

son, die Würde der Familie, die Vorrechte und Grenzen des Staates zu erkennen.

Daher ist die Mitarbeit der Katholiken in allen Einrichtungen wünschenswert, die in Theorie und Praxis die Naturgesetze respektieren. Sie werden versuchen, sie in der rechten Richtung zu behaupten und durch ihr aktives Mittun jene Aufgabe zu erfüllen, die der göttliche Meister mit der des Salzes und Sauerteigs vergleicht. Sie werden in den Vereinigungen, die sich um universale menschliche Ziele bemühen, großzügige Seelen und hochbegabte Geister finden, die imstande sind, sich über materielle Sorgen zu erheben und zu verstehen, daß ein tatsächlich kollektives Schicksal der Menschheit den absoluten Wert jeder einzelnen Persönlichkeit voraussetzt, sowie die überzeitliche Stiftung der wahren Gesellschaft, von der die irdische Gemeinschaft nur Abglanz und Andeutung sein kann.

Wir möchten auch auf einen wesentlichen Gesichtspunkt des sich bildenden Geistes hinweisen, auf den größeren Verzichtes. Christen werden nicht überrascht sein, dieses Wort aus unserem Munde zu hören. Es ist im übrigen eine Erfahrungstatsache und logische Notwendigkeit: wirkliche Gemeinschaft fordert gegenseitige Opfer. Denkt daran, wie der menschengewordene Gottessohn den Menschen die Bedingungen der Einheit vor Augen führte, er, „der nicht kam, bedient zu werden, sondern zu dienen

und sein Leben hinzugeben für viele“ (Matth. 20, 28). Dadurch hat er selbst die Notwendigkeit und die Fruchtbarkeit des Opfers unterstreichen wollen, um eine höhere Form des Lebens zu fördern, zu dem die Menschen durch übernatürliche Berufung auserwählt sind, die Einheit der Kinder Gottes zu bilden.

Ist es noch notwendig, zum Schluß den Sieg und die Freude des Osterfestes zu erwähnen? In der Tat habt ihr, mein lieben Söhne, eine schöne Aufgabe zu erfüllen: Inmitten einer angsterfüllten Welt tragt ihr die Hoffnung und den Frieden brüderlicher Hingabe in weltweitem Ausmaß. Seid das Salz der Erde, ohne das alles sich zu zersetzen und korrupt zu werden droht. Seid Sauerteig, der die Masse emporhebt und aus einem formlosen Teig das Brot der menschlichen Gemeinschaft macht. Jeder möge dank eurer Arbeit verstehen, daß es „mehr Freude schenkt, zu geben, denn zu nehmen“, größerer Edelmut ist, zu dienen, als sich bedienen zu lassen, und mehr Freude bereitet, sein Leben für seine Brüder hinzugeben, als es für sich selbst zu bewahren.

Dies ist Unser Wunsch für euch und die Gnade, die wir vom auferstandenen Heiland für jede eurer Gruppen sowie für das Ganze eurer Bewegung erleben. Als Unterpand dessen erteilen Wir euch aus der Fülle Unseres väterlichen Herzens den Apostolischen Segen.

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### „Reformatorisches Christentum“

#### Katholische Werke zu seinem Verständnis

In den letzten Jahren wurden uns eine ganze Reihe beachtlicher Bücher von katholischen Theologen zum Verständnis evangelischer Spiritualität und Theologie beschert. Einige von ihnen haben wir bereits früher im Rahmen eines Berichtes über Grundsatzfragen katholischer Ekklesiologie gewürdigt: „Die Zugehörigkeit zur Kirche“ und „Woran erkennt man die Kirche?“ (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 321 ff. und S. 362 ff.), darunter Gustave Thils, „Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique“ (Löwen 1955), und Louis Bouyer, „Du Protestantisme à l'Eglise“ (Paris 1954). Inzwischen sind u. a. hinzugekommen die Bücher von W. van de Pol, „Das Reformatorische Christentum“ (in phänomenologischer Betrachtung. Benziger Verlag, Köln 1956. 450 S.), Thomas Sartory OSB, „Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche“ (Kyrios Verlag, Meitingen 1955. 232 S.), ferner Edward Duff SJ, „The social thought of the World Council of Churches“ (Longmans, London 1956. 340 S.), und neuerdings die Monographie von Hans Küng über „Rechtfertigung“ (Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, 304 S.), eine römische Lizentiatenarbeit und Dissertation am Institut Catholique in Paris. Diese verschiedenartigen Werke erfordern ein Wort über mögliche Methoden, wie man katholischerseits das schwer faßbare Phänomen reformatorischen Christentums aufhellen und verstehen kann.

Wir stimmen darin mit der Pariser „Istina“ (Heft 4, 1956) überein, die in einem wertvollen Aufsatz von M.-J. Le Guillou OP, „Le Catholicisme et le Mouvement oecuménique“ (S. 416—442), nach einer Besprechung katholischer

Literatur zum Thema folgende grundsätzlichen Gedanken ausspricht: „In Wahrheit kennen wir noch nicht die Tiefe und genaue Bedeutung der Frage, die der Herr durch die Ökumenische Bewegung an die Kirche richtet: wir haben sie zu entdecken in folgsamer Anpassung an die Wirklichkeit, in brüderlichem Hinhören, das sachlich den Bedürfnissen unserer getrennten Brüder nachgeht, in der Treue zum Herrn und zu seiner Kirche. Wir müssen mit unseren Brüdern leben, um den Anruf zu verstehen, den der Herr an sie richtet, und den Ruf, den der Herr durch sie an uns ergehen läßt. Wir müssen ihnen einen Platz in unserem Herzen einräumen, in unseren besten Gedanken, um ihnen wirklich helfen zu können, und zwar genau auf der Ebene, wo sie sich gerade befinden.“ Vielleicht würde der evangelische Leser auch in dieser Haltung noch zuviel katholische Sicherheit spüren, dennoch bleibt es wahr, daß „die katholische Kirche diese ganz besondere Erfahrung mit dem Nächsten machen muß“, der in vielfältiger Gestalt im ökumenischen Raum fragend vor ihr steht und den die Herder-Korrespondenz seit ihrem Erscheinen dem katholischen Leser als ein Rätsel und eine Aufgabe vorstellt.

