

„Reformatorisches Christentum“

Katholische Werke zu seinem Verständnis (II)

Der erste Teil unseres Berichtes über neuere katholische Werke zum Verständnis des „Reformatorischen Christentums“ hatte gezeigt, wie notwendig es ist, bei der Deutung von Einzelproblemen jeweils das Ganze des Phänomens im Auge zu behalten, und wie schwer es ist, dieses Ganze aus seiner eigenen Mitte zu erfassen. Obschon schwer, muß der Versuch doch gewagt werden, und zwar weniger in der Weise, daß die Vielfalt und Fülle des reformatorischen Christentums zusammengefaßt wird, wohl aber so, daß die gemeinsame Spiritualität, die „Prinzipien“ oder die Prämissen reformatorischen Glaubens in ihrem Unterschied zum katholischen erfaßt werden. Denn solange diese Unterschiede nicht von der Wurzel her erkannt und verstanden werden, sind alle Versuche, hier und da „Brücken zu schlagen“ oder Gemeinsamkeiten festzustellen, wenig hoffnungsvoll, sie können auch verwirren. Vollends würde es verwirren, wenn man einfach die „evangelischen“ — in sich sehr verschiedenartigen — Lehrmeinungen neben die Lehre der katholischen Kirche stellte.

Wirklichkeitsoffenbarung — Wortoffenbarung

Es ist ein Verdienst des Werkes von W. van de Pol, Nymwegen, über „Das Reformatorische Christentum“ (Benziger, Köln/Einsiedeln 1956, 450 S.), daß es die Frage des Hauptunterschiedes zwischen Katholisch und Reformatorisch der Lösung näher gebracht hat. Schon ein früheres hier besprochenes Werk „The Christian Dilemma“ (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 282 bis 284) behandelte dieses Thema. Eigentlich ist er nicht wesentlich über die damalige These des Gegensatzes „Wirklichkeitsoffenbarung — Wortoffenbarung“ hinausgegangen, er hat sie aber besser begründet und umfassender belegt. Als ehemaliger reformierter Pfarrer, der sich in der Zeit seiner Mitarbeit an der Ökumenischen Bewegung der Anglikanischen Kirche anschloß, besitzt er ein reiches Erlebnis- und Wissensfundament, das nur dort nicht ausreicht, wo er das lutherische Christentum meint, wie ihm lutherische Kritiker nachgewiesen haben. Aber das beweist nur, daß der Gegenstand vorerst das Vermögen eines einzelnen Betrachters überschreitet, wenn man in, allen Punkten mit angemessener Fundamentierung arbeiten will.

Sehr bezeichnend für seine „phänomenologische Methode“, wie er sie nennt, ist es, daß van de Pol im Unterschied zu Küng die Lehre von der Rechtfertigung erst als VI. Kapitel an den Schluß seines Buches stellt. Daraus können alle theologischen Bearbeiter des Stoffes einiges lernen. Denn van de Pol meint mit Recht, was auch in der Herder-Korrespondenz oft vertreten wurde, daß ein Gespräch über einzelne Lehrfragen dann erst Aussicht auf Erfolg haben könnte, wenn man auf die theologischen Prämissen und Fundamente des Denkens zurückgeht, die einer Doktrin vorausliegen. Das erst erhebt die Kontroverstheologie zur Wissenschaft. Ob es glücklich ist, diese Methode „phänomenologisch“ zu nennen und sie von Polemik, Apologetik oder Symbolik und Konfessionskunde abzusetzen, ist eine andere Frage, und tatsächlich zwingt der Stoff den Verfasser schließlich doch zu theo-

logischen Wertungen. Aber das liegt in der Natur der Sache und wird vollends unvermeidlich, wenn man der Reformation mit van de Pol die Ehre geben will, sie eine „prophetische Bewegung“ zu nennen (42): gegenüber dem Propheten, der seine Existenz in der Kirche hat, gibt es nur Anerkennung, also Vollzug der Reform, oder Ausstoßung. Da van de Pol sich auf das reformatorische Christentum der Reformatoren beschränken will und von der Analyse ausschließt, was sich daraus auf mancherlei Wegen und Mischungen zum „Weltprotestantismus“ entwickelt hat (67), und da er sieht, daß dieses Christentum heute noch mit einem prophetischen Anspruch der Kirche gegenübertritt (266) und behauptet, das Evangelium vor Verfälschung bewahrt zu haben, so wird diese vornehme und sachliche „Phänomenologie“ schließlich doch zur Apologetik, die zugleich den persönlichen Weg des Verfassers rechtfertigen soll; und darin wieder zeigt sich, wie wir sehen werden, eine Verengung des Blickes für die reformatorische Spiritualität, die nicht auf so einfache Begriffe gebracht werden kann.

