

kultur. Angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Verflechtung der Arbeitswelt finde die liberale Ideologie, die heute weniger im Grundsätzlichen als im praktischen Verhalten eine gewisse Wiederkehr feiert, keine Berechtigung mehr. Aber auch der Sozialismus — auch der demokratische, soweit es sich bei dieser Bezeichnung um einen ideologischen Inhalt und nicht nur um ein leeres Wort handelt — vermag keine Lösung für die Probleme anzubieten. Anstelle einer individualistischen oder kollektivistischen Organisation der Wirtschaft muß eine echte Partnerschaft aller treten. Diese Partnerschaft entspreche dem, was mit „construction collective“ gemeint ist. Sie beruht auf einer genauen Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich, zwischen „collectif privé“ und „collectif publique“, deren jeweils verschiedene Funktionen nicht verwechselt werden dürfen, wenn die Freiheit des einzelnen erhalten und die Personwerdung (personalisation) durch die fortschreitende Vergesellschaftung nicht gefährdet werden soll. Damit für den Arbeiter die Möglichkeit freier Teilnahme am Aufbau der Gesellschaft nicht eine bloß fiktive sei, müsse sie sich nicht nur auf den politischen, sondern auch auf den wirtschaftlichen Bereich erstrecken: auf den Betrieb, die einzelnen Berufsgruppen

und auf die Stellen, wo die wirtschaftspolitischen Entscheidungen fallen. Die zwischengesellschaftlichen Gebilde erhalten als „collectif privé“ in einer auf demokratischer Partnerschaft aufbauenden Wirtschaft für den Arbeiter und seine Interessenvertretung, aber auch für das Gesellschafts Ganze erhöhte Bedeutung.

Zur Intensivierung der Diskussion wurden dieses Jahr mehrere Neuerungen eingeführt. Neben den speziellen Arbeitskreisen gab es die allgemeinen, in denen die schriftlichen Fragen der Teilnehmer beantwortet wurden. Neben den Einzelreferaten gab es die sog. „Leçon dialoguée“ mit Referat und Korreferaten, in denen die Thesen für die allgemeinen Arbeitskreise entwickelt wurden. Zusätzlich gab es noch Arbeitskreise für bestimmte Gruppen von Fachleuten, die nur auf Grund besonderer Einladung zugänglich waren. Auf diese Weise wollte man nicht nur den Gedankenaustausch zwischen Referenten und Teilnehmern, sondern auch zwischen den Referenten selbst erleichtern und Diskussionsmöglichkeiten in Fachkreisen bieten. Lyon verzeichnete zudem die höchste Teilnehmerzahl seit der Gründung der Sozialen Wochen. Sie überschritt an den letzten Tagen 5000 (davon ungefähr 3000 ständige Teilnehmer).

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Das Programm der Dritten Session Am 26. Juni hielt die Koordinierungskommission ihre fünfte und letzte Sitzung zwischen der Zweiten und der Dritten Session des Konzils ab. Auf ihrem Programm standen die Schemata über die Kirche (die beiden letzten Kapitel), über die Offenbarung, über die missionarische Tätigkeit der Kirche, über die Gegenwart und das Wirken der Kirche in der modernen Welt, die Erklärung über die Juden und Nichtchristen. Am 3. Juli wurde vom Kardinalstaatssekretär amtlich mitgeteilt, daß die Dritte Session am 14. September beginnt. Damit wurde der ursprünglich vorgesehene Termin bestätigt. Ein Termin für den Schluß der Session wurde nicht angegeben. Doch wurde bereits am Schluß der Zweiten Session der 20. November genannt, da am 28. November der Eucharistische Weltkongreß in Bombay beginnt. Im Juli wurden den Bischöfen auch die letzten Schemata zugeschickt, die während der Sommermonate nochmals von den zuständigen Kommissionen überarbeitet worden waren. Diese sind mit den Schemata, die auf dem Programm der letzten Sitzung der Koordinierungskommission standen, identisch. Die übrigen Entwürfe waren bereits im April den Bischöfen zugesandt worden. Zugleich mit den überarbeiteten Entwürfen wurden den Vätern die Relationen zu den Schemata zugestellt, die bereits in der Aula diskutiert worden sind. An Hand dieser Relationen können sich die Bischöfe über das Vorgehen der Kommissionen und die Gründe für die angebrachten Verbesserungen und Ergänzungen Rechenschaft geben.

Die Reihenfolge der Schemata

Mit den letzten Entwürfen wurden den Bischöfen zwei weitere, vom Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Pericle Felici, unterzeichnete Dokumente zugestellt. Diese enthalten das Programm für die Dritte Session und die von der Koordinierungskommission vorgeschlagenen und vom Papst bestätigten Ergänzungen zur Geschäftsordnung. Über den wesentlichen Inhalt der beiden Doku-

mente berichtete der „Osservatore Romano“ vom 18. Juli 1964. Danach umfaßt das gesamte noch abzuwickelnde Konzilsprogramm 13 Entwürfe, davon sechs Schemata im ursprünglichen Sinn des Wortes, sechs Reihen von „propositiones“ und ein Votum (vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 450). Als Schemata im ursprünglichen Sinn verbleiben: das Schema über die Kirche, das Schema über die pastoralen Pflichten der Bischöfe, das Schema über den Ökumenismus mit den beiden dazugehörigen Erklärungen über die Juden und die Nichtchristen und über die Religionsfreiheit, das Schema über die Offenbarung, das Schema über das Laienapostolat und das Schema über die Gegenwart und das Wirken der Kirche in der modernen Welt. Zu „propositiones“ verkürzt wurden die Entwürfe über die Missionen, über die Ostkirchen, über die Kleriker (jetzt: De sacerdotibus), über die Ordensleute, über die Priesterausbildung und über die Schulen. Hinzu kommt ein „Votum“ über das Ehesakrament (nicht, wie es ursprünglich hieß, über die katholische Schule). Nach dem in dem genannten Brief des Generalsekretärs festgelegten Programm werden die Entwürfe in folgender Reihenfolge diskutiert: das Schema über die Kirche, das Schema über die pastoralen Pflichten der Bischöfe, das Schema über den Ökumenismus, das Schema über die Offenbarung. Es folgen das Schema über das Laienapostolat und das Schema über die Gegenwart und das Wirken der Kirche in der modernen Welt. Bei den ersten drei genannten Entwürfen, die ja bereits während der Zweiten Session eingehend durchdiskutiert worden sind, handelt es sich nur noch um Teildiskussionen.

Vom Kirchenschema müssen, da neu hinzugefügt, noch diskutiert werden die Kapitel sieben und acht, über die endzeitliche Bestimmung der Kirche und die Beziehung der irdischen Kirche zur Kirche der Heiligen und über die Gottesmutter. Vom Schema über die pastoralen Pflichten der Bischöfe müssen noch jene Abschnitte diskutiert werden, die auf Vorschlag verschiedener Väter während der Zweiten Session vom ursprünglichen Entwurf über die

Seelsorge in dieses Schema eingefügt wurden. Dieses Schema umfaßte ursprünglich fünf Kapitel, von denen vier während der Zweiten Session diskutiert worden sind. Der neue Entwurf umfaßt noch drei Kapitel, die, wie schon berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 451), sich gegenüber dem ersten, sehr juristisch gefaßten Entwurf durch eine pastoralere Diktion auszeichnen. Vom Ökumenismusschema verbleiben zur Diskussion noch die beiden Erklärungen über die Juden und die Nichtchristen und über die Religionsfreiheit. Da eine allgemeine Diskussion über diese beiden „declaraciones“ (früher Kapitel vier und fünf des Ökumenismusschemas) bereits stattgefunden hat und die Bischöfe von schriftlichen Eingaben starken Gebrauch gemacht haben, wird mit einer relativ kurzen Diskussion gerechnet.

Die Tatsache, daß die Erklärung über die Juden in Gegensatz zu den anderen Teilen des Ökumenismusschemas nicht bereits schon im April den Bischöfen zugestellt worden war, führte verschiedentlich zu Gerüchten, die Erklärung sei in der Zwischenzeit ihrer Substanz beraubt worden. Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen trat diesen Gerüchten Ende Juni mit einer Erklärung entgegen, in der betont wird, es sei lediglich darum gegangen, den Entwurf dem übrigen Programm des Konzils anzupassen (vgl. „La Civiltà Cattolica“, 18. 7. 64, S. 191). In der gleichen Nummer weist jedoch die „Civiltà Cattolica“ darauf hin, daß die Gerüchte nicht ganz ohne Fundament gewesen seien, und berichtet von neuerlichen Interventionen von arabischer Seite beim Heiligen Stuhl.

Die drei weiteren noch auf der Tagesordnung stehenden Schemata müssen noch als ganze diskutiert werden. Das Schema über die Offenbarung, das bereits nach der Ersten Sitzungsperiode von einer eigens dafür geschaffenen Gemischten Kommission überarbeitet worden war, wurde, nachdem es am Ende der Zweiten Session wiederum auf die Traktandenliste gesetzt worden war, von neuem überarbeitet. In dieser dritten Fassung liegt es nun zur Diskussion vor. Der Entwurf über das Laienapostolat, der noch in der letzten Arbeitssitzung der Zweiten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 184) vom Relator der Kommission für das Laienapostolat, Bischof Hengsbach, erläutert worden war, liegt nun, nach nochmaliger Kürzung und Korrektur, in dritter Fassung vor. Das Schema über die Gegenwart und das Wirken der Kirche in der modernen Welt wurde auf einer Vollsitzung der dafür zuständigen gemischten Kommission im Juni nochmals beraten. Die Fassung, die im April vorlag, scheint jedoch nur geringfügig geändert worden zu sein (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 452). Nach wie vor scheint dieser Text Vätern und Periten nicht restlos zufriedenzustellen. Im Gegensatz zu diesen Entwürfen wird über die verschiedenen „propositiones“ nicht eigens beraten. Sie sollen zu gegebener Zeit den Konzilsvätern von den Moderatoren einzeln zur Abstimmung vorgelegt werden. Veränderungen und Ergänzungen zu diesen Texten sind also nur noch über den Abstimmungsweg möglich.