#### Methodenfragen

Was nun die Methoden anbetrifft, so wäre es an sich möglich, sogleich das Ganze der ökumenischen Wirklichkeit zu erfassen, sei es als ein Konglomerat konvergierender oder divergierender theologischer Lehren — am umfassendsten greifbar im Weltrat der Kirchen und eigentlich nur hier als Ganzes sichtbar (was viele immer noch nicht einsehen wollen) —, sei es zugleich in seiner historischen Entwicklung und Dynamik. Beide Wege, vor allem der letztere, den Thils sich vorgenommen hatte, sind ideal. Es ist auch immer notwendig, dieses angenommene Ganze des refor-

matorischen Glaubens anzusteuern, aber ein solches Unternehmen überschreitet vorerst die Kraft jedes einzelnen Theologen, und zwar nicht nur wegen der Fülle der Erscheinungen. Allerdings könnte wohl ein theologisches Team — wenn es das doch gäbe! — dieses Ganze wenigstens registrieren und ordnen. Um es jedoch von innen her zu erfassen, fehlt wohl noch eine genügende kritische Bewußtheit um unsere katholischen Denkkategorien und ihre Anwendbarkeit auf die ökumenische Dynamik. Es wird uns immer wieder vorgehalten, zuletzt von dem Ireniker Roger Mehl gegenüber Thils (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 400), unser „steriler Substantialismus“, unsere scholastisch-ontologische Begrifflichkeit reiche nicht hin, um überhaupt nur die reformatorischen Intentionen zu erkennen. Es ist bitter, wenn man sich das bei so viel gutem Willen, wie Thils ihn an den Tag legt und wie er ihm auch nachgerühmt wird, sagen lassen muß. Aber es ist wohl etwas Wahres daran. Allerdings trifft der Vorwurf nicht die ganze katholische Theologie, die heute schon hier und da mit neuen Kategorien arbeitet. Sartory, der aus der Münchener Schule kommt und den Tübingern manches abgewonnen hat, war sich dessen von vornherein bewußt und hat seinen ersten Versuch darauf abgestellt.

Also ist es vielleicht vorerst besser und führt zu rascheren Kontakten, wenn man ein bestimmtes, entscheidendes theologisches Problem herausgreift oder einen einzelnen evangelischen Theologen zu verstehen sucht. Hermann Volk wählte die Lehre vom Menschen aus (Emil Brunners Lehre von dem Sünder, 1950), die eine der fundamentalen Unterscheidungslehren enthält, wie man seit Möhlers „Symbolik“ weiß. Man könnte auch die Lehre von der Gnade oder von der Kirche, die Lehre von Christus nehmen, wie es bekannte Beiträge im III. Band des Werkes über „Das Konzil von Chalkedon“ getan haben, oder, scheinbar das Allereinfachste und Nächstliegende, die Lehre von der Rechtfertigung. Solche Untersuchungen sind immer fruchtbar, vorausgesetzt daß man bei der methodischen Isolierung des konkreten Theologoumenon die gesamtkirchliche Existenz hüben wie drüben fest im Blick behält und als Hintergrund demonstriert. Eine solche isolierende Methode kann überraschende Ergebnisse zeitigen, wie das Buch von Hans Urs von Balthasar über Karl Barth beweist (vgl. die Besprechung in: „Wort und Wahrheit“, Juni 1952, S. 465). Wieweit aber sind solche Monographien für das Gespräch der „Kirchen“ von Belang? Wir befinden uns doch dank der Ökumenischen Bewegung in einem Entwicklungsstadium, in dem der Kirche die „Kirchen“ oder gar eine Gemeinschaft von Kirchen gegenüber treten. Da liegen dann die eigentlichen Probleme. Alles andere sind hochnotwendige theologische Laboratoriumsversuche, Einzelexperimente. Was wäre gewonnen, wenn man mit Barth in ein gutes, folgenreiches Gespräch über die eine oder andere dogmatische Frage käme? Nicht eben viel, so will uns scheinen, denn das Gespräch mit den Reformierten überhaupt dürfte sehr viel schwieriger sein als mit den Lutheranern, und die Lutheraner erreicht man nicht über Barth, im Gegenteil, sie fühlen sich dadurch eher vernachlässigt. Auch das ist, wenigstens in Deutschland, zu bedenken.

Um es in einem konkreten Bilde zu sagen: Wer mit Barth redet, müßte ihn sich vorstellen in einem nüchternen reformierten Bethaus mit der Kanzel über dem Abendmahlstisch, der weder Altar ist noch ein Kreuz oder Kerzen

trägt, sondern nur die aufgeschlagene Bibel, das Wort Gottes, und er wird sich als katholischer Priester demgegenüber in einer Kapelle wissen, während hinter ihm die Feier der hl. Messe unterbrochen wurde, zu seiner Rechten auf einem Thron der Bischof, zu seiner Linken ein päpstlicher Legat als Zuhörer, nachdem die Gemeinde die Allerheiligenlitanei gebetet hat und still den Rosenkranz weiterbetet. So hat das theologische Gespräch hüben und drüben seinen konkreten Ort, der zugleich der theologische Ort ist, in dem alle dogmatischen Fragen entspringen und den man nicht ohne Dispens verlassen könnte. Übrigens würde Barth dem durchaus zustimmen.

### *Die Rechtfertigung*

Nehmen wir hier zuerst die interessanteste und wohl auch tiefste der obengenannten Neuerscheinungen, die sich an einem begrenzten Thema versucht, das Buch von Hans Küng, so deckt Barth in seinem von Humor, Weisheit, Bewunderung und Zweifel diktierten Geleitbrief den konkreten Sachverhalt der gesamtkirchlichen Existenz auf. Er schreibt: „Lassen Sie es bei dem gemachten Anfang solcher Nachforschung nicht bewenden! Es wird ja noch einiges brauchen, um von dem nun — hoffen wir es! — frei gemachten Mittelraum aus uns auch die Transsubstantiation und das Meßopfer, auch Maria und den unfehlbaren Papst und das übrige, was wir — entschuldigen Sie, ich habe doch wieder zum ‚Denzinger‘ gegriffen! — in der *Professio fidei* Tridentina lesen müssen, einigermaßen einleuchtend zu machen“ (14). Mit dieser *Professio* sind dann alle, fast alle Prämissen auf katholischer Seite genannt, auf denen die Lehre von der Rechtfertigung beruht. Es ist leider ein Ergebnis unserer theologischen Schulung, daß wir gern annehmen, es ginge in dem Glaubensgespräch primär um theologische Begriffe und Doktrinen. Es geht aber um die Ganzheit des Mysteriums Kirche, um kirchliche und nicht nur um persönliche christliche Existenz. Sodann aber hat die Theologie eine bestimmte kirchliche Funktion. Diese ist in der katholischen Kirche anders als im evangelischen Kirchentum. Dort ist die Theologie dem kirchlichen Lehramt verpflichtet, auch wo sie „experimentiert“, hier dagegen ist sie weitgehend Theologie der Theologen, die — je nach Geisteskraft und Gaben — selber kirchliches Lehramt sein können. Das muß man sehen.