Katholischer und reformatorischer Glaube schließen sich gegenseitig aus

Trotzdem bringt das Werk, das der Verfasser als ein „Handbuch“ werten möchte, eine Reihe wertvoller Klarstellungen, auf die jede weitere Erforschung des Themas aufbauen sollte. Schon in der Einleitung wird gesagt: eine Behandlung der „Rechtfertigung“, auch im Rahmen der angrenzenden Begriffe von Sünde, Gnade, Versöhnung, Erlösung, wäre nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor weiß, was reformatorischer Glaube ist; und was Glaube ist, setzt wiederum das voraus, was der reformatorische Christ unter Offenbarung versteht (23). Glaube und Offenbarung im reformatorischen Sinne sind aufeinander bezogen: Offenbarung ist primär Selbsterschließung Gottes in der Verkündigung, und der Glaubensakt ist von Gottes Offenbarungshandeln gezeugt (28). Von daher ergibt sich der Aufbau des Werkes: Nach einer Erörterung des „Protestantismus im allgemeinen“ und den Methoden seiner Erforschung (Kapitel I) beginnt die eigentliche Darstellung mit Kapitel II über „Offenbarung“, sie geht sodann über im Kapitel III zur Analyse des Begriffes „Wahrheit“, der im Kapitel IV auf seinen Gehalt an „Wirklichkeit“ geprüft wird. Dann erst folgen die letzten beiden Kapitel über Sünde und über Rechtfertigung. Das erste Kapitel, dem eine ausführliche Literatur- und Quellenübersicht angefügt ist mit sehr viel niederländischer und westeuropäischer, auch amerikanischer, aber wenig deutscher Literatur (Peter Brunner bleibt ungenannt), endet ziemlich hart mit der Feststellung, daß zwar katholische Kirche und Reformation auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens an den Einen, wahren und lebendigen Gott beruhen, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, auf dieser Grundlage aber „stehen sich die katholische Kirche und die Reformation so gegenüber, daß sie ihrem Wesen nach sich ausschließen . . . Jedes Religionsgespräch, das von der Illusion ausgeht, es lasse sich doch noch eine Lösung des dogmatischen und ekklesiologischen Gegensatzes finden, ist von vornherein zum Fehlschlag verurteilt“ (107).

Sehr sauber und ausführlich wird in Kapitel II, vor allem an Hand von Karl Barth und Emil Brunner, den Schweizern, das andersartige Offenbarungsverständnis

nach allen Seiten entwickelt, angefangen bei der Abweisung einer spekulativen Theologie auf philosophischer Basis und einer „natürlichen Theologie“ bis zur Einschränkung des sola scriptura bei Luther auf das, „was Christum treibet“, also auf die soteriologische Linie der Bibel, und bis zur Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung. Was Offenbarung ist, könne man nur aus der Offenbarung selbst und nicht von vorgefaßten Maßstäben aus gewinnen, und was der Mensch ist, dem die Offenbarung gilt, sagt ihm erst diese Christusoffenbarung: „Offenbarung besagt stets eine konkrete Beziehung zu konkreten Menschen. Offenbarung und Glauben fallen in ein Ereignis zusammen“ (162). Diese Offenbarung ist Gott selbst, aber sie bedeutet keine Enthüllung von Geheimnissen des göttlichen Wesens, so daß der Mensch gleichsam dadurch über neue Gegebenheiten verfügen könnte, über neuen Stoff für theologische Spekulation, sie ist ein Handeln Gottes am Menschen (171), sie ereignet sich im Glauben, weshalb die Reformatoren viel weniger von Offenbarung als von Glauben sprechen (181). Diese Offenbarung aber hat für die Reformatoren den Charakter einer „Wortoffenbarung“, weil vorausgegangen war ihre Verzweiflung an der Wirklichkeit der Kirche (41). Das ist die geschichtliche Ursache dieses Unterschiedes, den man darum nicht systematisieren sollte. Die Offenbarung hatte für die Reformatoren insofern den Charakter einer „Wortoffenbarung“, als das Wort Gottes nun unmittelbar den Menschen aus der Hl. Schrift anspricht, und nur aus ihr. Das alles — und darin liegt der Wert des Buches für katholische Leser — wird aus möglichst vielen evangelischen, meist reformierten Theologen im Text belegt. Das Kapitel schließt damit, daß es den Hauptunterschied zwischen Reformation und katholischer Kirche in Sicht bringt: er betrifft nicht in erster Linie den Inhalt der Offenbarung, sondern „das Wesen der Offenbarungs- und Glaubenstat“ (192).

Wahrheit und Wirklichkeit

Das zeigt sich am Verständnis dessen, was „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ ist. Van de Pol nimmt an, daß schon bei den Reformatoren eine kopernikanische Wende der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, nämlich eine Abkehr vom Realismus, vorliege. Bei der neueren evangelischen Theologie liege es auf der Hand, daß ihre Vertreter durch den deutschen Idealismus und Neukantianismus hindurchgegangen sind. „Die Wahrheit der Offenbarung hat aber nichts mit philosophischen Sätzen zu tun, sie liegt in den Verheißungen Gottes, weil Gott wahr ist. Sie ist heilsgeschichtliche Wahrheit. Das Wort Gottes ist an den Menschen als Sünder gerichtet. Sofern es gerade nicht um allerlei wissenschaftliche und philosophische Fragen geht, sondern recht eigentlich um Gottes Wort an den Sünder, ist die Heilige Schrift nach reformatorischer Überzeugung vollkommen durchsichtig, nämlich für den Menschen, dem sich Gott durch sein Wort und seinen Geist tatsächlich offenbaren will“ (206). Darin ist die reformatorische Überzeugung begründet, daß die Schrift sich selber auslegt und keiner vernünftigen Schlußfolgerungen oder lehramtlichen Definitionen bedarf, denn exegetische Erklärungen und kirchenamtliche Äußerungen haben für reformatorische Christen keine volle Autorität. Die Wahrheitsfrage wird aus der Heiligen Schrift selbst entschieden, sie bedarf keiner Glaubwürdigkeitsgründe. Diese Wahrheit ist „Begegnung“, sie ist nicht