Die Änderungen der Geschäftsordnung

Bei der Änderung der Geschäftsordnung hat man sich auf die Einführung einiger weniger Bestimmungen beschränkt. Diese scheinen jedoch geeignet zu sein, den Gang der Beratungen zu beschleunigen. Im Gegensatz zu früher müssen die Vätern, die zu einer bestimmten Frage sprechen wollen, eine Zusammenfassung dessen, was sie vortragen wollen, bereits fünf (früher drei) Tage vorher beim Ge-

neralsekretariat einreichen. An diese Bestimmung müssen sich in Zukunft auch die Kardinäle halten, die bisher ohne Voranmeldung das Wort erhielten. Diejenigen Vätern, die zu den beiden Kapiteln des Kirchenschemas, mit denen die Beratungen aufgenommen werden, Stellung nehmen wollen, sind gebeten worden, eine Zusammenfassung ihrer Referate bereits bis zum 9. September dem Generalsekretariat zuzuleiten.

Die Moderatoren, die die Beratungen leiten, können zudem mehrere Vätern, die zum selben Thema sprechen wollen, veranlassen, sich auf einen oder zwei Vertreter zu einigen, die im Namen aller sprechen.

Ist in einer Generalkongregation die Liste der vorgemerkten Redner erschöpft, können die Moderatoren auch solchen das Wort erteilen, die sich nicht im voraus gemeldet haben, vorausgesetzt, daß sie im Namen von wenigstens 70 weiteren Vätern darum ersuchen. Bisher konnte sich bei der genannten Gelegenheit jeder zu Wort melden, der es wünschte. Die Moderatoren können einem Vater auch nach Abschluß der Debatte zu einem bestimmten Gegenstand das Wort erteilen, wenn er im Namen von wenigstens 70 weiteren Vätern darum ersucht und zeigen kann, daß er „neue und nützliche“ Argumente vorzutragen hat. Bisher konnte sich auch nach Abschluß der Debatte noch jeder zu Wort melden, wenn er wenigstens im Namen von fünf anderen zu sprechen wünschte.

Schließlich wird untersagt, ohne spezielle Erlaubnis des Präsidiums, um die beim Generalsekretär einzukommen ist, Flugzettel, Broschüren und Bücher irgendwelcher Art in der Konzilsaula oder in deren Umgebung zu verteilen. Der Generalsekretär hat über die Einhaltung dieser Bestimmung zu wachen.

Wie man sieht, wurden die Vollmachten der Moderatoren zum Zwecke einer rascheren Abwicklung der Arbeiten nicht unmerklich erweitert. Eine Klärung der Kompetenzen über die rein technische Leitung der Beratungen hinaus ist jedoch nicht erfolgt.

Das Zweite Vatikanum und das Konzil von Konstanz

Im Rahmen der 550-Jahr-Feier des Konzils von Konstanz hielt der Wiener Erzbischof, Franz Kardinal König, am 11. Juli 1964 im Konzilssaal in Konstanz einen Festvortrag, in dem er die geschichtliche Bedeutung des Konstanzer Konzils würdigte und auf die Bedeutung dieses Konzils für die Problematik des Zweiten Vatikanums hinwies. Wir geben hier die wichtigsten Abschnitte des Vortrags im Wortlaut wieder.

Eingangs stellte Kardinal König fest, man hätte kaum zu einer Gedenkfeier geladen, „wenn nicht der bisherige Verlauf des Zweiten Vatikanums die Beschäftigung mit dem Konstanzer Konzil nahegelegt hätte“:

... Das Ringen um das Selbstverständnis der Kirche auf dem Constanciense erscheint uns wie ein fernes Präludium auf das umfangreiche Kirchenschema, das in der nächsten, dritten Sitzungsperiode wieder dem Plenum vorgelegt wird. Das Ringen um die Aufgaben des Konzils, um seine Funktion im Leben der Kirche, das Ringen um die so anzustrebenden Lösungen spannt einen Bogen vom Konstanzer Konzil bis zum Zweiten Vatikanum...

Ökumenische Konzile sind nicht immer von gleichem Gewicht und gleicher Bedeutung. Die geschichtlichen Umstände haben den jeweiligen Konzilien eine größere oder kleinere Aufgabe gestellt, und die Konzile sind diesen gestellten Aufgaben nicht in gleicher Weise gerecht geworden...

Das Konzil von Konstanz war das letzte Konzil der geeinten abendländischen Christenheit. Der zu Pisa gewählte Johannes XXIII. hatte den deutschen König Sigmund gebeten, alles zu tun, um die Spaltung der Christenheit zu beseitigen. Als Schirmvogt der Kirche (*defensor ecclesiae*) hatte er nicht nur das Recht, sondern auch die Macht und die Pflicht, zur Wiedergewinnung der Einheit sich einzusetzen. Nach der Aussprache mit dem Papste Johannes in Lodi entschied sich Sigmund mit der sehr zögernden Zustimmung seines Gesprächspartners für ein Konzil als einziges Mittel, um das große Schisma zu beseitigen und die Kirche zu einen. Denn es standen sich damals drei Päpste gegenüber, die gleichzeitig den Anspruch erhoben, legitime Inhaber des päpstlichen Stuhles zu sein: Es war dies der Pisaner Johannes XXIII., der avignonese Benedikt XIII. und der römische Gregor XII.

Die Aufgabe des Konstanzer Konzils

Konstanz hat aber die drei Aufgaben, die die Situation dem Konzil gestellt hatte, nicht ganz gelöst: Die *causa unionis* wurde erfolgreich und geschickt gelöst; die *causa fidei* (Hus) gewaltsam entschieden; die *causa reformationis* blieb ungelöst, belastete weiter die Kirche und trieb 100 Jahre später in die schwere Krise.

Damit in Verbindung steht der Anbruch einer neuen Welt, die mit ihren Wurzeln in das beginnende 14. Jahrhundert zurückreicht. Die kirchliche und politische Universalität zerfällt, und das Selbstbewußtsein der Nationen beginnt zu erwachen. Das Aufkommen der Nationalstaaten kündigt eine neue Zeit an, das städtische Patriziat tritt allmählich als neue soziale Schicht in Erscheinung. Das empirisch-induktive Denken beginnt sich von Religion und Metaphysik zu distanzieren, der Mensch tritt in den Mittelpunkt. Die Säkularisierung des Weltbildes wird vorbereitet. Mit Kopernikus stürzt das alte Weltbild, und die heute gültige Vorstellung vom Weltall wird grundgelegt, und später legt Descartes mit seiner Philosophie das Fundament für die Herrschaft der technisch-naturwissenschaftlichen Weltanschauung. Das psychologisch betrachtete Subjekt erhält den Vorrang vor dem Objekt.

Die Kirche des Spätmittelalters erleidet zudem schwere macht- und prestigemäßige Einbußen. In der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und König Philipp von Frankreich siegte der König über den Papst. Die päpstliche Machtstellung hatte sich überspitzt und war zerbrochen. Mit dem König Philipp siegte der moderne souveräne Staat. Dieser ist es, der dann dem Papsttum die Leitung des Abendlandes aus der Hand nimmt.

Zur Zeit, als Ludwig der Bayer mit Johannes XXIII. rang, schrieb Marsilius von Padua seinen „*Defensor Pacis*“, die radikalste kirchenpolitische Schrift des Mittelalters. Ausgehend von den Gedanken der Volkssouveränität und beeinflusst von der Staatsauffassung der Ghibellinen und französischen Legisten, verwirft er den Herrschaftsanspruch des Papstes über Staat und Kirche. Er spricht dem weltlichen Herrscher geradezu eine direkte und oberste Verfügungsgewalt über die Kirche zu. Dem extrem hierokratischen wird der extrem demokratische Standpunkt entgegengestellt. Er barg Sprengstoff für die kirchlichen Auseinandersetzungen in der Zukunft. Er kommt zur Auswirkung auch in der Reformation, durch die die Welt des Konstanzer Konzils ihren schwersten Stoß erhält. Das *unum corpus christianum* bricht entzwei.

Vom Konzil von Trient zum Ersten Vatikanum

Auf diese zweifach geänderte Welt seit Konstanz, auf die säkularisierte Welt und auf die gespaltene Christenheit, reagiert das Konzil von Trient mit einer aktiven und defensiven Selbstbehauptung. War Konstanz das letzte große Konzil der noch einigen abendländischen Christenheit, so war Trient das letzte in der langen Auseinandersetzung zwischen Kaisertum und Papsttum. In seiner kaiserlichen Periode, das heißt in der ersten und zweiten Tagungsperiode, war der Kaiser Bürge und Mittler der Einheit. Er suchte das Gespräch mit den Häretikern und war noch bemüht, die Einheit der Christenheit herzustellen. Als diese scheiterte, tritt in seiner letzten Periode der Papst als Haupt und Garant der kirchlichen Einheit in Erscheinung. An die kaiserlichen Tagungsperioden schließt sich der päpstliche Konzilsabschnitt. Die römische Orthodoxie wird gegenüber den Glaubensneuerern zur neuen Ordnung. Die katholische Kirche wird zur römischen Kirche. Das Konzil wird zur Bischofsversammlung, die unter starker päpstlicher Mitwirkung und Einflußnahme steht. Die zerstörte Glaubenseinheit war nicht mehr zu retten, aber die katholische Kirche erfüllte neues Leben... Die innere Kirchengeschichte war bis in die jüngste Gegenwart im Grunde nichts anderes als eine fort-dauernde Durchführung des Trienter Reformwerkes. In dem von Bellarmin de Torquemada entwickelten Kirchenbegriff tritt die rechtliche Seite stärker hervor, die Bedeutung der ökumenischen Konzilien tritt stark zurück. Den Konzilien gegenüber wird das ordentliche Lehramt der mit dem Papst in Gemeinschaft stehenden Bischöfe besonders hervorgehoben.

