügt hinsichtlich der zu bietenden Beichtgelegenheit, daß die Anweisung der Instruktion über Feier und Verehrung der hl. Eucharistie vom 25. 5. 1967 (OK 9, 1968, 59) n. 35, wonach Gläubige angehalten werden sollen, außerhalb der hl. Messe zu beichten, nicht so verstanden werden darf, daß an Sonn- und Feiertagen kaum mehr Beichtgelegenheit geboten wird. Es muß nicht bloß an den Vortagen, sondern auch an den Sonn- und Feiertagen selbst ausreichende Beichtgelegenheit gewährt werden; mit dem Eintritt einer Pause dürfen die Seelsorger die Beichtzeit nicht als beendet betrachten. „Bei allem Bemühen, die Gläubigen zum Benützen der Beichtzeiten außerhalb der hl. Messe anzuhalten, wird immer wieder begründeter Anlaß bestehen, auch während der Meßfeier Gelegenheit zur Beichte zu geben." Das gilt vor allem in Kirchen, die von auswärtigen Katholiken zur Beichte aufgesucht werden (Amtsblatt Regensburg 1968, 24).

4. Kleriker

a) Diakone:

Die Ordinariate Freiburg und Passau geben die den Diakonen gemäß Motuproprio „Sacrum Diaconatus Ordinem"

vom 18. 6. 1967 (OK 8, 1967, 420) zukommenden Vollmachten bekannt:

1. Bei der Eucharistie dürfen sie alle liturgischen Funktionen ausüben, die ihnen nach den Rubriken zugeteilt sind.
2. Sie dürfen das Sakrament der Taufe spenden, wie auch die Riten nachholen, die bei einer Nottaufe vorgeschrieben sind.
3. Es ist ihnen gestattet, sich und anderen die hl. Kommunion zu spenden, auch den Kranken.
4. Sie dürfen den eucharistischen Segen mit dem Speisekelch erteilen.
5. Es ist ihnen gestattet, mit Delegation durch den zuständigen Pfarrer für den einzelnen Fall, der Ehe zu assistieren.
6. Sie dürfen Sakramentalien spenden (z. B. den Blasiussegen erteilen, die geweihte Asche am Aschermittwoch austeilen, nach der Taufe den Muttersegen sprechen).
7. Sie dürfen Beerdigungen abhalten.
8. Es ist ihnen gestattet, zu predigen und Andachten zu halten.

(Amtsblatt Freiburg 1967, 149; Passau 1968, 7.)

b) Pfarrbefähigungsprüfung

Trier führt die Pfarrbefähigungsprüfung erstmals in der Form einer 14tägigen Tagung durch. Paderborn schickt sowohl der Pfarrbefähigungsprüfung als auch dem Curaexamen der Jungpriester eine sechstägige Studienwoche voran. Köln führt einen fünfwöchigen Kurs für Jungpriester vor Ablauf des dritten Priesterjahres durch (Amtsblatt Trier 1968, 24; Paderborn 1968, 29; Köln 1968, 33).

c) Personalkammer:

Beim bischöflichen Ordinariat Limburg ist mit Wirkung vom 1. 12. 1967 eine Personalkammer errichtet worden, welche Vorschläge für die Besetzung von Pfarrstellen und sonstige Beauftragungen sowie für die Anstellungen und Versetzungen der Kapläne erarbeitet; ihr gehören an: der Personalreferent des Ordinariats, der Generalvikar, der Referent für Priesterfragen, der Regens des Priesterseminars und ein Mitglied des Seelsorgeamtes. — Gleichzeitig ist auf Anregung des Priesterrates ein vom Klerus gewählter Personalrat konstituiert worden, der als Organ des Priesterrats bei der Erarbeitung von Vorschlägen zur Struktur des priesterlichen Einsatzes im Bistum, bei Besetzungen und Versetzungen sowie bei der Behandlung von Anregungen und Beschwerden mitwirkt (Amtsblatt Limburg 1968, 129).

d) Beauftragte für die Landkreise:

Das Ordinariat Regensburg hat eine Dienstanweisung für die Bischöflichen Beauftragten für die Landkreise erlassen. Die Beauftragten haben als unmittelbare kirchliche Partner in Zusammenarbeit mit den kirchlichen Stellen des Landkreises mit den Behörden des Landkreises zu verhandeln und nach innen und außen die kirchlichen Interessen bei Ausführung des Bundessozialhilfegesetzes, des Jugendwohlfahrtsgesetzes, bei Neuordnung des Schulwesens, in kulturellen Planungen, Bauplanungen und Raumordnungsfragen wahrzunehmen (Amtsblatt Regensburg 1968, 11).

5. Kirchlicher Laiendienst

a) Laientheologen:

Die Sorge um die studierenden Laientheologen veranlaßt die Ordinariate Münster und Essen, sich vor allem an die Religionslehrer und Pfarrgeistlichen zu wenden, daß sie geeignete Abiturienten und Abiturientinnen auf die Möglichkeit eines Theologiestudiums aufmerksam machen und diese künftigen Religionslehrer schon von Beginn ihres Studiums in Kontakt mit dem bischöflichen Beauftragten des jeweiligen Universitätsortes bringen. In Münster studieren etwa 400, in Bochum etwa 70 Laientheologen (Amtsblatt Münster 1968, 5; Essen 1968, 11).

b) Seelsorgshelferinnen:
Auf die Ausbildung von Seelsorgehelferinnen und Katechetinnen im bischöflichen Seminar zu Mainz (Römerwall 67) macht das Ordinariat Regensburg aufmerksam. In einem Studium von 4 bis 5 Semestern und einem einjährigen Praktikum werden die entsprechenden Qualifikationen erworben (Amtsblatt Regensburg 1968, 5).

c) Habilitation von Laientheologen:
Das „Wissenschaftliche Kollegium katholischer Laientheologen" veranstaltete im Ketteler-Haus in Mainz eine theologische Tagung zum Thema „Erlösung". Diesem Kollegium, das vor 5 Jahren gegründet wurde, gehören etwa 40 Theologen und Theologinnen an, die promoviert haben, die Promotion vorbereiten oder durch wissenschaftliche Arbeiten theologisch ausgewiesen sind. Die aktuellen Fragen des Themas „Erlösung" wurden von der biblischen, systematischen und ökumenischen Theologie, aber auch von der Soziologie und Tiefenpsychologie her untersucht und diskutiert. Der Bischof von Mainz, Dr. Hermann Volk, sprach mit dem Kollegium von Laientheologen über Probleme der „Laientheologie", insbesondere über die Frage der Habilitation und Berufbarkeit von Laien innerhalb der theologischen Universitätsfakultäten. Die deutschen Bischöfe hatten bei ihrer Konferenz in Hohenheim beschlossen, in einigen Brücken- oder Randfächer (Archäologie, Sozialwissenschaft, Religionspädagogik) solche Habilitationen zuzulassen. In diesem Beschluß sah das Kollegium mit Bischof Volk einen wichtigen ersten Schritt. — Nicht wenige Theologen, die Laien sind, vertreten die Fächer Dogmatik, Exegese, Fundamentaltheologie u. a. und würden es wohl oder übel als eine Behinderung ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen empfinden, wenn ihnen die theologische Habilitation auch weiterhin versagt bliebe. Im Hinblick auf die Interpretation des Codex Iuris Canonici (CIC) und des Reichskonkordates von 1933 bestehen dabei unterschiedliche Ansichten: Während die einen hier die rechtliche Basis für ihre ablehnende Haltung sehen, weisen die anderen darauf hin, daß zur Zeit der Abfassung des CIC und des Konkordates die Frage der Habilitation und Berufung von Laien noch gar nicht gestellt war. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz bereits zwei Laien habilitiert worden sind, und zwar nicht in einem sogenannten Brückenfach. Der derzeitige Dekan dieser Fakultät, Prof. Dr. Johann B. Bauer, der durch die Herausgabe eines biblischen Wörterbuches bekannt wurde, ist Laie (KNA).

d) Fernunterricht:
Im Jahre 1965 hat die Erzdiözese Wien eine „katholische Glaubensinformation" gestartet. Das sind Briefe, in denen die Grundfragen des katholischen Glaubens und Lebens fortlaufend besprochen werden. Gelegentlich von Hausbesuchen werden die Briefe zugestellt. Zwei Drittel aller Empfänger entschlossen sich zum weiteren Bezug. Tag für Tag kommen etwa 80 Anmeldungen. Die Zusendung der Briefe erfolgt alle 14 Tage. Die Briefe setzen nichts voraus, sind daher für Suchende, Fernstehende und Randchristen besonders geeignet. Die Briefe sind kurz und prägnant geschrieben; und vor allem sind sie kostenlos. An die siebenhundert Idealisten spenden jeden Monat einhundert Schilling. Mit diesen Beträgen werden zum größten Teil die Briefe, die ins Ausland gehen, finanziert. Für die Briefsendungen innerhalb der Diözese kommt die erzbischöfliche Finanzkammer auf, welche die Kirchenbeiträge einkassiert und auf diese Weise dem Spender etwas zurückgibt. Tausende von Briefen werden auch in die Schweiz, nach Italien, Deutschland und nach Übersee verschickt. Darüber hinaus gehen Übersetzungen nach Jugoslawien, Ungarn und in die Tsche-

choslowakei. Menschen aus allen Berufen und Altersschichten beziehen diese Briefe, die sich zu einem erfolgreichen Mittel der Seelsorge entwickelt haben. (SKZ 15/1968, S. 236.)

6. Erziehung

a) Glaubensunterweisung:

Das Ordinariat Freiburg hat Richtlinien zum Rahmenplan für die Glaubensunterweisung erlassen und dabei insbesondere die Stoffverteilung für jene Fälle geregelt, in denen die Glaubensunterweisung nicht in der Hand eines einzigen Katecheten liegt, sondern zwischen Lehrer und Priester geteilt ist. Zugleich wurde ein biblischer Leseplan für das 8. Schuljahr veröffentlicht. (Amtsblatt Freiburg 1968, 44.)

b) Noten im Religionsunterricht:

Das Ordinariat Fulda beanstandet bezüglich der Noten im Religionsunterricht, daß vielfach weniger die schulische Leistung, als die Gesinnung und das religiöse Leben des Schülers beurteilt werde. Wenn Schüler und Schülerinnen im übrigen schlechte, in Religion aber auffallend gute Noten erhalten, wird der Religionsunterricht herabgewürdigt. Es droht die Gefahr, daß die Benotung in Religionslehre überhaupt abgeschafft wird. Es wird daher daran erinnert, daß auch die Religionsnote die schulische Leistung zu bewerten habe. (Amtsblatt Fulda 1967, 208.)

7. Kirchliches Vermögen

a) Kirchgeld und Kirchensteuer:

Das Ordinariat Würzburg weist darauf hin, daß zur Erhebung des Kirchgeldes (Bayer. Kirchensteuergesetz Art. 20—23) in allen Kirchengemeinden von den Kirchenverwaltungen ein entsprechender Beschluß gefaßt werden muß. Kirchgeld kann erhoben werden von allen Personen, die mehr als 3.600,— DM Jahreseinkommen haben. Der bisherige Satz von 3,— DM pro Jahr wird in Anbetracht der heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse durch Beschluß der Kirchenverwaltung mit Genehmigung der kirchlichen Oberbehörde zu erhöhen sein, und zwar gestaffelt nach Einkünften bis zum Höchstbetrag von 30,— DM pro Jahr. (Amtsblatt Würzburg 1968, 30.)

Am 30. 1. 1968 ist die Satzung der gemeinschaftlichen kirchlichen Steuerverbände der bayerischen (Erz-)Diözesen erlassen worden, die mit 1. 3. 1968 in Kraft tritt. Diese von den sieben bayerischen Bischöfen beschlossene Satzung ergeht in Ausführung des Art. 5 des Bayer. Kirchensteuergesetzes. (Amtsblatt Augsburg 1968, 81.)

In Westberlin ist eine Neuordnung des Kirchensteuerwesens erfolgt durch Gesetz über die Erhebung von Steuern durch öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften vom 15. 2. 1967. Eine katholische Kirchensteuerordnung hat der Bischof von Berlin am 21. 11. 1967 erlassen; am gleichen Tag ist ein entsprechender Kirchensteuerbeschluß für 1968 ergangen. Der Bischof von Berlin hat gleichzeitig ein Statut für den Kirchensteuerbeirat des Bistums Berlin und einen Erlaß über die Verwaltungszuständigkeit nach dem Wechsel der Kirchensteuerhoheit promulgiert und in einem Schreiben an die Mitglieder der katholischen Kirchenvorstände vom 29. 11. 1967 auf die wichtigen Punkte der Neuordnung hingewiesen: Die Kirchensteuer wird als Bistumssteuer erhoben, so daß die Steuerhoheit vom Gesamtverband auf den bischöflichen Stuhl übergeht. (Beilage zum Amtsblatt Berlin v. 1. 1. 68).

b) Antiquitäten:

Das Ordinariat Mainz warnt vor Antiquitätenhändlern, die kirchliche Einrichtungsgegenstände, wie Altäre, Paramente, Bilder, Figuren, Kommunionbänke usw. aufkaufen. Den Kirchenstiftungen ist verboten, derartige Gegenstände zu verkaufen. Gegenstände, die nicht benötigt werden, sollen als Leihgabe dem Dom- und Diözesanmuseum zur Verfügung gestellt werden. (Amtsblatt Mainz 1968, 10).

c) Archive:

Das Ordinariat München-Freising zeigt sich um die Sicherung des Archivgutes besorgt, welches bei nichtbesetzten Pfarreien besteht; wenn der Pfarrhof unbewohnt ist, ist dieses Archivgut besonders gefährdet. Es ist für zuverlässigen Verschluß, gegebenenfalls mit ausdrücklicher Erlaubnis des Ordinariates, für Verlagerung solcher Archivbestände zu sorgen. (Amtsblatt München-Freising 1967, 467).

STAAT UND KIRCHE

1. Rechtsprechung zur Schulfrage

Von großer Bedeutung ist das verfassungsändernde Gesetz im Lande Nordrhein-Westfalen vom 29. 2. 1968, welches dem Art. 12 der Verfassung eine neue Fassung gegeben hat; demnach werden die Grundschulen, je nach Antrag der Erziehungsberechtigten, als Gemeinschaftsschulen, Bekenntnisschulen oder Weltanschauungsschulen errichtet, während die Hauptschulen von Amts wegen als Gemeinschaftsschulen errichtet werden; zwar wird den Erziehungsberechtigten auch in der Hauptschule das Recht, Bekenntnisschulen zu beantragen, eingeräumt, doch ist ihre tatsächliche Errichtung außerordentlich erschwert, weil in der beantragten Hauptschule nicht nur ein geordneter Schulbetrieb in zweizügiger Gliederung gefordert wird, sondern durch dieselbe für andere Schüler der Besuch einer Gemeinschaftsschule nicht erschwert werden darf. „Hauptschulen sind in Gemeinschaftsschulen umzuwandeln, wenn Erziehungsberechtigte, die ein Drittel der Schüler vertreten, dies beantragen." Während in Bekenntnis- und Weltanschauungsschulen Unterricht und Erziehung nach den Grundsätzen des betreffenden Bekenntnisses gewährleistet wird, werden die Kinder in Gemeinschaftsschulen „auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte in Offenheit für die christlichen Bekenntnisse und für andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen gemeinsam unterrichtet und erzogen." Mit dieser Verfassungsänderung wird gleichzeitig eine Änderung des Gesetzes zur Ordnung des Schulwesens, des Schulverwaltungsgesetzes und des Schulfinanzgesetzes notwendig; das hierfür erforderliche Gesetz tritt mit der Verfassungsänderung am 1. 3. 1968 in Kraft (Anlage zum Amtsblatt Paderborn Nr. 6 1968).

2. Pädagogische Hochschule Niedersachsen

Zwischen dem Land Niedersachsen und dem Bistum Osnabrück ist am 26. 10. / 7. 11. 1967 eine Vereinbarung getroffen worden, nach der an der Pädagogischen Hochschule Osnabrück ein Lehrstuhl für katholische Religionslehre und Methodik des katholischen Religionsunterrichtes errichtet werden wird. (Amtsblatt Osnabrück 1968, 3).

3. Gesetz über Sonn- und Feiertage

Im Lande Nordrhein-Westfalen ist am 12. 12. 1967 eine Änderung des Gesetzes über die Sonn- und Feiertage erfolgt, demgemäß der Schutz der stillen Feiertage nicht von Mitternacht zu Mitternacht, sondern von morgens früh 5 Uhr bis zum nächsten Tag 6 Uhr früh gilt. (Amtsblatt Aachen 1968, 9).

4. Tonaufnahmen und Abhörgeräte

Am 22. 12. 1967 ist das Bundesgesetz zum strafrechtlichen Schutz gegen den Mißbrauch von Tonaufnahme- und Abhörgeräten ergangen. Seine wesentlichen Bestimmungen sind in einem neu gefaßten § 298 des Strafgesetzbuches niedergelegt, wonach mit Gefängnis bis zu 6 Monaten und mit Geldstrafe, mindestens aber mit einer dieser Strafen, belegt wird, wer unbefugt das nichtöffentlich gesprochene

Wort eines anderen auf einen Tonträger aufnimmt oder eine so hergestellte Aufnahme gebraucht oder einem Dritten zugänglich macht. In gleicher Weise wird bestraft, wer das nicht zu seiner Kenntnis bestimmte nichtöffentlich gesprochene Wort eines anderen unbefugt mit einem Abhörgerät abhört. Auch der Versuch ist strafbar. In besonders schweren Fällen ist auf Gefängnis zu erkennen; dies ist in der Regel dann der Fall, wenn der Täter gegen Entgelt oder in der Absicht handelt, sich oder einem Dritten einen rechtswidrigen Vermögensvorteil zu beschaffen oder jemandem einen Nachteil zuzufügen (Bundesgesetzblatt Teil I n. 75 vom 29. 12. 1967, S. 1360).

5. Mehrwertsteuer

Zu dem ab 1. 1. 1968 geltenden Bundes-Mehrwertsteuergesetz v. 29. 5. 1967 unterrichtet das Ordinariat Köln über die Befreiungsmöglichkeiten für die Umsätze bei gemeinnützigen Leistungen. Das Ordinariat Münster unterweist über die Auswirkungen des Mehrwertsteuergesetzes auf Verträge mit Bauunternehmern, Architekten und Sonderfachleuten. (Amtsblatt Köln 1968, 21; Münster 1967, 166).

6. Lehramtsprüfung

Das bayerische Kultusministerium hat unter dem 11. Januar 1968 eine Änderung der Volksschulprüfungsordnung mit dem Ziel durchgeführt, daß eine nachgängige Sonderprüfung im Fach Religionslehre und Religionspädagogik nach der bestandenen ersten Lehramtsprüfung von denen gemacht werden kann, welche mindestens zwölf Semesterwochenstunden lang an entsprechenden Lehrveranstaltungen teilgenommen haben (Amtsblatt Augsburg 1968, 77).

7. Ausbildungszeit an Gymnasien

Am 20. Dezember 1967 hat das bayerische Kultusministerium über Maßnahmen zur Verkürzung der Ausbildungszeit an Gymnasien berichtet; diese bestehen darin, daß besonders begabten Schülern das Überspringen einer Klasse ermöglicht wird und daß Schülern, die in den Klassen 7 bis 9 das Klassenziel nur knapp verfehlt haben, die Möglichkeit zu einer Nachprüfung und damit zu einer nachträglichen Vorrückungserlaubnis gegeben wird; von 3595 Schülern, die für diese Nachprüfung in Betracht kamen, haben sich 70 % dieser Prüfung unterzogen; immerhin haben 1070 Schüler die Prüfung bestanden (Pfarramtsblatt 41, 1968, 55).

8. Soziales Jahr

Die Kultusministerkonferenz hat durch Beschluß vom 22. Dezember 1967 vereinbart, daß das Freiwillige Soziale Jahr auf die Ausbildungsgänge der Sozialpädagogen, Sozialarbeiter, hauswirtschaftlichen Betriebsleiterinnen, Erzieher, Kindergärtnerinnen, Hortnerinnen, Wirtschafterinnen, Hauswirtschaftsleiterinnen angerechnet wird (Pfarramtsblatt 41, 1968, 80).

9. Gerichtsgebühren

Das Kultusministerium von Schleswig-Holstein hat am 22. Dezember 1967 bekanntgegeben, daß der Bischöfliche Stuhl von Osnabrück, die dortigen Kirchengemeinden und Kirchenverbände von Gerichtsgebühren in Sachen der freiwilligen und streitigen Gerichtsbarkeit auf Antrag zu befreien sind. Dazu ist eine Bekanntmachung des Generalvikariates Osnabrück erfolgt, in der auf die seit 22. August 1958 bereits geltende gleiche Regelung im Lande Niedersachsen hingewiesen wird (Amtsblatt Osnabrück 1968, 27).

10. Dienstwohnungen, Kirchenlohnsteuer, Flurbereinigungskosten

Das Finanzministerium von Nordrhein-Westfalen hat am 8. 1. 1968 hinsichtlich der Besteuerung von Dienstwohnungen bestimmt, daß in der Festsetzung des Mietwertes zwischen dem Preis, zu dem die

Wohnung überlassen wird, und dem ortsüblichen Mietpreis eine Differenz von 40 DM zulässig ist (Amtsblatt Osnabrück 1968, 45).

Durch Entschließung vom 21. 11. 1967 hat das Finanzministerium Bayerns nähere Bestimmungen über Stundung, Niederschlagung und Erlaß von Kirchenlohnsteuer getroffen (Pfarramtsblatt 41, 1968, 94 f.).

Über die Flurbereinigungskosten bei kirchlichen Waldflächen unterrichtet ein Briefwechsel zwischen der kirchlichen Pfründepachtstelle Regensburg und dem Flurbereinigungsamt Krumbach (Pfarramtsblatt 41, 1968, 61f.).

11. Rechtsprechung

Das Bundesverwaltungsgericht hat durch Beschluß vom 8. 12. 1966 festgestellt, daß auch kircheneigene Grundstücke grundsätzlich dem Flurbereinigungsverfahren unterliegen und im allgemeinen auch von der Wegebeitragspflicht nicht befreit werden können (Pfarramtsblatt 41, 1968, 60).

Der Bayer. Verfassungsgerichtshof hat durch Entscheidung vom 17. 10. 1967 den Vorwurf, die Verwaltung der Kirchenlohnsteuer durch die Finanzämter des Staates sei verfassungswidrig, abgewiesen (Pfarramtsblatt 41, 1968, 24—32).

Das Oberlandesgericht München hat durch Beschluß vom 2. 10. 1967 festgestellt, daß auch der Geschiedene, wenn er sich wieder verheiratet, kirchensteuerpflichtig sei; der Kläger hatte behauptet, daß er durch seine Wiederverheiratung der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche verlustig gehe. Das Gericht hat festgestellt, daß von einem automatischen Ausschluß aus der katholischen Kirche keine Rede sein könne; dies sei nicht einmal bei Exkommunikation der Fall. Die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche geht für den staatlichen Bereich nur durch die Kirchenaustrittserklärung verloren (Pfarramtsblatt 41, 1968, 95 f.).

Das Oberlandesgericht Stuttgart hat durch Urteil vom 8. 3. 1967 festgestellt, daß Pfarrer nicht in der Lage sind, namens ihrer Kirchengemeinde einen von dieser und der oberhirtlichen Behörde nicht genehmigten Vertrag abzuschließen. Es ging in diesem Fall um den Vertrag auf Herstellung einer Kirchenbroschüre, den der Pfarrer abgeschlossen hat. Das Ordinariat Rottenburg warnt am 19. 10. 1967 in diesem Zusammenhang davor, daß die Pfarrer etwa, ohne es zu bemerken, auf ihren eigenen Namen von Firmenvertretern verpflichtet werden (Amtsblatt Rottenburg 1967, 137).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Der Konvent der Benediktinerabtei Niederaltaich wählte Pater Dr. Ansgar Ahlbrecht zu seinem neuen Abt. Der Präses der bayerischen Benediktinerkongregation, Abt Dr. Johannes Maria Hoeck (Scheyern), leitete und bestätigte die Wahl und führte anschließend den neugewählten Abt in sein Amt ein; Abt Ahlbrecht tritt die Nachfolge des 70jährigen Abtes Emmanuel Maria Heufelder an, der Ende März von seinem Amt zurückgetreten ist. Der 39jährige neue Abt stammt aus Brand bei Aachen, studierte Theologie in Bonn und Innsbruck und promovierte 1962 mit einer Arbeit über „Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart" bei Karl Rahner. Die Abtsweihe wurde ihm am Pfingstmontag durch Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB von Passau gespendet (KNA).

Pater Bernhard Rüther OSC, Leiter der Abteilung Gesundheitsfürsorge in der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg und Mitglied des Zentralvorstandes des Caritasverbandes,

ist zum Provinzial des Kamillianerordens mit Sitz in Essen-Heidhausen berufen worden. Als Geschäftsführer des Katholischen Krankenhausverbandes hat er sich um die Modernisierung der katholischen Krankenanstalten verdient gemacht (KNA).

Zum neuen Provinzial der norddeutschen Provinz der Salvatorianer wurde P. Dominikus Hoffmeister ernannt. P. Hoffmeister hatte dieses Amt bereits von 1953 bis 1959 inne.

Zum neuen Provinzial der deutschen Provinz der Augustiner ist der 34jährige P. Manfred Jasper gewählt worden. P. Jasper stammt aus Weddern (Westfalen) und ist seit 1959 Priester. Er war bisher vorwiegend in der Jugenderziehung tätig. In den letzten drei Jahren leitete er als Regens das Münnerstädter Klosterseminar und war gleichzeitig Provinzdefinitor.

2. Berufung in die Hierarchie

Papst Paul VI. hat zwei deutsche Steyler Patres in Paraguay zu Bischöfen ernannt: Der in Strehlitz (Schlesien) geborene 57jährige P. Franz Cedzich wurde Tit.-Bischof von Capo della Foresta und Oberhirte der neuerrichteten Prälatur Alto Paraná. Bischof Cedzich ist seit 1937 in Lateinamerika tätig. — Zum neuen Oberhirten der Prälatur Encarnación und Tit.-Bischof von Oppido Nuovo wurde der 58jährige P. Johannes Bockwinkel ernannt. Er stammt aus Ellewick in Westfalen und ging nach seiner Priesterweihe 1938 in die Chinamission nach Kansu. Nach der Ausweisung aus Rotchina war er mit kurzer Unterbrechung in Argentinien tätig. Seit 1965 leitete er die neuerrichtete Ordensprovinz Paraguay (KNA).

Zum Apostolischen Administrator der neu errichteten Diözese Njombe (Tanzania) wurde P. Bruno Zwissler, Benediktiner von St. Ottilien, ernannt. P. Zwissler ist aus dem Seminar für kriegsgefangene Theologen in Chartres hervorgegangen (L'Osservatore Romano n. 67 v. 22. 3. 68).

3. Ernennungen

Als ständige Berater der Bischöflichen Kommission für Gesellschaftliche Fragen wurden u. a. Prof. Arthur F. Utz OP (Freiburg) und Prof. Hermann Josef Wallraff SJ (Frankfurt) nominiert. Vorsitzender der Kommission ist Bischof Josef Höffner von Münster. Es wird mit der Berufung von 14 ständigen Beratern gerechnet (KNA).

Mit den Vorarbeiten zur Gründung eines katholischen Instituts zur Förderung des publizistischen Nachwuchses beauftragte die Bischofskonferenz den Schriftleiter der Monatszeitschrift „Stimmen der Zeit", P. Wolfgang Seibel SJ. Das Institut soll angehende Journalisten mit theologischen Fragen vertraut machen und gegebenenfalls Ausbildungsbeihilfen gewähren (KNA).

4. Jubiläen

Die Weissen Väter begehen in diesem Jahr das 100jährige Jubiläum der Gründung der Ordensgemeinschaft. Das bedeutsame Jahr wird dadurch gekennzeichnet, daß die neuen Normen über das Ordensleben in Kraft treten, ferner durch die Tätigkeiten der Missionsgesellschaft, die im vergangenen Jahr vom Generalkapitel beschlossen worden sind. Die neuen Normen bringen eine Anpassung sowohl an die vom 2. Vatikanum ergangenen Vorschriften als auch an die durch die von zahlreichen Ländern in Afrika erreichte Unabhängigkeit geschaffene neue Situation auf diesem Kontinent. — Die „Gesellschaft der Missionare von Afrika" wurde 1868 vom späteren Kardinal Guy de Lavigerie gegründet. Sie sollte zunächst nur in Nordafrika ihre Mission ausüben, dehnte sich aber bald über den ganzen Erdteil aus. Heute zählt die Gesellschaft der „Weißen Väter" 3631 Mitglieder, davon 3034 Priester und 588 Brüder. Nach Nationalitäten gegliedert zählt der Orden rund 900 Franzosen, 600 Kanadier, 530 Holländer, 300 Deutsche, 200 Engländer, 130 Schweizer, 110 Spanier, 80 Italiener

und 60 Nordamerikaner. Sie wirken in 58 Bistümern in 12 Ländern Afrikas auf allen Gebieten der Seelsorge und des Apostolates (SKZ 16/1968, 253).

In der Woche vom 19. — 26. Mai 1968 wurde in Gars am Inn die 1200-Jahr-Feier der Gründung begangen. Nach Dokumenten besteht in Gars seit dem Jahre 768 (Bayern-Herzog Tassilo II.) eine „Cella", eine Niederlassung Geistlicher mit klösterlichem Gemeinschaftsleben. Im Mittelalter ging die Niederlassung an die Laternanensischen Augustiner-Chorherrn über. Der Propst des Chorherrnstiftes war seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugleich Archidiakon des salzburgischen Archidiakonates Gars, das über 40 Pfarreien und zahlreiche Filialkirchen im bayerischen Teil des Erzbistums Salzburg umfaßte. Das Augustiner-Chorherrnstift und das Archidiakonat (— ein Vorläufer der Region des Bischofsvikars —) wurden durch die Säkularisation von 1803 aufgelöst. Die Ordinariatsgewalt über den Garser Archidiakonatssprengel ging 1808 auf das Bistum Freising über. Das säkularisierte Stift bezogen 1858 die Redemptoristen. Das Kolleg Gars birgt heute die phil.-theol. Ordenshochschule der Münchener Redemptoristenprovinz; ebenso das Noviziat, ein Juvenat und ein Lehrlingswerk. Zu den Nachfahren der Augustiner im 1200jährigen Gars gehören auch die Franziskanerinnen aus dem Mutterhaus in Au am Inn, denen ein Teil der ehemals weiträumigen Stiftsgebäude gehört. In Gars nahmen ferner ihren Ursprung die 1957 gegründeten Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser („Garser Schwestern"; Mutterhaus heute in Gars-Bhf., St. Theresia). — Zu den Festgästen anläßlich der Jubiläumsfeier gehörten der Münchener Weihbischof Dr. Johannes Neuhäusler, Bundesfinanzminister Dr. Franz-Josef Strauß, der Propst des Augustiner-Chorherrnstifts Reichersperg (Österreich), der Generalobere der Redemptoristen Dr. Tarcisio Ariovaldo Amaral. Der Redemptoristenkardinal Klemens Joseph Maurer, Erzbischof von Sucre (Bolivien), hatte kurz vor Beginn der Festwoche Gars seinen Besuch gemacht.

5. Heimgang

Im Alter von fast 60 Jahren starb am 27. März 1968 nach kurzer Krankheit P. Wilhelm Utsch MSC, Provinzial der norddeutschen Provinz der Herz-Jesu-Missionare von 1961—1967.

Im Alter von 80 Jahren starb in Rom Dr. Michael Schulien SVD. P. Schulien stammte aus der Diözese Trier. Er gehört zu den bedeutenden Ethnologen; zuletzt war er Direktor der päpstlichen ethnologischen Museen. Der Verstorbene war in der Vorbereitungskommission für die Missionen des 2. Vaticanum; er war Konsultor des Sekretariates für die Nichtchristen. Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg war P. Schulien die Aufgabe eines Apostolischen Visitators für das Saargebiet übertragen worden (L'Osservatore Romano n. 80 v. 6. 4. 68).

Im Alter von 86 Jahren ist in Steyl der bekannte Missionswissenschaftler Dr. Anton Freitag SVD gestorben. Er galt als einer der besten Kenner der Missionen. 1926 veröffentlichte er die erste „Missionskunde" der katholischen Missionswissenschaft überhaupt, und sein 1952 erschienenes Buch „Die neue Missionsära" gilt als grundlegendes missionskundliches Werk, das die nach dem zweiten Weltkrieg entstandene neue missionarische Situation sachgerecht beleuchtet. P. Freitag ist in Altenbeken (Paderborn) geboren; von 1922—26 war er Lektor für Missionswissenschaft an der phil.-theol. Akademie Paderborn; von 1924—29 war er Herausgeber der „Akademischen Missionsblätter" und Generalsekretär des Katholischen Akademischen Missionsbundes in Deutschland. (SKZ 16/1968, S. 252.)

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

WAHRHEIT UND VERKÜNDIGUNG

Hinweise zu einer Festschrift [1])

Von Viktor Hahn CSSR, Hennef/Sieg

Die dem siebzigjährigen Gelehrten gewidmete zweibändige Festschrift gilt einem Theologen und Lehrer, der mehr als vierzig Jahre seines Lebens der Forschung gewidmet hat. Ein großer Schülerkreis aus dem In- und Ausland zeigt die Bedeutung des weit über die katholische Theologie hinaus anerkannten Dogmatikers. Seine inzwischen in 6. Auflage erscheinende achtbändige „Katholische Dogmatik" (beginnend 1938) stellte einen Durchbruch durch die bisherige Schuldogmatik dar, hin zur Möglichkeit einer persönlichen Aneignung, Begegnung mit den Quellen und somit eines geschichtlichen Verstehens im Dienste ernsthafter Verkündigung. Das Anliegen von Professor Schmaus, die Vergangenheit als das Bleibende zu erhalten und in der Diskussion mit den neuen Erkenntnissen fruchtbar zu übersetzen, versuchten die Herausgeber im Titel der Festschrift „Wahrheit und Verkündigung" auszudrücken.

Die Festgabe läßt 86 Autoren zu Wort kommen — eine Fülle von Beiträgen, die den Rezensenten in nicht geringe Verlegenheit bringt. Es ist verständlich, daß dabei nicht alle Beiträge das zentrale Thema in gleicher Weise treffen können (eine so klar gegliederte Festschrift wie die für Karl Rahner ist ein Glücksfall). Die Gliederung in fünf Themengruppen läßt jedoch die Möglichkeit, die Festschrift in allgemeinen Zügen vorzustellen, da allein die Absicht, nur alle Namen zu nennen, die Grenzen dieser Besprechung sprengen würde. Der Versuch, einen Überblick zu geben, der die Sache trifft und ihre Bedeutung erkennen läßt, ist bestimmt durch das Interesse des Rezensenten und das vermutete Interesse seiner Leser.

Die erste Themengruppe beschäftigt sich in vier Beiträgen mit der Philosophie. Grundlegende Bedeutung kommt hier dem ersten Artikel zu von *H. Kuhn*, De perenni philosophia, der sich mit der Situation der Philosophie befaßt und deutlich macht, wie eine „allzeitliche Philosophie" im Wandel der Geschichte und ihrer Denkform allenfalls verstanden werden kann als gleichbleibender denkerischer Raum, als helfende wie hemmende Tradition. Fundamentale Bedeutung kommt auch dem Aufsatz von *L. Gabriel* zu, Die logische Problematik der Totalität, der sich mit dem Problem beschäftigt, wie die von der Philosophie erstrebte Erkenntnis des Ganzen nicht durch Addition von Einzelerkenntnissen geschieht, sondern aus einem Denksystem erwächst, das die einzelnen Erkenntnisse leicht (im Sinne einer Ideologisierung) verfälschen kann. Gefordert wird die Beziehung der Standpunkte auf das Absolute und die Kontrolle des Systems durch die Kriterien der totalen Erklärungsfähigkeit, Widerspruchslosigkeit und der fruchtbaren Anwendungsmöglichkeit des ganzen Systems. Nach der Wahrheit fragen zwei historische Untersuchungen über die „quaestiones de veritate" des Thomas v. Aquino von *A. Hufnagel* und über Wahrheit und Erkenntnis bei Fr. v. Bader von *H. Sedlmayr*. Methodologisch grundlegend ist die Arbeit von *W. Keilbach* über die

[1]) *Wahrheit und Verkündigung*. Band I und II. Festschrift zum 70. Geburtstag von Michael Schmaus. Hrsg. von Leo SCHEFFCZYK, Werner DETTLOFF, Richard HEINZMANN. Paderborn 1967: Verlag Ferdinand Schöningh. Bd. I: 924 S., Band II: 925—1958 S., Ln. DM 180,—.

Religionen als philosophisches Problem. Ausgesprochen modernen Fragen wenden sich zu die Arbeiten von *H. R. Schlette*, Der Agnostizismus und die Christen, *R. Sauer*, Mensch und Automat, wie auch *P. Koeßler*, Technik und christlicher Glaube.

Nicht umfangreich ist die nur vier Beiträge umfassende zweite Themengruppe aus dem Bereich der Hl. Schrift. Allgemeines Interesse wird hier die Auseinandersetzung von *W. Richter* mit der These G. v. Rads hinsichtlich des „kleinen geschichtlichen Credo" finden, das nach Ansicht des Autors nicht Ausgangspunkt, sondern Ergebnis theologischer Systembildung ist. Eine Theologie der Verkündigung im kleinen legt *H. Schürmann* im Anschluß an Lk 8,4—21 vor, und *W. Stählin* untersucht zwei biblische Begriffe von Gewicht: Parousia und Parrhesia.

Auch die elf Aufsätze des dritten Themenbereiches, der Fundamentaltheologie, sind im wesentlichen grundlegend. Besonderes Interesse dürften finden die Untersuchung von *J. Hasenfuß* über Brüderlichkeit in religionssoziologisch-theologischer Sicht, die umfangreichen theologisch-kerygmatischen Überlegungen zur Religionskritik S. Freuds von *E. Stadter*, die Auseinandersetzung mit Teilhards Evolution auf den Punkt Omega hin durch *H. Dolch*, die Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung von *H. Fries* und die von *P. Meinhold* vorgestellten Beispiele für das Selbstverständnis des Glaubenden. Hierhin gehören auch die Erwägung über ratio und pneuma von *V. Warnach* und *H. M. Kösters* Gedanken zu einer neuen theologischen Sprache.

Der vierte Abschnitt mit seinen Beiträgen aus der Dogmengeschichte zeigt — bedingt durch die große Zahl der Untersuchungen (einunddreißig) — eine größere Streuung der Thematik. Besondere Bedeutung und breiteres Interesse finden wohl die Arbeit von *R. Graber*, Chalkedon heute, Bemerkungen über die Hochschätzung der Predigt bei Predigern des Mittelalters von *J. B. Schneyer* wie auch die von *I. Backes* vorgestellten Antworten der Hochscholastik auf die Frage nach Gott als dem Vater aller Menschen. Viele andere Beiträge, die für den Theologen von höchstem Interesse sind, müssen übergangen werden, weil diese Besprechung ein möglichst allgemeines Interesse wecken möchte. Namen wie z. B. *U. Horst, F. Stegmüller, F. Holböck, C. Balič, J. Lortz, W. Dürig, J. Beumer, G. Schwaiger, A. Brandenburg* u. a. beweisen dies auch ohne Hinweis auf die von ihnen behandelten Fragen.

Auch die einunddreißig Untersuchungen aus dem Bereich der systematischen Theologie können nur durch das Aufzählen ihrer Verfasser in Bedeutung und Gewicht kenntlich gemacht werden: *J. B. Lotz, H. Mühlen, L. Scheffczyk, P. Brunner, W. Joest, Th. Michels, M. D. Koster, K. Rahner, J. Or. Kalogirou, J. Neumann, K. Mörsdorf, H. Bacht, A. Grillmeier, O. Semmelroth, A. Auer, W. Gruber, O. Müller, R. Egenter, J. Gründel, L. M. Weber, H. Thielicke, G. Küchenhoff, A. M. Rouco-Varela, K. Engisch, J. Giers, L. Hödl, J. Betz, J. Pascher, A. Scheuermann, O. Pesch.* Sie versprechen einen breiten Einblick in die heutige Theologie.

Dieser Einblick in die heutige Theologie ist das große Verdienst der vorliegenden Festschrift wie auch ihr Hinweis auf die Bedeutung eines ihrer bekannten Vertreter. Dieser Information dienen noch einige Register, ein Mitarbeiterverzeichnis, die Bibliographie von M. Schmaus, ein Verzeichnis der 74 von ihm betreuten Dissertationen und der 13 unter seiner Leitung erarbeiteten Habilitationsschriften. Wichtig und verdienstvoll ist das von *G. Schmitz-Valckenberg* angefertigte Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Instituts der Universität München.

Das zweibändige Sammelwerk ist eine imponierende Leistung von Herausgebern, Mitarbeitern und Verlag.

NEUE ERNTE

Gedanken zum achten Band der theologischen Schriften Karl Rahners [1])

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Es wird heute, wohl auch bedingt durch wirtschaftliche Faktoren, viel theologische Literatur publiziert. Neben zahlreichen Zeitschriften mit ihren Einzelbeiträgen von jeweils recht verschiedenem Typus (von der detaillierten Untersuchung sehr spezieller Themen zu Zusammenfassungen anderswo erarbeiteter Ergebnisse des theologischen Denkens) gibt es zahlreiche Monographien und (was keine Selbstverständlichkeit ist) eine breite theologische Literatur der mittleren Ebene, der „haute vulgarisation" im besten Sinne, aus der Hand kompetenter Fachleute. Daneben deuten wohl besonders zwei Arten der Veröffentlichung auf den unaufhaltsamen Vorgang der Spezialisierung innerhalb der Theologie, einen Vorgang, der den Überblick über das heutige theologische Schaffen ungemein erschwert und besonders den Seelsorgspraktiker oft bis zur Resignation treibt, einen Vorgang, der selbst wieder Zusammenfassungen und Lexika erzwingt: wir meinen als typische Arten der Veröffentlichung Sammelbände verschiedener Autoren zu einem bestimmten Thema (sie erscheinen oft als Festschriften zu verschiedensten Anlässen) und als zweites Aufsatzsammlungen bestimmter, profilierter Theologen aller Sparten. Mag auch das theologische Veröffentlichungswesen manchmal einen etwas hektischen Eindruck machen, es kann kein Zweifel sein, alle diese Buchtypen haben ihr Recht und ihre Funktion. Der Seelsorger, der sich angesichts all dieser theologischen Neuerscheinungen fragt, wie er in theologischen Dingen „auf der Höhe der Zeit" bleiben könne, wird bei den unausweichlichen zeitlichen und finanziellen Beschränkungen, die ihm auferlegt sind, seine Literatur gezielt auswählen müssen. Er wird oft zu den Lexika und (warum sollte er sich dessen schämen?) zur genannten theologischen „haute vulgarisation" greifen. Dieser Leser wird aber auch gut beraten sein, wenn er zu einer Aufsatzsammlung eines Autors greift, der wirklich Entscheidendes zu sagen hat. Er wird im planmäßigen Durcharbeiten solcher Aufsatzsammlungen fast unvermerkt durch einen großen Bereich des theologischen Bemühens geführt, und er wird für solche Sammlungen auch insofern dankbar sein, als es ihm in den meisten Fällen unmöglich sein wird, auch nur alle wichtigen Zeitschriftenaufsätze in greifbarer Nähe zu haben. In diesem Bereich haben sich die „Schriften zur Theologie" Karl Rahners längst ihren festen Platz errungen. Nun liegt ein weiterer Band dieser Schriften vor.

Es ist der umfangreichste der bisherigen Bände (etwas über 700 Seiten stark). In der Themenstellung ähnelt er vor allem dem sechsten und siebten Band, wenn auch die besonders in Band VII gegebenen spirituellen Akzente in Band VIII stark zurücktreten. Der Band ist, wie bereits üblich, in verschiedene Themengruppen gegliedert („Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie", „Gotteslehre und Christologie", „Theologische Anthropologie", „Ekklesiologie", „Sakramente", „Eschatologie", „Kirche und Welt"). Dem Ganzen ist ein Vorwort beigegeben, in dem der Vf. auf die Tatsache hinweist, „die literarische Gattung, die Denkweise und der sprachliche Stil der einzelnen Beiträge" seien jeweils „verschieden und bestimmen sich vom konkreten Anlaß her, dem die einzelnen Arbeiten ihren Ursprung verdanken, ... viele Arbeiten sind in ihrer ersten

[1]) RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie.* Band VIII. Theologische Vorträge und Abhandlungen. Köln 1967: Verlag Benziger. 716 S., Ln. DM 35,—.

Zielsetzung Entwürfe für Vorträge und Gastvorlesungen gewesen . . . ; manche Beiträge sind für Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen geschrieben, die nicht nur Fachtheologen ansprechen sollten; nicht wenige größere Studien aber haben den Charakter umfangreicher und detaillierter Einzeluntersuchungen" (9). Das bedeutet für den Leser: in den Anforderungen an fachliche Vorbildung und geduldige Lesebereitschaft unterscheiden sich die Beiträge voneinander, es ist also sowohl der „leichtere" als auch der „schwierige Rahner" in diesem Band vertreten.

Was den Inhalt betrifft, so zeigen die gewählten Themen, wie aktuell im besten Sinn Rahners Theologisieren ist. Die Schwerpunkte seiner Überlegungen haben sich (gegenüber den voraufgegangenen Bänden, besonders aber seit Band VI) dem Konzil, der Lage der Kirche in der heutigen Welt und den daraus erwachsenden Problemen zugewendet. Das bedeutet einerseits, daß Rahner auch in diesem Band Erwägungen zum Weltverhältnis der Kirche vorlegt (Zur theologischen Problematik einer Pastoralkonstitution, 613—36; Theologische Reflexionen zur Säkularisation, 637—66; Das neue Bild der Kirche, 329—54; Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde, 409—25). Anderseits wendet er sich bestimmten Texten, Textgruppen oder speziellen Konzilsthemen zu, wobei sich diese Arbeiten freilich auch wieder mit der eben genannten Themengruppe verschränken (aber auch u. a.: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat, 541—53; Atheismus und implizites Christentum, 187—212). Ferner wird durch die nachkonziliare Entwicklung in der Kirche, die an der Oberfläche als Unbehagen erscheint, eine vertiefte Reflexion auf Möglichkeiten und Auftrag des theologischen Denkens erzwungen. Dies geschieht in der ersten Themengruppe, vor allem in: Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, 13—42; Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, 139—149; Vom Dialog in der Kirche, 426—44. Sehr zu Recht bemerkt der Vf. jedoch: „Es wäre nun ein naheliegender und verführerischer, aber für die Zukunft verhängnisvoller Irrtum, wollte man meinen, die Hauptaufgabe der systematischen Theologie der nächsten Jahrzehnte sei die Kommentierung der Konzilstexte, die geschichtliche Rechtfertigung und die systematische Vertiefung der vom Konzil explizit behandelten Themen" (29). Tatsächlich greift die Thematik der lebendigen Theologie heute, wenige Jahre nach Konzilsschluß, in Bereiche hinein, die im Konzil selbst noch unangefochten erscheinen konnten, jedenfalls, wenn man die Texte überblickt: die Frage nach Gotteslehre und Erfahrbarkeit Gottes, die Christusfrage, Möglichkeiten und Chancen des Glaubens, Bild und Rolle des Priesters u. a. m. Konsequent greift Rahner auch in diese Bereiche hinein (Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens, 153—64; Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, 165—86; „Ich glaube an Jesus Christus", ein u. E. sehr wichtiger Aufsatz, der noch genauer bedacht werden muß, 213—17). Eine solche Theologie muß sich der gläubigen Erhellung der vielen, neu in Sicht kommenden Bereiche menschlicher (und darum christlicher) Probleme zuwenden, muß es wenigstens versuchen. Auch dies geschieht hier (Experiment Mensch, 260—85; Zum Problem der genetischen Manipulation, 286—321). Daneben enthält der Band auch Erwägungen, die von der Formulierung des Themas her nicht gerade „brandneu" erscheinen (Philosophie und Philosophieren in der Theologie, 88—110; Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes, 322—26), schließlich die Grundsatzabhandlungen, die in einer wissenschaftlichen Theologie auch bei aller Fülle der Tagesfragen nicht fehlen dürfen, die schließlich, wo sie richtig betrieben werden, diese Tagesfragen auf ihre Weise zur Sprache bringen (hierher gehören die Aufsätze über das Sakrament der Buße, über den Ablaß, über die Ehe als Sakrament). Wer auf Grund dieser Aufzählung den Eindruck

gewonnen hat, der Band sei thematisch sehr reichhaltig, sei darauf hingewiesen, daß wir nicht alle Einzelaufsätze nennen konnten und wollten. So ergibt sich aus einem Überblick über diesen Band, wie ein Theologe das Konzil inhaltlich und methodisch durchdenkt, neue Fragen weitertreibt und oft auch klären hilft, daneben auf (nur scheinbar) „rein theoretische" Fragen zu sprechen kommt. Bedenkt man, daß hier Arbeiten vorgelegt werden, „die mit einer Ausnahme ... alle in den Jahren 1965—1967 entstanden sind" (9), wird man dies mit vollem Recht eine reiche Ernte nennen können. Allerdings verweisen Themenstellung und Themenbehandlung auch immer wieder auf frühere Arbeiten des Vf. zurück, so daß man für ein Durcharbeiten bestimmter Themen, z. B. der theologischen Deutung der kirchlichen Diasporasituation, auch zu den früheren Bänden der „Schriften" greifen wird, und nicht nur zu ihnen. Der Vf. erleichtert dieses systematische Arbeiten durch sehr häufige Hinweise auf seine früheren Aufsätze. Gern hätte man noch manches in diesem Band mitgedruckt gesehen, z. B. die beiden Vorträge, in denen sich Rahner jeweils an einen besorgten und einen unruhigen (d. h. an einen „konservativen" und einen „progressistischen") Katholiken wendet, oder den Aufsatz über den Glauben des Priesters heute. Aber auch so liegt genug des Materials vor. Das Arbeiten in diesem Band ist nicht immer leicht. Gerade weil immer wieder dort noch weitergebohrt wird, wo man sich gerne bei vorläufigen Positionen und leichter erschwinglichen theologischen Schlagworten ansiedeln möchte, muß hier vom Leser manche Mühe aufgewandt werden. Aber diese Mühe wird belohnt. Man soll gewiß keinen theologischen Starkult treiben. Gesamtsicht und Einzelausführungen des Vf. werden im theologischen Gespräch bleiben und vielleicht auch ihre Kritiker finden. Sie brauchen nicht einfach darum angenommen zu werden, weil sie von Rahner stammen. Das Problem der sprachlichen Vermittlung solcher Erkenntnisse wird zu seiner Zeit angepackt und gelöst werden müssen. Aber das alles ändert nichts an der Tatsache, daß hier Theologie von hohem Niveau vorliegt. Und eigentlich können wir uns heute nur eine solche leisten.

EVANGELISCHE KOMMENTARE

Eine neue evangelische Monatsschrift [1])

Vorgestellt von Franz Karl Heinemann CSSR, Hennef/Sieg

Ausländische Theologen beneiden ihre deutschen Kollegen oft um ihre zahlreichen wissenschaftlichen Periodika. Doch hat dieser Reichtum auch seine Schattenseiten. Selbst wenn der Geldbeutel dem Interesse keine natürlichen Grenzen setzt, ist es unmöglich, die ganze Breite und Tiefe der theologischen Diskussion einer spannungsreichen Gegenwart kritisch zu verfolgen, weil die Diskussionsbasis einfach zu groß geworden ist. Unter diesen Umständen gewinnen jene Zeitschriften an Bedeutung, die sorgsam registrierend alle wichtigen Aspekte der gegenwärtigen Theologie und der modernen Auseinandersetzung über den christlichen Glauben in Kirche und Gesellschaft festzuhalten versuchen. Auf katholischer Seite tut das seit vielen Jahren trotz mancher Mängel recht erfolgreich die Herderkorrespondenz. Im evangelischen Raum

[1]) Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft. Erscheint monatlich im Kreuz-Verlag, Stuttgart. Einzelheft DM 4,50 zuzüglich Porto; Halbjahresabonnement DM 24,— zuzüglich Porto, für Studenten DM 20,— zuzüglich Porto.

gab es in der Vergangenheit eine ganze Reihe solcher Veröffentlichungen, doch war keine für den gesamten deutschen Protestantismus im eigentlichen Sinn repräsentativ. In die hier zweifellos vorhandene Lücke versuchen nun die „Evangelischen Kommentare" zu treten.

Wie der Untertitel der neuen Zeitschrift andeutet, wollen die „Evangelischen Kommentare" das Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft publizistisch darstellen, theologisch untersuchen und mit kritischem Urteil begleiten. Dabei sollen besonders die Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft sichtbar und bewußt gemacht werden. Das Feld ist damit absichtlich weit gespannt. Die neue Zeitschrift befaßt sich nicht nur mit kirchlichen Ereignissen und theologischen Problemen im engeren Sinn, sondern auch mit den sozialen Entwicklungen und den wissenschaftlich-technischen Aufgaben unserer Gegenwart. Die „Evangelischen Kommentare" sollen nach dem Willen ihrer Herausgeber auch einen ökumenischen Horizont, und zwar in einem doppelten Sinn, aufweisen, einmal einen offenen Blick für die Probleme der ganzen bewohnten Erde haben und zum zweiten der Zusammenarbeit und dem Zusammenwachsen der christlichen Konfessionen dienen.

Ein so weitreichendes Programm kann natürlich nur durch eine Fülle differenzierter publizistischer Ausdrucksformen verwirklicht werden. Und tatsächlich präsentiert sich gleich das erste Heft in einer vielgestaltigen Aufmachung. Den Schwerpunkt bildet der Redaktionsartikel, der sich mit einem zentralen Thema befassen soll. In engem Zusammenhang damit stehen ein Gespräch und eine Dokumentation, die diesen Redaktionsartikel teilweise ergänzen. Jeweils am Anfang des Heftes wird in Kommentaren zu Vorgängen und Fragen Stellung genommen, die im Augenblick zur Meinungsbildung herausfordern. Die Berichte und Analysen vermitteln bedeutsame Informationen zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, und die Hauptartikel prominenter Autoren dokumentieren auf Grund der Vielfalt ihrer Thematik und der Verschiedenartigkeit ihrer Verfasser die Breite der Auffassungen und werden so zum Dialog anregen. Besonderes Gewicht kommt endlich den Buchrezensionen und der Zeitschriftenschau zu, die den Leser mit bedeutenden Neuerscheinungen und wichtigen Zeitschriftenartikeln bekannt machen wollen. Der informatorische Teil schließlich wird durch eine Chronik des Monats und durch eine Zusammenstellung von Meinungsäußerungen und Personalnotizen ergänzt.

Schon die Aufzählung zeigt, daß ein solches Unternehmen nicht nur eine solide finanzielle Basis, sondern auch einen umfangreichen Mitarbeiterstab braucht. Für das erste sorgen eine ganze Reihe evangelischer Landeskirchen und anderer kirchlicher Verbände, für das zweite erfahrene Journalisten, bekannte Autoren und namhafte Theologen wie z. B. G. Heidtmann (Chefredakteur), J. Moltmann, W. Trillhaas, Carl-F. und Richard Weizsäcker. Unter den Mitarbeitern der bisher erschienenen Hefte trifft man u. a. auf so bekannte Namen wie W. Schmithals, E. Stammler, E. Wilkens, E. Wolf, J. Beckmann, R. Bohren, G. Bornkamm, J. Chr. Hampe, R. Garaudy, H. W. Wolff, F.-W. Kantzenbach, N. A. Nissiotis, E. Käsemann und R. Stupperich. Es versteht sich von selbst, daß man je nach Herkunft und Interesse das eine oder andere Gebiet zu stark oder zu schwach vertreten findet. So erscheint mir persönlich der ökumenische und exegetische Problemkreis bis jetzt nicht ausreichend zu Wort zu kommen. Wenn das Verhältnis der einzelnen Rubriken untereinander noch nicht immer ganz ausgewogen wirkt, so ist auch das nicht verwunderlich. Eine neue Zeitschrift braucht Zeit, um ihre

endgültige Gestalt zu finden. Ein Blick auf die ersten sechs Hefte zeigt jedenfalls, daß die Herausgeber ihrem Ziel schon jetzt in bewundernswerter Weise nahe gekommen sind. Fast alle wichtigen und umstrittenen Themen der jüngsten Vergangenheit in Politik, Staat, Gesellschaft und Kirche haben ein kritisches Echo gefunden: die Studentenunruhen und die Hochschulreform, die Notstandsgesetzgebung und die außerparlamentarische Opposition, der neu aufkommende Nationalismus und die Schulfrage, der christlich-marxistische Dialog und die Kirche in der DDR, der ökumenische Rat, die Orthodoxie, die verschiedenen Landessynoden und die erste römische Bischofssynode; aber auch ausgesprochen theologische Themen wie „Jesus und die Wirklichkeit des Reiches Gottes" (W. Schmithals), „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter — wie Bonhoeffer ihn verstand" (E. Bethgen), „Ein anderes Gemeindebild. Erwägungen zum Problem Kirche und Gesellschaft" (E. Lange) u. a. Von den ökumenischen Beiträgen, die sich mit der katholischen Kirche und Theologie befassen, wird man gern feststellen, daß sie sich durchweg um ehrliches Verständnis und sachlichen Ton bemühen. (Eine gewisse Ausnahme stellt der Beitrag von J. Lell über die erste römische Bischofssynode dar, die trotz unbestreitbarer Mängel und zahlreicher Enttäuschungen auch positive Ansatzpunkte erbrachte.)

Es gab eine Zeit, in der die Christen beider Kirchen glaubten, sich den Blick über die trennenden Mauern ersparen oder den Kontroverstheologen überlassen zu können. Diese Zeit geht glücklicherweise und hoffentlich endgültig ihrem Ende entgegen. Wir sind sicher, daß die „Evangelischen Kommentare" auf diesem Wege einen wertvollen Beitrag leisten können. Gerade durch ihre umfangreiche Dokumentation und Information fördern sie die gegenseitige Kenntnis und damit das gegenseitige Verständnis. Die neue Zeitschrift verdient darum auch in der katholischen Kirche Anerkennung, Förderung und vor allem zahlreiche Leser.

KUES, Nikolaus von: *Philosophisch-theologische Schriften.* Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch. Band I—III. Wien 1964—1967: Verlag Herder. Ln. DM 112,80.

In die Lücken der großen kritischen Ausgabe der Opera omnia (1932 ff) und der Editio minor (1936 ff) der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ist die Neuedition des Straßburger Druckes von P. Wilpert getreten. Zu ihr ist nun hinzugekommen eine handliche Studienausgabe mit lateinisch-deutschem Paralleltext, die sich auf eine von Nikolaus authorisierte Handschriftensammlung der Kueser Bibliothek (Codex Cusanus 218 und 219) sowie auf die von Faber Stapulensis stützt, die ihrerseits auf den Kueser Autographen beruht. Die bisweilen starken Eingriffe des humanistischen Editors in den Text des Cod. Cus. werden als solche in den Anmerkungen gekennzeichnet. Die Ausgabe folgt bewußt nicht der Chronologie, was der reine Historiker bedauern mag; als Studienausgabe hält sie sich vielmehr an die zusammenfassende Einführung, die Nikolaus in der späten Schrift „de venatione sapientiae" gegeben hat. Diese Schrift steht daher am Anfang des 1. Bandes. Ihr folgen: de docta ignorantia (I), de deo abscondito, de docta ignorantia (II—III), sowie die Apologia doctae ignorantiae. Bd. 2 enthält: de coniecturis, de principio, de possest, de apice theoriae, de genesi, de non-aliud, de quaerendo deum, de filiatione dei, de dato patris luminum, compendium. Der dritte Band bringt: de beryllo, de visione dei, de ludo globi, de aequalitate, Idiota de Mente, Idiota de staticis experimentis, complementum theologicum, de pace fidei, cribratio alcorani. Eingeleitet werden die Bände jeweils durch ein Vorwort L. Gabriels und eine Einführung Duprés in die einzelnen Schriften, wodurch der Studierende in das beginnende philosophische Gespräch mit Nikolaus eingewiesen wird. Ein dem 3. Bd. angefügtes Gesamtregister sowie eine Konkordanztabelle, die den Text der Ausgabe mit der Pariser Edition vergleicht, gewährleisten eine übersichtliche und zuverlässige Verwendbarkeit dieser Studien-Ausgabe, die höchste Anerkennung verdient.

J. Wittenkämper.

SPLETT, Jörg: *Sakrament der Wirklichkeit.* Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen. Würzburg 1968: Verlag Arena. 120 S., Ln. DM 9,80.

Der Vf. legt hier „Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen" vor (Untertitel des Werkes). Tatsächlich ist die theologische Frage nach dem christlichen und katholischen Verständnis von „heilig", „sakral" und „profan" eine Frage, die heute in der Theologie viel gestellt wird und wohl auch noch einer gründlichen, aber auch umsichtigen Klärung bedarf. Das Thema ist so abstrakt nicht, wie es klingen mag, und es hat seine Konsequenzen, sehr handfest, etwa in den Stellungnahmen zur Liturgiereform, zum Lebensstil von Priestern und Ordensleuten und auf vielen anderen Gebieten des kirchlichen Lebens. Der Vf. bietet hierzu Vorüberlegungen, und zwar philosophischer Art (S. 9); er tut dies in mehreren, sehr weit ausholenden „Studien" (S. 53). Die Überschriften dieser Studien lauten: Zeichen — Wort — Symbol; Wahrheit und Gewißheit; Wahrheit und Geschichtlichkeit; „Welt" im christlichen Verständnis; Glaube als Gnadenerfahrung; sakramentale Welt; Sakrament des Herrn. Was er sagt, zeugt von großer Belesenheit und hohem philosophischem Denken. Es wird sich dem in philosophischen und theologisch-theoretischen Gedankengängen Bewanderten erschließen, und dies nicht einmal ohne ernste Bemühung. Allerdings werden dabei die Grundbegriffe nicht so eindeutig definiert, wie es wünschenswert wäre: was heißt denn eigentlich „sakral" und „heilig"? Verhält sich das „sakrale" zum „profanen" wie die Kirche zur Welt? Diese Vorüberlegungen führen zum Thema hin und überlassen die streng theologische Überlegung weiteren Arbeiten. Als Hinführung zur Frage wird das Buch manche Anregung geben können.

P. Lippert.

METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt.* Mainz 1968: Verlag Matthias Grünewald. 148 S., Ln. DM 19,80.

Weniges gehört wohl so dringlich zu den Aufgaben der heutigen Theologie wie eine theologische Deutung des christlichen Weltverhältnisses, die ebensosehr den Daten der Offenbarung treu sein muß als auch die Daseinserfahrung und die Gestalt des Weltverständnisses heute ernst zu nehmen hat. Nach einigen ernstzunehmenden Versuchen nach dem Kriege, vor allem im französischen und deutschen Sprachraum (vor allem J. Leclercq und G. Thils sowie A. Auer), mußte man sich doch eingestehen, daß hier manche Fragen offen blieben. Vielleicht geschah dies vor allem deshalb, weil es kaum kirchenamtliche Äußerungen zum Verhältnis Kirche — Welt gab, weil zwar ein verbreitetes Unbehagen an manchen Akzentsetzungen der klassischen aszetischen Literatur da war, aber ein gutgemeintes Beteuern christlicher „Weltoffenheit" nicht weit genug half, und weil die Eigenheiten der heutigen Welt, d. h. der naturwissenschaftlich-technisch geprägten Welt samt ihrer Einwirkungen auf das Bewußtsein der Menschen nicht genau genug analysiert und mitbedacht worden waren. Spezifisch „neuzeitliche" Entwicklungen wie z. B. die Wende zum Subjekt in der Philosophie oder der Vorgang der „Entzauberung der Welt" (M. Weber) in einem rational geprägten Verhalten wurden zudem vorwiegend negativ, als Abfall vom einheitlichen, mittelalterlich-christlichen Weltbild bewertet. Inzwischen hat es das Konzil gegeben und mit ihm das richtungweisende Dokument über die Kirche in der Welt von heute. Inzwischen sind einige Impulse aus der evangelischen Theologie (F. Gogarten, D. Bonhoeffer) wirksam geworden. Daß diese neuen Gesichtspunkte schnell in das Modische absinken konnten, ändert nichts daran, daß sie wichtige Voraussetzungen eines im guten Sinne aktuellen und systematisch befriedigenden Nachdenkens zu einer Theologie der Welt sein müssen. J. B. Metz hat es auf katholischer Seite als erster unternommen, über die früheren Versuche hinauszugehen. Solche früheren Ansätze wie auch zahlreiche historische Forschungen (z. B. bei Y. Congar, R. Bultot) sind dadurch nicht überflüssig geworden, aber sie werden nun in dem systematischen Ansatz von Metz aufbewahrt und ergänzt. Metz legt nun eine Sammlung seiner verschiedenen Aufsätze vor, in denen er seit 1961 zur Frage sich geäußert hat. Dabei wird in seinem Denken selbst wieder eine gewisse Entwicklung sichtbar; stand er ursprünglich stark in der Nähe der Theologie Karl Rahners, so gehen seine Erwägungen seit einigen Jahren dahin, diesen „existenzialtheologischen" Aspekt durch die Sicht auf eine „politische Theologie" zu ergänzen (nicht: zu ersetzen). Dabei sind offenbar die Gedanken von Metz selbst nicht ohne Rückwirkungen auf die Theologie Rahners geblieben und haben auch bei anderen Autoren Widerhall gefunden (H.-R. Schlette, J. Ratzinger), wobei durchaus offen bleiben kann, ob es sich hier um Rezeption oder um das gleichzeitige Gespür für das Dringliche handelt (vgl. auch E. Schillebeeckx).

Jedenfalls haben wir nun wenigstens in Ansätzen eine katholische Theologie der Welt, die Einseitigkeiten vermeidet, wie sie im evangelischen Raum sichtbar geworden sind (R. Bultmann, J. A. T. Robinson, D. Sölle, H. Braun). Nach all dem bedarf es eigentlich kaum mehr einer Empfehlung für die vorliegende Aufsatzsammlung von J. B. Metz. Wer immer sich mit dem Thema auseinandersetzt, wird an diesem Band nicht vorbeigehen können.

Der Vf. bietet seine bekannten Grundlagenaufsätze (Weltverständnis im Glauben; Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, ergänzt durch kleinere Teilabdrucke zu Einzelthemen der Theologie der Welt und erweitert um neuere Arbeiten: Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie"; Christliche Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer weltlichen Welt). Die Gedankengänge dieses Bandes sind also teilweise Neuveröffentlichungen. „Einige Wiederholungen glaubte" der Vf. „in Kauf nehmen zu müssen, um die Einheit der Argumentation in den einzelnen Arbeiten zu wahren" (7). Trotzdem scheint es nicht übertrieben zu meinen, daß hier eine der wichtigsten theologischen Veröffentlichungen dieses Jahres vor uns liegt. P. Lippert.

WILLEMS, Boniface A.: *Erlösung in Kirche und Welt.* Reihe: Quaestiones Disputatae, Band 35. 121 S., kart. DM 12,80.

Zu den Worten, die dem heutigen Zerfall der religiösen Sprache stark zum Opfer gefallen sind, gehört auch die Rede von der „Erlösung". Erlösung — wovon? wie? wo erfahrbar? Dennoch ist es die Überzeugung, Jesus von Nazareth sei in absolut einzigartiger Weise der Erlöser der Menschheit, die den christlichen Glauben ausmacht. Seit den Anfängen können wir wohl schon die Grundüberzeugung als eine durchgehaltene und verschiedene Deutungen als einander ergänzend feststellen. Die eine und selbe Grundüberzeugung ist dann jeweils innerhalb einer herrschenden Mentalität zu deuten und zu erklären, und auch heute steht die Erlösungslehre vor dieser Aufgabe. Willems steuert mit seinem Buch einen Beitrag zu diesen Bemühungen bei. Nach einem einleitenden Abschnitt, in dem er auf das „heutige Daseinserlebnis" eingeht (9—30), beschreibt er die Haupttypen der Erlösungstheologie, wie sie im NT (31—37), bei Irenäus („Erlösung durch Vergöttlichung") und seit Anselm v. Canterbury begegnen („Das Recht nimmt seinen Lauf"). „Im entscheidenden dritten Kapitel wird dann die Wirklichkeit der Erlösung mit dem Zustandekommen kirchlicher Gemeinschaft verknüpft" (6). Erwägungen über das Heil außerhalb der Kirche und über den Sinn einer nicht äußerlich-exklusiven Kirche in Hinsicht auf die Erlösung beschließen den Band. Hier liegt noch keine abgerundete Erlösungslehre vor, aber daß eine solche neue gelinge, dazu dürften manche Gedanken dieses Buches beitragen. Aber die Kirchlichkeit aller Erlösung kommt gut zu ihrem Recht; sympathisch berührt auch, daß der Vf. in bezug auf Anselms Satisfaktionslehre (die uns allein keinesfalls genügen kann) nicht einer Schwarz-Weiß-Malerei verfällt.

P. Lippert.

Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposion über die Firmung. Hrsg. von Otto BETZ. München 1968: Verlag J. Pfeiffer. 213 S., kart. DM 10,80.

„In dem vorliegenden Buch wird der Versuch gemacht, eine Dokumentation über die Diskussion zu bieten, die in den letzten Jahren zu der dringenden Bitte geführt hat, man solle das Sakrament der Firmung erst Jugendlichen und jungen Erwachsenen spenden" (9). Diese Diskussion macht natürlich eine Grundlagenbesinnung auf die Firmung nötig. Sie wird hier besonders angeregt durch die Beiträge von H.-R. Schlette („Magie und Sakrament", 11—24) und den zentralen Beitrag der Sammlung von O. Semmelroth („Theologisches zur Frage des Firmalters", 67—84). Weitere wichtige Einsichten bietet L. Rohr aus psychologischer Sicht sowie W. Müller-Welser zu verschiedenen pastoralen Fragen bezüglich der Firmspendung, schließlich der Herausgeber in seiner Skizze zur Ortsbestimmung der Firmung. Mehr berichtender Art sind die Beiträge von Müller-Welser (s. o.), H. König und (für die evangelische Konfirmationspraxis) K. Hauschildt.

Es spricht für das Buch, daß es die meisten theologischen und praktischen Fragen zur Pastoral der Firmung behandelt, daß sich durchaus in den verschiedenen Beiträgen nicht nur eine einzige Meinung kundtut, daß auch die theologischen Akzente nicht immer ganz gleich gesetzt werden, daß man schließlich aus reicher Dokumentation (H. König) einen Einblick in zuweilen erstaunliche Überlegungen erhält, wie sie früher z. T. für die Sakramentenpastoral bestimmend waren. Kurz, wir haben einen Band vor uns, der nicht überredet und überrollt, sondern informiert und Urteilsbildung ermöglicht. Freilich wäre eine Quellenangabe der Urfassungen jener Beiträge erwünscht gewesen, die früher schon veröffentlicht worden waren und hier in Überarbeitung neu vorgelegt werden.

Wir haben dem Hrsg. O. Betz bereits ein anregendes Buch zur Sakramentenpastoral zu verdanken (Beichte im Zwielicht, zur Frage der Erstbeichte). Auch das vorliegende Werkbuch dient einem wichtigen Anliegen: daß die Firmung aufhöre, das „vergessene Sakrament" zu sein.

P. Lippert.

LAURENTIN, René: *Mutter Jesu — Mutter der Menschen.* Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil. Reihe: Werdende Welt, Band 11. Limburg 1967: Lahn-Verlag. 206 S., kart. DM 14,80.

Als führender Mariologe und Mitarbeiter auf dem Konzil für die Fragen der Mariologie bedarf der Autor keiner weiteren Empfehlung. Schon das französische Original seines Buches fand gute Aufnahme, und mit der deutschen Übersetzung wird es ebenso sein.

Das Buch ist ein Kommentar zum Kapitel über die Jungfrau Maria in der Konstitution über die Kirche. Besonders ausführlich wird die Entstehungsgeschichte des Konzilstextes behandelt. Als Mitarbeiter auf dem Konzil und als Verfasser der vier Bände „L'Enjeu du Concile" hätte niemand besser als Laurentin diese Geschichte schreiben können. Ohne die Kenntnis dieser Geschichte würden wir den Text nicht richtig verstehen. Vor allem sehen wir, daß der endgültige Text nach all dem Hin und Her weithin nur ein Kompromiß sein kann und daß viele Fragen bewußt offengelassen wurden. Eine eigene Geschichte hat die Bezeichnung Marias als „Mater Ecclesiae". Dieser Titel wurde vom Konzil absichtlich vermieden, vom Papst aber später proklamiert.

Schon wenn wir die Entstehungsgeschichte des Textes lesen, wird uns bewußt, welchen Fortschritt die Mariologie in kurzer Zeit gemacht hat (so verlangte man zum Beispiel auf dem Konzil die Beseitigung des Titels „Mittlerin" mit einer Eindringlichkeit, die niemand erwartet hatte, während noch 1960 etwa 300 Väter die Definition dieses Titels beantragt hatten).

Gleichsam als „unerläßliches Vorwort für die ... Auseinandersetzung mit dem Text selbst" werden die „Anliegen des Konzils" dargestellt. Der Verfasser zeigt, wie das Konzil die logische Fortsetzung und Bestätigung verschiedener Anliegen und Erneuerungsbewegungen ist: Rückkehr zu den biblischen und patristischen Quellen, ekklesiale und heilsgeschichtliche Sicht, liturgische Bewegung, ökumenisches Anliegen. Auch zu den Aussagen der päpstlichen Enzykliken über die Mariologie besteht kein Gegensatz.

Nach einigen Bemerkungen zum Aufbau des Kapitels und seiner Stellung innerhalb der Konstitution folgt der eigentliche Kommentar. Dieser ist nicht eine Paraphrase, sondern eher eine Einführung in den Text, indem dessen beherrschende Ideen in ihren Zusammenhang gestellt, die Hauptlinien sichtbar gemacht und einige Hinweise gegeben werden für den sinngemäßen Gebrauch des Textes (etwa in der Predigt).

Ein eigener Abschnitt über die beiden Leitmotive „Mutter Gottes" und „Mutter der Menschen" bildet den Abschluß des Kommentars. Auf Seite 99 wird dem Leser versprochen, er werde am Ende des Buches den lateinisch-deutschen Konzilstext finden. Trotz sorgfältigen Suchens findet er allerdings nur den offiziellen deutschen Text. Auch das Inhaltsverzeichnis ist ein wenig unklar: nach „Erstes Kapitel", Nr. 11, müßten als untergeordnete Punkte (zu „Mater Ecclesiae") A. und B. folgen. Sonst dürfte aber kaum etwas zu bemängeln sein.

Wir müssen dem Verfasser dankbar sein, daß er die Lehre des Konzils über Maria so umsichtig und unvoreingenommen darstellt; die verschiedenen Strömungen werden sichtbar, die auch heute noch in der Mariologie vorhanden sind. Das Konzil hat aber eindeutig den Weg gewiesen zu einer Mariologie, die auch für aufrichtige Nichtkatholiken annehmbar ist. Vor allem der Prediger sollte diese Richtung erkennen und die Akzente neu setzen, denn das Konzil führt die Mariologie nicht in einen Minimalismus, sondern zu einer echten Erneuerung, der wir mit Vertrauen folgen sollten. Dazu ist das Buch von René Laurentin wohl die beste Hilfe.

H. Honermann.

CRAGHAN, John F.: *Mary.* The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity. Rom 1967: Pontificia Universitas Gregoriana. 274 S., kart.

In den letzten 25 Jahren ist viel darüber diskutiert worden, ob Maria vor der Verkündigung ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt habe oder nicht. Bisher wurde diese Frage in der Hauptsache nur von einer Auslegung des Verses Lk 1,34 her untersucht. Der theologische Aspekt wurde nur selten berührt, noch seltener die geschichtliche Entwicklung des Problems. Die vorliegende, von der theologischen Fakultät der Universität München angenommene Doktorarbeit dagegen faßt alle drei Aspekte zusammen.

Es geht im ersten Teil um die Auslegung von Lk 1,34. Die Authentizität des Verses wird überzeugend nachgewiesen, und einige Schlüsselbegriffe werden geklärt. Nach der Darlegung einiger „Standardauslegungen" und ihrer Schwierigkeiten folgt die heute weithin angenommene Deutung Hauggs, Gaechters, Bauers und anderer. Der Verfasser hält die formgeschichtliche Erklärung Audets, verbunden mit der von Muñoz-Iglesias und Gewiess (Marias Frage [1,34] als Mittel, wodurch Lukas die Botschaft des Engels [1,35] hervorheben will), für die bisher beste. Ergebnis der exegetischen Untersuchung ist, daß aus Lk 1,34 kein vorausgehendes Jungfräulichkeitsgelübde Marias abgeleitet werden kann.

Der zweite Teil bringt die geschichtliche Entwicklung der Frage. Das Protoevangelium des Jakobus gab Anlaß zu der Meinung, Maria habe vor der Verkündigung ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt. Aber in dem genannten Werk wird kein solches Gelübde erwähnt. Das geschah erst um 800 im „Pseudomatthäus". Auch die Kirchenväter sind sehr schweigsam. Abgesehen von einer Andeutung Gregors von Nyssa ist es eigentlich erst Augustinus, der Lk 1,34 im Sinn eines Jungfräulichkeitsgelübdes Marias deutet; aber nicht aus exegetischen, sondern aus dogmatischen Überlegungen, die wiederum von seinen aszetischen und apologetischen Absichten bestimmt waren. Auch nach Augustinus sprechen die Väter im allgemeinen nicht ausdrücklich von einem solchen Gelübde. Erst in der Frühscholastik wird diese Lehre klar ausgebildet (was nicht ohne Schwierigkeiten geschah: Die Kanonisten versuchten Marias Gelübde und ihre Absicht, zu heiraten, zu vereinbaren. Anderseits mußte man verschiedene Offenbarungen an Maria unterstellen). Obwohl diese Lehre „sententia communior" wurde, ist sie doch nicht in dem Sinn Tradition geworden, daß man sie als zu glaubende kirchliche Lehre annehmen müßte.

Im dritten Teil werden die „theologischen Implikationen" einer Lehre untersucht, die ein Gelübde Marias vor der Verkündigung ablehnt. Statt mit Thomas von einer „virginitas mentis" ist es besser von einer „Gabe der Integrität" zu sprechen und sie positiv auf Maria anzuwenden, so daß darin sowohl die normale Absicht zu heiraten als auch die Jungfräulichkeit eingeschlossen sind. Wenn wir versuchen, Maria von ihrer geschichtlichen Umwelt her zu verstehen, erscheint sie eher als „Heldin des Alten Testamentes", und darin vor allem als Heldin des Glaubens und der vollkommenen Unterwerfung unter den Willen Gottes. Dadurch war sie wunderbar vorbereitet für die göttliche Mutterschaft und auf Grund dessen wiederum zu bleibender Jungfräulichkeit. Denn diese Jungfräulichkeit ist ganz und gar christologisch zu verstehen. Dieser christologische Aspekt kommt noch mehr zur Geltung, wenn man auf ein Gelübde Marias vor der Verkündigung verzichtet.

Abgesehen von einigen Druckfehlern (besonders S. 57, wo der zitierte Text unvollständig und in Fußnote 164 einiges durcheinandergeraten ist) verdient die Arbeit uneingeschränkt Anerkennung, nicht nur, weil sie sorgfältig zusammengestellt ist und eine enorme Menge internationaler Literatur zum Thema verarbeitet, sondern vor allem deswegen, weil sie neben dem negativen Aspekt (Jungfräulichkeitsgelübde Marias vor der Verkündigung unwahrscheinlich) den positiven Sinn der Jungfräulichkeit Marias hervorhebt. Das Buch bietet nicht nur eine fast vollständige Auslegungsgeschichte zu Lk 1,34, sondern einen beachtlichen Beitrag zur Erneuerung der Mariologie.

H. Honermann.

PFAFFENBICHLER, Karl: *Gottes Volk auf neuen Wegen.* Lesungen über Maria und die Kirche. Wien 1968: Verlag Herder. 200 S., Paperback DM 12,80.

Das Buch ist aus einer guten Absicht geschrieben und kommt einem echten Bedürfnis entgegen. Der Verfasser möchte vor allem stark beanspruchten Seelsorgern Material für Lesungen oder Predigten in Maiandachten in die Hand geben. Es ist aber nicht so spezifisch auf den Maimonat hin angelegt, daß sich darin seine Brauchbarkeit erschöpft. Thematik und Geist des Konzils bestimmen weitgehend den Inhalt der 32 „Lesungen". Diese sind in einem sprachlichen Stil geschrieben, der die Besucher der Maiandachten wohl nicht überfordert, was dennoch nicht Anspruchslosigkeit des Inhalts einschließt. Als Lesungen, oder besser als Ansprachen oder Predigten vorgetragen, dienen die Kapitel sicherlich der Absicht des Verfassers, Verständnis und Mitarbeit zu wecken und zu fördern für das Ziel der persönlichen und kirch-

lichen Erneuerung in unserer Zeit. — Von einer anderen Seite aus betrachtet ist das Buch ein beispielhaftes Dokument für das seelsorgliche Bemühen, alte, ein wenig leer gewordene Formen mit neuen Inhalten zu füllen. Maiandachten im alten Stil werden fragwürdig; sie lassen sich aber nicht leicht durch etwas Besseres ersetzen. So müssen Übergangslösungen gefunden werden, die das vertraute Alte mit dem notwendigen Neuen verbinden. Der „marianische Blickwinkel", unter dem hier wichtige Konzilsdokumente aufgeschlossen werden sollen, würde wirklich oft genug nicht sehr viel sichtbar machen können und hat darum vielfach (z. B. in den Kapiteln: Judenerklärung des Konzils, Religionsfreiheit, Mitarbeit am öffentlichen Leben, Bibellesung usw.) höchstens eine ergänzende Bedeutung. Solche vielleicht gewollt und gesucht anmutende Lösungen wird der Seelsorger wohl noch längere Zeit in Kauf nehmen müssen, und er wird dankbar sein, wenn sie so gut gelungen sind.

H.-J. May.

Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments. Hrsg. von Josef SCHREINER. Würzburg 1967: Echter-Verlag. 484 S., Ln. DM 34,—.

Es gibt heute viele Möglichkeiten, sich mit dem Alten Testament, seiner Botschaft und seinen Problemen vertraut zu machen. Eine Fülle von Einleitungswerken, Kommentaren, Lexika und Monographien vermittelt unter jeweils verschiedenen Aspekten einen Blick in die reiche, aber oft nur unzulänglich bekannte Welt alttestamentlichen Schrifttums. Wahrscheinlich hält aber gerade die Vielzahl der Bücher und die „Einseitigkeit" der Gesichtspunkte manchen durchaus interessierten Leser von der gründlichen Beschäftigung mit dem Alten Testament ab. Die vorhandene Literatur scheint noch zu wenig auf die konkreten Bedürfnisse und Interessen einer größeren Leserschaft und bestimmter Gruppen zugeschnitten zu sein. Hier will der vorliegende Sammelband mit seinen 23 Beiträgen, die zusammengenommen ein Handbuch der Einführung in das Alte Testament ergeben, wirksame Abhilfe schaffen.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß wir es mit einem neuartigen Buchtyp zu tun haben, der weder mit einer „Einleitung" im herkömmlichen Sinn noch mit einer „alttestamentlichen Theologie" identisch ist, obwohl beides, besonders das theologische Element, stark vertreten ist. Grundlegend für das Verständnis der Bibel ist das Wissen um das Zusammenwirken von Gott und Mensch bei der Entstehung der einzelnen Schriften (Inspiration), eine Ahnung von der Stellung des Alten Testaments in seiner Umwelt und eine Kenntnis der exegetischen Methoden und ihrer Zielsetzung. Darum stehen zu Recht am Anfang des Buches drei Beiträge, die sich mit diesen Themen befassen (S. 1—51). Die dann folgenden Kapitel behandeln praktisch alle Bücher des Alten Testaments, wobei vornehmlich die Grundzüge der jeweiligen Botschaft entfaltet werden. Der Bogen ist weitgespannt und erfaßt alle wichtigen Themen: Israels Schau in die Urgeschichte und Väterzeit, die Botschaft der einzelnen Pentateuchschichten (Jahwist, Elohist, Deuteronomium und Priesterschrift), das deuteronomistische Geschichtswerk, den Prophetismus Israels, die nachexilische Theologie ebenso wie Weisheit und Romanliteratur des Alten Testaments. Bedeutsame theologische Aussagen werden außerdem in den Beiträgen über Eschatologie, Apokalyptik und alttestamentliches Menschenbild behandelt. Ein Kapitel über das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament und seine Bedeutung für den Christen rundet die eigentliche Thematik des Buches ab. Beigefügt wurden noch einige Beispiele zur exegetischen Methode, eine synoptische Übersicht über die drei großen Erzählungsfäden des Hexateuchs und eine Zeittafel (S. 359—402). Die im Anhang zusammengestellten und ausgezeichnet gearbeiteten Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse, die Schriftstellen-, Namens-, Autoren- und Sachregister erhöhen den Wert des Buches und steigern seine praktische Verwendbarkeit.

Einzelne Beiträge besonders hervorzuheben, erschiene ungerecht, wenn selbstverständlich auch Unterschiede in Auffassung, Stil und Diktion feststellbar sind. Trotz der Vielzahl der Mitarbeiter, die fast ausschließlich junge Bibelwissenschaftler sind, macht das Werk in Zielsetzung und Ausführung einen erstaunlich geschlossenen Eindruck. Das war wohl nur möglich, weil sich alle zu einer selbstlosen und zugleich einfühlenden Zusammenarbeit bereitfanden. Das Ergebnis dieser gemeinsamen Be-

mühungen ist eine vollauf gelungene theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, die sowohl dem Seelsorger helfen kann, seine Verkündigung biblisch zu unterbauen, als auch dem Religionslehrer, dem Ordensmann und dem gebildeten Laien, sich rasch und gründlich zu informieren und zugleich tiefer in die Welt des Glaubens einzudringen. F. Heinemann.

SCHARBERT, Josef: *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre.* Reihe: Quaestiones disputatae, Band 37. Freiburg 1968: Verlag Herder. 128 S., kart. DM 13,80.

Es war zu erwarten, daß nach dem negativ ausgefallenen Forschungsbericht H. Haags über das Verständnis der Erbsünde in den dogmatischen und katechetischen Handbüchern der letzten Jahrzehnte (vgl. „biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre", Stuttgart, 3. Aufl. 1966, S. 13—40) eine Antwort von seiten der systematischen Theologie erfolgen würde. Dabei versagten es sich allerdings meines Wissens die Kritiker des Tübinger Alttestamentlers, eine Gegenrechnung aufzumachen und den leichten Nachweis zu führen, daß auch die Meinungen der Exegeten zu diesem Thema sehr unterschiedlich und widersprüchlich seien. Das holt jetzt in einer Art Selbstkritik der bekannte Alttestamentler J. Scharbert in seiner neuen Untersuchung über die Erbsündenlehre nach (S. 12—21). Ziel dieser Arbeit ist der Nachweis, daß das Alte Testament die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt, ohne eine in allen Einzelheiten verbindliche Lehre über die Erbsünde formulieren zu wollen.