gegenständliches Objekt der Betrachtung. Die Wahrheit Gottes ist die Versöhnung mit dem Menschen der Sünde, kein Zusatz zu natürlichen Wahrheiten. Darum entspricht dieser Wahrheit nicht ein gläubiger Verstandesakt, sondern die persönliche Hingabe des Herzens. „Der Glaubensakt bedeutet, daß der Mensch von Gott überwältigt ist“, so daß der Mensch vor Gott abdankt und sich seiner Gnade ergibt. Zum Glauben gehören auch die Anfechtung und das Absterben des Ich. Es ist bezeichnend, daß in dieser Analyse nicht von der Wahrheit die Rede ist, die die Autorität der Kirche verbürgt, und vom Glauben an die Kirche. Das wäre katholisch.

Den Kern des Buches bildet das Kapitel „Wirklichkeit“. Es beginnt mit der neu abgewandelten These: „Der Hauptunterschied liegt gerade darin, daß die Offenbarung für die reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoffenbarung hat, für die katholischen Christen hingegen den einer Wirklichkeitsoffenbarung“ (259). Diese Kennzeichnung bedarf der Differenzierung. Denn sowohl der katholische wie der reformatorische Glaube intendieren die Wirklichkeit der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus das Wort Fleisch werden ließ. Aber für den reformatorischen Christen bleibe diese Heilswirklichkeit „im seinhaften Sinne“ auf Jesus Christus beschränkt, im Hier und Jetzt sei sie ausschließlich Wortoffenbarung, für den katholischen Christen dagegen sei sie auch als Mysterium in der sakramentalen Wirklichkeit der hierarchischen Kirche gegeben. Mit Recht machten lutherische Kritiker hier geltend, daß dieser Unterschied mehr das kalvinische Christentum treffe, wenigstens was das Verständnis der Sakramente angeht. Aber beide Zweige des reformatorischen Christentums können van de Pol entgegenhalten, daß die pneumatische Gemeinschaft der gläubigen Gemeinde mit dem erhöhten Herrn eine Wirklichkeit ist. Die Aussprache hätte sich darauf zu richten, was van de Pol veranlaßt, der in der Kirche zusammengefaßten katholischen Gnadenwirklichkeit den Charakter des Seinhaften zuzusprechen, während er die christliche Existenz der reformatorischen Christen, die auch er als „eine reale Wirkung des Heiligen Geistes“ erkennt (262), nur als symbolisch oder eschatologisch bezeichnet. Hier scheint uns die Belegung aus den Quellen einseitig zu sein. Auch wehren sich die Kritiker dagegen, daß die Kirche im reformatorischen Sinne nur als eine „natürliche Gemeinschaft von Gläubigen“ (ohne übernatürliche Herkunft und ohne die übernatürlichen Kennzeichen der Unfehlbarkeit und Unzerstörbarkeit) bezeichnet wird (267). Vollends ist der Satz, die Gegenwart Christi im Abendmahl sei keine seinshafte reale Gegenwart, die in unsere Wirklichkeit eintritt, für die Lutheraner unannehmbar (vgl. die ausgezeichnete Rezension von Gerhard Hage: „Römisches und reformatorisches Christentum“ in „Quatember“ Heft 3, 1955/56, S. 140—147). Ebenso anfechtbar ist der andere Satz, daß „Gottes Gnade für die Reformation nicht eine seinshafte Wirklichkeit, sondern eine Beziehungswirklichkeit“ bedeute (271). Hier wäre es wohl notwendig, von einer Seinsverschiedenheit zu sprechen und die dafür erforderliche Differenzierung der Begriffe wirklich phänomenologisch auszuarbeiten, damit nicht der Vorwurf unbeantwortet bleibt, daß uns eine scholastisch-ontologische Begrifflichkeit den Zugang zum Verständnis der reformatorischen Spiritualität versperre.