Der nachtridentinische Katholizismus erreicht seinen Höhepunkt in der defensiven Haltung der Ersten Vatikanischen allgemeinen Kirchenversammlung gegenüber dem Ansturm der Zeitirrtümer. Die Einheit und Geschlossenheit der immer mehr zentralistisch geleiteten Kirche widerstehen wirksam den antichristlichen philosophischen Systemen der Neuzeit, dem Rationalismus, dem Agnostizismus, dem Pantheismus und dem virulent gewordenen Materialismus. Damit war gleichzeitig verbunden die Herausstellung der geistlichen Gewalt des Papstes, was den Verlust der materiellen Positionen zur Voraussetzung hatte.

In beiden Konzilien, sowohl im Tridentinum wie im Ersten Vatikanum, kam aber auch zum Ausdruck, daß man sich noch nicht lösen konnte von einem nur abendländischen und nur uniformen Denken. Man konnte damals noch nicht richtig verstehen oder erfassen, daß Christentum und Kirche in verschiedenen geschichtlichen Phasen sich auch etwas verschieden ausprägen können. Ein wirklich geschichtliches Denken war noch nicht hinreichend ausgebildet. Erst auf dem Zweiten Vatikanum beginnt man in Weltkategorien zu denken und setzt sich die Erkenntnis durch, daß der Zentralismus nicht mehr die Bedeutung hat wie früher.

Die Situation des Zweiten Vatikanums

Im Zweiten Vatikanum wird sichtbar, wie sehr sich die Situation der Kirche in der Welt oder der Welt gegenüber geändert hat, wie sehr die Welt eine andere geworden ist. Das gilt von der Wissenschaft und Technik als Faktoren dieser Änderung. Das gilt vom Denken der Menschen ebenso wie von ihrem Lebensrhythmus. Auch die außerchristliche Welt ist gewandelt. Die großen nichtchristlichen Völker Afrikas und Asiens sind aktiv in die Geschichte

eingetreten. Die nichtchristlichen Religionen treten in ihrer Eigenschaft mehr in Erscheinung und zwingen zur Konfrontation. Die nichtchristliche Menschheit vermehrt sich stärker als die Christenheit. — Ja, die gesamte Christenheit befindet sich in einer anderen Lage als bisher. Die territoriale Trennung der Konfessionen kommt zu einem Ende. Alle christlichen Kirchen befinden sich in einer Art Diasporasituation. Die Ökumenische Bewegung als Sehnsucht nach der vom Herrn gewollten Einheit ist zum erstenmal in diesem Ausmaß vorhanden.

Die Antwort des Zweiten Vatikanums auf diese Welt ist positiver, anders als die defensive Haltung von Trient und dem Ersten Vatikanum gegenüber der damaligen Welt. Nicht durch den äußeren Druck von Zeitirrtümern ist das Zweite Vatikanum einberufen worden. Die Kirche wurde nicht von außen, sondern von innen im Papst Johannes zum Konzil gedrängt, um das Wort Gottes besser und allseitiger zu verstehen, um die Wahrheit über die Kirche umfassender auszusprechen, um die Frohbotschaft wirksamer zu verkünden einer Welt, die heute aufnahmebereiter zu sein scheint als früher. Wir dürfen nicht übersehen, daß sich die Kirche auch in diesem Konzil der Wahrheitsfrage stellen muß.

Wenn eine theologische Journalistik — bei aller Anerkennung der großen publizistischen Wirksamkeit und informativen Ausstrahlung — stark in die Richtung pastoraler Anweisungen durch die Kirchenversammlung drängt, so kann das Konzil die Wahrheitsfrage nicht zurückstellen. Für praktisch-pastorale Anweisungen braucht man im Grunde keine allgemeine Kirchenversammlung. Die Geschichte sagt uns: Je eindrucksvoller ein Konzil die Wahrheitsfrage gestellt hat, desto wirksamer ist es gewesen . . .

Zudem ist es ein Charakteristikum unserer heutigen allgemeinen Kirchenversammlung, daß sie sich bemüht, die Welt zu verstehen. Die heutige, aus regionalen Kulturkreisen eins werdende Welt wird nicht als Gegnerin, sondern als mündig gewordener Partner betrachtet. Die wissenschaftlich orientierte Welt wird positiv gewertet und positiv angesprochen. Die Art und Weise, wie in unseren Tagen auf der allgemeinen Kirchenversammlung Primat und Episkopat, sacerdotium und Laien behandelt werden, gleicht einem Hinabsteigen, einem Hingehen der Kirche zur Welt.

Die Einschätzung der nichtchristlichen Religionen wandelt sich, und diese Wandlung tritt auf dem Zweiten Vatikanum in Erscheinung. Der Hinweis auf den allgemeinen Heilswillen Gottes ist zwar kein Ersatz für das opus operatum, das den nichtchristlichen Religionen fehlt. Aber die Bewertung des opus operantis eröffnet uns neue Wege, und wir verstehen, daß in den nichtchristlichen Religionen Wahrheitselemente vorhanden sind, die zum persönlichen Heilsakt helfen können. Auch die außerkirchlichen Religionen sind nicht ausgeschlossen vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Die Einrichtung eines neuen Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen ist einerseits eine Frucht des Konzils, andererseits ein Ausdruck der gewandelten Konfrontation. — Die weitere Folge all dieser Dinge ist nicht nur die überraschend große Weltresonanz des Zweiten Vatikanums, sondern auch die Tatsache, daß die Kirche heute mehr als früher gehört wird . . .

Man kann sagen, daß alle Konzilien um das Verständnis der Kirche ringen und dies als Grundanliegen aller Konzilien ist. Wenn Paulus VI. in der Eröffnungsansprache vor Beginn der Zweiten Sitzungsperiode auf die Kirche als Zentralthema des Zweiten Vatikanischen Konzils hinge-

wiesen hat, so klingt das in der geschichtlichen Perspektive wie eine Antwort auf die in Konstanz und später offengebliebenen Fragen, in denen noch keine volle Wahrheitsaussage über das Wesen der Kirche gelang . . .

Ursprung der konziliaristischen Idee

Im Jahrhundert des Kampfes um die hierarchische Machtstellung von Kirche und Papsttum in der geeinten Welt der abendländischen Christenheit wurde der kanonistische Kirchenbegriff ausgebildet, noch bevor seine theologische Ausarbeitung möglich war. Vielleicht ist man dadurch der einseitigen spiritualistischen Auflösung des Kirchenbegriffes entgangen, wie ihn Wiclif und Hus vertraten, die nur eine unsichtbare, pneumatische Kirche der Prädestinierten annahmen und deswegen Hierarchie und Christentum ablehnten. Der kanonistische Kirchenbegriff fand seine erste Ausbildung und praktische Anwendung im sogenannten hierokratisch-papalistischen Kirchenbegriff, der den Papst zum alleinigen Haupt der Christenheit und zur Quelle allen Rechtes machte, dessen Wille höchste Norm bedeutete. Dies nicht nur im Verhältnis von Kirche und Staat im Sinne einer potestas directa, sondern auch im Organismus der Kirche selbst: Der Papst ist Inbegriff der Kirche . . .

Als Gegenpol gegen die extrem papalistische Kirchenidee entwickelte Marsilius von Padua (20 Jahre nach der Bulle „Unam Sanctam“, d. h. 1324) in seinem „Defensor pacis“ einen demokratischen Kirchenbegriff, der den prinzipiellen Unterschied zwischen Klerikern und Laien leugnet und sich gegen die hierarchische Struktur der Kirche überhaupt wendet. Mit dem kanonischen Recht verwirft er auch jeglichen Herrschaftsanspruch des Papstes und wird durch seine Berufung auf das Konzil zum Schrittmacher der konziliaren Doktrin. Für Marsilius und seine Anhänger ist die Hierarchie bloß geschichtlichen, nicht göttlichen Ursprungs.

Als Ausgleich zwischen papalistischer und demokratischer Kirchenidee entwickelte sich im Laufe des 14. Jahrhunderts immer mehr ein konziliaristischer Kirchenbegriff, der — wie der papalistische — aus einer kanonistischen Schau der Kirche hervorging und auf dem mittelalterlichen Repräsentations- und Korporationsgedanken aufbaute. Dadurch daß seit Beginn des 14. Jahrhunderts, vor allem durch Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham, demokratische Ideen immer stärker in die Kirche Eingang fanden und auf die Kirchenverfassung angewandt wurden, bekam die konziliare Doktrin ihre revolutionäre Begründung und Wirkung . . .

Die Konstanzer Dekrete

In der Verfolgung und Ausführung der konziliaristischen Empfehlungen erließ das Constanciense am 6. April 1415 — nach der Flucht Johannes' XXIII. — das Dekret *Haec sancta*, in dem folgendes bestimmt wird: 1. Das Generalkonzil repräsentiert die katholische Kirche. 2. Das Generalkonzil hat seine Gewalt unmittelbar von Christus. 3. Dem Generalkonzil hat jeder Stand in der Kirche, auch der päpstliche, zu gehorchen in Sachen des Glaubens, zur Beseitigung des Schismas und der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern.

Dieses vielgenannte Dekret *Haec sancta* gibt die klassische Formulierung der konziliaren Doktrin und ihre These von der Superiorität des Generalkonzils über den Papst wieder. Es war damals ohne Zweifel eine situationsbedingte Notmaßnahme, durch die das Konzil faktisch

über Johannes XXIII., der einer der drei Päpste war, richtete.