Den entscheidenden Ansatzpunkt für den Glauben des Alten Testaments an eine Erbschuld sieht der Vf. in dem genealogischen Denken der frühisraelitischen Clangesellschaft, das nicht so sehr auf biologischen, sondern auf rechtlichen und soziologischen Gegebenheiten beruhe und das in der Darstellung des Sündenfalles durch den Jahwisten im 10. vorchristlichen Jahrhundert (Gn 3) seinen Niederschlag gefunden habe. Das in den folgenden Jahrhunderten offenkundige Zurücktreten der auf diesem Boden entwickelten Konzeption von der Erbschuld aller Menschen (Haag behauptet sogar, Gn 3 sei in der ganzen übrigen alttestamentlichen Literatur ohne Echo geblieben) erklärt Sch. mit dem Schwinden des Clandenkens in der Königszeit. Die Propheten, der Elohist, das Deuteronomium und der Deuteronomist hätten im Unterschied zum Jahwisten stärker die Erbschuld des Volkes, die Psalmen und die Weisheitsliteratur mehr die allgemeine Sündenverfallenheit aller Menschen Israel zum Bewußtsein gebracht. Erst mit dem Wiederaufleben des Clandenkens in der Exilszeit sei das jahwistische Konzept der Heilsgeschichte neu belebt worden, wie die Übernahme der jahwistischen Sündenfallerzählung durch den Jehowisten und den Endredaktor des Pentateuchs, andeutungsweise auch durch den Chronisten und die späte Weisheitsliteratur, bezeuge.

Spätestens an dieser Stelle wird die Kritik an dem neuen Buch einsetzen. Ist eine Übernahme alten Traditionsgutes in diesem Punkt wirklich erwiesen? Selbst wenn man diese Frage im Sinn des Vfs. bejaht, wäre damit noch lange nicht die Übernahme der dahinterstehenden theologischen Überzeugungen gegeben. Die Vereinigung verschiedener Überlieferungen ist ja nicht unreflektiert geschehen, sondern ganz im Gegenteil in kritischer Auseinandersetzung und mit neuen Akzentuierungen erfolgt. Ob nicht diese Tatsache ein wenig unterschätzt und dadurch automatisch das Gewicht von Gn 3 in der übrigen alttestamentlichen Tradition überschätzt wurde? Auch die Auswertung des jahwistischen Schöpfungs- und Sündenfallberichtes erscheint mir trotz vieler feiner Beobachtungen und Einsichten nicht immer überzeugend. Wenn aus diesem Bericht nach Meinung der meisten modernen Exegeten nicht zwangsläufig der monogenetische Ursprung der Menschheit hergeleitet werden kann, dann doch wohl auch nicht der monogenetische Ursprung der Sünde. Die Ausführungen des Vfs., der sich durch vorausgegangene Arbeiten, besonders durch seine Habilitationsschrift „Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt", bestens in die vorliegende Thematik eingearbeitet hat, zeigen wohl in überzeugender und oft eindrucksvoller Weise die allgemeine Sündenverfallenheit der Menschheit, sie bieten aber meines Erachtens keine adäquate alttestamentliche Grundlage für die Lehre von der Erbsünde in ihrer traditionellen Ausprägung. Dennoch verdient die Studie volle Beachtung und Anerkennung, da der Vf. einige

Punkte behandelt, die in der gegenwärtigen Diskussion leicht übersehen werden oder zu kurz kommen. Die mit diesem Komplex zusammenhängenden Fragen bleiben im übrigen weiterhin quaestiones disputandae. F. Heinemann.

SCHÜRMANN, Heinz: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 368 S., Ln. DM 44,—.

Einem begrüßenswerten Zug der Zeit folgend, veröffentlicht nun auch der bekannte Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann seine wissenschaftlichen Aufsätze, zunächst einen Band zur Auslegung und Vorgeschichte der drei ersten Evangelien. Da der Vf. zur Zeit einen großen Kommentar über das Lukasevangelium in „Herders Theologischem Kommentar" erscheinen läßt, überrascht es nicht, daß fast alle vorliegenden Untersuchungen auf dieses Evangelium Bezug nehmen. Nun haben wir diese wichtigen Beiträge in einem Band zur Hand, und nicht nur die Fachleute, sondern auch viele Leser der ORDENSKORRESPONDENZ werden das begrüßen, da sie die Werkstatt eines Bibelwissenschaftlers kennenlernen und die moderne exegetische Forschung an Beispielen verfolgen können. Man wird zugeben müssen, daß dieses Werk keine leichte Kost ist, aber die Mühe lohnt sich. Ein zweiter Band mit mehr seelsorglich ausgerichteten Arbeiten des Vfs. soll im Entstehen sein; er wird diesen ersten glücklich ergänzen. Unser besonderer Dank gilt dem Vf., weil er diese früheren Aufsätze nicht unverändert abdrucken ließ, sondern außer Korrekturen im Text- und Anmerkungsteil auch bibliographische und ergänzende Bemerkungen zum Schluß beigab, mit deren Hilfe man das jeweilige Problem bis zur heutigen Forschungslage verfolgen kann. W. Pesch.

KREMER, Jacob: *Die Osterbotschaft der vier Evangelien.* Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 144 S., kart. DM 6,80.

Unter den Publikationen über die Osterberichte darf auf katholischer Seite das neueste Buch von J. Kremer nicht vergessen werden.
J. Kremer, Professor für biblische Theologie am Priesterseminar in Aachen, kann in diesen Fragen als zuverlässiger Gewährsmann gelten. Vielen ist er nicht unbekannt als Verfasser der SBS 17 (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi; eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1—11), die bereits in zweiter Auflage vorliegt.
Kremers neues Buch, ebenfalls im Kath. Bibelwerk erschienen, befaßt sich mit der Osterbotschaft der vier Evangelien und darf als gelungener Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen gelten. Damit ist auch schon der Aufbau des Buches, das vier Kapitel umfaßt, genannt. Zunächst wird jedesmal der Text erklärt, dann folgt eine Stellungnahme zur literarischen Art, und schließlich wird auf Aussage und Bedeutung der Texte für heute hingewiesen. Im Schlußwort werden die gewonnenen Ergebnisse noch einmal übersichtlich und thesenartig zusammengefaßt.
Das Buch führt gut in die Schwierigkeiten und Probleme der Osterberichte ein, bleibt aber dabei nicht stehen, sondern versucht, klärende Antworten zu geben. Ferner ist es in einer verständlichen und einfachen Sprache geschrieben. Kremer geht es um eine konstruktive Handreichung, die wissenschaftlich fundiert ist.
Eine sinnvolle Ergänzung und große Erleichterung bei der Arbeit am Text ist die Synopse der Osterevangelien, die auf einem Faltblatt beigelegt ist. J. Bilsdorfer.

GRÜNDEL, Johannes: *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie.* Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". Düsseldorf 1967: Patmos Verlag. 148 S., kart. DM 11,80.

An den in diesem Buch behandelten Fragen sind heute nicht nur die Moraltheologen interessiert, sondern auch die Vertreter anderer Wissenschaften und sogar viele „einfache" Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche.
Das „Wandelbare und Unwandelbare in der Moraltheologie" wird in drei Hauptteilen des Buches und an drei Hauptformen des Gesetzes — natürliches Sittengesetz, positives göttliches und rein kirchliches Gesetz — dargelegt.

Das Unwandelbare der Sittennormen gründet entweder im unwandelbaren, zur Schöpfungsordnung gehörenden metaphysischen Menschenwesen oder in der dem Menschen von Gott in der Heilsordnung gnadenhaft zugedachten Bestimmung. Das Wandelbare folgt aus dem sich wandelnden Sein des geschichtlich existierenden Menschen und seiner sich ändernden Situationen, wobei er selbst als der eigentliche Umformer in dieser zweifachen Hinsicht auftritt. Von solcher Wandelbarkeit der Normen ist jene zu unterscheiden, die nicht dem genannten Sein als solchem, sondern dessen Erkanntsein durch den Menschen anhaftet. Einem Erkenntniswandel unterliegen oft auch die in sich unwandelbaren Richtmaße.

Obwohl nach heutigem Wissen das metaphysische Wesen des Menschen inhaltsärmer ist, als man in früheren Zeiten angenommen hat, und dementsprechend auch die daraus abgeleiteten Naturgesetze zusammenschrumpfen, lassen sich aus diesem Wesen doch noch viele und bedeutsame Grundforderungen gewinnen (37—40). Im Hinblick darauf wird man die Bemerkung des Verfassers nicht pressen dürfen, die hierhin gehörenden positiven Normen zeigten „nur die Richtung an, in der das sittlich Gute zu liegen hat" (44). Denn tatsächlich geben sie nicht nur eine lineare Richtung an; sie stecken auch das Gelände ab, innerhalb dessen das gute Handeln sich vollzieht, und darüber hinaus bestimmen sie dieses, wenngleich recht allgemein, auch noch inhaltlich oder materialiter. So ist es wohl ebenfalls überspitzt, diese Normen als völlig unbestimmt zu bezeichnen (ebd.).

Im Hinblick auf die im Menschen durch den Menschen sich vollziehenden Umwandlungen, die, wie dargelegt wird, auch nicht-akzidentelle Bereiche erfassen, wird die „Fragwürdigkeit" einer „Schichtentheorie" erwähnt, die das übernatürliche menschliche Sein dem natürlichen gleichsam als „Stockwerk" aufsetzt (46). Eine solche Schichtentheorie ist unvertretbar, auch abgesehen von der Wandelbarkeit des natürlichen Menschen. Zudem wird sie in dieser Form von keinem ernst zu nehmenden katholischen Theologen verteidigt, wenngleich evangelische Theologen das behaupten.

Nicht nur Unwandelbares, sondern auch Wandelbares ist im Bereich des positiven göttlichen Gesetzes zu finden. Doch weist Vf. nach, wie wenig der göttliche Gesetzgeber selbst diesen Unterschied angibt, wieviel er hier der menschlichen Forschung zu klären übriggelassen hat, ohne daß sie sich dabei einfach auf kirchliche Entscheidungen berufen oder sich mit ihnen begnügen könnte.

Daß rein positive kirchliche Gesetze zeitbedingten Charakter haben, ist weniger überraschend. Doch gibt man sich, wie dargelegt wird, nicht immer genügend Rechenschaft über jenen unveränderlichen Gehalt, der solchen Gesetzen zugrunde liegt.

Die Arbeit verdient Dank und Lob. Vor allem wegen ihrer klaren Form; dem Achten auf die Mehrschichtigkeit der Fragen; dem besonnenen Abwägen des „Für" und „Wider"; dem Mut zu Folgerungen, für die man sich noch nicht auf eine Tradition berufen kann. J. Endres.

FESQUET, Henri: *Rom vor einer Wende?* Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil. Freiburg 1968: Verlag Herder. 152 S., kart. DM 12,80.

Während des Konzils fiel die in Paris erscheinende Zeitung „Le Monde" durch ihre präzise Information über die konziliaren Ereignisse auf. Ihr Korrespondent in Rom war Henri Fesquet. Dank seiner intimen Kenntnis des Vatikans und seiner Kontakte mit den entscheidenden Persönlichkeiten hatte er offenbar einen besseren Überblick und tieferen Einblick in die Vorgänge und Tendenzen des Konzils als manche offiziellen Teilnehmer. Auch nach dem Konzil ist er ein fein registrierender Seismograph der Bewegungen innerhalb der Kirche geblieben. Mit dem vorliegenden Buch wendet er sich etwa an die gleiche Öffentlichkeit, die er durch seine Artikel in „Le Monde" ansprach: an Menschen, die sich für die römische Kirche interessieren, ob in Verbundenheit oder mit kritischem Blick oder ablehnend. Das Konzil hat Erwartungen und Hoffnungen geweckt; erfüllen sie sich nun? Hat sich Rom gewandelt (französischer Titel) oder zeichnet sich eine Wandlung wenigstens ab?

Fesquet zeigt die richtunggebenden Motive des Konzils auf und fragt nun, ob und wie sie wirksam werden in konkreten Lebensfragen der Kirche, die immer mehr auch Lebensfragen im Bewußtsein der Christen werden: die neue Sprache der Verkündigung, die eine Umkehr des christlichen Denkens voraussetzt; das neue Bild des

Priesters, das eine ganze Serie von traditionellen Rahmen zu sprengen hat, bis es der Beschreibung des Konzils entspricht; die Entwicklung des ökumenischen Gedankens; der Verzicht auf materielle, politische und gesellschaftliche Vorzugsstellung des Klerus und der Kirche, die eine Kirche der Armen sein will; die Stellung der Frau in der Kirche usw. Die Entwicklung in Richtung zum verheirateten Priester sei eindeutig, meint Fesquet; die Frage, ob Frauen zum priesterlichen Dienst fähig und berufen sein könnten, gehe ebenfalls einer positiven Antwort entgegen, wenngleich die Zeit zur Entscheidung noch nicht gekommen sei.

Fesquet behandelt also auch Themen, deren publizistischer Effekt schon von der Sache her garantiert ist. Doch erliegt er nicht der Gefahr, hier Konturen zu verwischen und Kontraste zu verschärfen, um eine Meinung wirksamer zu vertreten. Einzelbeobachtungen, Konzilsaussagen, Meinungen von Theologen, soziologische, politische und theologische Fakten, Nachrichten, Statistiken werden zusammengetragen; das Bild, das sich daraus ergibt, ist von kräftigen Farben. Der Autor nimmt Stellung dazu, ergreift Partei, beurteilt die Situation kritisch und meldet Wünsche und Forderungen an. Zum drängenden Appell an die Kirche, an die Christen, wird das Kapitel, das die Überschrift trägt: Zuerst die Armen. Es müsse eine neue Kreuzzugsbewegung entstehen, nüchterner und dem Sendungsauftrag gemäßer als die historischen Kreuzzüge, eine Bewegung zugunsten der unterentwickelten Länder, zugunsten der Armen. Die Kirche habe noch Macht und Einfluß genug, um Begeisterung für solche Ideen zu wecken. Hier liege die gegenwärtige und künftige Aufgabe der Kirche. — Gelegentlich wagt Fesquet Voraussagen, aber nicht als Prophet, sondern als scharf beobachtender Christ, der seiner Kirche Vertrauen entgegenbringt; er sieht eine lebendige und sich erneuernde Kirche der Zukunft. Rom wandelt sich wirklich. H.-J. May.

Mission nach dem Konzil: Hrsg. von Johannes SCHÜTTE. Mainz 1967: Matthias-Grünewald-Verlag. 344 S., Ln. DM 39,—.

Das Buch ist ein Kommentar zum Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils. Der Herausgeber und ein großer Teil seiner Mitarbeiter gehören zu den Verfassern des Dekrets und können somit den Anspruch erheben, auch seine „authentischen Interpreten" zu sein (7). Eingeleitet wird das Werk durch eine Skizzierung der Fragen, denen sich das Konzil gegenübersah (Schütte), es folgen eine Zusammenfassung der Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (Ratzinger) und die Entstehungsgeschichte des Missionsschemas (Paventi). In einer Art Exkurs werden sodann die Missionen in Lateinamerika beschrieben (Grotti). Den Hauptteil des Werkes leitet der Text des Missionsdekrets in der bischöflich beauftragten deutschen Übersetzung ein. Daran schließen sich die Kommentare zu den einzelnen Kapiteln und Artikeln an (Congar, Neuner, Grasso, X. Seumois, K. Müller, Greco). Der letzte Beitrag will die Antworten zusammenfassen, die das Konzil gegeben hat (Kowalsky). Ein Namens- und ein Sachverzeichnis bilden den Abschluß.

Das Werk erhebt den Anspruch, der „gründlichste Kommentar des Missionsdekrets" zu sein (Klappentext). Man darf also mit Fug und Recht erschöpfende Auskunft über die Haltung des Konzils zur Mission der Kirche und über die Richtung, die es für die Zukunft weist, erwarten. Im kommentierenden Teil wird diese Erwartung auch im allgemeinen erfüllt. Eine Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen des Kommentars würde an dieser Stelle zu weit führen, sie müßte zudem notwendig zu einer Auseinandersetzung mit dem Missionsdekret selbst werden. Es soll darum hier nur auf die Stellen des Buches hingewiesen werden, wo die Erwartungen des Lesers nicht erfüllt werden. Um das Missionsschema ist während des Konzils hart gerungen worden. Wenn man das Missionsdekret verstehen will, muß man seine Vorgeschichte kennen, sie ist einer der wichtigsten Bestandteile eines Kommentars. In dem Beitrag von Paventi erfährt man aber nicht viel mehr als den Terminkalender der verschiedenen Kommissionen. Es bleibt dem Leser überlassen, zu ahnen, welche sachlichen Auseinandersetzungen sich hinter diesem Terminkalender verbergen. Unbefriedigend ist ebenfalls — das muß bei aller Achtung vor dem verstorbenen Archivar der Propaganda gesagt werden — die Bilanz, die Kowalsky am Ende des Kommentars zieht. An dieser Stelle hätten zunächst einmal die wirklichen Neuansätze des Konzils zur Deutung der Mission genannt werden müssen (Einheit von

Mission und Kirche, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, Mission und Entwicklungshilfe). Weiterhin hätten hier deutlich alle jene Fragen genannt werden müssen, die auch nach dem Konzil noch offen geblieben sind, mit einem Hinweis darauf, in welcher Richtung in Zukunft die Lösung dieser Fragen zu suchen ist, m. a. W. was „Mission nach dem Konzil" eigentlich zu sein hat.

Abschließend einige Bemerkungen zur Redaktion dieses Kommentars: Neben der deutschen Übersetzung des Missionsdekrets wäre sicher auch der lateinische Originaltext angebracht gewesen, ferner vermißt man in den Fußnoten Verweise auf Stellen des Kommentars, die sich mit der gleichen Problematik befassen; einer Neuausgabe sollte auch eine Bibliographie angefügt werden.

Dieser Kommentar zum Missionsdekret läßt also einige Wünsche offen, dennoch sollte jeder Missionar damit ausgerüstet sein. M. Kratz.

Die neue Gemeinde. Hrsg. von Adolf EXELER, Johann Baptist METZ und Walter DIRKS. Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag. Mainz 1967: Verlag Matthias Grünewald, 268 S., Ln. DM 25,—.

Der Band ist dem Münsterer Pastoraltheologen Th. Filthaut gewidmet. „Schüler, Freunde und Kollegen" haben für das Thema dieser Festschrift gewählt: die neue Gemeinde, ein wahrhaft aktuelles Thema. Liest man Vorwort und Widmung (letztere von F. X. Arnold), so ist es erschütternd zu wissen, daß dieser Theologe, von dem noch manch weiterer wertvoller Beitrag zur Pastoraltheologie zu erhoffen war, wenige Tage nach seinem sechzigsten Geburtstag verstarb. So wurde aus einer Festschrift eine posthume Ehrung. „Den Herausgebern erschien es angebracht, statt einer zufälligen Ansammlung sehr verschiedener Beiträge eine verhältnismäßig knappe, aber thematisch klar durchstrukturierte Arbeit vorzulegen." Allerdings ist die „Höhenlage" der verschiedenen Beiträge recht unterschiedlich, und „wichtige Lebensfunktionen der Gemeinde wurden nicht behandelt" (7). Das Buch ist praxisnäher als der vom Verstorbenen selbst herausgegebene Band des gleichen Verlags „Umkehr und Erneuerung" (vgl. diese Zeitschr. 8 [1967] 230), andererseits gedanklich weniger anregend als letzterer. Der Vergleich drängt sich nicht nur deshalb auf, weil beide Bände zeigen, wie im heutigen Veröffentlichungsstil öfter Sammelbände zu Grundsatzfragen herausgegeben werden, die wie Monographien aussehen und es dann doch nicht sind. Einzelne Beiträge des hier vorliegenden Werkes über die neue Gemeinde scheinen jedenfalls mit dieser Schwäche behaftet. Die einzelnen Beiträge sind z. T. sehr gut und gehaltvoll, aber das Ganze führt zu wenig über bisher und anderswo Gesagtes hinaus (vgl. N. Greinacher, Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1967, oder H. Erharter [Hrsg.], Die Kirche in der Stadt, das wir noch besprechen werden). Einige Aufsätze sind in sich höchst nützliche, aber vorwiegend sammelnde Arbeiten (so z. B. die Beiträge von F. Kamphaus, E. J. Lengeling, W. Offele, W. Dirks, N. Greinacher — wobei diese Beiträge selbst wiederum von unterschiedlichem Niveau sind). Am ganzen Buch macht sich offenbar ein wenig die Überforderung der theologischen Spezialisten bemerkbar, die immer wieder zu Äußerungen gedrängt werden. Mehr Aufmerksamkeit dürften die Beiträge von W. Kasper (Sakramentalität der Ehe), P. Lengsfeld, F. Kolbe und J. B. Metz finden. Wer freilich in der gegenwärtigen Literatur zur Gemeinde und ihren Lebensformen nicht die ganzen Neuerscheinungen verfolgt hat, wird auch in den übrigen genannten und den nicht eigens erwähnten Beiträgen viel Anregung finden. P. Lippert.

DEUSSEN, Giselbert: *Die neue liturgische Gemeinde.* Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 126 S., kart. DM 9,80.

Manchen mögen die kritischen Fragen, die Romano Guardini an den Mainzer liturgischen Kongreß 1964 stellte, übertrieben vorgekommen sein. Aber inzwischen hat sich gezeigt, wie recht er hatte. Es geht tatsächlich um den „Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe liturgischer Bildung" (Titel von Guardinis Brief), es geht um eine Konfrontation zwischen moderner Daseinserfahrung und Liturgie, bloß „gepflegte", liturgisch-biblische Frömmigkeit abseits dieser Erfahrungen genügt nicht. Diesem Problem versucht sich Deussen entschieden zu stellen, und er zeigt erste Antworten auf. Die Hauptabschnitte sind: Liturgie und Glaubenssituation (9—38); Überwindung der Gegensätze (41—85); Liturgie in dieser Weltzeit (89—125). Das Buch hat den Vor-

zug, flüssig geschrieben und leicht lesbar zu sein. Das geht zwar manchmal auf Kosten der Genauigkeit in den Aussagen, besonders in den verallgemeinernden Kapiteln über „Verlust der Symbole — Verlust der Gemeinschaft" (21—38). Hier müßte genauer gesagt werden, daß scheinbarer Symbolverlust eher Unbehagen an der „Attrappe" ist, daß man eher von Funktionswandlung in den sozialen Kontakten sprechen sollte, statt von Verlust der Gemeinschaft. Auch stehen Biblisch-Theologisches und soziologische Ausführungen nicht nahe genug beieinander (so erwartet man unbedingt nach S. 74 bzw. 78 schon, was 101—09 ausgeführt ist; ein Vorverweis wäre hier schon hilfreich). Aber im übrigen wird man das Buch als einen sehr bemerkenswerten Versuch zu werten haben, ein verbreitetes Unbehagen zu artikulieren und, mehr noch, die Richtung zu weisen, in die der Weg zu gehen hat. Wenn man bedenkt, wie wichtig ein lebendiger und verinnerlichter Gottesdienst für die Kirche in ihrer Diasporasituation und für den Einzelnen in dieser Kirche ist, wird man dieses Buch gerne empfehlen als eine hilfreiche Besinnung, die sich auch dem theologisch nicht gebildeten Leser erschließt und die den eiligen Leser nicht überfordert. P. Lippert.

EDELBY, Neophytos: *Liturgikon* — Meßbuch der byzantinischen Kirche. Recklinghausen 1967: Verlag Aurel Bongers. 1092 S., Ln. oder Plastik DM 39,50, Ganzleder DM 48,—.

Die Bezeichnung „Liturgikon" meint zunächst einfach ein liturgisches Buch. Entgegen unserem gewohnten Sprachgebrauch, in dem unter dem Begriff „Liturgie" Eucharistiefeier, Sakramente und Stundengebet zusammengefaßt werden, hat die byzantinische Kirche das Wort „Liturgie" der Eucharistiefeier allein vorbehalten und nennt sie die „heilige und göttliche Liturgie". Dementsprechend ist Liturgikon das Buch der heiligen und göttlichen Liturgie oder einfach das Meßbuch.

Das erstmals in deutscher Sprache erschienene Liturgikon enthält in einem einzigen Band neben den gleichbleibenden Texten auch die Eigentexte für alle Tage nach dem byzantinischen Ritus. Rubriken und Bezeichnungen der Eigenteile eines jeden Tages folgen dem griechischen, insbesondere dem melkitischen Brauch, doch findet ebenfalls die davon abweichende slavische Überlieferung Berücksichtigung.

Den Meßtexten ist eine Einführung in die Liturgie des Ostens vorangestellt. Darin werden zunächst Wesen, Träger und Gegenstand der Liturgie behandelt. Darauf folgt eine kurze Übersicht über die Bildung und Verbreitung der orientalischen Kultformen mit statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der Kirchen mit orientalischem Ritus. Außerdem ist in der Einleitung die Beschreibung einer byzantinischen Kirche, der liturgischen Gewänder, Tücher, Gefäße und Geräte enthalten. In einem Anhang sind dann noch u. a. ein kleines liturgisches Wörterbuch und ein Verzeichnis der kirchenslavischen Bezeichnungen mit der jeweiligen deutschen Übersetzung beigegeben. Im besonderen sei noch hingewiesen auf die 76 Abbildungen von Ikonen in hervorragendem Buntdruck.

Jedem, der die Liturgie des Ostens näher kennenlernen will, ist dieses Liturgikon zu empfehlen; denn es vermittelt einen guten Einblick in den Reichtum und die Schönheit der byzantinischen Liturgie. J. Schmitz.

Protestantische Texte aus dem Jahre 1967: Dokumente — Berichte — Kommentar. Redaktion: Günter HEIDTMANN, Wolf-Dieter MARSCH, Gerhard REIN, Eberhard STAMMLER. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 202 S., Ln. DM 9,80.

Die Herausgeber des nun zum vierten Mal erscheinenden Textbandes wollen die Ereignisse, Erklärungen, Diskussionen, die für den Protestantismus des Jahres 1967 bezeichnend sind, aufzeichnen und interpretieren. So liegt eine zeitgeschichtliche Dokumentation vor, die selbstverständlich nicht absolut frei von subjektiver Sicht der Dinge sein kann und will. Der Inhalt des Bandes gliedert sich in drei Hauptteile: Ökumene, Kirche in Deutschland, Politik und Gesellschaft. Der erste Teil enthält offizielle protestantische Stellungnahmen zu weltpolitischen Themen und zwei Originalbeiträge über soziale Gerechtigkeit und „Theologie der Revolution?". Ein Artikel von Lukas Vischer „Theologische Themen der nachkonziliaren Zeit" schließt mit der Erkenntnis, daß die gleichen großen theologischen Fragen heute alle Kirchen bewegen und erschüttern. Im Teil „Kirche in Deutschland" geht es hauptsächlich um

die Einheit der EKD und um die Auseinandersetzung um das historische Verständnis der Bibel, die mit dem Schlagwort „Kein anderes Evangelium" im Zusammenhang mit dem Kirchentag öffentlich in Erscheinung getreten ist. Zum Reformationsjubiläum schrieb Walter Dirks einen „Dank an Martin Luther". Die Thematik des Teils „Politik und Gesellschaft" reicht von der Strafrechtsreform über Erziehungsleitsätze bis zur „Unruhe unter den Studenten". Ein Namensregister, eine Liste bemerkenswerter Bücher (darunter auch katholische) des Jahres 1967 und eine kirchliche Chronik schließen das informative Buch ab. H.-J. May.

Verkündigen. 1. Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker 1967. Mit Beiträgen von Josef BLANK, Otto H. PESCH, Constantin POHLMANN. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 126 S., kart. DM 9,80.

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker hat sich das Ziel gesetzt, die theoretischen und praktischen Fragen der Verkündigungslehre zu erörtern und deren wissenschaftliche Erforschung zu fördern. Um die Ergebnisse dieser Bemühungen einer größeren Öffentlichkeit vorlegen zu können, gibt die Arbeitsgemeinschaft unter dem Titel „Verkündigen" ein homiletisches Jahrbuch heraus. Der erste Band (1967) liegt nun vor. Die Hauptreferate der 6. Arbeitstagung (1967) der kath. Homiletiker sind darin veröffentlicht. Otto H. Pesch geht es um den Ort der Verkündigungslehre innerhalb der Theologie, also um eine wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung. Der theologische Ort der Verkündigungslehre ist innerhalb der Lehre vom Wort Gottes zu sehen, näherhin in den sakramentalen Deuteworten, die als Urpredigt verstanden werden. Josef Blank untersucht die Schrift unter ihrem zentralen Aspekt, der Verkündigung. Die Mannigfaltigkeit ihrer literarischen Formen und seelsorglichen Intentionen bedeutet eine Mannigfaltigkeit der Verkündigungsformen. Von diesen Formen her sollte der formale Aufbau der Predigt wieder mehr bedacht werden. Constantin Pohlmann gibt dann einen Überblick über die heutigen Formen der Verkündigung. Vor allem wird hier darauf hingewiesen, daß neben der Predigt den anderen Formen der Verkündigung, der religiösen Unterweisung, dem Gespräch, dem Glaubensseminar und der Verwendung der öffentlichen Kommunikationsmittel heute eine besondere Bedeutung zukommt.

Sehr zu begrüßen ist der Zeitschriften- und Literaturdienst. Unter bestimmten homiletischen Gesichtspunkten geordnet werden hier kurz informierend Zeitschriften und Bücher untersucht. Die übergreifenden Themen sind: Homiletik als Fach, Theologie des Wortes Gottes und der Verkündigung, Hl. Schrift-Exegese-Hermeneutik, Liturgie und Wort Gottes, materialkerygmatische Fragen, Predigttypen, Predigt und Prediger, Sprache des Menschen und Wort Gottes, Predigt und Hörer, Arbeit an der Predigt, Predigt in Analyse und Kritik. Zu manchen Büchern wünschte man sich eine ausführlichere Besprechung. K. Jockwig.

KÖNIG, Franz: *Worte zur Zeit.* Reden und Aufsätze. Hrsg. von Richard Barta. Wien 1968: Verlag Herder. 392 S., Ln. DM 21,80.

Kardinal Franz König ist weit über die Grenzen seines Wiener Erzbistums hinaus bekannt. Seine umfassende Bildung sowie seine Bereitwilligkeit und Fähigkeit zum „offenen Gespräch" machen ihn zum geeigneten Leiter des Sekretariates für die Nichtgläubigen. Bei vielen Anlässen in Österreich selbst, aber auch auf seinen Reisen nach Ost und West hat der Kardinal in Aufsätzen und Reden Stellung genommen zu Fragen der Erneuerung der Kirche, ihres Verhältnisses zum Staat und ihres Auftrags innerhalb der Gesellschaft. Vorliegendes Buch bietet eine Auswahl dieser Reden und Aufsätze. Die Skala der Themen ist groß: öffentliche Meinung in der Kirche; Freiheit der Journalisten; Erneuerung der Theologie; Notwendigkeit des Wagnisses in der Kirche; Probleme der sozialen Marktwirtschaft; ethische Fragen zur Unternehmungsführung; Krise der Seelsorge, um einige zu nennen. Vor allem aber geht es dem Kardinal immer wieder um das Gespräch mit den außerchristlichen Religionen, um den Kontakt mit den Menschen anderer Lebens- und Weltanschauungen. Offene Menschlichkeit und nüchterne Wissenschaftlichkeit bestimmen die Aussagen, machen sie echt, vermeiden Pauschalurteile, geben Antworten auf Fragen und stellen neue Fragen, weil es heute weniger denn je „fertige Rezepte"

gibt. Die Sammlung stellt ein kleines Kompendium grundsätzlicher Stellungnahmen des Wiener Erzbischofs dar, das die Aufgaben und Chancen der Kirche aufzeigt. Jeder, der heute Stellung nehmen muß zum Leben der Kirche inmitten der Welt, wird mit Nutzen in diesem Buch lesen. K. Jockwig.

HALBFAS, Hubertus: *Fundamentalkatechetik.* Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 264 S., Ln. DM 24,—.

Wohl selten hat innerhalb der Pastoraltheologie ein Buch solch eine Diskussion ausgelöst wie die Fundamentalkatechetik von H. Halbfas. Im ersten Teil des Buches werden die Grundlagen des Religionsunterrichtes (RU) aufgewiesen. Religion-Sprache-Unterricht werden als die zentralen Begriffe analysiert. Das Wesen der Religion sieht Halbfas darin, daß die Totalität des Anspruchs der ganzen Wirklichkeit vernommen, angenommen und ausgehalten wird. „RU als Einführung in den Glauben ist Erschließung und Interpretation von Welt" (66). Bibel-, Katechismus- und Liturgieunterricht haben ihre eigentliche Bestimmung darin, „unsere heutige Welt angesichts biblischer oder kirchlicher Texte und liturgischer Vollzüge in einem methodisch-kritischen Auslegungsgeschehen zur Sprache" zu bringen (ebd.). Welterschließung, um die es auch im RU geht, wird dann prinzipiell als Sprachgeschehen verstanden. Der fundamentale Ansatz des RU ist demnach als Sprachlehre zu sehen. Glaubensfibeln und Katechismen sind darum nicht Fachbücher in Sachen Religion, „sondern Sprachlehren, die Welt eröffnen und leben lehren" (75). Von diesem Ansatzpunkt her ist das Buch dann folgerichtig durchgeführt und in seiner Konsequenz bestechend. Die Frage ist nur, stimmt dieser Ansatzpunkt sowohl im Philosophischen wie erst recht im Theologischen? Halbfas zieht die Konsequenzen aus einer heute in manchen Kreisen vertretenen Existenztheologie. Die notwendige Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz ist hier zugunsten eines Immanentismus aufgehoben. Wenn Halbfas sagt, daß RU Wirklichkeitseröffnung im Glauben ist, kann man dem zustimmen, nur beantwortet er nicht die Frage, was Glauben bedeutet. Ebenfalls scheint mir die Bedeutung der Sprache übertrieben zu werden. Man sollte nicht vergessen, daß Sprache ein manipulierbares Instrument in der Verfügbarkeit des Menschen ist. Eine wissenschaftliche Beweisführung der Grundlagen seiner Thesen bleibt Halbfas weithin schuldig. Der Sprachkritik, welcher im zweiten Teil des Buches die Religionsbücher unterzogen werden, ist ganz und gar zuzustimmen; sie war längst fällig.

Im dritten Teil entwirft Halbfas seine eigene Konzeption hinsichtlich des RU.

Auf nähere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Es sollte vor allem auf die Bedeutung des Grundansatzes hingewiesen werden. Wenn man sich hierüber nicht mit Halbfas einigen kann, wird man in allen anderen Punkten bis hin zur Exegese und zur Einschätzung der Hl. Schrift im Vergleich mit anderer Literatur aneinander vorbeireden. Im übrigen sei hingewiesen auf die mit dem Juni-Heft einsetzende Diskussion über die Fundamentalkatechetik in den Katechetischen Blättern. Eins ist klar, an diesem Buch wird kein Katechet vorbeikommen.

Zum Schluß noch einige Korrekturhinweise: Im Literaturverzeichnis fehlen die in den Anmerkungen nur mit Seitenzahlen zitierten Bücher von Langeveld (S. 28, Anm. 1), E. Benz (S. 61, Anm. 2) und W. Pielow (S. 126, Anm. 1). Der Exeget W. Marxsen wird durchgehend Marxen geschrieben. K. Jockwig.

STACHEL, Günter: *Der Bibelunterricht.* Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln — Zürich — Köln 1967: Verlag Benziger. 230 S., Ln. DM 19,80.

Aus der intensiven Beschäftigung mit der modernen Exegese, aus der Lehrtätigkeit an einer Pädagogischen Hochschule sowie aus eigener katechetischer Erfahrung entstand vorliegendes Buch. Dementsprechend setzt sich der erste Teil mit der Bedeutung heutiger Exegese für den Bibelunterricht auseinander, im zweiten Teil werden dann Modelle zeitgemäßer biblischer Katechese vorgeführt. Eine Abhandlung über das Sprechzeichnen und eine über musikalische Möglichkeiten im Bibelunterricht runden die behandelte Thematik ab.

Es geht dem Vf. darum, die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und die Anregungen der neuen Hermeneutik konsequent in die Praxis des Bibelunterrichts zu überführen. Das Ernstnehmen der historisch-kritischen Methode (Textkritik, Li-

terarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) soll den Katecheten bei der unterrichtlichen Schriftauslegung vor einem historisierenden Positivismus, einem aprioristischen Dogmatismus und vor einem einengenden Moralismus bewahren oder ihn davon befreien. Es kommt bei der biblischen Katechese darauf an, den Anspruch des Textes in umfassendem Sinn hörbar zu machen. Mit dieser richtigen Forderung wendet sich Stachel gegen die Skopus-Methode, die aus der Ganzheit eines Textes einen inhaltlichen Kern herausschälen will, und gegen eine eigene Formalstufe der Anwendung, die nicht dem Anspruch gerecht wird, der sich aus dem Hören des Textes und aus der lebendigen Begegnung mit ihm im einfühlenden Unterrichtsgespräch ergibt.
Der nicht leicht zu lesende Teil über die Entwicklung philosophischer und biblischer Hermeneutik gibt einen guten Überblick über Probleme, Fragen und Lösungen hinsichtlich der Verstehensprinzipien überlieferter Texte. Das Buch macht klar, daß es eine für alle Perikopen einheitlich geltende Methode biblischer Unterweisung nicht geben kann. Die Methodik und Didaktik hängt von der Struktur des jeweiligen Textes, seinem Anspruch und der Situation der jeweiligen Hörer ab. Was das im Konkreten bedeutet, erläutert Stachel im zweiten Teil an einigen Modellen.

K. Jockwig.

GROM, Bernhard: *Katechesen zum Alten Testament.* Köln 1967: Verlag Benziger. 528 S., Ln. DM 39,—.

Das Werk, das aus der praktischen Bibelarbeit heraus entstanden ist, bietet Hilfe für die Katechesen bei zehn- bis vierzehnjährigen Schülern und Schülerinnen. Es ist zu begrüßen, daß in der Katechetik das AT durchweg mehr berücksichtigt wird, als dies bei der Predigtverkündigung innerhalb des Gottesdienstes der Fall ist. Folgenden Leitlinien wollen die vorgelegten Katechesen entsprechen: Der Bibelunterricht ist dem jeweiligen Bibeltext und dessen sachgerechter Auslegung verpflichtet. Damit der dem Text immanente Anspruch für den heutigen Hörer erfahrbar wird, sind ebenfalls die profandidaktischen Einsichten und deren methodische Verwirklichungen in der Bibelkatechese fruchtbar zu machen, wobei die Vielheit biblischer „Formen" eine Offenheit für eine Vielheit der Methoden fordert. Damit hat sich das Buch die Erfüllung der wichtigsten Grundsätze der Bibelkatechese zum Ziel gesetzt. Vor jeder zusammenhängenden Katechesengruppe wird eine historische und bibeltheologische Einführung für den Katecheten gegeben. Die aufgezeigten Querverbindungen und Durchblicke sollen einer Zerstückelung des Textes in Unterrichtseinheiten entgegenwirken.
Die vorgeschlagenen Katechesen wollen der literarischen Eigenart der einzelnen Bibeltexte entsprechen. Im Erzählen wird das wichtigste Mittel einer bibel- und unterrichtsgemäßen Darstellung gesehen. Die methodischen Fragen gehen somit von der Eigenart des Textes und dessen Inanspruchnahme der Kinder aus und zielen auf die Möglichkeiten dramatischer Gestaltungen und zeichnerischer Darstellung. Das Buch bietet über hundert Zeichnungen als Vorlagen für das Werkheft. Der Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte, die Hinführung des AT auf Jesus Christus und seine Erfüllung in ihm sollen nie aus dem Auge verloren werden. All das weist die positiven Merkmale des Buches auf. Dennoch scheint gerade das Letztgenannte auch die Schwäche des Buches zu sein, die Eigenständigkeit des AT nicht genügend zu sehen und zu schnell eine bibeltheologische Eindeutigkeit vom größeren Zusammenhang her aufzuzeigen.

K. Jockwig.

WINNER, Gerhard: *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien.* Wien 1967: Verlag Herold. 308 S., Ln. DM 39,50.

Das vorliegende Buch nimmt sich vielleicht etwas fremd aus gegenüber den zahlreichen Stimmen, die sich jetzt zum Ordensleben und seinen heute notwendigen Reformen äußern und auf die insonderheit gerade in dieser Zeitschrift hingewiesen wird. Man erwarte auch von einem Buch über ein sehr eingeschränktes Thema wie diesem kein unmittelbar zu handhabendes Wissen. Doch vermag eine solche nüchterne historische Untersuchung aus der Ordensgeschichte ein gewisses Maß an Gleichmut und ausgeglichener Betrachtungsweise zu vermitteln, die einer Diskussion um Ordensreform heute nur förderlich sein kann. Darum ist hier nicht der falsche Ort, auf dieses Buch hinzuweisen.

Der Autor ist Leiter des Diözesanarchivs St. Pölten und von daher bestens vorgebildet für ein Thema, das eine umfangreiche und subtile Kenntnis der Kirchen-, Profan- und vor allem auch der Lokalgeschichte verlangt. Vf. schätzt die zuweilen recht mißliche Quellenlage richtig ein, die es verbietet, in einzelnen Punkten zu endgültigen Urteilen zu kommen, und will sich damit begnügen, „ein erstes Gesamtbild" der Politik Josephs II. gegenüber den Orden zu geben.
Die angestrebte umfassende Behandlung des Themas machte es notwendig, die „Prämissen" (Kap. I) der josephinischen Politik zu erarbeiten: eine schon Ende des 17. Jh. beginnende Ordensfeindlichkeit, Rivalitäten zwischen Welt- und Ordensklerus, wachsender Einfluß protestantischer und jansenistischer Kreise in Wien und vor allem die Aufhebung des Jesuitenordens (II und III). Die verstärkte ordensfeindliche Politik unter Maria Theresia wird eingehend dargestellt (IV). Die Kap. V—IX behandeln die eigentliche staatskirchliche Politik Josephs II., dessen Wurzeln weit vor diesem liegen und deren Auswirkungen noch lange nach ihm anhalten: Die Gesetze des „josephinischen Kirchenregiments" bleiben auch unter Leopold II. in Kraft (X). Ebenso zeichnet sich unter Franz II. vorerst keine Änderung der staatskirchlichen Politik ab, welche einige Orden in eine die Existenz bedrohende Krise geführt hatte (XI). Erst 1802 beginnt mit einem kaiserlichen Dekret eine neue Ära in der Geschichte des österreichischen Klosterwesens. Erlassen wurde es unter dem Druck der mißlichen Verhältnisse, in die sich das josephinische Kirchensystem selbst gebracht hatte (XII). Wenn auch die Unabhängigkeit früherer Jahre noch nicht erreicht war, so waren doch die ersten Schritte in Richtung auf die volle Freiheit getan. Der Reichsdeputationshauptschluß 1803 hat nicht nur die deutsche Kirche völlig verändert, sondern auch seine Auswirkungen in Österreich gehabt, die zusammen mit den Folgen der josephinischen Kirchenpolitik zu einem weiteren Klostersterben führte (XIII).
Fazit und Ende einer Epoche (XIV): Der josephinischen Klosterpolitik sind in Niederösterreich und Wien 70 Ordenshäuser zum Opfer gefallen. Die bekannten Schäden, die das josephinische Kirchenregiment angerichtet hat, treten natürlich in einer detaillierten Untersuchung wie der vorliegenden sehr deutlich hervor. Neben den administrativen Maßnahmen der Aufhebung und ihren kulturellen Folgeerscheinungen richtet Vf. sein Augenmerk vor allem auf die Auswirkungen auf die Seelsorge.
Nach und nach bessert sich die Lage. Es braucht aber nach 1802 noch über 50 Jahre, bis unter Kaiser Franz Josef ein Konkordat zustande kommt, das den Orden die gehörige Freiheit gewährt.
Die Darstellung spannt sich also von Karl VI. bis Franz Josef. Für einen gut überschaubaren Bereich erhalten wir ein anschauliches Bild der josephinischen Kirchenpolitik. Wer sich ein wenig historisches Interesse bewahrt hat, wird dieses Buch mit Gewinn lesen. W. Daut.

Hinweise

SCHLETTE, Heinz Robert: *Christen als Humanisten.* Reihe: Theologische Fragen, Band 11. München 1967: Verlag Max Hueber. 154 S., kart. DM 5,80.

Schlette fragt danach, wie der von der heutigen Menschheitsentwicklung geforderte, für Weiterleben und Überleben dieser Menschheit notwendige Humanismus beschaffen sein solle, und wie er sich zu Totaldeutungen der Wirklichkeit verhalte (Christentum, Marxismus). Er hebt wohl sehr richtig hervor, daß der sog. heutige Säkularisierungsprozeß nicht zu einem Atheismus, aber zu einer agnostizistischen Mentalität führe. Dies, meint der Vf., sei aber kein Schaden, sondern ermögliche erst Zusammenarbeit im Bereich des Humanen und eine Mehrzahl von umfassenden Weltdeutungen (Weltanschauungen, Glaubensüberzeugungen). An diesen Gedanken ist manches Bestechende, doch wird man mehr unterscheiden müssen in einen agnostisch-pragmatischen Humanismus (samt einer „einfachen Sittlichkeit") als Mindestbasis für das Zusammenleben der Gesellschaft einerseits und der philosophischen Deutung der heutigen Weltentwicklung, die entweder theistisch, atheistisch oder prinzipiell agnostisch sein wird, andererseits. Zu welchem Agnostizismus führt nun die heutige Ent-

wicklung? Ein prinzipieller Agnostizismus ist — nach Schlette — für den Glauben ein ebenso starkes (oder stärkeres) Hindernis wie ein dezidierter Atheismus (101). Eine weitere Frage ist zu stellen: wenn der pragmatische (und wissenschaftliche) Agnostizismus sich so aufdrängt, anderseits sich so sauber von philosophischen Gesamtdeutungen der Wirklichkeit abheben läßt und auf mehrere solcher Deutungen hin offen ist, wie kommt es dann zu so verschiedenen Deutungen (Marxismus, Existenzialismus etc.)? Wo liegen die Motive zu solchem „Überschritt" in Einsicht und Freiheit (132), und lassen sie sich verifizieren? — Das Buch ist ein willkommener Gesprächsbeitrag zu einer offen bleibenden Frage.

DIRKS, Walter u. HANSSLER Bernhard: *Der neue Humanismus und das Christentum.* Reihe: Kleine Schriften zur Theologie. München 1968: Verlag Kösel. 152 S., kart. DM 9,80.

Welche Stellung nimmt der Christ in seiner Kirche zu Menschen ein, wie steht er zum „Humanismus"? Warnungen von Kirchenmännern vor „zuviel" Bejahung des Menschen als häufiger Fall, bloß-innerweltlich-humanistische Exzesse in der theologischen Theorie als seltenere Fälle, all das verwirrt das Bild. Antworten sind dort zu suchen, wo das Konzil gesprochen hat (besonders in der „Pastoralkonstitution"), wo Theologen eine verantwortete Theologie des Menschen erarbeiten. Solche Antworten müssen im Detail oft weit ausholen, müssen in die Geschichte der Kirche und in die Situation der Zeit hineinblicken, müssen erarbeitet werden in einem oft mühsamen Prozeß. Da bedarf es neben Einzeluntersuchungen auch der zusammenraffenden Darstellungen dessen, was heute schon zur Frage gesagt werden kann (wozu auch das immer Gültige gehörte, das der Glaube schon immer dazu zu sagen hatte). Solche Skizzen werden in diesem Band geboten. Sie sind von hohem Wert und helfen weiter. B. Hanssler hat zwei wichtige Beiträge beigesteuert (Die Kirche auf den Wegen der modernen Welt, Die Glaubensfrage des autonomen Menschen), W. Dirks entwirft eine Skizze dessen, was außerhalb der Kirche sich als Humanismus bezeichnet. Alle Beiträge ergänzen einander auf das beste. Am zweckmäßigsten liest man die interessanten Ausführungen, die nur gelegentlich etwas vereinfachen (122 f.), in der hier angegebenen Reihenfolge. Man wird die Lektüre nicht bedauern.

GUARDINI, Romano: *Die Kirche des Herrn.* Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche. Herder-Bücherei, Band 307. Freiburg 1968: Verlag Herder. 126 S., kart. DM 2,90.

Die drei Jahre nach ihrem ersten Erscheinen als Taschenbuch veröffentlichten sieben Meditationen stellen eine Ekklesiologie im kleinen dar, eine Lehre von der Kirche, welche von den fundamentaltheologischen Grundlagen bis zur Darstellung ihres Geheimnisses reicht. Zwar nicht Meditationen im strengen Sinn, so sind die einzelnen Abschnitte doch weit entfernt von einer trocken belehrenden Sprache, vielmehr lebendiger Umgang mit der Wirklichkeit Kirche, durch die uns das Heil begegnet. Ein kleines, aber wertvolles Buch von dem Mann, dessen berühmt gewordenes Wort 1922 den Beginn eines neuen Abschnittes in der Kirchengeschichte signalisierte: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen."

SUSTAR, Alois: *Gewissensfreiheit.* Reihe: Theologische Meditationen, Band 17. Köln 1967: Verlag Benziger. 77 S., kart. DM 3,90.

Wenige Begriffe im heutigen kirchlichen Gespräch sind so anziehend und gleichzeitig so nebelhaft wie der Begriff der Gewissensfreiheit. A. Sustar, Moraltheologe in Chur/Schweiz, unternimmt hier eine Klärung. Er handelt über den „neuen Stellenwert des Gewissens", Freiheit und Gewissen, „was ist Gewissensfreiheit?", warum es sie geben müsse und wo sie ihre Grenzen fände. Der Weg zur Gewissensfreiheit, die Bildung des Gewissens, kommt im letzten Abschnitt zu Wort. Knapp und übersichtlich, was Umfang und Stil betrifft, wohlbegründet, was die Gedankenführung angeht, so bietet sich dem Leser diese Meditation an: ein willkommener Beitrag in einer anregenden Reihe von Kurzveröffentlichungen. Am Ende hat der Leser den Trost, einen Standort gezeigt zu bekommen und selber näher an dem zu sein, was mit Gewissensfreiheit gemeint und gefordert ist.

KÜNG, Hans: *Gott und das Leid.* Reihe: Theologische Meditationen, Band 18. Köln 1967: Verlag Benziger. 69 S., kart. DM 3,90.

Die Frage nach dem Leid ist eine der ewigen, unstillbaren Fragen des Menschen; der Christ ist dieser Frage nicht enthoben, auch er spürt ihre drängende Schärfe. Der Vf. sagt zum Thema das, was christlich gesagt werden kann. Die verstandesmäßigen Erklärungen sind einerseits richtig, aber sie greifen nicht tief genug. Sehr gut ist das in den Abschnitten „Rechtfertigung Gottes" und „Empörung" ausgeführt. Die christliche Antwort ist nicht überall in der gleichen Dichte beschrieben, aber deutlich zeigt sich in dem Abschnitt „Freiheit des Glaubens" dasjenige, was menschlich und christlich zu dieser dunklen Frage gesagt werden kann und auch gesagt werden muß: Gott hebt das Leid nicht auf, aber er nimmt es — in seinem Sohn — auf sich und gibt die Kraft, es zu bestehen. Er zeigt — in der Verherrlichung Jesu — seine letzte Sinnhaftigkeit; auch wenn „unendlich viel Leid in sich selbst sinn-los" ist, so ist im bezwungenen Leiden Jesu die Hoffnung für den Glaubenden gegeben und damit bereits die Überwindung des Leidens. Diese Meditation ist ein gediegener Trost und eine wertvolle Hilfe für das geistliche Leben.

WIEDERKEHR, Dietrich: *In den Dimensionen der Zeit.* Reihe: Theologische Meditationen, Band 19. Köln 1968: Verlag Benziger. 80 S., kart. DM 3,90.

Der Vf., Dozent für Dogmatik am Seminar der Kapuziner in Solothurn, legt eine Reihe von Meditationen über die Zeit vor. Hatte nicht schon Augustinus die Rätselhaftigkeit der Zeit betont? Aber hier geht es nun nicht um eine Philosophie der Zeit als solcher, sondern: „1. wie ist unsere Gegenwart vom schon geschehenen Ereignis Christi her ... bestimmt? 2. was ist uns an ... Zukunft vorgestreckt? 3. wie können wir dieses Heute ergreifen und nachvollziehen"?, es geht also vom Ansatz her um ein christliches Nachsinnen über die Zeit. Dabei will der Vf. „die Mitte halten zwischen einer rein objektiven ... ‚Geschichtstheologie' und einer kurzsichtigen anthropozentrischen, pseudochristlichen ‚Gegenwartsdeutung' " (8). Sehr zu begrüßen ist, daß dieses Thema vorgelegt wird, denn man kann die Bibel und den Glauben nicht verstehen ohne die „Dimensionen der Zeit", ohne die Denkkategorie „Geschichte". Die Gedanken, denen der Vf. nachgeht, sind wertvoll; leider erschließt sich das Heft vom Stil her (und doch wohl auch vom Thema her!) nicht ohne weiteres und stellt manche Anforderung an den Leser.

SCHELKLE, Karl Hermann: *Schuld als Erbteil?* Reihe: Theologische Meditationen, Band 20. Köln 1968: Verlag Benziger. 80 S., kart. DM 3,90.

Allenthalben gibt es, unter Theologen, aber auch bei vielen Gläubigen, Fragen nach dem, was die kirchliche Lehre von der Erbsünde eigentlich meine. Der Vf. beschreibt einige wichtige Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament, die gewöhnlich bei der Ausdeutung der Erbsünde herangezogen werden, so vor allem Gen 1—3 und Röm 5. Er kommt dabei zu Ergebnissen, in denen viele katholische Schriftausleger mit ihm einig sein werden, wenn sie auch „dem Volk" weniger bekannt gewesen sein dürften. Allerdings geht er kaum auf die neueren Versuche ein, die Erbsünde nun näher zu deuten. Das ist gewiß zuerst Sache des Dogmatikers, aber der Leser einer solchen Meditation erwartet hierzu doch einen ausführlicheren Hinweis als die sehr knappen Anspielungen, wie sie sich z. B. auf S. 17 oder 44 f. finden. Nützlich ist hingegen der kurze Blick in die Vätertheologie, der zeigt, wie die Schrifttexte schon der alten Kirche gehört und weiter durchdacht wurden.

KRINETZKI, Leo: *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Band II: Prophetenbücher und Danielapokalypse. Freiburg 1967: Verlag Herder. 264 S., kart. DM 16,80.

Zielsetzung, Aufbau und Eigenart dieser vornehmlich bibeltheologisch geprägten Lesehilfe zum Alten Testament wurden bei Erscheinen des ersten Bandes erläutert (vgl. Ordenskorrespondenz 8 [1967] 467). Hier hat sich nichts geändert. Im zweiten Band behandelt der Vf. die prophetischen Bücher in der Reihenfolge des Schriftkanons. Der Analyse des Inhaltes der einzelnen Bücher gehen jeweils einführende Bemerkungen voraus, die kurz Auskunft geben über Verfasser, Entstehung und Aufbau des betreffenden Werkes. Der uns vorliegende Text der Prophetenbücher ist wie

bei fast allen anderen Schriften des Alten Testamentes das Ergebnis einer längeren Entwicklung, deren Spuren oft noch deutlich zu erkennen sind. Der Autor hätte seinen Kommentar unter stärkerer Berücksichtigung dieser zum Teil komplizierten Textgeschichte schreiben können, etwa unter Berücksichtigung der ursprünglich selbständigen Sammlungen, die später zusammengearbeitet wurden. Wenn er darauf verzichtet, dann mit Rücksicht auf die exegetisch nicht weiter vorgebildeten Leser, die die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift entsprechend ihrer heutigen textlichen Anordnung lesen. Die Auslegung selbst ist zuverlässig und bietet eine gute Orientierung und Hilfe beim Umgang mit der Heiligen Schrift.

KRINETZKI, Leo: *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Band III: Psalmen, Klagelieder, Hohes Lied und Weisheitsbücher. Freiburg 1968: Verlag Herder. 282 S., kart. DM 16,80.

Mit dem dritten Band findet dieser allgemein verständliche theologische Kurzkommentar zum gesamten Alten Testament seinen Abschluß. Diesmal werden, Gattung für Gattung und Abschnitt für Abschnitt, die heilsbedeutsamen Grundzüge der Psalmen und Klagelieder, des Hohen Liedes und der Weisheitsbücher herausgearbeitet und erläutert, so daß besonders der nicht eigens vorgebildete Bibelleser einen Zugang zum verständnisvollen Lesen des Alten Testaments findet. Der unter Zeitdruck stehende Geistliche und Religionslehrer wird ebenfalls gern zu dem jetzt abgeschlossenen Kommentar greifen, weil er bei aller Kürze wertvolle Anregung und Hilfe für die Arbeit mit der Bibel bietet.

LOHFINK, Norbert: *Die Landverheißung als Eid.* Reihe: Stuttgarter Bibelstudien, Band 28. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 134 S., kart. DM 7,80.

Mit dieser Studie verabschiedet sich N. Lohfink (jetzt Prof. am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom) als Mitherausgeber der SBS. Sein Nachfolger wird Prof. R. Kilian. McCarthy stellt in seiner Übersicht über die Bundesforschung der letzten Jahre (Der Gottesbund im Alten Testament, SBS 13; vgl. die Bespr. in: OK 8 [1967] 100) fest, daß das wiederauflebende Interesse an der Bundesforschung kaum Arbeiten über den Väterbund hervorgebracht habe. L. fragt, welches der älteste Text sei, der die Tradition vom Väterbund bezeuge. Er findet ihn in Genesis 15, dem Landverheißungseid Jahwes an Abraham. Wie immer bei L. wird der Leser in einer ansprechenden Darstellungsweise in alle anstehenden Fragen (wie Gattung, Literarkritik, Struktur, Traditionsgeschichte, Rückfrage nach den historischen Anfängen usw.) eingeführt. Die gewonnenen Ergebnisse sind S. 114—117 noch einmal zusammengefaßt.

Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto *KARRER.* Neubearbeitete Auflage. München 1967: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 820 S., Kunstleder. DM 13,80.

Karrers Bibelübersetzung, die in enger Zusammenarbeit mit evangelischen Christen entstanden ist, bedarf keiner weiteren Empfehlung. Seit ihrem ersten Erscheinen 1949 wurde sie ständig verbessert und den neuesten Forschungsergebnissen angepaßt. Die hohe Auflagenzahl beweist, daß diese Ausgabe viele Freunde gefunden hat, die besonders für den guten Stil der Übersetzung, die gehaltvolle Einleitung, die hilfreichen Anmerkungen und das ausführliche Register dankbar sind. Auch die jetzt vorliegende neueste Auflage wurde weiter verbessert, verschiedene Texterklärungen präzisiert und die Übersetzung an einigen Stellen verdeutlicht. Es bleibt zu wünschen, daß auch diese erste Neubearbeitung nach dem Konzil Käufer und eifrige Benützer findet.

BOUWMAN, Gilbert: *Das dritte Evangelium.* Einübung in die formgeschichtliche Methode. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 184 S., kart. DM 15,80.

Der Vf. gibt einführend eine gute Übersicht über die Geschichte der neueren Exegese von der Leben-Jesu-Forschung bis zu Rudolf Bultmann, dessen Lehre und Methode beschrieben werden. Seine weiteren Ausführungen gelten fast ausschließlich der Begründung der eigenen Hypothese, die Apostelgeschichte sei vor dem Lukasevangelium niedergeschrieben worden. Vor allem wegen der Problematik, die hinter dieser Hypothese steht — die bisher allgemein angenommene Reihenfolge wird auf den Kopf gestellt —, kann dieses Buch unsern Lesern nicht empfohlen wer-

den; Gründe und Gegengründe werden nicht ausreichend gegenübergestellt und die wissenschaftliche Literatur nur ungenügend verarbeitet und zitiert. In der Einzelexegese hat man zuweilen den Eindruck, daß heutige Fragestellungen an das Evangelium herangetragen werden und in unzulässiger Weise die Auslegung bestimmen. Das Buch kann auch schwerlich als „Einübung in die formgeschichtliche Methode" betrachtet werden, wie der Untertitel ankündigt.

SEIDENSTICKER, Philipp: *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten.* Reihe: Stuttgarter Bibel-Studien, Band 26. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 160 S., kart. DM 8,80.

Die Frage nach Sinn und Bedeutung der biblischen Botschaft von der Auferstehung Jesu steht gegenwärtig im Mittelpunkt der Theologie. Auf die extremen Positionen im prot. Raum hat schon J. Kremer (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, SBS 17; vgl. die Bespr. in: OK 8 [1967] 227), ausgehend von 1 Kor 15, 1—11, eine viel beachtete Antwort gegeben. Breiter angelegt ist die vorliegende Untersuchung S.'s, die nicht in erster Linie nach den historischen Ereignissen fragt, sondern nach „der Gestalt und dem Inhalt der urkirchlichen Osterpredigt von ihren Anfängen bis zum Ende der apostolischen Zeit, ihrem Gestaltwandel und den Gründen ihrer jeweiligen Akzentuierung" (S. 5). Eine positive Darlegung der Probleme in traditionsgeschichtlicher Sicht also. Der Vf. untersucht die vorsynoptische Osterverkündigung (I) und Eigenart und Offenbarungsgehalt vorsynoptischer Osterberichte (II), die Osterverkündigung der synoptischen Evangelien (III) und zuletzt das Testament des Apostels Johannes für die Kirche (IV). Die S. 145—151 in 10 Thesen formulierten Ergebnisse zeigen, daß es in der Hl. Schrift unbestreitbar verschiedene Ausgestaltungen und theologische Deutungen der Osterbotschaft und -berichte gibt. Es zeigt sich auch hier, daß das Zeugnis der Kirche vom auferstandenen und lebenden Herrn in Predigt und Glaube von der Darstellungsweise zu unterscheiden ist (S. 150).

SEIDENSTICKER, Philipp: *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien.* Reihe: Stuttgarter Bibel-Studien, Band 27. Stuttgart 1967: Verlag Katholisches Bibelwerk. 76 S., kart. DM 5,80.

Als willkommene Nebenfrucht seiner Arbeit bietet der Vf. in einem folgenden Bändchen zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien, nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: Der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode im griech.-röm. Heidentum, Zur Auferstehungshoffnung des Judentums, Ntl. Osterberichte apokalyptischen Stils und im Stil der eschatologischen Auferstehungs-Erwartung, Nichtkanonische Ostertraditionen.
Die Textsammlung bietet einen guten Einblick, vor allem für interessierte Nichttheologen, in die „Forschungsgeschichte" der ntl. Osterverkündigung. Wer sich auf Ostern geistlich und geistig vorbereiten will, sollte an den SBS 17, 26, 27 nicht vorbeigehen.

Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden. Hrsg. von Clemens THOMA. Wien 1968: Verlag Herder. 128 S., Paperback. DM 10,80.

Israel ist keine einheitliche und eindeutig abgrenzbare Größe. In seiner Vielschichtigkeit als geographische Bezeichnung, geschichtliches Ereignis und theologische Repräsentanz ist es mit dem Schicksal des Volkes Israel beladen, mit dem es zusammen in der Heilsverheißung und in der Gefährdung steht. Der vorliegende Band mit seinen fünf Vorträgen ist aus einem Dialog zwischen Christen und Juden entstanden. Er will nicht bestimmte politische Meinungen vertreten, sondern Angelpunkte der christlich-jüdischen Problematik aufrollen, um Mißverständnisse und Pauschalurteile abzubauen. Ein solches Unternehmen ist notwendig, solange eine gewisse christliche Verlegenheit gegenüber dem Judentum besteht. Zu den Angelpunkten dieser Problematik gehört u. a. die Frage, ob der Verlust des Landes Israel und die Zerstörung des Tempels als Zeichen einer endgültigen Verwerfung des Volkes Israel anzusehen sind, und wie man die Stellen des Neuen Testamentes über die „Verwerfung" der Juden verstehen soll. Die in den Vorträgen darauf gegebenen Antworten sind es wert, gelesen und im Alltag der Verkündigung beachtet zu werden.

BONT, Walter de: *Faustregeln für das Seelsorgegespräch.* Freiburg 1968: Verlag Herder. 80 S., kart. DM 6,80.

Der Vf. gibt hier 24 Regeln für das seelsorgerliche Einzelgespräch. Diese Regeln, bloß nebeneinandergestellt, würden für den Leser etwas abstrakt wirken (man möge also die Zusammenfassung S. 75—80 erst zum Schluß lesen). Darum wird jede Regel an Beispielen erläutert, an denen sie erst ihre Bedeutung zeigt. Die Gespräche, die den Hauptteil des Buches ausmachen, sind Niederschriften wirklicher Seelsorgsberatungen entnommen. Sie mögen in Einzelheiten, besonders was einige Bemerkungen der Priester betrifft, holländisches Kolorit haben und nicht immer nachahmenswert erscheinen. Aber es geht ja in dem Buch gar nicht um eine Sammlung von Antworten, die auf bestimmte Fragen zu geben wären. Solche Sammlungen nach dem Motto „Schlag und Gegenschlag" sind nicht anzustreben. Was der Seelsorger vielmehr einüben sollte, sind bestimmte Verhaltensweisen bei der Gesprächseröffnung, in der Art, auf Schwierigkeiten einzugehen, bestimmte Techniken (zurückspiegeln von Fragen etc.), und der Leser wird seinen Nutzen davon haben, wenn er das, was er aus seinem Gespür heraus anstrebt, ausdrücklich und methodisch bewußt macht. „Seelsorger" in diesem Sinn ist aber nicht nur der Priester, gerade auch Ordensschwestern werden sich oft in Gesprächssituationen befinden, die hier gemeint sind.

Dynamik der Kommunikation. Referate von der Jahrestagung der Katholischen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland 1966 in Hamburg. Hrsg. von Karl BECKER und Karl-August SIEGEL. Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 70 S., kart. DM 5,50.

Vorliegendes Buch bringt die Veröffentlichung der Referate, die auf der Jahrestagung 1966 der kath. Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland gehalten wurden. Das Gesamtthema lautete: „Das Wort in der Dynamik der gesellschaftlichen Kommunikation". P. R. Hofstätter zeigt die Beweggründe und die Gesetzlichkeit auf, die in unserem „Zeitalter des vielfältigen Fragens und Sagens" wirksam sind. Joh. B. Metz warnt davor, die Glaubenssprache der Verkündigung einseitig ins Individualistisch-Private abzublenden. Die Glaubensbotschaft stellt nicht nur den einzelnen in die Entscheidung, sie hat ebensosehr eine gesellschaftskritische Funktion, darum muß sie sachlich, entprivatisiert, öffentlich und in diesem Sinn politisch sein. V. Sturm unterzieht gerade an Hand dieser Prinzipien die gegenwärtige religiöse Sprache einer eingehenden Kritik. P. v. Zahn spricht „über die Rolle des Publizisten in der gesellschaftlichen Kommunikation". Dem notwendigen Öffentlichkeitscharakter der Verkündigung wiederum mehr zu entsprechen, bietet vorliegendes Buch eine sehr zu empfehlende Hilfe.

Hirtenbriefe 1966 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Wien 1967: Verlag Herder. 416 S., kart. DM 44,—.

Zum zweiten Mal erscheinen die deutschsprachigen Hirtenbriefe eines Jahres gesammelt in einem Band. Die Edition als zeitgeschichtliche Dokumentation ist vorbildlich. Die klare Gliederung der Pastoralschreiben und drei kurze Register (Bischöfe, Diözesen, Stichworte) dienen der schnellen Orientierung. 15 gemeinsame Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe stehen am Beginn der Sammlung, unter ihnen der Briefwechsel zwischen dem polnischen und deutschen Episkopat im November/Dezember 1965, der sicherlich zu den interessantesten Dokumenten der Zeitgeschichte zählt. Die bischöflichen Äußerungen der 140 hier veröffentlichten Schreiben haben neben der großen Zahl von Aufrufen zu Spendenaktionen und den Bischofsworten zu bestimmten Jubiläen und Festen eine beachtliche Fülle von Themen zum Inhalt, von der Stellungnahme zur KIM-Bewegung über die „oberhirtliche Belehrung" zur Ehe und Erklärungen zur Schulfrage und den Wahlen bis hin zu Bischofsworten über Dialog, Glauben heute, Wesen der Eucharistiefeier. Für den Leser einer späteren Generation werden die Hirtenbriefe von 1966 wahrscheinlich ebenso aufschlußreich sein für die nachkonziliare Zeit wie für uns etwa die Hirtenbriefe der zwanziger Jahre. Voraussichtlich wird sich bis dahin auch der Name der bischöflichen Briefe geändert haben.

MAIER, Franz Xaver: *Wort Gottes* — Predigten. Freiburg 1968: Seelsorge-Verlag. 96 S., kart. DM 4,80.

Ein Predigtzyklus über das Wort Gottes. Damit wird von der Homiletik eine wichtige Antwort auf die im katholischen Raum wieder neu einsetzende theologische Reflexion über das Wort Gottes gegeben. Die Predigten greifen die heutigen theologischen Aussagen über das Wort Gottes auf. Gleichzeitig wollen sie zur Predigt über diese Thematik anregen. Die entscheidende Frage geht um das Heilsgeschehen in der Verkündigung des Wortes Gottes. Die Kontroverstheologie hatte zu einer einseitigen Fixierung geführt, die in folgender Formel ausgedrückt wurde: Die katholische Kirche ist die Kirche der Sakramente, die evangelische die des Wortes. Das Zurückgreifen auf die Bibel- und Vätertheologie sowie ein unvoreingenommenes Befragen der Trienter Konzilstexte zeigen, daß eine geringere Achtung des Wortes Gottes und der Verkündigung nicht katholisch ist.

In einem Anhang des vorliegenden Buches ist eine Predigt über das Wort Gottes von Jacques B. Bossuet abgedruckt. Ein zweiter Anhang bietet Anregungen zur Verwendung des vorgelegten Predigtzyklus.

LANGE, Ernst: *Die verbesserliche Welt.* Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 93 S., kart. DM 5,80.

Auschwitz — Vietnam — Studentenunruhen! Die lange Liste bedrückender Zeitprobleme spielt in diesen Predigten, die unter Beteiligung der Gemeinde erarbeitet wurden, eine große Rolle. Das geschieht nicht aus billiger Effekthascherei, sondern aus der Überzeugung, daß das Wort den Hörer nur dann erreicht, wenn es seine ganze Wirklichkeit jetzt und hier betrifft. Die hier vorgelegten Beispiele christlicher Rede räumen gründlich mit der weitverbreiteten Vorstellung auf, daß für den zeitgenössischen Christen ohne weiteres relevant sei, was in der Bibel steht, und daß es darum genüge, eine sorgfältige Textanalyse mit allgemeinen Anwendungen zu bieten. Diese Predigten stellen ein Exempel und e i n e Möglichkeit dar, wie der heute allseits empfundenen Predigtnot begegnet werden kann. Was das Bändchen darüber hinaus besonders wertvoll macht, sind die grundsätzlichen Ausführungen über die Aufgabe christlicher Rede, die manchen Sprengstoff enthalten, weil sie den Theorien der heute gängigen Homiletik in vielen Punkten widersprechen. Man kann nur wünschen, daß dieser Sprengstoff zum Besten der Predigt zur Entladung kommt.

RABAS, Josef: *Katechetische Aspekte der Liturgiekonstitution.* Reihe: Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Band 12. Freiburg 1967: Verlag Herder. 158 S., kart. DM 12,80 Subskriptionspreis, DM 13,80 Normalpreis.

Die Hinführung zur rechten Mitfeier und zum lebensbestimmenden Mitvollzug der Liturgie gehört zu den Hauptaufgaben der religiösen Unterweisung. Der Verwirklichung dieser Aufgabe will vorliegendes Buch dienen. In ihm werden die Aussagen der Liturgiekonstitution für die katechetische Praxis in der Schule fruchtbar gemacht. Dabei wird die bibl. Katechese als Grundlage der Liturgiekatechese und deren gegenseitige Beziehung vorrangig behandelt. Der Grundtenor des liturgischen Aktes müßte dann aber eindeutiger aus der bibl. Grundlage erwachsen, d. h. Voraussetzung und Grundmotiv liturgischen Verhaltens sind meiner Meinung nach nicht das Heilsverlangen des sich seiner Grenze und Sünde bewußt werdenden Menschen (100 ff), sondern die unüberbietbare und unwiderrufliche Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und die Annahme dieser Selbstmitteilung durch den Menschen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und im Lebensweg Jesu Christi.

Wichtig sind die Ausführungen über Meditation, Schauen, Hören, Tun und gemeinsames Sprechen als Weisen tätigen Mitvollzugs. Jedoch wünschte man sich hier noch mutigere und phantasievollere Vorschläge für die Mitfeier der Liturgie von Kindern und Jugendlichen.

FILTHAUT, Theodor: *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen.* Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Reihe: Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Band 15. Freiburg 1968: Verlag Herder. 192 S., kart. DM 14,80.

Dieser Band der „Aktuellen Schriften zur Religionspädagogik" ist der letzte Beitrag des zu früh verstorbenen Pastoraltheologen Th. Filthaut zur Neuorientierung der nachkonziliaren Glaubensunterweisung und zur Katechismusreform.
Im Vergleich mit den Aussagen der Konzilsdokumente und in der Frage nach ihrer Verkündbarkeit und ihrem Vollzug in der Katechese werden folgende Themen behandelt: Offenbarung als geschichtliches Ereignis, die Schrift als Mitte der gesamten Glaubensunterweisung, der Geist Gottes in der Welt, die Kirche als Volk Gottes, die Laien als Glieder des Volkes Gottes, das kirchliche Amt als Dienst, das Pascha-Mysterium in der liturgischen Unterweisung, Mission der Kirche, Ökumenische Unterweisung, Christen und Juden, Erziehung zum Leben in der gegenwärtigen Gesellschaft. Wesentliche Aspekte christlicher Glaubensverkündigung werden hier kritisch untersucht und auf ihre Möglichkeit und Notwendigkeit künftiger Entwicklung hin gedeutet. Die damit intendierte Reform innerhalb der Verkündigung und Unterweisung ist eine unübersehbare Forderung der Zeit.

NASTAINCZYK, Wolfgang: *Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen.* Kleine Schriften zur Seelsorge, Band 9. Freiburg 1968: Seelsorge-Verlag. 74 S., kart. DM 5,60.

Die Arbeit ist die Auswertung einer im Juni 1967 durchgeführten Befragung, die in zweiundfünfzig deutschen Knabeninternaten durchgeführt wurde und das liturgisch-geistliche Leben in ihnen zum Gegenstand hatte. Die im Anhang gebotenen Zusammenfassungen ermöglichen den Mitvollzug der Überlegungen, die der Verfasser anstellt (I: Tatbestände im liturgisch-geistlichen Leben. II: Trend im liturgisch-geistlichen Leben. III: Liturgisch-geistliches Leben in den Familien katholischer Internatsschüler). Mancher wird von den Feststellungen ernüchtert und schockiert sein. Doch zeichnet der Verfasser auch den Weg in die Zukunft, nicht nur für die weiterhin berechtigte Internatserziehung und ihre Spiritualität, sondern überhaupt für die Hinführung der Jugend zu einem geistlichen Leben.

Mitten unter uns. Gottesdienstordnungen und Gebete. Hrsg. von der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland und der Evangelischen Jugend Deutschlands — Schülerbibelkreise. Wuppertal 1967: Jugenddienst Verlag. DM 11,40.

Der Titel des Buches geht auf die Entstehung der Gebete zurück. Sie sind, wie die Einleitung sagt, „mitten unter uns entstanden", in Studentengemeinden und Schülerbibelkreisen. Das Buch enthält u. a. Dankgebete, Morgengebete, Abendgebete, Tischgebete, Fürbitten, Sündenbekenntnisse und einige Lieder. Die Absicht, die der Veröffentlichung zugrunde liegt, ist nicht, die gebräuchlichen Gebetbücher überflüssig zu machen, sondern vielmehr zu einer Vertiefung in diese zu führen. Darüber hinaus will die Gebetssammlung Mut machen, selbständig Gebete zu formulieren. Die Form des Ringbuches gibt die Möglichkeit, die eigenen Texte in der entsprechenden Gruppe einzuordnen. Wer die hier gebotenen Anregungen aufgreift und von der — wenn auch augenblicklich noch sehr beschränkten — Erlaubnis zur freien Textgestaltung Gebrauch macht, trägt mit dazu bei, daß die Liturgie größere Lebensnähe erhält, als es bis jetzt oft der Fall ist.

DREISSEN, Josef — STEFFENS, Hans: *Wortgottesdienste für den Maimonat.* Maria in der Heilsgeschichte. Donauwörth 1968: Verlag Ludwig Auer. 112 S., Flexibler Einband. DM 7,80.

In diesem Heft wird der Versuch unternommen, die Maiandachten neu zu beleben durch biblisch orientierte Wortgottesdienste. Entsprechend dem Thema „Maria in der Heilsgeschichte" sind sie in drei Abschnitte gegliedert: 1. Maria im Alten Testament, 2. Maria im Neuen Testament und 3. Maria in der Kirche. Die beiden letzten Abschnitte können als wirklich gelungener Versuch gelten. Dagegen ruft der erste Abschnitt große Bedenken hervor. So werden z. B. die Jakobsleiter, der brennende Dornbusch oder die Wolke, die den Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten den Weg wies, als Vorausbilder Mariens hingestellt. Die Vf. berufen sich dabei auf die Exegese mancher Väter und päpstlicher Enzykliken, ohne allerdings zu fragen, ob

diese Interpretation zutrifft. Wenn wir die Heilige Schrift ernst nehmen, werden wir wohl kaum noch die allegorische Methode vergangener Jahrhunderte nachahmen, schon gar nicht unbesehen übernehmen können, da sie mit zuviel Phantasie behaftet ist.

RONDOT, Pierre: *Der Islam.* Lehre und Macht einer Weltreligion. Herder-Bücherei, Band 301. Freiburg 1968: Verlag Herder. 142 S., kart. DM 2,90.

Ein Kabinettstück einer einfachen, doch nicht summarischen Darstellung dessen, was der Islam ist. Pädagogisch geschickt ist das Verfahren, gerade einen christlichen Leser in die Welt des Islams einzuführen, indem er von ihm vertrauten Begriffen zu weniger bekannten geführt wird. Dabei wird auf saubere Scheidung des anscheinend Verwandten Wert gelegt. Der Anhang bietet gerade dafür einfache und klare Illustrationen — Ähnlichkeiten zwischen Moschee und Kirche. Unterschiede im Aufbau des Kultes. Ausprägungen der muslimischen Gemeinschaft.

PIRE, Dominique: *Baut den Frieden.* Wir alle sind verantwortlich. Herder-Bücherei, Band 296. Freiburg 1967: Verlag Herder. 206 S., kart. DM 3,95.

Dominique Pire, der Friedensnobelpreisträger aus dem Dominikanerorden, ist nicht nur ein Organisator von „Kreuzzügen" und Erbauer von „Europadörfern", wie ihn die meisten kennen. In aller Welt hat er Ausschau gehalten, Erfahrungen gesammelt und mit anderen darüber nachgedacht, was Friede ist und wie er zu verwirklichen ist. Er hat dafür die Parole vom „brüderlichen Dialog" geprägt, der „tätigen Suche nach Harmonie und dem Glauben an die Möglichkeit, diese Harmonie zu erreichen". Im Gespräch mit seinem Mitarbeiter Charles Dricot legt er hier seine Friedensstrategie dar. P. Pire bleibt dabei kühler Realist. Es geht ihm nicht darum, für die gegenwärtigen Konflikte praktikable Lösungen anzubieten, sondern er will Voraussetzungen schaffen, daß sie unmöglich werden. Diesem Ziel soll auch dieses Buch dienen. Ein Anhang von internationalen Dokumenten und die teilweise schokkierende Illustration mit Pressefotos belegen die Notwendigkeit und Richtigkeit des Weges, den P. Pire eingeschlagen hat.

GÖRRES, Ida Friederike: *Maria das unverdorbene Konzept.* Vier Betrachtungen. Freising 1968: Kyrios-Verlag Meitingen. 40 S., kart. DM 2,20.

Trotz der unübersehbaren Marienliteratur finden sich immer wieder Menschen, die es verstehen, alte Wahrheiten auf neue Weise zum Leuchten zu bringen. Zu ihnen gehört I. Fr. Görres, die in den vorliegenden Betrachtungen über Mariä Empfängnis, Mariä Aufnahme in den Himmel und über den Rosenkranz Interpretationen findet, die neue Aspekte der Marienverehrung eröffnen und die Gottesmutter auch dem modernen Menschen als gewinnendes Leitbild vor Augen stellen.

Wege zum inneren Gebete. Texte von Teresa von Avila. Ausgewählt und übertragen von Irene BEHN. Reihe: Licht vom Licht, dritte Folge, Band 5. Einsiedeln, Zürich, Köln 1968: Benziger Verlag. 176 S., Ln. DM 13,80.

Trotz aller Zeitgebundenheit gehört Teresa von Avila zu jenen Persönlichkeiten, die dank ihrer geschichtlichen Ausstrahlung in Wort und Tat von bleibender Bedeutung sind. Weil sie sich selbst unter großen Mühen zum Ursprung des Glaubens durchgerungen hat, konnte sie zur Lehrmeisterin anderer auf dem Wege zu Gott werden. Die hier gebotene Textauswahl schöpft aus Teresas frühestem Werk „Vida", einer schonungslosen Selbstdarstellung, und aus einem der späteren Hauptwerke „Camino de Perfección — Weg zur Vollkommenheit". Die Texte wollen kein Bild der Heiligen entwerfen, sondern zum inneren Gebet hinführen und ein gottverbundenes Beten als erreichbares Ziel darstellen. Ein inneres Eingehen auf die vorgetragenen Gedanken fällt dem modernen Menschen gewiß nicht leicht, doch lohnt sich die Mühe. Der Leser begreift, daß niemand von Gottes Liebeswerben ausgeschlossen ist, es sei denn, er schließt sich selbst aus. Irene Behn, die für die gelungene Auswahl verantwortlich ist, verdient auch für die Übersetzung, die Einführung und die verbindenden Texte Anerkennung.

Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Die Vita der Mönche Gottfried und Theoderich. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Adelgundis FÜHRKÖTTER OSB. Reihe: Heilige der ungeteilten Christenheit. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 148 S., Ln. DM 12,80.

Wer glaubt, die Emanzipation der Frau und die Möglichkeit ihrer Wirksamkeit in der Öffentlichkeit seien ein Produkt der Neuzeit, reibt sich erstaunt die Augen, wenn er das Leben der heiligen Hildegard von Bingen kennenlernt. Ihre Werke und Briefe, ihre Begegnungen mit ungezählten Menschen von nah und fern, aber auch ihr Interesse für Heil- und Naturkunde verraten, wie diese Frau alles, was auf sie zukam, mit wachem Blick und leidenschaftlichem Herzen umfangen hat. Die hier gebotene Hildegardvita mit ihren zeitgenössischen Aussagen zählt zu den zuverlässigsten ältesten Quellen, die uns überliefert wurden. Ihren Verfassern ging es allerdings nicht um einen Dokumentarfilm von lückenloser Vollständigkeit, sie wollten vielmehr eine Hildegard zeichnen, wie sie von ihnen selbst und von ihren Zeitgenossen gesehen und verehrt wurde: als charismatisch begabte Heilige. Die Einleitung von Schwester Führkötter bietet eine ausgezeichnete Einführung in das Leben und Werk der Heiligen und ermöglicht einen sachgemäßen Einstieg in die urwüchsige mittelalterliche Vita selbst.

Gott ist ein Gott der Berge. Zusammengestellt von Irmtraut KARG. München 1968: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S., japanisch gebunden DM 3,—.

Das neue Heft aus der Sammlung Sigma stellt eine kleine Anthologie von Texten dar, die im Lob der Berge den Schöpfer Gott besingen. In Verbindung mit den ganzseitigen Fotos werden die aus der Heiligen Schrift und aus den Werken der Väter gut ausgewählten Zitate alle erfreuen, die eine besondere Liebe zur Bergwelt haben.

WULF, Friedrich: *Die Säkularinstitute nach dem II. Vatikanischen Konzil.* Ihr Wesen und ihre Aufgaben. Freising 1968: Kyrios-Verlag Meitingen. 32 S., kart. DM 1,60.

In der allgemeinen Diskussion über die Reform der Orden werden die Säkularinstitute leicht übersehen. Auch in den Konzilsdokumenten finden sie nicht gerade große Beachtung. Dennoch lassen sich viele Konzilstexte direkt oder einschlußweise auf diese Institute beziehen. P. Wulf, anerkannter Fachmann für Fragen des Ordenslebens, analysiert in dieser kleinen Schrift die kirchlichen Grunddokumente der Säkularinstitute, untersucht die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und nennt schließlich einige Aufgaben, die die Säkularinstitute in heutiger Zeit haben. Trotz der Kürze klingen viele grundlegende Gedanken an, die für ein vertieftes Verständnis der Orden in dieser modernen Form von großem Wert sind.

GÖRRES, Ida Friederike: *Liebe ehrwürdige Schwestern?* Eine Ansprache an geistliche Krankenschwestern. Freising 1967: Kyrios-Verlag Meitingen. 40 S., kart. DM 2,20.

Der Inhalt dieser Schrift ist die überarbeitete Wiedergabe eines Vortrages, den Frau Görres 1967 vor Krankenschwestern in Freiburg gehalten hat. Es geht der Autorin um den Inhalt der etwas abgegriffenen Anrede „ehrwürdige Schwester" und um die Verpflichtung, die sich aus ihr ergibt. Die von großer Einfühlungsgabe und tiefem Verständnis zeugenden Worte geben, wenn sie nicht nur gelesen, sondern auch gelebt werden, der Ordensschwester neuen Mut, ihrer Berufung in ganzer Treue nachzukommen.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Gutdünken der Schriftleitung.

Der 3. Adventssonntag. Reihe: Am Tisch des Wortes (Neue Folge), Heft 20. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 96 S., kart. DM 5,60.

ANTWEILER, Anton: *Der Priester heute und morgen.* Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Münster 1967: Verlag Aschendorff. 146 S., kart. DM 18,—.

BARBE, Robert Henri: *Herr, daß ich sehend werde.* Geistliche Ansprachen an kranke Menschen. Graz—Wien—Köln 1968: Verlag Styria. 247 S., kart. DM 9,80; Ln. DM 14,80.

Bibel-Lexikon. Hrsg. von Prof. Dr. Herbert HAAG. Köln 1968: Verlag Benziger. 982 S., Ln. DM 158,—.

Biblische Unterweisung, Band II. Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes". Hrsg. von Hubert FISCHER, verfaßt von Eleonore Beck und Gabriele Miller. München 1968: Verlag Kösel. 376 S., Ln. DM 35,— bei Abnahme der gesamten Ausgabe, DM 40,— Einzelpreis.

CHAUCHARD, Paul: *Wie frei ist der Mensch?* Biologie und Moral. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 208 S., kart. DM 16,80.

Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik. Hrsg. von Volker HOCHGREBE. Würzburg 1968: Verlag Arena. 472 S., Ln. DM 28,—.

Du hast mich lieb. Mein erstes Gebetbuch. Ein neuartiges Gebetbuch für Kinder im Vorschulalter und ersten Schuljahr. Einsiedeln 1967: Verlag Benziger. 80 S., laminierter Pappband. DM 5,80.

DÜLMEN, Andrea van: *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus.* Reihe: Stuttgarter Biblische Monographien, Band 5. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 284 S., kart. DM 29,80.

Der 2. Fastensonntag. Reihe: Am Tisch des Wortes (Neue Folge), Heft 22. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 112 S., kart. DM 5,60.

FORTMANN, Han: *Geistige Gesundheit und religiöses Leben.* Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie. Wien 1968: Verlag Herder. 124 S., Paperback. DM 10,80.

FRIES, Heinrich: *Herausgeforderter Glaube.* München 1968: Verlag Kösel. 233 S., Ln. DM 22,50.