Mit diesen Vorbehalten bleibt es jedoch wahr, daß der früher skizzierte Hauptunterschied im Verständnis der Offenbarung ein grundverschiedenes Verständnis von Kirche und Heiliger Schrift zur Folge hat. Denn nach katholischer Überzeugung bestimmt nicht die Exegese, wie die Kirche, die Sakramente und sonstige Inhalte der Offenbarungswirklichkeit zu verstehen seien, sondern umgekehrt bestimmt die Offenbarungswirklichkeit der Kirche, die der Heilige Geist vor Irrtum bewahrt, das Verständnis der Schrift. „Darum kommt erst der Glaube an die Kirche und erst dann die Schrifterklärung . . . Die Anerkennung der lebendigen Lehrautorität der katholischen Kirche in ihrer Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl als einzigen letzten Kriteriums des Glaubensgehaltes stempelt einen Christen zum katholischen Christen“ (275). In der Erkenntnis, daß hinter allen diesen reformatorischen Glaubensaussagen auch heute noch die „Verzweiflung“ an der Wirklichkeit der Kirche steht, liegt letzten Endes noch die Möglichkeit, diesen Unterschied vielleicht einmal zur Lösung zu bringen, wenn die Ursachen zum „prophetischen“ Protest ausgeräumt und der reformatorische Glaube in dem Verstehen seiner spezifischen, auf die Wirklichkeit der Kirche auch noch im Protest bezogenen Seinshaftigkeit heimgeholt werden kann. Van de Pol meint das Skandalon dieser von ihm fast zu sehr systematisierten Kluft zwischen seinshafter Offenbarung und Wortoffenbarung dadurch zu lösen, daß er behauptet, auch der reformatorische Christ lebe, ohne es zu wissen und zu erkennen, von der Heilswirklichkeit der katholischen Kirche, weil auch für ihn die hl. Messe dargebracht wird und die Fürbitte der Heiligen geschieht (303). Trotzdem sollte auf dem von ihm gebahnten Wege, wie es z. B. Sartory im 2. Teile seines Buches versucht hat, die Differenzierung der Seinshaftigkeit des dort wie hier erfahrenen Heils erfolgen.

Ein Wort noch über das Kapitel von der Rechtfertigung. Hier wird treffender als bei Hans Küng gesehen, daß die reformatorische Rechtfertigung nicht eigentlich sakramental verstanden wird und daß sie schon dadurch von der katholischen verschieden ist. „Von der katholischen Kirche aus gesehen ist es deutlich, daß Luther nie zu seiner quälenden Problematik und auch nicht zu seiner neuen Auffassung von ‚Gottes Gerechtigkeit‘ und der darauf ruhenden Lehre von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben allein‘ gekommen wäre, hätte er vorher nicht seinen Glauben an die Kirche als übernatürliche Wirklichkeit und an die sakramentale Vermittlung der Erlösung Christi in der Kirche und durch die Kirche verloren gehabt. Der Verlust des Glaubens in spezifisch katholischem Sinne war vorausgegangen [und nicht, wie andere meinen, ein ‚Durchbruch zum Unkatholischen‘]. Anstelle der objektiven Wirklichkeit der Kirche ist ‚das Wort‘, das Evangelium, die Botschaft getreten. Darum mag die Reformation in der Rechtfertigung den wesentlichen Unterschied gegenüber der katholischen Kirche sehen — für die katholische Kirche ist der wesentliche Unterschied noch tiefergehend und liegt auf der Ebene des Glaubens an die geoffenbarte Wirklichkeit der Kirche und ihres sakramentalen Lebens . . .“ (391/2). Im übrigen macht van de Pol deutlich, daß die reformatorische Rechtfertigung nicht nur forensisch gemeint ist, sondern daß sie die Heiligung und die guten Werke als Wirkung des

Glaubens einschließt. Aber wieder versperrt er das angemessene Verständnis dieses Sachverhalts, wenn er sagt: „Die Wiedergeburt ist zwar eine Wirklichkeit, aber nicht im seinshaftern Sinn“ (39). So schließt sein irenisches und doch nicht eigentlich versöhnendes Werk mit der These: „Was uns als katholische und reformatorische Christen voneinander scheidet, ist nicht der Glaube an Christus als den menschengewordenen Gott und Seligmacher: diesen Glauben haben wir miteinander gemeinsam. Was uns voneinander scheidet, ist der Glaube an die Kirche als eine übernatürliche sakramentale Wirklichkeit in ‚mystisch-realem, seinshaftern Sinne‘“ (448). Das ist wahr, aber es ist nicht die ganze, nicht die ganz erschlossene Wahrheit.

Gibt es „Soziallehren“ des Weltrats der Kirchen?

Das letzte der hier zu besprechenden katholischen Werke handelt von den „Soziallehren“ des Weltrats der Kirchen. („The social thought of the World Council of Churches“, Longmans, London 1956. 340 S.). Der Verfasser, Edward Duff, ein amerikanischer Jesuit, der seine Genfer (!) Dissertation mit dem Imprimatur seiner Oberen und des Erzbischofs Cushing von Boston veröffentlicht, kann natürlich mit dem Werk von Professor van de Pol nicht konkurrieren und will es auch nicht. Beide Bücher sind unvergleichbar und gehören doch in das Gesamtbild katholischer Versuche, das Phänomen des reformatorischen Christentums, hier nun allerdings in seiner ökumenischen Synthese als „Weltprotestantismus“, für das katholische Bewußtsein zu erschließen. Aus Gründen der Klugheit hat Duff sich dazu entschließen müssen, in seiner abgerundeten Darstellung eines begrenzten und doch umfassenden und schwierigen Themas bewußt die theologischen Probleme des Weltrats auszuklammern. Aber er sieht natürlich deutlich, daß die widersprüchlichen Tendenzen dieser ökumenischen Soziallehren, die er gründlich beherrscht, einer theologischen Erklärung bedürfen. Er ist bemüht, sie etwas notdürftig in einem Anhang nachzuholen. Immerhin hat das Buch das große Verdienst, dem für ökumenische Probleme recht spröden angelsächsischen Katholizismus wenigstens die praktischen Fragen und Möglichkeiten der vom Papste so sehr gewünschten politischen Zusammenarbeit der Christen eindringlich vor Augen zu führen. Unter diesem Gesichtspunkt hat das Buch, gerade wegen seiner Beschränkung, eine Bedeutung auch für Deutschland, das ist keine Frage, und unsere katholischen Politiker und Moraltheologen täten gut daran, es zu studieren.