Zur Zeit ist wieder die Frage aufgeworfen worden, ob das Dekret *Haec sancta* durch Martin V. oder dessen Nachfolger bestätigt und damit auch heute als konziliares Dokument gültig sei. Dafür sprechen sich vor allem aus die Vooght OSB und Prof. Küng von Tübingen. Ich schließe mich der allgemeinen Meinung an, wie sie von Jedin und Gill (*The Heythrop Journal*, April 1964) unter anderen vertreten wird, die daran festhalten, daß die konziliare Gültigkeit dieses Dokumentes nicht erwiesen ist. Eine Bekräftigung dieser Meinung findet sich vor allem in der Tatsache, daß die Konzilsväter selber sich vom Papst Gregor XII., dem Papst römischer Obediens, zuerst autorisieren ließen, bevor sie seinen Rücktritt annahmen. — Es scheint mir also festzustehen, daß eine formelle Bestätigung des Dekretes durch Martin V. oder Eugen IV. nicht erwiesen ist. Auf der anderen Seite ist es wohl auch richtig, daß dieses Dekret formell nie außer Kraft gesetzt wurde.

Neben dem Dekret *Haec sancta* erließ das Konstanzer Konzil am 9. Oktober 1417 das Dekret *Frequens*, das bestimmt, daß allgemeine Konzilien in periodischen Abständen gehalten werden sollen. Die Absicht war wohl, ein Gegengewicht gegen den päpstlichen Absolutismus zu schaffen und eine geordnete Kirchenreform zu garantieren. Im Sinne dieses Dekretes wären solche regelmäßigen Kirchenversammlungen zu einer ständigen Einrichtung und zu einem Teil der Kirchenverfassung geworden. Aus dem Konzil wäre ein Kirchenparlament geworden, das zu einer Kontrollinstanz auch für das Papsttum hätte werden können. Man sah eben damals eine Reform der Kirche nur auf dem Wege einer Änderung der kirchlichen Verfassung und einer Beschneidung des päpstlichen Zentralismus. Das Dekret *Frequens* wurde nie aufgehoben, aber von den Päpsten — nach ersten Versuchen unter Martin V. — auch nie durchgeführt.

Ähnlich wie man früher den hierokratischen und papalistischen Kirchenbegriff überspitzt hatte, so überspitzte man die konziliare Idee auf dem zwölf Jahre später stattfindenden Konzil zu Basel, und mit dem kläglichen Ende dieses Konzils hat auch die konziliare Idee ihre Wirksamkeit eingebüßt . . .

Auf dem Konzil von Trient war der Konziliarismus als Konzilsidee bereits eine Episode am Rande der Kirche . . . Die Konzilsidee des Tridentinums ist nach dem zentralen — papalen — Kirchenbegriff ausgerichtet. Daß in einem gemäßigten Konziliarismus auch echte und gute Anliegen enthalten sein können, war den Blicken entschwunden und wurde auch als Diskussionsmöglichkeit nicht in Betracht gezogen.

In der I. Vatikanischen Kirchenversammlung findet die Trienter Konzilsvorstellung einen Höhepunkt durch die Ausrichtung auf jenen Kirchenbegriff, der im Papsttum den Inbegriff der Kirche sieht . . .

Extreme Einseitigkeiten lösen aber immer Reaktionen aus. Das gilt sowohl vom extremen Konziliarismus in Konstanz, der in Basel scheiterte, wie von extremen Interpretationen des I. Vatikanums, als ob der Summus Pontifex allein die Kirche sei. Extremismus bedeutet auch immer Verarmung.

Ausgleich der Gegensätze auf dem Zweiten Vatikanum

Das II. Vatikanum scheint mir wieder zur lebensvolleren Mitte der Konzilsidee zu tendieren und eine *coincidentia oppositorum* anzustreben, indem es beides, das Anliegen

von Konstanz und das Anliegen vom I. Vatikanum, aufgreift und zu einem inneren Ausgleich zu bringen versucht. Ein solcher Ausgleich — so können wir heute sagen — ist vorbereitet worden durch die Erneuerung der Ekklesiologie, wie sie im 19. Jahrhundert, nicht zuletzt in Tübingen durch Möhler, begonnen wurde und in *Mystici corporis Pius'* XII. einen Höhepunkt erreichte . . .

Das II. Vatikanum ist auf eine neue historische und theologische Situation gestoßen und dadurch leichter in der Lage, die Synthese von Konstanz und dem I. Vatikanum zu versuchen. Die Kirche des II. Vatikanums fühlt sich stark genug, um sich der Welt von heute aufzuschließen und ihr weder defensiv noch negativ, sondern positiv gegenüberzutreten. Im sicheren Besitz der Lehre des I. Vatikanums, wodurch das Einheitsprinzip der Kirche untermauert wurde, kann man heute — ohne konziliaristische oder episkopalistische Tendenzen fürchten zu müssen — den regionalen Bischofskonferenzen größere Selbständigkeit einräumen und eine gesunde wie notwendige Dezentralisation ins Auge fassen. Denn das II. Vatikanum hat bereits zu einer grandiosen Manifestation der kirchlichen Einheit und Präsenz der Universalkirche geführt, die nicht nur in der Uniformität, sondern auch im Pluralismus ihrer vielfältigen Formen beeindruckt.

Die Vorstellung, welche die Konzilsväter heute von ihrem Konzil haben, greift einerseits nach dem Anliegen von Konstanz, ausgedrückt im Dekret *Frequens*. Denn es ist der Wunsch, den Konzilsväter heute oft aussprechen, daß ein Generalkonzil öfters und nicht nur alle 100 Jahre stattfinden soll. Ja, auch das richtige Anliegen des Konziliarismus von Konstanz wird heute wieder zur Geltung gebracht, in der Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe und in der Herausstellung der höchsten Autorität des mit dem Papst versammelten Konzils. Die große Weltresonanz des bisherigen Konzilsverlaufes hat der ganzen Kirche einen sehr großen Prestigegewinn gebracht. Die noch nicht beendete Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe beabsichtigt nicht eine Korrektur, sondern eine Ergänzung des I. Vatikanums. Dieses Anliegen will besagen, daß die Kirche heute nicht nur patriarchalisch geleitet werden kann, weil die eins werdende und zugleich differenzierte Welt durch das Bischofskollegium in der Kirche repräsentiert werden soll. Dadurch ergibt sich eine verstärkte Wirksamkeit des obersten Guberniums und eine Vervielfältigung der Kontakte zur Welt. Darin spiegelt sich also heute das gesunde Anliegen des damaligen Konziliarismus, so wie ihn die besten unter den Konstanzer Kirchenmännern vertreten haben, wie ihn ein Cusanus verstand, ohne in den Verdacht häretischer Gesinnung zu geraten . . .

Der Zug zur Mitte, zur *coincidentia oppositorum*, auf dem heutigen Konzil besteht theologisch in der Polarität zwischen göttlicher Autorität und menschlicher Freiheit, ekklesiologisch im organischen Zusammenwirken von Papsttum und Bischof, von Klerus und Laienwelt . . .

Ökumenische Voten Wie im vergangenen Jahr haben auch zum Konzil (II) vor der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils verschiedene Beobachter-Delegierte der anderen christlichen Kirchen ausführliche Voten veröffentlicht, um ihre Positionen zu bestimmen und die weitere Diskussion zu beeinflussen (vgl. ds. Jhg., S. 43 f.). Dabei ist zu beachten, daß die Schemata inzwischen überarbeitet worden sind, diese Überarbeitung aber in den hier resümierten Stellungnahmen noch nicht be-

rücksichtigt ist. Wir berichten darüber nicht unter dem Titel „Ökumenisches Konzilsecho“, das im letzten Heft (S. 550) mit einer beachtlichen Stellungnahme von Pfarrer Dr. Lukas Vischer, einem der Beobachter des Weltrates der Kirchen, schloß. Aus den Presseauszügen war nicht ersichtlich, daß sie einem umfangreichen Votum über das Ergebnis der Zweiten Session entnommen war. Das erwies sich erst bei Erscheinen des Organs des Weltrates, „The Ecumenical Review“ (1964, Nr. 4, S. 378—394), als der ganze Aufsatz: „Roman Catholic Ecumenism and the World Council of Churches“ und seine deutsche Übersetzung in „Ökumenische Rundschau“ vorlagen (Heft 3, 1964, S. 221—236).

Gleichzeitig erschienen drei andere Voten, über die hier mit den Ergänzungen aus dem Votum von Dr. Vischer berichtet werden soll, zumal eine Art Leitlinie der ökumenischen Politik daraus zu entnehmen ist. „The Ecumenical Review“ veröffentlichte als erstes ein Votum von Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Stellvertretender Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey bei Genf und Beobachter-Delegierter des Weltrates für seine orthodoxen Mitglieder, unter dem Titel: „Is the Vatican Council Really Ecumenical?“ (S. 357—377). Dieser Aufsatz deckt sich nicht ganz mit einem anderen von Nissiotis in „Kerygma und Dogma“ (Heft 3, 1964, S. 153—168): „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht“. In der gleichen Zeitschrift geht voraus das Votum von Prof. K. E. Skydsgaard, Konzilsbeobachter des Lutherischen Weltbundes, „Vom Geheimnis der Kirche“ (S. 137—152), und es folgt ein Votum von Prof. Edmund Schlink, Konzilsbeobachter der „Evangelischen Kirche in Deutschland“, über „Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus im II. Vatikanischen Konzil“ (S. 169—191).