GARDET, Louis: *Islam.* Aus dem Französischen übersetzt von S. Summerer und G. Kurz. Köln 1968: Verlag J. P. Bachem. 397 S., Ln. DM 38,—.

Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen 1968: Dekker & van de Vegt N. V. 565 S., Ln. DM 19,80.

GOBRY, Ivan: *Als besäße man nicht.* Der Christ und die Güter dieser Welt. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 184 S., Ln. DM 15,80.

GRIESL, Gottfried: *Berufung und Lebensform des Priesters.* Innsbruck 1967: Verlag Tyrolia. 371 S., Ln. DM 30,—.

Handbuch der Heilpädagogik in Schule und Jugendhilfe. Hrsg. von Heribert JUSSEN. München 1967: Verlag Kösel. 524 S., Ln. DM 68,—.

HARRINGTON, Wilfrid J.: *Zeugnis der Offenbarung.* Einführung in die Bibel, Band I. Stuttgart 1966: Verlag Katholisches Bibelwerk. 180 S., Ln. DM 14,80.

HEIM, Burkhard: *Ihr sollt mein Volk sein.* Liturgische Entwürfe. Reihe: Dienst am Wort, Band 18. Stuttgart 1967: Verlag Ehrenfried Klotz. 287 S., Plastikeinband in Ringbuchform. DM 17,80, in Subskription DM 15,20.

HÖFER, Albert: *Predigt und heutige Exegese.* Eine Handreichung für den Seelsorger. Freiburg 1968: Verlag Herder. 224 S., kart. DM 14,—.

HOMMES, Jakob: *Dialektik und Politik.* Vorträge und Aufsätze zur Philosophie in Geschichte und Gegenwart. Köln 1968: Verlag J. P. Bachem. 376 S., Ln. DM 28,—.

HENRICH, Franz: *Die Bünde katholischer Jugendbewegung.* Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München 1968: Verlag Kösel. 528 S., Ln. DM 48,—.

KAMPHAUS, Franz: *Von der Exegese zur Predigt.* Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster- Wunder- und Kindheitsgeschichten. Mainz 1968: Verlag Matthias Grünewald. 363 S., Ln. DM 25,—.

Kirche in der Stadt. Beiträge des österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes. Teil II: Probleme, Experimente, Imperative. Wien 1968: Verlag Herder. 304 S., kart. DM 25,20.

KÖHLER, Hans: *Grundzüge der Kirchengeschichte.* München 1967: Verlag Anton Pustet. 248 S., Ln. DM 18,80.

KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie.* Band I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. Münster 1968: Verlag Regensberg. 380 S., Ln. DM 36,—.

LANGER, Wolfgang: *Schriftauslegung im Unterricht.* Reihe: Unterweisen und verkünden, Band I. Köln 1968: Benziger Verlag. 188 S., kart. DM 9,80.

LEEB, Helmut: *Die Psalmodie bei Ambrosius.* Reihe: Wiener Beiträge zur Theologie, Band 18. Wien 1967: Verlag Herder. 116 S., kart. DM 10,50.

LEIST, Fritz: *Zölibat — Gesetz oder Freiheit.* Kann man ein Charisma gesetzlich regeln? München 1968: Rex-Verlag. 213 S., Ln. DM 13,80.

Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil Teil I und Teil II. Freiburg 1967: Verlag Herder. Teil I: 392 S., Ln. DM 60,—, Halbleder DM 64,—; Teil II: 748 S., Ln. DM 105,—, Halbleder DM 115,—.

Liturgiereform im Streit der Meinungen. Reihe: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Band 42. Würzburg 1968: Echter Verlag. 164 S., kart. DM 9,50.

Mitten in der Gemeinde. Werkbuch zur Vorbereitung und Gestaltung von Priesterweihe, Primiz und anderen Tagen des Priestertums der Kirche. Hrsg.: Arbeitsstelle des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Deutschland. München 1968: Verlag Don Bosco. 352 S., Ln. DM 24,80.

MOLITOR, Joseph: *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte.* Düsseldorf 1968: Patmos Verlag. 112 S., Paperback, DM 24,—.

MYNAREK, Hubertus: *Der Mensch — das Wesen der Zukunft.* Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. Paderborn 1968: Verlag Ferdinand Schöningh. 126 S., Ln. DM 11,80.

Die Passionstexte. Erster Halbband. Hrsg. von Fritz FREY. Reihe: Schriftauslegung für Predigt — Bibelarbeit — Unterricht. Stuttgart 1967: Verlag Ehrenfried Klotz. 256 S., Balacron, DM 20,—; Subskriptionspreis DM 17,—.

Die Passionstexte. Zweiter Halbband. Hrsg. von Fritz FREY. Reihe: Schriftauslegung für Predigt — Bibelarbeit — Unterricht. Stuttgart 1968: Verlag Ehrenfried Klotz. 284 S., Balacron, DM 23,—; Subskriptionspreis DM 19,50.

PESCH, Rudolf: *Naherwartungen.* Tradition und Redaktion in Mk 13. Düsseldorf 1968: Verlag Patmos. 275 S., Ln. DM 32,—.

PRINZ, Friedrich: *Frühes Mönchtum im Frankenreich.* Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung. München 1965: Verlag R. Oldenbourg. 634 S., Ln. DM 120,—.

Die Psalmen. Erster Halbband. Hrsg. von Ludwig SCHMIDT. Reihe: Schriftauslegung für Predigt — Bibelarbeit — Unterricht. Stuttgart 1967: Verlag Ehrenfried Klotz. 272 S., Balacron, DM 21,60; Subskriptionspreis DM 18,40.

RABUT, Oliver A: *Redlichkeit im Glauben.* Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität für die Zeit der Ungewißheit. Freiburg 1968: Herder Verlag. 96 S., kart. DM 7,80.

RATHGEBER, A. M.: *Wissen Sie Bescheid?* Ein Lexikon religiöser und weltanschaulicher Fragen. Neubearbeitet von R. Fischer-Wolpert. Augsburg 1968: Verlag Winfried-Werk. 752 S., Ln. DM 15,50.

Saeculum Weltgeschichte. Band I—IV. Freiburg 1965—1967: Herder Verlag. Bd. I: 696 S., Ln. DM 73,—; Bd. II: 678 S., Ln. DM 73,—; Bd. III: 494 S., Ln. DM 73,—; Bd. IV: 718 S., Ln. DM 73,—.

SCHELAUSKE, Hans Dieter: *Naturrechtsdiskussion in Deutschland.* Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945—1965. Köln 1968: Verlag J. P. Bachem. 384 S., Ln. DM 28,—.

SCHELKLE, Karl Hermann: *Theologie des Neuen Testaments.* Band I: Schöpfung — Welt — Zeit — Mensch. Düsseldorf 1968: Patmos Verlag. 176 S., Ln. DM 21,—.

SCHILLEBEECKX, Edward u. a.: *Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaften und Staaten.* Wien 1968: Herder Verlag. 156 S., kart. DM 12,—.

SCHNITZLER, Fidelis: *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus.* Ein Beitrag zur Theologie des Wortes. Reihe: Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Band 24. Freiburg 1968: Herder Verlag. 171 S.

SCHÖPPING, Wolfgang: *dienstags, mittwochs und donnerstags.* Ein Werkbuch für Jungenfreizeit und Jungengruppe. München 1968: Verlag J. Pfeiffer. 408 S., kart. DM 14,80.

SCHREINER, Josef: *Aspekte heutiger Exegese.* Die Bibel: Gottes- oder Menschenwort? Würzburg 1968: Echter Verlag. 164 S., Ln. DM 13,80.

SCHRÖER, Alois: *Die Kirche in Westfalen vor der Reformation.* Verfassung und geistliche Kultur, Mißstände und Reformen. Münster 1968: Verlag Aschendorff. Teil I und II. ca. 440 S., Ln. je Band DM 36,—.

SKODA, Franz: *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute.* Reihe: Quaestiones disputatae, Band 36. Freiburg 1968: Herder Verlag. 160 S., kart. DM 16,80.

Der 2. Sonntag nach Epiphanie. Reihe: Am Tisch des Wortes (Neue Folge), Heft 21. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. Stuttgart 1968: Verlag Kath. Bibelwerk. 96 S., kart. DM 5,60.

STACHEL, Günter: *Bibelkatechese 68.* Reihe: Unterweisen und verkünden, Band 2. Köln 1968: Benziger Verlag. 150 S., kart. DM 9,80.

SVOBODA, Robert: *Werkbuch für die Altenseelsorge.* München 1968: Verlag Don Bosco. 276 S., kart. DM 12,80.

Die Urgeschichten. Hrsg. von Philipp NÜCHTERN. Reihe: Schriftauslegung für Predigt — Bibelarbeit — Unterricht. Stuttgart 1967: Verlag Ehrenfried Klotz. 366 S., Balacron, DM 28,80; Subskriptionspreis DM 24,50.

*Ordensleben und Verkündigung**)

Von Otto Hermann Pesch OP, Walberberg

Ordensleben und Verkündigung — in der Formulierung steckt ein doppeltes Problem. Das erste: Was heißt „Verkündigung"? Wie weit oder wie eng ist dieses Wort hier zu fassen? Doch lassen wir diese Frage vorerst beiseite. Der Verlauf unserer Überlegungen muß am Schluß die Antwort bringen. Zweitens aber ist das Wort „und" problematisch, das „Ordensleben" und „Verkündigung" verbindet. Was wird hier verbunden? Zwei eigentlich einander fremde Dinge, die unter dem Druck mißlicher Zeiten heute notgedrungen miteinander auskommen müssen? Oder zwei Größen, die ihrem innersten Wesen nach zusammengehören oder doch zueinander passen? Diese Frage kann n i c h t beiseite gelassen werden, sie ist präzis unser Thema. Um sie zu beantworten, müssen wir über das Wesen und das theologische Recht des Ordenslebens nachdenken, denn von daher allein kann sich zeigen, ob Ordensleben und Verkündigung zusammengehören und wie sie sich zueinander verhalten.

Diese Frage stellen wir freilich nicht als solche, die zum erstenmal einen Orden zu gründen sich anschickten. Wir alle sind Mitglieder bestehender Ordensgemeinschaften, und nicht wenige von uns gehören Orden an, die auf Jahrhunderte ihrer Geschichte zurückblicken. Die Frage „Ordensleben und Verkündigung" stellen wir also in kritischer Auseinandersetzung mit der theologischen Begründung unserer Lebensform in der Tradition. Damit ist unsere Aufgabe gestellt: Wir haben die Stimme der Tradition kritisch daraufhin abzuhören, was sie uns über die Stellung der Verkündigung innerhalb des theologischen Selbstverständnisses der Ordensleute sagt, haben das zu konfrontieren mit dem Selbstverständnis und der Selbsterfahrung des Ordenlebens in der heutigen Kirche und daraus Gesichtspunkte zu erarbeiten, wie es heute um einen Verkündigungsauftrag der Ordensleute steht. Als Endergebnis erstreben wir sowohl eine Einsicht in den Zusammenhang von Ordensleben und Verkündigung als auch eben dadurch neues Licht für die unerledigten Fragen um das Selbstverständnis des Ordenslebens heute.

---

*) Referat vor der Tagung der VDO in Würzburg am 7. 8. 1967. Es folgte dem Referat von E. von Severus, *Ordensleben als Ärgernis*, abgedruckt OK 9 (1968) 1—7. Der Stil des mündlichen Vortrags wurde belassen, die Anmerkungen nachträglich hinzugefügt. Naturgemäß war es nicht möglich, in den hier veröffentlichten Text des Referates die vielfältigen Gesichtspunkte der sich in Würzburg anschließenden lebhaften Diskussion einzubeziehen. Das bleibt einer größeren Studie zur Theologie des Ordenslebens vorbehalten, die ich demnächst vorzulegen hoffe.

Blicken wir allerdings auf die ältesten theologischen Motive des Ordenslebens [1]), so scheint der Gedanke an eine mögliche Verkündigungsaufgabe zunächst völlig auszufallen. Die theologische Triebkraft, die zum Mönchtum führte, war der Gegensatz Kirche — Welt. Dieser Gegensatz ist als solcher neutestamentlich. Parallelbildungen sind etwa (und vor allem): Geist — Fleisch, Neuer Äon — Alter Äon, Glaube — Unglaube. Dieser Gegensatz ist soziologisch greifbar: Die Christen — die „anderen", das Volk Gottes und das „Nicht-Volk" sind verschiedene, voneinander abgegrenzte Menschengruppen. In der zugespitzten Entscheidungssituation führt dieser Gegensatz zum Martyrium: Hier erreicht das Zeugnis seine Hochform, daß diese Welt, der alte Äon, vergeht und daß der neue Äon die Erhaltung des Lebens in dieser alten Welt nicht mehr unbedingt lohnt.

Was aber geschieht, wenn die Märtyrerzeit vorbei ist, der Impuls des neutestamentlichen Gegensatzes aber bleibt? Man wird nach einem Ersatz suchen. Worin kann er bestehen? Er muß eine auch soziologisch greifbare Manifestation des Gegensatzes Christ — Welt leisten, doch muß diese jetzt notwendig innerhalb der Kirche ihren Ort finden, weil die Kirche mehr und mehr mit der Welt deckungsgleich wird. Das Ergebnis: Aus dem erduldeten Tod wird der freiwillige Quasi-Tod für die Welt durch Weltflucht. Das ist die älteste Stufe in der theologischen Motivation des Ordenslebens: Mönchtum als Ersatz für das Martyrium.

Es muß betont werden, daß dies ein genuin christlicher Impuls ist. Doch verbinden sich damit bald so viele anderweitige Einflüsse, daß man kaum noch entscheiden kann, was Ursache und was Wirkung ist: Bios philosophikós, stoisches und (neu-)platonisches Denkklima, dualistisches, leibfeindliches Weltbild, Unbehagen am wachsenden politischen Engagement der Kirche — das sind nur einige Stichworte, auf die hier einzugehen wäre. Im Zusammenhang damit — und das ist für unsere Überlegungen wichtig — bildet sich der Weltbegriff um, also das Verständnis von der einen Seite des neutestamentlichen Gegensatzes. Dieser umgebildete Weltbegriff aber wird zum Ansatz der im Mittelalter bis zur vollständigen Theorie ausgearbeiteten Theologie des Mönchtums. Der Welt, dem Fleische zu sterben gehört nach neutestamentlichem Zeugnis zum

---

[1]) Zu den folgenden Bemerkungen, die notwendigerweise nur Andeutungen sein können, vgl. U. Ranke-Heinemann, *Mönchtum.* In: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe.* Hrsg. von H. Fries. Bd. II, München 1963, 173—181; dort Lit. Zum kirchen- und theologiegeschichtlichen Hintergrund Y. Congar, *Laie.* a. a. O., 7—25; zum Ganzen auch B. Lohse, *Mönchtum und Reformation.* Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963, 13—150; und neuestens H. Bacht, *Die „Bürde der Welt".* Erwägungen zum frühmonastischen Armutsideal. In: *Strukturen christlicher Existenz.* Festgabe für P. Friedrich Wulf SJ zum sechzigsten Geburtstag. Hrsg. von A. Pereira u. a., Würzburg 1968, 301—316.

Wesen des Christseins. Nur in der Kirche, auf der Seite des Geistes ist das christliche, von der Sünde befreite Dasein. Aber eine Welt außerhalb der Kirche gibt es nicht mehr. Was kann nun in der Kirche die „Welt" bedeuten, der zu sterben Glaubenspflicht ist? Die herrschenden Denkvoraussetzungen lassen keinen Zweifel aufkommen: die irdische, materielle Welt hier unten im Gegensatz zur himmlischen, geistigen Welt Gottes oben. Der Welt sterben, die Welt verlassen, der Welt entsagen muß jetzt heißen: die Beschäftigung mit den materiellen Gütern weitestgehend verlassen. Wer das tut, ist „geistlich". Wer aber tut das wirklich ernsthaft? Die Mönche und — unter ihrem Einfluß — mehr oder weniger auch die Kleriker! Bis heute tragen beide in schöner Offenherzigkeit den gemeinsamen Titel „die Geistlichen"! Der Gegensatz „Kirche — Welt" bedeutet am Ende den Gegensatz: „Kloster — Welt"; der Gegensatz „Fleisch — Geist" wird zum Gegensatz „verheiratet — unverheiratet". Die Folge ist klar: Der Gegensatz „Welt — Mönch" ist eine Frage des Christseins überhaupt! Genauer: Die empirische Welt mit ihren Dingen, Sachbezügen, Anforderungen, Lockungen ist Gefahr, Bedrohung des Christseins, nicht positive Aufgabe. Wer Christ sein will, muß dieser Welt widerstehen. Der Mönch widersteht ihr am kompromißlosesten, daher am sichersten. Das Ordensleben ist somit eine Frage objektiver Heilssicherheit. Die Konzeption scheint besonders symptomatisch entwickelt bei Bernhard von Clairvaux: Konstitutiv für das Mönchtum in Abgrenzung gegen das Christsein außerhalb des Klosters ist gerade die Gewähr objektiver Gefahrlosigkeit des Heilsweges. Die Kehrseite ist die chronische Gefahr, die Heilsmöglichkeit des Laien praktisch zu leugnen [2]).

Eine ins einzelne gehende kritische Prüfung dieser Theologie des Ordenslebens würde zunächst ergeben, daß die traditionelle Konzeption als solche nicht unmittelbar neutestamentlich ist — mit Einschluß auch der Theorie von den „evangelischen Räten". Sie würde zweitens ergeben, daß die traditionelle Theologie des Mönchtums ihr neutestamentliches Recht hat, sofern sie den Übersetzungsvorgang der neutestamentlichen Botschaft in ganz bestimmte Verstehensbedingungen impliziert, nämlich in die eines platonisch-dualistischen Weltbildes bis zur Zeit der Hochscholastik, ein Recht, das freilich unweigerlich verlorengeht, wenn diese Verstehensbedingungen fallen — wie es heute der Fall ist. Eine solche Prüfung würde drittens zeigen, daß auch, wenn das NT keinen Ordensstand als solchen begründet — in dem Sinne, daß es dazu zwingt, ihn zu schaffen, wenn er nicht schon bestünde —, das Ordensleben vor dem NT seine Legitimität hat.

---

[2]) Man denke etwa an das farbenprächtige Bild von der dreifachen Überquerung eines reißenden Flusses: durch eine Furt (Laien), mittels eines Schiffes (Prälaten) und über eine Brücke (Mönche): *Sermones de diversis*, 35: PL 183, 634—637; vgl. Sermo 9 u. 93: ebd. 565—567; 715—717; an die Mönche als das „dritte Geschlecht", an die Lehre von den Klostergelübden als der zweiten Taufe u. ä. Vgl. auch Lohse, a. a. O., 117—124.

All das kann hier nicht im einzelnen entfaltet werden, es muß beim Hinweis auf die einschlägige exegetische Literatur sein Bewenden haben [3]).

Eine kritische Prüfung würde viertens zu der Einsicht führen, daß am Schnittpunkt zwischen Tradition und heutigen Verstehensbedingungen in Sachen des Gottesbildes und der christlichen Existenz nicht mehr jede beliebige Sinndeutung des Ordenslebens zu verantworten ist, habe sie auch eine noch so große Vergangenheit. Man ahnt, daß an dieser Stelle die Frage nach der Verkündigungsaufgabe des Ordenslebens die Bedeutung eines Kriteriums bekommen wird. Deshalb werden wir am Schluß auch auf das eine und andere Detail aus Exegese und moderner Problematik zurückkommen müssen [4]). Hier aber stellen wir nun unmittelbar unsere Startfrage: Wie verhält sich diese Theologie des Mönchtums zur Verkündigung?

II. WELTFLUCHT UND VERKÜNDIGUNG

Zunächst muß man feststellen: Das so verstandene Mönchtum hat von Haus aus nichts mit einer Verkündigungsaufgabe zu tun. Von Antonius bis Bernhard und über ihn hinaus wird man nicht Mönch, um den Dienst der Verkündigung oder irgendeine Art apostolischer Tätigkeit zu übernehmen. Nicht von ungefähr waren ja die Mönche lange Zeit im Regelfall nicht Priester. Man wird Mönch, um der Welt zu entsagen und dadurch kompromißlos Christ zu werden. Das Verständnis der Profeß als zweiter Taufe scheint das deutlichste Indiz dafür [5]). Wenn Mönche apostolisch wirken, predigen, Seelsorge treiben, dann nicht, weil, sondern obwohl sie Mönche sind. Es ist dies zwar kein flagranter Widerspruch zum Konzept, aber es ist im Konzept nicht vorgesehen.

Dennoch ist auch in einem so konzipierten Mönchtum ein Verkündigungsmoment zu entdecken, unausdrücklich, aber wirklich in ihm enthalten. Seit den Tagen der ägyptischen Wüstenväter, ja im Grunde seit dem Augenblick, da Jesus mit dem Ehelosigkeitsspruch seine Jünger gegen die Beschimpfung verteidigte, sie seien Eunuchen [6]), scheint ein Moment für das Ordensleben in all seinen Spielarten typisch: das Moment der „Provokation" [7]). Das gilt auch und erst recht wieder für die noch zu erör-

[3]) Vgl. die beiden Aufsätze von W. Pesch: *Die evangelischen Räte und das Neue Testament.* OK 4 (1963) 86—96; *Zur biblischen Begründung des Ordenslebens.* OK 6 (1965) 31—47 (Lit.!); sowie den bekannten Aufsatz von H. Schürmann: *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel und Urbild des kirchlichen Rätestandes.* GuL 36 (1963) 21—35. Vgl. auch die Rezension von W. Pesch zu den gesammelten Aufsätzen von K. H. Schelke, OK 8 (1967) 99 f. In diesen Arbeiten dürfte der Stand der Frage in der gegenwärtigen exegetischen Forschung im wesentlichen beisammen sein.

[4]) W. u. S. 371 ff.

[5]) Vgl. Anm. 2. Bernhard übernimmt hier nur ein jahrhundertealtes Erbe.

[6]) Vgl. W. Pesch, OK 4 (1963) 90; 6 (1965) 37.

[7]) Nach der Fertigstellung des Manuskriptes wurde mir der beherzigenswerte Aufsatz von J. Sudbrack bekannt: *Das Neue wagen — und das Alte gewinnen.*

ternden modernen Deutungsversuche. Was auch immer der Mönch, der Ordensmann im einzelnen konkret tut, seine Lebensform hat als solche den Sinn, „provozierend" auf die Einzigartigkeit des Reiches Gottes hinzuweisen. Umgekehrt kann diese Einzigartigkeit des Reiches Gottes einen Menschen so total faszinieren, daß daraufhin auch eine solch absonderliche Lebensform, wie es die des Mönches ist, ihr Recht bekommt. Ordensleben ist also durch sich selbst ein Stück Verkündigung des Reiches Gottes, sofern es in einer provozierend fremdartigen Lebensform handgreiflich macht, daß die Einzigartigkeit des Reiches Gottes in den Strukturen unserer menschlichen Existenz nicht mehr bruchlos unterzubringen ist. Am Mönchtum sollen Kirche und Welt immer neu lernen können, von welcher Art das Reich Gottes ist.

Noch deutlicher aber zeigt sich die Verkündigungsdimension des Ordenslebens daran, daß sich durch zwei weitere Schritte ziemlich bruchlos aus der alten Konzeption die Idee eines apostolischen Ordens entwickeln ließ. Dies ist etwa der Fall bei Thomas von Aquin. Nicht zu allererst bei ihm, aber bei ihm doch in paradigmatischer Form, weshalb eine Skizze seiner Theologie des Ordenslebens wohl angebracht ist [8]).

Zunächst ist — etwa gegenüber Bernhard — ein grundlegender Wandel des Ansatzes gegeben. Nicht mehr um Sicherheit des Heiles geht es in der thomanischen Sinndeutung des Ordenslebens, sondern um Vollkommenheit, nicht mehr um Rettung, sondern um Liebe. Der Weg des Ordenslebens ist die Antwort auf die Frage, wie die vollkommene Gottesliebe zu verwirklichen ist. Indem die Liebe Gottes selbst und die Gottesliebe der Verklärten als Maßstab angelegt wird, kommt es zum Ideal des möglichst un-

---

Zur Selbstbestimmung der Ordensgemeinschaften. GuL 41 (1968) 176—193. Seine Kritik an dem Godesberger Papier, an dem ich mitgearbeitet habe, scheint mir ein Mißverständnis. Doch teile ich seine Vorbehalte gegen den Begriff „Provokation" und gebrauche ihn hier nur mit allen fälligen Einschränkungen.

[8]) Die Theologie des Ordenslebens entfaltet Thomas in der Summa Theologiae, II—II 179—189, noch konzentrierter aber in der kleinen Schrift *„De perfectione vitae spiritualis" — „Von der Vollkommenheit des geistlichen Lebens".* An diese letztere Darstellung halten wir uns im folgenden. Von ihr dürfen wir die entscheidenden Gesichtspunkte vor allem deswegen erwarten, weil Thomas hier die apostolische Lebensform seines eigenen Ordens theologisch abschirmen muß gegen die Forderung, Mönchtum dürfe es in der Kirche nur in der Weise der alten Orden geben, also ohne Verkündigungsaufgabe und wissenschaftliche Tätigkeit: Das genau ist der Gegenstand des sogenannten Mendikantenstreites, in dem die Schrift des hl. Thomas einen Markstein bildet. Vgl. bei Thomas auch das berühmte Responsum 6 in der *Quaestio disputata de caritate,* art. 11 — ein Text, in dem Thomas in wenigen Sätzen eine Skizze seiner ganzen Konzeption gelingt. — Deutsche Übersetzung der einschlägigen Thomastexte: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23 u. 24. Heidelberg-Graz 1952/54 (STh II—II 179—189); *Von der Vollkommenheit des geistlichen Lebens.* Übers. von E. Welty, Vechta 1933; M.-D. Chenu, *Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rohwohlts monographien 45). Hamburg 1960, 96 (De caritate 11 ad 6). Zur Sache vgl. auch die Kommentare von H. U. von Balthasar in Bd. 23 und B. Dietsche in Bd. 24 der Deutschen Thomas-Ausgabe, und Chenu a. a. O., 47—79; 93—100; 141—144.

gehinderten „vacare Deo". Diese Umbildung des Ansatzes — man muß schon sagen: Umbruch, und so wurde es damals auch empfunden! — steht in einem weitläufigen Zusammenhang theologie- und kulturgeschichtlicher Art, den wir hier nicht entfalten können, dessen Tragweite aber so groß ist, daß man zuweilen an die Wende zum 13. Jahrhundert den Beginn der Neuzeit verlegen möchte [9]). Dennoch bleibt auch der Zusammenhang erkennbar: Auch die Konzeption des hl. Thomas hat das Motiv der Weltflucht nicht aufgegeben — bis hin zu offenkundigen Ungereimtheiten im Vergleich mit anderen zentralen Positionen seiner Theologie. Die Ordensgelübde sind Weltflucht. Zwar ist diese nicht mehr einfach identisch mit der christlichen Existenz, sie ist beträchtlich funktionalisiert, sofern es darum geht, H i n d e r n i s s e der vollkommenen Hingabe an Gott aus dem Weg zu räumen. Aber das Moment der Flucht bleibt: Die Distanzierung ist „maxime necessarium" zur Vollkommenheit der Gottesliebe. Aus eben diesem das Moment der Weltflucht integral enthaltenden Konzept vom Ordensleben entwickelt Thomas die Idee eines Ordens, der sich der Verkündigungsaufgabe verpflichtet. Thomas argumentiert so: Eine Gottesliebe, die nicht zur Nächstenliebe führt, kann nicht vollkommen sein. Denn die Gottesliebe ist dann am größten, wenn der Mensch sogar bereit ist, sich aus dem innigsten Umgang mit Gott in der contemplatio, wiewohl er größte Freude darin empfindet, zu lösen, um in Gottes Auftrag dem Nächsten zu dienen. Höchste Nächstenliebe aber ist, wenn ich dem Nächsten diene in dem, was für sein ewiges Heil nötig ist. Spitze der Nächstenliebe sind also Wortverkündigung, Sakramentenspendung, wir würden heute sagen: Seelsorge. Die Idee einer Gottesliebe, die bis d a h i n führt, ist also bei Thomas der Ansatz seiner Theologie des Ordenslebens. So formt sich ihm das Ideal eines apostolischen Ordens, und er zögert nicht, von diesen Einsichten aus eine Art Hierarchie unter den bestehenden Orden aufzustellen und zu erklären, wahrhaft „Stand der Vollkommenheit", d. h. der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe, könne nur ein Orden von Predigern sein — es gab damals nur e i n e n solchen, seinen eigenen!

Es wäre auch hier wieder manches Kritische zu sagen, nicht zuletzt manche kleine Inkonsequenz im Konzept selber aufzudecken. Vor allem muß festgestellt werden, daß das Neue und Originelle in der Konzeption des Aquinaten geschichtlich nicht zum Tragen gekommen ist, vielmehr wieder absorbiert wurde von den alten Gedanken um das Ordensleben als dem radikaleren Versuch christlicher Existenz. Luther fand zu seiner Zeit die Theologie des Ordenlebens wieder in dieser zurückgebildeten Form vor, die ihn auf gar keinen anderen Gedanken kommen ließ als auf den, das Mönchtum sei ein Institut besonderer Selbstheiligung [10]); und er kann sich

[9]) Vgl. auch dazu Chenu, a. a. O., 7—44; 80—125; 126—142.

[10]) Vgl. O. H. Pesch, *Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht.* In: *Strukturen christlicher Existenz* (s. Anm. 1), 82—96; 371—374: bes. 94 f.

in einer uns kaum noch verständlichen Weise darüber entrüsten, daß die Mönche es nicht als ihre Aufgabe ansehen, das Wort Gottes zu verkündigen [11]).

Doch verabredungsgemäß stellen wir das hintan, um ganz auf unser Hauptthema zu achten. Worauf alles ankommt, ist, daß bei Thomas — in Kontinuität mit den alten Ansätzen! — eine Theologie des Ordenslebens entwickelt wird, die in der These kulminiert, ein Orden, der sich nicht dem Verkündigungsdienst widmet, könne keinen Anspruch auf den Namen „status perfectionis" erheben. Das bedeutet nichts Geringeres als: Verkündigung ist konstitutiv für das Wesen des status perfectionis. Ordensleben und Verkündigung gehören vom Ansatz her zusammen. Mit dieser Theorie wird thematisch, was unausdrücklich bereits in der älteren Theologie des Mönchtums mitgesagt war.

III. ORDENSLEBEN UND VERKÜNDIGUNG HEUTE

Was man heute auch immer von den traditionellen theologischen Sinndeutungen des Ordenslebens halten mag, es ist bekannt, daß ein wachsendes Unbehagen an ihnen zu neuen theologischen Versuchen geführt hat, die inzwischen auch in die Konzilsdokumente des II. Vatikanum Eingang gefunden haben — ich denke vor allem an das 6. Kapitel in der Kirchenkonstitution. An sich hat das genannte Unbehagen weniger mit der Frage „Ordensleben und Verkündigung" zu tun, sondern mehr mit der Frage, ob nicht die alten Konzepte, gewollt oder ungewollt, zu einem theologisch nicht zu verantwortenden Zwei-Stock-Denken in der Deutung der christlichen Existenz führen — insbesondere mit der Theorie von den „evangelischen Räten" [12]). Dennoch erbringen die modernen Versuche auch bedeutsame neue Aspekte zum Thema Ordensleben und Verkündigung. Dieser Umstand und der andere, daß heute diese neuen Bemühungen — eigentlich selbstverständlich — mindestens unterschwellig weitaus wirksamer sind als die älteren Konzeptionen, nötigt zu einer kurzen Besinnung und kritischen Prüfung.

In der Darstellung kann ich mich gewiß kurz fassen [13]). Der Grundgedanke ist, daß die Kirche sich bei der Aufgabe, das paradoxe Handeln des über-

---

[11]) „Atque hac causa fieri crediderim, Cur hodie nec pontifices nec sacerdotes nec religiosi doceant in Ecclesia verbum dei ... " (2. Psalmenvorlesung 1519/21, WA 5/259, 38).

[12]) Dies ist vor allem — und seit langem — der Kern der evangelischen Kritik an der Theologie, wenn schon nicht der Praxis des katholischen Ordenslebens. Vgl. die in dem Anm. 10 genannten Aufsatz S. 372 Anm. 5 erwähnte evangelische Literatur.

[13]) Jüngste Äußerungen: E. von Severus, *Ordensleben als Ärgernis.* OK 9 (1968) 1—7; L. Holtz, *Ordensleben als Zeichen des Endzustandes. Fragen zur eschatologischen Bedeutung des Rätestandes.* Ebd., 26—31; dort weitere neuere Literatur. Vgl. ferner die älteren Arbeiten von K. Rahner, *Zur Theologie der Entsagung.* In: *Schriften zur Theologie,* III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 61—72; *Passion*

weltlichen, transzendenten Gottes mitten in dieser Welt und in der Geschichte zu bezeugen, einer Art „Arbeitsteilung" bedienen darf zum Zwecke größerer Deutlichkeit. Unbeschadet der Forderung, daß jeder Christ in seinem Leben stets das ganze Paradox des christlichen Daseins bezeugen muß, ist es sinnvoll, wenn, servatis servandis, das „in dieser Welt" und das „nicht von dieser Welt" des Reiches Gottes von verschiedenen Gruppen in der Kirche akzentuiert repräsentiert wird. Da nun der Christ in der Welt wie von selbst betonter das „in der Welt" des Reiches Gottes verdeutlichen wird, soll eine andere Gruppe von Christen durch die entgegengesetzte Art ihrer Lebensform auf die andere Seite des Reiches Gottes, auf das „nicht von dieser Welt" hinweisen.

Dieser Grundgedanke kann verschiedene Spielarten annehmen. Man kann es z. B. mehr metaphysisch ausdrücken und etwa sagen: Der Ordensstand ruft der Kirche und der Welt immer neu ins Gedächtnis, daß Gott, auch dann, wenn er sich ganz mit der Welt, mit den Menschen vergemeinschaftet, nicht in Welthaftigkeit und Menschlichkeit aufgeht, sondern absolut zugleich jenseitig, überweltlich, übermenschlich, transzendent bleibt.

Man kann es auch heilsgeschichtlich-eschatologisch ausdrücken — und es scheint, daß sich diese Ausdrucksweise größerer Beliebtheit erfreut: Der Ordensstand bezeugt eben dadurch, daß er in den drei Gelübden zeichenhaft die Verbindung mit dem alten Äon abbricht, das Warten der Christenheit auf den wiederkommenden Herrn, auf die eschatologische Vollendung der Welt; er protestiert gleichsam durch seine Lebensform gegen jedes ungetrübte Sich-Einrichten auf dieser dem Vergehen geweihten Welt.

Kein Zweifel, diese Sicht der Dinge erlaubt es, wesentliche Momente auch und gerade der herkömmlichen Gestalt des Ordenslebens überzeugend zu erklären. Nicht zuletzt erfährt der Gehalt der Gelübde dabei eine tiefsinnige Deutung: Als höchst konzentriertes Zeichen des Bruchs mit dem alten Äon sind sie Ausdruck der Sehnsucht der Kirche nach dem wiederkommenden Herrn.

Was aber für uns besonders wichtig ist: Die Verbindung zur Verkündigungsaufgabe tritt klar zutage. Für das alte Konzept galt: Das Ordensleben impliziert Verkündigung. Für Thomas gilt: Das Wesen des Ordenslebens muß zur Verkündigung führen — bei Gefahr, sich selbst sonst zu verlieren. Für die moderne Deutung gilt: Das Ordensleben ist Verkündigung. Im Zeichen einer die Maße des Gewohnten, sagen wir getrost: des Normalen sprengenden Lebensform verkündigt es die Andersartigkeit des kommenden und schon gegenwärtigen Reiches Gottes, das mitten in dieser Welt nicht von dieser Welt ist. Der Ordensstand ist somit

---

und Aszese. Ebd., 73-104; G. Schneiders, *„Um des Himmelreiches willen".* Zur innerkatholischen Diskussion um Jungfräulichkeit und Ehe. *Die neue Ordnung* 10 (1956) 76—85; auch sehr bezeichnend die zusammenfassende Darstellung bei Congar, *Laie* (s. Anm. 1), 19.

durch sich selbst ein Stück Verkündigung der Kirche in Gestalt einer institutionalisierten Lebensform, Predigt durch Leben und Beispiel in konzentriertester Form. Man kann nun zwar nicht mehr sagen: Am besten träte jeder Christ in ein Kloster ein — wie man zur Zeit des hl. Bernhard noch sagen konnte. Aber man kann sagen: Sofern die Kirche auch Zeugnis dafür ablegen muß, daß Gottes Sache nicht in den Aufgaben und Strukturen dieser Welt aufgeht, und soweit der Ordensstand dabei als „Verkündigungsmittel" unverzichtbar ist (was wir hier einmal unterstellen), muß es in der Kirche immer einen Ordensstand geben. Oder um es mit einem prägnanten Wort von Wilfried Busenbender auszudrücken: „Ohne Ehe gäbe es die Kirche Jesu Christi nicht, ohne Jungfräulichkeit wäre sie nicht die Kirche Jesu Christi" [14]). Wir hätten also von der skizzierten modernen Deutung her nun die allerengste Verbindung, ja die Identität von Ordensleben und Verkündigung gefunden. Jede Verkündigungstätigkeit der Orden bestätigt nur, was der Ordensstand wesentlich ist. Doch bleibt die Frage, ob wir nicht noch einen Schritt weiter gehen müssen. Dieser zeigt sich, wenn wir die offenen Fragen bedenken, die auch bei der modernen Deutung zurückbleiben.

IV. OFFENE FRAGEN

Eine erste offene Frage ist, wie von der theologischen Deutung des Ordenslebens her die Notwendigkeit oder Angemessenheit einer Bindung durch Gelübde dargetan werden kann. Daß der Verkündigungscharakter des Ordenslebens gerade auch an der festen Institution eines Gemeinschaftslebens hängt, leuchtet noch ein. Denn ein privates Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam kann auf mancherlei andere Gründe als solche des Glaubens zurückgeführt werden und wird daher als Zeichen nicht deutlich; die Gefahr der Fehldeutung ist bedeutend geringer, wenn ein solches Leben institutionalisiert vorgegeben und vom einzelnen übernommen wird. Aber was ist der Grund, daß sich der einzelne durch Gelübde an diese Lebensform binden soll, u. U. lebenslang? Müßte man nicht hier doch wieder auf die alte Theorie zurückgreifen, wonach das Gelübde als besonderer Akt der Gottesverehrung dem Werk des Menschen einen zusätzlichen Wert verleiht [15])? Warum soll man nicht auch ohne Gelübde — warum z. B. nicht durch Versprechen oder auch durch einen Vertrag? — eine solche Bindung an die Gemeinschaft erreichen können, daß die Arbeitsfähigkeit der Kommunität gewährleistet ist? Und: Gibt es nicht auch eine Berufung auf Zeit?

Selbst wenn diese Frage geklärt wäre oder gar nicht entstünde, ergäbe sich sofort eine weitere offene Frage: Wie kann gesichert werden, daß das Glaubenszeichen, welches das Ordensleben ist und sein will, auch ver-

[14]) W. Busenbender, *Auf ein Wort.* Aphorismen und Glossen. Frankfurt/M. o. J., 127.

[15]) Vgl. etwa Thomas von Aquin. STh, II—II 88; als modernes Beispiel etwa B. Häring, *Das Gesetz Christi,* Bd. II, München-Freiburg/Br. 1967, 270—283.

standen wird? Wie einer privat aus den verschiedensten Gründen arm sein kann, so muß doch auch ein Eintritt in einen Orden mit Gütergemeinschaft nicht unbedingt als Akt des Glaubens aufgefaßt werden; man kann z. B. auch Flucht vor der Verantwortung argwöhnen, um gleich das Schlimmste zu nennen. Ganz zu schweigen davon, daß das heutige Bild der Orden mit ihren Großinvestitionen in Häusern, Instituten und Sachwerten das Wort „Armut" mehr als problematisch macht! Mit der Ehelosigkeit steht es hinsichtlich ihres Zeichenwertes etwas besser, aber wer traut sich zu, den vielfältigen offenen oder geheimen Verdacht, der aus den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie und der Soziologie (Milieuschädigung!) heute gegen die freiwillig Ehelosen aufsteigt, mit wenigen Worten zu entkräften? Ganz abgesehen davon, daß nicht einmal jeder Katholik heutzutage den Ordensleuten (und ebenso den zölibatären Priestern) ein enthaltsames Leben glaubt [16])! Ganz schlecht aber steht es um den Zeichenwert des Gehorsams, wenn erfahrungsgemäß unsere Lebensform die kritische Auseinandersetzung mit dem Oberen keineswegs ausschließt — gegebenenfalls trotz aller spirituellen Verwahrungen der Satzungen! — und anderseits ein Ordensmann unter seinem Oberen faktisch oft freier ist als ein Angestellter unter seinem Chef oder auch ein Kaplan unter seinem Pfarrer. Deutet also die moderne Konzeption das Ordensleben als eschatologisches Zeichen, dann muß sie auf diese Frage: Wie sichere ich das Zeichen vor dem Mißverständnis?, eine Antwort wissen, sonst wird sie zu einem unernsten Glasperlenspiel.

Die schwerwiegendste offene Frage der modernen Deutung aber ist diese: Hat die theologische Konzeption die Kraft, die psychischen Energien freizusetzen, die nötig sind, um ein Ordensleben zu übernehmen und durchzuhalten? Es ist nämlich zweierlei zu fragen, ob eine theologische Theorie richtig ist und ob sie auch als Motiv wirkt. Nun wirkten die traditionellen Deutungen des Ordenslebens zu ihrer Stunde zweifellos auch als Motiv. Sie waren verbunden mit der Überzeugung, durch den Ordenseintritt geschehe etwas besonders Förderliches für das persönliche Gottesverhältnis des einzelnen. Das konnte dann die persönliche Heilssehnsucht mobilisieren, die ihrerseits die Energie liefert, die nötig ist, die Lebensform des Ordens zu übernehmen und durchzutragen. Die moderne Deutung sichert zwar, daß man so etwas wie ein Ordensleben übernehmen darf, daß es kein Verrat am Glauben ist — auch das hat man ja behauptet —, aber daß sie auch dazu antreibt, es zu übernehmen, wird man füglich

[16]) Der aus Ordensleuten und Nicht-Ordensleuten zusammengesetzte Arbeitskreis, der auf einer im April 1968 gehaltenen Tagung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken zur Vorbereitung des Essener Katholikentages die Diskussionsgrundlage für die Forumsdiskussion über *„Die evangelischen Räte als Provokation an die Welt"* zu erarbeiten hatte, brachte gerade dazu schlaglichtartige Erfahrungen zutage: Menschen, die den Ordensleuten ein enthaltsames Leben nicht abnehmen, sind beeindruckt von der Freiheit zum Dienst für andere, die die Ehelosigkeit faktisch ermöglicht. Theologisch ist dieser Akzent der institutionellen Ehelosigkeit auf alle Fälle richtig!

bezweifeln dürfen. Woher sollen aber dann die erforderlichen Motive und Antriebskräfte kommen? Wir geraten hier in der Tat vor eine beängstigende Alternative: Entweder werden sich in der Zukunft die Orden aus Mitgliedern rekrutieren, die aus den Impulsen der alten, heute weithin unvollziehbar gewordenen theologischen Deutungen des Ordenslebens kommen und Profeß machen, dann wird das Ordensleben in der Kirche ein Museumsstück werden; oder die Orden werden hinsichtlich der Eintrittsmotive ihrer Mitglieder ganz auf die neue Deutung angewiesen sein, dann wird das Ordensleben in der Kirche aussterben.

Ich könnte das Recht beanspruchen, an dieser Stelle die theologische Fragestellung abzubrechen, zu erklären, daß viele Fragen noch offen sind und daß man sie noch ausdiskutieren müsse; ich hätte dann lediglich noch einige Konsequenzen zu ziehen, soweit der Stand der Diskussion das erlaubt. Wenn ich doch nicht so verfahre, dann einmal unter dem Sachzwang, eine theologische Deutung des Ordenslebens zu versuchen, die auch die offenen Fragen der modernen Deutung noch glaubwürdig bewältigt. Und zum anderen, weil die Arbeitshypothese, die hier noch kurz skizziert werden soll — mehr ist es noch nicht! —, noch einmal das Thema „Ordensleben und Verkündigung" ins Auge faßt und somit unserem Hauptthema eine Perspektive hinzufügen könnte. Nicht zuletzt liegt mir natürlich daran, diese Arbeitshypothese einmal an dem kritischen Urteil dieser Versammlung zu erproben.

Doch bevor wir die Arbeitshypothese skizzieren, muß noch ein Wort gesagt werden über die bleibende Bedeutung der modernen Konzeption. Sie besteht darin, daß sie bleibender Maßstab jeder Ordensreform[17]) ist. Jede Reform kann ja zuletzt nur den Sinn haben, das Zeichen, das das Ordensleben selbst ist, deutlicher und unmißverständlicher zu machen, die Aufmerksamkeit nicht auf unwesentliche Nebensächlichkeiten abzulenken, die Provokation an der richtigen Stelle anzusetzen. Jede Reform muß also die institutionellen Formen des Ordenslebens darauf überprüfen, ob nicht in der Tat die historisch gewachsenen Formen des klösterlichen „Comment", der ganze Komplex dessen, „was sich für Ordensleute (nicht) gehört" von der Grußform bis zur Kleidung, die eigentliche Zeichengebung des Ordenslebens verdecken. Wenn man uns aufgrund des Eindrucks unserer Lebensform zunächst einmal für skurile Käuze hält, dann sitzt die Provokation an der falschen Stelle, die Aufmerksamkeit ist fixiert auf Dinge, die gar nicht zum Wesen der Sache gehören.

[17]) Die Literatur, die sich an die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils nach Selbstreform der Orden angeschlossen hat, ist schon kaum noch zu überblicken. Es sei statt einzelner Titel verwiesen auf die Veröffentlichungen und Besprechungen in der OK, in den Zeitschriften „Geist und Leben", „An heiligen Quellen", „La vie spirituelle", auf die einschlägigen Konzilskommentare und Textausgaben sowie auf die dankenswerte kommentierte Zusammenstellung der Konzils- und der postkonziliären Dokumente über die Reform der Orden: *Das Konzil und die Orden.* Hrsg. von K. Siepen. Köln 1967.

Die Folge ist, daß die Umwelt das eigentliche Zeichen nicht mehr erfassen, die Botschaft eines solchen Lebens nicht mehr hören kann, und das heißt: ein solcher Orden ist gerade für den Verkündigungssinn, den er realisieren möchte, nicht mehr geeignet, ja schädlich. Das immer neu auszuschließen, muß das Ziel jeder Reform sein. Positiv ausgedrückt: Ziel jeder Reform muß es sein, daß die Ordensleute in ihrer Lebensart den Eindruck von solch „normalen", unverkürzten Menschen machen, daß nur ein einziger Punkt auffällt, Fragen weckt und damit Vehikel der Botschaft des Ordenslebens wird: eben der Inhalt der Lebensform selber, der Inhalt der Gelübde. Man darf nur fragen können: Wie kommt es, daß solch gelungene Menschen auf alles verzichten, obwohl sie es zu etwas bringen könnten, nicht heiraten, obwohl sie körperlich und seelisch gesund sind, parieren, obwohl sie Chef sein könnten? Dann ist der Blick an der richtigen Stelle, die Möglichkeit des christlichen Zeugnisses, der Verkündigung gegeben.

Man kann erschrecken, wie grenzenlos hier die Forderung der Reform grundsätzlich ist. Natürlich müssen die konkreten Details jederzeit unter Berücksichtigung einer Vielzahl von Faktoren gefunden werden. Nicht jedes „spontane Empfinden" einer Unzuträglichkeit ist schon gleich ein untrügliches Zeichen, daß der Verkündigungssinn einer konkreten Gestalt des Ordenslebens entfallen ist. Aber der Grundsatz dürfte nicht umzustoßen sein. Wie die Kirche eine „Ecclesia semper reformanda" ist, so der Orden ein „Ordo semper reformandus". Und ist es so abwegig, wenn man den Eindruck hat, daß man in concreto hier eher „per defectum" als „per excessum" sündigt? Doch nun die Arbeitshypothese!

V. EINE ARBEITSHYPOTHESE

Wir müssen einsetzen mit der Feststellung, daß die bisherigen theologischen Deutungen des Ordenslebens uns weitgehend die Hoffnung nehmen, deduktiv, d. h. ausgehend von bestimmten theologischen Prinzipien und Forderungen, das Ordensleben als um des persönlichen Gottesverhältnisses oder um der Kirche willen als zwingend, seine Übernahme als im höchsten Grade erstrebenswert zu erweisen. Zwei apriorische Überlegungen können nun weiterführen. Zunächst: Weiterhelfen kann nur eine Deutung, die das Gute und Unaufgebbare sowohl der alten Theorien als auch der modernen Deutung wahrt, aber den offenen Fragen entgeht, indem sie versucht, eine von ihnen unabhängige Basis zu finden. Und weiter: Das Versagen theoretisch-deduktiver Begründungen des Ordenslebens bedeutet automatisch eine Aufwertung praktischer Gesichtspunkte und Überlegungen. Beide Feststellungen weisen in die gleiche Richtung, einmal den unangreifbaren Boden einfältiger Zweckmäßigkeitsüberlegungen zu betreten. Was zeigt sich von daher zur Begründung des Ordenslebens? Überraschend Einfaches und — gegenüber der Geschichte und

der gegenwärtigen Lage Ehrliches. Die Arbeitshypothese zur Wesensbestimmung des Ordenslebens lautet: Ein Orden ist eine für bestimmte Aufgaben der Kirche, besonders solche der Verkündigung, aus Zweckmäßigkeitsgründen und praktischen Notwendigkeiten zusammengebrachte Dienstgemeinschaft, die ihren eigenen Pragmatismus transzendiert.

Entfalten wir es etwas näher! Es muß nicht „ad esse Ecclesiae" ein Ordensleben in der Kirche geben — drei Jahrhunderte lang war die Kirche Kirche ohne ein solches! —, aber es bestehe eine hohe Zweckmäßigkeit, daß es Orden in der Kirche gibt, weil eine Reihe von Aufgaben der Kirche besser als von einzelnen im „Team-work" angegangen werden. Solche Aufgaben erfordern möglichste Freiheit; Vermeidung der Sorgen um materiellen Besitz und Familie ist darum nicht dumm — kann freilich nicht exklusiv als Eigentümlichkeit des Ordensstandes angesprochen werden. Wo es eine Arbeitsgemeinschaft gibt, muß es Ordnung und Leitungsgewalt und demgemäß sachentsprechenden Gehorsam geben — das sieht jeder ein! Diese Ordnung — und die entsprechende Verpflichtung gegenüber dem Vorgesetzten — hat aus sich nichts mit dem Gottesverhältnis zu tun, sondern mit dem reibungslosen Zusammenleben der Mitglieder und mit dem zielsicheren Angehen der Aufgabe. Eben dies letztere fordert auch eine gewisse Bindung an den Verband, deren schwerere oder leichtere Lösbarkeit sich sinnvoll nach den besonderen und allgemeinen Umständen zu richten hat: Mit einem Bienenhaus oder einem Taubenschlag kann man schließlich nicht arbeiten. Die Verschiedenheit der Ordensverbände entspringt der bzw. rechtfertigt sich durch die Verschiedenheit der konkreten Aufgabenstellung bzw. der Schwerpunkte in ein und derselben Aufgabenstellung. Und so fort — die angesetzten Überlegungen ließen sich leicht noch weiter detaillieren.

Ist das nun zu wenig? Zunächst ist einfach zuzugestehen: So entspricht es weitgehend der Wirklichkeit in den Orden, so sind die Motive des Denkens und Planens bestimmt, und in ähnlicher Art verlaufen auch die Überlegungen, die Anlaß und Grund eines Eintritts werden. Wer tritt wegen des Verkündigungssinnes oder sonstwie des theologischen Gehaltes der Gelübde ein? Kaum einer! Dagegen will man einer besonderen Aufgabe seine Kraft zur Verfügung stellen, und der Orden erscheint dafür als geeignete Plattform. Damit fehlt dieser Deutung auch gerade durch ihre Bescheidenheit nicht die Motivkraft: Es ist die Motivkraft des Auftrags der Kirche selbst, an dem das Ordensleben partizipiert, indem es sich bescheiden als Hilfe anbietet.

Ist diese nüchterne, „unideologische" Betrachtung des Ordenslebens nicht die selbstverständliche Konsequenz aus der gewandelten Situation von der Christenheit des Mittelalters zur modernen Diaspora? Ist das Team-

work nicht die legitime Umbildung des „Standes" auf dem Wege vom christlichen Reich zur pluralistischen Gesellschaft? Ist diese scheinbar so „pragmatische" Deutung nicht dadurch zutiefst theologisch, daß sie den Orden in Ort und Zeit der Kirche heute einen Platz anweist und dadurch — Inkarnation ernst nimmt?

Wenn das alles gesagt ist, dann ist auch das andere hinzuzufügen: daß der Orden seinen inneren Pragmatismus transzendiert — bei Gefahr, sonst auch seine pragmatischen Grundlagen zu zerstören. Wenn ein Kloster, eine Kommunität ein glänzend zusammenarbeitendes Team wäre, wenn sie in vorbildlicher Weise ihrer Aufgabe nachkommt und im Innern christliche Existenz exemplarisch vorlebt, das Hören auf das Wort des Herrn, das unbedingte Handeln nach ihm, den Dienst, die brüderliche Vergebung, die Liebe — dann wird eine solche Kommunität „automatisch" — ohne daß man es sich noch eigens vornehmen muß — Zeichen; wie von selbst wird sie Realverkündigung, Herausforderung — mit allen guten Folgen, von denen wir schon sprachen. Und auf der Ebene der persönlichen Spiritualität wird sehr viel aus den alten Konzeptionen neu einzubringen sein, was mit der theologischen Existenzbegründung des Ordenslebens heute nicht mehr befrachtet werden darf: Der Kampf gegen die Verführungsmächte des Lebens, die Kompromißlosigkeit, das „vacare Deo", die ungeteilte Gottesliebe, die Demut, das Kreuz ...

Wir können das Für und Wider dieser Hypothese hier nicht weiter erörtern. Deutlich ist aber, daß sie zwischen Ordensleben und Verkündigung eine neue Verbindung herstellt. Nach ihr ist das Ordensleben nicht nur in sich selbst Verkündigung, es ist überhaupt nur da zum Zwecke der Wahrnehmung einer Aufgabe in der Kirche, einer Aufgabe, die immer mehr oder weniger Verkündigung einschließt, und indem es dieser Aufgabe nachkommt, wird es selbst ganz absichtslos Verkündigung. Oder um noch einmal auf unsere früheren Formulierungen zurückzukommen: Im alten Mönchtum und noch bei Bernhard impliziert Ordensleben Verkündigung; nach Thomas muß das Ordensleben zur Verkündigung führen; nach der modernen Deutung ist das Ordensleben durch sich selbst Verkündigung; nach der Arbeitshypothese ist das Ordensleben Verkündigung, indem es sich sachgerecht einer Verkündigungsaufgabe widmet.

VI. KONSEQUENZEN

Wir müssen nun versuchen, aus den vielfältigen Stimmen der Tradition und der modernen Ansätze die Wegweisung zu gewinnen, die, was unsere Frage anbelangt, den Weg in die Zukunft lenken kann.

1. Als erste, fundamentale Konsequenz unseres geschichtlichen Rückblicks und der kritischen Würdigung heutiger Versuche dürfen wir feststellen: Ordensleben und Verkündigung sind niemals einander fremde Größen gewesen, sie waren vielmehr stets aufeinander bezogen. Auch noch ein Kon-

zept vom Mönchtum nach dem Grundgedanken „Gott und die Seele und sonst nichts auf der Welt" war die heute zwar schlechterdings unvollziehbare, im Rahmen eines dualistischen Weltverständnisses aber sofort verständliche Verkündigung der Transzendenz des Reiches Gottes. Gegen die Forderung, daß das Ordensleben nun auch sichtbar am Verkündigungsdienst der Kirche teilnehme, gibt es also aus der Tradition der Theologie des Ordenslebens keinen Einwand.

2. Durch die Geschichte der Theologie des Ordenslebens geht deutlich der Trend, daß die Verbindung zwischen Theologie des Ordensstandes und Verkündigungsauftrag der Orden nicht nur immer bewußter gesehen, sondern auch immer enger verstanden wird. Auffällig ist, daß diese Entwicklung ziemlich genau mit der übrigen geistesgeschichtlichen Entwicklung parallel läuft. Wenn man das nicht als Zufall, sondern irgendwie als providentiell werten darf, dann bestehen gegen die Forderung, das Ordensleben solle sich sichtbar dem Verkündigungsdienst der Kirche zur Verfügung stellen, nicht nur keine Einwände, vielmehr wird das gerade von der heutigen Stunde des Glaubensbewußtseins der Kirche gefordert, der wir uns nicht entziehen dürfen.

3. Die Realisierung des Verkündigungsauftrages im Ordensleben wird sich, um wirksam und legitim zu sein, an den heutigen Ort der Glaubenserfahrung stellen müssen — wie ja überhaupt das Evangelium nicht eine Pauschalantwort für alle Zeiten gibt, sondern für jede Zeit die Antwort auf i h r e Fragen bereithält, die die Kirche im lebendigen Umgang mit dem Wort Gottes entdecken muß. Die Forderung, auf die heutigen Verstehensbedingungen gegenüber einem vom Ordensstand realisierten Verkündigungsdienst zu achten, ist also nicht nur faktisch unumgänglich, sondern theologisch von höchster Legitimität.

Hier müssen wir nun noch einmal zurückkommen auf die vorhin angedeutete kritische Prüfung der alten Theologie des Ordenslebens. Im Anschluß an einen Anfang 1967 im holländischen Original erschienenen bedeutsamen Aufsatz von E. Schillebeeckx [18]) wäre hier folgendes zu bedenken. Unsere Welt- und Lebenserfahrung ist geprägt durch jenen geistesgeschichtlichen Vorgang, den man sich angewöhnt hat, „Säkularisierung" zu nennen. Das bedeutet zunächst: Wir begegnen einer m e n s c h l i c h e n, d. h. vom Menschen gemachten, einer „hominisierten" Welt. Die Natur ist nicht mehr das numinose Gegenüber des Menschen, heilig und

[18]) E. Schillebeeckx, *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict mit het religieuze leven.* Tijdschrift voor theologie 7 (1967) 1—27; deutsch von M. Kratz unter dem Titel: *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild.* OK 9 (1968) 105—134. Schillebeeckx zieht hier für das Ordensleben die Konsequenzen aus theologischen Einsichten, wie sie in den vielfältigen Bemühungen um eine „Theologie der Welt" sowie um die damit verbundenen, breitenwirksamen Schriften von D. Bonhoeffer (Stichwort: „religionsloses Christentum"), J. A. T. Robinson („Gott ist anders") und H. Cox („Stadt ohne Gott") zum Tragen kommen.

unantastbar, sondern Material verändernder Gestaltung mit Hilfe von Wissenschaft und Technik. Diese Gestaltung hat eben den Zweck, die Welt besser, d. h. menschlicher zu machen. Unlöslich damit verbunden ist natürlich ein Wandel des Menschenbildes. Der Mensch erscheint sich selbst vornehmlich als der „homo faber", als der Mensch, der seine Welt nicht vorfindet, sondern — aus dem ihm vorgegebenen Material — schafft. Daher auch das hervorstechendste Merkmal des modernen Menschenbildes, das Moment der Freiheit, der Selbstbestimmung — durch Veränderung seiner Welt!

Die Gefahren dieses geistesgeschichtlich gar nicht zu überschätzenden Vorganges stehen hier nicht zur Debatte: daß die technisch-rationalen Strukturen auch die Freiheit wieder ersticken können, die sie bewahren wollen; daß der kontemplative Umgang mit der Wirklichkeit nicht für immer ungestraft zugunsten des fabrikativen zu unterdrücken ist. Wohl aber steht hier zur Debatte der mit der Säkularisierung verbundene Wandel des Gottesbildes: Gott wird nicht mehr vorgestellt als der, der unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung geschöpflicher Zweitursachen, in die Welt eingreift — womit der Mensch des numinosen Naturverständnisses schlicht rechnet. Auch hier stecken wieder Gefahren drin: Die Säkularisierung ist historisch als antireligiöses Unternehmen auf den Plan getreten. Man kann daher nicht alles an ihr unkritisch hinnehmen. Aber ihr Kern ist nicht nur nicht mehr zurückzudrehen, er ist — genuin christlich. Denn dies ist unbestreitbar: E i n wesentlicher Zug des christlichen Gottesbildes ist nun besonders deutlich, nämlich Gottes absolute Transzendenz. Gott ist um keinen Preis einzurechnen in die Welt. Indem die Säkularisierung die Welt n u r Welt sein läßt, läßt sie Gott Gott sein. Darin ist sie christlich. Denn daß die Welt Schöpfung ist, besagt gerade dies, daß sie das radikal Andere von Gott ist. Mit dieser Einsicht verbindet sich konsequent ein hellwaches Bewußtsein von der Defizienz all unserer Gottesvorstellungen, bis hin zum völligen Verzicht auf Gottesvorstellungen aus Angst, Gottes Transzendenz zu verletzen — auf die Spitze getrieben in der modernen „Tod-Gottes-Theologie". Diese extremen Konsequenzen verkennen gewiß die menschliche Situation vor Gott. Hier muß die christliche Kritik einsetzen, die daran erinnern wird, daß der Mensch nicht in geheimer Hybris auf das Sprechen von Gott in menschlichen Worten zu verzichten, sondern sich mit der Defizienz dieses Sprechens vor Gott anzunehmen habe. Aber das andere bleibt: Das Gottesbild — m i t seiner Defizienz — ist geformt von der heutigen Daseinserfahrung, und diese ist die Erfahrung einer weltlichen, einer menschlichen Welt. Das hat eine entscheidende Folge: Die Formung heutigen Gottesbildes und damit die Prägung heutigen Sprechens von Gott, also der Verkündigung, läuft notwendig über die Vermittlung von Welt, und das heißt heute: nicht mehr der (unberührten) Natur, sondern der mitmenschlichen Begegnung. Ohne dies

redete man von einem Gottesbegriff ohne Sitz im Leben, aber nicht von Gott, so wie er heute erfahren wird.

Wir können nun die Konsequenzen für das Ordensleben ziehen. Sofern die Tradition in vielen Varianten die Formel prägt (und sofern ein modernes Verständnis dahinein den Verkündigungssinn des Ordenslebens investieren wollte): „Gott allein dienen", oder: „Gott allein lieben", oder: „Gott allein genügt", ist die traditionelle Theologie des Ordenslebens unvollziehbar geworden. Auf ihr bestehen hieße sich einem inhaltsleeren Gedanken verschreiben, nicht aber dem in unserer Wirklichkeit zwar unaussprechlichen, aber lebendigen Gott. Den Gott, dem man „allein", d. h. unter Ausklammerung der Welt oder lediglich mit ein paar Konzessionen an die Welt dienen könnte, gibt es nicht. Eben damit sind aber eine ganze Reihe herkömmlicher, auf das Ordensleben bezogener Alternativen zerbrochen: „Gott-Welt", „Gott-Mensch", „Weltflucht-Weltzuwendung", „contemplatio-actio" etc. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit, aber auch die unbedingte Anweisung zur Redlichkeit bei der Beantwortung unserer Frage: Ein Ordensleben ist nicht mehr theozentrisch zu begründen dergestalt, daß dabei Welt und Mensch als nachgeordnet erscheinen. Es gibt nur eine vermittelte Gottunmittelbarkeit[19]). Es gibt nur die Transzendenz Gottes in der Welt, die ihre Kulmination in dem menschgewordenen Gott, in Christus findet. Im Hinblick auf unser Thema heißt das: Der Ordensstand kann seinen Verkündigungsauftrag nicht mehr nur dadurch erfüllen, daß er provozierende Distanz von der Welt hält. Er kann, er darf ihn nur so realisieren, daß er — ich sage es ganz ungeschützt — sich in der Welt engagiert.

4. Ich fürchte, daß bei diesen Überlegungen, werden sie konsequent zu Ende gedacht, auch das meiste der modernen eschatologischen Sinndeutung des Ordenslebens zerbrechen wird. Man kann nicht nur „eschatologisches Zeichen" sein, ohne sich in der Welt zu engagieren. Tut man dies aber, wodurch unterscheidet sich dann der Orden noch konstitutiv von der Zeichenhaftigkeit und damit von der Verkündigungsaufgabe jeder christlichen Existenz? Wenn in dieser Situation die skizzierte Arbeitshypothese eine bescheidene Hilfe sein kann, dann sicher dadurch, daß sie dazu anhält, jenseits aller, boshaft gesagt, „ideologischen" Fragen die schlichten Fragen der Zweckmäßigkeit, von der sinnvollen konkreten Aufgabenstellung in einer einem Orden gegebenen Situation angefangen bis hin zu Fragen eventueller Verfassungsreform, ernst zu nehmen. Daß dabei der eine Orden heute eine längere Wegstrecke zurückzulegen hat als der andere, bedingt durch gewachsene Tradition ebenso wie durch die tausend Kleinigkeiten, die Richtung und Gangart eines Ordens prägen, bedarf keines Kommentars. An der Aufgabe der Prüfung der Zweckmäßigkeiten

[19]) Vgl. dazu auch den sachlich mit unserem Problem zusammenhängenden Aufsatz von K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe.* In: *Schriften zur Theologie,* Bd. VI, Einsiedeln — Köln 1966, 277—298.

kommt jedenfalls keine Gemeinschaft vorbei, es sei denn, sie wollte, zum erstenmal in der Geschichte, das Junktim zwischen Ordensleben und einer der je eigenen Zeit verständlichen Verkündigung lösen.

5. Abschließend bleibt nun noch zu präzisieren, was nun unter „Verkündigung" zu verstehen ist. Es wurde durch die historische Skizze wohl deutlich, daß der Begriff weit zu fassen ist: nicht nur die Predigt auf der Kanzel und bestenfalls im Unterricht, sondern alles, was auf das Kommen Gottes in Christus zu unserem Heile hinweist, ist Verkündigung — bis hin zur Realverkündigung durch eine institutionelle Lebensform. Ich verhehle nicht, daß ich heute, im Einklang mit der geschichtlichen Entwicklung und mit der modernen Säkularisierung, ein besonderes Gewicht der Form der Verkündigung beimessen möchte, die mit dem unmittelbaren kirchlichen Dienst an der Kirche in der Welt verbunden ist. Die gegenwärtige Not der Welt und der Kirche schafft für das Ordensleben andere Lebensbedingungen als eine homogene christliche Welt wie die des abendländischen Mittelalters [20]).

Ich möchte aber nachdrücklich feststellen, daß etwa eine außerhalb der Städte gelegene Abtei V e r k ü n d i g u n g s d i e n s t leistet, wenn sie einen Raum der Stille, des Gebetes, des selbstvergessenen Gotteslobes schafft, in der auch der religiös beirrte und umgetriebene Mensch und Christ unserer Tage sich Gott stellen und ahnen darf, unter welcher Verheißung des Friedens und der furchtlosen Geborgenheit er in seinem Glauben steht.

Eins muß gefordert werden: daß das Ordensleben, gerade auch in seiner kontemplativen Spielart, jede Introvertiertheit nicht nur aufgibt, sondern auch optisch ausschaltet. Es muß — gerade auch dem Nichtchristen — empirisch greifbar werden, daß jedes Ordensleben um der Menschen willen übernommen wird. Das falsche Ärgernis, daß Menschen sich aus der Welt davonstehlen, um ihre Ruhe zu haben und gut aufgehoben zu sein, ja, selbst „mit Gott allein zu sein", muß unmöglich werden, damit das einzige gute Ärgernis zum Zuge komme: daß nämlich der Beobachter und Frager stets auf das paradoxe, ihn zur Entscheidung herausfordernde Geheimnis gestoßen wird: I n dieser Welt ist Gott nahe, als das eigentliche Geheimnis des Daseins.

Die Zeiten, wo die Ordensleute sich als die zumindest potentielle Elite des Christseins überhaupt verstehen durften, sind unwiederbringlich vorbei. Geblieben ist uns die Chance, die wir mit bescheidenem und demütigem Ehrgeiz umfangen sollten: der Kirche und der nach dem Wort des Lebens hungernden Menschheit eine Elite an zweckmäßig formierten Dienstgemeinschaften anzubieten. Muß sich ein Orden noch mehr vornehmen?

[20]) Es sei gerade dazu noch einmal auf die Überlegungen des in Anm. 7 erwähnten Aufsatzes von J. Sudbrack verwiesen; sie gehören zum Eindringlichsten, was in jüngster Zeit zum Thema geschrieben wurde.

Das missionarische Apostolat der Orden

Von Heinrich Ostermann SJ, Köln

Zunächst gilt es, die Realitäten des missionarischen Apostolates der Orden darzustellen, dann nach der Idealität eines solchen Apostolates zu fragen, um dann einige Zukunftsprognosen zu wagen.

I. DIE REALITÄT DES MISSIONARISCHEN APOSTOLATES IN DEUTSCHLAND

Wieviel Ordensleute gibt es? Welche konkreten Tätigkeiten üben sie aus? Inwieweit kann man diese Tätigkeiten als missionarisches Apostolat bezeichnen? Wir beschränken uns dabei auf die Priesterorden und werten dabei einen Bericht über „die Tätigkeit der Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland aus", der von Dr. Walter Menges am Kath. Institut für Sozialforschung, Königstein/Taunus, erstellt wurde.

Bei der Darstellung der Tätigkeiten in Prozentzahlen ist zu beachten, daß sich die Berechnung auf die Gesamtzahl der aktiven Ordenspriester bezieht, ferner, daß viele mehr als eine Tätigkeit ausüben.

Nach dieser Erhebung von 1965 gibt es 6 428 Ordenspriester in 613 Niederlassungen. In etwa 150 Niederlassungen im Ausland haben die deutschen Ordensgemeinschaften noch etwa 2 500 Mitglieder. Demgegenüber zählt die Bundesrepublik 20 204 Weltpriester.

3 325 Theologiestudenten des Weltklerus stehen 1 657 des Ordensklerus gegenüber. Das Verhältnis verschiebt sich weiter zugunsten des Ordensklerus. Das schließt aber nicht aus, daß nicht bei beiden Gruppen ein Schwund an Berufen festzustellen ist.

Die Ordensleute üben häufig neben ihrer Haupttätigkeit noch eine Nebentätigkeit aus.

Die Haupttätigkeiten

45 % = 2 400 der aktiven Ordenspriester sind mit unmittelbarer Seelsorge betraut.

17,5 % = 907 stehen in einer besonderen Seelsorge für bestimmte Gruppen wie Jugend, Schwestern, Studenten usw.

10 % = 529 sind in der Pfarrseelsorge. Die Orden haben 235 Pfarren in eigener Verwaltung.

7,5 % = 386 sind Volksmissionare. Diese Zahl hat sich inzwischen bedeutend verringert.

12,4 % = 799 widmen sich ordensinternen Aufgaben. Rund die Hälfte von ihnen versieht noch eine Tätigkeit in der Seelsorge.

11,2 % = 719 stehen im Schuldienst entweder an ordenseigenen Schulen oder auch anderen Schulen.

8,5 % = 448 arbeiten in Priesterseminaren und Konvikten. Davon ist ein Teil wieder im Schuldienst eingesetzt.

5 % = 244 sind Hochschullehrer, meistens an ordenseigenen Hochschulen.

1,5 % = 76 sind im Diözesandienst, in kirchlichen Organisationen, Fürsorge und Erziehung oder als Schriftsteller tätig.

Nebentätigkeiten

3 446 üben noch eine Nebentätigkeit aus, bei denen die unmittelbare Seelsorge, wie Aushilfen in Pfarren und Seelsorge für Ordensschwestern, im Vordergrund stehen. Insgesamt sind 3 577 = 69 % der aktiven Ordenspriester haupt- oder nebenamtlich in der Seelsorge tätig.

Die räumliche Verteilung der Ordensleute

Die räumliche Verteilung entspricht der Verteilung der kath. Bevölkerung. In der Diaspora sind die Orden gewöhnlich auf die großen Städte beschränkt.

Eine Konzentration finden wir in den industriellen Ballungsräumen, vor allem im Ruhrgebiet, auch im Rhein-Main-Raum. Dazu stellen wir Konzentrationen in Wirtschaftsmetropolen, die zugleich Bischofssitze sind, wie z. B. München und Köln, fest.

Die Orden zeigen in ihrer räumlichen Verteilung eine große Mobilität. Nur 7 % = 44 Niederlassungen stammen aus vorreformatorischer Zeit. Von 1901—1932 wurden 235 = 37,3 % der Niederlassungen, von 1933—1945 = 6,4 %, seit 1946 176 = 28 % errichtet. Das zeigt, daß sich die Orden relativ schnell den gewandelten gesellschaftlichen Strukturen angepaßt haben.

Inwieweit kann man aufgrund dieser Übersicht von einem missionarischen Apostolat der Orden sprechen?

Die Orden haben zum großen Teil Aktivitäten übernommen, die man gewöhnlich als ordentliche Seelsorge bezeichnete, um Priestern aus der sogenannten ordentlichen Seelsorge unter Umständen Möglichkeiten zur außerordentlichen Seelsorge zu bieten.

Haben nicht die Orden vielleicht um materieller Vorteile willen Mitglieder in die ordentliche Seelsorge geschickt? Es bedeutet natürlich eine Verlockung für ein Ordenshaus, das Gehalt eines Religionslehrers an Berufsschulen z. B. zu beziehen, während manche seelsorgliche Pionierarbeit ein Zuschußobjekt ist.

Man hat aufgrund dieser Aufstellung nicht den Eindruck, daß sich die Orden in ihrem Apostolat an der vorderen Front der Kirche befinden. Die letzte Kategorie: besonders exponierte Tätigkeiten im Diözesandienst, als Schriftsteller usw. weist nur 76 Leute auf. Der Großteil ist wohl mit normalen Seelsorgsaufgaben beschäftigt.

7,5 % waren in den Volksmissionen tätig, d. h. in einer Tätigkeit, die wir bisher als außerordentliche missionarische Seelsorge bezeichneten. Es ist eine offene Frage, ob die traditionelle Volksmission noch der Typ missionarischen Apostolates ist, der Zukunft hat. Die Tatsache, daß die Zahl der Volksmissionare ständig sinkt, beweist, daß auch diese Arbeit sich in einer Krise befindet. Ohne Zweifel begegnen wir in der nachkonziliären Phase einer Tendenz zur Vereinheitlichung und der Verplanung der Ordensleute. Die Unterschiede zum Weltklerus werden geringer, da viele Ordensleute in Funktionen der Weltpriester hineindrängen und Weltpriester zum Teil eine Tendenz zu gemeinschaftlichem Leben und pionierhaften Experimenten zeigen.

Ebenso scheinen die Unterschiede zwischen den Orden geringer zu werden. Da die Lebensweise wesentlich von der täglichen Arbeit geformt wird, diese aber einem Prozeß der Nivellierung unterliegt, sind die Tendenzen auf eine Vereinheitlichung der Orden nicht zu übersehen.

Mag auch das relative Anwachsen des Ordensklerus positiv als ein Zug zum Elitären zu werten sein, mögen die Ordensleute auch wegen des Priestermangels vielleicht erwünschter sein als in Zeiten des Überflusses an Priestern, so müssen wir dennoch die Frage stellen, welche besondere apostolische Funktion die Orden heute haben und wie sie dieser nachkommen.

II. DAS IDEAL DES MISSIONARISCHEN APOSTOLATES DER ORDEN

Was heißt missionarisches Apostolat?

Apostolat ist nichts Typisches für die Ordensleute. Es ist vielmehr eine selbstverständliche Komponente des Christseins. Jeder Christ hat durch seine Existenz in seinem ganzen Leben Zeugnis von Christus abzulegen. Freilich ist dieses Apostolat verschieden nach individueller Veranlagung, Umwelt, Beruf und Berufung. Das Apostolat der Priester ist zugleich die amtliche Bezeugung Christi in Verkündigung und Sakrament.

Wenn wir nun nach dem Typischen des Apostolates der Orden fragen, müssen wir antworten, daß die Ordensleute, auch wenn sie kontemplativ sind, sich der missionarischen apostolischen Aufgabe aller Christen nicht entziehen können. Auch der Karmel hat seinen missionarisch-apostolischen Zug in seinem Gebets- und Opferleben, wie es das Leben der kleinen Theresia vom Kinde Jesu bezeugt.

Das Apostolat der Orden unterscheidet sich auf zweifache Weise vom Apostolat der Laien und des Weltklerus.

1. Die Ordenschristen leisten ihr Apostolat in Gemeinschaft, in Zusammenarbeit aller Mitglieder. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein in der apostolischen Arbeit befindet sich heute in einer Krise. Denn es wird in

den Orden kaum von etwas mehr geredet als über die Sehnsucht nach dem Teamwork, der Gruppenbildung, der Kooperation im eigenen Orden, unter den Orden, im Weltklerus wie auch mit den Laien.

Ein Orden ist nicht nur Lebens-, sondern auch Arbeitsgemeinschaft. Die einzelnen Mitglieder des Ordens sollen sich gegenseitig in der Arbeit tragen und fördern. Man sollte nicht übersehen, daß dieses gemeinsame Tun und gemeinsame Zeugnisgeben selbst schon eine apostolische Tat und das Zeichen eines kollektiven Zeugnisses für Christus ist.

Wir stehen freilich erst am Anfang der Kooperation der Orden untereinander, erst recht am Anfang der Kooperation mit den Laien und mit den Diözesen. Es wird noch einige Zeit dauern, bis die grundsätzliche Gleichheit zwischen Priestern und Laien sich durchgesetzt hat und die soziologischen Unterschiede zwischen Geweihten und Nichtgeweihten aufgegeben sind. Da aber das Apostolat der Orden von seinem Wesen her ein Apostolat in Gemeinschaft ist, sollte es Zeichen und Aufforderung für die Zusammenarbeit mit der ganzen Kirche und allen Gutwilligen sein.

2. Die Ordenschristen leisten ihr Apostolat unter dem Zeichen der evangelischen Räte. Wir wollen die Frage beiseite lassen, ob diese Räte in ihrer heutigen Form sich schon in der Schrift finden oder nicht. Natürlich sind sie in dieser Form nicht in der Schrift vorhanden, aber die Schrift steht am Anfang, und die Kirche entwickelt sich aus einem Samenkorn. Aber das, was wir Räte nennen, ist von Jesus Christus angeregt. Der geistige Ursprung der Orden liegt im Jüngerkreis Jesu, der „eine zeichenhafte Realverkündigung für das verheißene Heil und den an Israel ergehenden Anspruch ist". Die Jünger „hören und lernen" auch schon vor Ostern und leisten eine verkündende und bekräftigende Mitarbeit. Jesus nimmt nicht jeden auf. Er fordert „gefügige Folgsamkeit" und „Gelöstheit von Familie und Besitz". Vater und Mutter müssen um seiner Nachfolge willen verlassen werden. Der sichernde Besitz muß aufgegeben werden. Frei sein sollen sie wie der Menschensohn, der nichts hat, wohin er sein Haupt legen kann. Um des Himmelreiches willen sollen sie auf die Ehe verzichten, und zwar um der ungehinderten Verkündigung und eines ungeteilten Wirkens um des Gottesreiches willen.

Aus der engeren Nachfolge Jesu als Lern-, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, die zur Schicksalsgemeinschaft wird, haben sich die heutigen evangelischen Räte im Laufe einer langen kirchengeschichtlichen Entwicklung geformt. Sie haben keinen Selbstzweck. Sie bedeuten keine Weltverachtung, nicht Abtötungen um ihrer selbst willen. Man kann deshalb auch Ordensleben nicht als Weltverachtung interpretieren, ebensowenig als exklusiven Stand der Vollkommenheit.

Die evangelischen Räte sind Zeichen. Sie sollen auch provozieren, d. h. herausrufen aus der Alltäglichkeit, und zwar in einer mehrfachen Bezie-

hung. Sie sind Zeichen, d. h. mehr als plakatierte Aussage. Zeichen wollen hinweisen, überzeugen, aus der eigenen Enge herausrufen, predigen, die Welt erobern, wenn wir alte Termini gebrauchen wollen (Jos. Sudbrack: Das Neue wagen — und das Alte gewinnen, das biblische Urbild des kirchlichen Rätestandes. Geist und Leben, 41. Jahrgang, Heft 3, S. 181).

Die evangelischen Räte sind in vielfacher Beziehung eine Herausforderung der Welt:

Zunächst im Sinne einer Weltbejahung. Welt ist von Gott gestellte Aufgabe, die es zu lösen gilt.

Im Sinne einer Weltverneinung, insofern die Welt auch vom Fürsten dieser Welt besessen ist und gottlose, gottverneinende Welt sein kann.

Im Sinne eines Verweises auf die Endzeit, in der die Gestalt dieser Welt zwar vergeht, aber von Gott neu geschaffen wird.

Als Hinweis auf die Theologie des Kreuzes. Die evangelischen Räte bedeuten auch einen freiwilligen Verzicht auf positive Lebenswerte, wie Besitz, eheliche Liebe, freie Selbstbestimmung, die freilich nicht um des Verzichtes willen, sondern um des größeren Dienstes willen ertragen werden.

Auch als Hinweis auf die persönliche Vervollkommnung, die heute oft ganz übersehen wird. Denn die evangelischen Räte oder die Seligkeiten des Evangeliums sollen ja keine Vernichtung der Persönlichkeit, sondern ihre Entfaltung und ihre Bereicherung bringen. Der größere Dienst erbringt auch die größere Freiheit. Die Ordensleute sollten nicht so tun, als wollten sie menschlich nicht auf ihre Kosten kommen. Früher wurde das Motiv der persönlichen Vervollkommnung einseitig herausgestellt. Heute stellt man es zu sehr in den Schatten und stellt zu sehr den zeichenhaften Charakter der Räte heraus.

Das Apostolat der Orden steht unter dem Zeichen der evangelischen Räte. Diese selbst sind, wenn sie irgendwie echt gelebt werden, schon ein Stück missionarischen Apostolates, vor allem, wenn eine Gemeinschaft unter dem Zeichen dieser Räte auftritt.

Freilich läßt sich dagegen einwenden: die Ordensleute geloben Armut, aber erfahren Sicherheit durch ihr Kollektiv. Die Weltleute dagegen haben nicht diese kollektive Abschirmung. Sie erfahren den täglichen Existenzkampf viel ernsthafter als die Ordensleute, die die Ungesichertheit eigentlich nur theoretisch ertragen. Die Ordensleute geloben Keuschheit, aber die Weltleute müssen auf ihre Art ebenso keusch leben. Denn Ehe ist nicht hemmungslose Liebe, sondern fordert den Primat der personalen Liebe über die Begierde. Die Ordensleute geloben Gehorsam. Aber sie werden weitgehend entsprechend ihren persönlichen Fähigkeiten eingesetzt und sehr schonend behandelt.

Auch die Weltpriester sind zum Zölibat verpflichtet, unterstehen im Gehorsam ihrem Bischof und müssen heute Repräsentanten einer armen Kirche sein.

Trotzdem bleibt wahr, daß das Apostolat der Orden unter dem Zeichen der Räte geleistet wird. Unsere Frage ist die, wie die Zeichenhaftigkeit der Räte selbst Apostolat sein kann und dem Apostolat dienen kann.

Die Räte werden sowohl von der ganzen Gruppe eines Ordens als auch von seinen einzelnen Vertretern dargestellt.

1. Gewisse Räte sind in bestimmter Ausformung für bestimmte Orden typisch, z. B. die Armut für die franziskanische Familie. Mit einem wohlgepflegten Habit und Bart, der ja heute ein Modestück ist, wird sie freilich noch nicht zeichenhaft dargestellt. Doch wäre es in unserer abgesicherten Wohlstandsgesellschaft dringend nötig, ein kollektives Zeichen der Armut zu setzen. Die Jesuiten sind dazu als Kollektiv wenig geeignet. Ihr „sagenhafter Reichtum" ist so sehr vom Mythos umwittert, daß man es einfach nicht glaubt, daß der Jesuitenorden der verschuldetste Orden der Kirche sein soll.

Den Jesuiten z. B. wird der Gehorsam im Sinne der Verfügbarkeit als typisch nachgesagt. Es erhebt sich auch hier die Frage, ob er noch derart gelebt wird, daß er für die Welt ein Hinweis auf die totale Nachfolge Jesu verstanden wird.

2. Die Räte müssen aber vom Einzelnen gelebt werden. Jeder muß sich mit seinem konkreten Orden so identifizieren, daß er ein Zeichen für dessen Gesinnung und besonderer Ausprägung ist. Auch hier kann man keine Rezepte angeben, wie der einzelne das Charisma seines Ordens darstellen kann. Hier geht es eigentlich um eine neue Selbstfindung und neue Wege, die der einzelne und die Ordensgemeinschaften zu suchen haben.

Leben in der Gemeinschaft unter Befolgung der Räte als Lebens-, Arbeits- und Schicksalsgemeinschaft in der Nachfolge Christi ist an sich schon Apostolat durch reine Existenz und Herausforderung der Welt. Aufgabe der Orden ist es, ihr typisches Wesen wieder zu entdecken und ihr ursprüngliches Charisma auf die heutige Welt zu transponieren. Man könnte das bisher Gesagte als Apostolat durch Existenz bezeichnen.

3. Die apostolische Tätigkeit der Orden. Wenn wir vom Menschen und seinem religiösen Verlangen reden, haben wir zwei Gegentendenzen im Menschen zu unterscheiden. Der Mensch ist ein Wesen der Mitte, voll Selbstbewußtsein und Eigenverantwortung, das sich von seinem Personkern aus entfaltet, über die Grenzen des eigenen Ichs hinausstrebt, um die Welt, die ihm als Aufgabe gestellt ist, zu entwickeln. Dadurch kommt er zu sich selber und seiner Vollendung. Bei dieser Weltaufgabe darf er

sich nicht an die Welt verlieren, sondern muß immer wieder zu sich selbst und dadurch zu Gott zurückkehren, den er in sich und der Welt erfahren soll. Er stellt sich dem heutigen Apostolat in einer Zeit, da die Welt als eine erfahren und immer mehr entdeckt wird, eine doppelte Aufgabe.

Zunächst einmal darf der Mensch bei seiner starken Extrovertiertheit an die Welt sich selbst nicht verlieren und an seiner Seele Schaden leiden. Er muß das Wesen der Mitte bleiben, das in Gott, den er in sich selbst erfährt, zur Ruhe kommt. Die Orden haben also die Aufgabe, Wege zu finden, dem Menschen Möglichkeiten der Verinnerlichung zu bieten. Hier kommt den Orden, die man als kontemplative bezeichnet, obwohl das nicht mehr als eine Akzentsetzung ist, eine besondere Bedeutung zu. Zum Beispiel haben Abteien wie Maria Laach, Niederalteich u. a. zum Teil diese Funktion übernommen. Wie groß das Bedürfnis in dieser Beziehung ist, sieht man daraus, daß heute Yoga-Übungen, autogenes Training usw. gesucht sind. Wie kommt der Mensch zur Ruhe? Wie findet er zur persönlichen Gotteserfahrung? Freilich darf dieses Apostolat der Beruhigung, des Sich-selbst-findens nicht losgelöst werden von der Aufgabe, dem Menschen Wege in die Welt zu weisen, und zwar Wege, auf denen er Gott in allen Dingen finden kann.