Denn es gibt eine gute, mit einem sehr reichen Literatur- und Quellenverzeichnis ausgestattete Darstellung der Entstehungsgeschichte des Weltrats der Kirchen (Kapitel I), eine klare Analyse des Wesens und der Grenzen seiner Autorität (Kapitel II), dazu der verschiedenen sozial-ethischen Tendenzen, die im Weltrat der Kirchen, vertreten durch die unterschiedlichen Glaubenstraditionen der Reformierten, der Lutheraner, der Anglikaner und der Freikirchen, miteinander ringen (Kapitel III), mit einem umfassenden, ein Drittel des Buches füllenden Kapitel IV über die „Sozialpolitik“ des Weltrats. Duff läßt keinen Zweifel daran, wie sehr die Bildung gemeinsamer ökumenischer Soziallehren von den grundsätzlich verschiedenen oder gar entgegengesetzten Ansatzpunkten einer naturrechtlich bestimmten „Ethik der Grundsätze“

und einer spezifisch reformatorischen „Ethik der Inspiration“ behindert wird, so daß man eigentlich von Soziallehren des Weltrats überhaupt nicht reden kann; sowenig übrigens, wie man aus genau denselben Gründen — wie hier oftmals bemerkt — von Soziallehren der EKD reden kann, wo sich ähnliche Gegensätze der Sozialethik gegenüberstehen, etwa ausdrücklich in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 221 und 275). Es wäre sogar geraten, da ja die verschiedenen Gruppen der EKD in wechselseitigen ökumenischen Verflechtungen leben, auch die moraltheologischen Probleme einer Zusammenarbeit der Christen in Deutschland auf dem von Duff gut durchgezeichneten Hintergrund der ökumenischen Bewegung neu zu überdenken, nachdem Heinz-Dietrich Wendland in seinem Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“ ausdrücklich das ökumenische Thema einer „verantwortlichen Gesellschaft“ aufgegriffen und mit katholischen Prinzipien konfrontiert hat (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 434—438). Denn Duffs Darstellung gibt nicht nur Resultate, sondern sie durchläuft die verschiedenen Stadien ökumenischer Konferenzen seit Oxford 1937 und schöpft alle erreichbaren Quellen auch der Kommissions- und Studienberatungen aus, die ihm in Genf großzügig nachgewiesen wurden, so daß das Buch einen lebendigen Reichtum an Information bietet: es führt in die ökumenische Werkstattarbeit hinein und macht uns mit den führenden Köpfen in allen Ländern bekannt, die diese Arbeit vorwiegend leisten.

Wir erfahren, aus welchen Quellen die sozialpolitische Gewissensführung gespeist wird: hier aus einer im Westen stark verbreiteten Tradition naturrechtlichen Denkens, das dem deutschen Protestantismus so fremd geworden ist, dort aus einem Biblizismus, der manchmal überfordert wird, wenn er den Weisungen der Bibel zuviel und der menschlichen Vernunft, die vom Glauben erleuchtet wird, zuwenig zutraut. Wir sehen, wie dieses Ringen ohne die Führung eines Lehramtes seinen Weg suchen muß, und erkennen erste gemeinsame sozialetische Festlegungen in der Würdigung des Staates und seiner Grenzen, des Eigentums und der Menschenwürde, dazu den starken Einfluß eschatologischer Gedanken, die Hemmungen, die von den Vertretern der Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang ausgehen, und schließlich gibt eine besondere Analyse Einblick in den Einfluß der vorherrschenden Theologen, eines Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und anderer. Es ist erstaunlich, wie ein Außenstehender sich so nahe an die komplizierte Materie heranarbeiten konnte, daß er heute sicher den Dienst eines Sachverständigen der katholischen Kirche wird leisten können. Es ist verständlich, daß das Kapitel über die „Sozialpolitik“ des Weltrates, soweit man überhaupt davon reden kann, nur tastende und widersprüchliche Versuche berichten kann. Infolge der zu verschiedenartigen Prämissen gelangen weder die Analysen der sozialen Wirklichkeit in Europa oder Asien, zu denen „die Kirche“ Stellung nehmen möchte, noch die Ausarbeitung des Leitbildes einer „verantwortlichen Gesellschaft“ zu der gewünschten Klarheit. Es fehlen auch dem Weltrat die Sachverständigen und es überwiegt bei allem guten Willen der Dilettantismus der Theologen, daher der wachsende Ruf nach den Laien. Das wird sowohl an den Akten und Berichten der III. Sektion der Weltkonferenz

von Amsterdam wie der von Evanston nachgewiesen, besonders an der schwankenden Haltung zum Kapitalismus und Kommunismus.