Die ökumenische Dynamik

Es ist sinnvoll, zunächst die im letzten Heft gemeldete Initiative von Dr. Vischer, die den Schluß seines Aufsatzes bildet, zu ergänzen. In der Hauptsache wird das Schema „De Oecumenismo“ einschließlich der Diskussion darüber analysiert, und zwar mit einer bezeichnenden Tendenz. Vischer meint, der Text des Konzils dürfe nicht überschätzt werden, weil es hernach auf die Praxis der Bischöfe ankomme, wie sie die ökumenischen Beziehungen zu den ihnen benachbarten Kirchen regeln. „Wenn darum die römisch-katholische Kirche wirklich das Wagnis auf sich nimmt, in eine bleibende Beziehung zu den nicht-römischen Kirchen zu treten, muß sie damit rechnen, daß in der Begegnung selbst die jetzt formulierten Grundsätze durchbrochen werden“, so wie andere Kirchen es an sich erfahren haben (222). Es wird hier offen zugegeben, daß die Anstrengungen des Weltrates der Kirchen und der Konzilsbeobachter darauf gerichtet sind, die römisch-katholische Kirche in ihre ökumenische Dynamik hineinzuziehen, deren Ziele 1961 in Neu-Delhi sehr vage formuliert wurden.

Die Hauptkritik am Schema geht, wie schon frühere Äußerungen Dr. Vischers und des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft erkennen ließen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309 f. und 476 f.) dahin, daß Rom nicht anders könne, als sich selber als Mittelpunkt der Ökumenischen Bewegung zu verstehen, weil es sich noch als die einzig wahre Kirche betrachtet, auf die hin sich alle anderen ausrichten müssen. Dieser Anspruch bilde ein schwerwiegendes Hindernis, obwohl „das Konzil große Anstrengungen gemacht hat, um die verengte, allzu juri-

dische Auffassung des Primates zu sprengen, und es ist darum durchaus möglich, daß das Amt des Papstes eine neue Erscheinungsform erhält“ (226).

Sodann wird am Schema bemängelt, es könne „nur mit Mühe die Tatsache ernst nehmen, daß die nicht-römischen Kirchen auch unter sich verbunden sind“. Rom verstehe den ökumenischen Dialog bilateral mit den einzelnen Mitgliedskirchen des Weltrates. Schließlich erörtert Dr. Vischer das Dokument von Odessa mit seiner unterschiedenen Antithese zur Bethlehemrede des Papstes (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 334 f.). Dann folgen die Bedingungen für eine Zusammenarbeit zwischen dem Weltrat der Kirchen und Rom, über die wir im letzten Heft berichtet haben. Sie stellen, im Zusammenhang mit den übrigen Voten gesehen, offensichtlich ein abgestimmtes kirchenpolitisches Ziel des Weltrates dar (vgl. auch die Meldung über die Tagung in Tutzing, ds. Heft, S. 564 f.).

Unklarheiten im Schema „De Ecclesia“

Dem Rang des Verfassers nach das bedeutendste Votum ist das von Prof. Skydsgaard. Dieser fungierte beim Empfang der Beobachter-Delegierten durch den Papst als deren Sprecher (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 149; eine weitere Stellungnahme ebd. S. 211). Er hat seine damals gehaltene Ansprache hier weiter ausgebaut und behandelt vor allem das Schema „De Ecclesia“ mit seinen Veränderungen für die Zweite Session. Er begrüßt es, daß vor das 3. Kapitel über die Hierarchie das zweite über das Volk Gottes eingeschaltet wurde. Herausgehoben wird auch der Abschnitt von der „auf Erden pilgernden Kirche“. Aber nach seiner Ansicht werde noch zu sehr die *Communio* des Leibes Christi mit der sichtbaren, gesellschaftlichen Größe der römisch-katholischen Kirche identifiziert. Dies stehe in einem nicht geringen Gegensatz zu mehreren Konzilsreden, „wo deutlich gesagt wurde, daß die Realität des Leibes Christi die Grenze der sichtbaren Kirche überschreite. Das Geheimnis der Kirche sprengte die Grenzen ihrer kanonischen Verwirklichung“ (141). So findet Skydsgaard „in der römisch-katholischen Ekklesiologie eine Unklarheit oder Unsicherheit, wenn nicht sogar einen Widerspruch“, der auf dem Konzil zutage getreten und weder theologisch noch praktisch bewältigt worden sei. Das hierarchische Prinzip werde sehr stark hervorgehoben.

Wie schon in seiner Rede vor dem Papst stellt Skydsgaard abermals fest, daß dem römisch-katholischen Kirchenbegriff die Dimension der Geschichte fehle. Er zitiert ein in Deutschland wenig bekanntes Buch von Yves Congar OP: „Pour une Église servante et pauvre“ (Paris 1963), wo deutlich erkannt sei, daß der Faktor Zeit etwas für die Entwicklung der Kirche bedeute. Entwicklung sei aber zugleich Entscheidung, Versuchung, Schuld. Es fehle leider in der apologetischen Darstellung der Kirche „die Dimension der Schuld“, die Geschichte des Versagens, des Abfalls, des Kreuzes und der Begnadung (145 f.).

Nicht biblisch begründeter Sakramentalismus

Angesichts der Bestrebungen, die Kirche als Leib Christi durch den sakramental verstandenen Episkopat konstituiert zu denken, fragt Skydsgaard, „ob die römisch-katholische Ekklesiologie, so wie sie auch im Schema über die Kirche zu Wort gekommen ist, nicht doch von einer nicht in der Heiligen Schrift begründeten sakramentalen Dimension getragen ist, die es schwierig macht, zu einer rechten Auffassung vom Worte Gottes zu kommen“ (147). Allerdings müsse sich auch die evangelische Ekklesiologie

fragen lassen, ob ihre Auffassung vom Worte Gottes immer eine rechte Auffassung von Taufe und Abendmahl ermöglicht. „Es fällt uns schwer, einzusehen, daß das Schema von der Kirche hier eine wirkliche Hilfe sein kann. Dafür geht es zu sehr von einer nicht geklärten, aus der kirchlichen Tradition entnommenen Auffassung aus, zu der die neue Unterstreichung des Wortes Gottes nicht ohne weiteres paßt, wenn der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ im vollen Sinn zur Geltung kommen soll.“ Gegenüber der Dimension der Geschichte und des Wortes Gottes sei das Schema „blaß und weich“. Die eigentliche, zugleich ekklesiologische und ökumenische Aufgabe sei darin noch gar nicht angegriffen worden. Mit Dr. Vischers Initiative gleichziehend, schlägt Skydsgaard vor, man solle von beiden Seiten her zu begreifen versuchen, was die Reformatoren unter „Wort Gottes“ meinten: „Das Schema von der Kirche muß in ein solches Ringen um das echte Verständnis vom Verhältnis zwischen Wort und Sakrament hineingestellt werden. Dies erfordert einen theologischen Einsatz von beiden Seiten, und zwar muß er gemeinsam unternommen werden“ (148).

„Völlig unzureichend...“

Sodann zeigt Skydsgaard am Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes, daß in der katholischen Lehre „die Religionsperspektive letztlich anthropozentrisch, nicht theozentrisch orientiert“ sei (149). Die Bibel sei kein mystisches Religionsbuch, das uns den Weg aus der niedrigen Menschenwelt und ihrer Geschichte in eine höhere „religiöse“ Welt führt, sie sei vielmehr das Zeugnis von der Geschichte des Reiches Gottes, wie es z. B. in ihrer Behandlung der Geschichte Israels deutlich werde. „Unsere Ekklesiologie muß aus der statischen Religionsperspektive in die geschichtliche Gottesreichperspektive transponiert werden.“ Als Leitsatz könne man formulieren: „Gottes Reich ist sowohl die kritische Grenze der Kirche als auch ihr ganzer göttlicher Inhalt. Damit soll die paradoxe Situation der Kirche markiert werden: Die Kirche ist nicht das Reich Gottes, und doch hat die Kirche am neuen Aon teil“ (150).

Skydsgaard schließt mit dem „Pfingstgebet aus Zeitnot“, das 1931 Josef Dillersberger verfaßt hat. Er spürt darin das Anliegen Johannes' XXIII. und schreibt dazu: „Verglichen damit, ist das sechzehnmal überarbeitete Schema über die Kirche noch völlig unzureichend“ (152).

Angesichts des erheblichen Gewichts der viel ablehnenden Aufsätze von Dr. Nissiotis sei kurz das Votum von Edmund Schlink vorausgenommen. Es ist im wesentlichen eine konziliantere Erweiterung seiner kritischen Erklärungen während der Zweiten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 155 und 211), mit einer Verbeugung vor der Unterstützung durch das deutsche Konzilspressezentrum. Schlink versucht, „die wichtigsten Gesichtspunkte, die in der bisherigen Konzilsdiskussion hervorgetreten sind und unter denen die weitere Klärung des Ökumenismus voraussichtlich erfolgen wird“, darzulegen, um die Voraussetzungen, die Methode und das Ziel des römisch-katholischen Ökumenismus zu klären. Er stellt fest, daß das Ökumenismusschema im grundlegenden ersten Kapitel stärker bei den biblisch-trinitarischen Aussagen bleibe und auch später die Erwähnung der römisch-katholischen Kirche nirgends in exklusiver Weise mit dem Geheimnis der Kirche identifiziert werde. Aber die grundlegende Entscheidung darüber werde in der Konstitution „De Ecclesia“ fallen. Es sei ein Fortschritt, daß dieses Schema sich ausführlich mit dem Bischofsamt befaßt und

möglicherweise eine gewisse Verschiebung in die bisherige zentralistische Ausübung der höchsten Kirchengewalt durch Beteiligung eines Bischofsrates bringe, aber eine dogmatische Abschwächung der universalen päpstlichen Jurisdiktions- und unfehlbaren Lehrgewalt werde damit nicht erfolgen.