Die mehr aktiven Orden hätten die Aufgabe, den Menschen die heutige Welt zu deuten und Orientierungsmarken für sein Weltverhalten zu setzen. Wir können keine fertigen Rezepte geben, wie wir das früher taten. Die deutsche Pastoral hat aus idealen moralischen Normen ein Reglement für das alltägliche christliche Verhalten gemacht. Das galt nicht nur für das Beten, seine Formen und seine Zeiten, nicht nur für den Gottesdienstbesuch, sondern auch für die Ehe. Man strapazierte die Gewissen der Leute nicht zu sehr. Nun ist diese alte Rezept-Pastoral in Frage gestellt. Wir haben eine Reihe offener Sätze für unser Weltverhalten, aus denen der einzelne seine Lebenssituation meistern muß.

Welche Schichten soll die missionarische Seelsorge ansprechen?

1. Grundsätzlich sollte das missionarische Apostolat das Kirchenvolk von seiner apostolischen Sendung überzeugen. Die Kirche, d. h. das Volk Gottes, ist von ihrem Wesen her missionarisch. Missionarische Seelsorge muß sich deshalb bemühen, aus den bisher weithin betreuten „Schafen" selbstverantwortliche, d. h. mündige Glieder der Kirche zu machen, die ihrerseits die Botschaft Christi in das Niemandsland der Welt hineintragen können.

2. Das missionarische Apostolat sollte wesentlich auf die Mitarbeit der Laien eingestellt sein. Es hat deshalb die Laien nicht nur als Gegenstand der Gewissensbildung zu betrachten, vielmehr müssen sich die Priester von den Laien die Tore zur Welt aufschließen lassen. Der Priester kann nicht ohne Kontakt mit Laien aus allen Schichten des Volkes missionarisch

wirken. Durch die Laien erfährt er, wie die Welt wirklich aussieht. Durch die Laien lernt er die geistige Marktlage kennen und lernt mit ihnen zusammen, geistige und geistliche Marktforschung zu treiben. Die Laien müssen ihm die existentiellen Fragen stellen, auf die die Welt eine Antwort erwartet. Durch den Verkehr mit den Laien erfährt der Priester auch die Sprache einer zeitentsprechenden Verkündigung. Die Sprache der Laien kann ihn allein von einem falschen Kirchen-Chinesisch heilen.

3. Die missionarische Seelsorge muß nach den Multiplikatoren fragen. Wer bestimmt die Welt von morgen? Hat die deutsche Seelsorge in der Vergangenheit nicht weitgehend die Eltern und ihre vorformende religiöse Prägekraft auf die Kinder fast ganz übersehen? Familienseelsorge kennen wir kaum. Die künftige Welt wird wesentlich von Technik und Naturwissenschaft geformt. Hat sich die Seelsorge bisher um die Baumeister dieser künftigen Welt gekümmert?

4. Missionarisches Apostolat muß ferner nach den Zeiten und Orten fragen, wo man die Menschen erfassen kann. Ist die Pfarre oder die Arbeitsstelle von größerer Bedeutung, oder müssen beide berücksichtigt werden? Sind die Zeiten der Beschäftigung oder der Muße entsprechend in der Fragestellung der Seelsorge gewürdigt?

III. WEICHENSTELLUNG FÜR DIE ZUKUNFT

Entscheidend ist, daß wir aus allem praktische Konsequenzen für das Apostolat der Orden in der Zukunft ziehen.

1. Die Orden müßten sich auf ihre eigentliche Berufung zurückbesinnen und die Funktion entdecken, die sie auf Grund ihres ursprünglichen Charismas in der heutigen Kirche haben. Sie sollten eine verfügbare Gruppe in der Kirche sein, die Dinge anfaßt, die der Weltklerus nicht leisten kann. Sind die Orden nicht zu seßhaft geworden? Nicht im Sinne einer stabilitas loci, sondern im Sinne einer geistigen Unbeweglichkeit? Lassen die Orden sich nicht zu sehr von der normalen Seelsorge verplanen, statt selbst schöpferisch ans Werk zu gehen? Verfügbare Gruppe können die Orden aber nur sein, wenn sie spezielle Beiträge zu leisten haben und Spezialisten haben. Der wachsende geistige Pluralismus fordert auch von den Orden ein wachsendes Angebot an Fachleuten. Wenn wir in das reale Gefüge der heutigen Welt mit eindringen wollen, brauchen wir Spezialisten nicht nur in der Theologie, wie z. B. Exegeten, Moralisten, Dogmatiker usw., sondern auch Spezialisten auf den verschiedenen Sachgebieten der Welt, wie Psychologie, Pädagogik, Kommunikationskunde usw. Wir brauchen solche Spezialisten nicht nur auf der Hochschulebene, sondern auch auf der Ebene der Seelsorge. Das setzt aber voraus, daß die Orden ihre jungen Leute frühzeitig auf ihre Fähigkeiten testen und ihnen die Möglichkeit zu spezialisierten Studien geben.

2. Die Priorität der Arbeiten. Wir müssen die Frage stellen, welche Arbeiten heute aus der Sicht eines missionarischen Apostolates Vorrang haben. Bei der Provinzversammlung einer Ordensgemeinschaft sollten alle Teilnehmer vier apostolische Arbeiten angeben, die für die Folgezeit am bedeutendsten seien, und diese vier sollten sie in der Reihenfolge der Wichtigkeit bezeichnen. Daraus ergab sich folgende Reihenfolge: 1. Erwachsenenbildung, 2. Studentenseelsorge, 3. Priester- und Theologenseelsorge, 4. Jugendseelsorge. Von Schulen und Volksmissionen war nicht die Rede. Sicherlich darf man einer solchen Befragung keinen absoluten Wert zumessen. Zunächst besagt das Ergebnis nur, daß die gefragten Ordensleute besonderes Interesse für diese genannten Arbeiten zeigten und sie subjektiv für die notwendigsten hielten. Wenn wir nun diesen Katalog der angeblich vordringlichen Arbeiten mit den faktisch geübten Arbeiten vergleichen, die die Orden leisten, dann tun die Orden zum größten Teil Dinge, die nach Auffassung eines großen Teils der Ordensangehörigen nicht erstrangig sind. Die Orden müssen also den Mut haben, bestehende überkommene Arbeiten in Frage zu stellen. Wie ist z. B. die Arbeit der Volksmission zu bewerten? Sicherlich haben manche Vorstellungen von der Tätigkeit der Volksmissionare, die in keiner Weise mit der Realität übereinstimmen. Volksmissionen verstehen sich heute als Formung einer Pfarrei im Sinne eines missionarischen Apostolats, als Wandlung von der statischen zur dynamischen Kirche. Volksmission modern verstanden, bedeutet den Glauben verkünden, vertiefen und festigen. Sie ist ein Stück religiöser Erwachsenenbildung, Einführung in die Theologie des zweiten Vatikanums, Gewissensbildung, um selbst verantwortlich sein Leben in Ehe, Familie und Welt führen zu lernen und die Menschen zu aktiver Teilnahme am Leben der Kirche zu erziehen. Man müßte sich nun fragen, ob die Volksmission nicht breiter angesetzt werden müßte im Zeitalter der Kommunikationsmittel und der großen Freizeiträume. Ein Teil des alten missionarischen Einsatzes müßte auf dem Gebiet der Presse, des Funks und des Fernsehens geleistet werden. Zum anderen müßte man die Menschen dort missionarisch zu erreichen suchen, wo sie entspannt sind und Zeit haben, über ihre Existenz nachzudenken. Über 3 Millionen Menschen sind jedes Jahr in Bädern. Sie langweilen sich zum Teil oder sie trösten sich mit einem „Kurschatten". Die Voraussetzung der religiösen Beeinflussung ist zunächst, daß die Menschen Zeit haben und entspannt zu sich selbst kommen. Natürlich müßte man einen neuen Stil, neue Themen entwickeln, um den Fragen dieser Menschen zu begegnen.

Die Betriebsseelsorge schien nach dem Kriege ein neues Feld missionarischer Arbeit zu sein. Freilich sind heute manche der Überzeugung, daß der Mensch in seiner Arbeitswelt kaum noch ansprechbar ist. Apostolat setzt voraus, daß man reden kann. Die Automation, die auch in die Büros eingedrungen ist, läßt aber den Menschen wenig Zeit zum

Reden. Die „Quatschzeit" ist auf ein Minimum beschränkt. So ist es denkbar schwer, an der Arbeitsstätte menschliche Kontakte zu finden. Freilich sollte man deshalb diese Arbeit nicht plötzlich abbrechen, sondern langsam auslaufen lassen oder außerhalb der Arbeitszeit Kontakte unter denen herzustellen suchen, die in einer bestimmten Arbeitswelt tätig sind.

Erwachsenenbildung. Will die Kirche wirklich die Laien erfassen, damit sie die Kirche bewußt und mitbestimmend tragen, dann müssen die Laien auf diese Arbeit vorbereitet werden. Das geht nicht ohne ein religiöses Existenzminimum an theologischem Wissen. Wie groß das Verlangen danach ist, beweisen in Deutschland die Zahlen der theologischen Akademien, Seminare und Wochenendkurse. Das Faktum „holländischer Katechismus" als Bestseller spricht für sich, selbst wenn man boshaft behaupten wollte, daß er zum Teil auch wegen seiner theologischen Anrüchigkeit gekauft wurde. Es geht aber nicht nur um theologische Bildung im engsten Sinne, sondern um eine grundsätzliche Orientierung des Christen, auch in politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Fragen. Freilich gilt es hier, nicht Rezepte zu geben, sondern eine freie Gewissensbildung zu fördern.

Familienseelsorge. Nachdem wir einen großen Wandel in der Schulpolitik erlebt haben, sind wir pastoral hellhöriger geworden für die Bedeutung der Familie. Der Satz „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft" stimmt nur sehr begrenzt. Der Klerus machte die Feststellung, daß nur die Kinder die Messe besuchen, die von der Familie gefördert werden. Die deutschen Intellektuellen haben den seelsorglichen Wert der Schule überschätzt. Die religiöse Grundformung geht wesentlich vom Elternhaus aus. Missionarisches Apostolat der Orden sollte deshalb wesentlich auch Familienseelsorge sein, um die Eltern fähig zu machen, ihre Kinder richtig, d. h. auf Gott hin zu erziehen. Hier klafft in der deutschen Seelsorge eine Riesenlücke. Auch auf diesem Gebiet brauchen wir Spezialisten.

Jugendseelsorge. Die Jugendseelsorge ist seit langem in einer Krise. Die meisten Gemeinden haben heute großartige Räume für die Jugendseelsorge, aber wenig Jugend. Früher hatte man nicht annähernd solche materiellen Möglichkeiten, um der Jugend etwas zu bieten, aber man hatte die Jugend. Man muß sich fragen, warum die Jugend nicht mehr in dem Maße ansprechbar ist. Vielleicht haben wir zu wenig von ihr gefordert. Jugend kann nicht leben ohne Experimente. Leben ohne Experimente bedeutet nichts anderes, als wie ein Kaninchen im umhegten Stall gefüttert zu werden. Das widerstrebt aber der Jugend. Deshalb rebelliert sie heute. Die Kirche selber hätte die Jugend provozieren müssen und zur Rebellion gegen eine satte Wohlstandsgesellschaft aufrufen müssen. Es ist nicht so, daß Jugend verwöhnt werden will. Die Besten wollen gefordert werden.

Welche Schichten bestimmen das Gesicht der Zukunft? Wie wir schon sagten, wird die Zukunft von Naturwissenschaft und Technik bestimmt. Es sind also die Naturwissenschaftler, die Ingenieure, die Künstler, die Architekten, die Werbefachleute, die Konstrukteure, die für die Gestaltung der neuen Welt entscheidend sind. Die Kirche ist aber kaum in diesen Kreisen vertreten. Erst allmählich beginnt man sich um die vier- bis fünfhunderttausend Ingenieure zu kümmern. Wir haben also eine Fülle weißer Stellen auf der Landkarte des missionarischen Apostolates der Orden. Die Aufzählung einiger Blindstellen mag genügen. Die Orden müssen den Mut haben, ihre bisherige Tätigkeit in Frage zu stellen und neue Arbeitsfelder mutig anzugreifen.

Die Form des missionarischen Apostolats der Zukunft. Es scheint, als ob die Zeit der großen Verbände und Organisationen zu Ende sei. Wenigstens werden sie nicht mehr die Bedeutung gewinnen, die sie früher in einer Kirche, die ganz auf Verteidigung eingestellt war, einmal hatten. Es gilt vielmehr, die Kirche überall in der Welt wirksam zu machen. Die entsprechende Form eines solchen Einwirkens der Kirche auf die Welt ist die Zelle, d. h. eine Gruppe überzeugter Christen in allen Schichten der Bevölkerung, in allen Tätigkeitsbereichen der Menschen und innerhalb räumlicher Einheiten. Es gilt, möglichst viele Inseln christlichen Geistes in der gesamten Welt zu schaffen.

Koordination. Eine entscheidende Frage ist, wie wir das missionarische Apostolat der Orden in Übereinstimmung bringen mit dem Gesamtapostolat der Kirche. Wir sitzen alle in einem Boot, und uns verbindet alle eine gemeinsame Aufgabe. In dieser nachkonziliaren Ära wird das Wort Koordination groß geschrieben. Manchmal hat man den Eindruck, daß man vor lauter Koordination und Kommissionen überhaupt nicht mehr zur Arbeit kommt. Sicherlich vollzieht sich hier vieles am grünen Tisch. Im Sinne eines gesunden Pluralismus sollten die Orden auch ihr eigentümliches Charisma im Apostolat zur Geltung bringen. Denn eine Vereinheitlichung im Sinne eines farblosen Einerleis wäre das größte Unglück der nachkonziliaren Kirche. Auf der anderen Seite können die Orden nicht nebeneinander ihr Apostolat betreiben. Bei der Verflochtenheit der menschlichen Gesellschaft müßten sie auch ihr Apostolat aufeinander abstimmen. Man müßte sich fragen, wer tut was mit wem, und wo tut er es. Die räumliche Einordnung der Orden, also eine moderne Raumplanung der Seelsorge, wäre sicherlich ein wichtiges Anliegen. Warum haben wir z. B. eine Ballung katholischer Privatschulen in bestimmten Räumen, während andere Räume völlig frei sind? Ebenso gilt es, die apostolische Arbeit der Diözese und ihrer Seelsorgsämter in Übereinstimmung zu bringen mit dem Apostolat der Orden. Auf diese Weise würde man sich vor Überschneidungen schützen und auf der anderen Seite die Charismen der verschiedenen Gemeinschaften zum Leuchten bringen.

*Die apostolische Funktion der kontemplativen und der aktiven Orden**

Von Dr. Alexander Senftle OFMCap., Koblenz

Das Thema soll hier in einer grundlegenden Weise gezeigt werden, ohne daß die heutigen Forderungen der Situation und der modernen Mentalität außer acht gelassen werden dürften.

Zuerst zwei Vororientierungen: Ich möchte das Wort „Apostolat" nicht so ununterschieden stehen lassen, sondern vom apostolischen Leben sprechen und davon das daraus resultierende apostolische Tun unterscheiden. Ich werde um der Diskussion willen in Leitsätzen gleichsam ein Gerippe für die Aussprache anbieten, die meines Erachtens das Entscheidende sein muß. Wir dürfen diese uns bedrängenden Fragen nicht mehr nur hinter verschlossenen Türen mit dem je eigenen Fensterblick angehen, sondern wir müssen heute in offenen Türen gleichsam einander begegnen, und jeder muß den Blick des andern als bereichernd mitsehen lernen.

1. Leitsatz: *Apostolisches Leben gehört seinshaft in jede Ordensexistenz, die unter den evangelischen Räten steht. Apostolisches Leben ist darum genuines Sinnziel jedes Ordenslebens.*

Im Ordensleben geht es um eine totale und damit auch verleiblicht greifbare und immer wieder zu prägende Form der Verherrlichung Gottes. Es geht um das Zur-Ehre-Gottes-Dasein. Unser menschliches Leben ist nun einmal nur verleiblicht und immer neu zu vollziehen. Darum muß sich jede geistige Haltung leibhaftig ausdrücken. Dieses Ausdrücken gehört wesentlich hinzu und ist nicht Mangelware oder Mitinkaufnehmen.

Dieser Ausdruck der Verleiblichung heißt einfach volle, also innerliche wie äußerliche, menschliche Aktivität, die in jedem einzelnen in einem Spannungsverhältnis steht. Wir Menschen sind nur in diesem Spannungsverhältnis voll und ganz aktiv und menschlich. Deshalb melden sich heute grundsätzliche Bedenken gegen die alten, so fertigen Nebeneinanderstellungen von aktiven und passiven Orden. Diese Bedenken melden sich auf beiden Seiten und sind in sehr harter Form laut geworden.

Die „Theoria", also das Leben in der Theorie, wie sich die Griechen ausdrückten, ist die höchste Form der Aktivität und wird in seinem inhaltlichen Bedeutungscharakter wiedergegeben mit Feiern des Göttlichen oder der Götter durch Darbieten der Gaben menschlicher Aktivität, die da sind: Tanz, Spiel, Lieder, Reden, Dichtkunst.

---

* Der folgende Beitrag bietet den Text eines Referates, das auf der Jahresversammlung der VDO am 19. Juni 1968 in Würzburg gehalten wurde. Der Charakter des mündlichen Vortrages wurde beibehalten.

Auf dieser Tradition fußend, folgert z. B. Gregor von Nyssa, d e r Mystiker der Ostkirche und darum ein unverdächtiger Zeuge in diesem Spannungsfeld: „Kontemplation zielt auf das Vernehmen, Schauen, Hören, Antworten des Wortes und Werkes Gottes, um für Gott Zeuge zu sein und Zeichen zu setzen, wodurch wir ihm die Ehre geben mit dieser unserer vollen menschlichen Wirklichkeit." Diese volle menschliche Wirklichkeit sieht er erfüllt in dem Wort der Bibel über die Werke der geistlichen, aber auch leiblichen Barmherzigkeit. Dies Leben der Theoria in dieser Auffassung wird von vielen heute als der richtigere Ansatz vertreten.

Die aktive und passive Existenz in der neutestamentlichen Tradition scheint geradezu personal tradiert zu sein in den beiden Gestalten Maria und Martha. Auch hier melden sich heute gerade die Ordensexegeten und zum großen Teil zuerst die aus den beschaulichen Orden zu Wort und sagen, diese allegorische Auslegung einer bestimmten Zeit ist falsch. Die uns üblich gewesene Auslegung: Hören, um auszuruhen, um sich zu versenken, ist eine Folge des maßgebenden Einflusses neuplatonischen Denkens, das erst nach der Zeit der Apostel und apostolischen Väter eindringen konnte und dann eine lange Zeit beherrschend wurde.

Auch die Kirchengeschichtlicher haben sich mit diesem Problem auseinandergesetzt und diese Fakten inzwischen weiter entwirrt. So steht heute fest: Johannes Damascenus schrieb die „Vita Balaam und Josafat" und hat in dieser Vita einmal das Leben Buddhas unter der Person des Balaam ins Abendland hineingetragen und gleichsam das buddhistische Lebensideal christianisiert, auf die sogenannte meditative weltflüchtige Existenz hin. Das ganze Mittelalter ist davon beeinflußt worden. Ein Historiker von namhaftem Rang hat gesagt, man bekam unter diesem Einfluß den neuplatonischen Wein als evangelischen und apostolischen Wein serviert und hat ihn getrunken.

Eine tragische Rolle spielt dabei auch das Mißverständnis, das um die Gestalt des Dionys Areopagita zustande kam. Dieser schlüsselt sich faktisch in drei Gestalten auf: Einmal handelt es sich um den anonymen Schreiber der Schriften, die unter dem Namen Dionys gingen und wahrscheinlich von dem Patriarchen Severus von Antiochien verfaßt wurden, der, was heute in der vergleichenden Geschichtswissenschaft festgestellt ist, den Neuplatoniker Proklus abgeschrieben hat. Die zweite Gestalt ist der im Neuen Testament genannte Dionys Areopagita. Die dritte Gestalt ist der Dionys von Saint Denis, Erzbischof von Paris. Scotus Eriugena hat diesen dreifachen Areopagiten übersetzt und zu einer Person gemacht und ihn so ins Abendland gebracht. Die Wirkkraft dieser Arbeit war ungeheuer groß für seine Zeit.

Aber in allen Epochen, wo neuplatonisches Wissen geschwunden und als einseitig erkannt ist, wie z. B. heute, dort schwindet immer auch das Verhältnis und Bedürfnis nach diesen meditativen Orientierungen. Wir leben

in einer Zeitsituation, wo wir nicht nur das Meditative schwinden sehen, sondern wo der Lebenskern dessen, was wir Religion nennen, nämlich die Erfahrung und das Erlebnis der Gottnähe inmitten unseres Daseins, zu schwinden droht. Ob man diesen Tatbestand einfach mit religiösem Schwund bezeichnen kann, ist m. E. sehr problematisch. Ich habe diese Hinweise nur gegeben, damit wir das Milieu und die Situation, die auf uns zukommt und die immer stärker wird, sehr deutlich sehen.

Kurz also: der einfache Hinweis auf die neutestamentlichen Gestalten Maria und Martha ist ganz sicher heute wirkungslos. Er ist es auch im Hinblick auf die philosophische Tradition und psychologische Bewußtseinslage heute. Es geht hier nicht um Passivität oder Aktivität, weil Hören, Zuhören und Innewerden höchst konzentrierte Formen menschlicher Aktivität sind, auch mit verleiblichtem Ausdruck und solchen Konsequenzen. Wissen drängt zum Ausdruck, zum Gestalten und Verhalten, zum Tun. Beide Gestalten, Maria und Martha, sind aktiv, und Christus stellt in seinem Urteil gleichsam eine Wertzuordnung auf.

Diese selbst ist nicht absonderlich, einseitig oder befremdend, wie heute noch manchmal zu hören ist, um auf einen gewissen Heroismus zu kommen. Diese Wertzuordnung entspricht der vollen menschlichen Wirklichkeit für menschliches Aktivieren überhaupt. Es ist für uns doch selbstverständlich, daß es kein Tun um des Tuns willen gibt und geben kann. Und immer steht das besinnende Element an erster Stelle für ein ihm notwendig zugehörendes Tun. Darum gilt für uns, wenn ich es beispielhaft und hart formuliere, daß der christliche Einsiedler nie ohne Bezug zur Gemeinschaft sein kann. Die beschauliche Ordensexistenz kann nie ohne apostolisches Leben, auch nicht ohne apostolisches Tun sein. Das ist die menschliche Schöpfungswirklichkeit.

Wir sagten oder dachten oft, die meditative Existenz ist eigentlich überhaupt kein Problem. Wer darin sich angesiedelt hat, ist gut aufgehoben. Dort ist man seiner Sache einfach sicher. Man sprach nur von der Häresie des Aktivismus. Und doch gibt es auch eine Häresie der Meditation. Wir dürfen nicht vergessen, was heute so laut und stark zum Ausdruck kommt: die meditative Existenz, z. B. im Buddhismus, ist geradezu eine Leugnung der Schöpfungswirklichkeit und des Schöpfers. Meditation um ihrer selbst willen ist ebenso sinnlos wie ein Tun um seiner selbst willen. In beiden erhebt sich der Mensch zum Maß aller Dinge. Buddha selbst mußte bereits dem Ansatz seiner Theorie in der Praxis widersprechen.

Und auch wir dürfen darum in dieser Auseinandersetzung nicht die Gefahr der Häresie des Meditativen einfach übersehen. Man muß heute die Frage stellen, ob der Mangel an meditativer Quellkraft ebenso wie der Mangel an nährender Strahlkraft nicht auch darin wurzelt, daß die meditative Existenz an sich selbst krankt durch ein passiv machendes Systemdenken.

Ich halte das für eine ernste Gewissensfrage an die beschaulichen Orden und ihre erneuernde Belebung heute. Dieses passive Systemdenken konnte für seine bestimmte Zeit jene richtige Form sein, neue und andere Wirklichkeiten einzuholen und begreifbar zu machen. Aber wenn solch ein System endgültig fixiert wird und abgeschlossen bleibt, verliert es die Wurzeln seiner Herkunft und verfälscht Geschichtlichkeit in Überzeitlichkeit.

Die anthropologische Psychologie hat diese Möglichkeit heute sehr deutlich herausgestellt und hat hierfür typische Fehlansätze als Möglichkeit entschleiert. Sie spricht z. B. von einer Flucht in eine Passivität, in der man einfach hinnimmt, weil man nicht direkt antworten kann oder will. Sie spricht von einer Verdrängung des Selbsttuns durch Rezeption, d. h. eindeutige Außenlenkung und Passivität, wobei sich der Mensch wohl um Reproduktion bemüht, aber nicht um die volle wirkliche Aktivität. Sie spricht sogar von einer Flucht in eine unverbindliche Traumwelt, die den psychologischen Hintergrund abgeben könnte.

Heute jedenfalls stehen auch viele namhafte Historiker in der Tradition von Gilson, Böhmer wie Altaner u. a., aber auch Exegeten auf einem Boden, der uns nicht nur sehr bedenklich, sondern nachdenklich machen muß.

Aufgrund des Tatsachenmaterials wie auch aufgrund des ehrlichen und redlichen Suchens hat mir z. B. P. Kajetan Esser OFM gesagt, für den beschaulichen Lebensstil und diese Lebensform gäbe es keine Anhaltspunkte in der neutestamentlichen Tradition und auch nicht bei den apostolischen Vätern. Der Ursprung dieser Tradition sei neuplatonisch.

Ich möchte dieses Urteil nicht so unbefangen übernehmen. Wie wir heute versuchen, die Technik einzuholen in das christliche Bewußtsein und in die christliche Bewältigung, so hat man auch damals den Neuplatonismus in die christliche Erlebniswelt hineingeholt. Natürlich kann alles von einer Einseitigkeit her mystifiziert und absolut gesetzt werden. Zweifellos ist aber die beschauliche Form des Ordenslebens wie auch die unseres tätigen Ordenslebens gewachsen und genährt aus Anregungen des Neuen Testamentes. So muß auch das Urteil der Exegeten verstanden werden. Ich habe einen Exegeten gesprochen, der auf dem letzten Kongreß der Ordensexegeten war. Er sagte mir, gerade die Exegeten aus den beschaulichen Orden bringen heute diese Problematik mit ins Spiel und weisen nach, daß im Neuen Testament keine grundlegenden Anhaltspunkte und Verbindlichkeiten vorliegen. Auch das Konzil hat zu dieser Auseinandersetzung Stellung genommen, wenn es sagt: „Der Ordensstand bezeugt lebendig, d. h. in steter Aktivität, das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und verweist alle Menschen auf die überragende Größe der Herrschaft Christi."

Daraus könnte man schließen,

1. daß das Leben in und aus der tiefen Verbundenheit mit Christus gelebt wird und hier seine Quellkraft hat für jedes Ordensleben.

Es heißt aber auch:

2. daß das aus ihm wirkende apostolische Tun wesenhaft Vollzug dieses selbstlos lebendigen Zeugnisses für das Reich Gottes sein will, und zwar gemäß dem Kairos, der ansteht. Es ist also nicht eigens oder menschlich bestimmtes Wollen, sondern unter der Metanoia des Evangeliums stehend, darum auch nicht bloßes Tun, sondern Tun aus der kontemplativen Fülle — und das ist Leben aus der Metanoia.

3. Darum ist das kontemplative Leben nicht um seiner selbst willen und aus sich selbst, sondern auf Gottes Willen hin, und d. h. konkret, dem Erlösungswerk zuzuordnen und der Mission als geschichtlicher Sendung in Aktivität verpflichtet.

Damit haben wir eine ausgewogene und allgemeine Orientierung für alle. Damit ist für alle die dauernde Frage aber auch aufgegeben: Sind die jeweiligen Zeichen unseres bezeugenden Lebens wirkliche und wirksame Zeichen der Hirtenliebe Gottes an den Menschen, und wird mit ihnen die Missionspflicht im Heute beantwortet?

Damit sind wir natürlich alle aufgerufen zu einer ausgespannten Aktivität. Keiner kann sich dieser Haltung entledigen. Wir alle müssen für jede Zeit apostolisch lebendig sein, da wir nur auf solche Weise unser Leben in den evangelischen Räten erfüllen können. Wir müssen es auf die Weise sein, wie es je die Zeit und Aufgabe stellt.

2. Leitsatz: *Apostolisches Leben als Ordensexistenz trägt die Mannigfaltigkeit menschlicher Einmaligkeit und die Vielfalt geschichtlicher Bedingtheiten und Erfordernisse der Zeit an sich.*

All das muß berücksichtigt werden, wenn actio und meditatio ihre Echtheit und Lebendigkeit wahren sollen. Was wir also vorfinden an Lebensformen und Zeitgebundenheiten ist legitim. Jede Zeit und jeder in seiner Zeit haben sich immerwährend in Frage zu stellen, damit wir gar nichts „im eigenen Namen bitten", sondern „in seinem Namen" unser Leben hingeben für das Kirchesein in der Welt, und das heißt: für alle Kulturen und für die Menschen in allen Kulturen.

Diese Aufgabe ist immer neu aufgegeben und durch kein Schema für alle Zeiten einzulösen. Wir müssen unsere Zeit, unsere Möglichkeiten und Erfordernisse in Verantwortung leben. Nur so wird unsere Hingabe als Leben der Evangelischen Räte zur Hingabe an Gottes Erlösungswerk wirksam werden können und ein erfahrbares Zeugnis sein für das Kommen Gottes, das allen zu gelten hat.

Das Gesagte übersteigt die Frage des Einzel-Ich, ohne sie auslassen zu dürfen, und zielt auf die jeweiligen Ordensgemeinschaften.

3. Leitsatz: *Das apostolische Leben der Orden realisiert sich in den verschiedenen Formen des einen wirksam bezeichnenden Zeugnisses, das von gleichgerichteten Menschen als Gesinnungsgemeinschaft entschieden wurde, die sich dafür zur Verfügung stellen.*

Entscheidungen von Menschen unterliegen der dauernden Erneuerung wie auch der reifenden Infragestellung, damit sie immer wirkungsvoll und kraftvoll bleiben.

Es kann gerade hier keinen leeren, demonstrativen Konsum geben, auch nicht für Menschen in einer Gemeinschaft, soll diese selbst lebendig bleiben und nicht zur Belastung des Lebendigen werden. Eine fast dämonische Selbstsicherheit und Selbstgenügsamkeit mit starrer Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung der je eigenen Haltung hat beide Lebensformen verarmt und in sich gefährdet (vgl. dazu E. Schillebeeckx, Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild, in: Ordenskorrespondenz 2/68).

4. Leitsatz: *Der zeitlos verbindliche Maßstab der jeweiligen Entscheidungen über Formen und Funktionen von Zeichen und Zeugnis ist der Gehorsam auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Lebens. Verantwortung heißt hier: Bejahen können, daß das so oder so gestaltete Leben ein Erkennungszeichen dafür sei, daß die Annäherung Gottes zu den Menschen durch Christus erfahren und beantwortet werden kann. Das gilt für drinnen in unserer Gemeinschaft als auch für draußen im Leben.*

Ich glaube, an dieser Frage scheiden sich die Geister und scheitern jene Geister, die einmal sagen, Ordensleben sei Intim-Gemeinschaft mit Gott, jedes Tun nach draußen sei zuerst Gefahr und Gefährdung. Es scheitern aber auch jene, die da sagen: Alle Aktivität kann nur actuositas sein.

Beide werfen sich Untreue vor und liegen im Streit miteinander und vergessen so, daß Eintracht und Zuordnung der Brüder und Schwestern im Ordensleben das erste apostolische Tun sein muß, das alle fordert, wenn ihr apostolisches Leben Hingabe an den Einen sein soll und das kraftvoll bezeugen will.

Hier in der offenen Zuordnung ist die Kraftquelle, um sich in Frage zu stellen auf Gottes Wollen hin — und zugleich der Maßstab für die glaubwürdige Existenz des Lebens nach den Evangelischen Räten.

Daß wir nämlich alle durch Ihn, den einen Herrn, leben, das kann nicht in Widerstreit, in Konkurrenz, in Verneinung, in Selbstsicherheit und Selbstüberheblichkeit geschehen, sondern kann sich nur ereignen in aktiver Begegnung.

Und wenn wir durch Ihn leben, dann heißt das auch, daß ein gelebtes Zeugnis menschlicher Tat der Selbstlosigkeit zu setzen ist um Gottes Willen, wie es je möglich und zugleich nötig ist. Darum doch sind wir gemäß dem Gotteswort zum „Suchen und Anklopfen" aufgefordert, wodurch wir über uns selbst hinauswachsen dürfen in die Tat der Gottes- und Nächstenliebe. Das Unanschauliche der Hingabe an Gott, das Eingehen auf Gott hat sich beim Menschen durch ein sich regendes und denkendes Leben zu bezeugen. Davon ist keiner dispensiert, auch durch keine Lebensform.

5. Leitsatz: *Jeder muß seine menschlichen Möglichkeiten ins Spiel bringen und sich selbst loslassend aufgeben. Das Von-und-für-Gott-Ergriffensein muß sich in selbstloser Hingabe und offener Dienstbereitschaft im Miterlösen ausweisen. Ebenso muß die Herausforderung jeder Zeit eigens beantwortet werden im Dienst an ihr, „auf daß Gott verherrlicht werde". Gott hat sich mit uns eingelassen, auf daß wir Ihn in der Weise des menschlich-mitmenschlichen Lebens und dieser Geschichte bezeugen.*

Wenn wir so oft in der Geschichte hier scheitern, nur Halbes leisten und bezeugen, dann liegt es daran, daß wir zunächst uns selbst und selbstgefällig festhalten, daß wir nicht „suchen und anklopfen", also nachsinnen und nachfragen und umschauen, sondern uns im Festhalten behaupten und versichern. Zum andern liegt es daran, daß die wenigsten Menschen die Form und die Art der Gemeinschaft finden, die ihnen wirklich und immer entspricht, und darum werden viel Elan und Kraft einer Gemeinschaft immer wieder unwirksam. Man etabliert sich nur, breitet sich aus, aber vertieft nicht mehr, schreitet nicht mehr weiter. Was Soziologen und Psychologen als statistisches Material z. B. für die Ehe gefunden haben, das gilt auch von uns zu bedenken, daß nur ganz wenige Prozent eigentlich den so selbstlos ergänzenden und anregenden Ehepartner finden. Auch bei uns haben wir viel Hilflosigkeit aufgrund dieser Situation. Warum ist die Institution heute zur Last und Belastung der Menschen geworden? Sie ist es nicht von ihrem Wesen her. Die Institution sollte ja die Verlängerung der sozialen Seinswirklichkeit des Menschen sein. Sie müßte seine gefährdete Freiheit entlasten. Das leistet sie aber oft nicht durch die Starre eines Systemdenkens, in dem das Lebendige und damit die Freiheit blockiert wird.

Wie sehr haben wir so die Frage des apostolischen Lebens nach der aktiven wie nach der meditativen Seite hin fix institutionalisiert und den Zusammenhang zum einen apostolischen Leben in seiner ganzen Breite und Tiefe, aber auch Offenheit und Verfügbarkeit verkürzt! Wieviel Entfremdung wird in und durch Klostergemeinschaften gelebt, schon wegen der sogenannten unantastbaren Festlegungen. In beiden Bereichen hat sich heute in unserer Stunde mehr zu ereignen — austauschend, ergänzend —, als bisher hergestellt und herausgelebt wurde.

Im menschlichen Ich und damit im menschlichen Dasein überhaupt ist jede Aktion zum Tode verurteilt, wenn nicht das Meditative gleichsam die Wiege der actio ist. Aber auch umgekehrt ist die meditatio als nur frommer Konsum tödlich, wenn sie nicht selbst dienende selbstlose actio zeugt und zeigt.

Auch hier zeigt sich die Würde und Größe des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit. Er ist Abbild Gottes, den Nikolaus von Kues nennt: die coincidentia oppositorum. Wir sind Abbild dieser ungeheuren, unendlichen Ausspannung; und weil Abbild immer nur in dauernd herzustellender Aufgabenhaltung, also in der Weise des Nicht-zu-Ende-Kommens, darum gilt für das Funktionieren des apostolischen Lebens der letzte Leitsatz.

6. Leitsatz: *Die entscheidende apostolische Funktion ist für alle aktives, d. h. gelebtes Friedenstiften, Friedenhalten und Befrieden inmitten dieser wirklichen Spannungen des Lebens, inmitten der Konflikte einer Zeit und Geschichte und ihren Ungerechtigkeiten.*

Das gilt für die Kirche allgemein an der jeweiligen Zeit. Das gilt für die jeweiligen Ordensgemeinschaften miteinander, das gilt für die Ordensleute und ihren persönlichen Anruf füreinander. Es geht nicht mehr um die Frage hier Theorie und hier Praxis, sondern um die Theorie, die die actio dauernd herausfordert; und um die Praxis, die sich aus der Theorie immer wieder auf das Geforderte besinnt und greifbare, je neu geprägte Stärkung erhält.

Das eschatologische Zeichen kann sich nicht anders ereignen. Denn Gottes Kommen war und ist Ereignis; er ist dauernd im Kommen. Wer darum die Zeit und Geschichte leugnet, kann dafür nicht zeugen, aber wer nur in Zeit und Geschichte aufgeht, verfehlt den Hinweis auf Ihn, das Seinsziel alles Lebens.

Wir stehen vor der schweren Frage: „Können wir noch gewollt und künstlich vereinseitigen und gleichsam zeithafte Formen nach der einen oder anderen Seite hin verbarrikadieren?" Die Last dieser Frage bedrängt heute jede Form des Ordenslebens und muß in der Vielfalt der Beziehungsfelder gesehen und beantwortet werden — für jede Epoche sicher neu —, um der Wahrheit des Lebens selbst willen. Diese Aufgabe kann nur in offener Gegenseitigkeit erfüllend ausgetragen und bereichernd geformt werden. Und diese Gegenseitigkeit darf nicht nur eine fromme Aussage sein, sondern muß in der Praxis des Lebensalltages sich ereignen. Und hier müssen wir alle wohl phantasievoller werden füreinander.

Das hieße z. B. für die Beschaulichen: Einzeln und als Gemeinschaft aktiv bleiben und dabei nie ohne konkreten Bezug zum apostolischen Tun sein. Aber diesen Bezug zum apostolischen Tun nicht nur mahnend als Hinweis zur Innerlichkeit und als Gegenpol gleichsam haben, sondern es gilt, diesen Hinweis vielmehr zeichenhaft greifbar für das Heute und lebendig zu

machen, damit der Bedeutungswert des Meditativen sich auswirke und dem Tätigen die spirituelle Mitte seines Tuns gezielt zuwirke. Das heißt aber, daß er mit ihnen in Begegnung stehen muß, Begegnung, die mitträgt, die versteht, die entlastet und enthastet. Sich also nicht nur in dem Eigenen versenken und wohlfühlen.

Aber das hieße auch z. B. für die Tätigen: Diese anderen in ihrem Angebot auch wahrnehmen, sich damit auseinandersetzen, sich in Frage stellen, sich entlasten lassen, um sein Tun als ein Tun um Gottes willen auch selbst noch zu erfahren und zu erleben.

Warum entdecken und erleben die Menschen allgemein nicht, daß die entzauberte und so säkularisierte Welt auch der Raum ist, durch den Gott kommt, durch den er heilswirkend hindurchgeht? Warum soll da Gott hinter sich gelassen werden müssen, weil die Mehrzahl der Menschen hilflos es so meint und so lebt und sich verliert? Die künstliche Natur und mit ihr die technische Welt gehören genauso zu unserer Wirklichkeit. Und sie wartet heute auf diese Entdeckung, besser: auf die Vertiefung und Popularisierung für diese Verchristlichung hin. Und sie darf eben nicht nur verdächtig, gefährdet und auf Distanz gezeigt werden.

Das apostolische Leben von beiden Bereichen, der Beschaulichen wie der Tätigen, ist hier noch zu wenig sichtbar geworden. Die dem Erlösungswerk gelebte Zuordnung für diese Zeit, die Mission als geschichtliche Sendung darin haben diesen Raum fast nicht geöffnet und noch wenig durchpulst. Wir fragen zu sehr immer im Systemdenken behaftet und nicht in dieser wirklichen, selbstlosen und sich in Frage stellenden Offenheit. Warum ist unsere moderne Gesellschaft eine so intensive Interessengemeinschaft fast ohne Ausweg, daß das sich gegenseitige Auffressen — wenn auch in konventioneller Weise — fast sprichwörtlich ist? Haben wir als Sauerteig uns nicht selbst zu interessenhaftem Denken und Leben etabliert und privilegisiert? Die Tatsache des selbstlosen Dienens als apostolisches Leben wurde dabei verstellt und unterentwickelt. Unsere Theologie wie die Ideologie der Gesellschaft sprechen und schreiben heute so viel von Hoffnung. Wohl darum, weil sie im Leben wie in der religiösen Wirklichkeit — d. h. als gelebte und erfahrbare Wirklichkeit — Mangelware ist. Hat nicht Interessendenken und Privilegiendenken uns auch den Zugang zueinander schon immer verstellt und einander so abgewiesen, so daß gegenseitige Offenheit nur theoretisch ist?

Die Skala unseres Miteinanders um des Herrn willen zur Auferbauung des christlichen Volkes ist sehr breit. Sie muß dauernd am Leben und seinen Hilflosigkeiten neu entdeckt werden und gestaltet werden. Nur so verhindern wir selbstsüchtige und selbstflüchtige Fehlentwicklungen, Einseitigkeiten und Wirkungslosigkeiten des einen apostolischen Lebensauftrages.

Sicher rächt sich heute, daß wir beide Bereiche — Beschaulichkeit und Tätigkeit — so gegeneinandergestellt übernommen haben, auch so voneinander getrennt gehalten haben, anstatt sie nur zu unterscheiden als berechtigte geschichtliche Daseinserfahrungen und sie in der Praxis in gegenseitiger Zuordnung unter dem einen Ziel: apostolisches Leben immer wieder neu in notwendiger Zuordnung füreinander zu gestalten.

Die gelebte und sich auswirkende Gotteserfahrung als die Seinsmitte des Lebens, das ist der besorgniserregende Mangel unserer Zeit. Darum sagt Paul VI.: „Wir blicken auf die wahrsten und die tiefsten und am meisten vernachlässigten Bedürfnisse unserer Zeit, und dabei kommen wir zu dem Schluß, daß auf dem Gebiet des vielfältigen Wirkens der Kirche das gelebte Gebet und seine wirksame Lebendigkeit den absoluten Vorrang hat." Also vorrangig ist nicht das Gebetsleben, das zum Systemgehäuse der Reprozedenten des Lebens wurde; auch nicht das Gebet, das wie eine pflichtgemäße Not absolviert werden muß.

Das passive Schwergewicht im beschaulichen Raum hat m. E. nicht mehr genügend befruchten können, so daß das Gebet als Ereigniserfahrung unseres Lebens mit dem göttlichen Leben auch inmitten des Tätigseins wirksamer erhalten bliebe als das bloße Tun. Aber nur so kann dem „Wirbel um das liebe Ich" entgegengetreten werden. Die Besinnung auf das gemeinsame Ziel unseres Lebens: das apostolische Leben und seine zeitoffene und in die Zeit hineinbezeugende Praxis sind auf beiden Seiten die Forderung der Stunde. Wir spüren, daß wir einander brauchen, um miteinander für Ihn wirkungsvoll und kraftvoll zu zeugen.

*Die psychologischen, soziologischen und theologischen Ansatzpunkte für das Apostolat der Orden in Deutschland**

Von Josef Pöppinghaus SJ, Köln

EINLEITUNG

Das Thema zielt ohne Zweifel auf konkrete Vorschläge für die Arbeit der Orden. Darum zeichne ich nur mit wenigen Strichen in einer ersten Vorbemerkung die psychologische, soziologische und theologische Situation der Menschen von heute. Die zweite Vorbemerkung behauptet, daß die gegenwärtige Situation gerade den Orden außergewöhnliche Chancen bietet.

1. Die Wandlungen in der dynamisch gewordenen Welt haben eine Situation heraufgeführt, in der die letzten Fragen gestellt werden. Alles spitzt sich zu auf die grundlegende Frage nach Gott und nach dem Glauben. Wir sehen uns einem Geschehen konfrontiert, dem wir uns nicht entziehen können. Die Naturwissenschaften, die Psychologie, die moderne Philosophie konnten nicht ohne Einfluß bleiben auf viele primitive, überkommene religiöse Vorstellungen und Verhaltensweisen, die zum Teil aus einem vorwissenschaftlichen Entwicklungsstadium stammen. Weitere Erschütterungen kommen aus dem gesellschaftlichen und sozialen Wandel, aus der modernen Exegese, aus der fortschreitenden Säkularisierung unseres ganzen Lebens, aus der Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen und den verschiedenen Formen des Atheimus. Ich erinnere an die Buchtitel „Wird die Kirche zum Grab Gottes?" (Robert Adolfs, Styria, 1967, DM 9,80) und „Das Ende des konventionellen Christentums" (Van de Pol, Herder, 1967, DM 27,80). Nicht das Christentum, wohl aber manche Form des überkommenen Christentums ist am Ende. Sicher ist, daß wir aus unserer Zeit und unseren Lebensverhältnissen einen neuen Zugang gewinnen müssen zu Gott und zum Glauben.

Es gibt keine Bundesgenossenschaft zwischen Naturwissenschaft und Materialismus. „Je tiefer wir durch Experimente und Analysen in die Materie eindringen", sagt der Kernphysiker Kapp, „um so weniger können wir sagen, was sie eigentlich ist." Das Geheimnis im Makrokosmos und Mikrokosmos wird nicht gemindert, es wächst.

Der Gottesglaube wird ein geläuterter sein. Gott wird immer mehr zum unverfügbaren Geheimnis, das alle Wirklichkeit ermöglicht und trägt.

* Die folgenden Ausführungen geben ein Referat wieder, das auf der Mitgliederversammlung der VDO am 19. Juni 1968 in Würzburg gehalten wurde.

„Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will." „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!"

„Glaube ist immer ein bedrohter Glaube, Unglaube auch immer ein ungewisser. Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel und am Glauben Anteil. Der Zweifel wird zum Ort der Kommunikation" (Prof. J. Ratzinger). Die psychologische Situation des Menschen, mitverursacht durch den gesellschaftlichen und sozialen Wandel, das Denken des Menschen und sein Lebensgefühl führen, neben anderem, zu der grundlegenden Gottesfrage. Das ist unsere Situation.

2. Worauf stützt sich die Behauptung, daß die Orden große Chancen haben für ihre Arbeit? Die entsprechenden soziologischen Erhebungen zeigen, daß die Zahl der Weltpriester stagniert, daß die Orden an Bedeutung gewinnen. Jeder vierte Priester in der Bundesrepublik ist Ordenspriester. In den Niederlanden haben die Ordenspriester in den letzten Jahrzehnten die Weltpriester überholt, ihr Verhältnis ist zwei zu eins.

Zweimal in diesem Jahrhundert haben die Orden bewiesen, daß sie anpassungsfähig sind. Die Hälfte der 600 Niederlassungen in Deutschland stammen aus den Jahren 1900—1932 und 1945—1968. Sie haben sich gut spezialisiert auf neue Problemstellungen in Schule, Seelsorge und in der Diaspora (vgl. W. Dirks, Antwort der Mönche). Allerdings steht auch fest, daß die Orden zu 50 % in der ordentlichen Seelsorge stehen, daß sich die Grenzen zwischen ordentlicher und außerordentlicher Seelsorge verwischen. Ordensleute werden in steigender Zahl von den Diözesen aufgekauft, unsere Niederlassungen werden zu Verleihanstalten von Aushilfspriestern.

Unsere Chance besteht darin, daß wir in einer neuen Situation zu einem neuen Verständnis der Orden und ihrer Arbeit kommen, daß wir die Zukunft resolut planen und revolutionieren im Sinne Pauls VI. (spürbare, eingreifende Maßnahmen — zwischen Revolution und ruhiger Entwicklung). Kein Weltunternehmen könnte sich die Personalpolitik der Kirche und der Orden leisten. Da wir nicht Pleite machen, aufgrund einer Verheißung, ziehen wir nicht die Konsequenzen, die notwendig sind, aus der Unruhe auf der ganzen Welt und in der ganzen Kirche.

Wir haben die Chance, wenn wir an die Erfolge von 1900—1932 und 1945—1968 anschließen und in einer neuen Epoche resolut die Zukunft planen. In der dynamischen Welt handelt nur der in der Gegenwart richtig, der die Zukunft vorbereitet und heraufführt. Die Vergangenheit kann nur der rein bewahren, der sich der Zukunft verpflichtet weiß; ein Orden bewahrt sein Wesen, indem er der Zukunft dient.

DIE KONKRETEN ANSATZPUNKTE

Nach diesen Vorbemerkungen möchte ich sechs konkrete Ansatzpunkte für das Apostolat der Orden in Deutschland darlegen. Die sechs Thesen können wegen der gebotenen Kürze nur knapp erläutert werden.

1. These: *Die globale Unruhe in Gesellschaft und Kirche ermöglicht und fordert von uns eine radikale Verkündigung der Botschaft Christi. Die Botschaft des Evangeliums gibt Antwort auf entscheidende Fragen des Menschen von heute.*

„Es ist nicht wahr", sagt Lubac in ‚Die Tragödie des Humanismus ohne Gott', „daß der Mensch die Erde nicht ohne Gott organisieren kann. Wahr ist, daß er sie ohne Gott letzten Endes nur gegen den Menschen organisieren kann" (S. 15). Das scheint heute mit Händen greifbar zu sein. Je umfangreicher die Mittel werden, die eine Welt zu gestalten, um so weniger scheint es zu gelingen, die Welt menschlich zu gestalten. So im Kommunismus, ebenso in den liberalistischen Demokratien des Westens. Der Nord-Süd-Konflikt beginnt erst. Die Menschheit befindet sich in einer ausweglosen Situation in Vietnam, in Nigeria, in der Bedrohung durch die totale Selbstvernichtung, im Problem der Bevölkerungsexplosion und des Hungers in der Welt. Die Sinnfrage nach Geburt und Tod, Sünde und Leid, Zeit und Ewigkeit bleibt ungelöst.

Wenn der Mensch auf Gott hin geschaffen ist, wenn er so konstruiert ist, daß er als arme Offenheit nur erfüllt werden kann von Gott, wenn Christus der Steckbrief für den Menschen ist, wenn der Mensch angelegt ist auf die Teilhabe am Leben Gottes in Christus — das alles glauben wir —, dann kann der Mensch die Welt wohl ohne Gott organisieren nach ihrem eingeschaffenen logischen Gesetz, er kann sie ohne Gott aber nur gestalten gegen den Menschen.

Leider müssen wir bekennen, daß wir Christen lange die Welt verkürzt haben, daß wir einen unentfalteten Glauben hatten in bezug auf die Weltgestaltung als eine Pflicht aus dem Glauben, eine Pflicht, die uns stärker auferlegt ist als den Marxisten.

Aber es ist noch verhängnisvoller, den Menschen um die Wirklichkeit Gott zu betrügen. Weil die Gestaltung der Welt ohne Gott in die Katastrophe führen muß, sind wir der Welt und den Menschen verpflichtet, müssen wir die Grundfragen vom Menschen, von Gott, von Zeit und Ewigkeit neu verkünden. Die Botschaft, die Frohe Botschaft gibt Antwort auf die entscheidenden Probleme des Menschen von heute.

Im Blick auf die konkrete Situation der heutigen Welt lautet also der erste Imperativ: Reine und radikale Verkündigung der Frohen Botschaft. Das setzt auf der einen Seite Kenntnis der Welt, Solidarität

mit den Menschen voraus, auf der anderen Seite eine tiefere Kenntnis und Realisierung des Evangeliums.

2. These: *Gott handelt in der Geschichte und führt die epochalen Wandlungen in Gesellschaft und Kultur herauf. Die Christen müssen das Handeln Gottes in der Geschichte erkennen und das Handeln Gottes mit ihrem Handeln beantworten.*

Gott treibt die Entwicklung der Welt auf die absolute Zukunft hin. „Die christlichen Lehren sind aber nahezu völlig vergangenheitsorientiert. Die Christen überlassen das Gesetz des Handelns den anderen, interpretieren und kritisieren es von einer norma negativa aus. Sie meditieren vornehmlich eine statische Welt. Sie haben die These von Karl Marx noch nicht begriffen: ‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert. Es kommt aber darauf an, sie zu verändern.' Eine Kirche, deren Leben bestimmt und gestaltet wird durch das, was Gott jetzt in der Welt tut, muß sich zerbrechen lassen, muß ständig durch Gottes fortwährendes Handeln umgestaltet werden. Deshalb brauchen wir eine Theologie des sozialen Wandels" (H. Cox, Stadt ohne Gott?, S. 119).

Das berühmt gewordene Wort Johannes' XXIII. von den „Zeichen der Zeit" wurde zum eigentlichen Motor des Konzils. Zu Beginn des Konzils sagte er: „Die Unglückspropheten reden unablässig davon, daß, im Vergleich zur Vergangenheit, die Gegenwart schlechter und schlechter werde. Wir aber sehen die Menschheit in eine neue Ordnung eintreten und erkennen darin einen göttlichen Plan."

Das alles ist mit Aggiornamento — Heutigwerden der Kirche gemeint. Der Bewegung von unten entspricht die von oben in der Offenbarung. Die Zeichen der Zeit und die Botschaft des Wortes müssen zusammentreffen.

„Wir blicken auf unsere Zeit und ihre verschiedenen und gegensätzlichen Äußerungen mit unermeßlicher Sympathie und mit grenzenlosem Verlangen, den heutigen Menschen die Botschaft der Freundschaft, des Heils und der Hoffnung anzubieten, die Christus in die Welt gebracht hat. Die Welt soll wissen: Die Kirche schaut auf sie mit großem Verständnis, mit aufrichtiger Bewunderung und mit dem ehrlichen Vorsatz, sie nicht zu erobern, sondern ihr zu dienen; nicht um sie zu verachten, sondern um sie aufzuwerten; nicht um sie zu verurteilen, sondern um sie zu stärken und zu retten" (Paul VI.).

Also lautet der zweite Imperativ: Die Orden sind von Wesen die Verfügbaren, sie müssen als erste Antwort geben auf das Handeln Gottes in der Welt, sie müssen umbauen, planen auf Zukunft, in ihren Niederlassungen, ihren Arbeiten, ihren Schwerpunkten, in der Zusammenarbeit einer Provinz, der Orden untereinander, in der Missionsstrategie. Damit kommen wir zur dritten These.

3. These: *Das Apostolat im Orden ist wesentlich Apostolat einer Gemeinschaft, auf der Grundlage gemeinsamen Lebens. Das gegenwärtig individualisierte Apostolat der Ordensleute entspricht weder dem Wesen der Orden noch den Erfordernissen wirksamen Handelns in der Welt von heute. Die Orden müssen sich die neuen Formen der Zusammenarbeit weltlicher Organisationen aneignen und auf diesem Wege ihr gemeinsames Leben und ihr gemeinsames Apostolat erneuern.*

Die Einheit einer Niederlassung ist uns nie gegeben, sondern aufgegeben. Wir sind nicht zuerst eine Gemeinschaft der Arbeit und des Apostolats, sondern eine Gemeinschaft des Lebens. Nur dann können wir Zeugnis geben und ist unser Apostolat glaubwürdig. Alle müssen Anteil nehmen an den Mühen der anderen (Wo zwei oder drei . . ., die Zwölf, die Zweiundsiebzig, das Apostelkonzil, das Zeugnis der Urgemeinde und der jungen Kirche — Nur so vollzieht sich die Sendung der Kirche).

Wir sind in der Mehrzahl Individualisten geworden. Haben uns allmählich eingerichtet. Unser Betätigungsfeld gesucht und gefunden. Wir sind sogar bequem geworden. Wir haben unsere Arbeit, aber manche derartige „Ehe" muß auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden. Wo ist bei uns Teamarbeit? Einige Weltpriester versuchen sich mühsam im gemeinsamen Leben, wir werfen das von ihnen Gesuchte weg. Wo wird in gemeinsamer Arbeit, geistiger Arbeit die Fülle neuer Themen und Problemstellungen erarbeitet? Wo sind die menschlichen und geistigen Voraussetzungen? Wen können wir in bestimmte Kreise mitnehmen? Wen kann man zu Vorträgen überhaupt losschicken? Was sagen uns die Formen der Oratorianer?

Der Imperativ: Gemeinsames Leben. Formen der geistigen Erarbeitung moderner Themen finden. Besser arbeiten drei in einem Bereich (Jugend, Studenten, Erwachsenenbildung), als daß wir fünf Einzelposten besetzen. Modell einer Niederlassung entwickeln, welche Sparten müssen vertreten sein an einem konkreten Ort?

Auf welche Schwerpunkte muß sich eine Provinz konzentrieren? Was muß abgestoßen werden? Gemeinsame Planung der Orden, Ergänzung ihrer Tätigkeiten in einem Gebiet. Partnerschaft Diözese — Orden.

4. These: *Das Apostolat der Ordensleute unterscheidet sich vom Apostolat der übrigen Christen nicht nur dadurch, daß es in Gemeinschaft verwirklicht wird, sondern auch dadurch, daß es unter der Zeichenhaftigkeit der Räte geschieht. Der eschatologische, aber auch der inkarnatorische Charakter des Christentums manifestieren sich so vor der Welt. Die Orden haben durch ihr Leben und ihre Arbeit eine besondere Chance im Apostolat.*

Das Leben der Räte ist eine Provokation der Welt und Hinweis auf die einzig mögliche Vollendung in der kommenden Welt. Hinwendung zur Welt ohne Hinwendung zu Gott ist und bewirkt Verweltlichung. Das

Leben der Räte stellt in Frage alle Welteuphorie, allen Wissenschafts- und Kulturoptimismus und alle utopischen innerweltlichen Heilslehren. Es ist Hilfe gegen Verzweiflung, Weltangst und die Philosophien der Sinnlosigkeit.

Wir müssen uns aber die Frage gefallen lassen, ob wir die Zeichen sind und leben, ob w i r wenigstens die arme, dienende und ungeteilt-hingegebene Kirche sind.

Was den inkarnatorischen Charakter des Christentums angeht, bin ich mir nicht so sicher. Sagen die Laien mit Recht, das gerade ist unsere Möglichkeit und Aufgabe? Für meine Person bin ich überzeugt, daß ich nicht ausgeschlossen bin von diesem Zeichen und Zeugnis. Mir scheint, daß die Räte dem Ordenschristen im Weltverhalten und in der Weltaufgabe eine innere Freiheit, Offenheit und Brüderschaft mit allen Dingen und Menschen gewährt, wie wir sie in Franziskus sehen, die uns allen in dem Maße angeboten sind, wie wir den Räten entsprechen. Wir könnten so frei und offen sein, daß wir in allen Dingen und Menschen jenem Gott begegnen, der selbst Mensch werden wollte. Aber darüber läßt sich streiten.

Es ist auch zu beachten, daß die Orden von Wesen die Freien und Unabhängigen sind, die mit den jeweiligen Institutionen und Formen der Kirche Nicht-Identischen, die Prophetischen, die darum die Verpflichtung haben, zu wandern, die Disponiblen, die Verfügbaren, die am leichtesten aufgeben und dem neuen Handeln Gottes in den Wandlungen der Welt folgen.

In diesem Zusammenhang müssen die Orden sich ihrer „Spiritualität" bewußt werden, sie neu formulieren auf Zukunft. „Spiritualität" meint mehr als Frömmigkeit. Frömmigkeit ist ein Teil der Spiritualität. Also gehören Gebet, Anbetung, Meditation, Sakrament, Askese und Kult, die Unmittelbarkeit zu Gott in die Spiritualität hinein. Aber zu dieser direkten Frömmigkeit muß die indirekte hinzukommen, der Weltdienst, die Mitmenschlichkeit, der Beruf, Dienst am Gemeinwohl, Politik. Spiritualität umfaßt das ganze Leben, den ganzen Menschen, die ganze Wirklichkeit. Es geht um eine systematisch durchdachte Lebensauffassung und Weltanschauung, um intellektuelle und religiöse Spiritualität zugleich, um das christliche Lebensgefühl und die Bewältigung des ganzen Lebens aus dem Glauben. Der vollentfaltete Glaube gestattet und verlangt von uns, daß wir den ganzen Tag, das ganze Leben vor Gott leben, so daß alle unsere Lebensäußerungen integriert werden in den umfassenden Horizont christlicher Spiritualität.

I m p e r a t i v : Ordentliche Seelsorge überprüfen. Die neuen Bedürfnisse sehen. Die Räte leben. Das Apostolat aus den Räten erneuern. Die Spiritualität in Treue zum Gesetz des Anfangs resolut weiterentwickeln.

5. These: *Die Theologie der Gegenwart entlastet uns von einer unnötigen Sorge um das Heil der Menschen. Diese Entlastung ermöglicht den Christen ein gelöstes Leben und ein wirksameres Zeugnis zugleich.*

Die Kirche ist „Sacramentum mundi", wirksames Zeichen des Heils für alle Menschen und die ganze Welt (Vat. II). Wir glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes. Wir erkennen die vielfachen Bedingungen, die den meisten Menschen nicht erlauben, zu einem expliziten Glauben zu kommen.

Hat Gott gewollt, daß alle Menschen Christen werden? Hat das Christentum vor allem eine Funktion für den ganzen Leib Welt, die eine Rasse Mensch?

Wie kann man die Funktion des Christentums in der Welt, in der säkularisierten Welt genauer umschreiben? Das führt zur letzten Überlegung.

6. These: *In Partnerschaft zur säkularisierten Welt hat die Kirche eine ganz neue Aufgabe, die man als „prophetische" qualifizieren kann* (K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in „Schriften zur Theologie", Band VIII, S. 637 ff.).

Das Studium dieses Artikels sei empfohlen. — Es gibt einen in der Geschichte der Kirche oft vorhandenen, falschen Integralismus, dem gegenüber die Säkularisation ein echt christliches Recht hat. Die Kirche hat nicht für alles sofort Patentrezepte. Denn das Leben des Menschen hängt nicht nur ab von allgemeinen Prinzipien. Häufig bleibt ein Rest der Entscheidung, der Wahl, der konkreten Forderung aus der Situation. Das Tun des Menschen ist nicht nur die Durchführung einer Erkenntnis, die die Situation genau durchschauen würde. Der Integralismus verkennt die Unableitbarkeit der „praktischen Vernunft". Kein Papst und kein Konzil haben z. B. konkret sagen können, wie man effektiv aus dem Teufelskreis des atomaren Gleichgewichts des Schreckens herauskommt oder der planetarischen Bevölkerungsexplosion begegnet. Oder warum meidet die Kirche ein sittliches Urteil über die Vietnampolitik der USA? Wenn sie es fällen könnte, müßte sie es tun.

Worin besteht die neue „prophetische" Aufgabe der Kirche gegenüber der säkularisierten Welt? Nicht in dem Versuch, alles zu verkirchlichen. Die Kirche hat als gesellschaftliche Größe das Recht und die Pflicht, die Welt und ihre Richtung zu beeinflussen, nicht nur Gnade und Heil vermittelnd, nicht nur über den einzelnen Christen, nicht nur durch Durchdringung der Mentalität der Menschheit mit dem Evangelium und letzten Prinzipien (Gerechtigkeit, Liebe), sondern durch konkrete „Aktions-Programme" der Kirche als ganzer, die nicht einfach theoretisch ableitbar sind, die viel mehr auf Entscheidung und gemeinsamer Willensbildung beruhen. „Misereor" und „Populorum Progressio" sind Beispiele dafür. „Misereor" be-

wirkte eine innere Integration der Katholiken, andere Christen zogen nach, Europa auch. Mit „Populorum Progressio" sind wir, wenigstens theoretisch, in der Vorderhand. Ähnlich müßte es gehen mit Europa, nicht zuletzt, weil dadurch das Potential Europas integriert würde zugunsten der Dritten Welt, die sonst leidet an unserer Zersplitterung. Ob die Kirche schon fähig ist zu solchem Wirken an der Welt?

Die Orden müßten jedenfalls vorangehen, natürlicherweise könnten die Impulse zuerst hier ihren Ausgang nehmen. Es liegt auf der Hand, welche Voraussetzungen geschaffen werden müßten im Stand der Räte für eine integrierte Arbeit aller Orden in den Ländern und auf der Welt.

Zum S c h l u ß darf ich bemerken, daß in die sechs genannten Bereiche ohne Mühe weitere konkrete Ansatzpunkte für unser Apostolat eingezeichnet werden können.

Die Gottesfrage, der Glaube, der Atheismus.

Die Frage nach dem Menschen.

Die Frage nach der menschlichen Gesellschaft.

Der Sonntag als humanisierendster Wert in der zukünftigen Gesellschaft.

Kult und Gebet.

Ökumenismus, Mischehen.

Das Schulwesen und seine Erneuerung.

Akzentverschiebung von der Kinder- und Jugendseelsorge auf die Erwachsenenbildung und Erwachsenengemeinde.

Das Problem der Zuordnung von Laien, Zusammenarbeit mit Laien in unseren Werken.

Ich vermute, daß ich sogar wesentliche Aspekte nicht genannt habe, daß ich vornehmlich aus der Perspektive der „aktiven" Orden gesprochen habe, das wäre im Gespräch zu korrigieren.

Seit einigen Monaten wachen wir in einer Welt auf, die einen trostlosen Anblick bietet. Noch ist es nicht zur Ehe zwischen Studenten und Arbeitern, zwischen Haltlosen und Verführern gekommen. Sollte es so weit kommen, ist die westliche Welt, ist alle Demokratie erschüttert oder beseitigt.

Der Konsum der westlichen Welt ist keine Idee, von der man leben kann, er ist eine Quantität. Die Menschen stellen schließlich die Frage Eins des Katechismus: Wozu ist der Mensch auf Erden? Wir haben die Chancen, in Wort und Leben die Antwort zu geben.

Ordensstand und Frauenjugend

Von Jutta Malcher, Köln

Eine banale Überschrift — oder wie denkt die junge Generation von heute wirklich über die Ordensfrau? Das erfuhren 90 Höhere Ordensoberinnen im Erzbistum Köln sehr konkret, die vom Kölner Generalvikariat zu einem Erfahrungsaustausch und gemeinsamer Beratung eingeladen waren. Die Diözesanleitung der Frauenjugend, die zu diesem Thema sprechen sollte, hatte 2000 Fragebogen aufgeschlüsselt an junge Leute mit Fragen und Kontrollfragen über das Ordensleben verteilt. 1020 Exemplare, also mehr als 50 %, kamen zurück, und zwar aus folgenden Personenkreisen:

ca. 50 % der Antworten stammen von 16 — 18jährigen Schülerinnen und Schülern kaufmännischer und gewerblicher Berufsschulen einer Großstadt und einer Mittelstadt.

11 % der Antworten kommen von 17 — 18jährigen Schülerinnen einer Oberschule, die von Ordensfrauen geleitet wird.

12 % der Antworten kommen von 18—25jährigen Fachschülerinnen (Frauenfachschule, Krankenpflegeschulen, Höhere Fachschule für Sozialarbeit, Heimerzieherinnen-Schule).

12 % der Antworten kommen aus einer Offenen Tür.

15 % der Antworten kommen von 18 — 30jährigen Jugendgruppenleiterinnen der Kath. Frauenjugend-Gemeinschaft (KFG) und den Helferinnen des „Jahr für die Kirche".

Die Befragten ergeben also einen Querschnitt aus allen Schichten der jungen Generation. Davon sind genau $^2/_3$ Antworten von jungen Damen und $^1/_3$ Antworten von jungen Herren. Hinzu kommen ca. 70 Antworten von Erwachsenen, z. B. Priestern, Ordensfrauen selbst und Eltern.

Zusammengefaßt sieht das zahlenmäßig so aus:

50 % der Antworten sind von 16—18jährigen Jugendlichen,
50 % von 18—25jährigen jungen Erwachsenen.

JUGEND 1968

Bei der Auswertung der Fragebogen wurde sehr schnell deutlich, daß unbedingt „junge Generation" in ein paar Schlaglichtern charakterisiert werden muß, damit die aus den Fragebogen sprechende Jugend in ihrer Kritik, in ihrer Offenheit, aber auch mit ihren Interessen verstanden wird.

So wird von der Jugend von heute gesagt, daß sie undankbar, autoritätsfeindlich, protestierend, randalierend, demonstrierend sei. Sie gammelt, ist minifrech und marihuana-fromm, narzistisch und in sich selbst versunken. So die Schlagzeilen!

Wer aber schreibt diese manipulierten Zeilen ... ?

Wer erzeugt die Mode, den Beat, die Sexwelle, den Vergnügungskonsum ... ?

Wer ist das Leitbild des SDS und das Idol der Hippies ... ?

Wer erzieht die Jugend in der Familie, in der Schule, in Kirche und Gesellschaft ... ?

Schon Sokrates sagte, daß die Jugend immer so gut und so schlecht sei wie ihre Gesellschaft.

Diese Jugend 1968 hat unwahrscheinlich viele positive Eigenschaften: Sie ist radikal ehrlich, sie ist offen in ihrer Meinungsäußerung und lehnt alle Scheinheiligkeiten ab. Sie fragt nach dem Warum und nach dem Sinn des Daseins und Soseins, sie will sachliche und begründete Antworten auf ihre Fragen. Sie wünscht eine Kooperation und eine Mitverantwortung statt einer Unterwerfung und Heuchelei, sie lehnt alle starren Traditionen um der Traditionen willen und einen blinden Gehorsam ab. Sie bejaht den versachlichten Dialog, die Partnerschaft der Emanzipierten und eine gegenseitige Reflexion in der Erziehung.

Und hat sie damit nicht recht? Ist es nicht richtig, sich gegen die Lethargie in unserer Gesellschaft zu wehren?

WAS HÄLT DIE JUGEND NOCH VON FRAUENORDEN?

Auf diese Frage ergaben die ausgewerteten Fragebogen zusammenfassend folgende Antwort:

In einer pluralen Welt und in einer Welt, die immer ärmer an Zeichenhaftigkeit wird, ist die Ordensfrau nach wie vor erforderlich. Sie soll sich aus Liebe zu Gott und dem Nächsten in den Dienst stellen, ohne sich in eine Weltferne zurückzuziehen; sie soll als Mensch mitten in der Welt stehen und durch ihre Person, ihr Reden, Denken und Handeln Zeugnis geben und mithelfen, Gott unter den Menschen sichtbar zu machen.

Eine weitere Frage lautete: „Sind Ordensfrauen in der heutigen Zeit durch andere Personen ersetzbar?"

Von 1 020 Antworten waren:

nur 15 % der Meinung, daß Ordensfrauen in allen Berufen ersetzbar sind;

81 % sprachen von einer teilweisen Ersetzbarkeit;

4 % sagten, daß Ordensfrauen nicht ersetzbar sind.

Um die Einsatzorte für die Ordensfrauen zu erfahren, lautete die nächste Frage: „Wo sind Ordensfrauen a) erforderlich, b) wo weniger?"

Sie sind erforderlich:

1. im Krankenhaus
2. im Altersheim
3. im Kinderheim
4. in der Mission
5. wird schon das Klosterleben als beschauliches Leben erwähnt
6. in der Pfarrseelsorge
7. und an letzter Stelle in der Schule

Nimmt man die Frage b) „wo sind sie weniger erforderlich" als Kontrollfrage: so steht an erster Stelle die Schule, damit deckt sich die Antwort mit a). Weiter sind Ordensfrauen weniger erforderlich z. B. im Büro, in der Großküche, in der Gärtnerei etc. Ein Zitat aus diesen Antworten: „Ordensfrauen sind erforderlich nicht aufgrund von gewissen Tätigkeitsbereichen, sondern aufgrund des religiösen Inhaltes der Kirche. Ohne Ordensleben wäre die Kirche nicht mehr die Kirche Christi. Durch die Art ihres Lebens sind aber Ordensfrauen für Tätigkeitsbereiche besonders geeignet, wo mehr oder weniger eine ganze Hingabe gefordert wird."

Weitere Fragen: „Würden Sie bei Bekannten und Freunden, die sich mit dem Gedanken tragen, in einen Orden einzutreten:

a) zureden?"	hier antworteten 15 % mit Ja
b) abraten?"	hier antworteten 25 % mit Ja
c) selbst entscheiden lassen?"	hier antworteten 60 % mit Ja

Die hohe Zahl der Selbstentscheidungen spricht für die Eigenständigkeit und für die Eigenverantwortlichkeit der jungen Generation in dieser Zeit.

WAS ERWARTET DIE FRAUENJUGEND HEUTE VON DEN ORDENSFRAUEN?

Die Antworten zu dieser Frage ergeben zusammenfassend: keine Restauration, sondern eine echtere Form oder besser: eine Erneuerung. Die veränderten Wirklichkeiten mit den gewaltigen Umbrüchen im säkularen, sozialen, personalen und spirituellen Bereich sind wahrzunehmen. Zu den veränderten Wirklichkeiten gehört z. B., daß heute jedes junge Mädchen weiß, daß es auch, ohne Ordensfrau sein zu müssen, im humanen und christlichen Sozialdienst tätig sein kann. Dadurch wird keineswegs der große Einsatz der Ordensfrauen, noch vor 60 Jahren die Pioniere im sozialen Bereich, geschmälert. Diese Tatsache gab damals den Ordensfrauen ein weitaus besseres Sozialprestige. Die gesellschaftlichen Strukturänderungen müssen gesehen werden, wenn es um Fragen des Ordensnachwuchses geht, und nicht nur der oft zitierte Schwund an Glau-

benssubstanz. Die Notwendigkeit und der Unterschied von Orden und Sozialberuf sollten durch Worte, Schriften und Zeichen deutlich gemacht werden, damit der Ordensberuf anziehender, strahlender wird und in der Öffentlichkeit nicht so verzerrt, sondern als notwendige Forderung erscheint.

In vielen Fragebogen wird das nicht gute Miteinander von Schwestern und anderen Angestellten beklagt. Müßte nicht gerade aus dem Leben der evangelischen Räte der Geist echter Partnerschaft die anderen beseelen?

Die junge Frau von heute kennt keine passive Rolle mehr, sondern übt mitverantwortliche und partnerschaftliche Funktionen in der Gesellschaft aus. Die Berufstätigkeit in allen Berufen wird immer selbstverständlicher. Das bisherige Schema, das Wesen der Frau nur in der Mütterlichkeit als der Urkategorie des Ewig-Weiblichen zu sehen, ist lange, lange überholt. Die Frau von heute, und besonders die junge Frau, ist in all ihren Lebensbezügen geprägt vom „Frau-Sein", vom einmaligen Personenkern. Und dieses „Frau-Sein" ist begrifflich ebensowenig oder vielleicht ebensoviel zu definieren wie das „Mann-Sein"! Sind nicht auch die Ordensfrauen Frauen dieser Zeit? Das Spezifische ist die charismatische Berufung in das Leben der evangelischen Räte. Die Personalität darf nicht nur vom Leitbild der Mütterlichkeit geprägt sein. Das „Frau-Sein" sollte neben den sozialen auch alle anderen wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Bereiche erfahren. Ein sachgerechter, verantworteter Weltdienst ist Element echt-christlicher Frömmigkeit für alle, auch für die Ordensleute. Auch müßte immer wieder neu gefragt werden, ob der jeweilige Ordensstifter in der heutigen Zeit das gleiche getan oder gesagt hätte?

WAS ERSCHWERT DEN ZUGANG DER JUGEND ZUM ORDEN?

Die Frage nach der Ordenstracht war in den Fragebogen bewußt nicht gestellt, weil darüber z. Z. allgemein diskutiert wird. Dennoch wurde auf die Fragen:

„Was schätzen Sie an der Ordensfrau"?

„Was lehnen Sie ab"?

920mal, also rund 92 %, das Ordensgewand erwähnt.

Folgende Zitate waren dabei zu lesen: Die Ordenstracht ist isolierend, unpraktisch und kontakthemmend, besonders bei Kindern. Die Auffälligkeit in Länge und Form, zur Gründerzeit war es die Dienstkleidung, heute wäre ein schlichtes Kostüm angebrachter und unauffälliger. Im Kloster könnte ja die Ordenstracht weiter getragen werden, aber ist sie auch bei der Arbeit, z. B. im Krankenhaus, nur praktisch und hygienisch?

Besonders oft wird die „Kopfverpackung" kritisiert und gefragt, warum ausgerechnet das Haar verschwindet, es ist doch eine natürliche und schöne Kopfbedeckung?

Zusammenfassend: die Tracht sollte zeitentsprechender und freundlicher sein, schreiben die einen, sie ist jungen Menschen nicht mehr zumutbar, schreiben die anderen. Sicher ist für den Träger der Tracht die Kleiderfrage belanglos, für den modernen Menschen jedoch scheint sie bedeutsam und vielsagend zu sein.

Vor den weiteren Antworten der Ablehnung scheint notwendig zu sein, daß hier Meinungen zitiert werden, die in der Form und vom Inhalt vielleicht nicht mehr alle zutreffen, aber in der Welt e b e n s o bekannt sind. Die Auswertung der Fragebogen wäre unvollständig, wenn nicht die Sprache des jungen Menschen von heute selbst hier vorgelegt wird.

Als Antwort auf die Frage: „Was lehnen Sie an der Ordensfrau ab?" kann zitiert werden:

„Mangelndes Einfühlungsvermögen in die tatsächliche Welt,

Engstirnigkeit, Undurchschaubarkeit,

mangelnde Toleranz gegenüber Andersdenkenden,

Besser-Wissen und Besser-Sein-Wollen,

der Konkurrenzstreit innerhalb der eigenen Orden und der Orden untereinander,

Unmündigkeit der Einzelnen, blinder Gehorsam,

Entpersönlichung,

zu kindlich religiöses Empfinden und mangelnde Fortbildung in neuer Theologie.

Unzufriedenheit und Unausgeglichenheit werden zu oft spürbar, hier könnte bessere Fortbildung nicht nur persönlich, sondern besonders beruflich-qualifiziert, helfen,

zu strenge Ordensvorschriften, besonders im Hinblick auf die Kontakte zur eigenen Familie."

Hierzu lautete ein Beispiel: „Eine junge Ordensfrau durfte an das Sterbebett ihres Vaters, als sie abreiste, traf die Todesnachricht ein, sie durfte nicht mehr."

Oder man darf zum Requiem, nicht zur Beerdigung.

Die Unterbindung des Kontaktes zum Elternhaus wird sehr oft erwähnt, sie wird als unnatürlich, vergewaltigend und unchristlich bezeichnet. „Schwestern müssen auf so vieles verzichten, deshalb schon steht ihnen regelmäßiger Heimaturlaub zu", schreibt eine Jahreshelferin.

Eine Krankenschwester schreibt: „Welchen wirklichen Grund gibt es, daß meine Stationsschwester, die ich sehr schätze, bei einer kleinen Feier mit allen Kollegen nicht mal eine Tasse Kaffee mit uns Laien mittrinken darf?"

Die Kontrolle der Briefe bei einigen Orden wird nicht verstanden. Aus den Ordensregeln wird noch das lange und vorgeschriebene Gebetsleben und die Betrachtungsliteratur kritisiert; letztere wird oft als naiv und zweifelhaft hingestellt und die mangelnde Nähe zur hl. Schrift bedauert. Beim langen Gebet bleibt oft überhaupt keine Zeit zum persönlichen Gebet.

Abschließend ein Zitat einer Studentin, die eine leibliche Schwester in einem Missionsorden hat und sich selbst lange mit einigen Ordensregeln beschäftigte. Sie schreibt auf die Frage: Was lehnen Sie ab?: „Vor allem ‚ehrwürdiges' Wesen, das sich über die ‚Weltleute' erhaben dünkt, oft beobachtete ich Neugierde und Klatschsucht, devotes Wesen vor Geistlichen und Höhergestellten, infantiles und naives Wesen und Wissen, wahrscheinlich als Ergebnis falsch verstandenen Gehorsams."

Sicher können viele, viele andere Ordensfrauen hier genannt werden, die verdienen, in die Geschichte der Kirche einzugehen. So erzählte eine Oberin, daß sie selbst in ihrem ganzen Ordensleben nur großzügige Oberinnen kennengelernt habe. Hätte sie als junge Schwester, wie sie es jetzt in einem anderen Haus erlebt hat, einen Tag lang mit dem Schild „Ich habe die Stille durchbrochen" herumlaufen müssen, wäre sie schon vor 30 Jahren aus dem Kloster wieder ausgetreten. Sie sagte weiter, wir — unsere Orden — müssen so offen bleiben, daß nicht nur die Tracht, sondern die Ordensregel stets an Zeit und Stunde angepaßt sein muß, denn jede Zeit gibt ihren Auftrag. Es gilt, den göttlichen Auftrag in dieser Zeit herauszufinden, geschieht das nicht, kann das absolute Beharren auf dem Alten sündhaft sein. Soweit die Oberin.

Bei der Frage: „Was schätzen Sie an den Ordensfrauen?" kann wiederum nur einiges zitiert werden. So wird geschätzt:

Die Aufgabe des materiellen Lebens, und zwar freiwillig,
der Gottesglauben, für IHN zu leben und zu sterben,
die tätige Nächstenliebe,
die Demut und die Willenskraft bei e i n i g e n ,
den Mut, in dieser Kleidung zu gehen,
helfen, ohne Lohn zu erwarten,
der Einsatz besonders bei den Alten, Siechen, Geisteskranken,
bei allen von der Gesellschaft Ausgestoßenen.
Verzicht auf Freizeit, Heimat und Ehe,
die Enthaltsamkeit,

der Humor und die Fröhlichkeit bei e i n i g e n .

Das Beten auch für die Welt.

Die dauernde Bindung an eine Gemeinschaft,

daß manche Orden inzwischen offener und moderner geworden sind, als es zunächst den Anschein hat.

Die Treue, die Regel zu halten, auch wenn sie nicht immer verständlich ist.

Wieder schreibt eine Ordensfrau selbst: „Ich schätze den Menschen, nicht die Ordensfrau, und ganze Frauen sollten wir sein, die überall dort im Einsatz sein können, wo heute nur irgendeine Frau steht. Wir sollten fähig sein, ein fruchtbares Leben in schwesterlicher Gemeinschaft zu führen."

Ein Zitat einer Studentin, die durch Exerzitien mehrere Häuser kennt: „Wenn es ‚echte Ordensfrauen' sind, schätze ich: die Atmosphäre der Gottverbundenheit um sie herum, ihre Genügsamkeit und die Gabe, sich an kleinen Dingen zu freuen, ihr unkompliziertes Gottvertrauen und ihr Einsatz ohne Berechnung."

Zusammenfassend zu der Frage „Erleichterung des Zuganges" kann also gesagt werden, daß einmal das Image der Orden in der Welt anders, besser herausgestellt werden muß, so daß das Bild draußen besser wird. Und daß — bereits an anderer Stelle wurde das gesagt — in Wort, Schrift und Zeichen die unendlich große Einsatzbereitschaft so vieler Einzelner entsprechend anerkannt wird.

MÖGLICHKEITEN EINER BESSEREN KONTAKTNAHME

Mit kleinen Gruppen von ca. 20—25 Mädchen wurde in verschiedenen Häusern versucht, „Tage der offenen Klostertür" durchzuführen. Die Teilnehmerinnen waren nicht nur begeistert, sondern sie wurden nachdenklich, sicher wurde auch manche Ordensfrau aufgrund der offenen Sprache ein wenig nachdenklich.

Es wäre zu fragen, ob solche „Tage der offenen Klostertüren" nicht zu einer festen Einrichtung in jedem Ort oder Dekanat werden können?

Weiter wäre zu fragen, ob nicht bestimmte Ordensschwestern auf Diözesan- oder Regionalebene einmal eingeladen werden, um als „Kontaktpersonen zur Jugend" über Fragen der Jugendarbeit allgemein und Fragen der Zusammenarbeit mit der Leitung der Frauenjugend zu beraten?

Weitere Kontaktmöglichkeiten sind:

Ausbau der persönlichen Kontakte.

Besuch in den Gruppenstunden oder Seminarreihen, wo einfach aus dem Alltag einer Schwester erzählt wird. Die sachliche Information ist heute besonders erforderlich.

Neben den „Tagen der offenen Klostertüren“ wurden im Erzbistum Köln immer wieder junge Mädchen zu sogenannten „sozialen Freizeiten“ eingeladen. Dort lernten die jungen Mädchen vormittags den Krankenhaus- oder Altersheimbetrieb auf allen Stationen kennen, und nachmittags diskutierten sie über Erlebnisse und Erfahrungen. Dabei war für viele die Begegnung mit einer Ordensfrau erstmalig und der Bericht, wie eine Frau von heute im Kloster lebt, von Interesse.

Ferner könnte der Tag der geistlichen Berufe wenigstens von einigen Schwestern mit der jeweiligen Pfarrgemeinde gefeiert werden und anschließend zu Informationsrunden, zu Gruppen- oder Familienbesuchen eingeladen werden.

Die Klöster selbst könnten Orientierungstage schaffen, sie sollten nicht nur auf das Kommen der Jugend warten, sondern die Information — was die Katholische Jugend in ihrer Pfarrei tut — ist erforderlich.

Weitere Anregungen von Kontaktnahmen sind in dem Werkheft „Zur Pastoral der geistlichen Berufe“ zu finden.

Das oft völlig falsche Bild vom Klosterleben liegt nicht an der Außenwelt allein, sondern an der mangelnden Information der Orden selbst. Man schätzt und liebt heute nur, was man kennt.

Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland

Ihre soziale Herkunft und ihre Tätigkeiten

Bericht über eine empirische Untersuchung,
bearbeitet von Dr. Walter Menges

Vorbemerkung

Nachstehend beginnen wir mit dem Abdruck eines Untersuchungsberichtes über die Tätigkeit der Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland (einschl. West-Berlin). Die Untersuchung ist im Auftrag der Vereinigung Deutscher Ordensobern vom Katholischen Institut für Sozialforschung in Königstein/Ts. durchgeführt worden.

Der Bericht ist in vier Teile gegliedert, die alle in den nächsten Heften der Ordenskorrespondenz veröffentlicht werden sollen. Im Anschluß daran ist eine zusammengefaßte Veröffentlichung in der Form einer Broschüre geplant.

Die einzelnen Teile des Untersuchungsberichtes haben folgenden Inhalt:

Teil 1: Einführung in die Untersuchung und Bericht über die Niederlassungen der Ordenspriester.

Teil 2: Die Ordenspriester in der Bundesrepublik Deutschland: Soziale Herkunft, Ausbildung und Tätigkeit im Orden.

Teil 3: Der Nachwuchs der Ordenspriester: Soziale Herkunft und Bildungsgang.

Teil 4: Die Ordensbrüder in den Ordenspriestergemeinschaften: Soziale Herkunft, Ausbildung und Tätigkeit in den Orden.

Im nun folgenden ersten Teil wird im einzelnen behandelt:

A. Einführung: Gegenstand und Verfahren der Untersuchung

1. Aufgabenstellung
2. Durchführung der Untersuchung

B. Die Niederlassungen von Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland

1. Die Zahl der Niederlassungen und ihr Personal
2. Wiedererrichtung ostdeutscher Ordensniederlassungen in der Bundesrepublik
3. Ordensniederlassungen mit Auslandstätigkeiten
4. Räumliche Verteilung der Niederlassungen in der Bundesrepublik
5. Die zeitliche Errichtung der Niederlassungen
6. Die Arbeitsbereiche der Ordensniederlassungen
7. Zusammenfassung

Teil 1
Einführung in die Untersuchung und Bericht über die Niederlassungen der Ordenspriester

A. EINFÜHRUNG:
GEGENSTAND UND VERFAHREN DER UNTERSUCHUNG

1. Aufgabenstellung

Die Untersuchung, über die hier berichtet wird, ist auf Veranlassung und im Auftrag der Vereinigung Deutscher Ordensobern zustande gekommen. Das primäre Informationsbedürfnis, das die Untersuchung veranlaßte, bestand darin, detaillierte Aufschlüsse zu erlangen, welche einzelnen Tätigkeiten die rund 6 000 in der Bundesrepublik stationierten Ordenspriester gegenwärtig ausüben. Die zentrale Fragestellung richtete sich somit auf die konkrete Funktion der Ordenspriestergemeinschaften in der Kirche und Gesellschaft von heute.