Dazu kommt nun, daß die Rechtfertigungslehre selber eine kirchliche Funktion hat, einen verschiedenen Ort im Ganzen des Dogmas, so auch bei Calvin und bei Barth. Am deutlichsten ist das bei Luther bzw. bei der Augsburger Konfession, die ja auch Calvin mit unterschrieben hat. Hier folgt Artikel IV von der Rechtfertigung als der erste reformatorische Glaubensartikel auf die drei als Einleitung vorausgeschickten Artikel „Von Gott“, „Von der Erbsünde“ und „Vom Sohne Gottes“. Sie ist der Maßstab für alle folgenden Artikel, besonders für Artikel VII, „Von der Kirche“, sie ist personalistisch, antihierarchisch, antirömisch und geradezu unkirchlich, wenn man zum Wesen der Kirche die göttliche Institution rechnet. Wie völlig anders steht die Rechtfertigungslehre im Tridentinum und im Lehrvortrag unserer Dogmatik.

Indessen haben wir es in Küngs Monographie mit der Rechtfertigungslehre Barths zu tun. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, lesen wir aus Barths eigener Feder: „Das positive Ergebnis Ihrer Kritik lautet: daß, was ich von der Rechtfertigung sage . . ., sachlich in allen Punkten mit der rechtverstandenen Lehre der römisch-katholi-

schen Kirche übereinstimme. Sie verstehen, daß mein Erstaunen bei dieser Kunde ziemlich groß war, und ich nehme an, daß das mancher Ihrer römisch-katholischen Leser zunächst . . . nicht geringer sein wird. Meine Stellungnahme kann nur diese sein: *Wenn* das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich *ist*, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt. Ich muß das dann schon darum zugeben, weil die römisch-katholische Lehre ja dann — auch ganz auffallend mit der meinigen übereinstimmt! *Ob* freilich das von Ihnen Vorgetragene die Lehre Ihrer Kirche tatsächlich *ist*, darüber werden Sie sich mit den biblisch, historisch und dogmatisch Sachverständigen auf Ihrer Seite auseinandersetzen müssen . . .“ Barth versichert, daß er der Aufnahme, die das Buch dort findet, mit Teilnahme und Spannung entgegensieht. Er ist etwas skeptisch, denn er fragt und erklärt, daß man Künigs Verständnis von Freiheit, von Gnade, von Rechtfertigung, vom simul justus et peccator, vom sola fide usw. in den Definitionen der Sessio VI des Tridentinum „nicht so leicht entdecken konnte“. Mit der Erwartung Barths ist auch die Verantwortung dieser Buchanzeige gegeben. Wir können uns nach dem Urteil Barths ein Referat über den ersten Teil des Buches (21—94) ersparen: diese Wiedergabe seiner Rechtfertigungslehre ist treffend und vorbildlich, und sie ist aus dem Ganzen der „Kirchlichen Dogmatik“ genommen, soweit diese bisher vorliegt. Das besagt viel, wenn man weiß, was für einen so andersartig geschulten katholischen Theologen dazu gehört, sich ganz in ein evangelisches Thema hineinzuversetzen.

#### Offene Fragen

Beginnen wir mit den „offenen Fragen“ (97—100), die zu der katholischen Antwort des zweiten Teils überleiten. Danach sind alle Fragen Barths und seine Polemik gegen das Tridentinum — „den Menschen sowohl der Gnade Gottes als auch und vor allem seiner eigenen Sünde gegenüber im Gleichgewicht eines unerschütterlichen Selbstbewußtseins zu erhalten“ (59), wie der Vorwurf, die katholische Gnadenlehre nehme die Souveränität Gottes nicht ernst, sie gehe unter in Anthropozentrik (83) — schließlich auf einen Nenner zu bringen: Nimmt die katholische Rechtfertigungslehre die Rechtfertigung ernst als den gnädigen Souveränitätsakt Gottes? Ist Gott nicht aus dem Zentrum weggerückt? Ist er nicht in die Funktion der simplen, nun einmal unumgänglichen Ermöglichung der Gerechtmachung des Menschen zurückgebunden? Geht es da nicht immer und überall, zuerst und vor allem um den Menschen, um das Geschöpf? Wird in der katholischen Lehre von der Sünde Gott wirklich ernst genommen? Was geschieht da dem Menschen, der sich von seinem Schöpfer und Erhalter losreißt, was geschieht ihm als Menschen: „Verliert er wirklich nur ein zwar wichtiges, aber letztlich sekundäres Akzidens: sein Gnadenkleid? Steht der homo nudatus nicht doch ganz respektierlich da: als ein freier, guter, natürlicher Mensch; verwundet zwar, doch im Eigentlichsten und Persönlichsten nicht getroffen? Und was bedeutet für ihn die Erlösung mehr als für die Substanz das Akzidens? — Und in der katholischen Lehre von der Gnade: Wird etwa hier Gott ernst genommen? Geht es nicht in erster Linie um den begnadeten Menschen, statt um den gnädigen Gott? Redet man nicht

lieber und fast ausschließlich von des Menschen Gnadenstand und Gnadenleben, statt von Gottes Gnadenwirken, von den Gnadengaben, über die der Mensch verfügt, statt von der Gnadengunst, die über den Menschen verfügt? Ist die Gnade nicht zum physischen Ding geworden, statt etwa stets Personales zu sein und zu bleiben? — Und in der katholischen Lehre von der Rechtfertigung: Wieviel wird da geredet vom Gerechtworden des *Menschen*, von *seinem* Übergang und seiner Veränderung, und wie wenig vom Richterspruch des strafenden und rettenden *Gottes*? Ist Jesu Christi Tod und Auferstehung mehr als die ferne Bedingung für das heute vor allem Wichtige: des Menschen eingegossene und inhärierende Gerechtigkeit? Ist die Rechtfertigung, diese gewaltige göttliche Rechtsaktion, nicht verharmlost und reduziert auf einen im Menschen stattfindenden organischen Reaktions- und Wachstumsprozeß?“ Nun, das sind schon Fragen! Und Küng stellt sie sehr mutig, weil er sie hören und mit Recht zu Gehör bringen will und weil er sie als berechtigt anerkennt, bis zu der Frage: Ist nicht Glaube auch Vertrauen . . . Was soll ein Glaube mit „Verdiensten“? Oder: „Ist die gratia Christi nur ein Sammelname für die verschiedenen Gnaden, oder sind wirklich alle Gnaden Gnade Jesu Christi? Ist Christus für unsere Rechtfertigung mehr als eine notwendige äußere Bedingung, und ist der Glaube an abstrakte Wahrheiten oder an ihn persönlich gebunden?“ Küng stellt auch katholische Gegenfragen an Barth, vor allem diese: ob Barth nicht doch Gott wieder zuwenig zuschreibt, weil dem Menschen zuwenig zugeschrieben wird? „Ist also . . . der Mensch und damit die Menschwerdung Jesu Christi vielleicht doch nicht ganz ernst genommen? Fällt doch letztlich das Geschöpf als Partner Gottes aus? . . .“