Sehr deutlich wird in diesem Panorama der ökumenischen Probleme und Aporien auch, welche Schwierigkeiten einer großen politischen Aktion des Weltrates in den Fragen des internationalen Friedens entgegenstehen, weil er niemals systematisch das Verhältnis von Staat und Kirche studiert hat und in dieser Frage wiederum sehr verschiedene Meinungen herrschen, obwohl die Mehrheit einer Trennung von Staat und Kirche das Wort reden würde. Lehrreich ist schließlich der Abschnitt über die Arbeit der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“, die mit ihren großen Plänen einer präventiven Lösung internationaler Konflikte in den entscheidenden Weltproblemen nicht vorankommt.

Folgerungen

Ein katholischer Leser, der das Buch durcharbeitet, könnte von diesen scharfsichtigen Analysen fast verleitet werden, sich von dem gewagten Experiment des Weltrates abzuwenden. Die Schlußfolgerungen des V. Kapitels sind dazu geeignet, diesen Eindruck zu verstärken, weil sie Punkt für Punkt die Idee, durch die Kraft der Ökumenischen Bewegung einen „dritten Weg“ zwischen den Weltblöcken zu bahnen, an Hand der einzeln aufgeführten Schwierigkeiten desillusionieren. Wir lernen, was der Weltrat bisher alles nicht vermochte und warum er es nicht konnte. Weniger überzeugend wirkt, daß die eigentümliche ökumenische Dynamik ja nicht von ihren Ergebnissen, sondern von ihren Hoffnungen, ihrer Geduld, ihrem Willen zur anhaltenden Zusammenarbeit lebt, der nicht in den sozialpolitischen Aporien und theologischen Unterschieden gründet, sondern in dem großen gemeinsamen Erlebnis der Bruderschaft in Christus und in dem Glauben, daß die gesuchte Einheit der Kirche in Christus schon gegeben ist. Dieser Hintergrund kommt begreiflicherweise in dem Buch zu kurz. Darum sollte man sich, was bestimmt nicht in der Absicht des Verfassers liegt, nicht zu Kurzschlüssen verleiten lassen. So schließt denn das letzte Kapitel auch mit einer knappen Aufzählung dessen, was schon erreicht worden ist: die Anerkennung der Menschenwürde und ihrer Bedeutung für die Heilsgeschichte, die Anerkennung der Verpflichtung der Kirchen, aus der Liebe Christi die Verantwortung für das Heil der Welt und für die Ordnung der Welt zu übernehmen, die Absage an den Nationalismus, das Bekenntnis zur geistlichen Solidarität der ganzen Menschheit, Überzeugung, daß die wirtschaftlichen Prozesse und die internationalen Konflikte lösbar sind und nicht grundsätzlich die Grenzen menschlicher Kontrolle überschreiten. Man würde das Buch, eine Dissertation, überfordern, wenn man von ihm verlangen wollte, daß es nun dem katholischen Hirtenamt bestimmte Ratschläge geben könnte, wie es, sei es direkt, sei es durch Theologen, in diese Entwicklung einzugreifen vermöchte. Die Grundlage für solche Ratschläge gibt es sicher.

So darf man diesen Literaturbericht mit der Feststellung schließen: Der Appell der Instructio des Hl. Offiziums über die Ökumenische Bewegung vom 20. Dezember 1949 ist nicht in den Wind gesprochen worden. Es liegen bedeutende Anstrengungen von katholischen Theologen

seitdem vor, das ökumenische Phänomen zu erkennen und geistig zu durchdringen. Diese Werke sind, jedes von seinem Thema und seiner besonderen Methode her, Pionierarbeiten, erste Schritte, denen weitere und hoffentlich von Team-Arbeit getragene folgen werden. Sie werden unsere Bischöfe und unsere theologischen Fa-

kultäten ermutigen, den Anstoß und die Mittel zu neuen Versuchen zu geben. Unsere getrennten Brüder aber werden sie davon überzeugen, daß ihre ökumenische Arbeit nicht nur vom Gebet, sondern von der Mühe katholischer Theologen begleitet wird, die bereit sind zu lernen und nicht sogleich zu ernten oder zu verurteilen.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BRUNNER, August, SJ. *Die Erkenntnis des Willens Gottes nach den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola*. In: Geist und Leben Jhg. 30 Heft 3 (1957) S. 199—212.

Ähnlich wie Karl Rahner SJ in dem von Friedrich Wulf SJ hrsg. Buch „Ignatius von Loyola“ (Echter-Verlag, Würzburg 1956) würdigt der Verfasser die Entdeckung der Einzelhaftigkeit und Geschichtlichkeit des Seienden und die besonderen Bedingungen der religiösen Entscheidung in den Exerzitien des hl. Ignatius: die ungenständliche und reflektierte Erfahrung der Person Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Christus, die „Entmythologisierung“ des biblischen Stoffes zur Nachfolge.

CONGAR, Yves M.-J., OP. *Salvation and the Non-Catholic*. In: Blackfriars Bd. 38 Nr. 448/449 (Juli/August 1957) S. 290 bis 300.