Ungenügende Maßstäbe

Schlink kommt dann auf seine bekannte Klage zurück, daß das Schema „De Ecclesia“ von den nichtrömischen Kirchen ganz absehe, in denen die nichtkatholischen Christen die Taufe empfangen, während das Ökumenismusschema hier realistischer sei. Doch der Maßstab zur Beurteilung der nichtrömischen Kirchen sei in erster Linie die Wirklichkeit der römisch-katholischen Kirche und nicht die Heilige Schrift, und leider werde eine quantifizierende Bewertung angewandt, um zu sagen, wieweit diese Kirchen mit der wahren Kirche übereinstimmen. Schlink macht aber darauf aufmerksam, daß sich sowohl im Ökumenismusschema als auch innerhalb der Konzilsdiskussion darüber Aussagen finden, die ein solches quantifizierendes Denken durchbrechen und vom unmittelbaren Eindruck des Christuszeugnisses, der sakramentalen Frömmigkeit und des Martyriums bei den getrennten Kirchen bestimmt sind (179). Hier sei dann der Maßstab viel unmittelbarer christologisch und pneumatologisch, etwa bei Kardinal Ritter von St. Louis (USA). Aufs Ganze gesehen aber sei der Maßstab zur Beurteilung der nichtrömischen Christenheit nicht primär die Bibel, sondern die Wirklichkeit der römischen Kirche selbst.

Sehr beeindruckt ist Schlink vom 2. Kapitel des Ökumenismusschemas über die spirituelle Methode, die getrennten Christen zu verstehen und zu behandeln (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 194 f.). Diese nur die ersten Schritte des Verhaltens regelnden Anweisungen seien „für viele katholische Theologen und Laien geradezu von revolutionärer Bedeutung“ (185). Auch könne man das Ziel des römisch-katholischen Ökumenismus, die Erneuerung der eigenen Kirche, und den Ernst wie die Demut, mit der sie von zahlreichen Konzilsvätern begonnen werde, nur mit höchster Achtung anerkennen. Doch habe diese Erneuerung ihre Grenze beim Dogma. Die Liturgiereform z. B. habe in keiner Weise eine Änderung der Meßopferlehre des Tridentinums gebracht. „Die Gegensätze der im Dogma enthaltenen Glaubensaussagen und die damit verbundenen Anathematisierungen aber sind das tiefste Hindernis der Einigung“ (187). Hier sei keine Änderung zu erwarten. Auch sei von der Einsicht vieler Theologen von der Möglichkeit einer Neuinterpretation dogmatischer Aussagen kaum Gebrauch gemacht worden (vgl. hierzu den Bericht: „Die dogmatische Aussage als ökumenisches Problem“ in: Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 329 ff.).

Es sei aber zu begrüßen, daß die römische Kirche im Dienste der erstrebten Einigung ihre Exklusivität wenigstens in der Weise lockere, daß sie sich öffne und um eine bessere Entfaltung der Katholizität bemühe. Seltsamerweise sei das Ökumenismusschema bisher nicht auf den Ökumenischen Rat der Kirchen und die in ihm bestehende Gemeinschaft zwischen den orthodoxen Kirchen und den Reformationskirchen eingegangen. Dies sei um so auffallender, als im Weltrat der Kirchen die Sehnsucht nach der Einigung einen weltumspannenden Ausdruck gefunden und seit langem ein Organ des ökumenischen Dialogs geschaffen habe (189). Daher meint Schlink „in aller Nüchternheit...“, daß der Begriff des Ökumenismus noch einer präziseren Klärung durch das Konzil bedarf“ (190).

Zusammenfassend stellt Schlink fest, dieser Ökumenismus erscheine „trotz aller vorbildlichen Bemühungen um Erneuerung und Öffnung doch als durchaus römischer Ökumenismus“. Daher sei bei vielen Kirchen die Sorge nicht geschwunden, „daß ein römischer Ökumenismus letztlich doch nur Unterwerfung, nicht Gemeinschaft anstreben könne“. So könne man im Augenblick noch keine Aussage darüber machen, wie sich dieser Ökumenismus für das Zusammenleben der Christen auswirken wird. In Summa: auch die positive Beurteilung sollte nicht die Überlegung hindern, „daß das bisher erkennbare ökumenische Programm der römischen Kirche nicht ausreicht, um eine Einigung mit den nicht-römischen Kirchen herbeizuführen“. Es ermöglihe auf alle Fälle eine begrüßenswerte Annäherung zwischen der römischen Kirche und den anderen Kirchen. Es sei „eine Dynamik entbunden worden, die auch dann weiterdrängen wird, wenn die Konzilsbeschlüsse hinter den Erwartungen zurückbleiben“ (191).

Ist das Vatikanum wirklich ökumenisch?

Das schärfste Votum gegen die bisherige Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, ja gegen seine Ökumenizität überhaupt, hat der griechisch-orthodoxe Laientheologe Prof. Dr. Nikos Nissiotis in seinen beiden Voten niedergelegt. Man hat den Eindruck, daß hier nicht nur die orthodoxe Theologie in Absehung von den Schwächen der orthodoxen Wirklichkeit auf die Spitze getrieben wird, sondern der Verfasser scheint auch etwas mit dem Wasser des Genfer Sees nachgetauft worden zu sein. Die beiden Voten fächern die orthodoxe Kritik verschiedenen aus. Wir halten uns hier an den thematisch umfassenderen deutschen Beitrag in „Kerygma und Dogma“ über „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“ und werden ihn, soweit nötig, aus dem englischen Beitrag ergänzen. Dort wird mit der traditionellen orthodoxen Argumentation gegen das „Petrinische Amt“ und gegen das zentralistische Selbstverständnis der römischen Kirche schon die Prozedur der Einberufung des Konzils als unkanonisch und unökumenisch gekennzeichnet. Nissiotis meint sogar, das Zweite Vatikanum werde, wenn nicht durch etwaige Definitionen, so durch die Anwendung, die hernach seine Konstitutionen erfahren, die Kluft zu den getrennten Kirchen noch mehr vertiefen („*Ecumenical Review*“, S. 362). So wird auch die Diskussion um die Kollegialität der Bischöfe als „ein Zeichen für die Abweichung des Ersten Vatikanums“ bewertet, dessen Dogma voll aufrechterhalten werde (363).

Diese im englischen Votum ziemlich ausführlichen Gedanken bilden in dem deutschen Beitrag nur die kurze Einleitung. Hier werden die Schemata „*De Ecclesia*“, „*De Episcopis*“ und „*De Oecumenismo*“ kritisch analysiert. Das Schema „*De Ecclesia*“ sei einfach und kurz, gleichsam für den allgemeinen Gebrauch des Katechismus konzipiert, es schließe zwar alle Hauptpunkte mit einem biblischen Hinweis, aber das geschehe ohne kritische Exegese. Die trinitarische Grundlage sei „nur am Anfang in einer trockenen, systematischen Weise erwähnt, aber weder die christologische Methode noch eine konsequente Theologie des Heiligen Geistes werden richtig im Zusammenhang der Untersuchung der hierarchischen Struktur der Kirche ... verwendet. Ich möchte vor allem das völlige Fehlen der Pneumatologie in diesen Kapiteln hervorheben. In meinen Augen ist dies der Hauptgrund für die äußerst gefährliche Abweichung, die das Schema aufweist, wenn es sich mit den spezifischen Fragen der oben angeführten

Kapitel beschäftigt, und ein bedauerliches Zeichen für die traditionelle römische Art, Ekklesiologie zu betreiben“ (155). Die römische Auffassung von der hierarchischen Struktur erscheine im 2. Kapitel „in ihrer vollständigen und starren Formulierung“. Was über das Verhältnis des Episkopats zum Petrusamt gesagt wird, beruhe „auf ziemlich schwacher exegetischer Grundlage“, das Pfingstgeschehen und seine Folgen für den gesamten Episkopat und die Gläubigen würden gar nicht erwähnt.

„Die größte Enttäuschung“

Der Abschnitt über die nichtkatholischen Christen sei die größte Enttäuschung, da er die Grenzen der Kirche klar mit denen der römischen Gemeinschaft gleichsetze. „Das Schema und sogar fortschrittliche römisch-katholische Theologen, die über die Kanonizität von Bischöfen anderer Kirchen diskutieren, vergessen vollständig, daß es die Kirche immer sorgfältig vermieden hat, den kirchlichen Charakter schismatischer Kirchen und die Kanonizität ihrer Bischöfe zu definieren, während dieses Schema nun mit Leichtigkeit solche Feststellungen trifft und den Primat des Papstes zu einem wichtigeren Dogma als alle vorhergehenden macht“ (156). Der Auffassung vom Volke Gottes fehle es am Hauptelement, um absolute Gleichheit unter den Gliedern am Leibe Christi aufrechtzuerhalten.

Für katholische Beobachter dürfte die Kritik von Nissiotis — der übrigens der orthodoxen Kirche von Griechenland angehört, die eine Entsendung von Beobachtern immer noch verweigert — am Schema „*De Episcopis*“ eine große Enttäuschung sein. Denn daran wird erkennbar, daß alle Bemühungen um die „Aufwertung“ des Bischofsamtes in der römisch-katholischen Kirche keine Annäherung an die Orthodoxie zu bringen scheinen. Nissiotis sagt sogar, die Kollegialität sei „ein sehr unklarer Ausdruck, der jeglicher biblischen und historischen Grundlage entbehrt“ (157). Zwar sei es bedeutsam, daß die bekannten fünf Testfragen des Konzils vom 30. Oktober 1963 den Primat zu begrenzen versuchen, aber die Ausübung der Kollegialität bleibe doch ganz an die Zustimmung des Bischofs von Rom gebunden. „Die Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe ist ein sehr beunruhigendes Zeichen für die Abweichung des ersten Vatikanischen Konzils, die das zweite Vatikanische Konzil jedoch vollkommen beibehalten hat. Diese Diskussion gehört nicht in die Ekklesiologie“ (158). Als Richtigstellung der einseitigen Ekklesiologie des Ersten Vatikanums sei sie „ebenso gefährlich für spätere Entwicklungen, und besonders für eine ökumenische Diskussion über das Priestertum als Ganzes, die im dritten Vatikanischen Konzil unvermeidlich sein wird“ (158). Für die Orthodoxen sei es „das Zeichen eines gefährlichen ekklesiologischen Mißverständnisses, wenn ein Konzil diese unbiblische und unhistorische Auffassung der Kollegialität zur Diskussion stellt und ihre Annahme beschließt“ (158).