#### Christozentrische Grundlegung

Küng nennt seine nun folgende Antwort einen Versuch. Er greift dabei alle benachbarten Fragen auf und zieht die ganze Skala theologischer Autoritäten heran, wobei die vormittelalterlichen und die neueren „christozentrisch“ denkenden und vorwiegend biblisch ausgerichteten Theologen in der Argumentation die größere Rolle spielen. Das Buch ist sehr gut und wirklich katholisch fundamementiert, auch darin, daß es Barths Vorwurf gegen das Tridentinum mit dem Hinweis auf die katholische Dogmenentwicklung und die Stellung dieses Reformkonzils in der Dogmengeschichte beantwortet, um Barth von dem Vorurteil zu lösen, daß die Definitionen der Kirche erstarrte Formeln seien und nicht ein lebendiger Geistbesitz. Gewiß gebe es dogmatische Schulbücher, aber man könne nicht die volle und lebendige Lehre mit diesen Schulbüchern identifizieren. Die Theologie habe zu den Quellen, zum Worte Gottes, zur Heiligen Schrift zurückgefunden, die als göttliche Offenbarungsquelle auch dem feierlichsten Dokument der Tradition überlegen sei (117). Küng schränkt in Anlehnung an Franzelin, Scheeben und neuerdings Baumgartner (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 512 f.), sowie Geiselman die normative Tradition als Glaubensquelle wesentlich ein. Dadurch wird seine Methode der Interpretation bestimmt: er schöpft vor allem in Anlehnung an die neueren Exegeten aus der Heiligen Schrift (124) und hält demgegenüber Barth vor, daß sein Schöpfen aus der Bibel der letzten ge-

horsam-gläubigen Gebundenheit entbehre. Diese Methode macht es verständlich, daß die katholische Lehre von der Rechtfertigung andere Akzente gewinnt, als man sie oft gewöhnt ist, ohne daß sie doch aufhört, katholisch und kirchlich zu sein.

Küngs Antwort entwickelt zuerst notwendige dogmatische Grundlagen: darunter ein wichtiges Kapitel über den Erlöser Jesus Christus, in welchem die neuen christozentrischen Versuche katholischer Theologen zur Sprache kommen. Denn in der Christologie werden die entscheidenden Fragen der Rechtfertigungslehre beantwortet (129). Die nun folgenden exegetischen Linien arbeiten die ewige Präexistenz des Erlösers heraus, der schon im Alten Testament mit seiner Gnade gegenwärtig ist (133), so wie das Geheimnis der Kirche und der Erlösung schon in der Schöpfung angelegt ist. Eine theologiegeschichtliche Begründung zeigt, daß der Verfasser seine Positionen weise in einem vertretbaren theologischen Rahmen hält: „Eine andere, nicht in Christus geschaffene Ordnung ist möglich, nur so wird die strikte Übernatürlichkeit der gegenwärtigen christlichen Ordnung gewährleistet. Aber — dies vorausgesetzt — besteht kein Grund, irgend etwas in dieser faktisch existierenden Ordnung aus seinem Bestand in Christus herauszunehmen . . .“ (146). Man spürt in diesem Kapitel die Schulung an Urs von Balthasars Buch über Karl Barth. Küng wählt eine Synthese zwischen der thomistischen und skotistischen Lehre (150). Das geschieht, wohl gemerkt, um der Rechtfertigung willen, zunächst, um die Sünde und den Tod im Heilsplan Gottes tief genug zu verstehen.

#### *Die Sünde*

Hier wird nun wirklich die Sünde ganz ernst genommen, mit der verwunderten Frage, wie es möglich ist, daß der Sünder trotzdem, obwohl er die Vernichtung verdient hat, weiterexistiert (157). Er vergeht nicht, weil der Erlöser verheißen ist, weil die Erlösung der eigentliche Seinsgrund der Schöpfung geworden ist: „Jesus Christus, als die eine große *gratia praeveniens*, kommt dem Vernichtungswerk der Sünde zuvor. Von Ewigkeit her hat Gott des Menschen Fall vorausgesehen und ihm von vornherein vorgebeugt . . . Die Schöpfung in Jesus Christus ist nicht die Erlösung, doch ist sie die Voraussetzung und der verborgene Anfang der Erlösung . . .“ (163). Auch dies ist nicht einfachhin gesagt, sondern steht in der katholischen Tradition: „Das skotistische Anliegen ist der nicht zu beschränkende Primat Jesu Christi in allen Dingen schon vor seiner historischen Menschwerdung . . . Das thomistische Anliegen ist der nicht zu verdunkelnde Erlösungscharakter der Menschwerdung des Gottessohnes: Christus ist nicht seinetwegen, sondern unseretwegen, *propter nostram salutem*, in die Welt gekommen . . .“ (169). Diese Gedanken werden vertieft in dem Kapitel über „Das Elend der Sünde“, das die Sünde von vornherein in ihrem sozialen und ekklesiologischen Aspekt sieht. In einer Kombination der Sätze des Tridentinums mit denen des Konzils von Orange wird dargelegt, daß die Sünde als *aversio a Deo* zum vollen Tod hinführt, zum Untergang des Geschöpfes. „Es geht hier also tatsächlich um viel mehr als um den Verlust eines schmückenden *accidens* oder eines weißen Gnadenkleides, es geht um einen Angriff auf Substanz und Herz, es geht — weil es ein Angriff auf Gott ist — um einen Angriff auf den Menschen, um den Versuch der sündhaften Selbsterstörung. Das ist die letzte

Radikalität und Macht der Sünde“ (175). Und doch bleibt der Mensch Mensch, behält seine Menschennatur und eine gewisse Wahlfreiheit, weil — die Barmherzigkeit Gottes ihn schont. Wiederum eine umfassende Belegung aus Werken theologischer Autoritäten.