Die Ausarbeitung des Untersuchungsschemas konnte von der allgemein bekannten und der Primärerfahrung ohne weiteres zugänglichen Tatsache ausgehen, daß die Ordenspriester in beträchtlichem Umfang Aufgaben übernommen haben, die ihrem Inhalt nach anhand der gebräuchlichen Systematisierung pastoraler Funktionen eindeutig dem Bereich der ordentlichen, den Ortspfarreien zugeschriebenen Seelsorge zuzurechnen sind. Damit wird zugleich die Frage angerührt, wie weit die auf diese Weise engagierten Ordensniederlassungen noch ihr je nach den einzelnen Gemeinschaften unterschiedliches Selbstverständnis als Realität zu erfahren und in alltägliches Handeln umzusetzen in der Lage sind. Diese Fragestellung ist indessen nicht Gegenstand der Untersuchung gewesen. Doch vermag die Reflexion der Untersuchungsergebnisse vielleicht dazu beizutragen, das ursprüngliche Selbstverständnis der Ordensgemeinschaften mit ihren gegenwärtigen realen Funktionen und ihren Aufgaben im gesamten Rahmen kirchlichen Handelns zu konfrontieren.

Während der Untersuchung ursprünglich nur die Aufgabe zugedacht war, über die von den Ordenspriestern ausgeübten Tätigkeiten detaillierte Aufschlüsse einzuholen, führten die Erörterungen zur Fixierung des Untersuchungsgegenstandes bald zu einer Ausweitung der Thematik auf den Ordensnachwuchs (Kleriker und Scholastiker) und die Ordensbrüder, soweit sie zu Priesterordensgemeinschaften gehören. Somit erstreckte sich die Untersuchung auf die Gesamtheit der männlichen Ordensmitglieder in der Bundesrepublik (einschließlich West-Berlin), ausgenommen die Ordensbrüder in Brüdergenossenschaften.

In sachlicher Hinsicht sollte die Untersuchung Aufschlüsse über diese Punkte bringen:

— die von den einzelnen Niederlassungen der Ordenspriestergemeinschaften wahrgenommenen seelsorglichen, sozialen und erzieherischen Dienste sowie die regionale Verteilung der Niederlassungen (Teil I),

— die von den Ordenspriestern früher und gegenwärtig ausgeübten Haupt- und Nebentätigkeiten sowie die Herkunft und Ausbildung der Ordenspriester (Teil II),

— die Herkunft der Kleriker und Scholastiker und ihre Ausbildung (Teil III),

— die Schul- und Berufsausbildung der Ordensbrüder, ihre Berufstätigkeit vor Eintritt in den Orden und im Orden, ihre soziale Herkunft (Teil IV).

2. Durchführung der Untersuchung

Die nach dem Stand vom 1. 1. 1965 durchgeführten Erhebungen zu den vier Teilen der Untersuchung sind alle als Totalerhebungen durchgeführt worden. Dieses Verfahren wurde gewählt, um auch für die einzelnen Ordensgemeinschaften und ihre Provinzen bzw. Kongregationen völlig zuverlässige Ergebnisse ermitteln zu können. Der Möglichkeit einer Differenzierung der Ergebnisse nach Ordensgemeinschaften war insofern eine große Bedeutung beizumessen, als die verschiedenen Orden von der Zeit ihrer Gründung und von ihrem in den Ordensregeln definierten Selbstverständnis her sehr unterschiedliche Aufgaben in den Vordergrund ihrer Aktivität stellen und in der Untersuchung festgestellt werden sollte, wie der Kanon der Tätigkeiten sich in der Gegenwart realiter darstellt.

Die nach der fixierten Aufgabenstellung der Untersuchung über die Ordensniederlassungen und die einzelnen Ordensangehörigen benötigten Daten sind im Wege einer schriftlichen Umfrage eingeholt worden. Dabei wurde so verfahren, daß die Vereinigung der Ordensobern durch ihr Generalsekretariat (nach vorheriger Diskussion des Projektes anläßlich der Jahresversammlung) über die einzelnen Ordensgemeinschaften und Provinzen bzw. Kongregationen allen Niederlassungen die ausgearbeiteten Fragebogen zustellen ließ mit dem Ersuchen, sie nach der Ausfüllung geschlossen dem mit der Durchführung der Untersuchung betrauten Institut auszuhändigen. Dabei war der Fragebogen A, der sich auf das Personal (einschließlich Ordensschwestern und Angestellte im Laienstand) und die von den einzelnen Niederlassungen ausgeübten Tätigkeiten bezog, von den jeweiligen Hausobern auszufüllen. Zur Kontrolle dieser Angaben diente ein Fragebogen B, der von den Obern der Provinzen bzw. Kongregationen auszufüllen war und sich auf die Zahl der Niederlassungen und der Ordensmitglieder in dem betreffenden Bereich bezog.

Die Angaben, die über die einzelnen Ordensangehörigen — Priester, Brüder, Kleriker und Scholastiker — in Erfahrung zu bringen waren, sind von diesen selbst in die vorbereiteten Fragebogen eingetragen worden. Eine Kontrolle, ob die Fragebogen richtig ausgefüllt worden sind, war bei dem gewählten Verfahren der Datenerhebung nicht möglich. Indessen besteht angesichts der Art der vorgelegten Fragen keinerlei Anlaß zu der Annahme, die Beantwortung sei in irgendeinem Punkte bewußt von der Realität abweichend erfolgt. Es ist kaum ein Grund denkbar, warum ein Ordensmann Geburtsjahr, Geburtsort, Geschwisterzahl, Beruf der Vaters, Schulbesuch und weitere Ausbildung, frühere und jetzige Tätigkeit anders angeben sollte, als es der Wirklichkeit entspricht. Um unbewußt falsche Angaben zu vermeiden, ist der Fragebogen in den vorbereitenden Besprechungen und Erprobungen in allen Punkten so formuliert worden, daß die Möglichkeit eines Mißverständnisses einzelner Fragen als auf das mögliche Minimum eingedämmt erachtet werden konnte. Die sehr weitgehende Vollständigkeit der Beantwortung der Fragebogen läßt darauf schließen, daß alle Fragen eindeutig formuliert waren. Logische Widersprüche innerhalb der beantworteten Fragen und nicht plausibel erscheinende Antworten sind bei der Kontrolle der eingelaufenen Fragebogen nur in ganz wenigen Fällen festgestellt worden.

Da jede einzelne Frage eindeutige Angaben zur Person und ihrem Werdegang, aber keine Einstellungen und Meinungen betraf, besteht auch kein Grund zu der Annahme, daß in einzelnen Niederlassungen Beratungen einzelner Fragen geführt worden seien, was bei dem angewandten Erhebungsverfahren an sich durchaus möglich ist.

Für die einzelnen Gruppen von Ordensangehörigen mußte, entsprechend der Aufgabenstellung der Untersuchung, der Fragenkatalog unterschiedlich abgefaßt werden. Das gilt insbesondere für die Fragen, die sich auf die Ausbildung und die Tätigkeit im Orden bezogen. Daher wurden drei verschiedene Fragebogen ausgearbeitet und den Ordensniederlassungen zugestellt:

Fragebogen B für Ordenspriester,
Fragebogen C für Kleriker und Scholastiker,
Fragebogen D für Ordensbrüder.

Im ganzen wurden somit bei den Erhebungen fünf unterschiedliche Fragebogen verwandt: Fragebogen E für die Ordensprovinzen bzw. Kongregationen und Fragebogen A für die Niederlassungen, Fragebogen B, C und D für die einzelnen Gruppen der Ordensangehörigen.

Die Aufbereitung der Fragebogen erfolgte auf manuelle Art.

Abschließend ist noch mitzuteilen, in welchem Umfang die Absicht einer vollständigen Erhebung aller Niederlassungen von Ordenspriestern und

ihrer sämtlichen Ordensangehörigen verwirklicht werden konnte, da von der Vollständigkeit der Erhebung die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der Untersuchungsergebnisse abhängt.

Die Zahl der durch die Erhebung erfaßten Ordensniederlassungen beträgt 577. Die Amtliche Zentralstelle für kirchliche Statistik hat die Gesamtzahl der Niederlassungen von Ordenspriestergemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland zuletzt für das Jahr 1960 mit 613 ausgewiesen [1]). Danach wären von der Erhebung 94 v. H. der Niederlassungen erfaßt worden.

Allerdings sind seit 1960 auch einige Niederlassungen neu errichtet worden, so daß die Ausfallquote mit etwa 10 v. H. anzusetzen sein dürfte.

Der Umfang und die Art der Ausfälle beeinträchtigen die Untersuchungsergebnisse lediglich insofern, als die Zahl der Niederlassungen, über die berichtet werden kann, nicht dem tatsächlichen Bestand entspricht. Da aber keine der großen Ordensgemeinschaften fehlt, können die Ausfälle die sachlichen Ergebnisse der Untersuchung in keiner Weise stören oder gar verzerren.

Diese Feststellung gilt auch hinsichtlich der Zahl der durch die Erhebungen erfaßten Angehörigen der Ordensgemeinschaften. Ein Vergleich der Zahl der erfaßten Ordenspriester und Kleriker/Scholastiker mit den für 1965 von der Amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik mitgeteilten Angaben ergibt folgendes Bild:

	Zahlen nach	
	Amtl. Zentralstelle f. kirchl. Statistik	Untersuchung (n. Fragebogen A)
Ordenspriester	6 428	5 723
Kleriker, Scholastiker	1 657	1 479
Ordensbrüder		3 251

Die Ausfallquote beträgt bei den Ordenspriestern und bei den Klerikern und Scholastikern 11 v. H. und ist damit ungefähr gleich hoch wie bei den Niederlassungen. Es besteht auch hier keinerlei Veranlassung zu der Annahme, die Ausfälle könnten in irgendeiner Weise den Aussagewert der Untersuchungsergebnisse qualitativ beeinträchtigt haben.

Es muß allerdings noch darauf hingewiesen werden, daß ausgefüllte Fragebogen nicht für sämtliche von den einzelnen Niederlassungen in den Fragebogen A verzeichneten Zahlen der zu ihnen gehörenden Ordensmitglieder ausgehändigt worden sind. Manche Ordensmitglieder waren zum Zeitpunkt der Erhebung wegen Krankheit oder Abwesenheit nicht in der Lage, einen Fragebogen auszufüllen. In einzelnen Fällen mag die Ausfüllung auch verweigert worden sein.

[1]) Kirchliches Handbuch, Band XXV, S. 53—65.

Doch fallen auch die so entstandenen zusätzlichen Ausfälle kaum ins Gewicht und bringen keinen ernsthaften Unsicherheitsfaktor in die Untersuchung.

Es wurden nämlich ausgefüllte Fragebogen zurückgereicht für 5 508 Ordenspriester (bei 5 723 in den Fragebogen A gemeldeten Ordenspriestern), 1 269 Kleriker und Scholastiker (gegenüber 1 479 gemeldeten) und 3 208 Ordensbrüder (gegenüber 3 251 gemeldeten).

B. DIE NIEDERLASSUNGEN VON ORDENSPRIESTERN IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

1. Die Zahl der Niederlassungen und ihr Personal

a) Zahl der Niederlassungen

In der Bundesrepublik Deutschland einschl. West-Berlin bestehen rund 600 Niederlassungen von Ordenspriestergemeinschaften.

Gliedert man die Ordensgemeinschaften nach dem Gesichtspunkt ihres Alters in vorreformatorische, nachreformatorische (Gründung von der Zeit der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts) und neuzeitliche, so verteilen sich die von der Untersuchung erfaßten Niederlassungen folgendermaßen auf die so klassifizierten Ordensgemeinschaften:

vorreformatorische	207 =	36 v. H.
nachreformatorische	148 =	26 v. H.
neuzeitliche	222 =	38 v. H.
	577 =	100 v. H.

Danach gehören ein gutes Drittel der Niederlassungen zu Orden, die schon vor der Reformation gegründet worden sind, und rund 40 v. H. zu Ordensgemeinschaften, deren Entstehung in das 19. und 20. Jahrhundert datiert. Ziemlich genau ein Viertel der Ordensniederlassungen in der Bundesrepublik sind solchen Gemeinschaften zugehörig, die zwischen der Reformation und dem Beginn des 19. Jahrhunderts gegründet wurden.

In jeder der nach der Zeit der Ordensgründung gebildeten Gruppen treten eine oder einige Ordensgemeinschaften mit der Zahl der Niederlassungen stark hervor, während andere Gemeinschaften nur an wenigen Orten vertreten sind.

Unter den vorreformatorischen Orden ragen die Franziskaner hinsichtlich der Zahl der Niederlassungen weit hervor. Mit 92 (unter Hinzurechnung der Franziskaner-Minoriten: 105) gehört fast die Hälfte der Niederlassungen vorreformatorischer Orden — und nahezu ein Sechstel sämtlicher Niederlassungen westdeutscher Ordenspriestergemeinschaften — zu den Franziskanern. Nach ihnen sind in der Gruppe der vorreformatorischen

Orden die Benediktiner mit der größten Zahl von Niederlassungen vertreten, gefolgt von den Carmeliten, Augustiner-Eremiten und Dominikanern.

In der Gruppe der nachreformatorischen Orden weisen die Kapuziner die größte Zahl von Niederlassungen (58) auf. Eine stattliche Zahl von Niederlassungen verzeichnen auch die Jesuiten (40) und die Redemptoristen (28). Die übrigen fünf zu dieser Gruppe gehörenden Ordensgemeinschaften zählen in der Bundesrepublik nur insgesamt etwas mehr als 20 Niederlassungen.

Während unter den vor- und nachreformatorischen Orden die Dominanz einer oder einiger Gemeinschaften hinsichtlich der Zahl der Niederlassungen kennzeichnend ist, findet sich bei den neuzeitlichen Ordensgemeinschaften eine größere Streuung. Von den 15 in dieser Gruppe erfaßten Orden unterhalten vier weniger als zehn Niederlassungen in der Bundesrepublik, zehn zwischen 10 und 25 Niederlassungen. Lediglich die Pallottiner ragen hier mit 43 Niederlassungen deutlich hervor.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß in der Bundesrepublik vier Ordensgemeinschaften mit der Zahl ihrer Niederlassungen besonders stark vertreten sind und insofern in hohem Maße das äußere Erscheinungsbild des Ordenslebens prägen.

Es sind dies die Franziskaner mit 92 Niederlassungen (einschließlich Minoriten 105), die Kapuziner mit 58, die Pallottiner mit 43 und die Jesuiten mit 40. Rund 40 v. H. aller in der Bundesrepublik etablierten Niederlassungen von Ordenspriestern gehören zu diesen vier Gemeinschaften, wobei der sehr hohe Anteil der Franzsikaner noch besonders hervorzuheben ist. Am nächsten kommen diesen vier Ordensgemeinschaften mit der Zahl ihrer Niederlassungen in der Bundesrepublik die Benediktiner, Redemptoristen und Hünfelder Oblaten.

Es ist bemerkenswert, daß aus jeder der drei nach der Zeit der Gründung gebildeten Gruppen von Ordenspriestergemeinschaften mindestens eine Gemeinschaft unter denen mit den zahlreichsten Niederlassungen vertreten ist. Dabei sind nach dem Gesichtspunkt der lokalen Repräsentanz für die vorreformatorischen Orden die Franziskaner, für die nachreformatorischen Ordensgemeinschaften die Kapuziner und Jesuiten und für die neuzeitlichen die Pallottiner prototypisch.

Die durchschnittliche Zahl der Niederlassungen pro Ordensgemeinschaft ist im übrigen in den drei Gruppen unterschiedlich. Während die vorreformatorischen Gemeinschaften im Durchschnitt 21 Niederlassungen unterhalten, sind es bei den nachreformatorischen 19 und bei den neuzeitlichen 15. So eindeutig dieser Sachverhalt sich auch quantitativ darstellt, ist es doch schwer, ihn in der Kausalität hinreichend zu erklären. Eine Rolle spielt ohne Zweifel, daß die Politik der verschiedenen Orden hinsichtlich

der regionalen und lokalen Ausbreitung eine unterschiedliche ist. Während manche Orden primär darauf ausgerichtet sind, eine beschränkte Anzahl bestehender Niederlassungen personaliter gut auszustatten und als größere Kommunitäten zu erhalten, ist bei anderen Gemeinschaften — namentlich in der jüngsten Zeit — die Tendenz unverkennbar gewesen, an Orten und in Regionen besonderen apostolischen Bedarfs mit eigenen Niederlassungen, wenn auch geringer personaler und sachlicher Ausstattung, ansässig und tätig zu werden.

b) Das Personal der Niederlassung von Ordenspriestern in der Bundesrepublik

Der gesamte Personalbestand der von der Untersuchung erfaßten 577 Niederlassungen von Ordenspriestergemeinschaften wurde mit rund 16 000 Personen ermittelt. Das bedeutet, daß im Durchschnitt zu einer Niederlassung 29 Personen gehören. Diese Zahl bedeutet wie alle Durchschnittswerte naturgemäß nur eine sehr allgemeine Aussage. Sie macht auf der anderen Seite aber doch auch deutlich, daß ein großer Teil der Ordensniederlassungen eine beträchtliche Zahl von Personen umfaßt und dadurch in der Lage ist, sowohl im Volumen als auch in der Differenzierung zahlreiche Aktivitäten zu entfalten. Auf die von den einzelnen Niederlassungen ausgeübten Tätigkeiten wird an späterer Stelle eingegangen. Hier soll zunächst die Zusammensetzung des Personalbestandes dargestellt werden:

Für die Gesamtheit der erfaßten 577 Niederlassungen stellt sich die Gruppierung des Personalbestandes so dar:

Ordenspriester	5 723	=	34,3 v. H.
Ordensbrüder	3 251	=	19,5 v. H.
Kleriker, Scholastiker	1 479	=	8,9 v. H.
Kleriker-Novizen	377	=	2,3 v. H.
Brüder-Novizen	101	=	0,6 v. H.
Postulanten	381	=	2,3 v. H.
Ordensschwestern	846	=	5,1 v. H.
Weltliche Hausgenossen	653	=	3,9 v. H.
Angestellte	3 836	=	23,1 v. H.
Insgesamt	16 647	=	100 v. H.

Die größte Gruppe im Personalbestand bilden danach die Ordenspriester, doch machen sie nur gut ein Drittel aller zu den Niederlassungen gehörenden Personen aus. Rechnet man ihnen noch den Ordensklerus-Nachwuchs hinzu, so erhöht sich der Anteil auf nahe die Hälfte des gesamten Personalbestandes. Es ist also im Durchschnitt aller Niederlassungen jedes zweite Mitglied entweder Ordenspriester oder Ordenspriester-Kandidat.

Die andere Hälfte des Personals setzt sich aus vier Kategorien zusammen und kann teils als Hilfskräfte der Niederlassungen und teils als Delegierte bezeichnet werden. Für jede dieser Gruppen gilt, daß sie im Gefolge der Status- und Funktionsdifferenzierung des ursprünglichen Mönchtums Aufgaben übernommen hat, die entweder den Tätigkeiten der Ordenspriester zugeordnet sind (Verwaltung, Wirtschaft, häusliche Dienste) oder an deren Stelle traten (Lehr- und Erziehungstätigkeit, Bibliotheksdienst in Ordensschulen und -heimen).

Die Mehrheit unter dieser Hälfte des Personals stellen Laien, nämlich Angestellte und weltliche Hausgenossen; sie machen zusammen 27 v. H. des Personalbestandes sämtlicher Niederlassungen aus. Rund 20 v. H. des gesamten Personals stellen die Ordensbrüder (einschl. Novizen), und 5 v. H. sind Ordensschwestern.

Die Zusammensetzung des Personalbestandes ist in den einzelnen Ordensgemeinschaften keineswegs gleich und weist zum Teil sogar sehr große Unterschiede auf. Dabei können einige Sachverhalte als besonders kennzeichnend hervorgehoben werden:

— In den meisten Ordensgemeinschaften bilden die Ordenspriester die größte Gruppe des Personals. Lediglich bei den Benediktinern, in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, bei den Herz-Jesu-Missionaren und (norddeutschen) Salesianern sind die Angestellten zahlreicher vertreten als die Ordenspriester. Rechnet man allerdings zu den Ordenspriestern auch die Kleriker und Scholastiker hinzu, so sind die Angestellten nur noch bei den Benediktinern zahlreicher als der Klerus.

— Das Verhältnis zwischen der Zahl der Ordenspriester und der Ordensbrüder ist ebenfalls nach Ordensgemeinschaften sehr unterschiedlich. Lediglich bei den Benediktinern und in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes sind die Brüder etwas zahlreicher bzw. gleich zahlreich wie die Priester. In allen übrigen Orden ist ein starkes Überwiegen der Ordenspriester zu finden. Meistens stellt sich die Relation ungefähr 2 : 1 dar. Weit unter dem Durchschnitt bleibt der Anteil der Ordensbrüder am Personalbestand (die kleineren Ordensgemeinschaften nicht berücksichtigt) bei den Jesuiten, Claretinern, Herz-Jesu-Missionaren und Salesianern. In diesen Gemeinschaften, außer den Claretinern, ist die Zahl der Angestellten bedeutend größer als die der Ordensbrüder.

— Ordensschwestern, weltliche Hausgenossen und Angestellte sind — einige kleine Gemeinschaften ausgenommen — in allen Orden unter dem Personal vertreten. Der Anteil der Ordensschwestern am Personal ist am höchsten bei den Herz-Jesu-Missionaren und den Augustinern.

c) Typisierung der Ordensniederlassungen nach dem Personalbestand

Anhand der Zahl und der Zusammensetzung des Personalbestandes nach den vorstehend erörterten Kategorien lassen sich die Niederlassungen der Ordenspriester nach einer Anzahl Typen gruppieren. Dabei können als Merkmale der Typenbildung herangezogen werden: Zahl der Ordenspriester, der Ordensbrüder, der Ordensschwestern und der Angestellten in den einzelnen Niederlassungen. Mit diesen Kategorien sind die größten Gruppen des zu den Niederlassungen gehörenden Personals berücksichtigt.

Geht man bei der Typisierung zunächst eindimensional vor und berücksichtigt nur eine Kategorie des Personals, so ergeben sich folgende Häufigkeitsverteilungen:

Zahl der Ordenspriester			
1 — 2	55 Niederlassungen	=	9,5 v. H.
3 — 5	191 Niederlassungen	=	33,1 v. H.
6 — 10	181 Niederlassungen	=	31,4 v. H.
11 — 25	111 Niederlassungen	=	19,3 v. H.
26 — 50	25 Niederlassungen	=	4,3 v. H.
über 50	14 Niederlassungen	=	2,4 v. H.
Zusammen	577 Niederlassungen	=	100 v. H.

Es ist sowohl die Zahl der Niederlassungen mit nur einem oder zwei Ordenspriestern gering als auch die Zahl der Niederlassungen, zu denen mehr als 25 Ordenspriester gehören. Die große Mehrheit — fast zwei Drittel — stellen die Niederlassungen mit drei bis zehn Ordenspriestern.

Die Niederlassungen mit den größten Zahlen von Ordenspriestern sind hauptsächlich solche, zu denen Hochschulen, Noviziate, große Gymnasien mit Internaten oder bedeutende apostolische Einrichtungen gehören. Eine Ausnahme bilden darin die Benediktiner, deren Abteien größtenteils über 25 Priester zählen und im Unterschied zu den Niederlassungen der übrigen Ordensgemeinschaften in der Regel verhältnismäßig große Kommunitäten darstellen.

Die *Zahl der Ordensbrüder* wurde für die einzelnen Niederlassung so ermittelt:

keine	128 Niederlassungen	=	22,2 v. H.
1 — 2	169 Niederlassungen	=	29,3 v. H.
3 — 5	147 Niederlassungen	=	25,5 v. H.
6 u. mehr	133 Niederlassungen	=	23,0 v. H.
Zusammen	577 Niederlassungen	=	100 v. H.

Etwas mehr als ein Fünftel aller Niederlassungen weisen unter ihrem Personal überhaupt keine Ordensbrüder auf. Soweit Brüder zu den Niederlassungen gehören, geht ihre Zahl meistens nicht über fünf hinaus. In

einem erheblichen Umfang haben Angestellte und weltliche Hausgenossen die früher von Ordensbrüdern ausgeübten Funktionen übernommen.

Eine große Zahl von Ordensbrüdern findet sich vor allem noch in den Abteien der Benediktiner. Andere Ordensgemeinschaften weisen vornehmlich in ihren großen Niederlassungen, die auch stark mit Ordenspriestern besetzt sind, zahlreiche Brüder auf. Das gilt u. a. für die Franziskaner, Jesuiten, Steyler Missionare und Pallottiner.

Ordensschwestern sind in der Mehrzahl der Niederlassungen nicht vorhanden. Ihre Anwesenheit wurde so festgestellt:

keine	409 Niederlassungen	=	70,8 v. H.
1 — 2	35 Niederlassungen	=	6,1 v. H.
3 — 5	91 Niederlassungen	=	15,8 v. H.
6 u. mehr	42 Niederlassungen	=	7,3 v. H.
Zusammen	577 Niederlassungen	=	100 v. H.

Danach haben sieben von zehn Ordensniederlassungen keine Schwestern unter ihrem Personal. Soweit Ordensschwestern in den Niederlassungen stationiert sind, handelt es sich in den meisten Fällen um kleine Gruppen von drei bis fünf Personen.

Das Vorhandensein von Ordensschwestern in den einzelnen Niederlassungen ist sowohl zwischen den Ordensgemeinschaften als auch mitunter zwischen den verschiedenen Kongregationen bzw. Provinzen ein und derselben Gemeinschaft sehr unterschiedlich. Es gibt nur wenige Ordensgemeinschaften (Zisterzienser, Patres von den heiligsten Herzen, Kreuzherren, Passionisten), die in keiner ihrer Niederlassungen Ordensschwestern aufweisen. Andererseits wurde bei keiner Gemeinschaft festgestellt, daß in jeder ihrer Niederlassungen Ordensschwestern stationiert sind. Lediglich zu den Niederlassungen der norddeutschen Provinz der Salvatorianer gehören ausnahmslos auch Ordensschwestern, in der süddeutschen Provinz hingegen meistens nicht. Eine ähnliche unterschiedliche Situation nach Provinzen zeigt sich bei den Kapuzinern, Redemptoristen und Pallottinern. So sind in keiner Niederlassung der rheinisch-westfälischen Kapuzinerprovinz Ordensschwestern vorhanden, während in der bayerischen Provinz einige Niederlassungen Ordensschwestern unter ihrem Personal zählen. Ähnlich ist der Zustand bei den Redemptoristen: in der Kölner Provinz gibt es in keiner Niederlassung Ordensschwestern, die Niederlassungen der Münchener Provinz hingegen haben zu einem Teil Schwestern unter ihrem Personal. Die Niederlassungen der Pallottiner verzeichnen in der süddeutschen Provinz meistens Ordensschwestern, in der norddeutschen Provinz meistens nicht. Außer in den bereits genannten Ordensprovinzen sind in der Mehrzahl der Niederlassungen noch Ordensschwestern stationiert bei den Augustinern und den Mariannhiller Missionaren.

Angestellte sind in der Mehrheit der Ordensniederlassungen unter dem Personal vorhanden.

Die Zahl der Angestellten pro Niederlassung ist so festgestellt worden:

keine	106 Niederlassungen	=	18,4 v. H.
1 — 2	237 Niederlassungen	=	41,0 v. H.
3 — 5	101 Niederlassungen	=	17,5 v. H.
6 u. mehr	133 Niederlassungen	=	23,1 v. H.
Zusammen	577 Niederlassungen	=	100 v. H.

Am häufigsten sind danach Niederlassungen mit ein oder zwei Angestellten, und knapp ein Viertel aller Niederlassungen verzeichnet sechs und mehr Angestellte unter dem Personal.

Unter den großen Ordensgemeinschaften weisen die Franziskaner — von einigen Häusern der westfälischen und der bayerischen Provinz abgesehen — in den meisten Niederlassungen nur wenige oder überhaupt keine Angestellten auf. Beträchtlich groß ist hingegen die Zahl der Angestellten in den meisten Abteien der Benediktiner.

Bei anderen großen Ordensgemeinschaften wie Jesuiten, Redemptoristen, Pallottinern, Oblaten und Herz-Jesu-Missionaren ragen einige Niederlassungen mit einer großen Zahl von Angestellten hervor, während die meisten Häuser nur wenige oder keine Angestellten aufweisen.

Es ist noch anzumerken, daß in einer Anzahl Niederlassungen die Angestellten, die vereinzelt mit 100 Personen vertreten sind, die größte Gruppe des Personals bilden. Dieser Sachverhalt findet sich vornehmlich in der Bayerischen Kongregation der Benediktiner.

Unter dem als Angestellte bezeichneten Personal der Niederlassungen sind im übrigen Positionen zusammengefaßt, die im allgemeinen Verständnis und nach den arbeitsrechtlichen Bestimmungen zum größten Teil nicht den Angestellten zugerechnet werden. Neben Angestellten im engeren Sinne (Lehr- und Verwaltungspersonal) werden in dieser Kategorie u. a. Haus- und Küchenpersonal, Arbeiter (Handwerker, Hilfsarbeiter, land- und forstwirtschaftliche Arbeiter) und Lehrlinge geführt.

Ordnet man nach der Betrachtung der einzelnen Kategorien des Personals die Niederlassungen nach ihrem gesamten Personalbestand und seiner Zusammensetzung, so ergibt sich, da die personale Struktur der verschiedenen Ordensgemeinschaften und der einzelnen Niederlassungen sehr große Variationen aufweist, eine Vielzahl von realen Typen der Ordensniederlassungen.

Mit der größten Zahl von Niederlassungen treten dabei folgende Typen hervor:

— drei bis fünf Ordenspriester, bis zu zwei Ordensbrüder und Angestellte, keine Ordensschwestern

— drei bis fünf Ordenspriester, eine gleiche Zahl Ordensbrüder, bis zu zwei Angestellte, keine Ordensschwestern

— sechs bis zehn Ordenspriester, bis zu fünf Ordensbrüder und Angestellte, keine Ordensschwestern

— elf bis fünfundzwanzig Ordenspriester, über fünf Ordensbrüder und Angestellte, keine Ordensschwestern.

2. Wiedererrichtung ostdeutscher Ordensniederlassungen in der Bundesrepublik

Das Jahr 1945 hat mit der Abtrennung der früheren deutschen Ostgebiete und der Vertreibung der deutschen Bewohner auch eine Reihe von Ordensgemeinschaften schwer in ihrer Organisation getroffen [2]).

Die Jesuiten verloren in ihrer ostdeutschen Provinz (Diözesen Breslau und Ermland) sieben Ordenshäuser, wobei im schlesischen Raum einige Häuser offiziell der Krakauer Jesuitenprovinz übergeben wurden. Die in die Bundesrepublik gelangten ostdeutschen Jesuiten wurden auf dort bestehende Niederlassungen verteilt. Die gegenwärtige ostdeutsche Provinz der Jesuiten mit dem Sitz in Berlin zählt 16 Niederlassungen in Berlin und Mitteldeutschland. Auch die aus den beiden ostdeutschen Niederlassungen (Deutsch-Krone und Mehlsack) vertriebenen Angehörigen der Steyler Missionsgesellschaft sind im Westen von anderen Niederlassungen des Ordens aufgenommen worden.

In gleicher Weise sind auch die früher in Ostdeutschland bestehenden Niederlassungen der Pallottiner — bis auf einige, die von polnischen Pallottinern übernommen wurden (z. B. in Danzig) — untergegangen und die zur norddeutschen und Limburger Provinz gehörenden Patres und Brüder auf die westdeutschen Häuser verstreut worden. Lediglich in Rheinbach bei Bonn wird die ostdeutsche Tradition manifest darin weitergeführt, daß die dortige Niederlassung die Aufgabe der früheren schlesischen Internatsschule von Katscher übernommen hat, Nachwuchs für den Osten heranzubilden.

Wie die Jesuiten so verloren auch die Franziskaner in Ostdeutschland eine Ordensprovinz. Die schlesische Provinz, die auch Niederlassungen in Ost- und Westpreußen unterhalten und sich mit Erfolg um ein gutes Ver-

[2]) Vgl. dazu Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. 2. 1966, Beilage „Bilder und Zeiten", Hans-Ulrich Engel: Das Kreuz aus dem Osten.

hältnis zur polnischen Bevölkerung bemüht hatte [3]), verlor durch die Vertreibung ihre 15 ostdeutschen Häuser und behielt nur die im Jahre 1921 in Berlin gegründete Niederlassung. Im übrigen ist auch ein Teil der schlesischen Franziskaner in der alten Heimat geblieben, was ebenso für einen großen Teil der Bewohner Oberschlesiens gilt, die nach Kriegsende von den polnischen Behörden zu Autochthonen erklärt wurden. Die schlesische Franziskanerprovinz, die in den abgetrennten deutschen Ostgebieten die größte Ordensprovinz gebildet hatte, ist indessen als juristische Einheit nicht untergegangen. Ein Teil der nach dem Westen gekommenen Patres und Brüder ist zwar auf andere Häuser des Ordens verstreut oder auch nach überseeischen Ländern weitergewandert, doch besteht die schlesische Provinz in West- und Mitteldeutschland mit acht Niederlassungen weiter, von denen vier in der Bundesrepublik ansässig sind (Hannover, Ottbergen bei Hildesheim, Grauhof bei Goslar und Weende bei Göttingen). Eine Niederlassung (mit Noviziat) der schlesischen Provinz hat ihren Sitz in Ost-Berlin, die übrigen drei befinden sich in Dresden, Halle und Görlitz.

Weiter haben eine früher in Böhmen (Braunau) und eine in Schlesien (Grüssau) bestehende Abtei der Benediktiner in Westdeutschland ihre Existenz weitergeführt und sich neu eingerichtet.

Die Benediktiner aus Braunau waren nach dem Kriege zunächst in der Abtei Metten ansässig geworden und erhielten 1947 vom Bischof von Regensburg das seit 1803 aufgelassene Stift der Augustiner-Chorherren im niederbayerischen Rohr zugewiesen. Ihre jahrhundertealte berühmte Klosterschule St. Nepomuk (humanistisches Gymnasium), die 1939 von den Nazis aufgelöst worden war, konnte ebenfalls 1947 wieder eröffnet werden. Der Unterricht widmet sich auch ostkundlichen Fragen und bietet die Möglichkeit, wahlweise die tschechische und russische Sprache zu erlernen.

Die Benediktiner aus Grüssau konnten nach der Vertreibung das Ritterstift St. Peter zu Wimpfen im Tal beziehen.

Zu den Wiedererrichtungen ostdeutscher Ordenshäuser in der Bundesrepublik kann auch das 1950 in Frankfurt (M) gegründete Krankenhaus der Barmherzigen Brüder gerechnet werden, das von Brüdern der schlesischen Provinz des Hospitalordens des hl. Johannes von Gott übernommen wurde.

3. Ordensniederlassungen mit Auslandstätigkeiten

Die in der Bundesrepublik ansässigen stellen nur einen Teil sämtlicher Niederlassungen dar, die zu den in Westdeutschland bestehenden Ge-

[3]) Vgl. den Artikel von H.-U. Engel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 12. 2. 1966.

meinschaften von Ordenspriestern gehören oder von ihnen begründet wurden. Es liegt in der Natur der Orden, daß ein mehr oder weniger großer Teil der Mitglieder im Ausland und namentlich in überseeischen Gebieten und Missionsregionen tätig wird und Niederlassungen errichtet. Je nach dem Selbstverständnis und den in den Regeln definierten Hauptaufgaben nimmt die Auslandstätigkeit der verschiedenen Ordensgemeinschaften innerhalb der gesamten Aktivitäten einen sehr unterschiedlich großen Raum ein.

Im ganzen unterhalten die in der Untersuchung erfaßten Ordensgemeinschaften über 150 Niederlassungen im Ausland, zu denen rund 2 500 Ordensmitglieder gehören.

Im einzelnen stellt sich der Vergleich zwischen den Zahlen der Niederlassungen und der Ordensmitglieder in der Bundesrepublik und im Ausland so dar:

	in der BRD	im Ausland
Niederlassungen	577	164
Ordenspriester	5 723	1 670
Ordensbrüder	3 251	902
Kleriker, Scholastiker	1 354	217
Kleriker-Novizen	377	95
Brüder-Novizen	101	
Zusammen	11 383	3 048

Danach befinden sich 21 v. H. sämtlicher Mitglieder der erfaßten Ordensgemeinschaften in Auslandsniederlassungen.

Der größte Anteil sowohl an den Auslandsniederlassungen (56) als auch an der Zahl der im Ausland tätigen Mitglieder (650) entfällt auf die Franziskaner, wobei die nordbrasilianische Provinz besonders hervortritt.

Mehr als zehn Niederlassungen im Ausland weisen außerdem die Pallottiner, Redemptoristen, Augustiner und Missionare vom hl. Herzen Jesu auf.

Nach der Zahl der im Ausland stationierten Mitglieder treten noch einige weitere Ordensgemeinschaften stark hervor. Mehr als 100 im Ausland tätige Ordenspriester verzeichnen neben den Franziskanern auch die Benediktiner, Jesuiten, Mariannhiller Missionare, Missionare vom hl. Herzen Jesu und Weißen Väter. Sehr nahe an 100 kommt die Zahl der im Ausland tätigen Priester bei den Spiritanern und Pallottinern heran.

Über 100 Ordensbrüder im Ausland weisen die Benediktiner, Franziskaner, Weißen Väter und die Gesellschaft des Göttlichen Wortes auf.

4. Räumliche Verteilung der Niederlassungen in der Bundesrepublik

a) Historische Faktoren

Die Verteilung der Ordensniederlassungen über das Land stellt sich, historisch bedingt, sehr unterschiedlich und ungleich dar. Sieht man einmal davon ab, daß schon die erste Gründung von Klöstern in der Phase der Christianisierung der deutschen Stämme entsprechend den Wellen und Schwerpunkten der Missionisierung in stark ausgeprägten regionalen Differenzierungen vor sich ging, so sind vor allem die Ereignisse und unmittelbaren Folgen der Reformations- und Gegenreformationsepoche für die räumliche Verteilung des Bestandes an klösterlichen Niederlassungen in der Neuzeit bestimmend gewesen. Bis zum Einsetzen der neuen gesellschaftlichen Entwicklung in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts, die mit den Erscheinungen Industrialisierung, soziale Mobilität und Bevölkerungsagglomeration in wesentlichen ihrer Elemente bezeichnet werden kann, erfahren weder die in der Reformations- und Gegenreformationsepoche ausgebildeten Konfessionszonen noch die formale Organisationsstruktur der Kirche oder die Ausbreitung klösterlichen Lebens wesentliche Veränderungen. Erst seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ließ die weitreichende Veränderung — z. T. auch Zerstörung — früherer Sozialformen, Rechtsnormen und politischer Strukturen einen Bedarf und die Voraussetzungen entstehen, das räumliche Netz der kirchlichen Organisation auf breiter Basis auszubauen und zu erweitern. Insbesondere die Ausbildung städtischer Agglomerationen mit konfessioneller Mischung der Bevölkerung und die durchgängige Entstehung von katholischen Minderheiten in den früher homogen protestantischen Konfessionszonen brachten auch für den nach dem preußischen Kulturkampf im personalen Bestand kräftig anwachsenden Ordensklerus neue Aufgaben, die zur Errichtung von Niederlassungen in den Gebieten des schnellen Bevölkerungswachstums drängten. Auch in den seit Reformation und Gegenreformation nicht mehr oder nur sehr spärlich mit klösterlichen Niederlassungen ausgestatteten Gebieten wurden weithin wieder Ordenspriester ansässig und tätig. Einen Höhepunkt erfuhr diese Entwicklung nach dem Zustrom von Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem zweiten Weltkrieg, als die konfessionelle Vermischung der Bevölkerung sich über das ganze Land ausbreitete und ein bis dahin nicht bekanntes Ausmaß erlangte.

Der heutige Bestand an Ordensniederlassungen ist danach in seiner regionalen Verteilung und Streuung wie in der lokalen Konzentration das Ergebnis verschiedener kirchen- und sozialgeschichtlicher Vorgänge, insbesondere der durch Reformation und Gegenreformation hervorgebrachten Konstellation (Ausgangsbestand), der Expansion in der Phase kirchlicher

Erneuerung vom 17. bis zum 19. Jahrhundert und der Konsolidierung kirchlich-organisatorischer Verhältnisse im Gefolge der modernen gesellschaftlichen Entwicklung.

b) Grundzüge der räumlichen Verteilung der Ordensniederlassungen

Auf der Karte der Bundesrepublik Deutschland lassen sich in der regionalen Verteilung der Ordensniederlassungen schon nach dem optischen Eindruck einige charakteristische Züge erkennen:

— Die Verteilung der Niederlassungen von Priesterorden über das Land ist ein ziemlich getreues Spiegelbild der Verteilung der katholischen Bevölkerung.

  In den Gebieten katholischer Diaspora finden sich Niederlassungen nur sehr sporadisch und in der Regel auf die großen Städte beschränkt. Dies gilt insbesondere für den norddeutschen Raum (Schleswig-Holstein, Niedersachsen), das nördliche Westfalen (Reg.-Bezirk Detmold), Nordhessen, die Rheinpfalz und Nordwürttemberg.

  Es gibt auch jetzt erst wenige Landkreise mit Diasporasituation der Katholiken, in denen Ordensniederlassungen vorhanden sind. In den Großstädten mit einem geringen Anteil der katholischen Bevölkerung sind hingegen fast ausnahmslos Ordensniederlassungen errichtet worden, zu einem großen Teil allerdings erst nach dem zweiten Weltkrieg. Städte dieser konfessionellen Struktur mit Einwohnerzahlen um 100 000 (Flensburg, Neumünster, Bielefeld) verzeichnen hingegen zum Teil noch keine Ordensniederlassungen.

— Eine ausgeprägte regionale Konzentration von Ordensniederlassungen ist in Räumen der starken industriellen Bevölkerungsagglomeration festzustellen.

  Dies gilt insbesondere für das Industrierevier an Rhein und Ruhr in seiner Erstreckung von Recklinghausen bis nach Köln-Bonn und vom Niederrhein bis nach Dortmund. Westlich des Rheins setzt sich diese Konzentration in der Eifel bis nach Aachen fort.

  Von weitaus geringerer Ausdehnung ist die Häufung von Ordensniederlassungen in den Industrieschwerpunkten Rhein-Main (Mainz — Wiesbaden — Frankfurt — Aschaffenburg) und Stuttgart sowie in den Agglomerationen Nürnberg — Fürth und Mannheim — Ludwigshafen. Hingegen findet sich im Saarland wieder eine beträchtliche Ansammlung von Ordensniederlassungen, insbesondere wenn man die Zahl der vorhandenen Niederlassungen auf die Bevölkerungszahl bezieht.

  Es läßt sich danach auch hinsichtlich des Bestandes an Ordensniederlassungen in den industriellen Bevölkerungsagglomerationen feststellen, daß er mit dem Anteil der Katholiken an der Bevölkerung positiv

korreliert. In den Agglomerationen mit überwiegend nichtkatholischer Bevölkerung haben sich relativ weniger Ordenshäuser angesiedelt als in den mehrheitlich von Katholiken bewohnten Ballungen und Metropolen.

— Schließlich sind auch noch stark hervortretende lokale Konzentrationen von Ordensniederlassungen für die räumliche Verteilung kennzeichnend. Sie sind, von wirtschaftlichen Metropolen wie Hamburg, Hannover, Frankfurt, Stuttgart und Nürnberg abgesehen, identisch mit Bischofssitzen. Die großstädtischen Bischofssitze, die auch eine Universität aufweisen (Köln, Münster, Freiburg, Würzburg, München), lassen dabei eine besonders starke Häufung von Ordensniederlassungen erkennen. Aber auch in einer Reihe weiterer Bischofsstädte — insbesondere süddeutschen (Passau, Augsburg, Bamberg, Regensburg), ferner in Trier und Aachen — sind Ordenshäuser in stattlicher Zahl ansässig.

  Die überragende lokale Konzentration von Ordensniederlassungen weist in der Bundesrepublik Deutschland eindeutig München auf. Allerdings finden sich hier auch alle Faktoren vereinigt, die das Vorhandensein von Ordenshäusern begünstigen: ununterbrochene katholische Tradition und Mehrheitsbevölkerung, hervorragender Metropolcharakter, Bischofssitz, starke Bevölkerungsagglomeration in der Stadt und im Umraum.

c) Regionale Repräsentanz der verschiedenen Orden

Sehr unterschiedlich verteilen sich auch die Niederlassungen der alten, nachreformatorischen und neuzeitlichen Orden über das Land. Von der Zelle der Benediktiner in Nütschau (Schleswig-Holstein) abgesehen, gibt es im ganzen norddeutschen Raum keine Niederlassung dieses Ordens. Während die Benediktiner in einigen süddeutschen Diözesen (vor allem Augsburg und München, aber auch Passau, Regensburg und Rottenburg) mit mehreren Niederlassungen vertreten sind, haben sie in anderen Diözesen überhaupt keine Klöster aufzuweisen (Bamberg, Fulda, Hildesheim, Limburg, Speyer, Essen).

Die über 100 Niederlassungen der Franziskaner verteilen sich gleichmäßiger über das Gebiet der Bundesrepublik. Franziskaner sind lediglich in den Diözesen Mainz und Passau nicht mit eigenen Niederlassungen vertreten, hingegen in den Diözesen Bamberg, Köln, Limburg, München, Münster, Paderborn, Regensburg und Würzburg mit jeweils mehr als fünf Häusern.

Die Augustiner-Eremiten sind wie die Benediktiner überwiegend in Süddeutschland ansässig, hauptsächlich in den Diözesen Würzburg, Regensburg und München. Der Sachverhalt des Schwergewichtes in Süddeutsch-

land gilt des weiteren bei den vorreformatorischen Orden noch für die Karmeliten (besonders in den Diözesen Regensburg und München vertreten, aber auch im Bistum Essen mit drei Niederlassungen). Die Dominikaner hingegen weisen die meisten ihrer Ordenshäuser nördlich des Mains auf, wobei die Diözesen Köln und Münster am stärksten hervortreten. Eine Ordensgemeinschaft schließlich, die der Kreuzherren, ist nur in einer Diözese (Köln) mit Niederlassungen vertreten.

Zusammenfassend kann für die Niederlassungen der vorreformatorischen Orden festgestellt werden, daß sie sich überwiegend in Süddeutschland finden, nämlich in den Diözesen

München	21 Niederlassungen
Regensburg	19 Niederlassungen
Würzburg	17 Niederlassungen
Augsburg	12 Niederlassungen
Bamberg	11 Niederlassungen
Freiburg	11 Niederlassungen
Rottenburg	11 Niederlassungen
Eichstätt	7 Niederlassungen
Passau	4 Niederlassungen
Zusammen	113 Niederlassungen

was etwas mehr als die Hälfte aller Niederlassungen vorreformatorischer Orden ausmacht.

Im mittleren Teil des Bundesgebietes weisen die vorreformatorischen Orden 62 Niederlassungen auf, davon 22 in der Diözese Limburg.

Der nördliche Raum der Bundesrepublik, zu denen die Diözesen Hildesheim, Münster, Osnabrück und Paderborn gerechnet sind, verzeichnet insgesamt 39 Niederlassungen vorreformatorischer Orden, davon in den Diözesen Münster und Paderborn 16 bzw. 10.

Weiter sind noch je zwei Niederlassungen vorreformatorischer Orden in West-Berlin (Augustiner und Dominikaner) und im Ausland (zu deutschen Franziskanerprovinzen gehörende Häuser) registriert worden.

Die nachreformatorischen Orden, die nach ihrer Gründungszeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von den neuzeitlichen Ordensgemeinschaften abgegrenzt wurden und die mit insgesamt 150 Niederlassungen in der Untersuchung vertreten sind, haben wie die vorreformatorischen Gemeinschaften Niederlassungen in allen westdeutschen Diözesen und weisen wie jene auch ausgeprägte regionale Schwerpunkte auf.

Es treten hier mit einer großen Zahl von Niederlassungen insbesondere folgende Diözesen hervor: München (16 Häuser, hauptsächlich Jesuiten

und Kapuziner), Freiburg (15 Häuser, größtenteils Kapuziner und Jesuiten), Aachen (11 Häuser, zu mehreren Orden gehörend), Köln (11 Häuser, vornehmlich Jesuiten und Redemptoristen).

In einer Anzahl weiterer Diözesen sind ebenfalls ganz bestimmte der nachreformatorischen Orden stark überwiegend vertreten, so in den Diözesen Würzburg, Augsburg und Passau hauptsächlich die Kapuziner, in den Diözesen Bamberg und Osnabrück vornehmlich die Jesuiten.

Die unter den nachreformatorischen Orden dominierenden Gemeinschaften der Kapuziner, Jesuiten und Redemptoristen sind in den meisten Diözesen mit Niederlassungen vertreten, wobei die Kapuziner ein deutliches Schwergewicht in Süddeutschland erkennen lassen. Auch die kleineren nachreformatorischen Ordensgemeinschaften (Passionisten, Kamillianer, Vinzentiner, Trappisten, Missionsgesellschaft vom hl. Geist) unterhalten mit Ausnahme der nur in der Diözese Aachen vertretenen Trappisten Niederlassungen in mehreren Diözesen.

Die neuzeitlichen Ordensgemeinschaften, die nach der Zahl der Niederlassungen die größte Gruppe unter den in der Bundesrepublik vertretenen Priesterorden bilden, sind wie die vor- und nachreformatorischen Gemeinschaften in allen Diözesen präsent, und zwar auch wieder in sehr unterschiedlichem Maße. Neben diesem gleichen Sachverhalt ist zwischen den neuzeitlichen, seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gegründeten und den älteren Ordensgemeinschaften aber auch ein stark divergierendes Faktum festzustellen: Während bei den vor- und nachreformatorischen Orden eine bzw. einige Gemeinschaften nach der Zahl der Niederlassungen ein deutliches Übergewicht haben — die Franziskaner bei den vorreformatorischen, die Jesuiten, Kapuziner und Redemptoristen bei den nachreformatorischen Orden —, ist bei den neuzeitlichen Gemeinschaften keine derart ausgeprägte Dominanz festzustellen. Zwar ragen die Pallottiner mit rund 45 Niederlassungen deutlich hervor, doch gibt es daneben eine ganze Anzahl Ordensgemeinschaften, die in Westdeutschland mehr als 15 Niederlassungen eingerichtet haben. Es sind dies die Salesianer, Oblaten (Hünfelder), Salvatorianer, Herz-Jesu-Missionare und Steyler Missionare. Mit weniger als 10 Niederlassungen sind vertreten die Eucharistiner, Claretiner, Patres von den hl. Herzen, Marianisten, Missionare des hlgst. Herzen Jesu, Missionare vom kostbaren Blut sowie die Genossenschaften von den hl. Engeln (Banz) und der Missionare vom hl. Johannes dem Täufer.

In den meisten Diözesen mit Niederlassungen vertreten sind von den neuzeitlichen Ordensgemeinschaften die Pallottiner, Steyler Missionare und Salesianer. In rund der Hälfte der westdeutschen Diözesen finden sich Niederlassungen der Hünfelder Oblaten und der Herz-Jesu-Missionare.

Von der Verteilung auf die Diözesen her gesehen ist das Schwergewicht der neuzeitlichen Ordensniederlassungen im westlichen Teil der Bundesrepublik auszumachen. In den drei Diözesen Trier (29), Köln (23) und Aachen (19) sind mit einer Zahl von 71 über ein Viertel der rund 260 Niederlassungen neuzeitlicher Ordensgemeinschaften ansässig. Von den süddeutschen Diözesen weisen Augsburg (18), Würzburg (15), Rottenburg (13) und München (12), von den norddeutschen Diözesen Münster (16) und Paderborn (15) die meisten Niederlassungen von neuzeitlichen Orden auf.

Fünf oder mehr Niederlassungen eines neuzeitlichen Ordens sind zu finden in den Diözesen Trier (Pallottiner, Weiße Väter und Salesianer), Osnabrück (Gesellschaft Mariens) und Aachen (Oblaten des hl. Franz von Sales).

Betrachtet man abschließend die gesamte Präsenz von Ordensniederlassungen in den einzelnen westdeutschen Diözesen, so treten dabei sehr große Unterschiede hervor, die sich in einer Übersicht gut veranschaulichen lassen.

Zahl der Ordensniederlassungen in den einzelnen westdeutschen Diözesen:

über 50 Niederlassungen: Köln
41 — 50 Niederlassungen: Trier, München, Münster
31 — 40 Niederlassungen: Würzburg, Augsburg, Aachen, Freiburg, Regensburg, Rottenburg, Paderborn
21 — 30 Niederlassungen: Limburg, Bamberg, Osnabrück
11 — 20 Niederlassungen: Essen, Passau, Eichstätt, Hildesheim, Mainz, Fulda (und Westberlin)
unter 10 Niederlassungen: Speyer

In der Verteilung der Ordenshäuser auf die Diözesen läßt sich ein Zusammenhang mit zwei relevanten Faktoren feststellen: Zahl der Katholiken und Bevölkerungsanteil der Katholiken. Die Bistümer mit mehr als 30 Niederlassungen von Priesterorden weisen mit Ausnahme von Paderborn und Rottenburg unter den Bewohnern eine Mehrheit der Katholiken auf. Umgekehrt verzeichnet von den Diözesen mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung nur Eichstätt weniger als 30 Ordenshäuser; doch ist diese Diözese nach der Katholikenzahl auch die weitaus kleinste unter den westdeutschen Jurisdiktionsbezirken.

Es kann daher von einem eindeutig positiven Zusammenhang zwischen dem Bevölkerungsanteil der Katholiken und der Zahl der Niederlassungen von Priesterorden in den Diözesen gesprochen werden.

5. Die zeitliche Errichtung der Niederlassungen

Der heutige Bestand an Ordensniederlassungen ist das Resultat eines sich seit vielen Jahrhunderten abspielenden Prozesses gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung. Die einzelnen Epochen des historischen Ablaufs

sind dabei in sehr unterschiedlichem Maße an der Gründung der heute bestehenden Ordenshäuser beteiligt gewesen, wie aus einer groben Übersicht klar zu erkennen ist.

Entstehungszeit der Ordensniederlassungen [a]	*Zahl der Niederlassungen* [b]	
	absolut	in v. H.
vor Reformation	44	7,0
1520 — 1600	4	0,6
1601 — 1700	58	9,2
1701 — 1800	10	1,6
1801 — 1850	8	1,3
1851 — 1900	54	8,6
1901 — 1932	235	37,3
1933 — 1945	40	6,4
seit 1946	176	28,0
Insgesamt	629	100 v. H.

a) Es ist abgestellt auf das Jahr der ersten Gründung einer Niederlassung des betreffenden Ordens am heutigen Standort.

b) Einschl. der Niederlassungen, die in der Erhebung nicht erfaßt wurden; das Jahr der Gründung wurde aus anderen Unterlagen entnommen.

Es stammt also — auch bei Datierungen untergegangener und später neu errichteter Niederlassungen in die Epoche der ersten Gründung — nur ein geringer Teil der in der Bundesrepublik bestehenden Häuser von Priesterorden aus der Zeit vor der Reformation, ja selbst vor 1900.

Fast die Hälfte der schon vor der Reformation errichteten Niederlassungen sind Benediktinerabteien. Bei den übrigen handelt es sich um Niederlassungen der Franziskaner, Augustiner, Zisterzienser, Dominikaner, Karmeliten, Kreuzherren und Prämonstratenser.

Jedoch besteht nur jede fünfte Niederlassung der „alten" Orden seit der Zeit vor der Reformation. Gleich viele sind erst nach 1946 errichtet worden, und eine noch größere Zahl der Niederlassungen vorreformatorischer Orden (54 oder ein Viertel der Gesamtzahl) ist zwischen 1900 und 1933 entstanden.

Betrachtet man die einzelnen vorreformatorischen Orden, so zeigt sich, daß das Schwergewicht der Neugründung von Niederlassungen bei den Benediktinern in der Zeit von 1851 bis 1933, dabei vornehmlich nach der Jahrhundertwende, lag. Die Franziskaner verzeichneten bereits im 17. Jahrhundert einen beträchtlichen Zuwachs an neuen Niederlassungen, was insbesondere für die bayerische Provinz gilt, deren Niederlassungen fast genau zur Hälfte in dieser Zeit entstanden sind. Wie die Benediktiner haben aber auch die Franziskaner ihren Bestand an Niederlassungen

hauptsächlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und — mit deutlichem Schwergewicht — in den ersten drei Jahrzehnten nach 1900 erweitert. Das gilt auch für die Zisterzienser. Hingegen haben die Kreuzherren, Augustiner und Karmeliten erst nach 1946 einen beträchtlichen Zuwachs an neuen Niederlassungen zu verzeichnen gehabt. Und bei den Dominikanern verteilt sich die Entstehung neuer Niederlassungen ungefähr gleichgewichtig auf die Zeit von 1851 bis 1932 und nach 1946. Die beiden in der Bundesrepublik bestehenden Niederlassungen des Deutschen Ordens schließlich sind erst nach 1946 errichtet worden.

Bei den Niederlassungen der nachreformatorischen Orden (die zwischen der Reformation und 1800 gegründet worden sind) liegt das Schwergewicht der Errichtung ihrer Niederlassungen ganz eindeutig in der Zeit von 1851 bis 1932 (70 von insgesamt 150 Niederlassungen, davon 51 von 1901 bis 1932 entstanden). Rund ein Fünftel der Niederlassungen wurde nach dem Zweiten Weltkrieg errichtet.

Zwischen den einzelnen Ordensgemeinschaften sind indessen wiederum Unterschiede feststellbar. Während bei den Kapuzinern der Schwerpunkt der Errichtung von Niederlassungen im 17. Jahrhundert lag und eine weitere Welle von Gründungen zwischen 1850 und 1933 folgte (hauptsächlich nach 1900), stammen die Jesuitenniederlassungen zum ganz überwiegenden Teil aus dem 20. Jahrhundert. Der Errichtung von zahlreichen Niederlassungen bis 1932 (fast die Hälfte des heutigen Bestandes) folgte nach 1946 eine zweite Welle mit einer fast gleich großen Zahl neuer Häuser.

Bei den Redemptoristen, der dritten großen Gemeinschaft unter den nachreformatorischen Orden, können drei Gründungsphasen von Niederlassungen unterschieden werden: nach 1946 (12 Häuser), 1851 bis 1900 und 1901 bis 1932 (je 7 Häuser).

Die Niederlassungen der Kamillianer und Spiritaner sind fast alle zwischen 1900 und 1933 errichtet worden, der Zugang nach 1946 ist unbedeutend.

Die neuzeitlichen, seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gegründeten Ordensgemeinschaften weisen zwei Hauptphasen auf, in denen ihre Niederlassungen errichtet wurden: 1901 — 1932 (130 Niederlassungen) und nach 1946 (102 Niederlassungen). Im 19. Jahrhundert sind lediglich neun Niederlassungen entstanden, und zwar alle in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Die Ursache liegt darin, daß diese Ordensgemeinschaften erst nach 1850 gegründet worden sind oder daß sie sich erst einige Jahrzehnte nach ihrer Gründung in Deutschland einzuführen vermochten.

Bei einer Anzahl dieser Ordensgemeinschaften datieren die meisten Niederlassungen erst aus der jüngsten Zeit (nach 1946). Es sind dies die norddeutsche Pallottinerprovinz, die Weißen Väter, die Oblaten des hl. Franz von Sales, die Herz-Jesu-Missionare und die norddeutsche

Provinz der Salesianer Don Boscos. Es zeigt sich hier nach 1946 ein Schwergewicht der Errichtung neuer Niederlassungen in den mittleren und nördlichen Teilen der Bundesrepublik, die weitgehend identisch sind mit den Bezirken, die ausgeprägte katholische Diaspora darstellen und in denen erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Zuwanderung der Vertriebenen wieder größere Gruppen von Katholiken ansässig wurden. Den sich daraus ergebenden Anforderungen an die Seelsorge sind insbesondere die neuzeitlichen Ordensgemeinschaften mit der Errichtung von Niederlassungen in diesen Bezirk gefolgt.

Da die seit 1946 errichteten Niederlassungen von Ordenspriestergemeinschaften fast 30 v. H. des gesamten Bestandes ausmachen, ist es von Interesse, festzustellen, in welchem Umfang die einzelnen Gemeinschaften an diesem jüngsten Zuwachs beteiligt gewesen sind.

Dabei kann zunächst festgestellt werden, daß über die Hälfte dieser neuen Niederlassungen — nämlich 102 von insgesamt 176 — zu neuzeitlichen Ordensgemeinschaften gehören. Es folgen mit 42 neuen Niederlassungen die vorreformatorischen und mit 32 neuen Niederlassungen die nachreformatorischen Orden. Diese Feststellung bedeutet, daß die jüngste Expansion zum ganz überwiegenden Teil von den neuzeitlichen Ordensgemeinschaften bewirkt worden ist. Dabei muß allerdings auch in Rechnung gestellt werden, daß die neuzeitlichen Orden mehr Gemeinschaften umfassen als die vor- und nachreformatorischen. Stellt man daher bei dieser Analyse auf die einzelnen Ordensgemeinschaften ab, so zeigt sich ein differenzierter Sachverhalt. Es sind sowohl einzelne der vor- und nachreformatorischen wie auch der neuzeitlichen Ordensgemeinschaften in beträchtlichem Umfang an der Expansion nach dem Zweiten Weltkrieg beteiligt gewesen.

Zehn und mehr Niederlassungen haben seit 1946 neu errichtet die Franziskaner, Jesuiten, Redemptoristen, Pallottiner und Salesianer. Mit acht oder neun neuen Niederlassungen kommen diesen Ordensgemeinschaften am nächsten die Augustiner, Karmeliten, Weiße Väter, Oblaten des hl. Franz von Sales, Herz-Jesu-Missionare und Salvatorianer.

Überhaupt keine Neugründungen seit 1946 weisen auf die Zisterzienser, Kartäuser, Passionisten, Vinzentiner, Trappisten und Eucharistiner, alles Gemeinschaften, die nur mit einer kleinen Zahl von Niederlassungen in Westdeutschland vertreten sind.

Es kann zusammenfassend festgestellt werden, daß sämtliche großen und mittleren Ordensgemeinschaften, aber auch die meisten der kleineren nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Errichtung neuer Niederlassungen zu einer Anpassung der kirchlichen Organisation an die veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten und seelsorglichen Aufgaben beizutragen bestrebt gewesen sind.

Nachdem im vorhergehenden die zeitliche Errichtung der Niederlassungen nach Ordensgemeinschaften dargestellt worden ist, soll nun das Alter der Ordensniederlassungen nach Diözesen betrachtet werden.

Schon vor der Reformation errichtete Niederlassungen finden sich in allen westdeutschen Diözesen mit Ausnahme von Essen, Fulda, Osnabrück und Speyer. Am größten ist die Zahl dieser alten Niederlassungen mit sieben in der Diözese Regensburg; sie machen dort ein Fünftel des gesamten Bestandes aus. Drei oder vier solcher alter Ordenshäuser sind vorhanden in den Diözesen Augsburg, Köln, München, Rottenburg, Trier und Würzburg.

Zwischen der Reformationszeit und dem Ende des 18. Jahrhunderts sind in den meisten westdeutschen Diözesen neue Ordensniederlassungen entstanden, allerdings auch in sehr unterschiedlichem Umfang. Überhaupt keine aus dieser Zeit stammenden Ordenshäuser gibt es in den Diözesen Berlin (West), Hildesheim, Rottenburg und Speyer. Hingegen entstanden in dieser Epoche verhältnismäßig viele (mehr als fünf) Niederlassungen in den Diözesen Augsburg, Limburg, München, Regensburg und Würzburg. Mit 14 Gründungen ragt hier die Diözese Würzburg weit hervor.

Während von den heute bestehenden Ordenshäusern nur wenige, und mit einer Ausnahme in süddeutschen Diözesen, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtet worden sind, entstanden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in den meisten Diözesen neue Niederlassungen. Köln, Trier, München und Regensburg weisen aus dieser Zeit die größten Zahlen neuer Gründungen auf (fünf und mehr).

Im Bistum Rottenburg war bis zum Jahre 1900 zu den drei Niederlassungen aus der vorreformatorischen Zeit keine neue Gründung hinzugekommen. Und im Bistum Speyer ist das älteste der heute bestehenden Ordenshäuser in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtet worden.

Von den heute vorhandenen Niederlassungen ist während des ganzen 19. Jahrhunderts keine errichtet worden in den Diözesen Berlin (West), Eichstätt, Mainz, Osnabrück und Rottenburg.

In der Zeit von der Jahrhundertwende bis 1933 hatten dann alle Diözesen an der sehr starken Welle von klösterlichen Neugründungen Anteil. Der größte Teil des heutigen Bestandes an Ordenshäusern stammt aus diesen drei Jahrzehnten in den Diözesen Aachen, Rottenburg und Speyer, die Hälfte der Niederlassungen in den Diözesen Berlin (West), Paderborn und Essen.

Im übrigen gilt für alle Diözesen mit Ausnahme von Fulda, Hildesheim, Köln und Münster, wo eine größere Zahl neuer Gründungen nach 1946 erfolgte, daß aus keiner anderen Epoche so viele ihrer heutigen Ordens-

häuser stammen wie aus den ersten drei Jahrzehnten nach 1900. Diese Jahrzehnte können daher als die bisher größte Welle klösterlicher Neugründungen in Deutschland angesehen werden. Zum Teil ist dieser große Zugang an neuen Ordensniederlassungen auf die Normalisierung der kirchlichen Verhältnisse nach dem Kulturkampf zurückzuführen, zum größeren und entscheidenden Teil aber wahrscheinlich doch auf die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgte Gründung neuer Ordensgemeinschaften, die sich nun mehr und mehr ausbreiteten. Und die Motivation der Entstehung dieser neuen Ordensgemeinschaften muß wiederum aus der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation der Zeit heraus erklärt werden, die eine Epoche schnellen und grundlegenden sozialen Wandels darstellte, nämlich der Umbildung einer agrarisch-handwerklich bestimmten ständischen Gesellschaftsstruktur zu einer Industriegesellschaft mit grundsätzlich offener sozialer Schichtung, außerordentlich umfangreicher räumlicher und sozialer Mobilität und einer Durchmischung der alten homogenen Konfessionszonen. Insofern kann die Entstehung neuer Ordensgemeinschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Gründung sehr vieler neuer Ordensniederlassungen nach der Jahrhundertwende als eine Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse und die daraus entspringenden neuen kirchlichen Aufgaben bezeichnet werden. Man könnte diese Entwicklung nach einem Buchtitel von Walter Dirks als die „Antwort der Mönche" auf die Herausforderung durch die Bedingungen ihrer Zeit charakterisieren.

Es muß allerdings noch festgehalten werden, daß die aus dieser Zeit von 1900 bis 1933 stammenden Niederlassungen zwar zum größten Teil zu neuzeitlichen Orden gehören, aber auch die vor- und nachreformatorischen Orden in dieser Zeit ihren stärksten Zugang an neuen Niederlassungen zu verzeichnen hatten.

In der Zeit des Dritten Reichs ist die Neugründung von Ordensniederlassungen nicht zum Stillstand gekommen, wenn auch die erzwungene Schließung von Ordenshäusern zahlreicher gewesen sein dürfte. Die meisten Diözesen weisen Niederlassungen auf, die von 1933 bis 1945 gegründet worden sind. Am größten war der Zugang mit sieben bzw. sechs Häusern in den Diözesen Freiburg und München.

Eine der von 1901 bis 1932 vergleichbare Welle der Neugründung von klösterlichen Niederlassungen nach 1945 fand in sämtlichen westdeutschen Diözesen ihren Niederschlag. In der Diözese Hildesheim sind die meisten der heute bestehenden — wenigen — Ordensniederlassungen erst nach 1945 errichtet worden, und in den Diözesen Köln und München machen die jüngsten Gründungen fast die Hälfte des heutigen Bestandes aus. Die beiden letztgenannten Diözesen sind zugleich jene, die mit 27 bzw. 18 die

größte Zahl seit 1946 errichteter Ordenshäuser aufzuweisen haben. Zehn und mehr beträgt die Zahl jüngster Niederlassungen weiter noch in den Diözesen Hildesheim, München und Trier.

6. Die Arbeitsbereiche der Ordensniederlassungen

a) Vorbemerkung

Es war früher üblich, bei der Klassifizierung der Orden an erster Stelle nach kontemplativen und aktiven Orden zu unterscheiden [4]). Diese Einteilung beruhte auf den Kriterien des besonderen Zweckes und der äußeren Beschäftigung der einzelnen Gemeinschaften. Indessen wurde dabei nicht übersehen, daß fast alle Orden sowohl der Kontemplation als auch nach außen gerichteten Tätigkeiten nachgehen und die Zuordnung zu einer der beiden Gruppen lediglich die überwiegende Beschäftigung anzeigt.

Im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (2. Auflage, 1882—1901) werden die Orden nach ihrer „äußeren Lebensweise" in fünf Gruppen unterteilt:

— Regulares monachi mit der Hauptaufgabe des Gottesdienstes oder des gemeinschaftlichen Chorgebetes, umfassend hauptsächlich alte Orden (Basilianer, Benediktiner, Kartäuser).

— Regulares militares mit den Aufgaben der Krankenpflege, des Schutzes des Heiligen Landes und der Verteidigung der Kirche; überwiegend im Mittelalter entstanden (z. B. Johanniter, Templer, Deutschorden).

— Regulares mendicantes mit der besonderen Aufgabe — neben dem Chordienst — der Aushilfe in der Seelsorge (Franziskaner, Dominikaner, Kapuziner, Serviten); diese (Bettel-)Orden entstanden seit dem 13. Jahrhundert.

— Regulares clerici mit der Hauptbestimmung des tätigen Lebens (Gesellschaft Jesu, Theatiner, Barnabiten), denen auch die älteren Regularcanoniker (z. B. Augustiner, Prämonstratenser, Kreuzherren) zugerechnet werden können.

— Regulares hospitalarii mit der Hauptaufgabe der Werke der Barmherzigkeit, zu denen im Mittelalter die Trinitarier gehörten und die in der Neuzeit einen großen Zuwachs erfuhren.

Die Vielheit der Orden und die Mannigfaltigkeit der Ordensregeln werden im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte [5]) so begründet: „Die Vielheit der Orden läßt sich aus dem innern Reichtum des vollkommenen Lebens begreifen, welches von verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt und wie ein hochragend gelegenes Ziel auf mancherlei Wegen erreicht werden kann... Auch das aus der Verschiedenheit der menschlichen

[4]) Man vgl. dazu u. a. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, neunter Band, Freiburg/Br. 1895, Spalte 975.

[5]) 2. Auflage, neunter Band, Freiburg/Br. 1895, Spalte 998.

Naturanlage verschiedene Bedürfnis findet in der Mehrheit geistlicher Orden seine Befriedigung, indem jeder Berufene je nach dem Drange seines Herzens entweder einen strengen oder milden Orden, ein zurückgezogenes oder in der Öffentlichkeit tätiges Leben, eine hervorragende geistige oder körperliche Beschäftigung findet."

Im folgenden soll nun anhand der Ergebnisse der Untersuchungen dargestellt werden, wieweit sich nach den von den einzelnen Niederlassungen mitgeteilten Angaben über die Arten der von ihnen ausgeübten Tätigkeiten Unterschiede oder Ähnlichkeiten der Aktivität erkennen lassen und inwieweit sich somit das unterschiedliche Selbstverständnis der Orden noch in den nach außen gerichteten Aktivitäten dokumentiert.

Die Übersicht über die Tätigkeit der Ordensgemeinschaften kann in diesem Teil des Untersuchungsberichtes nur eine globale sein, da sie sich nur auf eine Aufzählung der seelsorglichen, caritativen und edukatorischen Dienste stützt, die von den einzelnen Niederlassungen wahrgenommen werden, ohne sie zur Zahl der Ordenspriester in Beziehung zu setzen, die die verschiedenen Tätigkeiten ausüben. Detailliertere Befunde werden im zweiten Teil des Untersuchungsberichtes dargelegt, der u. a. die Tätigkeiten der einzelnen Ordenspriester beschreibt.

b) Die seelsorglichen Einrichtungen und Dienste der Ordensniederlassungen

Betrachtet man zunächst die von den 577 durch die Untersuchung erfaßten Ordensniederlassungen unterhaltenen seelsorglichen Einrichtungen, so tritt besonders die große Zahl der K i r c h e n hervor.

Insgesamt betreuen 325 Niederlassungen Kloster- und Wallfahrtskirchen sowie 235 Niederlassungen Pfarrkirchen. Es ist hierbei hervorzuheben, daß nahezu die Hälfte aller Niederlassungen eine Pfarrkirche zu ihren seelsorglichen Einrichtungen zählt. Nimmt man sämtliche ordenseigenen und betreuten Kirchen zusammen, so kommt auf fast genau jede Niederlassung eine Kirche.

Die Relation zwischen der Zahl der Niederlassungen und der Zahl der betreuten Kirchen stellt sich allerdings bei den drei nach der Zeit ihrer Gründung unterschiedenen Gruppen von Ordensgemeinschaften unterschiedlich dar.

Die vorreformatorischen Orden verzeichnen — aufgrund einer großen Zahl von Kloster- und Wallfahrtskirchen — mehr betreute Kirchen als klösterliche Niederlassungen. Bei den nachreformatorischen Orden sind die Zahl der Kirchen und die Zahl der Niederlassungen fast gleich groß, und die neuzeitlichen Orden weisen mehr Niederlassungen als Kirchen auf.

Dieser Sachverhalt läßt allerdings auch noch weitere Differenzierungen innerhalb der Gruppen von Ordensgemeinschaften erkennen.

Gilt für jeden einzelnen der vorreformatorischen Orden, daß er mehr Kirchen als Niederlassungen verzeichnet, so trifft dies bei den nachreformatorischen Ordensgemeinschaften für zwei zu (Kapuziner, Redemptoristen) und bei den neuzeitlichen für drei (Hünfelder Oblaten, Oblaten des hl. Franz von Sales, Salvatorianer).

Relativ gering ist auf der anderen Seite die Zahl der betreuten Kirchen im Verhältnis zur Zahl der Niederlassungen bei den Jesuiten, Mariannhiller Missionaren, Pallottinern und Weißen Vätern.

In diesen unterschiedlichen Relationen deuten sich bereits verschiedenartige Schwerpunkte in den Aktivitäten einzelner Ordensgemeinschaften an.

Indessen muß auch noch festgehalten werden, daß der Bestand an Kirchen sich nach einzelnen Orden und den drei gebildeten Gruppen von Ordensgemeinschaften sehr unterschiedlich zusammensetzt. Während die vorreformatorischen Orden wie die nachreformatorischen zum größten Teil Kloster- und Wallfahrtskirchen betreuen, sind bei den neuzeitlichen Orden die Pfarrkirchen zahlreicher vertreten. Einzelne Ordensgemeinschaften, in der Mehrzahl kleinere, weichen allerdings auch wieder von diesem allgemeinen Befund ab.

Nach den von den Ordensgemeinschaften betreuten Kirchen sind die für seelsorgliche Zwecke eingerichteten H e i m e zu nennen. Die Gesamtheit der erfaßten Ordensniederlassungen verfügt über 33 Exerzitienheime sowie 50 Tagungs- und Schulungsheime.

Wie bei den Kirchen sind auch hier die vorreformatorischen Orden mit dem höchsten Anteil vertreten. Zu ihren Niederlassungen gehören 36 der insgesamt 83 Heime.

Von den 33 Exerzitienheimen werden allein sechs von den Franziskanern und fünf von den Benediktinern unterhalten. Zwei oder drei solcher Heime finden sich bei den Jesuiten, Kapuzinern, Redemptoristen, Patres von der Gesellschaft des Göttlichen Worts, Hünfelder Oblaten, Pallottinern und Salesianern (norddeutsche Provinz). Ein Exerzitienheim weisen auf die Augustiner, Dominikaner, Vinzentiner, Eucharistiner und Herz-Jesu-Priester.

Bei den Tagungs- und Schulungsheimen sind die Benediktiner mit einer Zahl von acht am stärksten unter allen Ordensgemeinschaften vertreten, gefolgt von den Franziskanern (einschl. Minoriten) mit sieben solcher Einrichtungen. Mit sechs Tagungs- und Schulungsheimen sind zwei neuzeitliche Ordensgemeinschaften vertreten: Gesellschaft des Göttlichen Worts und Pallottiner. Weitere 14 Ordensgemeinschaften verfügen über eines bis drei solcher Heime.

Faßt man die Exerzitien-, Tagungs- und Schulungsheime zusammen, so zeigt sich, daß die Benediktiner und Franziskaner in diesem Bereich seel-

sorglicher Aktivität am stärksten engagiert sind — wenigstens soweit es die hier nur feststellbare und in Rede stehende Bereitstellung von festen räumlichen Treffpunkten angeht. Nach der Zahl der Einrichtungen folgen diesen beiden Ordensgemeinschaften mit deutlichem Abstand vor den übrigen die Pallottiner und die Gesellschaft des Göttlichen Worts.

Nach den der Seelsorge dienenden Einrichtungen sind nun die von den Ordensniederlassungen bereitgestellten seelsorglichen Dienste zu beschreiben, wobei Religionslehrerstellen mit einbezogen werden.

Bei dieser Betrachtung muß mit in Rechnung gestellt werden, daß von den 577 erfaßten Ordensniederlassungen 235 Pfarrkirchen betreuen und dort die normale Pfarrseelsorge in eigener Verantwortung und mit ihren Priestern ausüben.

Dazu kommen an weiteren seelsorglichen Diensten

in 268 Niederlassungen: Seelsorgsposten
in 329 Niederlassungen: Sonntagsaushilfen
in 293 Niederlassungen: Anstaltsgottesdienste
in 453 Niederlassungen: Schwesternseelsorge
in 314 Niederlassungen: Monatskonferenzen
in 220 Niederlassungen: Religionslehrerstellen.

Da jede dieser Aktivitäten von zahlreichen Niederlassungen an mehr als einer Stelle ausgeübt wird, ist zugleich festgestellt, daß die Gesamtzahl der einzelnen Dienste um einiges höher liegt als die Zahl der mit ihnen befaßten Niederlassungen [6]). Es ergibt sich als allgemeiner Befund, daß im Durchschnitt gut jede zweite Niederlassung an jeder der vorstehend aufgeführten Aktivitäten beteiligt ist.

Es ist noch zu betonen, daß die vorreformatorischen Orden bei diesen Aktivitäten keineswegs hinter den nachreformatorischen und neuzeitlichen Gemeinschaften zurückstehen. Nach den absoluten Zahlen dieser Dienste rangiert sogar ein vorreformatorischer Orden — die Gemeinschaft der Franziskaner — weit an der Spitze; das gilt allerdings auch hinsichtlich der Zahl der Niederlassungen. Nach den Franziskanern folgen die Kapuziner, die auch die zweitgrößte Zahl von Niederlassungen aufweisen. In dieser Rangfolge kommt bereits ein Zusammenhang zwischen der Zahl der Niederlassungen und dem Engagement in seelsorglichen Diensten zum Ausdruck. Er wird noch deutlicher, wenn man auch die Zahl der betreuten Pfarrkirchen noch in die Betrachtung einbezieht.

Es ist noch zu ergänzen, daß mit wenigen Ausnahmen alle Ordensgemeinschaften mit einer Anzahl Niederlassungen an jeder der aufgeführten Ak-

[6]) Die genaue Zahl kann nicht angegeben werden, da bei der Erhebung nur nach den Arten der von jeder Niederlassung ausgeübten Tätigkeiten gefragt worden ist.

tivitäten beteiligt sind. Weiter verdient noch festgehalten zu werden, daß die Franziskaner bei jeder der genannten Aktivitäten mit der größten Zahl von Niederlassungen beteiligt sind und die Kapuziner mit Ausnahme der Seelsorgsposten überall an zweiter Stelle folgen.

Ein starkes Engagement, gemessen nach der Zahl der befaßten Niederlassungen, lassen außer den beiden schon erwähnten Ordensgemeinschaften noch erkennen

— bei den Seelsorgsposten: Benediktiner, Jesuiten und Hünfelder Oblaten (mehr als 15 engagierte Niederlassungen)
— bei den Sonntagsaushilfen: Benediktiner, Pallottiner und Salesianer
— bei den Anstaltsgottesdiensten: Benediktiner und Jesuiten
— bei der Schwesternseelsorge: Augustiner, Benediktiner, Carmeliten, Jesuiten, Redemptoristen, Herz-Jesu-Missionare, Hünfelder Oblaten, Pallottiner, Salesianer und Salvatorianer
— bei den Monatskonferenzen: Benediktiner, Jesuiten und Redemptoristen
— bei den Religionslehrerstellen: Jesuiten.

c) Caritative und edukatorische Einrichtungen

Außer den vorstehend behandelten seelsorglichen Einrichtungen und Diensten weisen die in der Bundesrepublik tätigen Ordensgemeinschaften auch noch eine beträchtliche Anzahl sozialer und schulischer Institutionen auf, die zu einem großen Teil ebenfalls im Dienste der Allgemeinheit stehen. Dies gilt für die Krankenhäuser, Lehrlings- und Erziehungsheime wie für die allgemein zugänglichen Schulen und Internate. Andere dieser Einrichtungen, vor allem die Hochschulen sowie der größere Teil der Gymnasien, dienen dem Zweck der Heranbildung des Ordensnachwuchses.

Die Gesamtzahl der von den Niederlassungen unterhaltenen sozialen (in dem hier zugrunde gelegten engen Sinne) und schulischen Einrichtungen wurde von der Untersuchung so festgestellt:

Krankenhäuser	in	12	Niederlassungen
Lehrlingsheime	in	22	Niederlassungen
Erziehungsheime	in	14	Niederlassungen
sonstige Sozialeinrichtungen	in	3	Niederlassungen
soziale Einrichtungen	in	51	Niederlassungen
Hochschulen	in	33	Niederlassungen
Gymnasien	in	53	Niederlassungen
Internate	in	135	Niederlassungen
schulische Einrichtungen	in	221	Niederlassungen

Das Schwergewicht liegt eindeutig im Bereich der Schulen. Doch verdient festgehalten zu werden, daß immerhin auch 22 Lehrlings- und 14 Erziehungsheime von den Niederlassungen der Ordensgemeinschaften unterhalten werden. Diese Zahlen sind insofern beachtlich, als es sich hier um gesellschaftlich bedeutsame Tätigkeiten handelt, die in aller Regel von spezialisierten Institutionen ausgeübt werden und daher nur bei wenigen Ordensgemeinschaften mit sehr spezifischen Aufgaben oder Einzelfunktionen erwartet werden können. So finden sich denn auch die meisten Lehrlingsheime in Niederlassungen der Salesianer und Benediktiner, die Erziehungsheime hauptsächlich wiederum bei den Salesianern und danach bei den Herz-Jesu-Missionaren und Benediktinern.

Im Gegensatz zu den Lehrlings- und Erziehungsheimen, die einem allgemeinen gesellschaftlichen Zweck zugeordnet sind, dienen die von Ordensniederlassungen unterhaltenen Krankenhäuser überwiegend der Betreuung von Ordensangehörigen.

Deutlich können auch die schulischen Einrichtungen der Ordensgemeinschaften danach unterschieden werden, ob sie ordensinternen Zwecken dienen oder ein offenes Angebot darstellen. Dabei ergibt sich, daß die Gymnasien und Internate zum Teil als Vorstufen der eigenen Nachwuchsgewinnung und -heranbildung intendiert sind. Die 53 bei der Untersuchung erfaßten Gymnasien der Ordensgemeinschaften sind in der Mehrzahl allgemein zugänglich, dagegen sind die 135 Internate in ihrer Mehrzahl dem Ordensnachwuchs vorbehalten.

Zu ergänzen ist noch, daß von den einzelnen Ordensgemeinschaften die Benediktiner mit der weitaus größten Zahl von Gymnasien und Internaten hervortreten. Weiter sind hier stark engagiert die Kapuziner, Redemptoristen, Patres von der Gesellschaft des Göttlichen Worts, Herz-Jesu-Missionare und Hünfelder Oblaten.

d) Die Hochschulen der Ordensgemeinschaften

Der Heranbildung des eigenen Nachwuchses dienende Hochschulen bestehen in allen größeren Ordensgemeinschaften, die Augustiner, Carmeliten, Salesianer (norddeutsche Provinz) und Salvatorianer ausgenommen. Die theologische und philosophische Ausbildung des Nachwuchses dieser Gemeinschaften ist teils an Hochschulen anderer Orden, teils an diözesane Hochschulen und teils an theologische Fakultäten delegiert. Andererseits haben auch einige Hochschulen von Orden die philosophisch-theologische Ausbildung der Studierenden für das Diözesanpriestertum (bis zum Weihekurs) mit übernommen.

Während einige Ordensgemeinschaften keine eigenen Hochschulen unterhalten, sind solche bei den größten Orden in jeder Provinz bzw. Kongregation vorhanden.

Es ist nicht zu übersehen, daß die Zahl der ordenseigenen Hochschulen (über 30) im Hinblick auf die Zahl von rund 1 500 Klerikern und Scholastikern sehr hoch erscheint. Im großen Durchschnitt kommen auf eine Hochschule 50 Studierende. Zum Teil liegen die Zahlen der Studierenden wesentlich höher, zum Teil aber auch weit darunter.

Derart niedrige Zahlen von Studierenden können je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus der Sachverhalt betrachtet wird, sehr unterschiedlich bewertet werden.

Positiv ist der Sachverhalt unter dem Aspekt zu werten, daß bei niedrigen Zahlen von Studierenden die an den Universitäten fehlende Intensität des Lehrbetriebes und namentlich des unmittelbaren Kontaktes zwischen Lehrer und Student ohne weiteres realisiert werden kann. Das bedeutet auch, daß in starkem Maße bildend und erziehend auf die Studierenden eingewirkt werden kann, während der Massenlehrbetrieb der heutigen Universitäten oft auf Ausbildung, d. h. die Vermittlung von unmittelbar und zweckrational verwertbarem Wissen beschränkt bleibt.

Den mit kleinen Zahlen von Studierenden im Prinzip verbundenen Vorteilen für eine umfassende Effizienz des Studiums stehen aber auch Nachteile gegenüber, die nicht aus der Erörterung ausgeklammert werden können. Zwei sehr verschiedenartige Aspekte, die von erheblicher Bedeutung sein dürften, sollen in diesem Zusammenhang herausgegriffen werden.

Zum einen bedeutet das Unterhalten einer größeren Zahl von Hochschulen mit durchschnittlich geringen Zahlen von Studierenden einen verhältnismäßig hohen Aufwand an Lehrkräften. Er wird allerdings wieder dadurch reduziert, daß die allermeisten hauptberuflich als Hochschullehrer tätigen Ordenspriester noch mit einer anderen Funktion betraut sind und außerdem eine beträchtliche Anzahl von Ordenspriestern die Lehrtätigkeit an Hochschulen nebenberuflich ausüben. Insofern kann die Frage des Aufwandes an Lehrpersonen nicht unter den gleichen Voraussetzungen beurteilt werden, wie es bei öffentlichen Hochschulen und Universitäten geboten ist. Daher bedürfte die Frage des Aufwandes an Lehrkräften für die Ordensschulen, wenn eine endgültige Aussage formuliert werden sollte, einer besonderen Untersuchung. Dabei wäre zweckmäßigerweise die Situation an den diözesanen Hochschulen, Seminarien und Konvikten in die Analyse einzubeziehen, dies schon allein aus dem Grunde, weil eine sehr große Zahl der Ordensniederlassungen und der Ordenspriester im Bereich der pfarrlichen Seelsorge tätig ist. Man könnte diesen Sachverhalt darüber hinaus als Anlaß zu der Fragestellung nehmen, ob nicht überhaupt die Ausbildung des Nachwuchses für den diözesanen und den regulierten Klerus eine enge und ständige Kooperation sämtlicher der Priesterausbildung dienenden Institutionen gebietet.