Kein wirklich ökumenischer Dialog möglich

Unbeschadet einiger positiver Elemente im Ökumenismus-Schema, hebt Nissiotis die für die Ökumenische Bewegung enttäuschenden Elemente heraus, „die den Dialog zu beenden drohen, bevor er noch begonnen hat“: vor allem, daß Rom sich als alleinigen Mittelpunkt betrachte, daß es nur den Ostkirchen den Namen „Kirche“ zuerkenne und für die Aufhebung des Schismas die Annahme des römischen Primats voraussetze (159). Sodann ignoriere das Schema völlig die bereits bestehende Ökumenische

Bewegung, so daß der Eindruck erweckt werden könne, „daß die wirkliche ökumenische Bewegung erst dann beginnt, wenn sie eine zentrale Autorität der Rechtsprechung hat, die natürlich Rom ist“ (160).

Was die Prinzipien der römischen Ekklesiologie angehe, sei zu beklagen, daß „ihr Interesse am Mysterium der Kirche und ihrem sakramentalen und charismatischen Leben nur einen sehr unbedeutenden Platz einnimmt . . .“ (160). Deutlicher als je trete zutage, „daß der Heilige Geist auf römischer Seite nicht genug beachtet wird“. Die Begriffe der Hierarchie und des Volkes Gottes sowie das königliche Priestertum würden „mehr auf Grund soziologischer und rechtlicher als auf Grund charismatischer Überlegungen durchdacht“. Denn „eine Ekklesiologie, die zugleich christologisch und pneumatologisch ist, spricht von den Laien nicht als von niedrigeren Gliedern der Kirche, sondern sieht die Kirche als eine lebendige *oikodome*, die auf dem Eckstein, d. h. Christus, errichtet ist, um ständig vom Heiligen Geist zusammen erbaut zu werden. Rom beweist wieder einmal ein gefährliches Unvermögen, das ständige Pfingstgeschehen zu verstehen, das das Werk Christi hier und jetzt aktualisiert und die Einheit seines Leibes erhält . . .“ (161). Die Einführung des Begriffes *de jure divino* sei „vollkommen unbiblich und der Tradition nicht gemäß“.

Für die Orthodoxen sei daher der Ausgangspunkt der römischen Ekklesiologie immer noch rein christologisch. „In den Schemata des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es bisher nicht gelungen, ein Gleichgewicht zwischen dem christologischen und dem pneumatologischen Aspekt der Kirche herzustellen. Sie weisen von neuem Zeichen christomonistischer Tendenzen auf Grund der römischen Rechtsauffassung auf“ (162). Daher „müssen wir auf zwei Gefahren hinweisen, die sich schon in den Schemata abzeichnen: erstens die Gefahr, daß eine Trennung und nicht einfach eine Unterscheidung zwischen Hierarchie und Laien vollzogen wird, und zweitens die Gefahr, daß ein Ökumenismus entwickelt wird, der den rechtlichen Primat als eine *conditio sine qua non* für eine Diskussion über die Einheit aufrechterhält“.

„Apostasie und völliges Versagen . . .“

Die grundlegende Schwierigkeit sei im wesentlichen gleichgeblieben. Rom beschreibe die Kirche als Pyramide und beginne bei ihrem Haupt. Es ignoriere vollkommen, daß diese Pyramide auf Grundfesten stehe, deren Eckstein Jesus Christus allein ist. „Ich sehe keine Möglichkeit für eine fruchtbare ekklesiologische Diskussion, solange Rom seine Beschreibung nicht vom anderen Ende her beginnt. Das Ergebnis dieser Art von Ekklesiologie ist die Auffassung der Kirche als geheiligte Institution, die das charismatische Leben im Geist der gesamten Kirche auf ein Nebengleis abschiebt und die als ihr primäres Charakteristikum die soziologische Struktur einer göttlichen Institution sieht . . . Aber es ist offensichtlich, daß dadurch diejenigen Glieder abgeschnitten werden, die nicht soweit gehen können, das biblische Bild der *oikodome* der Kirche auf den Kopf zu stellen. Dies tötet das ökumenische Gespräch, ehe es noch begonnen hat. In dieser Ekklesiologie besteht die große Gefahr, daß der Platz der wirklichen Gegenwart Christi durch die Bitte der Kirche an den Vater, seinen Heiligen Geist herabzusenden, durch den universalen Bischof von Rom eingenommen wird“ (163).

So endet diese starr negative Analyse der ekklesiologischen Prinzipien, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum in

Erscheinung treten, mit dem Satz: „Wo immer ich versuche, den Primat der Liebe zu erklären, den der Bischof von Rom auf Grund des historischen apostolischen Stuhls in Rom . . . genießt, begegnete ich dem Verdacht, daß dies eine abstrakte Form des Primats sei, die Apostasie und am Ende völliges Versagen nach sich ziehen kann . . .“ (164). Für das römische Denken sei es unmöglich, „mit einer eucharistischen Ekklesiologie eine eigene spirituelle, pneumatologische Disziplin im Leib Christi durch gegenseitigen Gehorsam seiner Glieder aufrechtzuerhalten“.

Ausbau des Weltrates der Kirchen vordringlich

Der letzte Abschnitt des deutschen Votums von Nissiotis handelt von der Bedeutung dieser römischen Ekklesiologie für die Ökumenische Bewegung. Es wird darin festgestellt, „das wesentliche Hindernis liegt in der Zurückführung jeglichen Übereinkommens auf den Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl“. Weil das Ökumenismusschema diese Schwierigkeit „absichtlich ignoriert“ (dieser Vorwurf wird also wiederholt: vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 333), müsse versucht werden, sie mit Rom zu diskutieren. Dabei sollte man nicht zuviel von „progressiven“ römisch-katholischen Theologen erwarten. Auch die Mitglieder des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen seien in der orthodoxen Tradition nicht sehr gut bewandert. Das gelte erst recht für die Mehrheit der Konzilsväter (165).

So kommt Nissiotis zum Schluß auf die große Frage: „Hat das ökumenische Gespräch mit Rom begonnen?“ Diese Frage wird sehr ausführlich im englischen Votum geprüft (368 ff.). Als Vergleich wird dabei eine Darstellung des echten ökumenischen Dialogs herangezogen, wie er im Weltrat der Kirchen geübt wird. Darauf braucht hier nicht eingegangen zu werden (vgl. dazu das Gutachten von Dr. Visser 't Hooft in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 72 ff.). Für die Orthodoxen sei es daher nach Nissiotis kaum möglich, zu sagen, ein solcher Dialog mit Rom habe begonnen, denn in diesem Falle müßten sie anerkennen, daß Rom schon an der Ökumenischen Bewegung des Weltrates der Kirchen teilnimmt, und das sei nicht der Fall (374). Auch die Begegnung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras mit Papst Paul VI. in Jerusalem, die der deutsche Beitrag überhaupt nicht erwähnt, sei kein Dialog gewesen und habe keinen Dialog eröffnet, sie war „nur ein Zeichen guten Willens“ (375). Hier kommt das Urteil eines griechischen Orthodoxen besonders deutlich heraus; denn bekanntlich hat die Kirche von Griechenland den Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Jerusalem nicht gutgeheißen.

Die Folgen eines unnötigen Schweigens

Das deutsche Votum von Nissiotis, das sich in dieser Sache kürzer faßt, meint, diese Diskussion sei „im Moment fast undenkbar“. Man könne nur sagen, das Konzil habe begonnen, mit dem ökumenischen Problem zu ringen. Die Absicht sei erkennbar, „die Isolierung der römischen Kirche zu durchbrechen“ (166). Davon hätten die ökumenischen Konzilsbeobachter starke Eindrücke erhalten. Vorerst aber unterlasse es das Ökumenismusschema leider, „die ökumenische Bewegung zu erwähnen und die Gläubigen in diesem Sinne zu informieren. Das völlige Still-schweigen des Schemas über diesen Punkt, das Ignorieren der *koinonia* des Ökumenischen Rates, ist der enttäuschendste Aspekt des römischen Ökumenismus“ (166).

So lautet denn das kirchenpolitische Fazit: „Um der Sache des römisch-katholischen Ökumenismus willen muß der

Ökumenische Rat auf die Herausforderung des Konzils mit Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung seines Zusammenhalts antworten und es vermeiden, einseitige rechts- und linksextremistische Positionen zu beziehen“ oder sich als das einzige Zentrum zu bezeichnen. Er ist nur der „Treffpunkt aller Kirchen“ (167). Hier zeigt Dr. Vischer am Schluß seines eingangs zitierten Votums das Ziel genauer an, wenn er von Rom als Bedingung der Zusammenarbeit fordert: „Die römisch-katholische Kirche müßte ausdrücklich anerkennen, daß sie den Ökumenischen Rat als ein Instrument anerkennt, dem auch für ihr Leben und ihr ökumenisches Handeln Bedeutung zukommt. Sie müßte sich verpflichten, seinen inneren Zusammenhang zu fördern . . .“ (vgl. „Ökumenische Rundschau“ 1964, S. 235).