Darauf gründet sich nun der Vorwurf gegen die Reformatoren und gegen Barth, daß sie die Sünde noch zuwenig ernst genommen haben! Wenn sie den Zustand des Sünders als einen schlechthin gnadenlosen auffaßten, so übersahen sie das Sein auch des sündigen Geschöpfes in Jesus Christus (179). Nicht pelagianische Selbstherrlichkeit hat im Tridentinum dem sündigen Menschen die Freiheit zugesprochen, sondern der Glaube an Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus. Um das ganz deutlich zu machen, behandelt das nächste Kapitel über „Das Verderben des Menschen“ die Bedeutung des Begriffes der Freiheit, mit der These, daß die Heilige Schrift als primäre Norm der Theologie auch Norm für die theologische Terminologie sei. Dabei ergibt sich: die Heilige Schrift versteht unter „Freiheit“ nie Wahlfreiheit, obwohl sie sie voraussetzt und obwohl diese Wahlfreiheit der anthropologische Untergrund der christlichen Freiheit ist. Was auch in der Sünde an Wahlfreiheit verbleibt, ist in Wirklichkeit „Knechtschaft der Sünde“. Die verlorene Freiheit wird dem Menschen in der Rechtfertigung wiedergegeben, er heißt dann ein „Knecht Jesu Christi“. Diese Freiheit ist kein Gegensatz zur Gnade, sondern ihre Frucht (184). Dazu gehört die Erkenntnis, daß der *ganze* Mensch gesündigt hat, nicht nur die Sinnlichkeit oder der Verstand oder der Wille, der Mensch als Person hat gesündigt und ist infolgedessen, auch nach dem Tridentinum, unfähig zu jedem selbstrechtfertigenden Heilswirken. Alle seine guten Taten stammen aus der Heilsquelle Christus. Das Kapitel endet mit einem Zitat aus Schmaus' Dogmatik (III, 2, 274 f.): daß die kirchlichen Lehräußerungen nur von der Möglichkeit einer natürlichen Sittlichkeit sprechen, nicht von deren Tatsächlichkeit.

Als erstes vorläufiges Ergebnis stellt Küng daher fest: Barths Vorwurf, daß die katholische Lehre Christus als eine Gestalt der Peripherie betrachtet, trifft nicht die Wahrheit, ebenso wie der katholische Zweifel, als ob Barth den Menschen und damit letztlich die Menschwerdung Jesu Christi nicht ernst nähme, aufs Ganze gesehen unhaltbar ist. Die beiderseitigen Grundlagen der Rechtfertigungslehre erweisen, aufs Ganze gesehen, den gleichen Boden. Wenn der Leser sich dessen bewußt bleibt, daß diese Feststellung die Theologie Barths, aber nicht die Theologie der Reformatoren oder gar die sehr andersartige Theologie des „Erfinders“ der reformatorischen Rechtfertigungslehre, nämlich Luthers, zum Gegenstand hat, dann bleiben wir für etwaige Folgerungen und Erwartungen auf einem soliden Boden.

#### *Gnade und Begnadung*

Nun folgt eine Nachprüfung der Lehre von der Wirklichkeit der Rechtfertigung, also von dem Wesen und der Wirksamkeit der Gnade. Hier stützt Küng sich wieder auf die Heilige Schrift, die im Alten Testament „Gnade“ nur als Gottes Gnädigkeit versteht und im Neuen Testament von Gnade als geschaffener innerer Qualität der Seele selten spricht. „In der katholischen Theologie wird Gnade im allgemeinen philologisch und exegetisch richtig bestimmt. Allerdings werden diese Erkenntnisse weder

theologisch-systematisch noch praktisch-pastorell hinreichend ausgewertet“ (197). Das ist eine schwerwiegende Aussage! Infolgedessen kann hier die Fundamentierung aus katholischen Autoren nur schwach sein. Hervorgehoben wird mit Recht der neuere Aufsatz von Ch. Moeller, „Theologie de la grâce et Oecuménisme“ (in: „Irénikon“, 1. Trimester 1955, S. 19–56).

Von dieser Korrektur der katholischen Redeweise aus kann Küng die Berechtigung der Lehre von der *gratia creata* erweisen, obwohl er sagt, sie sei nicht die Hauptsache und soll nicht ungebührlich in den Mittelpunkt gerückt werden, zumal da sie nur die Voraussetzung für die Einwohnung der Heiligsten Dreifaltigkeit sei. Die Kirche habe ein gutes Jahrtausend (nach Auer bis zu Albertus Magnus) ohne diese Unterscheidungen gelebt und die ganze Germanenmission ohne sie bestritten. Insofern gebe die katholische Lehre Barth recht, wenn er den theozentrischen Aspekt der Gnade herausstellen will. Allerdings wird an dieser entscheidungsvollen Stelle noch nicht an die Folgerungen des Gnadenbegriffs für die Sakramentenlehre und für die Lehre von der Kirche gedacht. Es wird auch nicht davon gesprochen, daß die Lehre von der *gratia creata* eine notwendige Abwehr des abendländischen Spiritualismus und des religiösen Schwärmertums war und — bleibt, auch gegenüber der umstrittenen Tauflehre Barths! Immerhin dürfte es richtig sein, daß Barth den Sinn der katholischen Einteilungen der Gnade verkennt: „diese sollen nicht die Einheit der Gnade in Frage stellen, als ob uns nicht die ganze Gnade im einen Jesus Christus gegeben wäre, sondern es soll nur die ungeheure und vielfältige Wirkung des göttlichen Souveränitätsaktes im Menschen dargestellt werden...“ (204).