Ein zweiter Nachteil, der wenigstens potentiell aus der geringen Zahl der Studierenden je Hochschule und unter Berücksichtigung des bestehenden Priestermangels deduziert werden kann, bezieht sich auf die Qualität der Ausbildung. Die Frage erscheint nämlich legitim, ob alle Ordensgemeinschaften, die eigene Hochschulen unterhalten, für alle zu unterrichtenden Gegenstände über hinreichend geeignete und präparierte Lehrkräfte verfügen und, wenn dies der Fall ist, sie ohne Vernachlässigung anderer wesentlicher Aufgaben in den Hochschulen einsetzen können. In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß angesichts der nach allen kompetenten Prognosen in der nahen Zukunft zu erwartenden weiteren Komplizierung der gesellschaftlichen Verhältnisse — vor allem im Gefolge fortschreitender Automation und wachsender Bedeutung des tertiären Wirtschaftssektors (Dienstleistungsbereiche) — auch deren fachkundige Behandlung in die Ausbildung der Priester aufgenommen werden muß, wenn nicht die nächsten Generationen von jungen Priestern von falschen oder unzulänglichen Vorstellungen von der Gesellschaft ausgehen sollen, in der sie zu operieren haben werden. Eine falsche Einschätzung der gesellschaftlichen Realität, der Position der Individuen und der eigenen Rolle darin durch Teile des Klerus würde wahrscheinlich für die gesamte Kirche verheerende Folgen zeitigen. Die diesbezüglichen Hinweise des Zweiten Vatikanischen Konzils sollten gerade in der Ausbildung des Klerus sehr ernst genommen werden. Das heißt konkret, daß man sich heute bei der Priesterausbildung auf eine Gesellschaft einstellen muß, wie sie morgen strukturiert sein dürfte. Daß es zur Vermittlung solcher Einsichten wie auch zu ihrer theologischen und pastoralen Rezeption, Reflexion und Assimilierung entsprechend qualifizierter Wissenschaftler und Pädagogen bedarf, liegt auf der Hand.

Der Tenor der vorstehenden Ausführungen plädiert implizit für eine Konzentration der Ausbildungsstätten des Ordensklerus. Indessen wird keineswegs übersehen, daß diese Argumentation lediglich von soziologischen Gesichtspunkten gesteuert ist. Das Faktum eines unterschiedlichen Selbstverständnisses der verschiedenen Ordensgemeinschaften, aus denen die phänomenologische Vielfalt ihrer Existenz zu erklären ist, wurde in der bisherigen Argumentation nicht beachtet, muß aber, um der Realität gerecht zu werden, in die Betrachtung einbezogen werden. Es kann davon ausgegangen werden, daß die Existenz eigener Hochschulen oder Konvikte wenigstens intentional eine conditio sine qua non für die Tradierung des je verschiedenen Eigenbildes und Selbstverständnisses der einzelnen Ordensgemeinschaften darstellt. Bei aller Beachtung dieses Sachverhaltes ist dennoch die Fragestellung unumgehbar, wieweit das unterschiedliche Selbstverständnis in der Realität der Tätigkeiten, die Priester der verschiedenen Ordensgemeinschaften ausüben, und in ihrem Bewußtsein, das

wiederum weitgehend durch die ausgeübten Tätigkeiten determiniert sein dürfte, tatsächlich noch existiert. Es ist angesichts der Tätigkeiten der Ordenspriester durchaus denkbar, daß sich Eigenbild und Selbstverständnis der einzelnen Gemeinschaften verselbständigt haben und in der Realität dessen, was an Aktivitäten vorfindbar ist, keine Entsprechung mehr findet. Jedenfalls bedarf die Frage der Identität von de lege definiertem Selbstverständnis (Ordensregel) und de facto vorfindlicher Existenz (Aktivitäten) einer sehr gründlichen Prüfung, Reflexion und Beurteilung, wenn das in Rede stehende Problem nicht ideologisch entschieden werden soll, man vielmehr eine mentale und organisatorische Einstellung und Anpassung auf die realen Aufgaben anstrebt, die jetzt und in der nahen Zukunft zu leisten sind.

7. Zusammenfassung

Die vorstehend referierten Befunde über Zahl, räumliche Verteilung, Personal, Alter und Aktivitäten der in der Bundesrepublik bestehenden Niederlassungen von Ordenspriestergemeinschaften bringen sicher zum Teil nur Daten und Zusammenhänge, die im großen und ganzen bekannt sind, in detaillierter Form und in genauen Quantitäten zum Ausdruck. Das mag etwa gelten für die Zahl der Niederlassungen nach Ordensgemeinschaften und die räumliche Verteilung der Häuser. Hingegen dürfte der zum Vorschein gekommenen Varietät und Vielzahl der von den meisten Niederlassungen ausgeübten Funktionen ein spezifischer Erkenntniswert beizumessen sein. Diese Befunde bringen nämlich auch eindeutig zum Ausdruck, daß die Ordensgemeinschaften in großem Umfang Aktivitäten übernommen haben, die strictu sensu dem als ordentliche Seelsorge — und damit vom Weltklerus zu bedienenden — definierten Bereich kirchlichen Lebens zuzuordnen sind. Aufgrund dieses Sachverhaltes kann bereits die Frage nach der Identität der einzelnen Ordensgemeinschaften mit dem in ihren Regeln definierten und im Anschluß daran interpretierten Selbstverständnis aufgeworfen werden. Indessen darf Identität hier nicht in einem absoluten Sinne verstanden werden, da das Selbstverständnis der Ordensgemeinschaften und namentlich ihr Verständnis der eigenen Aufgaben in Kirche und Gesellschaft durchaus in dem Sinne dynamischer Konkretisierung zugänglich ist, als es eine weitgehende Einstellung auf die jeweils zu bewältigenden besonderen kirchlichen Aufgaben impliziert oder doch wenigstens zuläßt. Es kann aber auch nicht übersehen werden, daß sich die nach außen gerichteten Aktivitäten der Ordenshäuser unterschiedlichster Gemeinschaften so weit angleichen und vereinheitlichen können — zum Teil nach der Aussage der Untersuchungsbefunde schon haben —, daß der Kern der Identität im Sinne des je besonderen Selbstverständnisses der einzelnen Ordensgemeinschaften als noch gelebte Realität ganz in das interne Ordensleben zurückgenommen werden muß und von außen nicht

mehr erkennbar ist — sofern er nicht gar auf eine verbale Tradierung an den Hochschulen reduziert wird und im übrigen eine Beschränkung auf eine programmatische Deklamation erfährt, deren Postulate nicht eingelöst werden können, weil sie in Spannung oder Widerspruch zu den von der Wirklichkeit an die Ordenshäuser herangetragenen Anforderungen stehen. Von diesem Sachverhalt her stellen sich der Strategie der Orden in ihrer Gesamtheit Fragen weitreichender Relevanz zur Entscheidung, wozu unter anderem und mit besonderer Bedeutung die Existenz der zahlreichen ordenseigenen Hochschulen gehört.

Ein Zusammenhang deutet sich in den Untersuchungsbefunden über die Ordensniederlassungen an zwischen der Varietät und Vielzahl der ausgeübten Aktivitäten auf der einen und der Entstehungszeit auf der anderen Seite.

Einmal gehört fast die Hälfte aller in der Bundesrepublik bestehenden Niederlassungen von Priesterorden zu neuzeitlichen, seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gegründeten Gemeinschaften. Diese neuzeitlichen Ordensgemeinschaften sind aus der Motivation entstanden, sich solcher kirchlichen Aufgaben anzunehmen, wie die Neuzeit sie hervorgebracht hat. Eine pragmatische Orientierung auf ganz konkrete pastorale Bedürfnisse ist daher zu erwarten. Sie wird durch die Analyse der wahrgenommenen apostolischen Aufgaben auch bestätigt.

Indessen stammen die meisten Niederlassungen der älteren Ordensgemeinschaften ebenfalls aus dem 19. und 20. Jahrhundert, und man findet bei ihnen in ungefähr gleichem Maße wie bei den Niederlassungen der neuzeitlichen Ordensgemeinschaften ein sehr starkes Engagement in allgemeinen seelsorglichen Aufgaben.

Es ist im ganzen eine Anpassung an die gegenwärtige kirchliche Situation festzustellen und an die Tatsache, daß seit Jahrzehnten der Ordensklerus einen viel stärkeren Zuwachs zu verzeichnen hatte als der Weltklerus. Wenn Gustav Gundlach vor 35 Jahren in einer soziologischen Abhandlung [7]) von der „Umweltsbedingtheit in den Organisationsformen der Orden" sprach, so läßt sich seiner Feststellung hinzufügen, daß auch in den nach außen gerichteten Aktivitäten der Orden eine Umweltbedingtheit deutlich zu erkennen ist.

---

[7]) Gustav Gundlach: Orden, in Alfred Vierkandt (Hg.), Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, S. 403.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1968)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Credo des Gottesvolkes

Papst Paul VI. hat das „Jahr des Glaubens" mit einem feierlichen Bekenntnis des Glaubens beschlossen. Das „Credo des Gottesvolkes" besteht im wesentlichen aus dem Symbolum von Nicäa (314). Der Papst fügte jedoch einige Erweiterungen und Entfaltungen hinzu, in denen auf geistige Strömungen der Gegenwart Bezug genommen wird. Durch das Bekenntnis des Glaubens der Kirche wollte der Papst die Glaubenssicherheit zurückgeben. Fundamentale Punkte, die in Diskussion gezogen sind, betreffen die ständige Jungfräulichkeit Mariens, die Erbsünde, die Kindertaufe, den Opfercharakter der Messe, Natur und Wesen des Reiches Gottes, die Existenz der Engel, die Eucharistie. Zum Abschluß der 1900-Jahrfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus am 30. Juni 1968 wollte Paul VI. (nach seinen Worten) „ein vollständiges und klares Glaubensbekenntnis sprechen, um in einer Weise Antwort zu geben, die dem drängenden Wunsch nach Erleuchtung angepaßt ist, der von so vielen gläubigen Seelen und von allen Menschen in der Welt empfunden wird, die auf der Suche nach der Wahrheit sind". (La Civiltà Cattolica n. 2833 v. 6. 7. 68).

2. Botschaft an die Priester

Ebenfalls am 30. Juni 1968 übergab der Papst im Rahmen der abendlichen Konzelebration eine Botschaft an die Priester. Der Heilige Vater dankt in diesem Dokument den Priestern für ihren Seeleneifer und ihre Liebe. Er fordert sie zur Zusammenarbeit mit den Bischöfen auf. Die Priester mögen sich um eine Lebensgestaltung im Sinn der Christusnachfolge mühen. „Außerdem rufen wir allen Priestern zu: Zweifelt niemals an der Natur eueres priesterlichen Amtes, das nicht irgendwie Amt oder Dienst ist, den ihr für die Gemeinschaft der Kirche leistet, sondern ein Dienst, der in einer ganz besonderen Weise durch das Sakrament der Priesterweihe mit seinem unauslöschlichen Charakter an der Gewalt des Priestertums Christi teilnimmt (Lumen Gentium n. 10 u. n. 28)". Der Priester möge jedoch wissen, er ist ein Mensch, „der nicht für sich, sondern für die anderen lebt. Er lebt für die Gemeinschaft". Die Priester sollen sich in ihrer seelsorglichen Tätigkeit auch um jene kümmern, die am Rande des Lebens stehen. Sie mögen erfüllt sein von der Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus, zur Muttergottes, zur Kirche und zu allen Menschen (L'Osservatore Romano n. 150 v. 3. 7. 68).

3. Neue Weiheriten für Diakone, Priester und Bischöfe

Neue Riten für die Erteilung der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe hat Papst Paul VI. am 18. Juni 1968 in der Apostolischen Konstitution „Pontificalis romani recognitio" erlassen. Die Arbeiten an der Revision der Weiheriten haben vor 3 Jahren begonnen. Die Entwürfe haben insgesamt 7 Textfassungen durchlaufen und wurden dreimal von der Vollversammlung des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution geprüft. — Den ersten Ansatzpunkt für die Revision bilden die Ansprachen, die jeder Weihe vorausgehen. Der neue Ritus schreibt dafür nicht mehr einen obligatorischen Text vor, sondern bietet eine Fassung an, die von den Lehraussagen des II. Vatikanums ge-

prägt ist und als Hinweis und Grundlage verstanden sein will. — Die Forderung nach Einfachheit, Klarheit und Kürze wurde dadurch erfüllt, daß einige Handlungen und zweitrangige Texte, die nicht selten Anlaß zu Mißverständnissen gaben, in den neuen Ritus nicht mehr aufgenommen wurden. Dies trifft beispielsweise auf die Worte bei der Handauflegung in der Diakonats- und Bischofsweihe zu. Während die Handauflegung wesentliches Element der Weihe ist, sind die Worte nicht unbedingt notwendig. Sie drängten aber aufgrund des feierlichen Augenblicks, in welchem sie gesprochen wurden, die eigentlichen sakramentalen Worte in der Weihepräfation in den Hintergrund. Deshalb erfolgt in Zukunft die Handauflegung unter Schweigen. Ein Problem der Revision waren die sakramentalen Worte selbst, d. h. die Weihepräfation nach der Handauflegung. Von den 3 vorhandenen Weihepräfationen drückte nur die für die Priesterweihe die Natur des Weihegrades und der anvertrauten Aufgaben aus. Bei den beiden anderen Präfationen erschien eine umfassende Textumarbeitung notwendig. Für die Diakonatsweihe wurde der bestehende Text entsprechend den Lehraussagen des II. Vatikanums erweitert und verbessert. Für die Bischofsweihe wurde im wesentlichen das Gebet übernommen, das in der Apostolischen Tradition des Hippolyth von Rom (3. Jhrh.) vorkommt. Dieses Gebet ist zum Großteil auch bei 2 großen orientalischen Kirchen (Kopten und Westsyrer) in Gebrauch. Die Weihegebete weisen in ihren neuen Fassungen nicht mehr die Präfationsform auf. — Die Weihen werden in der Messe, nach dem Evangelium, gespendet. Nach dem Aufruf der Weihekandidaten hält der Bischof die Homilie. Anschließend folgt das „Scrutinium" der Weihekandidaten und die Allerheiligenlitanei. Dann kommt der wichtige Ritus der Handauflegung unter Schweigen, hierauf das Weihegebet. Es schließt sich bei den Neupriestern die Salbung der Hände mit Chrisam, beim Bischof die Salbung des Hauptes (mit neuer Formel) an. Die dabei verwendeten Texte verdeutlichen diese Riten besser als erklärende Zeremonien. Dasselbe gilt für die anschließende „Traditio instrumentorum" (Dalmatik, Meßgewand, Kelch, Ring, Stab, Mitra usw.). Bei der Messe wird der römische Kanon (Kanon 1) mit Eigentexten verwendet. Bei der Handauflegung während der Priesterweihe können alle anwesenden Bischöfe teilnehmen. Bei der Bischofsweihe wird die Anwesenheit von 3 Konsekranten als Minimum betrachtet. Alle anwesenden Bischöfe können daran teilnehmen, und zwar nicht allein bei der Weihehandlung, sondern auch bei der konzelebrierten Messe. — Bei der Diakonatsweihe wird kein Unterschied gemacht, ob diese Weihe auf Lebenszeit oder als Durchgang zum Priestertum gespendet wird. (L'Osservatore Romano n. 139 v. 18. 6. 68.)

4. Vereinfachung der Pontifikalriten

Papst Paul VI. erließ am 21. Juni 1968 das Motuproprio „Pontificalia Insignia" über den Gebrauch der Pontifikalien. Zugleich erschien eine Instruktion der Ritenkongregation über die Vereinfachung einiger Pontifikalriten. — Die neuen Normen wollen, in Ausführung des Art. 130 der Liturgiekongregation, der Mentalität unserer Zeit entgegenkommen, die die Wahrheit der Zeichen liebt. Sie wollen durch edle Einfachheit die Riten zum Leuchten bringen. — Das Motuproprio zählt in 7 Punkten jene kirchlichen Personen auf, die außer den geweihten Bischöfen die Pontifikalien benützen dürfen (Legaten des Papstes, Apostolische Administratoren, Äbte und Prälaten mit Territorialgewalt, Äbte der monastischen Orden, Apostolische Vikare und Präfekten und einige andere in besonderen Fällen). — Die Instruktion der Ritenkongregation gliedert sich in 5 Teile: 1. Altar-

dienst bei Bischofsmesse: Es zeigt sich die Tendenz, alle entbehrliche Assistenz zu beseitigen sowie den hierarchischen Graden ihre wahren Aufgaben zurückzugeben. Bei einer Konzelebration braucht der Bischof keine besonderen Assistenten — zwei Konzelebranten ersetzen sie. Der Presbyter assistens braucht dem Bischof nicht mehr das Missale oder den Kanon vorzulegen und anzuzeigen; das kann ein Kleriker. Wenn ein Diakon oder Subdiakon im Klerus da ist, sollen sie, nicht mehr Priester, die Dienste des Diakons und Subdiakons versehen. — 2. Bischofsthron: Er soll künftig nicht mehr Thron genannt werden, sondern mit dem traditionellen und wahreren Namen der Cathedra, des Lehrstuhls, bezeichnet werden. Der Baldachin ist abgeschafft; wo es sich jedoch in Domen um ein kostbares und künstlerisches Werk handelt, soll vor dessen Beseitigung die Ansicht der Kommission für Liturgie und kirchliche Kunst eingeholt werden. Es soll nur eine einzige Cathedra geben. Die Zahl der Stufen zu diesem Stuhl ist nicht näher festgelegt, sondern richtet sich nach den Bedürfnissen. Der Bischof soll allen gut sichtbar sein und wirklich der Versammlung vorstehen. — 3. Vereinfachung in Pontifikalkleidung und Insignien: Der freien Wahl des Bischofs ist der Gebrauch eigener Strümpfe, Schuhe, Handschuhe überlassen. Abgeschafft ist in der Bischofskleidung die Tunicella, wegfallen sollen das Schoßtuch (außer dem weißen für die Salbungen), der Handleuchter, das Kniekissen für die Kniebeugen. Es bleibt die Dalmatik unter dem Meßgewand; aber aus einem vernünftigen Grund kann sie der Bischof gleichfalls weglassen. Bei jeder liturgischen Handlung wird eine einzige Mitra verwendet. Der Hirtenstab kann mit Zustimmung des Ortsbischofs von jedem Bischof bei Pontifikalgottesdiensten überall gebraucht werden. Das Vortragskreuz (nur noch eines) soll nach der Prozession des Einzugs als Altarkreuz genommen werden. — 4. Vereinfachungen in den Riten: Der Bischof zieht die liturgischen Gewänder in der Sakristei oder, wenn nötig, an der Cathedra oder am Altar an, aber seine Paramente werden nicht mehr auf den Altar gelegt. Wenn der Bischof mit dem Kapitel die Terz feiert, zieht er sogleich das Meßgewand an. Das Evangelienbuch (das passenderweise vom Epistelbuch verschieden ist und das in der Prozession getragen wird), liegt zunächst auf dem Altar und wird vom Diakon für den Gesang des Evangeliums dort abgeholt. Abgeschafft ist die Kniebeuge vor dem Bischof. Der Altardienst bleibt in der Regel, dienliche Fälle ausgenommen, stehend. Der Bischof kann Mitra und Hirtenstab weglassen, wenn er sich nur kurze Strecken bewegt; die Mitra wird auch zum Lavabo und zur Inzensation nicht mehr aufgesetzt. — 5. In entsprechender Weise gelten obige Normen auch für nicht bischöfliche Prälaten beim Gebrauch der Pontifikalien, soweit sie ihnen von Rechts wegen oder durch Privileg zugestanden sind, sowie für alle nichtbischöflichen Feierriten (L'Osservatore Romano n. 145 v. 26. 6. 68).

5. Verleihung kirchlicher Benefizien in Rom

Am 30. Juni 1968 erließ Paul VI. das Motuproprio „Romanae Dioecesis", womit die Verleihung der kirchlichen Pfründen in Rom, namentlich auch an den Patriarchalbasiliken, neu geregelt wird (L' Osservatore Romano n. 152 v. 5. 7. 68).

6. Revision des Kirchenrechts

Das Kirchenrecht übt im Leben der Kirche eine wesentliche Funktion aus: Es trägt und schützt das allgemeine Bemühen, das christliche Leben immer umfassender zu verwirklichen. Daher muß es den vielfältigen und schwierigen Erfordernissen der Seelsorge entsprechen. So kann das Kirchenrecht nicht statisch und unbeweglich

sein, sondern muß sich von Zeit zu Zeit in seinen Aussagen erneuern, während seine wesentliche Aufgabe unverändert bestehen bleibt. Diese Gedanken sprach Paul VI. in der Audienz für die rund 200 Teilnehmer am internationalen Kongreß der Kirchenrechtler aus, der im Mai 1968 in Rom stattfand. Der Papst wies darauf hin, daß die derzeitige Erneuerungsarbeit auf der Grundlage des bisher bestehenden Rechts vor sich geht. Was überflüssig geworden ist, soll ausgeräumt werden. Sämtliche Normen sind harmonisch und systematisch neu zu ordnen. Das Kirchenrecht soll sicherer anwendbar und für seine echte Aufgabe durchsichtiger gemacht werden. Paul VI. lobte die bisherige Arbeit der Kommission, die bereits über 600 Canones neu entworfen hat. Gleichzeitig kündigte er an, daß nun die Kardinalskommission für die Revision des Kirchenrechts zusammentreten werde, um die systematische Ordnung des neuen Gesetzbuches festzulegen. Der Papst bedauerte die Skepsis, die Gleichgültigkeit, den Widerstand und die Mißachtung, die sich gegenüber dem Kirchenrecht breitzumachen suche. Mit aller Macht wird die Revision gründlich vorangetrieben. — Kardinal Pericle Felici, der Präses der päpstlichen Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches, gab bekannt: Die 13 Konsultatorengruppen haben in den vergangenen Monaten von Oktober 1967 bis Mai 1968 insgesamt 21 Studientagungen von ungefähr je einwöchiger Dauer abgehalten. 209 Einzelsitzungen umfaßten insgesamt 627 Arbeitsstunden. Die Arbeit der Studiengruppen soll auch in Zukunft im gleichen straffen Rhythmus weitergehen. Die Kommission hat 64 Kardinäle zu Mitgliedern. Unter ihnen befinden sich auch verschiedene Patriarchen der orientalischen Kirchen, wenn auch die der Kommission übertragene Aufgabe streng in den Grenzen des Rechts der lateinischen Kirche bleibt. Die Revision des Kirchenrechts soll vor allem der durch das Lehramt des II. Vatikanums weiterentwickelten theologischen Lehre über die Kirche dienen, das „den Anfang einer neuen großen gesetzgeberischen Periode der Kirche" (Paul VI. am 17. 8. 66) bezeichnet hat. Aus diesem Grund erinnerte der Präsident der Kommission daran, daß das neue Gesetzbuch „der beste Schützer des Geistes des Konzils" sein müsse und sein werde (L'Osservatore Romano n. 120 v. 26. 5. 68).

7. Rundschreiben „Humanae Vitae"

Unter dem Datum vom 25. Juli 1968 veröffentlichte Papst Paul VI. die Enzyklika „Humanae Vitae" über die Geburtenregelung. Das Rundschreiben umfaßt etwa 35 Seiten in 3 Teilen. In der Einleitung wird die heutige Problematik der Frage aufgezeigt. Unter Bezugnahme auf die Lehre des II. Vatikanums in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" legt der Papst die Seinswirklichkeiten der Ehe dar: die eheliche Liebe und die verantwortete Elternschaft. Es wird daran erinnert, daß vor allem jene Ordnung beobachtet werden muß, die Gott festgelegt hat und die die Weitergabe des Lebens regelt. Nach der rechten Interpretation der inneren Wesensstruktur der Ehe und nach der stets gleichbleibenden Lehre der Kirche müsse jeder eheliche Akt für die Zeugung geöffnet bleiben. Liebende Vereinigung und Zeugung seien aufeinander hingeordnet; „diese Verbindung ist von Gott gewollt und kann durch keine menschliche Initiative aufgelöst werden". Schwangerschaftsunterbrechung und Sterilisation seien sittlich nicht erlaubt, aber auch „jede Handlung, die sich in Voraussicht auf die eheliche Begegnung oder bei ihrem Ablauf oder bei der Entwicklung ihrer natürlichen Folgen die Verhinderung der Fortpflanzung als Ziel oder Mittel zum Ziel stellt". Hingegen wird die Zuhilfenahme der natürlichen Gesetzmäßigkeiten der Fruchtbarkeit zu einer sittlich erlaubten Geburtenregelung betont. Im 2. Teil

drückt der Heilige Vater seine Erwartung aus, daß das Rundschreiben von den Gläubigen gut aufgenommen werden möge; er vertraue auf die Einsicht aller rechtlich denkenden Menschen; man müsse sich die schwerwiegenden Folgen vergegenwärtigen, die sich aus der Zulassung empfängnisverhütender Mittel für die Gesellschaft ergeben. Der 3. Teil gibt einige seelsorgliche Richtlinien an. Es werden einzelne Gruppen — die Eheleute, staatliche Behörden, Wissenschaftler, Erzieher, Ärzte, Seelsorger — angesprochen (KNA).

KURIENREFORM

1. Erste Versammlung der Kardinalspräfekten

Die Apostolische Konstitution über die Neuordnung der römischen Kurie (vgl. OK 8, 1967, 421) sieht vor, daß der Kardinalstaatssekretär die als Leiter der Dikasterien bestellten Kardinäle von Zeit zu Zeit zusammenruft zur Koordinierung der Informationen und zum Einholen von Ratschlägen. Am 11. Juni 1968 fand die erste Versammlung dieses Gremiums statt, zu der auch der Papst erschienen war und in einer Ansprache feststellte, daß diese Versammlung eine neue Ära in der Praxis der römischen Kurie einleite. Die kollektive Beratung werde es ermöglichen, die solidarische Durchführung wichtiger Aufgaben zu sichern. Dies geschehe zum Wohle der gesamten Kirche sowie der Welt, in der die Kirche ihre Mission entfalte (AAS 60, 1968, 389).

2. Ernennungen

Der Neuordnung der Arbeitsweise der römischen Kurie dienen einige weitere Ernennungen (vgl. OK 9, 1968, 310).

a) Kongregation für die Glaubenslehre:

Zu Mitgliedern dieser Kongregation wurden 7 Bischöfe ernannt, darunter Pablo Muñoz-Vega SJ, Erzbischof von Quito (Ekuador), Basil Christopher Butler OSB, Bischof von Novabarbara (England), und Hermann Volk, Bischof von Mainz (L'Osservatore Romano n. 141 v. 21. 6. 68).

b) Kongregation für die Bischöfe:

Zu Konsultoren dieser Kongregation wurden u. a. ernannt: Mario Casariego C. R. S., Erzbischof von Guatemala, ferner Zaccaria da S. Mauro OFMCap., Anastasio Gutierrez CMF und Luigi Bogliolo SDB (L'Osservatore Romano n. 136 v. 14./15. 6. 68 u. n. 152 v. 5. 7. 68).

c) Ritenkongregation:

Zu Konsultoren der Ritenkongregation wurden berufen P. Josef Gelineau SJ, P. Xavier Seumois PA und P. Louis Bouyer (Oratorianer) (L'Osservatore Romano n. 126 v. 2. 6. 68).

d) Propaganda-Kongregation:

In den Rat der 24 wurde der Erzbischof von Maseru (Südafrika), Alfons L. Morapeli OMI, berufen (Annuario Pontificio 1968, 967).

e) Sekretariat für die Einheit der Christen:

Zu Konsultoren wurden ernannt: Josef Schröffer, Erzbischof von Volturnum und Sekretär der Kongregation für das katholische Bildungswesen; P. Vincenzo Miano SDB, Sekretär des Sekretariats für die Nichtgläubigen; Prof. Heinrich Fries (München), Prof. Rudolf Schnackenburg (Würzburg), Bernhard Dupuy OP, Vincent Duclos OP, Arnold Scholten OP, Camillus Hay OFM, Tomislav Sagi-Bunic OFMCap., Johannes Manteos SJ, Johann Witte SJ, Iwan Zuzek SJ, Alfredo Marranzini SJ, James Quinn SJ, Iréné Beaubien SJ, Walter Burghardt SJ, Catalino G. Arevalo SJ, Eduard Hambye SJ, Jacques Masson SJ, Adrian B. Smith SJ, John Keating CSP, Raimund Brown PSS, Antonio Javiere SDB, Sr. Marianna Möhring, Sr. Maria Regina Cunningham (L'Osservatore Romano n. 133 v. 10./11. 6. 68).

f) Sekretariat für die Nichtchristen:

P. Hieronymus D'Souza SJ wurde zum Konsultor dieses Sekretariats ernannt (L'Osservatore Romano n. 167 v. 22./23. 7. 68).

g) Sekretariat für die Nichtgläubigen:

Mitglied dieses Sekretariats wurde der Augsburger Bischof Dr. Josef Stimpfle (L'Osservatore Romano n. 150 v. 3. 7. 68).

h) Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel:

Unter den neun neuernannten Konsultoren dieser päpstlichen Kommision befinden sich drei Ordensmänner: Giacomo Martegani SJ (Italien), Patrick Sullivan SJ (USA) und Jules Gritti PSS (Frankreich) (L'Osservatore Romano n. 169 v. 25. 7. 68).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Beichtvollmacht in der Stadt Rom

Der Generalvikar des Papstes für das Bistum Rom, Kardinal Angelo Dell'Acqua, hat in Abänderung der bisherigen Bestimmungen, auch einiger Normen der Diözesansynode, im Interesse seelsorglicher Erleichterungen allen ordnungsgemäß in ihrer Heimat mit Beichtvollmacht versehenen Geistlichen, die vorübergehend (nicht länger als 3 Monate) auf Rombesuch sind, die gleiche Beichtvollmacht für das Diözesangebiet des Bistums Rom gegeben; ausgenommen sind die 4 römischen Patriarchalbasiliken (mit eigenen vielsprachigen Beichtvätern) und das Beichtvateramt für Klosterfrauen. Das Zelebret von Diözesanpriestern muß innerhalb eines Monats dem Kardinalvikariat vorgelegt werden. Zur Erlaubtheit des Beichthörens muß der zuständige Pfarrer oder Obere der Kirche, Kapelle oder Gemeinschaft sein Einverständnis erteilen. Die Bestimmungen für ständig in Rom (über drei Monate hinaus) weilende Priester bleiben bezüglich der Beichtvollmacht unverändert, wie bisher nach der Ordnung der Diözesansynode (Art. 63, 64, 69, 70). Der Erlaß des römischen Kardinalvikars ist vom 2. August 1968 datiert (L'Osservatore Romano n. 178 v. 4. 8. 68).

2. Neue Kanones zur Eucharistiefeier

Drei neue Meßkanons und 8 neue Präfationen hat die Ritenkongregation am 23. Mai 1968 veröffentlicht und mit Wirkung vom 15. August 1968 in Kraft gesetzt. Die neuen Kanones werden dem des römischen Meßbuches zur Seite gestellt. Jeder Priester kann aufgrund einiger allgemeiner Richtlinien entscheiden, welchen der 4 Texte er von Fall zu Fall bei der Messe verwenden will. Das Ziel der Einführung weiterer Kanones ist seelsorglicher und geistlicher Natur. Insbesondere hat man beim Vergleich der in den verschiedenen christlichen Kirchen und Riten gültigen Kanones die Feststellung gemacht, daß der theologische, spirituelle, liturgische und pastorale Reichtum, den ein Kanon zum Ausdruck bringen kann und muß, so groß ist, daß ihn ein einziger Kanon nicht zu erschöpfen vermag. Im Rahmen der grundsätzlich geforderten Einheitlichkeit der Thematik eines Kanons, seines Handlungsablaufes, seines Stils und seiner Ausdrucksweise bleiben noch immer beträchtliche Variationsmöglichkeiten hinsichtlich der Struktur, der Akzentsetzung, der Klarheit, der pastoralen Wirksamkeit. — Alle 3 Kanones haben grundsätzlich diese Struktur: 1. Präfation (wechselnd im Kanon 2 und 3, gleichbleibend im Kanon 4) mit dem Sanctus als Abschluß. (Der bisherige römische Kanon hat die Bezeichnung Kanon 1 erhalten.) — 2. Übergang zur Epiklese (sehr kurz im Kanon 2, relativ kurz im Kanon 3, breit ausgeführt im Kanon 4). — 3. Epiklese. — 4. Einsetzungsbericht (die Worte Mysterium fidei

sind aus der Wandlungsformel herausgenommen; sie werden nach der Erhebung des Kelches und nach der Kniebeuge gesprochen; die Gemeinde antwortet darauf mit einer Akklamation). — 5. Gedächtnis des Leidens Christi und Darbringung des Opfers an den Vater. — 6. Bitte um Annahme des Opfers und um fruchtbare Kommunion. — 7. und 8. Gedächtnis der Heiligen und Fürbitten (Kanon 3) oder Fürbitten und Gedächtnis der Heiligen (Kanon 2 und 4). — 9. Schlußdoxologie. — Der Hauptunterschied zum römischen Kanon 1 besteht darin, daß in den drei neuen Kanones das Gedächtnis der Heiligen und die Fürbitten nach der Wandlung zusammengefaßt sind, während sie dort teils vor, teils nach der Wandlung stehen. Die Anordnung der einzelnen Teile entspricht der Tradition von Antiochien und verleiht den neuen Kanones größere Klarheit und Geradlinigkeit. Trotzdem haben die neuen Kanones typisch römischen Charakter, denn sie setzen die Epiklese vor den Einsetzungsbericht, während sie in der orientalischen Tradition danach steht. Im übrigen sind in den neuen Kanones Begriffe, Worte und Satzstellungen des römischen Kanons (1) so weit wie möglich vermieden worden. Es werden in ihnen neue Ausdrucksmöglichkeiten für die Theologie der Eucharistie, der Heilsgeschichte, des Volkes Gottes und der Kirche geschaffen, nicht zuletzt auch für die Theologie des Wirkens des Heiligen Geistes. — Der neue Kanon 2 ist sehr kurz und einfach. Er ist wesentlich in Stil und Ausdrucksweise beeinflußt vom Kanon Hippolyts (3. Jhrh.). Er ist besonders geeignet für die Wochentage, für Kinder- und Jugendgottesdienste. An ihm können besonders deutlich die einzelnen Elemente des Kanons aufgezeigt werden. Kanon 3 ist von mittlerer Länge und hat ein deutlich von der westlichen Tradition geprägtes Profil. Er paßt stilistisch zu den klassischen römischen Präfationen. Abwechselnd mit dem römischen Kanon 1 ist Kanon 3 für die Sonntage gut geeignet. Kanon 4 hat eine feststehende Präfation und weist als Besonderheit vor dem Einsetzungsbericht in einem längeren Abschnitt eine Zusammenfassung der gesamten Heilsgeschichte auf. Darin ist dieser Kanon am meisten von allen der Tradition von Antiochien ähnlich. Da dieser Kanon ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift voraussetzt, ist er besonders für biblisch geschulte Gemeinden geeignet. Er soll jedoch nicht an Tagen gewählt werden, die eine eigene Präfation oder Eigentexte im Kanon haben. Der (bisherige römische) Kanon 1 kann immer verwendet werden. Er soll auch an Tagen mit eigener Präfation oder anderen Eigentexten vorgezogen werden; ebenso an den Festen von Heiligen, die im Kanon 1 erwähnt werden (L'Osservatore Romano n. 136 v. 14./15. 6. 68).

3. Neues Ablaßbuch der Kirche

Papst Paul VI. hat am 1. Januar 1967 mit der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum Doctrina" das Ablaßwesen neu geordnet (OK 8, 1967, 187). In n. 13 der Konstitution wurde auch eine Neuausgabe des „Enchiridion Indulgentiarum" angekündigt. Diese liegt nun vor und wurde mit Dekret der Apostolischen Pönitentiarie vom 29. Juni 1968 promulgiert. Eine Durchsicht des im Vergleich zum früheren Enchiridion kleinen Büchleins (118 Seiten) zeigt, daß es sich um eine ausgezeichnete Veröffentlichung handelt. In den „Praenotanda" werden die Richtlinien dargelegt, die bei der Neuordnung des Ablaßwesens bestimmend waren. Durch Gewinnung der Ablässe sollen nicht nur die zeitlichen Strafen begangener Sünden nachgelassen werden, sondern auch das religiöse Leben allgemein, der „fervor caritatis", gefördert werden. Kirchlicher Tradition gemäß werden im allgemeinen die Mitfeier des Meßopfers und der Empfang der Sakramente „propter praecelsam eorum efficacitatem quoad sanctificationem et purificationem" nicht mit Ablässen versehen.

Wohl aber erfolgt dies bei besonderen Umständen, wie z. B. bei der ersten heiligen Kommunion und bei der Primizfeier. Sodann werden zur Gewinnung der Ablässe mehr Opfer, mehr Werke (opera operantis) gefordert als bisher, wodurch das religiöse Leben vertieft werden soll. — 1. — Die Normae de indulgentiis werden eingeleitet mit der Definition des Ablasses: „Est remissio coram Deo poenae temporalis pro peccatis, ad culpam quod attinet, iam deletis, quam christifidelis, apte dispositus et certis ac definitis condicionibus, consequitur ope Ecclesiae, quae ut ministra redemptionis, thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum auctoritative dispensat et applicat". — 2. Tres concessiones generales: Diese allgemeinen Verleihungen greifen heilsam in das christliche Leben ein. Einen unvollkommenen Ablaß gewinnt jener, der in Erfüllung seiner Berufspflichten und im Ertragen der Mühseligkeiten des Lebens seinen Geist in demütigem Vertrauen zu Gott erhebt und, wenigstens innerlich, irgendeine fromme Anrufung Gottes, eine Zwiesprache mit Gott, tätigt. Einen unvollkommenen Ablaß gewinnt ferner jeder, der persönlich oder mit seinen Gütern in Barmherzigkeit den notleidenden Mitmenschen dient. Das Enchiridion zitiert jeweils Stellen der Heiligen Schrift und des II. Vatikanums, welche den Kontakt mit Gott während der Arbeit und im Leid sowie die christliche Caritas betreffen. Einen unvollkommenen Ablaß gewinnt, wer sich in christlicher Bußgesinnung freiwillig einer erlaubten und ihm angenehmen oder lieben Sache enthält. Als Möglichkeiten zum Verzicht werden genannt: Schleckereien bei Kindern, Rauchen bei Männern und Frauen, Trinken alkoholischer Getränke, Enthaltung von Fleischspeisen an den Freitagen, Besuch von Kinos, Theatern, Balletts, Bällen und dgl. Auch hierzu werden Worte Jesu und des II. Vatikanums über die Verpflichtung zur Buße und den Sinn der christlichen Buße angeführt. — 3. Aliae concessiones: Schließlich werden eine Reihe von Gebeten und Andachtsübungen mit unvollkommenen Ablässen versehen, wie Credo, De profundis, Magnificat, Salve Regina, Unter deinen Schutz und Schirm, der Englische Gruß, die Anbetung des Allerheiligsten während einer halben Stunde, Schriftlesung, Kreuzweg, Familienrosenkranz. Darauf folgt in alphabetischer Anordnung eine Reihe von Gebeten, die mit Ablässen versehen werden. Wer eine Erstkommunion, eine Primiz oder Jubelmesse mitfeiert, kann einen vollkommenen Ablaß gewinnen. In einem Anhang ist noch die Rede von den „Piae Invocationes" (kurze Anrufungen), die sehr empfohlen werden. Es werden Beispiele aufgeführt aus der Heiligen Schrift, aus dem Brevier und Missale (SKZ 35/1968, S. 525).

4. Auslegung der Konzilsdokumente

Die päpstliche Kommission für die authentische Auslegung der Dokumente des II. Vatikanums gab folgende Entscheidungen bekannt: 1. — Zum Dekret über die zeitgemäße Ordenserneuerung n. 10 § 2 wurde angefragt, ob dort der Ausdruck „nichts hindere" nur eine Möglichkeit für alle laikalen Männerorden, einige Mitglieder zu den höheren Weihen zu führen, beinhalte oder eine positive Empfehlung dazu. — 2. Ebenso wird gefragt, ob das Recht, obige Möglichkeit zu nützen, durch den Konzilstext dem Generalkapitel jedes Instituts zugestanden werde oder nicht. — Auf die Fragen 1 und 2 wurde die Antwort gegeben: Der Konzilstext besage lediglich die einfache Möglichkeit; über das Recht zur Benützung stehe jeweils dem Generalkapitel die Entscheidung zu. — 3. Zum Bischofsdekret „Christus Dominus" n. 38 § 4 wird gefragt, ob die dort bezeichnete Gesetzgebungsvollmacht der Bischofskonferenzen auch an die von ihnen errichteten bischöflichen Kommissionen delegiert

werden kann. — Die Antwort auf diese Frage lautete: Nein. — 4. Frage zu den Bischofskonferenzen: Sind nach dem Bischofsdekret „Christus Dominus" v. 28. Oktober 1965 und dem Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" vom 6. August 1966 mit den dort angegebenen Normen zur Neuordnung der Bischofskonferenzen die früheren Zwischenregelungen der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" v. 4. Dezember 1963, des Motuproprio „Sacram Liturgiam" v. 25. Januar 1964 und der Instruktion „Inter oecumenici" v. 26. September 1964 noch in Kraft? — Antwort: Nein. — 5. Zur Benefizienverleihung an Persönlichkeiten mit bischöflicher Würde wird gefragt: Ist nach Norm des Apostolischen Schreibens „Ecclesiae Sanctae" v. 6. 8. 66 n. 18 § 1 für Verleihung eines nichtkonsistorialen Beneficiums an einen Bischof noch weiterhin die besondere Erlaubnis des Heiligen Stuhles erforderlich? Antwort: Ja, weil im n. 18 § 1 genannten Vorbehalt keine Rede davon ist. — 6. Zur dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" über die Offenbarung: Dort heißt es, die Heilige Schrift sei allzeit „wie" (sicut) der Leib des Herrn verehrt worden, der Tisch des Wortes wie der Tisch des Brotes, — besagt das „wie" (sicut) die gleiche oder ebenbürtige Verehrung von Schrift und Eucharistie? — Antwort: Verehrung gebührt der Schrift und dem Leib des Herrn in verschiedener Weise und Form, wie aus der Liturgiekonstitution n. 7, der Eucharistie-Enzyklika „Mysterium Fidei" und der Instruktion „Eucharisticum Mysterium" n. 9 zu entnehmen ist. — 7. Hat ein Diakon, der nicht ständig in diesem Weihegrad bleibt, sondern zum Priestertum aufsteigen will, die gleichen Ämter, die in der Konzilskonstitution über die Kirche n. 29 und im Apostolischen Schreiben über die Neuordnung des Diakonates „Sacrum Diaconatus" v. 18. 6. 67 aufgezählt werden? — Antwort: Ja. (AAS 60, 1968, 360—363).

5. Reform der kirchlichen Studien

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hat am 20. Mai 1968 ein Dokument herausgegeben mit einer Reihe von Normen zur Revision der von Pius XI. 1931 erlassenen Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus" über die akademischen Studien. — Im Dokument der Kongregation geht es um die theologischen Fakultäten, die das Recht besitzen, akademische Grade in der Theologie, Philosophie und im Kirchenrecht sowie in den theologischen Spezialdisziplinen zu verleihen. Derartige Fakultäten gibt es derzeit 134, davon 95 in Europa, 30 in Amerika (21 Nord-, 9 Südamerika), 8 in Asien, 1 in Afrika, 1 in Ozeanien. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hat sich seit einigen Jahren eine allgemeine Reform der kirchlichen Studien vorgenommen. Die weitere Reform der phil.-theol. Hochschulen und Seminarien (die nicht das Recht haben, akademische Grade zu verleihen) ist zur Zeit in Bearbeitung. — Das veröffentlichte Dokument über die Studienreform an den kirchlichen Fakultäten und Universitäten ist in enger Zusammenarbeit mit diesen Instituten entstanden. Zuerst erfolgte seit dem Jahre 1966 eine umfassende Konsultation, deren Ergebnis in 4 Bänden niedergelegt ist. Gleichzeitig zu diesem Dialog mit den Fakultäten und Universitäten wurde seitens der Periti eine methodische Analyse der Wünsche, Vorschläge und Forderungen durchgeführt. Nach der ersten Auswertung fand im November 1967 eine zehntägige Arbeitstagung statt, bei der die (zirka 40) gewählten Delegierten dieser Fakultäten und Universitäten die Fragen diskutierten und einen Entwurf vorbereiteten. Dieser Entwurf, zu dem sich die Fakultäten äußern konnten, wurde schließlich am 23. April 1968 der Vollversammlung der Kardinäle und Bischöfe, die als Mitglieder der Kongregation für das katholische Bildungswesen deren Leitungsrat

darstellen, unterbreitet. Der Papst gab Mitte Mai seine Billigung. — Das Dokument bezielt: 1. Eine Erneuerung von Unterricht und Lehre in ihrem Gegenstand und in ihren Methoden. — 2. Legitime Freiheit der Forschung. — 3. Klare und integrale Einheit in der Zusammenarbeit der gesamten Universitätsgemeinschaft und der Universitäten unter sich. — 4. Zusammenarbeit mit den nichtkirchlichen Fakultäten und Universitäten sowie den staatlichen Unterrichtsbehörden. — Bezüglich der akademischen Grade ist vorgesehen, daß sie mehrere und unterschiedliche sein können, je nach den Gebieten und Ländern. Norm n. 10 sagt dazu: Universitäten und Fakultäten kirchlichen Charakters sollen sich möglichst an die für die weltlichen Fakultäten und Universitäten ihres Gebietes bestehenden Ordnungen und Formen halten, so daß die Anforderungen der kirchlichen Hochschulen niemals unter denen der besten staatlichen liegen, die Anerkennung der akademischen Grade und die engere Zusammenarbeit dadurch erleichtert bzw. gefördert werden. Als Regel wird vorgesehen, daß der Studiengang an jeder Fakultät drei Zyklen umfaßt: 1. Der erste Zyklus oder Grad muß den Studenten die systematische Grundbildung in der hl. Disziplin und eine erste Einführung in die wissenschaftliche Methode vermitteln. — 2. Der zweite Zyklus hat in Kursen wirklicher Spezialisierung die Hörer mit der streng wissenschaftlichen Fach-Forschung vertraut zu machen. — 3. Der dritte Zyklus soll den Studenten zur wissenschaftlichen Reife führen mit der Erarbeitung schriftlicher Werke, die einen wissenschaftlichen Fortschritt im gewählten Fach bedeuten. — Konkret ist der Studiengang für die theologische Fakultät so festgelegt: 1. Zur Erlangung des ersten Grades wird ein allgemeiner Ausbildungskurs von 5 Jahren oder 10 Semestern (philosophisch-theologisches Quinquennium) verlangt. — 2. Zur Erlangung des zweiten Grades muß nach obigem Fünfjahreskurs 2 Jahre lang eine besondere Fachbildung, ein Spezialisierungskurs, abgeschlossen werden. — 3. Was den dritten Grad angeht, liegt es bei den Statuten der Fakultät, die ihn verleiht, näher festzulegen, ob Spezialkurse besucht werden müssen und welche; aber dieser Grad kann erst nach einem gewissen Zeitabstand verliehen werden, d. h. nach guter Lehrerfahrung und nach Vorlage gedruckter Werke, die dem Fortschritt der Wissenschaft dienen. Die drei Grade können, gemäß den Statuten der Fakultät die herkömmlichen Bezeichnungen (Baccalaureat, Lizentiat, Doktorat) behalten, aber auch durch andere landesübliche Termini ersetzt werden, die den entsprechenden Grad auszudrücken geeignet sind (KNA).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Mitgliederversammlung der VDO

Die Zusammenarbeit der Orden untereinander und mit den Diözesen bei Wahrung der Eigenständigkeit der Orden stand im Mittelpunkt der Mitgliederversammlung der VDO, die vom 18.—20. Juni 1968 im Exerzitienhaus Himmelspforten (Würzburg) tagte. Der Einladung zur alljährlichen Tagung waren 70 Äbte, Ordensobere und Provinziale gefolgt. Einzelthemen der Tagung waren: Die Gemischte und die Bischöfliche Kommission für das Ordenswesen (Dr. Karl Siepen CSSR, Köln); Die Ordensräte in den deutschen Diözesen (Dr. Dietmar Westemeyer OFM, Frankfurt); Das Institut für missionarische Seelsorge, seine Bedeutung für die Orden in Deutschland, seine Finanzierung (Josef Spielbauer CSSR, München); Die Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen, Gründung und Aufgaben (Franz von Tattenbach SJ, Pullach); Was ist Apostolat der Orden? Welche Funktionen haben die mehr kontemplativen und die mehr aktiven Orden? (Dr. Alexander Senftle OFM-

Cap, Koblenz); Wo sind die psychologischen, soziologischen und theologischen Ansatzpunkte für ein solches Apostolat? (Josef Pöppinghaus SJ, Köln); Podiumsgespräch über die Kooperation der Orden untereinander und mit den Diözesen bei Wahrung der Eigenständigkeit der Orden, unter Leitung von P. Provinzial Heinrich Ostermann SJ mit den Gesprächsthemen: Wie ist die geographische Verteilung der Orden? Wie ergänzen sich die mehr kontemplativen und die mehr aktiven Orden? Inwieweit existiert eine Zusammenarbeit der Orden mit den Seelsorgsämtern? — Ein Drittel des deutschen Klerus besteht nach den Worten des Vorsitzenden aus Ordenspriestern. Im Vergleich dazu beträgt die Zahl des Diözesanklerus 20 204 Priester. Mit unmittelbarer Seelsorge sind 2 400 Ordenspriester beauftragt, 907 Ordenspriester sind in der Seelsorge für besondere Gruppen, wie Jugend, Studenten, Schwestern usw. tätig. 529 Ordenspriester sind Pfarrseelsorger. Etwa 400 Ordenspriester sind Volksmissionare, 719 sind im Schuldienst, 448 in Priesterseminaren, Konvikten und Internaten tätig. Ordensinternen Aufgaben widmen sich 799 Ordenspriester, 244 betätigen sich als Hochschullehrer an zumeist eigenen Hochschulen, und 76 Ordenspriester sind hauptamtlich im Diözesandienst, in kirchlichen Organisationen, als Schriftleiter, in der Jugendarbeit usw. beschäftigt. Etwa 3 446 Ordenspriester üben noch eine Nebenbeschäftigung aus. Die Orden haben sich in ihren Tätigkeiten den seelsorglichen Notwendigkeiten angepaßt. Hauptaufgabe bleibt, daß die Orden sich in ihrer Ausbildung zum Apostolat um Zusammenarbeit bemühen.

2. Institut für missionarische Seelsorge

Die VDO überlegte auf ihrer Mitgliederversammlung, wie durch eine bessere Finanzierung, an der sich alle Orden beteiligen, die Weiterführung der Aufgaben des IMS gesichert werden kann. Das IMS wurde 1962 von den zur Missionskonferenz (MK) zusammengeschlossenen Orden Deutschlands, Österreichs und der Schweiz gegründet zur Förderung der Ordenstätigkeit vor allem (aber nicht ausschließlich) auf dem Sektor der Volksmission. Es zeigte sich auch bald, daß der übrige Bereich der Seelsorgstätigkeit der Orden (Klosterkirchen, Aushilfen in Pfarreien, Betreuung von Priestern und Gemeinschaften der Ordensmänner und Schwestern) nach dem II. Vatikanum ebenso Hilfen braucht, die durch ein Institut gegeben werden sollen. Eine Erweiterung des IMS in diesem Sinn wurde durch die VDO im Jahre 1965 in Angriff genommen. Das IMS hat sich in der kurzen Zeit seines Bestehens unter den pastoraltheologischen Einrichtungen in Deutschland und beim deutschen Episkopat eine geachtete Stellung errungen. Es soll nach dem Beschluß der Mitgliederversammlung der VDO vom 18./20. Juni 1968 und der Generalversammlung der MK v. 9./11. Juli 1968 immer mehr das Pastoralinstitut aller Orden werden, das geeignet ist, sie in in ihren Aufgaben wirkungsvoll zu unterstützen und im kirchlichen Raum entsprechend zu repräsentieren. Dies erfordert freilich ein erhöhtes Mitwirken aller Orden an der Finanzierung des Instituts.

3. Werkwoche für Novizen

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Novizenmeister hatte auf ihrer Arbeitstagung im März 1968 angeregt, die Zusammenarbeit der Noviziate auf der Basis von Werkwochen zu versuchen. Der erste Versuch fand vom 29. 7. — 2. 8. 1968 im Noviziat der OMI in Engelport/Mosel statt. Die Werkwoche, die primär für Klerikernovizen gedacht war, behandelte „Biologisches, Psychologisches und Anthropologisches zur christlichen Ehelosigkeit". Die Referenten der Werkwoche waren Obermedizinalrat Dr. Schellenberger,

Rhöndorf (Die biologischen Grundlagen menschlicher Geschlechtlichkeit), die Professoren der Pädagogischen Hochschule Trier, Dr. Rausch (Der Mensch als Mann und Frau; Väterlichkeit und Mütterlichkeit außerhalb der Ehe) und Dr. Trapp (Zur Psychologie der menschlichen Entwicklung; Zur Psychologie der Sexualität) und P. Magister Albert Schneider OMI (Theologische Aspekte der christlichen Ehelosigkeit heute). An der Werkwoche nahmen insgesamt 60 Novizen aus 11 verschiedenen Gemeinschaften teil. Die Referenten legten in guter Abstimmung aufeinander dar, daß Ehelosigkeit aus anthropologischer und psychologischer Sicht durchaus eine menschliche Lebensmöglichkeit und Entfaltungsmöglichkeit ist. Sie wurde und wird auch immer wieder im Dienste eines bestimmten hohen Wertes gewählt. Sind diese Voraussetzungen geklärt, dann kann die Theologie dartun, wie in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen diese menschliche Möglichkeit im Dienste Christi und seines Reiches auf Erden übernommen wird. Die Diskussionen waren im allgemeinen äußerst lebhaft. Die Probleme und Fragen wurden klar beim Namen genannt. Referenten und Teilnehmer waren mit dem Verlauf und dem Niveau sehr zufrieden.

4. Studienwoche der General- und Provinzialobern der Brüdergemeinschaften

Die General- und Provinzialoberen der deutschen Brüdergemeinschaften fanden sich in der Zeit vom 21. bis 28. September d. J. im Apostelstift, Köln, zu einem Kursus über Fragen neuerer Theologie ein. Als Dozenten waren gewonnen: Weihbischof Dr. A. Frotz, Prälat Prof. Dr. Theodor Schnitzler, Domkapitular Prälat Dr. Steinberg, Studienrat H. Beckmann, P. Schuh SJ, Dozent Bückler vom Kath. Sozialinstitut Honnef.

Themen der Vorträge und Diskussionen waren: Die Enzyklika „Humanae vitae"; Das Credo Pauls VI. als Zusammenfassung moderner Theologie; Die neuen Eucharistischen Hochgebete und ihre theologischen Aussagen; Einführung in die Bibl. Theologie; Die Glaubenssituation der Jugend; Die Soziallehre Pauls VI.

5. Deutscher Orden

In den Führungsgremien des „Deutschen Ordens" in Wien finden derzeit Beratungen über den Beitrag des Ordens zur Lösung der Frage des deutsch-polnischen Verhältnisses statt. In Anbetracht der raschen Wandlungen in Europa komme es darauf an, Wege zur deutsch-polnischen Partnerschaft zu bahnen. Die Geschichte weise dem Orden diese Aufgabe (KNA).

6. Pallottinerinnen

Laut Beschluß des Generalkapitels von 1968 wird das Generalat der Missionsschwestern vom Katholischen Apostolat (Pallottinerinnen) von Limburg/Lahn nach Rom verlegt. Die neue Anschrift lautet: Casa Generalizia delle Suore Missionarie Viale delle Mura Aurelie 7/c, 00165 Roma / ITALIA, Tel.: (00396) 63 56 97. Das bisherige Generalatshaus, Kloster Marienborn, 625 Limburg/Lahn, Weilburgerstr. 5, Postfach 127, Telefon: (06431) 65 21, ist jetzt Sitz des deutschen Provinzialates der genannten Schwesterngemeinschaft.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Warnung vor Glaubensirrtümern

Die Kommission für Fragen der Glaubens- und Sittenlehre in der Deutschen Bischofskonferenz hat sich eingehend mit dem ohne kirchliche Druckerlaubnis erschienenen Buch von Professor Hubertus Halbfas „Fundamentalkatechetik" befaßt. Nachdem ein ausführliches Gespräch beauftragter Mitglieder der Kommission mit dem Autor leider nicht zu

der Bereitschaft führte, jene Teile des Textes zu revidieren, die zur katholischen Glaubenslehre im Widerspruch stehen, sehen sich die Bischöfe zu einer öffentlichen Erklärung veranlaßt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat folgende Erklärung beschlossen:

„Als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit" sind die Bischöfe verpflichtet, „drohende Irrtümer" den Gläubigen deutlich zu machen (Lumen Gentium n. 25). Die deutschen Bischöfe sehen sich deshalb genötigt, zu einer Veröffentlichung von Prof. Hubertus Halbfas mit dem Titel „Fundamentalkatechetik" Stellung zu nehmen. Damit wollen sie keineswegs die berechtigte theologische Diskussion um ein inhaltsgerechtes Verständnis der kirchlichen Glaubenswahrheiten verhindern oder einschränken, sondern als „authentische, d. h. mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer" (LG n. 25) Grenzen abstecken, die in diesem Buch überschritten sind.

Das Buch verfolgt das berechtigte Anliegen, das Offenbarungswort Gottes in seinem Charakter als Anruf an die Menschen zu kennzeichnen. Dabei stellt der Verfasser jedoch Behauptungen auf, die jede inhaltlich bestimmte (kategorale) Aussage über Gott und den Inhalt seiner in Werk und Wort geschehenen Offenbarung in Frage stellen oder ausdrücklich leugnen. Der christlichen Offenbarung wird der Charakter der Mitteilung von Inhalten abgesprochen (221). Die Offenbarung Gottes in Israel und in Jesus von Nazareth wird als „etwas kategorial anderes gegenüber außerbiblischen Offenbarungen" (223) geleugnet. Der analoge Charakter, der allen Aussagen des Glaubens eignet, wird als Mythos bezeichnet (235), ohne daß der Sinn des Begriffes Mythos hinreichend bestimmt wird. Die im 1. Vatikanischen Konzil feierlich als Dogma verkündete und im 2. Vatikanischen Konzil wiederholte Lehre von der Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen wird ausdrücklich geleugnet (220). Die Glaubenswahrheit von der jungfräulichen Empfängnis Jesu in Maria wird nicht, wie es richtig wäre, als von Gott gewirkte Zeichenhandlung für das Geheimnis Christi gedeutet, sondern in ihrem Charakter als wirkliches Ereignis geleugnet (200). Das Geheimnis der Auferstehung Christi wird in einer Weise dargestellt, die den Eindruck erweckt, als handle es sich nicht um ein wirkliches, wenn auch im Glauben zu ergreifendes Geschehnis (204). Der christliche Glaube wird den nichtchristlichen Religionen in einer Art gleichgestellt, daß der missionarische Auftrag, den die Kirche als Erbe Christi übernommen hat, verlorengeht. Es wird gesagt, „alle Absolutheitsansprüche der Religionen (bestehen) zu Recht, weil sie aus einer Offenbarung stammen, die im Mythos wirklich wird" (236). Daraus wird die Frage gestellt, „ob und mit welchem Recht es noch Missionen geben darf" (240 f). Ja, es wird behauptet, daß es Mission „als direkte Bekehrung Andersgläubiger nicht geben darf", daß vielmehr Mission keine andere Sorge haben dürfe, „als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde" (241).

Die angegebenen Punkte bieten keine erschöpfende Liste der dem katholischen Glauben widersprechenden oder ihn gefährdenden Aussagen des Buches. In dem Bemühen, die Wahrheit des katholischen Glaubens den Vorstellungen des heutigen Menschen verständlich zu machen, erhebt das Werk philosophisches Denken und wissenschaftliche Beweisführung zum Maßstab der geoffenbarten Wahrheit. Dies geschieht in einer Weise, die dem glaubenden Hören auf das von Gott ergangene und von der Kirche bezeugte Offenbarungswort weithin widerspricht (KNA).

2. Ordnung für die Diakon-Ausbildung

Die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz beschloß eine Grundordnung für die Heranbildung von Diakonen. Sie geht von folgenden Voraussetzungen aus: 1. den Bestimmungen des Motuproprio „Sacrum diaconatus ordinem" v. 18. 6. 67 (OK 8, 1967, 420); — 2. den Verschiedenheiten der Diakonatsbewerber nach Alter, allgemeiner Bildung und Berufsausbildung, Lebensstand und christliche Lebensreife, Fähigkeiten und Neigungen; — 3. den Erfahrungen der seit Jahren bestehenden deutschen Diakonatskreise; — 4. der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in deutschen Diözesen; — 5. der Notwendigkeit, den künftigen Diakonen „beste geistliche, theologische, fachliche und pastorale Ausbildung angedeihen zu lassen" (Paul VI., 25. 10. 65). — Zur Erfüllung des ständigen diakonischen Dienstes ist eine eigenständige, gesamtmenschliche Heranbildung notwendig. Das Eigene des Diakons, sein spezifischer Berufsauftrag erfordern eine charakterliche und geistliche Bildung, die geprägt ist von der „Diakonia Christi" am Bruder. Je nach dem Tätigkeitsbereich des Diakons wird die fachliche Ausbildung recht unterschiedlich sein. Ferner darf auf eine praktische Einübung in den Dienst nicht verzichtet werden. — Die geistliche Bildung soll durch Diakonatskreise gefördert werden. Jeder Kreis umfaßt etwa 15 Diakone. Bei Verheirateten soll gelegentlich die Ehefrau in den Kreis einbezogen werden. Die Unverheirateten sollen zu einem vertieften Verständnis des Zölibats geführt werden. Der Kreis dient der Information, der Einübung und dem Wachsen des geistlichen Lebens. Die theologische Ausbildung ist unterschiedlich je nach Herkunft und Vorbildung des Diakons. Der Aus- und Weiterbildung dienen Ferienstudienwochen und Studienkurse an entsprechenden Instituten. Für die fachliche Ausbildung sollen geeignete Fachschulen geschaffen werden. Die pastorale Ausbildung muß im Rahmen der allgemeinen theologischen Ausbildung erfolgen. Die theoretische und praktische Ausbildung soll wenigstens 3 Jahre betragen. Unmittelbar vor der Diakonatsweihe ist für alle Diakonatsbewerber ein Abschlußkurs mit Weiheexerzitien. Die Weiterbildung muß von den Diakonatskreisen und den monatlichen Arbeitsgemeinschaften getragen werden (Amtsblatt Trier 1958, 51). Vgl. OK 9, 1968, 320 f.

3. Ökumenisches Direktorium

Die Deutsche Bischofskonferenz hat nach Gesprächen mit den anderen christlichen Gemeinschaften Richtlinien zum Ökumenischen Direktorium (vgl. OK 8, 1967, 423) herausgegeben: Es wurde die Bildung einer gemeinsamen Kommission des Rates der EKD und der Konferenz der katholischen Bischöfe Deutschlands bekanntgegeben. Zur Frage der Gültigkeit der Taufe wird man sich gegenseitig helfen, etwaige Zweifel zu klären. Die Agenden der ev. Landeskirchen seien in dieser Frage klar: „Sie ordnen die Taufe durch Übergießen des Wassers auf das Haupt des Kindes unter Anwendung der trinitarischen Formel an." Für die Aufnahme in die katholische Kirche wurde ein neuer Ritus festgelegt. (Der neue Ritus orientiert sich an den Grundsätzen, die im Ökumenischen Direktorium n. 19—20 angegeben sind. Da das Ökumenismusdekret n. 3 erklärt, daß den in nichtkatholischen Gemeinschaften geborenen Christen die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden darf, entfällt die Lossprechung von der Zensur. Sie werden nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche zugelassen. Als Glaubensbekenntnis empfiehlt sich das Nizä-

no-Constantinopolitanum; vgl. hierzu OK 9, 1968, 318). Des weiteren geben die Bischöfe Anregungen für das Gebet um Wiedervereinigung sowie Weisungen, inwieweit gottesdienstliche Gemeinschaft möglich ist. „Communicatio in sacris" (Teilnahme an einem liturgischen Gottesdienst oder an den Sakramenten einer anderen kirchlichen Gemeinschaft) ist nicht erlaubt. Hingegen ist „communicatio in sacris" mit den getrennten Orientalen (Orthodoxen) in dem vom Ökumenischen Direktorium n. 39—45 gezogenen Rahmen möglich. — Der Weg zur Einheit erfordert die Geduld als eine spezifisch ökumenische Tugend (Amtsblatt Trier 1968, 41).

4. Liturgische Erneuerung

Die Deutsche Bischofskonferenz hat dem Rat für die Durchführung der Liturgie-Konstitution einen Erfahrungsbericht eingereicht. Darin wird darauf hingewiesen, daß schon in den Jahren vor dem Konzil manche Gemeinden von ihren Priestern in Verkündigung, Seelsorge und Gottesdienst im Geist der Liturgiekonstitution und der sie vorbereitenden päpstlichen und bischöflichen Weisungen geführt wurden. Von den erwachsenen deutschen Katholiken, die sich als regelmäßige oder wenigstens gelegentliche Kirchgänger bezeichnen, finden 72 % den Gebrauch der Muttersprache für gut. Nur 18,3 % ziehen „die alte Form" vor, während 9,7 % sich unentschieden zeigen. Dem Bericht zufolge hat die Zelebration zum Volk erheblich dazu beigetragen, die Gemeinschaft der Feiernden und die Verbindung von Priester und Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Wiederholt wird bemerkt, daß speziell auch bei den Kindern eine größere Aufmerksamkeit und Andacht bei dieser Art von Meßfeier herrschen würde. Bezüglich des Verhältnisses von lateinischer und deutscher Sprache haben die Bischöfe der deutschen Diözesen ihre Beschlüsse gemäß den Anordnungen des Konzils und in Übereinstimmung mit dem Apostolischen Stuhl gefaßt. Die „Richtlinien für die Meßfeier" vom Jahre 1965 mit ihren Ergänzungen haben mehrere unterschiedliche Formen aufgeführt. Je nach den Umständen kann danach die lateinische Sprache in verschiedenem Umfang verwendet werden. Mit Rücksicht auf Art. 19 der Liturgiekonstitution haben die Bischöfe ausdrücklich davon abgesehen, eine allgemeine schematische Festlegung über die Häufigkeit der einzelnen Formen zu erlassen. Übereinstimmend wird betont, daß der Gottesdienst durch die Reform an Verständlichkeit und Lebendigkeit gewonnen habe. Das Mittun der Teilnehmer sei bedeutend besser als vor den Reformen. Besonders wird auf die Zunahme des Kommunionempfanges verwiesen. Das Gefühl der Mitverantwortung für den Gottesdienst ist bei vielen Laien gewachsen. Als ein spezielles Problem der tätigen Teilnahme erscheint, daß es manchen Gläubigen schwerfalle, in dem gemeinsamen Beten und Handeln auch ihre persönliche Frömmigkeit auszudrücken und zu betätigen. Ungelöst scheint weithin auch noch der Ausgleich zwischen der tätigen Teilnahme der Gesamtgemeinde und der Teilnahme einzelner Gruppen, besonders etwa des Sängerchors. Der Erfahrungsbericht zeigt eine gewisse Zurückhaltung bei der Beurteilung der Frage, in welchem Ausmaß bereits jetzt eine tiefgreifende Erneuerung des Glaubenslebens und Heiligung des Alltags der Christen aufgrund der Liturgiereform festzustellen sei (Notitiae 4, 1968, n. 40, 187).

PRIESTER- UND ORDENSBERUFE

Das pästliche Werk für geistliche Berufe (PWB) hat ein neues Werkheft herausgegeben, das einen Beitrag liefern will zu einer umfassenden und systematischen

Darstellung einer Pastoral der geistlichen Berufe. In diesem Werkheft, „Berufe der Kirche — unsere Aufgabe", sind Texte des II. Vatikanums, die Entschließungen zweier europäischer Studientagungen, ein Memorandum über die Aufgaben des PWB in Deutschland und zwei Diskussions-Beiträge zur KIM-Frage zusammengefaßt. Die Überlegungen, die in diesem Heft unterbreitet werden, sind auch für die Orden von hohem Wert (Arbeitsstelle PWB, 78 Freiburg, Schoferstraße 1).

MISSIONEN

1. Katholischer Missionsrat

Mit der Frage, ob Missionsarbeit heute noch zeitgemäß und notwendig ist, befaßte sich der Katholische Deutsche Missionsrat, in dem 142 Orden, Gemeinschaften und Institutionen zusammengeschlossen sind, auf seiner Jahrestagung am 20. und 21. Juni 1968 in Würzburg. Wie Prälat Dr. Klaus Mund, Präsident des Missionsrates, betonte, habe die biblische Begründung zusammen mit den Verlautbarungen des II. Vatikanums die uneingeschränkte Zustimmung ergeben, in dieser Verantwortung für die Welt auf religiösem Gebiet fortzuschreiten. Der Missionar von heute müsse so geprägt sein, daß er es verstehe, zum Diener an den Einheimischen zu werden. Dies erfordere viel Einfühlungsvermögen und in gewissem Sinn auch ein Umdenken. — Vertreter des Evangelischen Missions-Rates mit ihrem Vorsitzenden, Bischof D. Hans Heinrich Harms (Oldenburg), nahmen als offizielle Gäste an der Jahrestagung teil. In einer Stellungnahme hatte der Ev. Missions-Rat 1967 seine Meinung zu den katholischen Missionen dargelegt. D. Harms hielt auf der Tagung vor dem Hauptgottesdienst eine Predigt zur Epistel des Herz-Jesu-Festes und hob dabei die gemeinsame Verantwortung für die Nichtchristen in der Welt hervor. Bei allen Beratungen war auch der Vorsitzende der Kommission „Weltmission" in der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Julius Angerhausen (Essen), zugegen. Sein Anliegen galt der Koordinierung der Missionsarbeit und Missionshilfe in den deutschen Bistümern. Bischof Dr. Josef Stangl, Oberhirt der gastgebenden Diözese, richtete ein Grußwort an die Tagungsteilnehmer. Mit Interesse nahmen die Delegierten, die über 12 000 Missionare, Missionarinnen und Apostolatskräfte vertraten, einen Bericht über einen Kurs für Jungmissionäre vor ihrer Ausreise sowie eine Studienwoche für Urlauber-Missionare entgegen.

2. Neuer kirchlicher Weltatlas

Im Juni dieses Jahres kam ein neuer in 10 Farben gedruckter Atlas mit den neuesten geographischen und statistischen Eintragungen und Daten der katholischen Kirche in der Welt heraus. Die Publikation ist fünfsprachig, darunter Deutsch. Der letzte vollständige Weltatlas der Kirche, heute längst überholt, war 1929 erschienen. Der neue Atlas wurde von P. Heinrich Emmerich SVD zusammengestellt. P. Emmerich ist Direktor des Kartographischen Instituts am Kolleg seines Ordens in Rom und Mitarbeiter verschiedener anderer kartographischer Institute. Der Atlas kostet 128,— DM und wird verlegt im Kolleg der Steyler Missionare in Rom sowie in St. Gabriel in Mödling bei Wien. Er wurde seit Ende des II. Vatikanums vorbereitet, als die Konzilsväter lebhaft die Notwendigkeit eines zeitangepaßten Atlasses in der katholischen Kirche empfanden; er trägt den Titel „Atlas Hierarchicus". — Der Atlas gibt nicht nur Auskunft über die Missionsgebiete, sondern über die gesamte Kirche; auch die Katholischen Universitäten, theologischen Fakultäten, Priesterseminare, Ordensgeneralate usw. sind eingetragen.

STAAT UND KIRCHE

1. Dienstanweisung für Standesbeamte

Der Bundesminister des Innern erließ am am 16. April 1968 eine „Allgemeine Verwaltungsvorschrift zum Personenstandsgesetz. Dienstanweisung für die Standesbeamten und ihre Aufsichtsbehörden". Diese neue Dienstanweisung enthält wichtige Bestimmungen, die auch den Seelsorger angehen (Amtsblatt Augsburg 1968, 179).

2. Pädagogische Hochschulen

Der Bayerische Verfassungsgerichtshof gab am 7. November 1967 eine Entscheidung über den bekenntnismäßigen Charakter der Pädagogischen Hochschulen bekannt. Die Art. 11 Abs. 1 Satz 1 und 12 Abs. 1 des Lehrerbildungsgesetzes vom 14. Juli 1958, nach denen die Pädagogischen Hochschulen in der Regel bekenntnismäßigen Charakter haben und Pädagogische Hochschulen mit simultanem Charakter nur unter besonderen Voraussetzungen zu errichten sind, verstoßen nicht gegen die Bayerische Verfassung (Pfarramtsblatt 41, 1968, 118).

3. Kirchenlohnsteuer

Der Bayerische Verfassungsgerichtshof entschied am 17. Oktober 1967 über die Verfassungsmäßigkeit der Kirchenlohnsteuer: 1. a) — Die Vorschrift der Bayerischen Verfassung, insbesondere der Rechtsstaatsgrundsatz (Art. 3) und das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 107 Abs. 1), werden durch Art. 17 Abs. 2 Satz 1 des Kirchensteuergesetzes nicht verletzt, nach dem die Verwaltung der Kirchenlohnsteuer grundsätzlich den Finanzämtern zusteht. — b) Daß diese Regelung nicht auch für Religionsgemeinschaften gilt, die in Bayern weniger als 25 000 Mitglieder haben, vestößt nicht gegen den Gleichheitssatz. — 2. Ebensowenig verstößt die Vorschrift des Art. 13 Abs. 2 des Kirchensteuergesetzes über die Einbehaltung und Abführung der Kirchenlohnsteuer durch die Arbeitgeber gegen die Bayerische Verfassung; insbesondere sind das Grundrecht der Handlungsfreiheit (Art. 101), das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 107 Abs. 1), das Grundrecht, die religiöse Überzeugung zu verschweigen (Art. 107 Abs. 5), und das Verbot des Zwanges, an kirchlichen Handlungen teilzunehmen (Art. 107 Abs. 6), nicht verletzt. — 3. Art. 153 BV enthält nur Programmsätze (Pfarramtsblatt 41, 1968, 24).

4. Schutz der Sonn- und Feiertage

Der Bayerische Verfassungsgerichtshof entschied diesbezüglich am 17. April 1968: 1. Art. 147 BV, nach dem die Sonntage und staatlich anerkannte Feiertage als Tage der seelischen Erhebung und der Arbeitsruhe gesetzlich geschützt bleiben, will vor allem dem Schutz der Religion dienen und die Interessen der Religionsgemeinschaften fördern. — 2. § 1 Abs. 1 und § 2 Abs. 1 des Gesetzes über den Schutz der Sonn- und Feiertage vom 15. 12. 1949, welche die gesetzlichen Feiertage und die staatlich geschützten Feiertage festsetzen, und § 11 dieses Gesetzes, der die Ausnahmen von der Arbeitspflicht an den staatlich geschützten Feiertagen regelt, verstoßen nicht gegen die Bayerische Verfassung, besonders nicht gegen den Gleichheitssatz und gegen das Recht auf Handlungsfreiheit (Art. 118 Abs. 1, 101). — 3. Jedermann schuldet den Gesetzen Achtung und Gehorsam, die der Staat im Einklang mit der Verfassung erlassen hat. Von dieser Pflicht ist der Bürger auch dann nicht befreit, wenn er den Sinn und Zweck einer Norm nicht zu erkennen vermag oder ihre Tendenz mißbilligt. (Bayerische Verwaltungsblätter 14, 1968, 241).

5. Enteignung von Kirchenland

Vom Oberlandesgericht Karlsruhe erging am 15. Oktober 1964 ein Urteil über die Erstattungspflicht der Erwerbsnebenkosten beim Erwerb von Ersatzgelände für enteignetes Kirchenland zu Verteidigungszwecken (4 U 20/64).

6. Schadenshaftung

Vom Landgericht Würzburg erging ein Urteil (12. 12. 1967) über die erweiterte Schadenshaftung bei Dienst- und Arbeitsunfällen im Verhältnis zu den Kirchen: Der Anspruch der öffentlichen Verwaltung, die nach den Vorschriften des Versorgungsrechts Leistungen gewährt, wird im Verhältnis zu den Kirchen und den diesen statusrechtlich gleichgestellten Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts von der Vorschrift des § 4 Abs. 1 Dienst- und ArbeitsunfallG (Erweiterungsgesetz) nicht berührt (1 o 119/67).

7. Private Begräbnisstätten

Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster vom 19. Juni 1967 über die Genehmigung einer privaten Begräbnisstätte: 1. Bei der Entscheidung über einen Antrag auf Genehmigung einer privaten Begräbnisstätte steht auch die Entscheidung über das Vorhandensein der für eine Genehmigung erforderlichen „erheblichen Ursache" der örtlichen Ordnungsbehörde zu. — 2. Der Begriff „erhebliche Ursachen" unterliegt als sog. unbestimmter Rechtsbegriff der vollen Nachprüfung der VG. — 3. Ob „erhebliche Ursachen" vorliegen, ist nach den Umständen des Einzelfalles unter Berücksichtigung aller wesentlichen einschlägigen Gesichtspunkte zu beurteilen. (Deutsches Verwaltungsblatt 83, 1968, 120)

8. Christliche Gemeinschaftsschule

Bezüglich der christlichen Gemeinschaftsschule faßte der Verwaltungsgerichtshof von Baden-Württemberg am 2. Juni 1967 folgenden Beschluß: 1. Art. 15 Abs. 1 LV n. F. verstößt gegen höherrangiges Recht (Bestätigung und Ergänzung des Beschlusses vom 14. 2. 1967 — IV 814/66). Im Lande Baden-Württemberg ist die christliche Gemeinschaftsschule ein zumutbarer Ausgleich für Eltern beider Konfessionen. — 2. Staatliche Schulaufsicht und Selbstverwaltungsrecht: § 45 Abs. 2 Satz 3 SCHVOG n. F. betrifft nicht das Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden. — 3. Zur Unterschiedung zwischen Rechtsnormen und allgemeinen Verwaltungsvorschriften: Der Schulentwicklungsplan (Erlaß des Kultusministeriums vom 23. 6. 1965, K. u. U. 1968, 603) enthält keine Rechtsnormen. (Deutsches Verwaltungsblatt 83, 1968, 117).

9. Sonntagsruhe

Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs vom 13. Februar 1968 über die Untersagung einer vollautomatischen Waschanlage an Sonn- und Feiertagen: Der öffentlich bemerkbare, die äußere Ruhe des Tages störende Betrieb einer vollautomatischen Waschanlage an Sonn- und Feiertagen kann von der zuständigen Behörde untersagt und mit gesetzlichen Zwangsmitteln unterbunden werden (Bayerische Verwaltungsblätter 14, 1968, 141).

PERSONALNACHRICHTEN STATISTIK

1. Neue Ordensobere

Der Orden der Regularkleriker von der Gottesmutter (gegr. 1574 durch den hl. Johannes Leonardi) hat sein 100. Generalkapitel gehalten. Der Neapolitaner P. Luigi Migliaccio (geb. 1918) wurde zum neuen Generalobern gewählt. Der Orden zählt nur noch 77 Mitglieder in 14 Niederlassungen und widmet sich jeglichem priesterlichen Apostolat (L'Osservatore Romano n. 189 v. 19./20. 8. 68).

Am 10. Juli 1968 wählte das Provinzkapitel der Franziskaner-Minoriten P. Meinrad Sehi zum Provinzial der deutschen Ordensprovinz.

Das Provinzkapitel der Barmherzigen Brüder wählte den 41jährigen Bruder Matthäus Heidenreich zum Provinzial der Bayerischen Ordensprovinz.

2. Berufung in die Hierarchie

Zum Weihbischof von München-Freising und Tit.-Bischof von Villamagna Proconsolaris wurde der Oratorianer Ernst Tewes ernannt. Kardinal Döpfner bestellte ihn zum Bischofsvikar der Stadt München (L'Osservatore Romano n. 157 v. 11. 7. 68).

Der aus Deutschland stammende 53jährige Franziskaner Pascasio Rettler wurde zum ersten Bischof der neu errichteten brasilianischen Diözese Bacabal ernannt. Bischof Rettler stammt aus Castrop-Rauxel und lebt seit 1935 in Brasilien. (KNA).

3. Ernennungen

Mit der Leitung der Sektion für die Schule in der Kongregation für das katholische Bildungswesen wurde der 48jährige Albert Kessler, ein aus Basel stammender Laienbruder, Generalassistent am Generalat der Marianisten in Rom, beauftragt (KNA).

Auf der diesjährigen Versammlung der Missionskonferenz im Juli in Leutesdorf wurde P. Provinzial Schulte-Kückelmann OMI zum neuen Vorsitzenden der MK gewählt. P. Josef Spielbauer CSSR wurde zum neuen Generalsekretär der MK gewählt. P. Viktor Schurr CSSR, der Gründer des IMS, wurde zu dessen Ehrenmitglied ernannt.

Der Bischof von Trier hat P. Karl-Heinz Ditzer CSSR mit der Studentenseelsorger an der staatlichen Ingenieurschule in Trier beauftragt. Zum Studentenseelsorger an der stattlichen Ingenieurschule in Saarbrücken wurde P. Deodat Ohl OFM ernannt (KNA).

Dr. Heinrich Basilius Streithofen OP, geschäftsführender Vorsitzender des Instituts für Gesellschaftswissenschaften in Walberberg, ist zum Vorstandsmitglied der Gesellschaft Katholischer Publizisten gewählt worden (KNA).

Dr. Anton Rauscher SJ erhielt für das Fach „Christliche Sozialwissenschaften" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster die Vorlesungserlaubnis (KNA).

Zum neuen katholischen Beauftragten für Rundfunk und Fernsehen beim Norddeutschen Rundfunk hat der Bischof von Osnabrück P. Heinrich Hinsel SJ ernannt (KNA).

4. Heimgang

Dr. Basilius Ebel OSB, von 1946 bis 1966 Abt von Maria Laach, ist am 19. Juli im Alter von 72 Jahren gestorben. Der „Erneuerer von Maria Laach" war zuvor, von 1939—1946, Abt von St. Matthias in Trier (KNA).

Am 19. Juli 1968 starb im Alter von 57 Jahren P. German Koch, Provinzial der Missionäre vom Kostbaren Blut. Der Verstorbene war seit 1958 Provinzial der deutschen Ordensprovinz in Freilassing.

Im Alter von 83 Jahren starb am 19. April 1968 im Franziskanerkloster zu Landshut der ehemalige Missionsbischof Berthold Bühl OFM. Bischof Bühl stammte aus Erlenbach, Diözese Rottenburg. Er war seit 1931 zunächst Tit.-Bischof von Cartennae, später (1951) Bischof von Oruro (Bolivien) und seit 1953 Tit.-Bischof von Methone.

5. Statistik

In der Stadt Rom gibt es 1032 Niederlassungen von Schwestern aus 580 verschiedenen Ordensgemeinschaften. 25 in päpstlicher Klausur, 1007 mit aktivem Apostolat, 156 Generalate und 76 Provinzialate, 132 Noviziate und 102 Häuser für Postulantinnen. Profeßschwestern gibt es in Rom 15 800, Novizinnen 2200, Postulantinnen 1800, Aspirantinnen 2500 (insgesamt 22 300). Die geistliche Betreuung der Schwestern geschieht durch 1000 Hausgeistliche, 1970 Beichtväter, 890 Exerzitienmeister (Notiziario CISM, Juli 1968, 158).

Kardinal Antoniutti gab am 26. April 1968 auf einer Pressekonferenz bekannt, daß es gegenwärtig in der katholischen Kirche 350 männliche Ordensgemeinschaften mit insgesamt 421 750 Mitgliedern und 2 416 weibliche Ordensgemeinschaften mit insgesamt 1 130 850 Mitgliedern gibt.

Josef Pfab

Neue Bücher

Berichte

HANDBÜCHER ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Ein Überblick von Winfried Daut CSSR, Hennef/Sieg

In diesem Bericht sollen folgende neuere Handbücher zur Kirchengeschichte in einer ausführlicheren Besprechung vorgestellt werden:

a) BIHLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte.* Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
Band I: *Das christliche Altertum.* 18. Aufl. 1966, Ln., 455 S., DM 30,—.
Band II: *Das Mittelalter.* 18. Aufl. 1968, Ln., 557 S., DM 34,—.
Band III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit.* 17. Aufl. 1961, Ln., 584 S., DM 34,—.

b) Hubert JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte,* 6 Bände, Freiburg: Verlag Herder.

Bisher erschienen:
Band I: Karl BAUS, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.* Mit einer Einleitung in die Kirchengeschichte von Hubert JEDIN. 3. durchgesehene und veränderte Aufl. 1965, Ln., 504 S., DM 55,—.
Band III/1: Friedrich KEMPF, Hans Georg BECK, Eugen EWIG, Josef Andreas JUNGMANN, *Die mittelalterliche Kirche.* Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. 1966, Ln., 568 S., DM 65,—.
Band IV: Erwin ISERLOH, Josef GLAZIK, Hubert JEDIN, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation.* 1967, Ln., 723 S., DM 85,—.

c) L. J. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES (Hrsg.), *Geschichte der Kirche in fünf Bänden.* Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag.

Bisher erschienen:
Band I: *Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen.* J. DANIELOU, Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa. H. I. MARROU, Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen. 1963, Ln., 532 S., DM 69,—.
Band III: *Reformation und Gegenreformation,* v. Hermann TÜCHLE, unter Mitarbeit von C. A. BOUMAN für die Geschichte der orientalischen Kirche, 1965, Ln., 432 S., DM 69,—.
Band IV: *Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration.* L. J. ROGIER, Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution. G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, Die Kirche im Zeitalter der Restauration. Unter Mitarbeit von J. HAJJAR für die Geschichte der orientalischen Kirche. 1966, Ln., 488 S., DM 69,—.

d) Josef LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung,* Münster: Verlag Aschendorff, 22./23. völlig neubearbeitete Aufl. 1965.

Band I: *Altertum und Mittelalter,* 526 S., Ln., DM 43,—.
Band II: *Die Neuzeit,* 590 S., Ln., DM 52,—.
(Auch lieferbar: Ungekürzte Dünndruckausgabe in einem Band, 1104 S., Ln., mit Schuber, DM 95,—).