Kann diese weitreichende Verpflichtung mit ihrer ekklesiologischen Vorentscheidung eingegangen werden? Wir wissen es nicht. Vielleicht wären so weitgehende Forderungen gar nicht ausgesprochen worden, wenn nicht das in der Tat unnötige Schweigen des Ökumenismusschemas über das weitbekannte Phänomen des Weltrates der Kirchen den Verdacht erregt hätte, Rom sei am Ende an seiner Auflösung interessiert. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob nicht an der Klage des Konzilsbeobachters der Methodisten, Prof. Albert C. Outler, Dallas (USA), etwas Wahres ist, wenn er meinte, es gebe auch auf nicht-katholischer Seite Entsprechungen zu Ruffini und Ottaviani, und dies habe eine negative Wirkung auf die Freunde der Ökumenischen Bewegung im Konzil (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 213).

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

AUER, Alfons. *Eid und feierliches Gelöbnis in der Deutschen Bundeswehr*. In: *Militärseelsorge* Jhg. 6 Heft 1/2 (Juli 1964) S. 30—64.

Prof. Auer setzt sich hier mit den Problemen auseinander, die hinsichtlich des Versprechenseides gegenüber dem Staat und insbesondere des Fahnen-eides entstanden sind. Dabei mußte er auch auf das Wesen und die sittliche Legitimation des Eides überhaupt eingehen. Der Eid ist kein Wert an sich und kein Akt der Gottesverehrung, sondern den sittlichen Werten der Wahrhaftigkeit und Treue zuzuordnen als deren Bekundung. Der Aufsatz ist ein wertvoller Beitrag zur religiösen politischen Erziehung.

BEA, Augustinus. *Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischer Geist*. In: *Stimmen der Zeit* Jhg. 89 Heft 11 (August 1964) S. 321—330.

Kardinal Bea äußert sich hier zu der praktisch so wichtigen wie theologisch bedeutsamen Frage, deren extremste Formulierungen einerseits die Mariologie auf Eis legen möchten, bis die Wiedervereinigung da ist, andererseits eine enthusiastische Marienverehrung als beste Voraussetzung für die Verwirklichung dieses Zieles betrachten. Bea sucht nach dem paulinischen Grundsatz: „die Wahrheit in Liebe tun“ (Eph. 4, 15) und anderen Worten der Schrift den sachgemäßen mittleren Weg zu zeigen.

CHENU, M.-D., OP. *Consecratio mundi*. In: *Nouvelle Revue Théologique* Jhg. 96 Heft 6 (Juni 1964) S. 608—618.

Durch die Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil über den Laien und über den Dialog der Kirche mit der Welt sowie durch die moderne katholische Laienbewegung hat der Ausdruck „consecratio mundi“ als spezifischer Auftrag an den Laien in der Kirche, wie ihn Pius XII. in seiner Ansprache an den Zweiten Weltkongreß für Laienapostolat 1957 verstanden hat, neue Aktualität erlangt. Chenu versucht diesen Begriff auf dem Hintergrund der heutigen Welt-situation der Kirche theologisch zu klären. Nach Chenu verkörpert die „consecratio mundi“ die „kosmische Dimension der Inkarnation“ und damit die theologische Grundlage für den missionarischen Charakter der Kirche.

CROTTOGINI, Jakob. *Ausbildung und Erziehung der Theologiestudenten heute*. In: *Theologie und Glaube* Jhg. 54 Heft 4 (1964) S. 251—271.

Dieser Auszug aus einem Referat auf einer vorbereitenden Tagung im Institut für europäische Priesterhilfe zu Maastricht für den im September 1964 stattfindenden Internationalen Kongreß über die Ausbildung von Theologen geht aus von Umfragen bei den Betroffenen über ihr „negatives Bildungserlebnis“ im gegenwärtigen theologischen Lehrbetrieb und referiert dann verschiedene bekannte Vorschläge zur Reform des theologischen Studiums von J. M. Reuß, Karl Rahner SJ und Anton Antweiler. Das neue Gutachten aus „Geist und Leben“ (s. u.) konnte noch nicht berücksichtigt werden. Sodann wird das priesterliche Erziehungsziel erörtert mit gewissen Krisen der eucharistischen Frömmigkeit, des Gehorsams, der Anspruch-slosigkeit und der Keuschheit.

GRASSO, Domenico, SJ. *Bisogna ancora predicare il Vangelo ai non cristiani?* In: *La Civiltà Cattolica* Jhg. 115 Heft 2738 (18. Juli 1964) S. 134—143.

Angesichts eines wachsenden Pessimismus über die Möglichkeit von Massenbekehrungen unter den Nichtchristen und vieler anderer Faktoren, die zu einer Schwächung des missionarischen Eifers beitragen, ja bei manchen den Nutzen und die Notwendigkeit der christlichen Mission überhaupt in Frage stellen, bemüht sich Grasso um die Aufweisung des theologischen Fundaments der Missionsaufgabe der Kirche. Er schließt mit der Feststellung, die Verkündigung des Wortes Gottes an die Nichtchristen sei — abgesehen von der fundamentalen Verpflichtung der Kirche und aller Christen, den Glauben zu verkünden — heute um so dringender, als der überall vordringende praktische Materialismus das Gottesbild des Menschen überhaupt verdunkelt. Die Tatsache, daß die Zahl der Nichtchristen im Vergleich zu der Zahl der Christen ungeheuer stärker wächst, soll für die Christen keine Entmutigung, sondern Anlaß zur Neubewertung sein.

HEYLEN, Victor. *Natural Law and Family Planning: Some Recent Works*. In: *The Eastern Churches Quarterly* Vol. XVI Nr. 3 (1964) S. 208—218.

Auf Grund der erstaunlichen Vielzahl von Büchern und Aufsätzen katholischer Moraltheologen zur Erlaubtheit einer Geburtenregelung mit Hilfe oraler Medikamente erwägt der Aufsatz vor allem die Argumente von L. Janssen und Van der Marck. Es müsse wohl noch besser unterschieden werden zwischen den absoluten Elementen der menschlichen Person und denen, die diesen untergeordnet sind. Die Abhandlung gibt mit der Fülle von Literaturnachweisen einen starken Eindruck von der Schwere und Tiefe des Problems, dessen Entscheidung der Kirche heute aufgegeben ist.

LOHFINK, Norbert, SJ. *Die Evangelien und die Geschichte*. In: *Stimmen der Zeit* Jhg. 89 Heft 11 (August 1964) S. 365 bis 374.

Lohfink sucht in seinem Kommentar zur Instruktion der Bibelkommission (vgl. dieses Heft, S. 587) vor allem, ihren „Ort in der heutigen kirchlichen Neubewertung“ zu beschreiben, indem er auf die bekannten Kontroversen der letzten Jahre zwischen dem Bibelinstitut und den Traditionalisten vom Lateran eingeht.

MALEVEZ, L., SJ. *Les dimensions de l'histoire du salut*. In: *Nouvelle Revue Théologique* Jhg. 96 Heft 6 (Juni 1964) S. 561—578.

Der bekannte Löwener Theologe nimmt das Erscheinen der dritten Auflage des Buches von O. Cullmann, „Christus und die Zeit“, zum Anlaß, um einige Grundgedanken der heilsgeschichtlichen Schau der christlichen Botschaft bei Cullmann herauszuarbeiten und in kritischer Auseinandersetzung für die katholische Theologie fruchtbar zu machen. Dabei setzt sich Malevez auch mit den Gegnern Cullmanns im evangelischen Lager, insbesondere mit der Bultmannschule, auseinander.

AUF DER MAUR, Ivo, OSB. *Liturgischer Aufbruch in Afrika und Asien*. In: *Erbe und Auftrag, Benediktinische Monatschrift* Jhg. 40 Heft 4 (Juli 1964) S. 287—297.

Eine wenn auch unvollständige Zusammenfassung der verschiedenen Ansatzpunkte zur liturgischen Erneuerung, die auf verhältnismäßig engem Raum eine Übersicht über den Stand der Dinge in den wichtigsten Missionsländern bietet.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *Orientamenti della teologia morale oggi*. In: *La Civiltà Cattolica* Jhg. 115 Heft 2736 (20. Juni 1964) S. 561—573.

Ein sehr ausgewogener Beitrag zur Auseinandersetzung um die Erneuerung der Moraltheologie. Er setzt sich mit den Anklagen auseinander, die gegen die „traditionelle“ Moraltheologie erhoben werden: übertriebener Naturalismus, Kasuistik, Mangel an Konkretheit und an biblischer Inspiration. An Hand des Buches von E. Hamel SJ, Professor für Moraltheologie an der Gregoriana, *Loi naturelle et loi du Christ* (Brugges-Paris, Desclée de Brouwer 1964), in dem De Rosa einen äußerst wichtigen Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie sieht, weist er die Beziehungen auf, die zwischen Naturrecht und Bibel bestehen. Das Naturrecht wird durch Christus nicht aufgelöst, sondern in die Übernatur erhoben. Eine am Naturrecht orientierte Moral müsse deshalb bei der Bibel beginnen und das Naturrecht in ihrem Lichte sehen. Die Kasuistik wird dadurch an Schärfe verlieren, ihr Daseinsrecht aber behalten.

RUSCH, Paulus, Bischof. *Die Kollegiale Struktur des Bischofsamtes*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* Band 86 Heft 3 (1964) S. 257—285.

Angesichts der Tatsache, daß das I. Vatikanum zwar nichts gegen die Kollegialität entschieden, wohl aber in einem Entwurf die Kirche als egalitäres Kollegium verurteilt hat, ist wegen der Vieldeutigkeit des juristischen wie theologischen Begriffes der Kollegialität „eine neue Problematik um das Bischofskollegium“ aufgebrochen, die der Bischof von Innsbruck hier aus Gegebenheiten der neutestamentlichen Zeitgeschichte, dem Textbefund des NT und Väterzeugnissen der ersten Jahrhunderte dahin zu klären sucht, daß