Congar setzt sich kritisch mit dem Buch Lombardis über das Heil der Ungläubigen auseinander, worin dieser zum Heil ein explizites minimales Glaubenswissen gemäß Hebr. 11, 6 fordert. Für Congar erscheint ein implizites Glauben genügend, so daß auch derjenige heilsfähig ist, der Gott unter dem Namen abstrakter Werte, z. B. Gerechtigkeit, Wahrheit, Pflicht, Fortschritt (!), Friede, verehrt.

DALMAIS, I.-H., OP. *Office synagogal et liturgie chrétienne*. In: La Vie Spirituelle Nr. 430 (Juli 1957) S. 15—22.

Die Übernahme synagogaler Gebete und Gebetsstrukturen in die christlichen Liturgien ist noch wenig erforscht. Das Interessante dabei ist, daß einerseits vieles aus dem offiziellen jüdischen Beten übernommen, dies aber andererseits völlig unabhängig verwendet worden ist, so bei den Formen des christlichen Offiziums gegenüber dem synagogalen Morgen- und Abendgebet, ähnlich auch bei den eucharistischen Gebeten. Würde man gründlicher untersuchen, so würde sich bei manchen Unterschieden zwischen östlichen und westlichen Liturgien (z. B. Epiklese) vielleicht ergeben, daß sie auf das gleiche jüdische Gebet zurückgehen und nur verschieden akzentuiert worden sind.

DELFOSE, J. *C'est la faute et ce n'est pas la faute au latin*. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 89 Nr. 6 (Juni 1957) S. 623—630.

Die Löwener Jesuitenzeitschrift veröffentlicht hier die Entgegnung des Chefredakteurs einer anderen belgischen katholischen Zeitschrift, der „Revue Nouvelle“, der zwei Enqueten über die Schwierigkeiten durchgeführt hatte, die dem heutigen Christen in unserer Kirche begegnen. Viele hatten geantwortet: die lateinische Sprache. Die „Nouvelle Revue Théologique“ hatte darauf die lateinische Sprache in der Liturgie verteidigt, veröffentlicht aber jetzt zur Förderung der Diskussion die Erwiderung Delfosses, die betont, das Latein sei gewiß nicht das einzige, was den heutigen Menschen von der Kirche fernhalte, doch das Verlangen nach der Muttersprache in der Kirche sei eine der wesentlichsten Formen der Sehnsucht der Gläubigen, am Leben der Kirche mit vollem Verständnis und Einsatz teilnehmen zu können. Wenn es auch allein der Hierarchie zustehe, hier Entscheidungen zu treffen, so sei es doch das Recht der Gläubigen, ihr Verlangen immer wieder laut geltend zu machen.

DONCOEUR, Paul. *Bible et Liturgie*. In: Études Bd. 294 (Juli/August 1957) S. 95—105.

Im Hinblick auf den vom 25.—28. Juli tagenden französischen Nationalkongress für Liturgie und Seelsorge, dessen Thema lautet: Bibel und Liturgie, skizziert P. Doncoeur die Bedeutung, die Heilige Schrift und Liturgie füreinander im Gebet der Kirche und für die geistige Speisung der Gläubigen haben. Fast gleichzeitig, doch unabhängig sind in unserem Jahrhundert Bibelbewegung und Liturgische Bewegung entstanden; sie begegnen sich heute. Unser Kult und Gebet wären unvorstellbar ohne die Sprache der Heiligen Schrift, ohne die Kenntnis der Heilsgeschichte aus Altem und Neuem Testament. Aber Gefahren bestehen: einerseits die der Abwendung von echter liturgischer Form, weil die Texte der Heiligen Schrift als unassimilierbar angesehen und daher paraliturgische Formen bevorzugt werden, andererseits noch mehr die, daß die liturgische Erneuerung eine Sache der Intellektuellen bleibt, was keinesfalls sein darf.

GLEASON, Robert W., SJ. *Toward a Theology of Death*. In: Thought Bd. 32 Nr. 124 (Frühjahr 1957) S. 39—68.

Der Aufsatz ergänzt die Untersuchungen von Karl Rahner (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 379). Gleason beschäftigt sich besonders mit der Frage der definitiven Entscheidung, die im Tode gefällt werden muß, wenn der Tod als menschlicher Akt verstanden wird.

HIRSCHMANN, Johannes, SJ. *Ist Gewaltlosigkeit eine christliche Tugend?* In: Geist und Leben Jhg. 30 Heft 3 (1957) S. 179—184.

Diese Frage wird im Zusammenhang mit der Diskussion um die Wehrpflicht gestellt. Es wird vorausgesetzt, daß die Unordnung der Welt grund-

sätzlich nicht mit Gewalt zu beseitigen ist — daher die Ordnung der Erlösung und stellvertretender Sühne —, es dürfe aber auch nicht übersehen werden, daß zum Wesen des Menschen das Recht gehört, das also auch erzwingbar sein muß. Der Grund dafür liege in der leibseelischen Struktur des Menschen, die Christus nicht verneint hat. Zwang muß nicht unvereinbar mit Liebe sein, Verzicht darauf könne Klugheit, auch Tapferkeit oder Liebe sein. Der Staat aber ist im Dienste des Friedens zur Durchsetzung des Rechtes berufen. Hier könne Gewaltlosigkeit zur sittlichen Schuld werden.