Kirchengeschichte (= KG) als Wissenschaft gibt es erst, seit die historisch-kritische Methode in der Geschichtsforschung Anwendung fand. Eusebius v. Cäsarea gilt zwar allgemein als „Vater der Kirchengeschichtsschreibung", doch vermag er „noch kein genetisch entwickeltes Geschichtsbild zu zeichnen; in der Hauptsache bietet er eine Materialsammlung, worin Tatsachen, Exzerpte aus der altchristlichen Literatur und Aktenstücke in bunter, meist aber chronologischer Folge aneinandergefügt sind" (Altaner). Mit den Über- und Fortsetzungen bleibt das Werk des Eusebius aber doch bis in die Neuzeit praktisch d a s Werk christlicher Geschichtsschreibung. Die Chroniken, Annalen und Biographien des Mittelalters sind nicht als eigenständige und eigentliche geschichtliche Darstellungen anzusehen. Erst mit dem Aufkommen der Renaissance und des Humanismus wächst das Empfinden für die Notwendigkeit historisch-kritischer Methode in der Kirchengeschichtsschreibung. Zahlreiche Quelleneditionen, besonders die der Bollandisten und Mauriner, und eine immer verbesserte und verfeinerte historische Methode führten dazu, daß man KG mehr und mehr als eigenständige Wissenschaft betrieb. Der erste Lehrstuhl für KG wurde 1650 in der prot. Universität Helmstedt errichtet. Hier lehrte auch der „Vater der prot. Kirchengeschichte" J. L. Mosheim († 1775). Die Neuordnung der theologischen Studien unter Maria Theresia v. Österreich und das Abrücken von der jesuitischen ratio studiorum führten zu den ersten Professuren für KG an den deutschen katholischen Universitäten. Die Tübinger Schule (J. A. Möhler, K. J. Hefele) und Gelehrte wie I. v. Döllinger, J. Hergenröther und S. Merkle haben die Kirchengeschichtsschreibung nachhaltig beeinflußt. Ende des 19. Jahrhunderts lag noch der Schwerpunkt der kirchengeschichtlichen Arbeit in Deutschland, doch hat sich dieses Bild seither gewandelt und die kirchengeschichtliche Arbeit sich mehr und mehr auf die verschiedensten Länder verteilt.

Über den spezifisch theologischen Charakter der KG hat es immer wieder Auseinandersetzungen gegeben. Gegenstand der KG ist die Verwirklichung des Wesens der Kirche in Zeit und Raum (Jedin). Die KG empfängt ihren Gegenstand zwar vom Glauben und ist zugleich aber auch Geschichtswissenschaft im strengen Sinn des Wortes. Eine vom Glauben gelöste, lediglich historisch-kritische Betrachtung der KG wird allgemein abgelehnt. So einmütig die Auflösung der KG in eine rein deskriptive Geschichte der christlichen Religion von den christlichen Forschern verworfen wird, so unterschiedlich fällt die Bestimmung dessen, was denn nun positiv die Aufgabe der KG sei, aus, vor allem unter prot. Forschern. Einige Meinungen: Nach W. v. Loewenich ist die Kirche eine Kirche des Wortes. Die eigene Geschichte wahrzunehmen, stelle die Kirche immer wieder vor die Wesensfrage, was es heiße, Kirche des Wortes zu sein. Für G. Ebeling ist die KG die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift und für W. Delius Geschichte der Kirche Jesu Christi. KG habe sich stets am Neuen Testament zu orientieren, weil dieses Grundlage, Ausgangspunkt und Kriterium nicht nur der Geschichte der Urkirche, sondern der KG aller Zeiten sei. Der eigentliche Gegenstand der KG soll also die Kirche sein, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt. Diese Auffassung von KG ist sicher zu eng, ganz abgesehen von der historischen Problematik, die diese Forderung aufgibt. Ähnlich bestimmt H. Bornkamm die KG als Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt. H. Diem bezeichnet die KG als Geschichte der durch das Wort versammelten Kirche und J. Chambon als Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Dem katholischen Verständnis hat sich am weitesten K. D. Schmidt mit seiner Bestimmung des Gegenstandes

der KG angenähert. Kirche ist für ihn „der in der Welt fortwirkende Christus, sein Leib, der vom Heiligen Geist in alle Wahrheit geleitet wird". In diesem kurzen Überblick über die Meinungen prot. Forscher tritt eine starke Unterschiedlichkeit der Auffassungen hervor über das, was eigentlich die K i r c h e ist. Dies hat seinen Grund „vor allem in der Unsicherheit auf prot. Seite in bezug auf den Begriff Kirche und hinsichtlich der rechten Auffassung dessen, was ihre Geschichtlichkeit ausmacht" (Meinhold).

Das Selbstverständnis der katholischen Kirchengeschichtsschreibung hat H. Jedin in vielen Veröffentlichungen dargelegt: Grundlegend für die Bestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der KG ist der Kirchenbegriff. Diesen empfängt die KG von der Glaubenswissenschaft und hält ihn im Glauben fest; von daher ist sie eine theologische Disziplin. Ihr theologischer Ausgangspunkt, der Begriff der Kirche, darf allerdings nicht so verstanden werden, als ob die von der Dogmatik aufgezeigte Struktur der Kirche als vorgegebenes Schema der Geschichtsdarstellung zugrunde liegt und in ihr nachgewiesen werden müsse. Er beinhaltet lediglich ihren göttlichen Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm grundgelegte Ordnung und den ihr verheißenen Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung, also diejenigen Elemente, auf denen ihre wesentliche Identität und Kontinuität beruht. Um diese ihre Aufgabe zu erfüllen, bedient sich die KG der historischen Methode, d. h., daß KG Geschichtswissenschaft im strengen Sinn des Wortes ist.

Die Anwendung der beiden Prinzipien geschieht nach Jedin (LThK VI², 209 f) in drei Stufen:

1. „KG beruht auf Erforschung und Feststellung der kirchengeschichtlichen Tatsachen durch kritische Untersuchung der monumentalen und literarischen Quellen: Echtheit und Datierung von Urkunden und literarischen Zeugnissen, biographische Daten handelnder Personen, Chronologie der Ereignisse. Die äußeren Tatsachen bilden das Gerüst jeder KG, ohne dessen Kenntnis die ideengeschichtliche Betrachtung zu haltlosen Konstruktionen herabsinkt. Auf dieser Stufe verdankt die KG viele wichtigen Ergebnisse Forschern, die außerhalb der Kirche stehen und ihren Charakter als theol. Disziplin nicht anerkennen.

2. Aber schon die kausale Verknüpfung der ermittelten Tatsachen, mehr noch die Erklärung außerordentlicher Phänomene und die Beurteilung kirchlicher Persönlichkeiten, rel. und geistiger Bewegungen und ganzer Epochen, greift über die Feststellung der Tatsachen hinaus und hinter sie auf Voraussetzungen und Wertmaßstäbe zurück, die nicht aus der Geschichte selbst genommen werden können, ihr aber auch nicht fremd sein dürfen... Die Maßstäbe für die Beurteilung von Persönlichkeiten und Tatsachen dürfen nicht der Gegenwart, sondern müssen der jeweiligen Stufe der geschichtlichen Ausformung der durch alle Zeiten mit sich identischen Kirche Jesu Christi entnommen werden. Versagen und Sünde der Menschen werden dadurch nicht relativiert; die menschliche Verantwortung nicht aufgehoben: es gibt hist. Schuld und hist. Verdienst.

3. Als Ganzes kann die KG nur heilsgeschichtlich begriffen werden. Ihr letzter Sinn liegt in der Fortsetzung der Sendung des Gottmenschen in der Zeit bis zur Parusie. Dieser heilsgeschichtliche Sinn macht sie zu einem Mittleren zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte, gibt ihr die universale Spannweite und schützt sie davor, eine Sparte der ‚Profangeschichte' zu werden. Er bedingt eine bestimmte Wertordnung

in der Erforschung und Darstellung der Vergangenheit, aber auch Zurückhaltung in der Wertung, weil der letzte Sinn jedes Ereignisses erst nach Abschluß der KG offenbar werden kann, läßt jedoch Fortschritte im Verstehen und Bewerten einzelner Ereignisse zu. Die KG kennt ebensowenig einen absoluten Fortschritt wie einen fortschreitenden Verfall."

Historisch-kritische Bemühung allein macht also noch nicht die KG aus. Ihr müssen sich noch geschichtliches Sehen und theologisches Denken zugesellen. Erst so wird KG zu dem, was sie sein will: historische Theologie.

Ein Großteil des theologischen Bemühens der vergangenen Jahrzehnte galt der Ekklesiologie. Die hier gewonnenen Einsichten haben theologischen Charakter der KG und ihre Unentbehrlichkeit im Gesamt der theologischen Disziplinen deutlich hervortreten lassen. Eine Ekklesiologie ohne KG ist nicht denkbar, wie J. Ratzinger formuliert hat: „Die heutige Situation der Frage nach der Kirche ist ... entscheidend von dem geschichtlichen Weg bestimmt, den diese Frage im Laufe der Jahrhunderte genommen hat" (LThK VI², 173). Viele theologische Diskussionen verliefen fruchtbarer und sachlicher, wenn man die historischen Hintergründe genau kennen würde, die zum Entstehen bestimmter Lehrmeinungen geführt haben. Es ist z. B. längst als eine der Schwächen der heutigen Moraltheologie erkannt, daß sie ihre eigene Geschichte zu wenig kennt. Wenn sich auch die KG bei Theologiestudenten nicht allzu großer Beliebtheit erfreut (sie scheint hinsichtlich ihrer Wertschätzung hinter der Dogmatik, Exegese und Moraltheologie zu rangieren; das mag an der jeweiligen Darbietung des Stoffes liegen, an der jetzt noch praktizierten Studienordnung oder auch an der oft zu hörenden Meinung, die KG sei für die pastorale Praxis nahezu wertlos und könne darum ganz vernachlässigt oder auf einige wenige aktuelle Fragen beschränkt bleiben), so bleibt die KG doch aktuell und notwendig. Denn „wer an der Sendung der Kirchen zu den Menschen teilhaben will, darf sich nicht damit begnügen, die Kirche als mögliche Idee im Heilsplan zu erkennen und im Glauben zu erfassen. Er muß sie auch als geschichtliche Tatsache erkennen, die Verwirklichung dieser Idee im Zusammenwirken der Kraft Gottes mit den Menschen, die er zum Heil berufen und begnadigt hat" (H. Jedin in seiner Abschiedsvorlesung, Bonn 1965). Die KG hat also Bedeutung für den christlichen Glauben, die theologische Wissenschaft und nicht zuletzt auch für die christliche Lebensgestaltung.

Die KG „vermag das geschichtliche Denken zu vermitteln, das vor den Extremen bewahrt, echten Fortschritt und begründete Tradition zu vereinen weiß. Die ‚Kirche nach dem Konzil' ist die Kirche der zweitausend Jahre ihrer Geschichte, die sie durchmessen hat. Sie wird sich im Geiste des Konzils erneuern und fortschreiten, bleibt aber sich in ihrem Wesen gleich, ‚Traditio' der Wahrheit und Gnade Christi" (H. Jedin, Die Stellung der KG im theologischen Unterricht, TrThZ 76 [1967] 281—297, S. 297).

Zu den Bänden im einzelnen:

Der „Funk-Bihlmeyer" ist für jeden, der einmal Theologie studiert hat, ein Begriff. Das ursprünglich von dem berühmten F. X. Funk zusammengestellte Werk wurde von K. Bihlmeyer weitergeführt. Nach dessen Tod im Jahre 1942 übernahm Prof. Hermann Tüchle die Betreuung der Bände, die jetzt in der 17. bzw. 18. Auflage vorliegen. Tüchle will das Lehrbuch bewußt in dem von seinem Lehrer Bihlmeyer konzipierten Rahmen lassen und es durch einen Umbau nicht so verändern, daß es nicht mehr der „Bihlmeyer" wäre. K. Bihlmeyer verstand seine Arbeit als Kirchen-

historiker so: „Ich bekenne mich als warmen Freund einer ideengeschichtlichen Betrachtung der Kirchengeschichte, muß aber ebenso bestimmt betonen, daß eine exakte Ausbreitung des wichtigsten Tatsachenmaterials immer die unentbehrliche Grundlage der Reflexion und Urteilsbildung bleiben wird. Das bringt freilich, wie Funk schon in den ersten Auflagen bemerkte, für ein Lehrbuch gewisse Einschränkungen mit sich. Ich glaube aber überall die notwendigsten Ansatzpunkte zur gestaltenden Synthese gegeben zu haben; weiteres muß dem Vortrag des Lehrers und der Information aus geeigneten Werken überlassen werden" (aus der Vorrede zum 3. Teil, 1933).

Damit ist genügend deutlich gemacht, was diese „Kirchengeschichte" leisten will. Sie will vor allem ein Lernbuch für den Theologiestudenten (und im weiteren Sinn für jeden, der sich intensiver mit der Geschichte der Kirche befassen muß) sein. Darum auch der schematisch-didaktische Aufbau in 232 Paragraphen und die reichhaltigen Literaturangaben, die für ein erstes vertiefendes Selbststudium die Quellen und Sekundärliteratur erschließen.

Ein allgemein anerkanntes und überzeugendes Prinzip für die Einteilung der KG ist bis jetzt noch nicht gefunden worden. Dieses Handbuch hält sich an die herkömmliche Periodisierung: Altertum, Mittelalter, Neuzeit.

Der 1. Band behandelt das christliche Altertum, den Zeitraum von den Anfängen bis zum Ende des 7. Jahrhunderts. Zwei große Perioden werden unterschieden: 1. Periode: Von der Gründung der Kirche bis zu ihrer staatlichen Anerkennung. Hier werden im I. Kap. Gründung, Ausbreitung und Verfolgung der Kirche behandelt. Die Verfassung der Kirche (II). Kultus, Disziplin und Sitte (III). Entwicklung der Lehre, Häresien und Schismen (IV). Die kirchliche Literatur und Wissenschaft (V). 2. Periode: Von der Befreiung der Kirche durch Konstantin den Großen bis zur Trullanischen Synode. Ausbreitung und Beschränkung des Christentums (I). Entwicklung der kirchlichen Lehre. Theologische Streitigkeiten, Häresien und Schismen (II). Die kirchliche Verfassung (III). Kultus, Disziplin und Sitte (IV). Die kirchliche Literatur und Wissenschaft (V).

Der 2. Band behandelt das Mittelalter. Tüchle gliedert diesen Zeitraum in drei Perioden: 1. Periode: Das Frühmittelalter (692—1073). Missionierung der Germanen und Slaven. Ansturm des Islams auf Europa (I. Kap.). Das Papsttum und seine Beziehungen zu den weltlichen Mächten bis zur Mitte des 11. Jh. Das abendländische christliche Kaisertum (II). Die kirchliche Bildung und Wissenschaft. Theologische Streitigkeiten, Häresien und Schismen. Bruch der griechischen Kirche mit der lateinischen (III). Verfassung, Disziplin und Sitte, vornehmlich der abendländischen Kirche. Das Kirchenrecht unter germanischem Einfluß. Beginn der Kirchenreform (IV). 2. Periode: Das Hochmittelalter (1073—1294). 1. Abschnitt: Von Gregor VII. bis Cölestin III. (1073—1198). Papsttum und Kaisertum (I). Die Ausbreitung des Christentums im Nordosten Europas und die Bekämpfung des Islams (II). Die Regierung und Verwaltung der Kirche. Häretische Bestrebungen und ihre Bekämpfung (III.). Das religiös-kirchliche Leben. Kirchliche Kunst, Bildung und Wissenschaft (IV). 2. Abschnitt: Von Innozenz III. bis Cölestin V. (1198—1294). Glanzzeit des Papsttums und der kirchlichen Kultur. Das Papsttum und die weltlichen Mächte (I). Neue Orden. Das religiös-kirchliche Leben. Wissenschaft und Bildung unter Leitung der Kirche (II). 3. Periode: Das Spätmittelalter (1294—1517). Niedergang des religiös-kirchlichen Lebens und der Machtstellung des Papsttums. Der Ruf nach Reform. Vorboten der Glaubensspaltung. — Das Papsttum vom Ende des 13. bis zur Mitte des 15. Jh. Die Reformfragen und der Konziliarismus (I). Kirchliche Wissenschaft und religiös-kirchliches Leben (II). Die Kirche im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (III).

Der 3. Band geht über die Neuzeit und die neueste Zeit, von der Reformation bis zur Gegenwart: 1. Periode: Vom Auftreten Luthers bis zum Westfälischen Frieden. — Die Glaubensspaltung in den deutschen und außerdeutschen Ländern bis um die Mitte des 16. Jh. (I). Die Wiedererneuerung der katholischen Kirche (II). Das Ringen zwischen Reformation und Gegenreformation vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Westfälischen

Frieden. Die innere Entwicklung des Protestantismus. Die griechisch-russische Kirche (III). 2. Periode: Vom Westfälischen Frieden bis zur Französischen Revolution. — Papsttum und Katholizismus. Frankreich im Zeitalter Ludwigs XIV. (I). Die Aufklärung und der Protestantismus (II). Die katholische Kirche in den Stürmen der Aufklärungszeit (III). 3. Periode: Neueste Kirchengeschichte. — 1. Zeitabschnitt: Von der Französischen Revolution bis zur Mitte des 19. Jh. Die Katholische Kirche (I). Der Protestantismus (II). 2. Zeitabschnitt: Von der Mitte des 19. Jh. bis zum Ersten Weltkrieg. Die katholische Kirche (I). Die geistesgeschichtlichen und sozialen Wandlungen der Zeit. Der Protestantismus und die griechisch-russische Kirche (II). 4. Periode: Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart.

Die Einteilung des Stoffes in einzelne Paragraphen, aus drucktechnischen (das umfangreiche Register braucht bei Neuauflagen nicht geändert werden) und didaktischen Gründen so gewählt, bringt auch Nachteile mit sich. Es gelingt dann nämlich kaum, eine bestimmte kirchengeschichtliche Epoche so vorzustellen, daß der Leser durch eine zusammenschauende Ordnung des Stoffes ein Gesamtbild erhält. Dieses Lehrbuch sieht seine Aufgabe vor allem darin, die Fülle kirchengeschichtlicher Fakten übersichtlich in einer einprägsamen und gut lernbaren Darstellung zu ordnen. Das wird in einem speziell für den kirchengeschichtlichen Unterricht gedachten Lehrbuch auch nicht anders sein können. Die nötigen Querverbindungen muß sich dann der Student schon in eigener Arbeit erschließen.

Ein Handbuch muß auch für den Studenten finanziell erschwinglich bleiben. Darum können an sich berechtigte Wünsche nicht erfüllt werden. Man hätte sich gerne die Geschichte des Urchristentums ausführlicher gewünscht. Denn die Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit ist ja nicht nur der erste Teil der KG, sondern die Urgeschichte aller KG. Sie ist nicht nur die Wurzel, von der eine vielverzweigte zweitausendjährige Geschichte ausging, sondern sie enthält zugleich auch die normativen Strukturen, auf die sich alle christlichen Kirchen berufen. Eine breitere Darstellung würde aber den Rahmen des Handbuches sprengen. Man wird sich da schon an Monographien halten müssen. Außerdem könnte sich eigentlich nur ein Fachmann in der Exegese und Theologie des NT an diese Aufgabe heranwagen. Es ist überhaupt die Frage, wie bei der zunehmenden Spezialisierung ein einzelner Wissenschaftler das ganze Gebiet der KG noch beherrschen kann.

Um so mehr muß man es würdigen, daß Prof. Tüchle bei allen bestehenden Schwierigkeiten bemüht ist, von Auflage zu Auflage das Handbuch auf dem neuesten Stand der Forschung und der Bibliographie zu halten. Der neue Herausgeber bittet besonders jene Autoren, die ihre Arbeiten in wenig verbreiteten ausländischen Zeitschriften veröffentlichen, ihm — wenn möglich — wesentliche Angaben zur Verfügung zu stellen. In seiner Bibliographie droht das Werk schon die Grenzen eines Hand- und Schulbuches zu sprengen. Ein gutes und ausführliches Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch und gibt auch noch verläßliche Auskünfte in geringfügigeren Fragen.

Das Herdersche „Handbuch der Kirchengeschichte" ist von anderer Art. Es wurde geplant aus der Überzeugung, „daß nach der langen Isolierung der kirchengeschichtlichen Forschung Deutschlands, die durch das nationalsozialistische Regime und dessen Zusammenbruch verursacht war, der Anschluß an die internationale Wissenschaft erreicht und die Zeit reif sei, wieder ein ausführliches Handbuch der KG in deutscher Sprache zu wagen ..., und daß ein vollkommen neues Werk vorgelegt werden müsse, das den Fortschritten der Spezialforschung wie dem vertieften Kirchenverständnis unserer Zeit entspreche und in seiner ganzen Anlage dem praktischen Bedürfnis eben dieser Zeit entgegenkomme, dem akademischen Lehrer und Gelehrten

ein Arbeitsinstrument, darüber hinaus aber allen an der Geschichte der Kirche Interessierten, Geistlichen wie Laien, einen zuverlässigen Führer in ansprechender Darstellung in die Hand gebe" (H. Jedin im Vorwort zum I. Band). Der Herausgeber und die Mitautoren haben sich dabei hauptsächlich von folgenden Vorstellungen leiten lassen: Sie wollen in ihrer Gemeinschaftsarbeit zuerst und vor allem über die wichtigsten Ereignisse, Tatsachen und Persönlichkeiten der KG zuverlässig unterrichten. Besonderen Wert legen sie darauf, neben dem äußeren Geschehen die inneren Lebensäußerungen der Kirche, die Entwicklung der Lehre und der Verkündigung, des Kultes und der Frömmigkeit eingehend darzustellen. Endlich wird versucht, „inneres Leben und äußeres Geschehen in ihrer Wechselwirkung aufzuhellen und dadurch die lebendige Fülle des Mysterium Ecclesiae sichtbar zu machen" (ebd.). Für die Behandlung der Quellen- und Literaturangaben einigten sich die Verfasser auf zwei Grundsätze: Die wichtigsten Quellen und die nicht überholte ältere Literatur werden genannt, dann aber wird jeweils auf die neuesten Erscheinungen hingewiesen, in denen man dann weitere Literatur findet. Jedem Kapitel ist eine Quellen- und Literaturübersicht vorausgeschickt. Quellennachweise und Literatur über Spezialprobleme sind in den Anmerkungen zu finden.

Ursprünglich war geplant, das Handbuch in vier Teilen aufzubauen, entsprechend der Einteilung der KG, wie sie Jedin vorschlägt (I. Bd., S. 8—10): 1. Ausbreitung und Ausformung der Kirche im hellenistisch-römischen Raum. 2. Die Kirche als Entelechie der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft (ca. 700—1300). 3. Die Auflösung des christlich-abendländischen Kosmos, Reformen und Reformation, der Übergang zur Weltmission (14.—18. Jh.). 4. Die Weltkirche im industriellen Zeitalter. Diese Aufteilung konnte aber aus technischen Gründen und äußeren Umständen nicht eingehalten werden.

Das neue Handbuch hat eine gute Aufnahme gefunden und ganz offensichtlich eine Lücke geschlossen. Die Herausgeber haben i. J. 1956, als sie daran gingen, die ersten Pläne zu fassen, die Situation richtig eingeschätzt. Bislang sind drei Bände erschienen. Die Bände II und III/2 sollen in Kürze erscheinen *). Auf die Bände V und VI muß man dem Vernehmen nach noch einige Zeit warten. Außerdem ist noch ein kirchengeschichtl. Atlas geplant.

Der I. Band liegt seit 1962 in der dritten Auflage vor. H. Jedin, der Hauptherausgeber, bietet auf den ersten 55 Seiten eine meisterliche Einleitung in die Kirchengeschichte, ihren Gegenstand und ihre Methode. Sehr ausführlich handelt Jedin über die „Entwicklung der Kirchengeschichte vom historischen Selbstverständnis der Kirche zur Kirchengeschichtswissenschaft". Eine kurze Skizze seiner Gedanken wurde schon weiter vorher gegeben.

Den Hauptteil des I. Bandes macht die Darstellung von Karl Baus über den Zeitraum „von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche" (S. 71—479) aus. Dem Ganzen ist eine allgemeine Bibliographie der Quellen, Darstellungen, Zeitschriften und sonstigen Hilfsmittel für die Geschichte der altchristlichen Kirche vorangestellt (S. 57—68). Vf. hat die Geschichte der frühen Kirche in zwei große Abschnitte eingeteilt, die auch in ihrem Umfang ungefähr gleich behandelt worden sind.

1. Teil: Die Anfänge (1. Abschnitt: Das Judenchristentum. 2.: Der Weg in die Heidenwelt. 3.: Die nachapostolische Zeit. 4.: Die Kirche in der Abwehr der heidnischen literari-

*) Nachdem dieser Bericht schon fertiggestellt war, erschien Band III/2: Die mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Er konnte nicht mehr berücksichtigt werden und wird in einem der nächsten Hefte besprochen.

schen Polemik durch die Apologeten und in der Selbstbehauptung gegenüber Gnostizismus und Montanismus.). 2. Teil: Die frühchristliche Großkirche, ca. 180—324 (1.: Die innere Festigung der Kirche. 2.: Letzter Ansturm des Heidentums und Endsieg der Kirche).

Mit dieser Einteilung versucht Baus einen Neuansatz der Geschichte der frühen Kirche. „Im Gegensatz zu den meisten bisherigen Hand- und Lehrbüchern der Kirchengeschichte" (S. VII) macht K. Baus die innere Entwicklung der Kirche zur Mitte seiner Darstellung. So werden verselbständigte Forschungsgebiete wie die Entwicklung der christlichen Lehre, der christlichen Literatur, der frühchristlichen Liturgie und des Gemeindelebens überhaupt wieder stärker in einen Gesamtaufriß der KG integriert. Der Stoff ist darum weitgehend thematisch gegliedert. Die sehr gut lesbare Darstellung bietet so dem Leser interessante Querschnitte und Durchblicke. Freilich muß man bei dieser Methode in Kauf nehmen, daß manches dann an mehreren Stellen behandelt und Zusammengehöriges getrennt wird. Die ausführliche Behandlung der frühchristlichen Frömmigkeit und Gemeindedisziplin in der Mitte des 2. Teiles ist sehr zu begrüßen, weil gerade hier die Quellen bislang noch nicht ausgeschöpft waren. Besonders vermerken darf man auch die ansprechende und zuweilen fesselnde Darstellungskunst des Vf., die die Lebendigkeit des frühchristlichen Lebens wiederzugeben vermag und den Leser im vollen Sinn des Wortes beeindruckt. Man wird gerne hoffen, daß Prof. Baus der II. Band ebenso gut gelingen möge.

Der Band III/1 ist eine Gemeinschaftsarbeit von Friedrich Kempf (Rom), Hans Georg Beck (München), Eugen Ewig (Bonn) und Josef A. Jungmann (Innsbruck). Wie schon oben gesagt, konnte die ursprüngliche Bandeinteilung nicht eingehalten werden. Zuerst hatten Früh- und Hochmittelalter im III. und Spätmittelalter, Reformation und Gegenreformation im IV. Band behandelt werden sollen. Jetzt beginnt der III. Bd. mit der Wende zum 8. Jh. und schließt mit dem Vorabend der Reformation ab.

Der bislang erst erschienene 1. Halbband umfaßt die Zeit von 700 bis 1124 und ist unterteilt in die Perioden: Kirchliches Frühmittelalter, Gregorianische Reform. 1. Teil: Die Kirche unter der Herrschaft der Laien. 1. Abschnitt: Die Abwendung des Papsttums vom Imperium und seine Hinwendung zu den Franken (Ewig). 2.: Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus (Beck). 3.: Das Zeitalter Karls d. Großen. 4.: Kulmination und Wende der Karolingerzeit. 5.: Die Kirche im Abendland bis zum Ende der Karolingerzeit (Ewig). 6.: Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas (Beck). 7.: Abendländische Völkergemeinschaft und Kirche von 900 bis 1046 (Kempf). 8.: Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit (Kempf, Jungmann). 9.: Renovations- und Reformbewegungen von 900—1050 (Kempf). 2. Teil: Die Kirche im Zeitalter der Gregorianischen Reform. 1.: Die gregorianische Reform (Kempf). 2.: Die Ostkirche vom Anfang des 10. Jahrhunderts bis Kerullarios (Beck). 3.: Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform (Kempf).

Die jetzige Bandeinteilung wird folgendermaßen begründet: „Wer sich hauptsächlich für die abendländische Kirchengeschichte interessiert, wird Spätmittelalter und Reformation als eine zusammenhängende, mit der Gegenreformation endende Periode betrachten und sie in einem Band geschlossen dargestellt wünschen. In der Geschichte der lateinisch-griechischen Ökumene dagegen bildet das Spätmittelalter die Endphase eines Prozesses, der mit der Wende zum 8. Jh. seinen Anfang nahm, im Schisma von 1054 den Höhepunkt erreichte und in den bis ins 15. Jh. reichenden Unionsverhandlungen ausklang. Für diesen Zeitraum einen eigenen Band zu bestimmen, hat daher einen guten Sinn ... Von der abendländischen Geschichte her gesehen, hätte es daher nahegelegen, den ersten Halbband mit der Zäsur zwischen Früh- und Hochmittelalter abzuschließen und die gregorianische Reform in den zweiten Halbband zu setzen. Das Zeitalter der gregorianischen Reform ist jedoch auch für die Geschichte der grie-

chischen Kirche, vor allem für ihr Verhältnis zur abendländischen Christenheit, von entscheidender Bedeutung. Und hier leitet es keine neue Periode ein, es bildet vielmehr den Abschluß eines langen, ins Schema (muß wohl heißen: Schisma) einmündenden Prozesses... Zum Verständnis des Schismas gehört eine genaue Kenntnis der gregorianischen Reform. Ihr Verlauf wird daher mit gutem Grund in diesem Halbband geschildert" (S. V/VI).

Es würde zu weit führen, im Rahmen dieses Berichtes in Einzelheiten einzutreten. Die vier Bearbeiter haben aus diesem Band nicht eine Addition ihrer Spezialarbeiten gemacht, sondern es ist ihnen gelungen, eine Gesamtschau dieser bewegten und in ihren Folgen unsere kirchliche Gegenwart noch mitbestimmenden Epoche zu geben. Dabei hat aber keiner der Autoren seine persönliche Eigenart aufgegeben. E. Ewig bietet als Profanhistoriker einen nüchternen Abriß der karolingischen Zeit, gelegentlich mehr die politische Entwicklung berücksichtigend als auf die spezielle KG eingehend. H. G. Beck verleugnet nie seine Sympathie für die Ostkirche und kommt von daher z. B. zu einer sehr kritischen Beurteilung der Rolle des Legaten Humbert beim Schisma von 1054 (S. 475). J. A. Jungmann gibt eine warme Darstellung des innerkirchlichen Frömmigkeitslebens, und es gelingt ihm, was auch K. Baus im 1. Band angestrebt hat: in die Mitte der KG zu führen. Die Entwicklung des Papsttums hat der in Rom lehrende Fr. Kempf imposant darzustellen vermocht. Seine Apologie des Reformpapstes Gregor VII., dessen Größe „nicht in seinen Ideen zu suchen sei, sondern in seiner religiösen, wohl mystisch begnadeten Persönlichkeit, im Übermaß des ihm geschenkten, von seiner genialen Natur aufgegriffenen und in die Tat umgesetzten Gotteserlebnisses" (S. 425), hat auf prot. Seite Einspruch hervorgerufen (vgl. G. Haendler in: ZKG 78 [1967] 370–378).

Es braucht kaum noch darauf hingewiesen zu werden, daß auch dieser Band sich durch eine vorbildliche Bibliographie auszeichnet.

Am aktuellsten im Hinblick auf das ökumenische Gespräch ist wohl Band IV, der gerade zum 450jährigen Reformationsjubiläum (1967) fertiggestellt wurde. Erwin Iserloh (Münster) schildert die protestantische Reform. Hubert Jedin (Bonn) handelt über sein Spezialgebiet, die katholische Reform und die Gegenreformation. Josef Glazik (Münster) macht den Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit zum Gegenstand seiner Darstellung.

Die Lutherforschung ist bei Protestanten und Katholiken noch im Gange und keineswegs abgeschlossen, als sei man schon zu einem endgültigen einheitlichen Urteil gekommen. Der prot. Kirchenhistoriker W. v. Loewenich vermag allein schon sechs Typen im heutigen evangelischen Lutherbild zu unterscheiden (vgl. Wandlungen des Lutherbildes, hrsg. v. K. Forster, Würzburg 1966, S. 72–75). Das Lutherbild hat auch in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung einen langen Wandlungsprozeß durchgemacht. Der Wegbereiter einer umfassenden Revision des katholischen Lutherbildes war Seb. Merkle, dessen wissenschaftliche Grundsätze der historisch-kritischen Forschung ihn gegen ein ungerechtes und polemisches Luther-Klischee angehen ließen. Seinem Schüler J. Lortz blieb es vorbehalten, den Zugang zu Luthers religiösem Anliegen zu öffnen. Seine Deutung Luthers als „homo religiosus" will dessen religiöse und kirchliche Grundanliegen verstehen und in seiner Theologie alles wahrhaft Katholische aufsuchen. Seit Lortz' Lutherbuch sind schon fast drei Jahrzehnte vergangen. Das historische und theologische Bemühen um Luther und die Reformationsgeschichte ist weitergegangen. Diesen IV. Band darf man als eine Art Zwischenbilanz

auf katholischer Seite ansehen, in der die bisherigen Ergebnisse der Spezialforschung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte, der Katholischen Reform und der Gegenreformation zusammengetragen werden. Iserloh betont im Vorwort, es solle hier „keine ökumenische Kirchengeschichte geboten werden, sondern eine Geschichte der Kirche in katholischer Sicht, freilich in ökumenischem Geist". Das bedeute wiederum „nicht eine Nivellierung der Gegensätze, sondern eine gesteigerte Verpflichtung zur Wahrheit . . . " (VI).

Der 1. Teil des IV. Bandes geht über die prot. Reformation. Im 1. Abschnitt handelt Iserloh über Martin Luther und den Aufbruch der Reformation (1517—1525). 2.: Der Kampf um das Verständnis der Freiheit des Christenmenschen. 3.: Die deutsche Fürstenreformation. 4.: Europa im Zeichen des Pluralismus der Konfessionen (Kap. 27: Das englische Schisma und die Reformation in England, von H. Jedin). Der 2. Teil von H. Jedin über die Katholische Reform und Gegenreformation beginnt mit einer Klärung der historischen Begriffe. 1. Abschnitt: Ursprung und Durchbruch der Katholischen Reform bis 1563. 2.: Das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums (1565—1605). 3.: Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der kath. Erneuerung. Hier ist der 4. Abschnitt von J. Glazik über den „Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit" eingefügt. Der Band schließt mit dem 5. Abschnitt (wieder v. Jedin): Europäische Gegenreformation und konfessioneller Absolutismus (1605—1655).

Es ist nicht möglich, die Fülle des Bandes einigermaßen zu skizzieren. Darum nur einige Hinweise: Iserloh vertritt auch hier, daß Luther seine 95 Thesen nicht am Vorabend des Allerheiligenfestes 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen (was bekanntlich erst Melanchthon 1546 behauptet), sondern sie an diesem Tage den durch den Ablaßstreit unmittelbar betroffenen Bischöfen zugesandt habe. Der Beweis für Iserlohs Darstellung scheint, durch Arbeiten anderer unterstützt, gelungen. Das Lutherbild kann dadurch nur gewinnen: Luther ist nicht der Revolutionär, sondern er geht genau den Weg, den er als katholischer Theologe gehen mußte, indem er die verantwortlichen Bischöfe auf die Mißstände und die theologischen Unklarheiten in der Ablaßlehre aufmerksam machte.

Ohne Übertreibung sind die 450 Seiten über die Entwicklung der prot. Reformation das Beste, das wir auf katholischer Seite zur Zeit haben. Im 1. Kapitel (S. 3—10) faßt Iserloh kurz die Ursachen, die zur Reformation führten, zusammen. Wenn man schon von einer historischen Notwendigkeit der Reformation sprechen muß, so hilft doch diese Erkenntnis wenig, die Spaltung zu überwinden. Die Reformation nahm ihren Ausgang von Deutschland, und es sind vor allem deutschsprachige Theologen und Historiker, die daran sind, das unselige Erbe aufzuarbeiten. Die Lektüre des letzten Kapitels über die Konfessionsbildung im 16. und 17. Jh. läßt erkennen, wieviel historischer Ballast sich in allen Kirchen angesammelt hat. Dieser Band wird das ökumenische Gespräch noch nachhaltig beeinflussen.

Es gibt heute keinen Wissenschaftler, der die Zeit der katholischen Reform und Gegenreform besser beherrschte als Hubert Jedin. Der bekannte Verfasser der mehrbändigen Geschichte des Konzils von Trient hat auf knappem Raum (190 Seiten) die Zeit behandelt, in der die katholische Kirche zu einer Stärkung, Erneuerung und Blüte fand, sich aber andererseits auch die Konfessionen endgültig auseinanderlebten. Aus der Fülle seines Wissens und der souveränen Beherrschung des Stoffes hat J. das Tridentinum beschrieben, das das katholische Glaubensgut scharf gegen das reformatorische abgrenzte und der protestantischen Reformation eine katholische Reform entgegensetzte. Der Zentralismus in der Kirchenleitung, die antiprotestantische Ausrichtung in Lehre und Frömmigkeit und Rubrizismus und Formalismus in Liturgie

und Recht, die die Abwehr des Protestantismus und die innere Erneuerung der Kirche ermöglichten, sind auch nach der erreichten Konsolidierung des kirchlichen Lebens wirksam geblieben.

Abwägend urteilt Jedin auf den letzten Seiten über diese bewegte Epoche der KG und warnt davor, die Kirchenspaltung nur als Tragödie anzusehen. Man dürfe auch nicht die Vertiefung und Aktivierung des religiösen Lebens übersehen, „den Reichtum an Werten, der in der Katholischen Reform, in neuen und alten Orden, in Askese und Mystik, Frömmigkeit und Kunst, in der missionarischen Expansion über drei Kontinente zutage tritt" (S. 683).

Mit „missionarischer Expansion" ist das Stichwort für den Beitrag von J. Glazik über den Beginn der neuzeitlichen Mission gegeben. Alle bedeutsamen Fakten findet man in dem kurz zusammenfassenden Überblick (50 Seiten) verzeichnet. Vf. behandelt den Zeitraum von der Mission in den überseeischen spanischen und portugiesischen Patronatsgebieten über die Missionierungen im asiatischen Raum bis zur Gründung der Propagandakongregation i. J. 1622. Ein Jahrhundert christlicher Mission: die fragwürdige Verbindung von Kreuz und Schwert in der „conquista", die gewaltsame und oft grausame Christianisierung, die Unerfahrenheit der Glaubensboten im Umgang mit fremden Kulturen und die theologisch nicht bewältigte und ungenügend geklärte Frage nach dem Heil der Heiden und der Natur und dem Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens werden nicht beschönigt. Dieser kurze Abriß der Missionsgeschichte Südamerikas wirft ein aufschlußreiches Schlaglicht auf die heutigen religiösen Probleme des Subkontinents. Die Verkoppelung von Kolonialisierung und Christianisierung hat in der weiteren Missionsgeschichte eine verhängnisvolle Rolle gespielt.

Glazik unterläßt es aber auch nicht, die Leistungen und den Einsatz der Missionare entsprechend zu würdigen, z. B. die Reduktionen für die Indios. Gerade die jesuitische Chinamission hat großes Einfühlungsvermögen in alte Kulturen bewiesen und bezüglich der Adaptation schon manche wertvollen Einsichten der modernen Missionswissenschaft vorweggenommen.

Umfassende allgemeine und spezielle Literaturangaben, wie sie schon bei den vorausgegangenen Bänden dieses Handbuchs allgemein gerühmt wurden, und ein ebenso ausführliches Sach- und Namensregister (über 3500 Stichwörter) machen diesen Band IV zu einem wertvollen Arbeitsinstrument.

Gleichzeitig mit dem Herderschen „Handbuch der Kirchengeschichte" erscheint eine andere fünfbändige „Geschichte der Kirche" als Koproduktion eines französischen, holländischen, deutschen, englischen und amerikanischen Verlages. Die deutsche Ausgabe wird vom Benziger Verlag betreut. Zum Herausgeber- und Autorengremium gehören international anerkannte Kirchenhistoriker. Wenn zwei Standardwerke in demselben Gebiet erscheinen, sucht man nach Unterschieden, die eine solche Duplizität (wie sie doch wenigstens im deutschsprachigen Raum gegeben ist) rechtfertigen.

Wendet sich die Kirchengeschichte von Bihlmeyer-Tüchle vornehmlich an den Theologiestudenten und ist das Handbuch der KG von Jedin in erster Linie für den akademischen Lehrbetrieb und als Nachschlagewerk für den Fachtheologen gedacht, richtet sich diese KG offensichtlich mehr an den interessierten Laien, was aber nicht ausschließt, daß sie eine doch begrüßenswerte Ergänzung zu den schon vorhandenen Handbüchern bietet. Vor allem der Student der Theologie wird gerne die Gelegenheit vergleichender Lektüre ergreifen.

Die Ausstattung der Bände ist hervorragend. Satz, Druck und Einband (Buckramleinen) erfüllen alle Anforderungen, die man an ein internationales Standardwerk dieses Ranges stellt. Der angesprochene Leserkreis wird es begrüßen, daß jedem Band 48 Fototafeln und 16 Karten beigegeben sind, die das Verstehen historischer Probleme fördern und zu einer besseren Anschaulichkeit beitragen. Eine Zeittafel am Schluß vergleicht in einer Synopse die wichtigsten politischen Ereignisse und die Daten der KG. Ein Nachteil ist sicher, daß die Bibliographie und vor allem die Anmerkungen ebenfalls an den Schluß verwiesen worden sind.

„Die vorliegende Kirchengeschichte, die in Übereinstimmung mit der Tradition die Geschichte der Römischen Kirche zum Mittelpunkt hat, will jedenfalls nicht nur diese Geschichte im ökumenischen Geiste darstellen, sondern sich auch eingehend mit den katholischen nationalen Gruppen außerhalb der katholischen Stammländer befassen, die übrigens bei der gegenwärtigen Entwicklung des Katholizismus ein immer größeres Gewicht bekommen. Es sind dies in erster Linie die germanische und angelsächsische Welt und nicht minder die ‚jungen Kirchen', die in der Mitte des 20. Jahrhunderts, der Blütezeit der Entkolonialisierung, Bedeutung gewinnen. Dadurch wird unsere Kirchengeschichte in eine wahrhaft ‚katholische' Perspektive rücken und steht im Gegensatz zur Idee einer Kirche, die sich — und wäre es auch nur durch ihre Denkart — auf die europäischen Gebiete beschränkt" (Klappentext).

Band I behandelt den Zeitraum von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen. Zur Einführung steht (S. 11—26) ein kurzer Aufsatz über Ziele und Methoden der KG und ihrer Rolle im Gesamt der theologischen Wissenschaften (man erfährt aber nicht den Autor dieses Beitrages; erst ein Vergleich mit dem französischen Original ergibt, daß es Roger Aubert ist). Im letzten Abschnitt dieser Einführung sind die Ziele, die die Autoren bei ihrer Arbeit verfolgen, noch einmal kurz zusammengefaßt: „Dies möchte die neue Kirchengeschichte sein: die Geschichte der einen Kirche Christi, die nie vergißt, welchen Platz die anderen Kirchen in ihrer Geschichte eingenommen haben und weiterhin einnehmen; die Geschichte der heiligen Kirche, die nie die zahlreichen Schwächen verleugnet, die das Schicksal ihrer Glieder und ihrer Hirten gewesen sind; die Geschichte der katholischen Kirche, die diese Katholizität ernstnimmt und ihre Untersuchung wirklich auf die Gesamtkirche ausdehnen will, die Geschichte der auf dem Fundament der Apostel erbauten Kirche, die aber weiß, daß diese Apostel und ihre Nachfolger nur zum Dienst am ganzen christlichen Volk da sind und daß das Leben dieses letzteren ihren eigentlichen Gegenstand bildet; die Geschichte einer menschlichen Institution, die gleichzeitig der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist und die man deswegen mit eben der Ehrfurcht behandelt, die man beim Betreten heiligen Landes empfindet; da sie eine Geschichte ist, die sich streng an die Gesetze der wissenschaftlichen Geschichtsforschung hält, wird sie sich auch nicht scheuen, sich vom Satz Ciceros bestimmen zu lassen, den Leo XIII. den katholischen Historikern als Leitspruch gegeben hat: Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat" (S. 26).

J. Danielou und H. I. Marrou bearbeiten in zwei dem Umfang nach gleich großen Beiträgen den genannten Zeitraum: D. von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa, und M. von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen. Danielou geht es vor allem darum, die innere Entwicklung der Stiftung Christi aufzuzeigen, und läßt darum in seiner Betrachtung die zeitgenössische und profane Geschichte zurücktreten, was aber doch einem Nichtfachmann zuweilen die Zusammen-

schau erschwert. Besonders reizvoll ist es, wie Vf. nicht nur auf historisch völlig gesicherte und bezeugte Fakten zurückgreift, sondern auch das vielfältige literarische Erbe, besonders das des heterodoxen judenchristlichen und gnostischen Raumes, zum Sprechen bringt. Seine profunde Kenntnis gerade dieser Literatur kommt D. sehr zustatten, „von den ersten Anfängen des Christentums ein lebendigeres Bild und wahrheitsgetreueres Bild zu geben. Wohl muß man zuerst mit Entwürfen arbeiten, bevor die Einzelzüge sich deutlich und sicher festhalten lassen. Und oft werden wir uns damit zufriedengeben müssen. Wir können doch feststellen, daß sich das hauptsächlichste Material schon zu einem neuen und umfassenderen Gesamtbild der frühen Christenheit zusammenfügen läßt" (S. 30).

Dieses Bild entwickelt D. in 14 Kapiteln: Die Urkirche; Die Ausbreitung der Kirche außerhalb Jerusalems; Die Krise des Judenchristentums; Ephesus, Edessa und Rom; Die Anfänge des Gnostizismus; Anschauungen und Gebräuche der Judenchristen; Die Kirche und das römische Reich; Heterodoxie und Orthodoxie; Die christliche Gemeinschaft; Die alexandrinische Katechetenschule; Das weströmische Reich unter den Severern; Die Christen im dritten Jahrhundert; Origenes, Mani und Cyprian; Das Ende des dritten Jahrhunderts.

In ähnlicher Weise wie D. versucht auch H. I. Marrou, die sich anschließende Zeit bis zu Gregor dem Großen einzufangen.

In essay-artiger Manier schreibt M. 15 Kapitel: Das Christentum am Vorabend der großen Verfolgungen; Die letzte Verfolgung und der Friede der Kirche; Die Kirche in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts; Arius und das Konzil von Nicäa; Die arianische Krise; Die Anfänge des Mönchtums; Die Ausbreitung des Christentums außerhalb der römischen Welt; Die Ausbreitung des Christentums im Innern des Römischen Reiches; Die Kirchenväter bis Johannes Chrysostomus; Das christliche Leben am Ausgang des vierten Jahrhunderts; Christiana tempora; Der christliche Osten; Die Kirche in den östlichen Randstaaten; Das kirchliche Leben im oströmischen Reich; Der lateinische Westen.

Ein eigener Gewinn seiner Darstellung liegt darin, daß er ein besonderes Augenmerk auf den kulturellen und gesellschaftlichen Einfluß des Christentums legt. Gerade die letzten Kapitel, die die Ablösung des antiken durch das beginnende mittelalterliche Christentum beschreiben, sind in dieser Hinsicht sehr lobenswert.

Die Übersetzung aus dem Französischen wurde von Paul E. Portmann besorgt.

Leider liegt auch in dieser KG noch nicht der Band (II) über das Mittelalter vor, der das Verständnis für das Thema des III. Bandes vorbereiten und vertiefen müßte: Reformation und Gegenreformation, den Zeitraum etwa von 1500—1730. Es ist die Epoche der Glaubensspaltung, das Ende der kirchlichen Einheit des Abendlandes. Sie gehört zu den tiefsten Krisen, welche die europäische Völkergemeinschaft im Verlauf der Jahrhunderte erschüttert hat. Und doch hat dieser geistig-religiöse Umbruch auch eine Neubelebung der Kirche bewirkt, der nicht ohne tiefgreifenden Einfluß auf ihr äußeres und inneres Leben geblieben ist; er hat sogar ursprüngliche Lebenskräfte wieder freigelegt, welche sich in einer letzten einheitlichen christlichen Weltschau, dem Barock, manifestiert haben.

Hermann Tüchle (München) hat die ersten acht Kapitel dieses Buches geschrieben: Spanien und der Schritt zur Weltkirche; Die Kriese am Vorabend der Reformation; Die Reformation als persönliches Werk Luthers und als europäisches Schicksal; Antwort und Abwehr — Die neuen Kräfte und das Konzil von Trient; Im Geiste des Tridentinums — Innerkirchliche Erneuerung und aktive Gegenwehr (Gegenreformation); Fernwirkungen der Glaubensspaltung im Zeitalter des Absolutismus — Religiöser Aufschwung und theologische Wirren — Unionsversuche; Die neue Lebenskraft der Kirchen-Weltmission, Konversionen und barocke Weltgestaltung; Keime der Säkularisierung — Das absolutistische Königtum und das neue Denken. Das neunte Kapitel (Die Kirchen von Chalcedon im Osmanischen Reich) stammt aus der Feder von C. A. Bouman (Utrecht).

Ein spanischer Rezensent beklagt, daß die KG seines Landes und vor allem der überseeischen Mission auf nur 11 Seiten abgehandelt worden sei (R. G. Villoslada in: Gregorianum 47 [1966] 831 ff). In einer universalen KG wird die Aufteilung des Stoffes immer schwierig und problematisch bleiben, wenn ein so weit gefaßter Zeitraum in einem Band behandelt werden soll. Der eigentlichen Reformationsgeschichte sind auch nur gut 50 Seiten gewidmet. Sehr zu begrüßen ist, daß auch die Geschichte der orientalischen Kirchen dem europäischen Leser wieder nahe gebracht wird. Sie sind uns noch weniger bekannt und vertraut als die protestantischen.

In der Entfaltung der barocken Kultur wird noch einmal eine einheitliche christliche Haltung für die katholische Kirche geschaffen. Erst die Lehre einer neuen Philosophie, als spätreformatorische Auseinandersetzung im Jansenismus und als Reaktion gegen den gesellschaftlichen Absolutismus, kündigte den Primat des Individualismus und den Beginn einer von Kirche und Offenbarung mehr und mehr sich lösenden Weltanschauung an. Mit der Andeutung der neuen geistigen Entwicklung schließt die Darstellung dieses Bandes.

Die im IV. Band behandelte Zeitspanne (Aufklärung, Revolution und Restauration, 1715—1848) ist für die Entwicklung der kirchlichen Lehre und Organisation bis in unsere Zeit hinein von größter Bedeutung. Die grundlegenden Probleme der Trennung von Kirche und Staat, der Toleranz wie auch der Religionsfreiheit werden hier in ihren Ursprüngen sichtbar. In jenem Zeitalter wurden diese Ideen — zunächst in kämpferischen Auseinandersetzungen mit der bestehenden Tradition — entwickelt und im Rahmen der durch Revolution und Restauration neu geformten Staatlichkeit und Politik praktisch erprobt. Ein nicht ungefährdeter, aber notwendiger Aufbruch der Kirche in ein neues Zeitalter und ein Durchbruch neuer theologischer Ideen, religiöser Formen und Strukturen aus einem stagnierenden Staatskirchentum.

Im 1. Teil behandelt L. J. Rogier (Nijmegen) die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution in acht Kapiteln: Aufklärung und Religion; Der Heilige Stuhl im 18. Jahrhundert; Die Entwicklung des Episkopalsystems; Lehre und Leben; Die katholische Aufklärung; Kirche und Revolution; Die europäische Diaspora; Die neue Welt.

G. de Bertier de Sauvigny (Paris) bearbeitet im 2. Teil die KG im Zeitalter der Restauration. Nach einer Einleitung in die geistigen und sozialen Strömungen im 19. Jahrhundert folgen acht Kapitel: Papst und Kaiser; Papsttum und Kirchenstaat von 1814—1846; Frankreich und die lateinischen Länder; Nordeuropa und die britischen Inseln; Zentral- und Osteuropa; Die Kirche in Amerika; Das katholische Denken von 1800—1846; Das Erwachen der religiösen Kräfte.

In einem Anhang stellt J. Hajjar (Damaskus) die Geschichte der Kirche im Nahen Osten für diesen Zeitraum dar.

Das in der Einführung zum Gesamtwerk gemachte Versprechen, vor allem auch dem angelsächsischen und germanischen Raum Beachtung zu schenken, wird in diesem Band vorbildlich erfüllt. Dieser Band erscheint auch in französischer, englischer, italienischer, spanischer und holländischer Sprache. Das bringt seine Schwierigkeiten gerade für den Apparat mit sich. Für die deutsche Ausgabe sind die bibliographischen Angaben des französischen und holländischen Originals nur flüchtig überarbeitet worden. Es wäre wünschenswert, daß bei einer Neuauflage die Bibliographie für den deutschen Raum von einem deutschen Fachmann neu bearbeitet und erweitert würde.

Im ganzen bildet diese KG eine gute Ergänzung zum „Handbuch der KG". Die wenigsten werden sich aber beide Reihen anschaffen können. Die Wahl zwischen beiden muß sich hier von Zweckmäßigkeitsüberlegungen bestimmen lassen.

Der „Lortz" ist ein Begriff. Seit dem Erscheinen der 1. Auflage, 1929, ist diese „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" ein Standardwerk der Historiographie geworden. Die Zahl der Übersetzungen (ins Französische, Englische, Italienische, Spanische, Japanische und Vietnamesische) und Auflagen (bislang 23) sind Empfehlung genug. Die 21. Auflage hat der Vf. 1962—64 völlig neu bearbeitet. Bis auf wenige Stellen wurde der Text neu geschrieben. Die so entstandenen zwei Bände sind vom Verlag Aschendorff hervorragend ausgestattet worden; vor allem hat man auch ein reiches und gut ausgewähltes Bild- und Kartenmaterial beigegeben: Die Bildtafeln bringen antike und moderne Beispiele europäischer sakraler Kunst, aber auch Darstellungen aus dem Barock Lateinamerikas und der einheimischen christlichen Kunst in Afrika und Asien. Instruktive kirchengeschichtliche Karten bieten das notwendige geographische Anschauungsmaterial.

Das Charakteristikum dieser KG ist ihre „ideengeschichtliche" Betrachtungsweise. Seine Art hat L. im Vorwort zur 21. Auflage noch einmal gerechtfertigt: „Die folgende Darstellung nennt sich seit der ersten Auflage eine ideengeschichtliche. Das ist nicht ausschließlich gemeint; es soll das Besondere herausgehoben werden... Was ich versuche zu schildern, ist die Geschichte selbst, in ihrem vielfältigen Aufbau und ihrer komplizierten Schichtung, ihren Haupt-, Neben- und Gegenströmungen (in der Begrenzung auf die Grundzüge), aber so, daß die leitenden Kräfte, die Ideen, heraustreten... Wenn die tragende Idee wirklich erkannt und erfaßt werden soll, muß sie in möglichst engem Zusammenhang des jeweiligen konkreten zeitgeschichtlichen Rahmens betrachtet werden. Um solche Zusammenschau zu erleichtern, sind dieser Neubearbeitung eine Reihe von Überblicken eingefügt worden... Die Aufgabe der Geschichtsschreibung ist es, unter kritischer Bewältigung der Tatsachen dieses lebendige Ganze (sc. der Geschichte) darzustellen. Geschichte muß denkend ergriffen und so begriffen werden; so wird sie ideengeschichtlich erfaßt. Die Bezeichnung ‚ideengeschichtlich' will die folgende Darstellung nicht einfach in die allgemeine Geistesgeschichte einreihen. Es handelt sich um *Kirchen*geschichte. Also war eine *theologische* und theologiegeschichtliche Betrachtung gefordert, und es waren die Leitideen möglichst dem Offenbarungsgut zu entnehmen. Denn *Kirchengeschichte ist Theologie*" (S. V).

Wenn eine zusammenfassende Darstellung der KG in zwei Bänden geschrieben wird, muß sich die Kunst des Autors auch in der Beschränkung und richtigen Auswahl zeigen. Bei dem Bestreben, „den Ablauf der Ereignisse in einer gewissen Gleichmäßigkeit darzubieten", hat L. doch zwei Problemkreise besonders herausgearbeitet: 1. Die mittelalterliche Frömmigkeit. Denn ihre Problematik sei noch längst nicht bewältigt, und die neugewonnenen Einsichten böten die Voraussetzungen „für ein tieferes Verständnis des Spätmittelalters als einer nicht nur zufälligen Vorstufe der Reformation und als Hilfe für ein Gespräch mit den getrennten christlichen Brüdern" (S. IX). 2. Die Reformationsgeschichte. Eine ausführlichere Behandlung sei sicher gerechtfertigt, denn „das Geschick des Christentums heute und morgen hängt stärker denn je an seiner Einheit und also an der Bewältigung der durch die Reformation aufgeworfenen geistig-geistlichen Fragen" (ebd.). Diese Zeit ist auch das Spezialgebiet des Autors der großen Monographie über die „Reformation in Deutschland". So wird diese KG ihre Wirkung im ökumenischen Gespräch nicht verfehlen, eines der Hauptanliegen des Vf.

Der II. Band führt in einem Ausblick bis zum II. Vatikanischen Konzil und zu Papst Paul VI., mitten in unsere kirchliche Gegenwart. Sie besser zu verstehen, hilft dieses Buch. — L. stellt mit der 21. Auflage seine Arbeit hieran ein.

SEELSORGE — WOZU UND WIE?

„Kirche in der Stadt"*, ein Sammelwerk zur Gemeindepastoral

Vorgestellt von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Nur scheinbar ist die Frage, die unser Titel enthält, überflüssig oder provozierend. Ein näheres Zusehen zeigt nämlich, daß sowohl viele Seelsorgspraktiker als auch die pastoraltheologische Theorie jene klare Konzeption (noch?) nicht haben, die allein es gestattete, unsere Titelfrage abzutun. Aber es wurden, gerade auch im deutschsprachigen Raum, in den letzten Jahrzehnten wichtige Schritte getan. So ist ein vielbändiges Handbuch der Pastoraltheologie im Erscheinen begriffen (hrsg. von F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber), das wir bereits bei Erscheinen der ersten Bände besprochen haben und über das wir weiter berichten werden.

Daneben erschien ein kürzer gefaßtes, sehr bedeutsames Werk, das der Rez. andernorts ausführlich besprochen hat (TheolGeg 10 [1967] 223 ff), auf das aber hier in unserem Zusammenhang hingewiesen sei: N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966. Dieses Buch ist eine Art Grundlagenwerk für jede pastoraltheologische Besinnung heute. Es wird nun ergänzt und weitergeführt durch die zwei Bände jener Neuerscheinung, die wir im folgenden zu besprechen haben. Greinachers Buch und die zwei Bände „Kirche in der Stadt" ergänzen einander nicht zuletzt deswegen so gut, weil Greinacher selbst bei „Kirche in der Stadt" mitgearbeitet hat und, vor allem, weil hier eine und die gleiche pastoraltheologische „Schule" am Werk ist, der Kreis um F. Klostermann, die Zeitschrift „Der Seelsorger" und das österreichische Seelsorgeinstitut.

„Kirche in der Stadt" umfaßt im ersten Band „Grundlegung und Analysen" (Untertitel). Der erste Band trägt also Grundlagencharakter. Im ersten Teil bietet er eine „pastoraltheologische Grundlegung (17—87), im zweiten Teil „soziologische Analysen der sozialen und religiösen Wirklichkeit in der (Groß-) Stadt" (91—293). Im theologischen Teil behandelt zunächst O. Semmelroth „Die Kirche als Heilszeichen für die Menschen" (17—33), danach F. Klostermann die „Theologie der christlichen Gemeinde" (34—60), schließlich N. Greinacher die „Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft" (61—80), und H. Stenger steuert eine „Glosse über Charismen" bei (81—87). Wer Klostermanns Buch „Prinzip Gemeinde" und Greinachers oben genanntes Werk durchgearbeitet hat, wird ein wenig ärgerlich sein, daß er nun hier gekürzt wiederfindet, was er in den genannten Büchern gelesen hatte. Anderseits haben solche Kurzfassungen oft klärende Wirkung und, vor allem, sind sie wohl für diejenigen Leser gedacht, denen eben nicht die ganze pastoraltheologische Literatur zu Gebote steht.

Der zweite Teil bringt ebenfalls wieder einiges, das aus den vorgenannten Publikationen bekannt ist, so z. B. über „Charakteristische Züge städtischer Lebensweise" (91—101) oder die „christliche Gemeinde in soziologischer Sicht" (265—278). Daneben aber wird vieles geboten, das in einem konzentrierten Sammelwerk wie diesem durchaus neue Aspekte bietet, so die Abschnitte über „Sozialbeziehungen der Großstädter" (L. Vaskovics, 102—133), „Menschliches Altern in der industriellen Gesellschaft" (L. Rosenmayr, 134—162), „Mobilität in der städtischen Gesellschaft" (N. Freytag, 163—191), die

* *Kirche in der Stadt.* Beiträge des Österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes. Teil I: Grundlegung und Analysen. 296 S. kart. DM 25,20. Teil II: Probleme, Experimente, Imperative. 304 S. kart. DM 25,20. Wien 1967—1968: Herder-Verlag.

„räumliche Differenzierung der Stadt und ihrer Bevölkerung" (N. Freytag, 192—200), „Einstellung zu religiösen Wahrheiten und religiös-kirchlichen Normen" (H. Bogensberger, 215—250), die religiöse Situation in der Stadt (P. Zulehner, 251—264). Diese wenigen Titel müßten bereits jeden, der in der Seelsorge tätig ist, zur Lektüre reizen. Angenehm ist, daß besonders die letztgenannten Beiträge übersichtlich in der Länge und leicht erschließbar in der Darstellungsweise sind. Der Leser erfährt eine Menge Fakten über die Welt, in der er seelsorglichen Dienst tut. So schafft der erste Band eine umfassende Orientierung über die Situation, er erschließt das theologische Fundament, und er tut dies in einem Minimum an Breite.

Der zweite Band enthält Abhandlungen über „Probleme, Experimente, Imperative" (Untertitel). In einem ersten Teil behandelt er die „Stadtkirche in den Gemeinden". Hier wird je ein Abschnitt geboten über „Organisation und Gedanke der Stadtkirche" (E. Golomb), über praktische Schritte „Auf dem Weg zur Stadtkirche" (W. Suk), die „brüderliche und kollegiale Gemeinde" (N. Greinacher), die „Hochschulgemeinde als Modell künftiger Pfarrstrukturen" (K. Rahner), über Kirchenbau (G. Rombold). Der zweite Teil bringt beachtliche Ausführungen über „Liturgie und Sakramentenpastoral" (77—155), die ein wohlbegründetes, abgerundetes Ganzes bilden und viel Interesse finden dürften. Der dritte Teil (159—230) befaßt sich mit der „Realisation der Kirche in der Familie, unter Jugendlichen und Alten", der vierte Teil mit „Methoden und Dienste(n) des Apostolates" (233—286), der letzte und fünfte Teil mit den sozialen Diensten (286—304). Enthielt bereits der zweite Hauptteil eine Fülle von praktischen, pastoraltheologisch legitimierten Gesichtspunkten, so fällt in Teil III, IV und V immer wieder auf, wie hier sehr konkrete Fragen teilweise als Berichte von Experimenten, teilweise als präzisierte Forderungen behandelt werden, wie hier eben, wie der Untertitel verspricht, aus Problemen Experimente werden und Imperative ermittelt werden. Da geht es um die religiöse Praxis der Jugendlichen (L. Rosenmayer „wagt es", aus einem Bericht soziologischer Art pastorale Imperative abzuleiten — eine seltene Tugend), es geht um Altenseelsorge (W. Klemp) und um Altenhilfe (Schw. Dolores), um Hausbesuche (J. E. Mayer und J. Zeiniger), um Familienrunden (W. Nissel), Wohnviertelapostolat, Seelsorge an den Fernstehenden, Werbung und Öffentlichkeitsarbeit, Telefonseelsorge, Aussprachezimmer... Höchst vielfältig sind die Themen und dennoch: „Gar manches fehlt in diesem Buch, so z. B. die Stellung des Diakons in der Stadt oder das Thema der Gemeindeordnung" (11) und, würden wir hinzufügen, das Thema der Verantwortlichenschulung, wozu auch die Priesterfortbildung gehört. Auch hätte man von den nichtordinierten Helfern der Seelsorge ausdrücklich sprechen sollen, Studienräten für Religion, Seelsorgehelferinnen, Journalisten u. a. Denn all diese neuartigen Kräfte müssen ja auch in ein Gesamtkonzept der Seelsorge integriert werden. Wie der Hrsg. selbst anmerkt (11), gibt es in einem Sammelwerk dieses Typs Überschneidungen und Wiederholungen. Manches bleibt auch ein wenig an der Oberfläche und, vor allem: das Buch behebt die Konzeptionslosigkeit der Seelsorge nicht und schafft ihre Methodenschwierigkeiten nicht aus der Welt. Wer sich d a s erwartet hätte, wäre unrealistisch und müßte enttäuscht werden. Aber das Buch ist ein weiterer Schritt dahin. Das Buch, damit meinen wir beide Bände. Wer sich die Lektüre des ersten Bandes ersparen wollte, täte besser, erst gar nicht zu dem Werk zu greifen.

Wer aber beides, Grundlagen und Anwendungen, durcharbeitet, wird merken, daß hier wirklich ein weiterer Schritt getan wird, um für unsere Seelsorge klarer zu sehen. Ein wirklicher Schritt vorwärts ist aber heute schon viel.

BIBEL-LEXIKON

Anmerkungen zur Neuauflage eines bewährten Handwörterbuches *

Von Franz Karl Heinemann CSSR, Hennef/Sieg

Das lange Warten auf das schon vor Jahren angekündigte Erscheinen der zweiten Auflage des bekannten Lexikons hat sich gelohnt. Verlag und Herausgeber haben sich nicht mit einer oberflächlichen Schönheitsoperation zufriedengegeben, sie legen vielmehr ein Werk vor, das selbst in Details tiefgreifend überarbeitet, verändert und erweitert worden ist. Diese Leistung verdient um so mehr Anerkennung, als an der neuen Ausgabe 113 Gelehrte aus elf verschiedenen Ländern beteiligt waren, darunter auch so bekannte evangelische Fachleute wie H. Brunner, K. Elliger, K. Galling, W. Röllig, M. Weippert u. a.

An erster Stelle ist bei der Neuauflage der inhaltliche Ausbau hervorzuheben. Von den zahlreichen neuen Stichwörtern, die hinzugekommen sind, ist ein Großteil (etwa 200) der biblischen Theologie gewidmet, die in der ersten Auflage zu kurz gekommen war. Nur einige wichtige von ihnen seien genannt: Amt, Kleinen (die), Urgemeinde, Vergänglichkeit, Wehen (Fr. Mußner), Abfall, Fürbitte, Schmerz, Solidarität (J. Scharbert), Dienst, Lob, Verwerfung, Wandel (H. Groß), Sündenvergebung, Sünder, Versöhnung (J. Heuschen), Bekehrung, Erhöhung Jesu, Versuchung (A. Hulsbosch), Epiphanie, Heilserwartung, Leben nach dem Tode (J. Nelis), Gesellschaft, Verführung (N. Lohfink), Weherufe, Schriftbeweis (J. Blinzler), Wohnung, Heiligung (J. Haspecker) sowie Mythus, Qumran, Götterbild, Gottesdienst, Berufung, Danksagung, Erfüllung, Gedächtnis und Gehorsam. Gleichfalls unter dem Gesichtspunkt des bibel-theologischen Gehaltes wurden u. a. folgende Stichwörter bedeutend überarbeitet und erweitert: Auszug, Herrenbrüder (früher „Brüder Jesu"), Sündenfall (statt „Erbsünde"), Erde, Eschatologie, Exodus, Geschichtsschreibung, Gott, Inspiration, Johannes-Evangelium, Kanon, Offenbarung, Parusie, Schöpfung und Sünde. Wenn das Lexikon trotzdem nicht übermäßig an Umfang zugenommen hat (180 Spalten mehr), so liegt das nicht so sehr an dem Wegfall (z. B. Alter der Urväter, Autorität, Bibellesung, Kind Gottes) und an den Kürzungen einiger Beiträge (z. B. Heerscharen, Erlösung, Messiaserwartung, Jesus Christus, Judaskommunion), sondern an dem leicht vergrößterten Format des Buches, an dem gedrängteren Satzspiegel und an der Wahl kleinerer Typen, die aber die ausgezeichnete Lesbarkeit kaum beeinträchtigen. Ganz unmöglich ist es, all jene Begriffe und Wörter aufzuzählen, die in der zweiten Auflage einen neuen Verfasser oder zumindest einen anderen Bearbeiter gefunden haben. Besonders betroffen sind jedenfalls die Beiträge Kardinal Alfrinks und J. van Dodewaards, die beide als Mitarbeiter ausgeschieden sind. Betroffen ist auch ein großer Teil der Auslegungen wichtiger theologischer Begriffe von P. van Imschoot, die von anderen Autoren völlig neu geschrieben oder stark überarbeitet wurden. Die Hauptlast hatte dabei offensichtlich der Herausgeber selbst zu tragen, der mit seinem Assistenten W. Baier außerdem fast alle aus dem holländischen „Bijbels Wordenboek" übernommenen archäologischen Artikel durchgesehen hat. So erklärt sich auch die Tat-

* *Bibel-Lexikon.* Hrsg. von Prof. Dr. Herbert HAAG in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten. Einsiedeln—Zürich—Köln 1968: Benziger Verlag. 1964 Spalten. Ln. DM 158,—.

sache, daß das Bibel-Lexikon trotz fremder Übernahmen in der zweiten Auflage ein viel stärkeres Eigengepräge erhalten hat.

Höchste Anerkennung verdienen die gründlich gearbeiteten Bibliographien im Anschluß an die einzelnen Stichwörter, die fast alle bedeutenden bis 1966/67 erschienenen Bücher und Zeitschriftenartikel erfassen. Vermißt habe ich bei einem ersten Durchblättern nur wenige Kommentare und Monographien. So z. B. zu *Prediger:* H. W. Hertzberg (Gütersloh 1963), *Osee:* W. Rudolph (Gütersloh 1966), *Isaias:* A. Penna (Torino 1964), J. D. Smart (Philadelphia 1965; Kap. 35.40—66), St. Porúbčan, Il Patto nuovo in Is. 40—66 (Roma 1958), — das allerdings unter dem Stichwort „Bund" zitiert wird — *Prophet:* H. Balla, Die Botschaft der Propheten (Tübingen 1958), *Moses:* E. Auerbach, Moses (Amsterdam 1953); *Job:* H. Richter, Studien zu Hiob (Berlin o. J.), J. Steinmann, Le livre de Job (Paris 1955) und *Asyl:* L. Delekat, Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum (Leiden 1967).

Um die Brauchbarkeit und Übersichtlichkeit des Lexikons weiter zu steigern, sind eine ganze Reihe von überflüssigen und zeitraubenden Verweisen (besonders bei Namen) gestrichen, einige Artikel noch besser gegliedert (vgl. Abraham 13ff) und verschiedene Beiträge unter einem sachlich treffenderen Stichwort eingeordnet worden (so verweist jetzt „Geheime Offenbarung" auf „Offenbarung des Johannes", „Erbsünde" auf „Sündenfall"). Die Zahl der Glanztafeln, in dieser Auflage gelegentlich von minderer Qualität, sind mit Recht vermindert worden, da es heute genügend vorzüglich ausgestattete Bildbände über die Welt der Bibel gibt. Doch würde man gern an einigen Stellen weitere Textillustrationen sehen, die das geschriebene Wort anschaulicher machen könnten (z. B. ein Stammbaum der Herodesfamilie). Von den anderen Neuerungen stellen die farbigen geographischen Karten auf den Innenseiten des Einbandes sicher einen Gewinn dar, nicht dagegen die für Spezialisten vielleicht interessanten drei Listen syrisch-palästinischer Ortsnamen (S. XIV—XIX). Zu dürftig erscheinen mir auch u. a. die Artikel über Handauflegung, Israel, Schrift und Schule. Wünschenswert wäre ein zusammenfassender Überblick über die verschiedenen Formen und Gattungen in der Bibel gewesen, die man sich jetzt aus dem ganzen Buch mühsam zusammensuchen muß, sowie Beiträge u. a. zu den Stichwörtern: Altes Testament, Archäologie, Einleitungswissenschaft, Handschriften und Handschriftenfunde, Herrschaft, Höhe und Höhenkult, Rede, Redaktionsgeschichte, Sage, Legende, Sprichwort und Text. Manches davon wird man möglicherweise unter einem anderen Stichwort finden, aber wer vermag das auf Anhieb zu sagen?

Die kleinen, hier vorgetragenen Einwände wiegen gering angesichts der zahlreichen Verbesserungen, die das neue Bibel-Lexikon zum gegenwärtig besten seiner Art in deutscher Sprache machen. Ganz auf dem Stand der internationalen Forschung in den biblischen Wissenschaften und in der Orientalistik ist dieses Lexikon ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle Theologen, ein zuverlässiger Ratgeber für die Prediger und Katecheten und ein vertrauenswürdiger Begleiter für alle, denen die Kenntnis der biblischen Welt und das Verständnis der göttlichen Botschaft ein ernstes Anliegen ist. Der Herausgeber und seine Mitarbeiter haben mit ihrem Werk der Theologie und der Verkündigung einen großen Dienst erwiesen.

Besprechungen

KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie.* Band I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. Münster 1968: Verlag Regensberg. 380 S. Ln. DM 36,—.

Der bekannte Fundamentaltheologe unternimmt hier den heute seltenen und mutigen Versuch einer Gesamtdarstellung der Fth, welche systematischer Aufweis sein will, daß man der kirchlichen Offenbarungspredigt noch glauben kann. Bevor dieser Aufweis in den noch ausstehenden zwei Bänden eigentlich durchgeführt werden kann (in Bd. II hinsichtlich der geschichtlichen Offenbarung und in Bd. III hinsichtlich der die Offenbarung vermittelnden Kirche), will der vorliegende I. Band die „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung" bieten, d. h. das methodische Instrumentarium vorlegen, dessen sich der Aufweis zu bedienen hat.

Eine dem ganzen Werk vorangehende Einleitung bestimmt Wesen, Aufgabe und Methodik der Fth, die wissenschaftlich die rationalen Grundlagen und somit die Möglichkeit des Glaubens erhellen will. Interessant ist die Position K's insofern, als sie sich nicht als wissenschaftliche Reflexion des Glaubenden versteht, sondern den vorgläubigen Menschen ansprechen will, was zumindest von der ganzen Anlage des Werkes her wohl nur indirekt, d. h. über den gläubigen Leser geschehen wird.

Der eigentliche Inhalt des ersten Bandes wird in fünf Kapiteln vorgelegt, denen eine Behandlung des Aufweises der Existenz Gottes vorangestellt ist, die sich vor allem auf J. Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern—Stuttgart 1965 (vgl. OK 7 [1966] 207 f), stützt (88—106). Von Gott her weiterdenkend befaßt sich Kapitel I (107—132) mit der übernatürlichen Heilsordnung als dem Gegenstand der Fth, der dann in Kap. II (132—188) auf die geschichtliche Offenbarung eingeschränkt wird. Erfreulicherweise legt die Behandlung der Offenbarung hier besonderes Gewicht auf eine psychologische Darstellung des Offenbarungsvorganges, den man sich allerdings besser mit der modernen Psychologie konfrontiert wünscht. Kap. III (189—282) bringt eine umfangreiche, detaillierte, sehr gute und verständliche Analyse des Widerspruchs, den die Offenbarung in modernem Denken und Empfinden erfährt. Kap. IV (282—297) setzt sich mit der eigentlichen Aufgabe der Fth auseinander, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erweisen, indem es Notwendigkeit und Eigenschaft entsprechender Kriterien klärt, wobei das entscheidende Kriterium, das Wunder, im nachfolgenden Kap. V (297—342) behandelt wird.

K. legt in dieser Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis in geschlossenem Zusammenhang die gläubige Position vor und arbeitet in sie Widerspruch wie auch Aufweis und Rechtfertigung ein, soweit dies hier bereits angebracht ist. Die eigentliche fthl. Arbeit werden die folgenden beiden Bände bringen, auf die man mit Recht gespannt sein darf, während der erste Band nur die Methodenfrage klärt, vor allem wohl für den Glaubenden und Theologen, durch diese hindurch aber auch für den vorgläubigen Menschen. Besonders hervorzuheben sind die ausgezeichneten geschichtlichen Überblicke wie auch die klare, verständliche, wenn auch bisweilen leicht antiquierte Sprache. Neben den üblichen Registern schließt eine ausführliche, nach Kapiteln geordnete Literaturübersicht das empfehlenswerte Werk ab.

V. Hahn

FRIES, Heinrich: *Herausgeforderter Glaube.* München 1968. Kösel Verlag. 233 S. Ln. DM 22,50.

Es ist inzwischen nur noch bei den ganz Kontaktlosen oder den ganz Blinden nicht bekannt geworden, daß unsere Zeit eine Zeit ist, in der das Glauben selbst zu Anfechtung, Problem, Aufgabe, aber auch zu ganz bewußt ergriffener, beglückender Möglichkeit des Menschen geworden ist, kurz, daß wir in einer Zeit des Überganges vom Erbchristentum zu einem Entscheidungschristentum leben; wenn man sich auch vor Klischees hüten soll, so bleibt doch auffällig, wie es heute um den Glauben selbst geht, nicht bloß um das Leben nach dem Glauben (Moral) oder um einzelne Glaubenssätze (Rechtgläubigkeit). Heute steht alles auf dem Spiel, ist alles zu verlieren, aber auch alles zu gewinnen. Daß dem so ist, zeigt die steigende Zahl der Bücher über den Glauben in unserer Zeit, zeigt das

„Jahr des Glaubens", das Paul VI. ausgerufen hat. Warum dem aber so ist, das muß erklärt und erläutert werden, und so werden gleichzeitig schon die ersten Hilfen sichtbar, die Aufgabe zu lösen.

Zu all dem legt nun H. Fries seinen Band vor. „Die Beiträge des Buches sind aus verschiedenen Anlässen entstanden" (12), ergänzen einander aber vorzüglich. Themen sind z. B.: Wesen des Glaubens („Der christliche Glaube"), Vernunftrechenschaft über den Glauben („Ungeschützter Glaube?"), Glaube und Bekenntnis, Glaube und Hoffnung (z. J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung"), Glaube und ideologisches Denken, Glaube und Pluralismus, Säkularisierung und Atheismus. Bei der bloßen Aufzählung dieser Themen mag sich das ein wenig theoretisch und trocken ausnehmen. Aber der Vf. hat die Gabe, schwierige Tatbestände übersichtlich darzustellen, und führt sehr gut in all die angesprochenen Probleme ein — und das s i n d nun wirklich die Fragen, die zu der oben erwähnten, heutigen Glaubenssituation geführt haben. Fries bietet also eine gute Einführung in die Probleme und verbindet damit eine besonnene, aber von jeder Ängstlichkeit freie, offene Stellungnahme. Auch hierin, nicht nur in der Information, ist er ein hilfreicher Ratgeber. Wer dieses Buch gründlich und nachdenkend liest, wird imstande sein, sich in den verwirrenden Strudeln heutiger geistiger Strömungen zurechtzufinden, er wird den Weg durch sie hindurch überblicken und braucht nicht aus Angst am Ufer zu verbleiben. Er wird vieles dann selbst beurteilen können und speziellere Äußerungen zu Einzelfragen leichter verstehen. Er wird ahnen, daß auch ein herausgeforderter Glaube Freude und Erfüllung sein kann, wenn auch der Weg durch den Strom noch zurückzulegen ist, denn glauben muß jeder selbst. P. Lippert

BENGSCH, Alfred — SCHMAUS, Michael — GÖSSMANN, Elisabeth: *Haben wir noch Grundsätze?* Reihe: Theologische Fragen heute, Band 12. München 1968: Verlag Max Hueber. 103 S. kart. DM 5,80.

In diesem Bändchen sind drei Vorträge recht verschiedener Thematik vereinigt: ein Beitrag des Münchener Dogmatikers über „Das evolutive Weltbild im Lichte der Offenbarung", ein Aufsatz über „Das Selbstverständnis des gläubigen Menschen" (E. Gössmann) und die Ausführungen von Kardinal Bengsch, die dem Büchlein den Titel gaben. Offenbar handelt es sich bei den Beiträgen um zwei Vorträge und eine Predigt (nur der Beitrag von Gössmann ist mit einem Quellenhinweis versehen). Alle drei Beiträge bieten mancherlei Anregendes zu je ihrem eigenen Thema, nicht jedoch notwendig zum Gesamttitel des Bandes. Insofern dürfte das Buch nach Meinung mancher Leser nicht das halten, was sein Titel verspricht. Am eingängigsten und zum Gesamttitel wirklich zutreffend ist der erste Beitrag (A. Bengsch). Hier wird einem modisch gewordenen Progressismus und einem Christentum verbilligter Preise ein entschiedenes Nein zugerufen, und das ist sicher von der Sache her notwendig und eines Bischofs Amt. Aber es sollte doch auch einmal mehr von Bischöfen gesagt werden, daß auch die sog. „Konservativen" (das Wort taugt überhaupt kaum etwas) nicht immer nur beunruhigte, treue Gläubige sind, die von sensationslüsternen Theologen an der Nase herumgeführt werden, sondern daß es hier a u c h Bequemlichkeit, Fanatismus, Verdächtigungen und Engstirnigkeit gibt, nicht nur auf progressiver Seite; daß anderseits nicht jeder Progressismus billig ist, sondern es auch einen solchen des ernsten Bemühens gibt, aus innerer Not geboren, engagiert nachdenkend und betend — auch das! — den Weg suchend; daß also alle Christen, welcher Richtung auch, Sünder sind und der Buße bedürftig. P. Lippert

HARRINGTON, Wilfrid J.: *Zeugnis der Offenbarung.* Einführung in die Bibel, Band I. Stuttgart 1966: Verlag Katholisches Bibelwerk. 180 S. Ln. DM 14,80.

Hinter dem Titel des Buches verbirgt sich eine Einführung in die Heilige Schrift, deren erster, hier vorgelegter Band die Fragen der allgemeinen Einleitung behandelt. An der Spitze steht ein Kapitel über die Entstehung der Bibel, das in ausgezeichneter Weise die Bücher der Schrift als schriftlichen Niederschlag des Gemeindeglaubens begreift. Die umfangreichen Kapitel über die Inspiration und Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes (besser sollte man freilich von „Wahrheit" sprechen) sowie über die verschiedenen Schriftsinne schließen sich eng an die Theorien des bekannten französischen Exegeten, des Dominikaners P. Benoit, an. Eine Einseitigkeit ist dennoch nicht zu beklagen, da im Anhang auch die Auffassungen der Jesuiten K. Rahner und J. L. McKenzie treffend dargestellt werden. Die drei Schlußkapitel behandeln den Kanon der Heiligen Schrift, den Text der

Bibel und die verschiedenen Methoden der wissenschaftlichen Bibelkritik. Die wenigen Fußnoten sind knapp gehalten und wurden, soweit möglich und nötig, an die deutschen Verhältnisse angepaßt. Umfangreiche Literaturhinweise, nach den einzelnen Kapiteln gegliedert, und ein Stichwortverzeichnis beschließen das Buch.

Bei der Fülle der vorhandenen Einleitungswerke in die Heilige Schrift stellt sich natürlich die Frage, ob die Übersetzung dieses Buches aus dem Amerikanischen überhaupt notwendig war. Vielleicht nicht notwendig, aber doch zweifellos nützlich, weil das Werk mehrere Vorzüge in einer Weise miteinander verbindet, wie man sie sonst nicht leicht antrifft. Der Verfasser, ein amerikanischer Dominikaner, bietet nur die gut begründeten Ergebnisse der modernen Einleitungswissenschaft und läßt alle umstrittenen Hypothesen beiseite. Er versteht es, den oft schwierigen Stoff übersichtlich und klar darzustellen, ohne die Probleme unzulässigerweise zu vereinfachen. Diesen Eindruck vermag selbst die Übersetzung nicht aufzuheben, die im übrigen etwas hölzern und unbeholfen wirkt. Die Einleitung eignet sich wegen ihrer Übersichtlichkeit, Klarheit und Kürze nicht nur als Grundlage für die Arbeit des Studenten, als „Lernbuch" dient sie auch jenen, die sich im Selbststudium ein gediegenes Wissen über biblische Einleitungsfragen aneignen wollen. Hoffentlich folgen bald die beiden übrigen Bände über die besondere Einleitung des Alten und Neuen Testaments. F. Heinemann

SCHREINER, Josef: *Aspekte heutiger Exegese.* Die Bibel: Gottes- oder Menschenwort? Würzburg 1968: Echter-Verlag. 164 S. Ln. DM 13,80.

Die Zeiten, in denen der Christ der Bibel fast problemlos gegenüberstand, weil sie als unbestrittenes Gotteswort von unantastbarer Heiligkeit gläubig angenommen wurde, sind vorüber. Das hängt nicht nur mit dem veränderten modernen Selbst- und Weltverständnis zusammen, sondern auch mit den neuen Auslegungsmethoden, die die Theologie zum besseren Verständnis an die Heilige Schrift herangetragen hat. Damit sind freilich neue Probleme aufgetaucht, die häufig ein gläubiges Bibelverständnis erschweren und auch zu einer gewissen Glaubensunsicherheit geführt haben.

Josef Schreiner, Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Würzburg, kennt aufgrund seiner umfangreichen Vortragstätigkeit diese Probleme aus erster Hand. Im vorliegenden Buch versucht er, Antwort auf einige Grundfragen zu geben, die besonders häufig gestellt werden. Die einzelnen Kapitel gehen auf Vorträge zurück, deren Themen aus dem Hörerkreis kamen und darum zweifellos echte Schwierigkeiten widerspiegeln. Eine erste Schwierigkeit liegt in der Diskrepanz zwischen modernen und biblischen Vorstellungen und Aussagen. Sie durch Einsicht in die inneren Zusammenhänge aufzuheben, versucht der erste Vortrag „Das Alte Testament und der Mensch von heute". Nicht weniger problematisch ist für viele der Zusammenhang des Neuen mit dem Alten Testament, mit dem sich der zweite Beitrag „Das Alte Testament in der Urgemeinde und im Neuen Testament" befaßt. Ins Zentrum der eigentlichen Schwierigkeiten stößt das dritte Referat „Verkündigung des Gotteswortes aus moderner Exegese", eine Apologie des Exegeten in eigener Sache. Schreiner nimmt hier zu dem doppelten Vorwurf Stellung, die moderne Bibelwissenschaft sei arrogant und fördere dank ihrer neuen Methoden die Zersetzung des Gotteswortes. Seine Ausführungen über die Eigenart der Bibel und über die von daher notwendig geforderten Methoden der Auslegung sind ein kleines Meisterstück und machen diesen Beitrag zum besten des Buches. Die Feststellung: „Die heutige Bibelwissenschaft, die dem Worte Gottes dient, verdient von kirchlicher und theologischer Seite Vertrauen" verdient volle Zustimmung, wie auch der andere Satz: „Sie (die moderne Exegese) sieht die Gefahren und das Wagnis sehr wohl und weiß, daß jeder, der in der Verkündigung des Wortes steht, mit Umsicht und Sachlichkeit, Liebe zur Kirche und gläubigem Herzen sein Werk zu tun hat" (S. 82). Der vierte Vortrag „Die Heilige Schrift als Gottes Wort" bietet einen guten historischen Überblick über die Entwicklung der Inspirationslehre und eine klare Darstellung ihres Inhaltes. In engem Zusammenhang damit steht der nächste Beitrag „Der Wahrheitsanspruch der Heiligen Schrift", der sich mit jenen Fragen auseinandersetzt, die man üblicherweise leider unter dem Stichwort „Irrtumslosigkeit der Bibel" zusammenzufassen pflegt. Ein eminent praktisches Thema behandelt das letzte Referat „Das Alte Testament als Schule rechten Betens". Der Vf. bietet hier nach einer Einführung in die Eigenart alttestamentlichen Betens reiche Anregungen, wie man aus den Gebetsschätzen des Alten Testaments für das eigene Beten lernen kann, ohne unkritisch Formulierungen zu übernehmen, die dem Geiste Jesu nicht entsprechen.