Nunmehr kann Küng an das Lehrstück von der Gerechterklärung des Sünders herangehen: „Nach der ursprünglichen biblischen Wortbedeutung muß die Rechtfertigung als Gerechterklärung in einem Gerichtsurteil bestimmt werden.“ Auch bei Paulus herrsche der forensische Aspekt vor (208). „Ein Grund, weswegen einzelne katholische Exegeten und Theologen diesen biblischen Befund nicht genügend würdigen, ist die Schwierigkeit, daß man durch diesen forensischen Begriff der Rechtfertigung gezwungen werden könnte, den (angeblich) lutherischen Begriff einer rein forensischen Rechtsprechung anzunehmen...“ Die weiteren Ausführungen sind eine Verteidigung und Interpretation der von den Reformatoren geradezu herausgeforderten Anthropozentrik des Tridentinums, das die Gerechterklärung, ohne sie völlig auszuschließen, als Rechtmachung verstanden wissen will. Man könne das nur aus dem Zusammenhang der Dogmengeschichte recht verstehen: „Die Protestanten reden von Gerechtsprechung und die Katholiken von Rechtmachung. Aber die Protestanten reden von Gerechtsprechung, die Rechtmachung einschließt, und die Katholiken von Rechtmachung, die die Gerechtsprechung voraussetzt“ (218). So kann man harmonisieren, wenn man sich darüber klargeworden ist, ob der Seinscharakter der Gnade hüben und drüben in derselben Weise verstanden wird. Darüber denken erfahrene Konvertiten-Theologen wie Bouyer und van de Pol, auch Sartory, doch wohl vorsichtiger.

Was die objektive Seite der Rechtfertigung anbetrifft, die in Christi Tod und Auferstehung gründet, löst Küng manche Mißverständnisse der Terminologie damit, daß er nachweist, wie die katholische Dogmatik von der Rechtfertigung im Zusammenhang mit dem Erlösungs-

werk Christi unter dem Begriff der Erlösung redet. So kann die Rede Barths: „alle Menschen sind in Christus gerechtfertigt“, für katholische Ohren, obwohl schriftgemäß, als Apokatastasis klingen, die Barth ablehnt. Er meint aber das, was wir Erlösung nennen. Auch hier kann man eine Übereinstimmung finden.

#### *Simul justus et peccator*

Das nun folgende Kapitel will auf den Bahnen eines entsprechenden Abschnittes in dem genannten Buch von Urs von Balthasar (378) eine sachliche Übereinstimmung zwischen der zentralen reformatorischen Aussage, daß der Gerechtfertigte Sünder bleibt, und der katholischen Frömmigkeit finden. Soweit hierbei das Missale herangezogen wird, auch die Übung der Wiederholungsbeichte und die Canones von Orange, ist das Resultat zweifellos ähnlich. Selbst das Tridentinum kann man dahin interpretieren, wenn es sagt, der Mensch ist in der Rechtfertigung nicht zur Glorie, sondern zur Hoffnung auf die Glorie wiedergeboren. Aber die Reformatoren meinen ja nun wirklich nicht nur, daß der gerechtfertigte Mensch zur Sünde als Tat jederzeit fähig bleibt. Ob in diesem Kapitel alle Formulierungen ganz glücklich geraten sind, insbesondere ihre Übertragung auf die Kirche, die als Kirche der Sünder „zugleich sündige Kirche“ sei, wobei Sünde nicht zu ihrem Wesen, sondern zu ihrem Unwesen gehört? (241.) Wäre es nicht besser, mit diesen sicher richtig gemeinten Formeln zu warten, bis in der Substanz der Lehre von der Kirche ein gemeinsamer Boden gefunden worden ist? Das aber hat noch gute Weile.

Das Kapitel über „Sola fide“ gestattet eine leichtere Verständigung: „Sola fide hat einen guten Sinn, wenn ausgedrückt werden soll, was in allen vorhergehenden Kapiteln hervorgehoben wurde: die völlige Unfähigkeit des Menschen zu irgendeiner Art von Selbstrechtfertigung“ (244). Auch darin, daß der geforderte Heilsglaube immer auch Vertrauen sein soll, nicht in erster Linie Zustimmung zu abstrakten Wahrheiten, sondern die Bejahung einer Person. Der Unterschied würde indessen deutlich werden, wenn man katholischen Glauben immer auch als ein gehorsames Folgen gegenüber der „nächsten Glaubensregel“, der Kirche, verstünde. Gerade hier kann die Kirche nicht ausgeklammert werden. Aber es kommt Küng mehr darauf an, den ontologischen Aspekt in Barths Aussagen über den Glauben, das neue Sein im Glaubenden festzustellen. Dennoch ist das Kapitel wohl zu kurz geraten, es umgeht schwierige Probleme. Sie könnten erst aufgeheilt werden, wenn man u. a. auf gewisse anthropologische Prämissen einging, auf das verschiedene „Koordinatensystem“ evangelischer und katholischer Glaubensaussagen, von denen erstere aus dem Mittelpunkt „Herz“ folgen und spontan in Werken leben, letztere aber weitgehend aus der vom Glauben erleuchteten Vernunft, die zu Willensakten führt. Auch das Kapitel „Soli Deo gloria“, das die menschliche Mitwirkung interpretiert, ist in der dargebotenen Kürze eine einfache und sicher richtige Lösung.

Damit stehen wir vor dem Abschluß. Küng sagt mit Recht, seine Antwort sei nur ein Anfang. Er sei geglückt durch ein unermüdliches „Zurück zu den Quellen“, ohne in einen übertünchten Irenismus zu fallen. Er gibt allerdings zu, es „wäre noch manches überzeugender und weniger einseitig herausgekommen, wenn die Schrift in der

Tradition noch ausführlicher zur Sprache gebracht worden wäre“ (267). Er glaubt, daß die oben zitierten offenen Fragen aus der lebendigen katholischen Lehre ein positives Ergebnis für Barth bieten, obwohl „diese Punkte nicht jederzeit und überall in der katholischen Theologie mit der gleichen Schärfe und Deutlichkeit herausgearbeitet wurden . . . Vom Gezeigten her aber dürfen wir ruhig sagen, daß es, bei aller Beschränkung, unbedingt katholische Lehre ist.“ Der gnädige Souveränitätsakt Gottes in Jesus Christus werde unbedingt ernst genommen. Barth nehme, wie der Befund zeige, die Rechtfertigung des Menschen ernst. Aber seine antikatholische Polemik, insbesondere gegen die katholische Gnadenlehre und gegen das tridentinische Rechtfertigungsdekret, müsse nach der von Küng gegebenen Interpretation zurückgewiesen werden. „Was also den behandelten Fragenkreis betrifft, so besteht für K. Barth kein echter Grund für eine Trennung von der alten Kirche“ (269). Küng selber präzisiert noch einmal: was den behandelten Fragenkreis betrifft, und er nennt die noch ausstehenden schwierigen Probleme der Kirchen- und Sakramentenlehre. Er möchte aber die Behauptung wagen: „Auch in der Kirchen- und Sakramentenlehre ließe sich ein Großteil der Divergenzen durch eine ausgeglichene (nicht kompromißlerische) und zugleich theologisch gründliche Darstellung aus dem Wege räumen. Ließe sich z. B. nicht besser vom Primat reden, wenn man durch alle theologischen Primatsthesen hindurch ebenso stark sehen ließe, daß der Papst allerdings der *vicarius Christi*, aber doch auch nur wieder der *vicarius Christi* ist?“ (272.) Das trifft aber kaum die Substanz des kontroverstheologischen Problems, sondern diese liegt im Gnadencharakter des göttlichen Rechts der Kirche, das Barth sieht, ohne an Konsequenzen zu denken (vgl. den Bericht über „Kirche und Recht“ in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 243). Das gilt sinngemäß auch von dem nächsten Satz Küngs: „Ließe sich nicht besser von der Kirche reden, wenn man durchgehend nicht nur ihre Einheit mit dem Haupte, sondern ebenso überzeugend ihre Distanz vom Haupte, die unbeschränkte Herrschaft Jesu Christi über seine Kirche beleuchtet?“