LÉCUYER, Joseph, CSSp. *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*. In: Revue Thomiste Jhg. 65 Nr. 1 (Januar/März 1957) S. 29—52.

Für die schwebende Diskussion über die Frage, was ein Bischof ist, gibt der Verfasser im Anschluß an Petrus Lombardus, der einen bischöflichen Ordo sakramentalen Charakters neben dem Priestertum verneint hat, die Lehre des hl. Thomas in seinen verschiedenen Schriften. Diese schließen sich dem Lombarden an, finden aber das Besondere des Bischofsamtes aus seiner Funktion *persona Christi* im Ganzen des Leibes Christi, auch als Heerführer der Gläubigen, und entwickeln sogar die Idee eines bischöflichen Kollegiums. Es wird auch von einer besonderen bischöflichen Amtsgnade gesprochen. Wir kommen darauf in einem größeren Bericht zurück.

ROUQUETTE, Robert. *Le rapport doctrinal présenté à l'Assemblée de l'Épiscopat*. In: Études Bd. 294 (Juli/August 1957) S. 117—120.

Kurze Skizzierung des „Rapport doctrinal“, der der Vollversammlung des französischen Episkopats Ende April vorgelegen hat und der die Rolle des Bischofs als Autorität in Glaubens- und Sittenfragen stark hervorhebt. Rouquette kritisiert daran allerdings, daß die bischöflichen Anweisungen zu sehr als gleichsam unfehlbar dargestellt werden, was den Gehorsam nur erschweren kann. Der Bischof ist nicht unfehlbar und hat auch keinen Vorrang an Intelligenz; er hat dagegen die ordentliche Jurisdiktion göttlichen Rechts, der der Gläubige sich unterwirft, weil er die gottgewollte Stimme der Kirche für einen bestimmten Ort vernimmt. Diese Unterwerfung geschieht aus dem übernatürlichen Glauben, daß Gott auch in der Schwäche der Menschen herrschen kann.

TILMANN, Klemens. *Wegweisungen und Grundsätze für die geschlechtliche Erziehung*. In: Katechetische Blätter Jhg. 82 Heft 7 (Juli 1957) S. 307—316.

Tilmann behandelt in diesem zweiten Beitrag die Motivierung der Keuschheit durch die Einsicht in die von Gott gedachte und gewollte Ordnung, ferner die Weckung der tragenden Kräfte (Wertgefühl, Ritterlichkeit, Selbstbewahrung, Verzicht). Für eine echte Erziehung zur Keuschheit ist eine Erziehung zur Liebe unbedingte Voraussetzung. An ihr fehle es aber bei uns besonders.

WENNEMER, Karl, SJ. *Geist und Leben bei Johannes*. In: Geist und Leben Jhg. 30 Heft 3 (1957) S. 185—198.

Diese durchgearbeitete exegetische Meditation gibt aus den johanneischen Schriften einer Erklärung der übernatürlichen Größe „Leben“, die von dem Lebensspender Christus ausgeht und den lebendmachenden Geist sakramental vermittelt, bis zur Einwohnung des Geistes, des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen, die die Gnade zur Aufgabe macht, so daß sie sich in rechtem Glauben und Lieben entfaltet.

Kirche und Freizeit. Sammelheft von Lebendige Seelsorge Jhg. 8 Heft 5 (1957).

Eine Anzahl wertvoller Beiträge. A. Gek: Arbeitszeitentwicklung und Freizeitbewegung; ders.: Die neue Freizeit — eine Aufgabe für die Christen; Binkowski: Freizeitgestaltende Kräfte; Kinkel: Der neue Freizeitstil der Jugendbewegung. Weitmann-Mayer behandeln die seelsorglichen Bemühungen um die Freizeit. Die Seelsorge muß sich ihrer maßvoll annehmen, keine Betriebsamkeit, keine Hektik, aber auch keine Interessenlosigkeit. Die Freizeitpflege der Kirche muß in der Bildung der Gläubigen zur Selbstgestaltung von Freizeit und Muße bestehen. Dreher (Freizeit und Führung zu einer christlichen Spiritualität) erweitert diese Gedanken auf Grund kurzer treffender Analysen der heutigen Erwachsenen-situation, vor allem in methodischer Hinsicht. Gefordert werden offene Formen der religiösen und indirekt religiösen Erwachsenenbildung.

Liturgie et Pastorale du Mariage. Sammelheft von La Maison-Dieu Nr. 50 (2. Trimester 1957).

Das Heft enthält die Vorträge und Diskussionsbeiträge der Tagung des „Centre de Pastorale Liturgique“ (September 1956) über die Ehe. Die Ehe in der Bibel (H. Jenny): das AT ist durchzogen von Hochzeits- und Ehesymbolik für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk; die Ehe ist hier schon eine Institution, die von der Kirche aufgenommen wird, sakramentalisiert durch ihren Bezug auf Christus und die Kirche. Pierre Journel zeichnet die Entstehung der römischen Hochzeitsliturgie nach. P. I.-H. Dalmais schildert