Die anschauliche und verständliche Sprache des Autors steigert die Brauchbarkeit des Buches, das wegen der Dringlichkeit der behandelten Themen vor allem in die Hand jener Christen gehört, denen die Begründung und Vertiefung ihres gläubigen Bibelverständnisses ein ernstes Anliegen ist. F. Heinemann

SCHELKLE, Karl Hermann: *Theologie des Neuen Testaments.* Band I: Schöpfung Welt—Zeit—Mensch. Düsseldorf 1968: Patmos Verlag. 176 S. Ln. DM 21,—.

Die Aufgabe einer biblischen Theologie besteht darin, die einzelnen Aussagen des Alten und Neuen Testaments in ihrer Zusammengehörigkeit zu erkennen, zusammenzufassen und darzustellen. Da auch die Schriften des Neuen Testaments in einem vergleichsweise großen Zeitraum entstanden sind, haben die meisten Darstellungen der neutestamentlichen Theologie bisher versucht, der historischen Entwicklung von Kerygma und Reflexion in allen Schichten des Neuen Testaments nachzugehen und im Zusammenhang zu würdigen. Schelkle, Professor für neutestamentliche Theologie an der Universität Tübingen, beschreitet mit seinem neuen Werk, das in vier Bänden erscheinen soll, einen anderen Weg. Sorgsam der Überlieferungsgeschichte folgend (ältere Evangelien, Paulus, Johannes, spätapostolische und frühkatholische Schriften), untersucht er einzelne zentrale Wörter, Begriffe und Themen des Neuen Testaments und beschreibt sie in systematischer Zusammenfassung. Aufbau und Anordnung folgen dabei nicht dem vorgegebenen Aufriß einer dogmatischen Theologie, sondern richten sich nach dem Gewicht und der inneren Verknüpfung der biblischen Begriffe selbst.

Der erste der bisher erschienenen Bände behandelt unter dem Stichwort „Schöpfung: Welt, Zeit und Geschichte, Mensch" die Fragen nach Anfang, Ziel und Ende von Welt und Mensch. Die biblische Botschaft stammt aus und ist in einen bestimmten geschichtlichen Raum hineingesprochen worden. Sachlich richtig schickt darum Vf. den einzelnen Kapiteln eine kurze Besinnung auf das Alte Testament voraus, dessen Glaube und Ausdrucksform, Sprache und Begrifflichkeit das Neue Testament wesentlich mitgeprägt haben. Das Neue Testament schöpft aber nicht nur aus dem alttestamentlich-jüdischen Erbe, es macht auch Anleihe bei der Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der Nachbarvölker, besonders der griechischen Welt. Auch diesen Faktor versucht Vf. gebührend zu berücksichtigen. Auf diese Weise entsteht ein plastisches, sehr differenziertes Bild der Theologie des Neuen Testaments, in dem sowohl die Verbindungslinien als auch die Unterschiede zum Alten Testament und zu den geistigen Strömungen der Umwelt in der apostolischen Zeit deutlich hervortreten. Die Darlegungen werden nicht übermäßig durch Fußnoten belegt, dafür stehen am Anfang der einzelnen Kapitel reiche Literaturhinweise, die beim vertiefenden Weiterstudium bestimmter Themen sehr hilfreich sein können.

Der Vf. schreibt in seiner Einleitung: „Viele Wissenschaften beschäftigen sich mit dem Menschen und dem Raum seines Lebens... Dichtung und Kunst fragen nach dem Wesen des Menschen und suchen seine Wirklichkeit wie seine Ideale darzustellen... So will auch der christliche Glaube eine Antwort geben, und die Theologie sucht diesen Glauben mit ihrer Reflexion zu durchdringen und zu erfassen" (S. 9). Schelkles eigener Beitrag ist ein neuer beachtlicher Versuch bei der Bewältigung dieser nie endenden Aufgabe, der einen besonderen Wert durch die in den Schlußkapiteln durchgeführte Gegenüberstellung von biblischem Glauben und biblischer Lehre auf der einen und modernem Welt- und Menschenbild auf der anderen Seite gewinnt. Leider erscheint diese Theologie in vier Bänden, — warum eigentlich? — der Leser wird sich also noch einige Zeit gedulden müssen, bis er das ganze Werk in Händen hält. F. Heinemann

PESCH, Rudolf: *Naherwartungen.* Tradition und Redaktion in Mk 13. Düsseldorf 1968: Patmos Verlag. 275 S. Ln. DM 32,—.

Mit der Arbeit R. Peschs, mit der er unter Prof. Anton Vögtle promovierte, liegt eine Studie über Mk 13 vor, die an Scharfsinn und Gründlichkeit wohl alle bisherigen Arbeiten über dieses so problemreiche Kapitel übertrifft.

Der Vf. bietet zunächst einen kritischen Forschungsbericht über Studien, die seit 1954 erschienen sind. Gemäß redaktionsgeschichtlicher Methode ordnet er Kapitel 13 in das Gesamt des Evangeliums ein. Mk 13 erweist sich innerhalb eines sechsteiligen Aufrisses des Mk-Evangeliums als ein Fremdkörper, der auch fehlen könnte, ohne dem Zusammenhang

einen Abbruch zu tun. Dieser Fremdkörper wurde aber durch die Redaktionsarbeit sehr geschickt mit dem übrigen Evangelium verbunden. Sprachliche und stilistische Vergleiche vor allem zeigen, daß diese Redaktionsarbeit aus der Feder des Evangelisten selbst geflossen ist. Die in Mk 13 vorliegende eschatologische Rede erweist sich als „ein kunst- und wirkungsvoll komponiertes Gebilde" (S. 82).

Den breitesten Raum der Studie nimmt naturgemäß die Analyse von Kapitel 13 ein (S. 83—202), die sich durch ihre Gründlichkeit auszeichnet. Dabei vermag der Vf. bisher geäußerte Hypothesen besser zu begründen oder auch zurückzuweisen. Neue Hypothesen werden nicht leichtfertig ausgesprochen, sondern mit Scharfsinn begründet.

Durch diese Studie ist die schon früher vertretene Vermutung, daß die Tempelzerstörung ein vaticinium ex eventu sei, wahrscheinlich gemacht, von woher auch neues Licht auf die Abfassungszeit des Evangeliums fällt. Es kann also nicht vor dem Jahre 70 n. Chr. geschrieben worden sein.

Mk 13 ist nach Pesch eine eschatologische Rede, die als Geheimrede an vier Apostel gerichtet war, aber offenbar für die Gemeinde des Evangelisten bestimmt ist. Markus benutzt dabei vor allem ein apokalyptisches Flugblatt, das er uminterpretiert. Die Tendenz in Mk 13 will einer apokalyptisch-berechnenden Naherwartung entgegenwirken, wie sie im apokalyptischen Flugblatt vertreten wurde und der Gemeinde offensichtlich eine Gefahr bedeutete. Mit Geschick versteht es der Evangelist, mit Hilfe von überlieferten Logien (Vv. 31. 32) und zwei Gleichnissen (Feigenbaum V. 28 b und Türhüter V. 34) durch seine Redaktionsarbeit diese falsche Naherwartung zurückzuweisen. Der Evangelist selbst vertritt eine eschatologische Naherwartung, die keine Terminangabe kennt, die aber Wachsamkeit fordert und so weniger an Ereignisse gebunden ist (wie die Tempelzerstörung z. B.).

Dem Verlag ist für die gute Gestaltung dieser Studie zu danken, die auch bei den übrigen Veröffentlichungen dieser Reihe zu beobachten ist. Ein griechisches Stichwortverzeichnis hätte dieses Buch für die exegetische Arbeit freilich noch wertvoller gemacht. Bei der Drucklegung sind nur wenige Fehler stehen geblieben. So ist z. B. auf Seite 149 die Numerierung eines Unterabschnittes falsch.

Wer sich heute mit dem Markusevangelium und seinen Problemen beschäftigen will, wird an dieser Studie nicht vorbeigehen können. Auch der klare Aufbau und die durchsichtige Gedankenführung lassen dieses Buch des wissenschaftlichen Assistenten Prof. Vögtles empfehlen. H. Giesen

Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik. Hrsg. von Volker HOCHGREBE. Würzburg 1968: Verlag Arena. 472 S. Ln. DM 28,—.

Es ist wahr, immer noch: die Worte „Moral, Sittlichkeit" sind diskreditiert, weil sie auf das Sexuelle eingeengt erscheinen (daß so etwas nicht bloß Schuld „der Kirche" oder des „bösen, leibfeindlichen Christentums" ist, wie Illustrierte gern behaupten, zeigt schon die Tatsache, daß im Volksgriechischen des Altertums mit dem Wort „Maßhalten" eine ähnliche Bedeutungsschrumpfung verbunden war). Immerhin: dieser Vorgang ist deshalb bedauerlich, weil dadurch der Blick stumpf wird für die vielen Aufgabenfelder und Lebensbereiche, wo der Christ Verantwortung trägt. Also ist dem Buch dies zu danken, daß es recht eindringlich diese Lebensbereiche vorstellt: nicht nach einem System (Tugenden, Gebote), sondern dadurch, daß der Blick der Mitarbeiter (es handelt sich ursprünglich um Rundfunkvorträge) die bunte Skala heutiger Lebensäußerungen Stück für Stück mustert. Es können nicht alle Einzelabschnitte genannt werden, aber es finden sich: Ehe, Eltern, Unverheiratete, Beruf, Industrie, Landwirtschaft, Verbände, Parteien, Kommunalpolitik, Bundespolitik, Entwicklungshilfe und, neben den Themengruppen Ehe und Familie, Gesellschaft, Staat, natürlich: Kirche. Eine Fülle der Verantwortung wird sichtbar. Prominente Autoren (sie zu nennen, ist in einer kurzen Besprechung unmöglich) haben leicht faßliche Beiträge beigesteuert. Es sind evangelische und katholische Mitarbeiter. Es zeigt sich, daß ethische Überlegung auf weite Strecken (des viel verkannten „Naturrechts") gemeinsam möglich ist. Nur meinen wir, daß daneben eine systematische Reflexion von theologischen Ansätzen her nicht überflüssig wird, denn in der Deutung dessen, was Kirche, was Welt (d. h.: Schöpfung), was Gnade ist, gibt es eben doch konfessionell verschiedene Positionen. Ob eine solche Sammlung darum künftiges Modell allgemein sein kann, ist von daher fraglich. Aber ein Korrektiv gegen allzu lebensfremde Systematik ist sie sicher. Dem Leser werden über Altbekanntes, kurz Gesagtes hinaus immer wieder neue Teileinsichten geboten. P. Lippert

SMEDT, E. J. de: *Durchbruch zur Freiheit.* Persönliche Entscheidung und kirchliche Autorität. Reihe: Sammlung Pallotti, Band 6. Friedberg 1967: Verlag Pallotti. 160 S. kart. DM 9,80.

Die flämische Originalausgabe dieses Buches war in wenigen Tagen vergriffen. Und das nicht auf Grund billiger Reklame, sondern auf Grund der Qualität des Buches, seiner Aktualität, seiner Offenheit und Klarheit und nicht zuletzt auch wegen des Autors. Er braucht nicht erst vorgestellt zu werden. Er ist nicht nur Bischof, sondern auch echter Seelsorger, der weiß, daß das Leben verwickelt ist und daß wir nicht sogleich auf alle Fragen eine Antwort finden werden. Nur gemeinsames Suchen kann uns helfen. Darum ist sein Buch hervorgegangen aus zahlreichen Gesprächen. Eine erste Skizze wurde während des Konzils geschaffen. Bischöfe und Fachtheologen wurden um Anregungen gebeten. Daraus entstand eine vierzigseitige Schrift, die in Belgien einem halben Hundert Fachleuten verschiedener Richtung zur Kritik vorgelegt wurde. Schließlich ließ sich der Verfasser vom holländischen Erwachsenenkatechismus inspirieren, der reichlich (nach dem holländischen Original, aber unter dem Titel „Der Neue Katechismus") zitiert wird.

Die Gedanken des Buches lassen sich kaum durch einen passenden Titel andeuten. Es geht zunächst um den Wert und die Begrenztheit der menschlichen Freiheit und des Gewissens. Der einzelne steht mit seinem Gewissen nicht allein, sondern in der Gemeinschaft. Daraus ergeben sich zahlreiche Probleme, zu deren Lösung der Mensch eine Orientierung braucht. Diese findet er als Christ vor allem in Christus, unter der Führung des Heiligen Geistes. Doch auch damit kann der einzelne nicht behaupten, die Wahrheit für sich zu haben. Sie kann erst gefunden werden im gemeinsamen Suchen der Glaubenden in Familie, Pfarrei, Bistum und Kirche.

Gerade in unserer Zeit scheint manches auf den Kopf gestellt zu werden. Sogar Grundsätze des Christentums werden angezweifelt. Das ist aber Auswirkung der Tatsache, daß man heute mehr als früher den Fragen des Lebens mit freier Selbstverantwortung gegenübertritt. Darin liegt ein echt menschlicher Fortschritt, so sehr wir auch unerfreuliche Nebenerscheinungen wie Glaubensverfall, eitles Besserwissen, konservative oder fortschrittliche Extreme verurteilen müssen. Die gegenwärtige Wachstumskrise in der Kirche können wir nicht anders überwinden, als daß wir dem Geist Gottes folgen in echt christlicher Solidarität, die die Liebe und die Wahrheit zum Maßstab nimmt. Dabei braucht die kirchliche Autorität kein Hindernis zu sein. Sie ist vielmehr notwendig, da es ohne Lenkung keine geordnete Zusammenarbeit geben kann, mag auch diese Lenkung an menschlicher Unvollkommenheit leiden. Sie ist ja genauso auf dem Wege, wie die Christen überhaupt. Nur ein aufrichtiger Dialog, frei von Zwang und voll Ehrfurcht vor dem andern, führt weiter auf diesem Wege zur Wahrheit und zur Liebe.

Wahre Religionsfreiheit ist Gebot. Die Ausführungen zu diesem Thema sind ein wenig mißverständlich. Eine deutliche Umschreibung dessen, was hier unter Religion zu verstehen ist, wäre angebracht gewesen.

Es folgt eine knappe Schlußfolgerung und in der deutschen Übersetzung eine kurze Darstellung von Erwin Kleine zur Person des Autors, die uns hilft, sein Buch besser zu würdigen.

Wenn irgendwann „Untergebene" und Vorgesetzte sich nicht verstehen, wenn irgendwo zwischen Meinungen sich die Fronten versteifen, dann sollte man dieses Buch lesen. Es wird sicher gut tun.

H. Honermann

KLÜBER, Franz: *Katholische Eigentumslehre.* Reihe: Zeitnahes Christentum, Band 54. Osnabrück 1968: Verlag A. Fromm. 266 S. kart. DM 8,80.

Mit dem Begriff „Katholische Eigentumslehre" verbindet sich leicht die Vorstellung von der „Heiligkeit" und „Unantastbarkeit" des Privateigentums. Zu Unrecht, wie der Autor dieses Buches, Professor für Christliche Gesellschaftslehre, überzeugend nachweist. Im 1. Teil behandelt er die Grundlagen der Eigentumslehre. Das Eigentumsrecht gründet in der Personalität des Menschen. Es ist jedoch begrenzt durch das Prinzip des Gemeingebrauchs der Güter. Nur dieses stellt ein absolutes, also unwandelbares Naturrecht dar, während das Recht auf Privateigentum relatives Naturrecht ist. „Das Gemeingebrauchsprinzip ist innerhalb der Lehre von der Ordnung der Güterwelt der einzige absolut und überzeitlich gültige Satz, der deduktiv, also unmittelbar aus dem Wesen der Schöpfungsordnung ableitbar ist und unabhängig von geschichtlichen Besonderheiten, menschlichen Befindlichkeiten und heilsgeschichtlichen Zuständen a priori gilt . . ." (S. 30). „Die rechtliche Gültigkeit der Privat-

eigentumsordnung leitet sich von der Tatsache ab, daß sie sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen als das relativ zweckmäßigste Mittel der Verwirklichung des Gemeingebrauchs der Güter erweist" (S. 46). — Im 2. Teil werden die entsprechenden Folgerungen für eine sachgerechte Eigentumspolitik gezogen. Diese kann unter Umständen eine Neugestaltung und Neuabgrenzung der konkreten Eigentumsrechte vornehmen. Im Blick auf die geschichtlichen Ansatzpunkte der Eigentumsbildung und in kritischer Beurteilung der derzeitigen Eigentumsverteilung behandelt das Buch die drei Formen der Eigentumsbildung: Sparen aus laufendem Einkommen, Umverteilung bestehender Vermögenswerte, Umlenkung künftiger Vermögensbildung. Zur Eigentumspolitik gehören auch Enteignung und Sozialisierung, deren grundsätzliche Möglichkeit Pius XI. in „Quadragesimo anno" festgestellt und Paul VI. in „Populorum progressio" als unter Umständen notwendige Maßnahme mit Nachdruck gefordert hat. — Der 3. Teil bringt einen geschichtlichen Überblick über die Entfaltung der christlichen Eigentumslehre, die spätestens seit „Populorum progressio" den Lobrednern des Privateigentums und den Verfechtern seiner „Heiligkeit" und „Unantastbarkeit" keine Hoffnung mehr bietet, im Raum der Kirche noch Resonanz zu finden (S. 161). Es folgt eine zusammenfassende Darstellung der Eigentumslehre der evangelischen Sozialethik. — Ein über 20 Seiten starkes Literaturverzeichnis und ein ausführliches Namen- und Sachregister runden das Werk ab. Es darf als ein geglücktes Kompendium der katholischen Eigentumslehre angesehen werden, das nicht nur deren wesentliche Aussagen darstellt und begründet, sondern auch in beständiger Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus die zugleich sachgerechte und christliche Lösung der hier anstehenden akuten Probleme sucht. Als grundlegende Orientierung und als praktische Handreichung für Diskussionen — z. B. um die Berechtigung einer „Theologie der Revolution" — verdient das Buch die beste Empfehlung. H.-J. Müller

FORTMANN, Han: *Geistige Gesundheit und religiöses Leben.* Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie. Wien 1968: Verlag Herder. 124 S. Paperback. DM 10,80.

Han Fortmann ist Professor für Religions- und Kulturpsychologie an der Universität Nijmegen. In verschiedenen Aufsätzen entwickelte er seine Gedanken über das Verhältnis zwischen religiösem Leben und psychischer Gesundheit. Diese Aufsätze hat er leicht überarbeitet und zusammengefaßt zu einem Buch, dessen deutsche Übersetzung uns nun vorliegt. Immer mehr achtet man auf den Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und psychischer Gesundheit. Im Rahmen einer allgemeinen Humanisierung wächst die Ehrfurcht vor der persönlichen Reife, aber zugleich auch der Widerstand gegen ein zu autoritäres Denken und Handeln, das auch in der Kirche Schaden angerichtet hat. Doch hierin will der Verfasser nicht anklagen, sondern Wege zeigen zu einer Heilung der Kirche von gewissen neurotisierenden Mechanismen. Ein solches neurotisches Verhalten der Kirche sieht der Verfasser zum Beispiel in ihrer starren Abkapselung gegen die Reformation oder in der ängstlichen Bekämpfung des Modernismus. In dieser Feststellung steckt gewiß viel Richtiges, aber wohl auch etwas Übertreibung und Verallgemeinerung. Denn schließlich ging es der Kirche nicht immer nur um ihre Autorität, sondern doch wohl auch um die Wahrheit, wie sie sie in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation erkennen konnte.

In der Zusammenarbeit zwischen Psychotherapie und Seelsorge taucht leicht die Frage auf, ob das menschliche Bemühen um psychische Gesundheit die Religion nicht überflüssig mache. Der Verfasser stellt jedoch fest, daß Heil mehr ist als die uns erreichbare Gesundheit. Macht der Glaube gesund? Sicher nicht Fehlformen des Glaubens, wie etwa eine Beichterziehung, die nur Angst hervorruft. Aber Themen wie Hölle und Teufel — gleich, wie man diese Wirklichkeiten auch deutet — kann man nicht ganz unter den Tisch fallen lassen. Doch richten diese Themen dort keinen Schaden mehr an, wo wir von unserer Erlösung überzeugt sind. Diese Erlösung schließt nicht immer leibliche und psychische Gesundheit ein, weil wir ja mit der Schöpfung noch in Wehen liegen, bis die Erlösung vollendet ist (vgl. Röm 8, 19—22). Von daher ist die „Tatsache" annehmbar, „daß Religion leicht neurotisiert" (S. 45).

Der Glaube an Gott ist nicht möglich ohne den Glauben an den Menschen. Dieser Glaube ist Voraussetzung für die psychische Gesundheit. Die Problematik liegt aber darin, daß umgekehrt psychische Krankheit diesem Glauben Schwierigkeiten bereiten kann. Die entscheidende Heilkraft ist in diesem Fall die Liebe, deren ärgster Feind die Angst ist. Es gibt viele, die nicht mehr glauben können und darunter leiden. Daß sie aber in solcher Lage entweder das Problem abschieben oder zugeben, keine Glaubenden mehr zu sein, dürfte

wohl eine falsche Alternative sein. Drei Seiten weiter gibt der Verfasser jedoch selbst den richtigen Ansatz: „Der Herr ist ein verborgener Gott" (Is 45, 15).
Statt Apg (S. 43) muß es Apk heißen. Manches ist unklar ausgedrückt; vielleicht liegt das manchmal an der Übersetzung. In den verschiedenen Aufsätzen wiederholt sich einiges, wie etwa der Versuch, den Begriff der Gesundheit zu bestimmen. Eine systematischere Zusammenordnung der behandelten Themen zu einem einheitlichen Buch wäre dem Leser lieber gewesen. Das Buch ist also keine systematische Abhandlung, sondern eher eine Einführung in die Problematik. H. Honermann

Handbuch der Heilpädagogik in Schule und Jugendhilfe. Hrsg. von Heribert JUSSEN. München 1967: Kösel Verlag. 524 S. Ln. DM 68,—.

Schätzungsweise 7 % aller Kinder in volksschulpflichtigem Alter sind geschädigt und nicht voll leistungsfähig. Heilpädagogische Maßnahmen sind also keineswegs mehr Ausnahmen, sondern gehören zum Gesamt heutiger Bildungsaufgaben. Zur besseren Erfüllung der anstehenden heilpädagogischen Aufgaben will vorliegendes Handbuch beitragen.
Der Wiederherstellung, Besserung oder Erhaltung der Leistungsfunktion geschädigter Kinder und Jugendlicher dienen vielfältige medizinische, schulische, berufliche und soziale Rehabilitationsmaßnahmen. Ziel der Bemühungen sind die optimale Persönlichkeitsentfaltung der Behinderten sowie ihre vollwertige Eingliederung oder Wiedereingliederung in Arbeit, Beruf und Gesellschaft. Aus diesem vielfältigen Aufgabenbereich zeigt das Handbuch in einer systematischen Übersicht die wesentlichen heilpädagogischen Maßnahmen in Beratung, Erziehung und Ausbildung auf.
Der „allgemeine Teil" gibt eine Einführung in die Grundlagen und Organisationsformen sowie in die Geschichte der Heilpädagogik. Der „spezielle Teil" informiert „über die wichtigsten Sondergebiete der heilpädagogischen Förderung blinder, gehörloser, geistig behinderter, körperbehinderter, lernbehinderter, schwerhöriger, sehbehinderter und verhaltensgestörter Kinder und Jugendlicher" (Vorwort).
Der letzte Abschnitt des Werkes behandelt Themen der Psychologie, Soziologie, Psychotherapie und Hirnmedizin, deren Kenntnis zum Gesamtverstehen der Aufgaben wesentlich ist. Die einzelnen Kapitel sind von Fachvertretern verfaßt, die aus wissenschaftlicher und praktischer Erfahrung heraus die jeweils wissenschaftlichen Aspekte und Nomenklaturen sowie die praktischen Verfahren und Organisationsformen darstellen. Voneinander abweichende Auffassungen der verschiedenen Autoren werden vom Herausgeber mit Recht als Grundlage zur Klärung der keineswegs einheitlichen Standpunkte innerhalb der Heilpädagogik angesehen.
Eine umfangreiche Bibliographie ermöglicht dem interessierten Leser ein tiefergehendes Eindringen in die jeweilige Thematik.
Daß ein eigener religionspädagogischer Beitrag fehlt, wird vermutlich nicht zu Lasten des Herausgebers gehen. Dies dürfte ein dringender Hinweis auf ein wichtiges Aufgabengebiet sein, das von der Religionspädagogik bisher unverantwortbar vernachlässigt wurde.
Das Handbuch gehört auch in die Bibliothek der Seelsorger, die hilfesuchenden Eltern wenigstens eine weiterführende Information über Hilfsmöglichkeiten müssen geben können.
K. Jockwig

HENRICH, Franz: *Die Bünde katholischer Jugendbewegung.* Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München 1968: Kösel Verlag. 528 S. Ln. DM 48,—.

Der Verf. hat sich der sehr schwierigen Aufgabe unterzogen, eine Gesamtdarstellung der kath. Jugendbewegung zu geben. Dabei wird die kath. Jugendbewegung im Zusammenhang mit der Deutschen Jugendbewegung gesehen.
Die Untersuchung umfaßt die Zeit von 1896 bis 1945. Das Jahr 1896 bildete mit den Anfängen des Wandervogels den Beginn der Deutschen Jugendbewegung überhaupt. Im selben Jahr wurde sodann in Mainz ein Zentralverband kath. Jugendvereinigungen gegründet. Damit trat zum erstenmal in Deutschland eine nach Bistümern und Pfarreien organisierte Jugendseelsorge auf. Das Jahr 1945 bedeutete mit dem Zusammenbruch Deutschlands den endgültigen Abschluß dieser Epoche kath. Jugendarbeit.
Im ersten Teil des Buches werden Entstehen und Wachsen, Eigenart und Wirken der einzelnen Bünde der kath. Jugendbewegung dargestellt: die Großdeutsche Jugend, der Quickborn, Jungborn-Jungkreuzbund, Neudeutschland, Jung-Scharfeneck, die Kreuzfahrer, die

Sturmschar. Der Verf. beschränkt sich in der Darstellung wegen des umfangreichen Quellenmaterials auf den Bereich der Mannesjugend. Dies ist um so berechtigter, als in der Jugendbewegung die Initiativen zum großen Teil von der Mannesjugend ausgingen.

Die Arbeit der Jünglingskongregationen und Jungmännervereine wurde ebenfalls von der Behandlung ausgenommen. Der zweite Teil geht von der Schilderung der eucharistischen Frömmigkeit, der Praxis des Kommunionempfanges und der Meßfeier zur Zeit der Kommuniondekrete Pius' X. aus. Daran anschließend werden jene Veränderungen im eucharistisch-liturgischen Leben aufgezeigt, die auf die Einflüsse der Jugendbewegung und der Liturgischen Bewegung zurückzuführen sind. Als Schwerpunkte der kath. Jugendbewegung arbeitet der Verf. folgende Charakteristika heraus: die umfassende Erneuerungsbewegung, die mit der Jugendbewegung gegeben ist; die Bedeutung von Wahrhaftigkeit, Gemeinschaftsbezogenheit, Selbsttätigkeit und Selbsterziehung; die entscheidende Rolle der Naturverbundenheit; der Zusammenhang zwischen der Erneuerung im natürlichen und übernatürlichen Bereich als Prinzip der Jugendseelsorge; die Bedeutung des eucharistischen Opfermahles für das gesamte Frömmigkeitsleben; die „actuosa participatio" als Grundanliegen der eucharistisch-liturgischen Erziehung.

Mit diesem Buch wird ein Teil der geschichtlichen Grundlagen jener Epoche der Kirche freigelegt, die ihren Kulminationspunkt im II. Vatikanum hat.

Dem Verf. kommt vor allem das Verdienst zu, das ungeheuer umfangreiche und zum großen Teil äußerst schwierig zugängliche Quellenmaterial zur kath. Jugendbewegung und zu einem bedeutenden Teil der damaligen Jugendseelsorge aufgearbeitet zu haben. Die Jugendpastoral kann aus dem durch dieses Buch ermöglichten vergleichenden Geschichtsdenken für ihre heutigen, weithin so anders gelagerten Aufgaben wichtige Impulse bekommen.

K. Jockwig

SVOBODA, Robert: *Werkbuch für die Altenseelsorge.* München 1968: Verlag Don Bosco. 276 S. kart. DM 12,80.

Es gibt prozentual sehr viel mehr alte Menschen als früher. Aber vielleicht steht wirklich der alte Mensch weithin im gesellschaftlichen, seelsorglichen und individuellen Denken zu sehr am Rande. Man vergleiche nur, wieviel Werke zu Jugendproblemen und Jugendseelsorge erscheinen. Und die Sorge um die Alten? Nicht, als ob es nicht schon viele Initiativen gäbe — aber zu wenige wissen darum, zu wenige achten darauf. Darum ist das Erscheinen dieses Werkbuches hochwillkommen. — In der Grundlegung erfolgt eine Bestandsaufnahme über bisher Geleistetes (7—15), den Sinn der Altenseelsorge (bes. 9), den christlichen Sinn des Alters (15—29), dann beginnen zahlreiche Detailabhandlungen von Fachleuten ihres Gebietes: organisatorische Initiativen, örtliche Veranstaltungen, gottesdienstliche Bemühungen, Anregungen und Zitatensammlungen für den persönlichen Zuspruch (133—155), zur Predigt vor alten Menschen und ihren Helfern (190—234) und zum Vorbeten (235—273) sowie (Predigt-)„Materialien zu den Alterssorgen", die auch als Meditationen zur Lektüre geeignet sind (156—189).

Sehr vieles Beachtliche und Weiterführende wird in diesem Buch gesagt. Wo Kritik sich regen mag, da wird es weniger das sein, was das Werk bietet (Einzelstellen bezüglich von Gebetstexten u. a. bleiben irgendwie Geschmacksache und sollen es bleiben), sondern es wird eher kritisch festzustellen sein, was in dem Buch u. E. fehlt: eine ausführlichere Darlegung der Alterssituation in unserer Gesellschaft vom Soziologischen her (vgl. L. Rosenmayr, Menschliches Altern in der industriellen Gesellschaft, in: Kirche in der Stadt I, Wien 1967) und eine psychologisch fundierte Beschreibung häufiger Reaktionen und Verhaltensweisen der höheren Lebensalter, kurz: mehr Befund, denn so „allgemein bekannt" (76) sind diese Tatsachen weithin durchaus nicht, auch bei Seelsorgern nicht. Dafür könnte auf einige sich ständig wiederholende Aufzählungen der Hauptformen der Altenseelsorge verzichtet und mehr konkrete Beschreibungen und Hilfen (wie z. B. 68—75; 99—103) gegeben werden. Auch eine Grundsatzreflexion auf den Ort kirchlicher Caritas heute wäre erwünscht, also mehr Fundierung (pastoraltheologisch, soziologisch, psychologisch) und mehr praktische Arbeitsberichte und Beschreibungen konkreter Erfahrungen, auf Kosten des „gemischten", theoretisch-praktischen Kurzberichtes. Aber diese Kritik sollte nicht vergessen lassen, daß uns hier überhaupt erst einmal ein Werkbuch der Altenseelsorge vorliegt (wozu es höchste Zeit ist), und daß hier unsere Aufmerksamkeit auf ein vergessenes Gebiet gelenkt wird; daß schließlich das vorgelegte Material bereits viele Anregungen geben kann.

P. Lippert

KAMPHAUS, Franz: *Von der Exegese zur Predigt.* Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten. Mainz 1968: Matthias-Grünewald-Verlag. 363 S. Ln. DM 25,—.

Die Arbeit erwuchs aus der Erfahrung, wie schwierig es ist, Erkenntnisse und Methoden gegenwärtiger Evangelienforschung für die Verkündigung wirksam zu machen. Anlaß für das Entstehen dieses Buches war also eine Notsituation in der Predigtpraxis. Diese Herausforderung nahm der Verf. an und beantwortete sie in Form einer Dissertationsarbeit, deren Ergebnisse nun den Predigern zugute kommen sollen. Das Thema ist eingegrenzt auf die schriftgemäße Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten. Die exegetische Untersuchung geht nicht von großen bibeltheologischen Strukturen aus, sondern eruiert die jeweilige Schriftaussage durch die Analyse einzelner Perikopen (formgeschichtlicher Aspekt), wobei dann auf die „theologischen Leitlinien des betreffenden Schriftstellers" (redaktionsgeschichtlicher Aspekt) hingewiesen wird. Innerhalb der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten wählt der Verf. jeweils den Erzählungsstoff, „weil sich die Frage nach der Historizität in diesem Bereich zuspitzt und die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese die Prediger gerade hier am meisten beunruhigen und verwirren" (S. 17).
Die exegetischen Untersuchungen sind auf die Predigt ausgerichtet, worin mit Recht die sachgemäße Auslegung bibl. Texte gesehen wird. Der exegetischen folgt die homiletische Untersuchung. Dabei untersucht der Verf. zuerst die in Predigtbüchern und -zeitschriften während der beiden letzten Jahrzehnte veröffentlichten Predigten und Anregungen. Die Ausführungen zeigen, wohin die Predigt ohne die Grundlage wissenschaftlicher Exegese kommt. Eine äußerst lehrreiche Pathologie. Dennoch muß gesagt werden (abgesehen davon, daß manchmal Zitate tendenziös zu kurz und aus dem Zusammenhang herausgerissen geboten werden), daß die Schuld für diese biblisch unzureichende Verkündigung nicht so eindeutig auf seiten der Prediger liegt, sondern zum großen Teil auf seiten der Exegeten, die einmal viel früher eine „Befreiungsenzyklika" (so nennt J. Schmidt einmal die Enzyklika „Divino afflante Spiritu") hätten fordern müssen, die zum andern dann aber von sich aus entschlossener und verständlicher Brücken von der Exegese zur Verkündigung hätten schlagen müssen.
Nach der Analyse der Predigtliteratur gibt der Verf. dann für die jeweiligen Perikopen Verkündigungshinweise. In einem abschließenden Teil werden die prinzipiellen Konsequenzen erörtert, die sich aus der Evangelienforschung für das Predigtverständnis ergeben.
Ein Buch, das nicht nur in der Bibliothek des Predigers stehen, sondern aus dem für die Predigt gelernt werden sollte. K. Jockwig

HÖFER, Albert: *Predigt und heutige Exegese.* Eine Handreichung für den Seelsorger. Freiburg 1968: Herder Verlag. 224 S. kart. DM 14,—.

Der Verf., vor allem bekannt durch sein dreibändiges Werk „Biblische Katechese", möchte mit vorliegender Arbeit dem Seelsorger für die biblische Verkündigung eine praktische Handreichung geben. Er wendet sich vor allem an jene, die der neueren Exegese noch skeptisch gegenüberstehen, dann aber auch an solche, die mit ihr zwar vertraut sind, denen aber die Folgerungen für die Verkündigung noch unklar sind. In Kürze wird über Probleme und Ergebnisse heutiger Exegese informiert. Zugleich zeigt der Verf., wie die Forschungsergebnisse dem traditionellen Glaubensverständnis einzuordnen sind. Die zentrale Aussage der Exegese lautet: Die Aussageabsicht des Hagiographen bietet das Offenbarungswort Gottes. So kommt alles darauf an, diese Aussageabsicht zu ermitteln. Der Hauptweg zu diesem Ziel ist die richtige Bestimmung und Kenntnis der jeweils vorliegenden literarischen Gattung. Nur über das „Wie" des Gesagten komme ich zu seinem „Was". Hierin liegt auch der entscheidende Ansatz für die Beantwortung der immer wieder diskutierten Frage nach der Geschichtlichkeit biblischer Aussagen. Dem Verf. gelingt es, kurz und treffend die Zusammenhänge zwischen literarischer Gattung, Wahrheit und Geschichtlichkeit darzulegen und mit Hilfe von Vergleichen aus der Profanliteratur besser verständlich zu machen. Das Schwergewicht legt er auf das entsprechende Verständnis der Evangelien.
Welche Folgerungen ergeben sich aus den weithin bekannten exegetischen Aussagen für die Predigt? Einmal wird eine mehr grundsätzliche Antwort gegeben, indem die Regeln der Schriftauslegung als Perspektiven der Predigt aufgezeigt werden, zum andern bietet der weitaus größte Teil des Buches praktische Beispiele bibl. Verkündigung.

Kindheitserzählungen, Redegut, Gleichnisse, Wunder, Passion, Auferstehungsbotschaft und Vollendung sind die Themen, aus deren exegetischem und bibeltheologischem Befund jeweils zwei Homilien geboten werden. Ein Buch, das uneingeschränkt empfohlen werden kann.

K. Jockwig

Mitten in der Gemeinde. Werkbuch zur Vorbereitung und Gestaltung von Priesterweihe, Primiz und anderen Tagen des Priestertums der Kirche. Hrsg.: Arbeitsstelle des päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Deutschland. München 1968: Don Bosco Verlag. 352 S. Ln. DM 24,80.

Priesterfeiern verursachten bisher gewöhnlich große Sorgen, da es an einem geeigneten Hilfsmittel für die Vorbereitung fehlte. Auf persönliche Erfahrungen konnten nur wenige zurückgreifen. Endlich steht ein Werkbuch zur Verfügung, das eine Fülle von Anregungen für die Gestaltung und Vorbereitung von Priesterweihe, Primiz, Einführung eines Seelsorgers, Abschied eines Pfarrers, Jubiläen, Begräbnis eines Priesters, Aussendung eines Missionars und den Besuch des Bischofs bietet. 53 Autoren haben zu diesen Themen Beiträge geliefert, in denen alle wichtigen Aspekte berücksichtigt sind.

Neben praktischen Ratschlägen enthält das Buch Texte wie z. B. Fürbitten, Gedichte, Gebete und Wortgottesdienste. Außerdem sind zahlreiche Literaturhinweise beigegeben. Von einigen kleinen Schönheitsfehlern darf man sich nicht stören lassen — man muß ja nicht alles so übernehmen, wie es in den Vorlagen geboten wird. Man vermißt z. B. durchweg den allumfassenden Charakter der Fürbitten, der besonders dann gewahrt werden sollte, wenn die Fürbitten als „oratio universalis" in der Eucharistiefeier Verwendung finden (vgl. dazu die Richtlinien des Liturgierates). Manche Gedichte können heute wohl kaum noch vorgetragen werden, da sie unserem Empfinden nicht mehr entsprechen; von theologischen Bedenken ganz abgesehen.

Trotzdem darf man sagen: Jeder, der einmal in die Lage versetzt wird, eine Priesterfeier vorbereiten und gestalten zu müssen, wird dankbar zu diesem Buch greifen.

J. Schmitz

HOMMES, Jakob: *Dialektik und Politik.* Vorträge und Aufsätze zur Philosophie in Geschichte und Gegenwart. Köln 1968: Verlag J. P. Bachem. 276 S. Ln. DM 28,—.

Der Herausgeber, ein Sohn des 1966 verstorbenen Jakob Hommes, faßt in diesem Band einen Teil jener Aufsätze zusammen, die ihr Autor zwischen 1947 und 1962 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat und die als geeignet befunden wurden, das Verständnis der selbständigen Werke des Philosophen zu erleichtern. Es handelt sich um vierzehn, größtenteils umfangreiche Titel, die ihrem Inhalt entsprechend zu einer Einheit von fünf Gruppen zusammengefaßt sind. Als die wichtigsten dieser Gruppen haben wohl die zweite und dritte zu gelten, die sich einerseits mit dem Existentialismus und andererseits mit der Philosophie von Hegel und Marx befassen. Beide hängen auch innerlich insofern zusammen, als Hommes die Philosophie von Hegel über Marx bis Heidegger als eine fortschreitende Radikalisierung der Dialektik deutet, die ausmündet in eine Politik der völligen Vergesellschaftung des Menschen. Diesen Vorgang, der Hommes in seinen Büchern vor allem beschäftigt, beurteilt er vom Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Deren Lehre vom Gemessensein der Naturdinge und des sie gebrauchenden und sie verändernden Menschen durch das göttliche Gesetz setzt er der dialektischen Theorie von der Identität des Menschen und der Natur entgegen.

Gern stimmt man dem Herausgeber zu, der Wert dieses Bandes liege nicht nur in einer geschichtlichen Bewahrung der gesammelten Artikel. Denn alle haben nach dem größeren Teil ihres Inhalts auch noch sachliche Bedeutung, da ihrem Verfasser profunde Einsichten, besonders in das Wesen des Marxismus gelungen sind. Dazu offenbaren sie eindrucksvoll die Hommes eigene Art des Philosophierens, das die verschiedenen Problemgebiete von einem festen Standort angeht, das Wesentliche in ihnen trifft und sich mit ihnen aus einer ebenso großen Liebe zur Wahrheit wie einem tiefen Verantwortungsbewußtsein auseinandersetzt. Daß sich in den gegenständlich zusammengehörenden Arbeiten auch Wiederholungen finden, ist begreiflich. Doch dienen auch sie letztlich der Klärung der Probleme und der Stellungnahme des Verfassers.

J. Endres

SKODA, Franz: *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute.* Reihe: Quaestiones disputatae, Band 36. Freiburg 1968: Verlag Herder. 160 S. kart. DM 16,80.

Skoda, Mitarbeiter im römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden, stellt sich die Aufgabe, einen informativen Überblick über die religionskritischen Argumente der sowjetrussischen Philosophie zu geben. Er beschränkt sich auf die grundlegenden und im eigentlichen Sinn philosophischen Motive, die von der sowjetischen Philosophie zur Kritik der Religion verwandt werden. Seiner Darstellung liegen vor allem eine Reihe neuerer Werke wissenschaftlichen Charakters zu Grunde, an denen allerdings, wie sowjetische Autoren selbst zugeben, Mangel herrscht (vgl. S. 24). Wegen der Einheitlichkeit der Sichtweise der sowjetischen Religionskritiker, die durch die materialistische Auffassung der Religion bedingt ist, können die herangezogenen Werke als repräsentativ für die sowjetische Philosophie gelten. Um Einseitigkeiten möglichst zu vermeiden, läßt Skoda bei jedem Themenkreis die Ansichten mehrerer Autoren zu Wort kommen. Der erste Teil führt die einzelnen Thesen der sowjetischen Autoren vor, der zweite Teil bringt dazu kritische Anmerkungen aus der philosophischen und religiösen Sicht des Verfassers. Die sowjetische Religionsphilosophie sieht ihre Aufgabe darin, das Wesen der Religion und ihre Entstehungsbedingungen sowie ihre Beziehungen zu den verschiedenen Kulturbereichen zu untersuchen. Gleichzeitig aber sieht sie eines ihrer Ziele darin, Mittel für den Kampf gegen die Religion bereitzustellen. Diese doppelte Zielsetzung wird bei der Diskussion der einzelnen Themenkreise deutlich. Behandelt werden: Begriff der Religion (Religion ist phantastische Widerspiegelung herrschender äußerer Mächte), Konstitutionsgrund des religiösen Bewußtseins (er wird im Glauben an Übernatürliches gesehen), philosophische Begründung des christlichen Glaubens (hierbei steht das Problem der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen im Mittelpunkt des Interesses der sowjetischen Philosophen), das Dasein Gottes (die Gottesbeweise, besonders die fünf Wege des hl. Thomas werden kritisiert). Aus den übrigen Themenkreisen sei hingewiesen auf die Stellungnahme Levadas zu Teilhard de Chardin, die Teilhards Überzeugung zwar nicht gerecht wird, aber nicht unsympathisch wirkt, ferner auf die ablehnende Haltung gegenüber der katholischen Soziallehre und die argwöhnische Einschätzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Skoda ist um eine objektive, in die Auffassungen der sowjetischen Religionskritiker nichts hineindeutende Darstellung und Interpretation bemüht. Dem dienen die zahlreichen Zitate, die dem Werk streckenweise Quellencharakter verleihen. Dem dient auch die klare Unterscheidung von Darstellung und kritischen Anmerkungen. Wer die sowjetrussischen philosophischen Argumente gegen die Religion kennen lernen will, findet in Skodas Buch einen empfehlenswerten Führer.

S. Hammer

Hinweise

RATHGEBER, A. M.: *Wissen Sie Bescheid?* Ein Lexikon religiöser und weltanschaulicher Fragen. Neubearbeitet von R. Fischer-Wolpert. Augsburg 1968: Verlag Winfried-Werk. 752 S. Ln. DM 15,50.

Das populäre Nachschlagewerk hat seit seinem ersten Erscheinen 1950 vierzehn Auflagen erlebt und damit bewiesen, daß es ein echter Ratgeber ist, zu dem die Leser immer wieder gerne greifen. Leider konnte sein Verfasser, der 1964 gestorben ist, nicht mehr die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils in sein Werk einarbeiten. Das hat nun in der vorliegenden fünfzehnten Auflage R. Fischer-Wollpert mit großem Geschick und im Geiste Rathgebers besorgt. Der Umfang ist zwar durch zahlreiche neue Stichworte gewachsen, beeinträchtigt aber nicht die Handlichkeit des Buches. Stichproben zeigen, daß die einzelnen Artikel nicht nur oberflächlich durch Konzilszitate angereichert wurden, sondern zum großen Teil neu durchdacht und präziser formuliert worden sind. Auf diese Weise ist ein brauchbares, theologisch einwandfreies und auf der Höhe der Zeit stehendes Lexikon entstanden, in dem vor allem der theologisch nicht besonders vorgebildete Christ rasche und gute Information finden kann.

MYNAREK, Hubertus: *Der Mensch — Das Wesen der Zukunft.* Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. Paderborn 1968: Verlag Ferdinand Schöningh. 126 S. Ln. DM 11,80.

Hier sind, inhaltlich zwar verknüpft, Erwägungen zu verschiedenen Themen vorgelegt, wie schon der Untertitel („Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive") im Vergleich zum Titel vermuten läßt. Drei Teile sind benannt: „Anthropologische Analysen des Unglaubens und Atheismus"; „Zum Erkennen des gläubigen Menschen"; „Der Beitrag des christlichen Glaubens zum Aufbruch eines umfassenden Menschenbildes". Der Vf., der bereits öfter durch Veröffentlichungen zum theologischen Menschenbild bekannt geworden ist, argumentiert im ersten Teil zwar richtig, aber doch wohl für einen Nichtchristen in wenig überzeugender Weise über Unlogik und letzte erkenntnismäßige und ethische Haltlosigkeit des Atheismus, und hie und da dürfte er dabei doch etwas vereinfachen, genauer gesagt, Theorie und Praxis des nichtchristlichen Daseins zuwenig voneinander unterscheiden. Das alles scheint dem Rez. hinter „Ecclesiam suam" und „Gaudium et spes" zurückzubleiben. Gern wird man hingegen den Gedankengängen des Vf. über Glaubenserkenntnis und Gewissen zustimmend folgen. Der dritte Teil, der den Haupttitel des Buches abgegeben hat, enthält ebenfalls Gedanken, die vielerorts Eingang finden sollten, und in denen der Vf. sich mit anderen Theologen des Themas „Zukunft" einig wissen kann.

RABUT, Oliver A.: *Redlichkeit im Glauben.* Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität für die Zeit der Ungewißheit. Freiburg 1968: Herder Verlag. 96 S. kart. DM 7,80.

Der Vf., französischer Dominikaner, geht von der Tatsache aus, daß es heute viele Menschen mit einer Sehnsucht nach dem christlichen Glauben gibt, die aber meinen, die Zustimmungen zu allen Einzeldogmen nicht redlich vollziehen zu können. Wie kann man diesen Menschen eine Möglichkeit eröffnen, mit der Kirche zu leben? In einem ersten Teil trifft der Vf. „Vor-Feststellungen": er spricht über „Die elementaren religiösen Wahrnehmungen", die Situation des Leidens, des Todes, des Alterns in bezug auf die Glaubenshaltung. Im zweiten Teil entwirft er eine Methode des Verhaltens, ausdrücklich als einer von mehreren möglichen Wegen bezeichnet. Bei dem Buch handelt es sich im Grunde um eine Studie über die „fides implicita", die allerdings in Gedankengang und Ausdrucksweise recht schwer verständlich ist. Der Untertitel „Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität für die Zeit der Ungewißheit" trifft nur teilweise zu, da es vorwiegend (nicht ausschließlich) um Methoden der Glaubenserkenntnis geht.

HOPHAN, Otto: *Wer ist Gott?* München 1968: Verlag Ars sacra Josef Müller. 168 S. Kunstleder. DM 14,80.

Wenn man das Büchlein trotz seiner wenig ansprechenden Aufmachung und trotz des bisweilen ‚poetisch-frommen' Stils liest, wird man in ihm das finden, was der Verfasser geben will: eines Glaubenden Zeugnis von Gottes Existenz, von seinem Wesen und seiner Nähe; ein Zeugnis, das sich auf die Bezeugung des Verstandes, der Offenbarung und anderer Glaubender stützt. Nicht gerade eine Hilfe für die wissenschaftliche Theologie, wohl aber für den Menschen.

KUEHNELT-LEDDIHN, Erik v.: *Hirn, Herz und Rückgrat.* Der zeitlose Christ. Gedanken zu seiner Anatomie. Reihe: Zeitnahes Christentum, Band 53. Osnabrück 1968: Verlag A. Fromm. 247 S. kart. DM 7,80.

Hier wird auf originelle Art, brillant und ernst, zu wichtigen Fragen Stellung genommen. Aus der sprudelnden Fülle eines aristokratisch-barocken Lebensgefühls heraus geht der Vf. ins Gericht mit vielen Tabus und Klischees. Dafür ist ihm zu danken, denn Klischees sind zu zerstören und Schlagworte sind zu entlarven, auch wenn es linkskatholische Schlagworte und Klischees sind. Allerdings, recht weiter führt das Buch kaum. Und was auf den Seiten 194 f. zur Liturgiesprache (Volkssprache als hoffentlich bald vergessene Episode) gesagt wird, dürfte sich selbst richten, was die Seiten 77, 78 und 88 zur Frage sozialen Elends sagen, ist kaum zu verantworten und stört die Sympathie für die berechtigten Gedanken und Anliegen des Vf. beträchtlich.

MOLITOR, Joseph: *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte.* Düsseldorf 1968: Patmos Verlag. 112 S. Paperback, DM 24,—.

Diese wissenschaftliche Untersuchung ist von größerem praktischem Wert, als man auf Grund der in dem Buch gebotenen zahlreichen Statistiken und synoptischen Übersichten glauben möchte. Das Neue Testament ist in seiner Terminologie und Gedankenwelt weitgehend von der semitischen Umwelt geprägt, in der es entstanden ist. Ein besseres Verständnis seiner Botschaft ist darum ohne Kenntnis dieser Umwelt kaum möglich. Der Verfasser versucht, durch sorgfältige sprachliche Untersuchungen und Textvergleiche der Sprache Jesu so nahe wie möglich zu kommen. Das Ergebnis beweist, daß bestimmte gängige Worte wie „Erlösung", „Buße", „Erscheinen des Auferweckten" und „Ende" nur höchst unvollkommen den Sinn des Neuen Testaments wiedergeben und darum durch andere Begriffe ersetzt werden müssen. Es ist nicht zu bestreiten, daß die in diesem Buch vorgeschlagenen entsprechenden neuen Termini wesentlich anschaulicher und kraftvoller klingen und im großen und ganzen tatsächlich der aramäischen Überlieferung näher stehen. Der Preis erscheint uns für den Umfang der Untersuchung entschieden zu hoch.

LANGER, Wolfgang: *Schriftauslegung im Unterricht.* Reihe: Unterweisen und Verkünden, Band 1. Köln 1968: Benziger Verlag. 188 S. kart. DM 9,80.

Der Verf. legt zuerst Grundzüge biblischer Unterweisung dar: Eigenständigkeit der Bibelkatechese; Katechese aus Exegese; Kerygma und Tradition; Zurück zum Text; Auswahl und Zuordnung von Bibeltexten = Didaktik der Bibelkatechese; der Lebensbezug des Textes = Hermeneutik der Bibelkatechese; Bibelunterrichtliche Arbeitsweisen = Methodik der Bibelkatechese; der Weg vom Text zur Katechese.
Die im ersten Teil induktiv erarbeiteten Grundsätze werden im zweiten Teil am Beispiel der Botschaft von der Auferstehung Jesu angewandt.
Theologisches und religionspädagogisches Wissen wird hier für die praktische katechetische Arbeit fruchtbar gemacht.
Es gibt wohl zur Zeit kein besseres Buch, das prägnanter und sachgerechter die biblische Katechese behandelt.

STACHEL, Günter: *Bibelkatechese 68.* Reihe: Unterweisen und Verkünden, Band 2. Köln 1968: Benziger Verlag. 150 S. kart. DM 9,80.

Dieses Buch will zeigen, daß und wie sich neue bibel-katechetische Theorie in der Schulwirklichkeit bewährt hat. Es werden Bibelkatechesen vorgelegt, die sowohl den Ergebnissen der Exegese (mit wenigen Ausnahmen) als auch den Entwicklungsstufen der Schüler gerecht werden. In den vorgelegten Katechesen will Rechenschaft über das Zusammengehen von Theologiestudium und gewonnener Erfahrung abgelegt werden. Neun Katecheten legen 17 Katechesen vor. Der Aufbau entspricht folgendem Schema: 1. Hinweise auf die Eigenart der Klasse in ihrer religiösen, psychologischen und soziologischen Bedingtheit; 2. exegetische und didaktische Analyse; 3. gehaltene Katechese. Die wiedergegebene Katechese nimmt jeweils den größten Raum ein. Die einzelnen Katechesen sind gekennzeichnet von einer offenen Gesprächsführung, von der Arbeit am Text und von einer Auslegung auf die Existenz des Schülers hin. Eine für alle Fälle gültige Katechesenform gibt es nicht. Die Text- und Schülergemäßheit fordert vielmehr eine Mehrzahl von Modellen. Genau darin, auch wenn man nicht mit allem einverstanden ist, liegt der Vorteil des Buches.

BARBE, Robert Henri: *Herr, daß ich sehend werde.* Geistliche Ansprachen an kranke Menschen. Graz-Wien-Köln 1968: Styria-Verlag. 247 S. kart. DM 9,80, Ln. DM 14,80.

Die gute Aufnahme von Rundfunksendungen für Kranke zeigt, wie sehr diese darauf warten, angesprochen zu werden. Im vorliegenden Buch sind 22 Krankensendungen veröffentlicht. Der Vf., Arzt und Priester, selber seit Jahren an einem schweren Leiden erkrankt, findet das treffende, tröstende Wort. Die Wirklichkeit des Kranken wird nüchtern im Zusammenhang mit dem menschlichen und christlichen Leben gesehen und angesprochen. Kein falsches Mitleid, keine unfruchtbare Resignation.
Dort, wo das Leiden menschlich ernstgenommen und im Glauben angenommen wird, führt es zur Gleichförmigkeit mit dem leidenden und sterbenden Herrn, von der Paulus spricht

und die für die Geretteten der Weg zur Herrlichkeit ist. Von diesem christlichen Glauben und von menschlicher Reife sind die Ansprachen geprägt. Darum sind sie Hilfe und Trost für den Kranken, haben aber auch dem Gesunden etwas zu sagen, auch wenn man nicht mit jedem Satz (z. B. im Kapitel „Lourdes, Hauptstadt der Kranken") einverstanden ist.

SCHÖPPING, Wolfgang: *dienstags, mittags und donnerstags.* Ein Werkbuch für Jungenfreizeit und Jungengruppe. München 1968: Verlag J. Pfeiffer. 408 S. kart. DM 14,80.

Der Autor hat mit seinem Werkbuch all jenen einen großen Dienst erwiesen, die in der Jungenfreizeit und Gruppenarbeit tätig sind. „Alte Rezepte" ziehen bisweilen nicht mehr in der Jungenarbeit und erreichen oft sogar nur das Gegenteil von dem, was man der Jugend geben möchte. In dieser Not und Schwierigkeit bietet Schöpping den Verantwortlichen seine Hilfe an. Nun haben wir neben Zenettis Mädchenbuch auch das entsprechende Werkbuch für Jungen. Es bietet auf seinen 408 Seiten im ersten Teil „theoretische Voraussetzungen für eine methodische Arbeit mit Gruppen". Hier findet der Gruppenleiter nach neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, an Beispielen erläutert, Grundsätzliches zur heutigen Situation des Jungen, seines Verhaltens und zu seiner entsprechenden Leitung von seiten des Erziehers oder Gruppenleiters. Im zweiten Teil werden „praktische Anregungen für die Arbeit mit der Gruppe" gegeben. Freizeit und Lager werden in diesem Teil besonders ausführlich behandelt.
Dem Verfasser ist tatsächlich der Versuch gelungen — dank seiner reichen Erfahrung in der Jugend- und Gruppenarbeit —, „Altes und Neues" miteinander zu verbinden. Es wird gezeigt, wie Form, Führungsstil und Methode den heutigen Erziehungszielen der Jungen angepaßt werden müssen. Es wird einem klar, daß man nicht „irgendwie" Jungen leiten und führen kann, sondern daß der Gruppenleiter oder Erzieher zeitgemäße und wissenschaftlich gültige Kenntnisse haben muß, soll Gruppenarbeit und Jungenfreizeit wertvoll und erfolgreich sein. Kurz, eine umfassende Hilfe für Theorie und Praxis.

Liturgiereform im Streit der Meinungen. Reihe: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern,Band 42. Würzburg 1968: Echter-Verlag. 164 S. kart. DM 9,50.

In diesem Band sind die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zusammengefaßt, deren Ziel es war, die verschiedenen Meinungen über die Liturgiereform aufzuzeigen. Im einzelnen enthält er folgende Ausführungen: Walter Dürig legt dar, welche Bedeutung der Liturgie im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Reform zukommt. Joseph Pascher gibt einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Liturgiereform und einen Ausblick auf das Kommende. Felix Messerschmid bietet Erwägungen eines Laien zur Liturgiereform. Hans Bernhard Meyer zeigt Beharrung und Wandel im Gottesdienst auf. Eric M. de Saventhem, Präsident der internationalen Föderation Una Voce, spricht über die Sorgen, „die uns bedrängen, wenn wir das bisher in der Erneuerung der Liturgie Erreichte betrachten und ausblicken auf das Kommende". Heinrich Rennings macht einsichtig, daß die Liturgiereform nicht einen Bruch mit der Tradition darstellt, sondern aus der Treue zur Tradition hervorgegangen ist.
Der Sammelband gibt einen guten Einblick in die Grundlagen und Ziele der Liturgiereform und vermittelt auf diese Weise ein tiefes Verständnis der begonnenen Erneuerung.

HEIM, Burkhard: *Ihr sollt mein Volk sein.* Liturgische Entwürfe. Reihe: Dienst am Wort, Band 18. Stuttgart 1967: Verlag Ehrenfried Klotz. 287 S. Plastikeinband in Ringbuchform. DM 17,80; in Subskription DM 15,20.

Die vorliegenden liturgischen Entwürfe sind gedacht als Vorschläge und Beispiele für die Gestaltung evangelischer Gottesdienste. Deren Ablauf entspricht daher auch die Auswahl und Anordnung der Gebete: Biblisches Eingangswort, Sündenbekenntnis, Gnadenverkündigung, Gebet und Gebet nach der Predigt. Die Texte sind in einer einfachen, leicht verständlichen Sprache gehalten. Der Verfasser war bemüht, „klingende Phrasen und flache Süßlichkeiten zu vermeiden". Da die Gebete für eine ganz bestimmte Gemeinde formuliert worden sind und deren konkrete Situation berücksichtigen, lassen sie sich in vielen Fällen nicht ohne weiteres in einer anderen Gemeinde verwenden, sondern erfordern zumindest eine Anpassung an die jeweilige Situation. In diesem Sinne vermögen sie auch für die Gebets- und Wortgottesdienste katholischer Christen zahlreiche Anregungen zu vermitteln.

LEEB, Helmut: *Die Psalmodie bei Ambrosius.* Reihe: Wiener Beiträge zur Theologie, Band 18. Wien 1967: Herder Verlag. 116 S. kart. DM 10,50.

Bislang war man der Ansicht, Ambrosius habe um 386 die sog. „antiphonale" Psalmodie in Mailand eingeführt. L. kommt nun bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, diese Auffassung entspreche wohl nicht ganz den Tatsachen, sondern gehe auf eine Fehldeutung durch Isidor von Sevilla zurück. Ambrosius habe in der Liturgie nur eine einzige Form des Psalmengesanges mit Volksbeteiligung gekannt: nämlich die responsorische. Außerdem dürfte Ambrosius selbst im Jahre 386 nichts eingeführt haben.
Während die beiden ersten Teilergebnisse durch die Quellen einigermaßen gesichert erscheinen, läßt das letzte gewisse Bedenken aufkommen. Es gibt nur zwei Texte, die von der Einführung des Psalmengesanges in Mailand sprechen. Sie erwähnen zwar nicht, daß Ambrosius daran beteiligt gewesen sei, doch bleibt es fraglich, ob dies schon Grund genug ist zu vermuten, die Einführung des Psalmengesanges sei nicht von ihm angeregt worden. Wir wissen es nicht. Die Quellen nennen in diesem Fall keinen Namen.

MÜLLER — ELSNER — HUIZING: *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* Reihe: Offene Wege, Band 7. Köln 1968: Benziger Verlag. 84 S. kart. DM 9,80.

Das Kirchenrecht hat heute bei vielen Katholiken keine gute Presse. Das ist verständlich (vgl. 83), aber es hilft natürlich nicht weiter, wie P. Huizing im Anschluß an seine recht kritischen Ausführungen zu Recht feststellt. Was wir also brauchen, ist nicht ein Ressentiment gegen das Recht, nicht einen Neuaufguß der angeblichen Alternative „Rechtskirche — Liebeskirche", sondern einen nuancierten Standpunkt gegenüber dem Recht, seiner heutigen Gestalt, seinen theologischen Fundamenten; was nottut, ist geschichtliche und theologisch-systematische Fundierung und Einordnung etwa des kirchlichen Rechtsbuches, das ja reformiert werden soll. Hier geben nun ein Theologe, ein Rechtshistoriker und ein Kanonist „erste Hilfen" bei diesen Anliegen. Ob man alles im einzelnen so bejahen wird, ist eine andere Frage. Aber es kann kein Zweifel sein: die Grundlinien sind richtig gezogen. Auch dem Nichtfachmann (gerade ihm) wird Einblick in einen Problemkreis vermittelt, der sehr konkret jeden Christen in der Kirche angeht.

FELDMANN, Christian: *Projiziert es in die Zeit.* Aspekte, Appelle, Alarme zum Rosenkranz. Regensburg 1968: Verlag Friedrich Pustet. 61 S. kart. DM 4,20.

Die weitverbreitete Abneigung gegen den Rosenkranz hat den Verfasser, einen jungen Laien, gereizt, einen neuen Versuch zur Verlebendigung dieses alten Gebetes zu unternehmen. An die Spitze eines jeden Geheimnisses stellt er eine Schriftlesung. Die sich anschließende Meditation verfällt nicht dem oft gemachten Fehler, den äußeren Ablauf der historischen Ereignisse des Lebens Mariä phantasievoll nachzuzeichnen, sondern versucht, die lebendige Wirklichkeit des Heilsgeschehens einzufangen. Folgerichtig führen diese in einer erfrischenden Sprache geschriebenen Betrachtungen zu einem ganz konkreten Vorschlag, der die großen Geheimnisse der Erlösung und damit Christus selbst in unserer Welt präsent machen möchte. Die christozentrische Ausrichtung der Gedanken und der nüchterne Stil dieser Texte werden gerade den modernen Menschen ansprechen und ihm helfen, sein persönliches Gebet zu vertiefen.

GIESEN, Heinrich: *Lauter Liebe.* Ein Andachtsbuch für alle Tage. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 382 S. Ln. DM 9,80.

Sicher war auch schon mancher katholische Berlin-Besucher von den Minuten-Andachten in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche beeindruckt, an denen täglich viele Menschen zufällig oder absichtlich teilnehmen. H. Giesen, Leiter der Berliner Stadtmission, hat diese Andachten eingerichtet und legt hier einen Teil der Texte vor, die alle tatsächlich gebetet und damit praktisch erprobt worden sind. Wer den Verfasser schon von seinem Büchlein „Sei fünf Minuten still" her kennt und schätzt, darf sicher sein, auch hier wieder auf Meditationen zu stoßen, die aus dem Alltag kommen und für den Alltag bestimmt sind. An einen kurzen Schrifttext zu jedem Tag des Jahres schließen sich eine kleine Betrachtung und ein Gebet, die beide nüchtern, aber doch sehr konkret und modern formuliert sind. Auch junge Menschen werden sich von diesen Texten angesprochen fühlen und manche Anregung für ihr persönliches Beten daraus ziehen.

LÜTHOLD, Ida: *Charles de Foucauld.* Vom Weltmann zum Heiligen der Wüste. Kurzbiographie. München 1964: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 36 S. geh. DM 0,80.

Jede Zeit hat ihre Heiligen; man muß sie nur aufspüren und finden. Diese kleine Biographie zeichnet ein gewinnendes Bild des Mannes, der nicht nur Bewunderer gefunden hat, sondern auch Menschen, die bereit sind, seinen Weg zu gehen.

Bete und arbeite. Kernsätze des heiligen BENEDIKT von Nursia, Patron von Europa. München 1965: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S. geh. DM 0,80.

Benedikt lehrt ein einfaches, praktisches Christentum, das vom Geist der heiligen Schrift und von der Weisheit östlicher Väter geformt ist. Darum verdienen seine Gedanken, von denen einige in diesem Heft zusammengetragen wurden, auch heute Beachtung und Verwirklichung.

TREFZER, Friedrich: *Der gute Tag.* München 1965: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S. geh. DM 0,80.

Worte zum Nachdenken, Sätze von tiefer Einsicht und Lebenserfahrung bietet dieses Heft. Ein wertvoller Wegbegleiter für alle, die noch nicht darauf verzichtet haben, über ihr Leben nachzudenken.

BRANDSMA, Titus: *Meine Zelle.* München 1967: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S. kart. DM 0,80.

Diese persönlichen Aufzeichnungen eines holländischen Karmeliten aus dem Gefängnis, der 1942 in Dachau ums Leben gekommen ist, liefern das überzeugende Beispiel eines gelebten Glaubens, das in einer Zeit der Glaubensunsicherheit von besonderem Wert ist.

Franz von Assisi. Der evangelische und der katholische Mann. Zusammengestellt und eingeleitet von Otto HOPHAN OCap. München 1967: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S. kart. DM 0,80.

Franz von Assisi hat Sympathien bei Menschen aller Schattierungen gefunden. Wer nach einer Erklärung für diese Tatsache sucht, lese die von dem bekannten Kapuziner mit Sachverstand getroffene Auswahl von Merksätzen des Heiligen und von Berichten seiner Zeitgenossen, die nichts von ihrer ursprünglichen Frische verloren haben.

IGNATIUS von Loyola: *Zur größeren Ehre Gottes.* Übersetzung und Zusammenstellung von Josef Baumann SJ. München 1966: Verlag Ars Sacra Josef Müller. 32 S. kart. DM 0,80.

Trotz aller Zeitgebundenheit können die Heiligen zu den großen geistigen Anregern auch späterer Jahrhunderte gerechnet werden. Die hier gebotene Auswahl von Worten des heiligen Ignatius und von Aussprüchen seiner Zeitgenossen beweist das sehr deutlich. Alle Hefte eignen sich für den Schriftenstand der Kirche.

Du hast mich lieb. Mein erstes Gebetbuch. Ein neuartiges Gebetbuch für Kinder im Vorschulalter und ersten Schuljahr. Einsiedeln 1967: Verlag Benziger. 80 S. laminierter Pappband. DM 5,80.

Diese Gebete, die hier, jeweils mit einer guten bunten, leicht eingängigen Illustration versehen, Grunderlebnisse des Vorschulkindes widerspiegeln, wollen keine Formeln sein, die das Kind nun immer wieder zu beten hätte, gar auswendig lernen müßte. Wie das beigegebene „Wort an die Eltern" sagt: „sie sind Beispiele, nicht mehr! Sie können verändert, ausgewechselt ... oder erweitert werden". Zweierlei hat sich dieses Büchlein vorgenommen: schon dem Kind das freie und aus der Situation kommende Beten zu erschließen und ein beglückendes Gottesbild formen zu helfen. Beiden Anliegen dürfte das Büchlein gute Dienste tun, wenn es im Sinne des „Wortes an die Eltern" sinnvoll gebraucht wird. Einige, gelegentliche, gedankliche Unschärfen („ich faste doch, weil du viel mehr für uns getan hast", oder der fehlende christologische Bezug sowie der undifferenzierte Gotteshausgedanke im ersten Teil des Gebets auf S. 72) müßten allerdings vertieft werden, stören aber im Ganzen kaum.

Kirche aktuell. Januar—Dezember 1967. Redaktion: Horst Keil unter Mitarbeit von Heribert Feifel. Kevelaer und Stuttgart 1968: Verlag Butzon & Bercker und Quell-Verlag. 88 S. kart. DM 12,80.

Dieses neuartige Bildjahrbuch ist das Gemeinschaftswerk eines katholischen und eines evangelischen Verlages und stellt eine vorzügliche ökumenische Dokumentation vom Wirken der Kirche in der Öffentlichkeit dar. In chronologischer Reihenfolge bieten die sorgfältig ausgewählten Fotos einen Rückblick auf die wesentlichen Ereignisse des Jahres 1967 und rufen eindringlich ins Gedächtnis zurück, was vielleicht schon zu verblassen drohte. Wenn die Auswahl solcher Bilder auch immer bis zu einem gewissen Grade subjektiv bleiben wird, so ist dennoch das wirklich Bedeutsame eingefangen und durch die beigegebenen Textinterpretationen hilfreich kommentiert worden. Die so entstandene Bilderchronik erliegt nicht der Versuchung billigen Selbstlobs, sondern zeigt in nüchterner Weise die Präsenz der Kirche in der heutigen Welt. Die von evangelischen und katholischen Theologen redigierte Reihe soll jährlich fortgesetzt werden. Wer sie regelmäßig sammelt, erhält auf diese Weise eine chronologisch geordnete und übersichtliche Kirchengeschichte mit dokumentarischem Wert.

EVENARI-ECKERN, Christel: *Zitronenbäume und ein Stückchen Meer.* Israelische Tagebuchblätter. München 1968: Verlag J. Pfeiffer. 164 S. Ln. DM 11,80.

„Ich möchte sie lieben, und aus der Ferne kann ich das nicht. Ich muß hier mit ihnen leben und mit ihnen arbeiten" (S. 13). Eine zur Tat drängende Überzeugung trieb die junge Autorin dieses lebendig geschriebenen Buches 1964 zum zweitenmal nach Israel, wo sie nach Erlernung der hebräischen Sprache eine Stelle als Kinderpflegerin fand und schließlich einen Israeli heiratete. Die unterhaltsame Lektüre bietet eine Fülle interessanter Informationen über die Probleme und die jüngste Geschichte des Staates Israel aus persönlicher Sicht. Eine gewisse „Betriebsblindheit" für die Eigenart und die Anliegen der arabischen Seite sowie der gelegentlich naive oder auch melodramatische Ton gehen wohl auf das Konto der Begeisterung und der Hingabe der Verfasserin für ihre neue Heimat. Die heutige Einstellung der ehemaligen Seelsorgshelferin zum Christentum bleibt übrigens seltsam verschwommen. Man erfährt zwar viel über jüdische Feste und Gebräuche, aber es kommt nicht zu einem wirklichen Dialog mit dem Christentum.

Kalender 1969

Berckers Katholischer Taschenkalender 1969. Kevelaer 1968: Verlag Butzon & Bercker. 252 S. Plastik DM 2,50, Leder DM 5,40.

Die Besonderheit und der Vorzug dieses Taschenkalenders liegen in seinem liturgischen Teil und in der Gestaltung des Kalendariums. Neben den unveränderlichen Teilen der Meßfeier in ihrer neuesten Fassung stehen eine Reihe Gebete für den Alltag, die wichtigsten Grundlehren des Glaubens mit einer kleinen Sakramentenlehre und Gedanken zur Vorbereitung auf den Empfang der Buße und der Eucharistie. Ein eigener Abschnitt berichtet über Wissenswertes aus dem Bereich der „organisierten Kirche", vor allem Deutschlands und seiner Nachbarländer. Das Kalendarium bietet außer den liturgischen Angaben für die Meßfeier Vorschläge für die tägliche Schriftlesung, die dem dreijährigen Leseplan des katholischen Bibelwerkes entnommen sind. Eine begrüßenswerte Neuerung stellen die wöchentlichen Zitationen dar, die alle dem Buch „Im Menschen Gott begegnen" von Ladislaus Boros entnommen sind. Da der Kalender auch die sonst üblichen Übersichten, Tabellen und Notizen über Feiertage, Post, Entfernungen usw. enthält, erfüllt er alle Wünsche, die man billigerweise an ihn stellen kann.

Berckers Schwesternkalender 1969. Kevelaer 1968: Verlag Butzon & Bercker. 365 S. DM 4,80. Plastikrückwand DM 1,80.

Zum sechstenmal wird der Abreißkalender angeboten. Die großen (9 x 13 cm) und schlichten Blätter bringen für jeden Tag neben Datum und liturgischem Hinweis auf die Tagesheiligen ein wegweisendes Wort verschiedenster Herkunft. Die Rückseite gibt in kurzen Texten (besonders aus den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils über die Erneuerung des Ordenslebens) Möglichkeit für Lesung und Meditation. Eine anspruchslose, aber wertvolle Hilfe.

Vom Advent zum Advent. Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1968/69. Freising 1968: Kyrios-Verlag Meitingen. 64 Bildtafeln. Format: 17,5 x 24 cm. DM 9,80.

Der auch diesmal als Lizenzausgabe des Leipziger Benno-Verlages veröffentlichte liturgische Kalender zeichnet sich immer durch die Qualität der beigegebenen Texte aus. In diesem Jahr fiel die Wahl auf die geistlichen Wochenlesungen und Homilien der Priestergemeinschaft von Saint-Séverin in Paris, die für ihre Schriftnähe und Aktualität gleichermaßen bekannt sind. Die bunten und einfarbigen Bilder versuchen einen Einblick in die vielfältigen Formen religiös-liturgischer Kunst zu vermitteln, wobei die Bildtexte über den Rahmen einer Bildbeschreibung hinausgehen, um zur Meditation anzuregen. Neben den praktischen Hinweisen für die Feier der Eucharistie bietet dieser Kalender einen biblischen Leseplan, der mit der 2. Reihe der Perikopenordnung für die Werktage identisch ist.

Meitinger Scherenschnittkalender 1969. 28 Scherenschnittkarten. Freising 1968: Kyrios-Verlag Meitingen. DM 3,80.

Jahr des Herrn 1969. Meitinger Spruchkarten-Kalender. 29 zweifarbige Spruchkarten. Freising 1968: Kyrios-Verlag Meitingen. DM 3,80.

Längst bekannt und weitverbreitet liegen auch für das nächste Jahr die beiden Kalender vor. Wieder bringen sie für durchschnittlich vierzehn Tage ein Kalenderblatt, das als Postkarte verwendet werden kann. Während die Scherenschnitte alle von Hugo Kocher stammen und trotz Könnens und schöner Beispiele die Grenze zum Kitsch bisweilen überschreiten, sind die Spruchkarten von verschiedenen Graphikern, schlichter und damit eindrucksvoller. Beide Kalender bieten auch die Namen der Tagesheiligen. Je nach Geschmack ein angenehmes und angebrachtes Geschenk.

Stuttgarter Bibelkalender 1969. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 24 S. DM 14,80.

Die 25 großformatigen Reproduktionen des Bibelkalenders für 1969 zeigen Werke der modernen religiösen Malerei, vor allem Noldes, Manessiers und van Goghs. Die Bilderklärungen auf der Rückseite der einzelnen Blätter stammen von verschiedenen Autoren und erstreben eine Synthese von biblisch-künstlerischer Deutung, die in den meisten Fällen gelingt. Auf jeden Fall wird nicht nur der Hintergrund der einzelnen biblischen Ereignisse und Szenen aufgehellt, sondern zugleich die persönlich subjektive religiöse Bindung des jeweiligen Künstlers sichtbar gemacht. Die Gestaltung des Kalenders, insbesondere die Qualität der Buntdrucke, ist wieder ausgezeichnet und wird sicher die verdiente Anerkennung und Wertschätzung finden.

Beuroner Kunstkalender 1969. Plastiken des Rokoko-Bildhauers J. A. Feuchtmayer. Beuron 1968: Beuroner Kunstverlag. Format: 30 x 48 cm. DM 13,20.

Der bekannte Kunstkalender ist diesmal der Gestalt des barocken Bildhauers Joseph Anton Feuchtmayer (1696—1770) gewidmet. Titelblatt und zwölf Monatsblätter zeigen in meist herrlichen Farbaufnahmen Ausschnitte aus seinem Werk. Auf Kunstdruckpapier heben sie sich gut vom rauhen Untergrund des Blattes ab und geben beim Anheben die dreisprachige (deutsch—französisch—englische) Erläuterung des jeweils abgebildeten Kunstwerkes frei. — Der Kunstliebhaber darf sich über Abbild und Erklärung freuen.

Ministrantendienst 1969. Ein Taschenkalender auf das Jahr 1969. München 1968: Verlag J. Pfeiffer. 128 S. Balacron, DM 1,80.

Mit seiner vorbildlichen Mischung von Text, Bild und Graphik bietet der kleine nützliche Kalender den Meßdienern eine Fülle von Anregungen für das persönliche Leben, für Gebet und Dienst an Gott und dem Nächsten. Die einzelnen Beiträge, gelten sie nun dem Menschen, der Schöpfung, dem Weltraum oder der Kirche, stehen unter dem Leitwort „Gottes große Welt". Auch der die Jugend besonders interessierende Sport, ein Quiz, Anregungen zum Basteln und Denksportaufgaben sind nicht vergessen. Der junge Herausgeber hat es verstanden, die richtige Welle anzupeilen und wird sicher mit diesem Kalender vielen Jungen eine Freude bereiten.

Eingesandte Bücher

Die folgende Anzeige bedeutet keine Stellungnahme zum Inhalt der Bücher. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Gutdünken der Schriftleitung.

ALSZEGHY, Z. — FLICK, M.: *Dogma auf dem Wege.* Reihe: Theologische Brennpunkte, Band 15. Bergen-Enkheim 1968: Verlag Gerhard Kaffke. 101 S. kart. DM 6,80.

d'ARC, Soeur Jeanne: *Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe?* Mainz 1968: Matthias-Grünewald-Verlag. 161 S. kart. DM 9,80.

BECKER, Joachim: *Isaias — der Prophet und sein Buch.* Reihe: Stuttgarter Bibelstudien, Band 30. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 81 S. kart. DM 5,80.

BOROS, Ladislaus: *Aus der Hoffnung leben.* Zukunftserwartung in christlichem Denken. Reihe: theologia publica, Band 10. Olten 1968: Walter-Verlag. 121 S. kart. DM 9,80.

BRIEN, André: *Ist Christus von heute?* Mündiger Glaube in einer modernen Welt. Reihe: Pfeiffer-Werkbuch, Nr. 69. München 1968: Verlag Pfeiffer. 232 S. kart. DM 11,80.

DEWART, Leslie: *Die Zukunft des Glaubens.* Köln 1968. Benziger Verlag. 244 S. Ln. DM 22,80.

DREISSEN, Josef: *Diagnose des holländischen Katechismus.* Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches. Freiburg 1968: Verlag Herder. 128 S. kart. DM 7,80.

EINIG, Maternus: *Der heutige Mensch und die Liturgie.* Reihe: Christliches Leben heute, Band 3. Augsburg 1968: Verlag Winfried-Werk. 131 S. kart. DM 5,80.

FRANK, Hannelore: *Leben angesichts des Todes.* Reihe: Alltägliches, Band 4. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 94 S. kart. DM 4,80.

FRIK, Helmut: *Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie.* Das Verständnis biblischer Texte und die Stufen des kindlichen Verstehens. Reihe: Arbeiten zur Pädagogik, Band 9. Stuttgart 1968: Calwer Verlag. 341 S. Ln. DM 22,—.

GNILKA, Joachim: *Der Philipperbrief.* Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X/3. Freiburg 1968: Verlag Herder. 226 S. Ln. DM 33,—; Subskriptionspreis DM 29,—.

HÄRING, Bernhard: *Zusage an die Welt.* Reihe: Theologische Brennpunkte, Band 14. Bergen-Enkheim 1968: Verlag Gerhard Kaffke. 79 S. kart. DM 6,80.

HESEKIEL, Toska: *Das Thema liegt in der Luft: „Mit der Kirche bin ich fertig!".* Reihe: Alltägliches, Band 5. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 94 S. kart. DM 4,80.

HOFFMANN/JANSSEN: *Die Wahrheit über die Ordensdevisenprozesse 1935/36.* Bielefeld 1967: Verlag Hausknecht. 290 S. kart. DM 6,50.

JETTER, Werner: *Was wird aus der Kirche?* Beobachtungen, Fragen, Vorschläge. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 239 S. kart. DM 12,80.

KLAES, Norbert: *Stellvertretung und Mission.* Essen 1968: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen. 120 S. kart. DM 18,—.

Kleine Bilderbibel. Bilder von R. SEEWALD, Text von J. GOLDBRUNNER. Freiburg 1968: Verlag Herder. 128 S. Ln. DM 9,80.

KNOCH, Otto: *Auf, mir nach! Spricht Christus.* Nachfolge heute im Lichte der Nachfolgeworte Jesu. Kevelaer 1968: Verlag Butzon & Bercker. 154 S. kart. DM 8,80.

KOL, Alphonsus van: *Theologia Moralis.* Tomus I und Tomus II. Barcelona 1968: Editorial Herder. 823 und 715 S. kart.

LEHNER, Max — HASLER, August B.: *Neues Denken in der Kirche.* Standpunkte. Luzern 1968: Rex-Verlag. 259 S. kart. DM 13,80.

LEIST, Marielene: *Neue Wege der geschlechtlichen Erziehung.* Wir müssen umdenken. München 1968: Rex-Verlag. 238 S. Ln. DM 14,80.

LORETZ, Oswald: *Schöpfung und Mythos.* Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. Reihe: Stuttgarter Bibelstudien, Band 32. Stuttgart 1968: Verlag Katholisches Bibelwerk. 151 S. kart. DM 8,80.

MAGIERA, Kurtmartin: *Gebete aus der Zeitung.* Zwölf Holzschnitte von Paul Reding. Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. Brosch. DM 8,80.

McKENZIE, John L.: *Die Botschaft des Neuen Testamentes.* Neu damals und neu heute. Luzern 1968: Verlag Räber. 368 S. Ln. DM 29,50.

Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat. Herder-Bücherei, Band 320. Freiburg 1968: Verlag Herder. 192 S. kart. DM 2,90.

MURPHY — O'CONNOR, Jerome: *Neubelebung der Predigt.* Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder. Luzern 1968: Rex-Verlag. 351 S. kart. DM 18,80.

MUSCHALEK, Georg: *Glaubensgewißheit in Freiheit.* Reihe: Quaestiones disputatae, Band 40. Freiburg 1968: Verlag Herder. 104 S. kart. DM 12,80.

NIGG, Walter: *Botschafter des Glaubens.* Der Evangelisten Leben und Wort. Olten 1968: Walter-Verlag. 249 S. Ln. DM 18,—.

OESTERREICHER, Johannes: *Der Baum und die Wurzel.* Israels Erbe — Anspruch an die Christen. Freiburg 1968: Verlag Herder. 204 S. kart. DM 20,—.

OPPEN, Dietrich von: *Der sachliche Mensch.* Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 203 S. Ln. DM 12,80.

ORAISON, Marc: *Was ist Sünde?* Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 124 S. brosch. DM 8,80.

ORCHAMPT, Jean — POLAERT, André: *Liturgie mit Kindern.* Wortgottesdienst zur Einführung. Reihe: Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 67. München 1968: Verlag Pfeiffer. 240 S. kart. DM 11,90.

PESCH, Otto Hermann: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin.* Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Reihe: Walberberger Studien, Band 4. Mainz 1967: Matthias-Grünewald-Verlag. 1012 S. Ln. DM 88,—.

Predigtstudien für das Kirchenjahr 1968/69. Perikopenreihe III, 1. Halbband. Hrsg. von Ernst LANGE in Verbindung mit P. KRUSCHE und D. RÖSSLER. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 231 S. Ln. DM 19,80; Fortsetzungspreis DM 16,—.

Priester — Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Hrsg. von Franz ENZLER. Luzern 1968: Rex-Verlag. 138 S. kart. DM 9,80.

PRONZATO, Alessandro: *Die Ordensfrau nach dem Konzil.* Hilfen zur Betrachtung. Frankfurt 1968: Verlag Josef Knecht. 364 S. Ln. DM 19,80.

Die Psalmen. Zweiter Halbband. Hrsg. von Ludwig SCHMIDT. Stuttgart 1968: Verlag Ehrenfried Klotz. 264 S. Balacron DM 23,—; Subskriptionspreis DM 19,50.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. Hrsg. von Karl RAHNER und Adolf DARLAP. Band 2: Existentialphilosophie — Kommunismus. Freiburg 1968: Verlag Herder. 1404 S. Ln. Subskriptionspreis DM 98,—.

SCHILLING, Alfred: *Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche.* Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968: Verlag Hans Driewer. 312 S. Linson. DM 18,—.

SCHLÖSSER, Felix: *Kirche für die Welt.* Reihe: Unser Glaube, Band 5. Mainz 1968: Matthias-Grünewald-Verlag. 142 S. kart. DM 12,80; Subskriptionspreis bis zum 31. 12. 1968: DM 10,80.

Die Situation des Bruderberufs heute. Mitarbeiter und Partner. Hrsg. Dietrich WIEDERKEHR. Luzern 1968: Rex-Verlag. 213 S. kart. DM 12,80.

SOBOTTA, Franz: *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart.* Reihe: Trierer Theologische Studien, Band 21. Trier 1968: Paulinus Verlag. 238 S. kart. DM 25,—.

SÖLLE, Dorothee: *Phantasie und Gehorsam.* Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 71 S. kart. DM 3,—.

SUENENS, Léon-Joseph: *Die Mitverantwortung in der Kirche.* Salzburg 1968: Verlag Otto Müller. 188 S. kart. DM 14,70.

WILD, Bernardin: *Die Augustiner.* Reihe: Orden der Kirche, Band 8. Freiburg/Schweiz 1968: Paulusverlag. 223 S. kart. DM 11,60.

ZELLER, Hermann: *Begegnung mit dem Evangelium.* 42 Predigten. Regensburg 1968: Verlag Friedrich Pustet. 166 S. kart. DM 8,80.

ZINK, Jörg: *Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages.* Bilder und Gedanken zu den Grenzen unseres Lebens. Stuttgart 1968: Kreuz-Verlag. 98 S. Ln. DM 9,80.

Der Zölibat. Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge. Hrsg. von Franz BÖCKLE. Mainz 1968: Matthias-Grünewald-Verlag. 190 S. Paperback. DM 12,80.

ZUMKELLER, Adolar: *Das Mönchtum des heiligen Augustinus.* Zweite, neubearbeitete Auflage. Würzburg 1968: Augustinus-Verlag. 488 S. kart. DM 39,30.