Das mag genügen, um wenigstens zu zeigen, daß der Verfasser die Grenzen seines Versuchs sieht. Sieht er sie auch in dem Schlußabsatz, wenn er meint, das Ergebnis dieser Übereinstimmung mit Barth in der Rechtfertigungslehre sei bedeutungsvoll, weil Barth für viele im evangelischen Raum stehe, es sei bedeutungsvoll im Hinblick auf die Kircheneinheit? Das kann man vorerst doch wohl nicht sagen. Hier würde es dem Verfasser nützen, wenn er, wie die nachfolgend besprochenen Werke, zu einer Erweiterung seiner theologischen Kunst auf dem ökumenischen Felde ansetzen wollte, was er sicher im Sinne hat und wozu er auch das Rüstzeug mitbringt, dazu als Germaniker den sicheren *sensus ecclesiae*. Der eigentliche Wert und das Vorbildliche des Buches — unabhängig davon, ob die Ergebnisse im einzelnen ganz zutreffen und ob sie so folgenreich sind, wie der Verfasser es sich wünscht — ist seine Art, ein optimales Zeugnis der katholischen Wahrheit aus ihrer Fülle zu geben. Viele evangelische Leser, auch solche, denen Barth nicht liegt, werden daraus entnehmen, wie groß schon der Chor jener katholischen Theologen ist, die mit ihrem Glaubenszeugnis, unbeschadet der Treue zur ganzen Tradition, den echten reformatorischen Anliegen gerecht zu werden sich bemühen. Darum sollte Küngs Versuch aufmerksam und wohlwollend studiert werden.

Ein Erstlingswerk ist auch die Arbeit von Thomas Sartory OSB, die wir leider erst in diesem Zusammenhang würdigen können. Sie hat bereits gute Aufnahme im lutherischen und ökumenischen Raum gefunden, weniger wegen ihrer Ergebnisse als wegen ihrer Haltung und Sprache, ihres Bemühens um ein rechtes Verständnis der ökumenischen Probleme. Wie schon der Titel zeigt: „Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche“, gliedert sich das Buch in einen historischen Teil, der die Geschichte der Ökumenischen Bewegung bis etwa zur Weltkirchenkonferenz von Lund (1952) darstellt und das Verhältnis Roms zu ihr klärt. Der systematische Teil kreist um das Problem der Kirche, ihrer Grenzen, der Zugehörigkeit zu ihr, der verschiedenen Auffassungen von Amt und Sakrament und endet mit einer Skizzierung des Problems der „Seinsunterschiede“ des katholischen und des reformatorischen Christentums, worauf neben der Herder-Korrespondenz (8. Jhg., S. 231: „Die Kirche und die Kirchen. Das Sein in Christus“) auch Bouyer und van de Pol aufmerksam gemacht haben. In Genf hat man bedauert, daß Sartory zu sehr aus den Berichten der Herder-Korrespondenz statt jeweils aus den ersten Quellen schöpfe, aber seine Absicht war ja nicht, die Geschichte zu erzählen, sondern aus der Geschichte die Themen für das systematische Verständnis zu gewinnen. Katholische Kenner in Frankreich, die das Buch schätzen, bedauern, daß es zu sehr aus der Perspektive des deutschen Una-Sancta-Gesprächs geschrieben sei, dem Sartory sich widmet. Nun, das ist ebenso erklärlich wie unser gelegentliches Bedauern, daß die katholische Kontroverstheologie im Westen zu sehr die unseres Erachtens wichtigere und verheißungsvollere Auseinandersetzung mit dem Luthertum vernachlässigt. Jeder muß halt die Probleme zuerst anfassen, die ihm vor der Tür liegen.

Sartorys Buch ist immerhin nach der Darstellung über „Das Glaubensbewußtsein der ökumenischen Christen“ im Großen Herder, Band X, die erste umfassendere Würdigung der ökumenischen Probleme in Deutschland. Es hat viel dazu beigetragen, daß im Sinne der „Instructio“ des Heiligen Offiziums über die Ökumenische Bewegung das Interesse im katholischen Klerus gewachsen ist. Vor allem aber hat Sartory mit seinem Buch die Una-Sancta-Bewegung aus jenen Vorurteilen ihrer Anfänge befreit, als ob das Gespräch über die Wiedervereinigung im Glauben lediglich aus unseren deutschen Verhältnissen geführt und gelöst werden könnte, während es doch nur unter Berücksichtigung der Ökumene geführt werden kann. Das ist ein beträchtliches Verdienst. Der systematische Teil zeigt sodann, in irenischer Weise, aber in katholischer Sachlichkeit, welche dogmatischen Schwierigkeiten die Una-Sancta-Arbeit sowohl von einer recht verstandenen katholischen Ekklesiologie wie von der Frage her belasten, die man das ontische Gnadenverständnis nennen mag. Im Unterschied zu Küng, der das hier anstehende Problem durch eine Unterbewertung der *gratia creata* vereinfachen möchte, besteht Sartory darauf, daß dieser Unterschied des Gnadenverständnisses wesentlich ist. Ist er doch aus der Abwehr des abendländischen Spiritualismus erwachsen und behält angesichts dieser immer noch akuten Gefahr seine volle Aktualität. Reformatorischer Glaube bedeutet Seinsverlust! Sartory macht es sich nicht leicht, das Gespräch mit den Lutheranern zu führen. Wer sein Buch studiert,

an dem in Deutschland niemand vorbeigehen kann, wird keinen Illusionen zugeführt, sondern in die Tiefe der Sache. Das gilt vor allem auch von dem Abschnitt über „die Kategorie des Inkarnatorischen“, die er am Dogma, an den Sakramenten wie an der Verfassung der Kirche als eine Unterscheidungskategorie gegenüber dem ekklesiologischen Spiritualismus der Lutheraner verwendet (vgl. dazu auch seine Würdigung des Studiendokumentes für Minneapolis in der neuen Nummer der „Lutherischen Rundschau“, Heft 1, 1957). Mit Recht schreibt Le Guillou OP in der „Istina“ (Heft 4, 1956, S. 419) von Sartorys Buch, daß es die Elemente zu einer neuen Konfessionskunde enthalte.

Einen großen phänomenologischen Versuch zu einer solchen Konfessionskunde stellt van de Pols Buch „Das Reformatorische Christentum“ dar, auf das wir in der Fortsetzung dieses Berichtes eingehen werden.

## Der wissenschaftliche Nachwuchs der Katholischen Theologie in Deutschland

Über die Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie (d. h. der Theologie im Rahmen der Universitäten und Hochschulen) in Deutschland war bisher der Öffentlichkeit wenig bekannt. Darin unterscheidet sie sich nur wenig von den anderen akademischen Fakultäten und Disziplinen. Um eine zusammenhängende Übersicht über die Situation des Nachwuchses für Forschung und Lehre, besonders ihre Schwierigkeiten in Deutschland, zu erhalten, führte das Soziologische Institut der Universität Göttingen unter der Leitung von Professor Helmut Pleßner, unterstützt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, in den Jahren 1953 bis 1955 eine Untersuchung durch. Ihre Ergebnisse liegen jetzt vor (Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer. Herausgegeben von Dr. Helmut Pleßner. Band I: Nachwuchsfragen. Bearbeitet von Ilse Asemisen, Renate Frenzel, Dietrich Goldschmidt, Christian Graf von Krockow, Helmut Pleßner. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957, 328 S.).

Im Band I der umfangreichen Untersuchung (Band II handelt über Stellenplan und Lehrkörperstruktur der Universitäten und Hochschulen in der Bundesrepublik und in West-Berlin 1953/54, Band III über die Entwicklung des Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen von 1864 bis 1955; beide Bände sind jetzt ebenfalls der Öffentlichkeit zugänglich) wird auch die Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie behandelt. Der Berichterstatter ist der frühere Assistent Prof. Pleßners, Dr. Dietrich Goldschmidt. Er ist nicht Katholik.

Goldschmidt betont einleitend, daß man „angesichts der Aufgabenstellung verstehen (wird), daß wir uns dabei gerade aus unserem intensiven Engagement für die deutschen Universitäten auch bei den Nachwuchsproblemen in der Katholischen Theologie nicht so sehr mit Grundlagenfragen und den positiven Seiten des Ausbildungsweges als vielmehr mit im Hinblick auf die Nachwuchslage neuralgischen Punkten beschäftigt haben“.

Man muß diesen Satz im Auge behalten, wenn man die folgenden Untersuchungsergebnisse richtig bewerten will. Goldschmidt geht an die ihm gestellte Aufgabe „von außen“ heran. Er sieht die Studenten der Katholischen Theologie und den aus ihnen sich rekrutierenden wissen-

schaftlichen Nachwuchs ausschließlich als Glieder von Hochschulen und Universitäten, als Studenten oder angehende Wissenschaftler. Und er mißt sie — offen angesprochen oder nicht — am Maßstab der Wissenschaft bzw. der Universität. Das Wesen, die Aufgabe und Stellung des Priesters in der katholischen Kirche sind ihm fremd, auch wenn in dem Bericht mehrmals der Versuch gemacht wird, das Spezifische des katholischen Priesters und Priestertheologen gegenüber den Vertretern aller anderen Wissenschaftsdisziplinen anzudeuten. Wir können in diesem Zusammenhang auf den Beitrag des Weihbischofs von Mainz, Josef Maria Reuß (in „Wort und Wahrheit“, Februar 1954), nur hinweisen, der ebenfalls die wissenschaftliche Ausbildung des Priesternachwuchses von heute behandelt, sie jedoch in einen tieferen, im Grunde einzig möglichen Zusammenhang hineinstellt: der Priester ist zuerst Tat- und Wortzeuge Christi.

Man kann sich fragen, ob eine irgendwie andersgeartete Betrachtungsweise auch nur annähernd in der Lage sein kann, etwas Erhellendes über Priestererziehung, auch über die Erziehung, Bildung und Formung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie, auszusagen. Wenn wir die Ergebnisse der Untersuchung von Dietrich Goldschmidt unseren Lesern mitteilen, dann geschieht das deshalb, weil sie einmal möglicherweise den Verantwortlichen manche Einzelhinweise bezüglich des engeren Themas, des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie, geben können, zum anderen weil dieses Urteil „von außen“, dem Willen zur Objektivität sicher nicht abzusprechen ist, uns in hohem Maße repräsentativ zu sein scheint für die Beurteilung der Katholischen Theologie an den deutschen Universitäten von heute.

Goldschmidt selbst räumt ein, daß die Aussagen, die er sich durch Befragungen und Interviews verschaffte, möglicherweise nicht in allen Punkten als repräsentativ für die Gesamtheit der Hochschullehrer und des Nachwuchses genommen werden können, da vor allem die kritisch-analytischen Stimmen verwertet wurden. Weil der in Frage kommende Personenkreis jedoch überschaubar und im Gegensatz zu fast allen anderen Fakultäten außerordentlich geschlossen ist, konnte Goldschmidt an Hand einer fast lückenlosen Statistik aufschlußreiche Einzelergebnisse gewinnen.

Neben eigenen Statistiken (die in den Bänden II und III des Werkes veröffentlicht worden sind) wurden in dem Bericht verwertet:

1. eine Erhebung der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands, Köln, über Verfassung und Lehrkörper der Philosophisch-Theologischen Hochschulen aus dem Jahr 1955;
2. eine Rundfrage des Institutes für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster bei den deutschen katholischen theologischen Fakultäten (einschließlich Trier) über Lehrpersonen und Nachwuchskräfte;
3. eine Erhebung des Sozialreferats im Zentralkomitee der deutschen Katholiken bei den deutschen Erzdiözesen und Diözesen zur Ergänzung der Priesterstatistik im Hinblick auf die wissenschaftlichen Nachwuchskräfte.

Die Ausbildung der Ordenspriester an deren eigenen Hochschulen sowie die Lage von deren wissenschaftlichem Nachwuchs blieben — wie auch die besonderen Verhältnisse an der Hochschule von St. Georgen in Frankfurt — unberücksichtigt.