

Sozialethischer Aufbruch der russischen Kirche?

Die erste Nyborger Konferenz (1959) hatte seinerzeit auf ökumenischer Ebene zu einer aufschlußreichen Konfrontierung des sozialpolitischen Aktivismus der westlichen Christen mit einer orthodoxen Haltung geführt, die als asketischer und liturgischer Isolationismus beschrieben werden kann (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 238). Die Einwirkung des einzelnen auf die Welt geschehe durch Gebet und Askese, das Wirken der Kirche — durch ihre Liturgie, so hieß es in den orthodoxen Voten. Wiederholt unterstrichen auch Beiträge im Journal des Moskauer Patriarchats die überragende Bedeutung des „geistlichen Tuns“ an der Welt. Man erkennt darin das Erbe einer vorwiegend asketischen und spiritualistischen Moraltheologie, in der die Sozialethik von der Auffassung des Christentums als einer Religion der persönlichen Rettung völlig verdrängt war. Verantwortlich für diese Bewußtseinslage hat man neben dem eschatologischen Charakter der Ostkirche die politischen Bedingungen im vorrevolutionären Rußland, vor allem die Entmündigung der Kirche unter dem Petrinischen Synodalsystem gemacht (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 512).

Beginn eines sozialethischen Dialogs

Als in der ersten Kontaktaufnahme zwischen Russischer Kirche und Weltrat der Kirchen (Utrecht 1958) der russische Bischof Michael die Haltung seiner Kirche zur sozial-politischen Problematik erläuterte (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 340), schien das nunmehr wie eine totale „Preisgabe der Welt“. Seit der Revolution von 1917 befaßte sich die Russische Kirche nicht mehr unmittelbar mit gesellschaftspolitischen Fragen, da diese „in vollem Umfang Sache des Staates wurden“. Dies war nichts weiter als die Anerkennung der „sowjetischen Wirklichkeit“, in der jedes soziale Wirken der Kirche, sei es als hierarchischer Organisation oder als Pfarrgemeinde, gesetzlich verboten ist. Aber Bischof Michael beugte ökumenischer Enttäuschung der Westchristen vor: Noch immer verfüge ja die Russische Kirche über das Mittel der „moralischen Sanktion“, mit der sie zu den Erscheinungen des öffentlichen Lebens Stellung nehmen könne, und Anleitung zu sozial-politischem Handeln sei reichlich im liturgischen Leben der Kirche vorhanden.

Wir haben seinerzeit auf gewisse Ansätze einer sozial-ethischen Wandlung der russischen Theologie aufmerksam gemacht (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 512). „Läßt sich denn das persönliche Leben des Menschen vom sozialen Leben abtrennen, und muß der Christ nicht überall und immer Christ sein?“, so fragte Anfang 1958 der Erzpriester und Professor an der Geistlichen Akademie, T. Popow. Sicherlich bestimme das Christentum keine juristischen Normen und äußeren Formen des gesellschaftlichen Lebens. „Aber als Religion ‚des Geistes und der Wahrheit‘ (Joh. 4, 23) enthält es ewige Ideen und wirkt direkt oder indirekt auf die menschliche Gesellschaft in ihrem Fortschritt und ihrer Vervollkommnung ein“ (JMP Nr. 2, 1958).

Als solches gesagt wurde, befand sich die Russische Kirche am Vorabend der neuen Unterdrückungswelle, mit der Chruschtschow einen Schlußstrich unter das religiöse Faktum im Leben der Sowjetunion zu ziehen gedachte. Es war klüger, solche Aussagen künftig zu vermeiden. Drei Jahre später zitierte die sowjetische Zeitschrift „Fragen

der Philosophie“ (Nr. 3, 1961, S. 73) Prof. Popow, um auf die Gefährlichkeit der Kirchenanhänger hinzuweisen, „die glauben, daß sie mit Hilfe der von ihnen gepredigten religiös-moralischen Normen diese oder jene Seiten des gesellschaftlichen Lebens beeinflussen können“. Von Bischof Michael war keine weitere Entwicklung seiner Gedanken zur christlichen Sozialethik zu erfahren, da er schon im März 1959 in eine entfernte sibirische Eparchie verbannt wurde und als Autor im Journal des Patriarchats verschwand (inzwischen ist er rehabilitiert worden). — Nach ihrem Eintritt in den Weltrat der Kirchen wandte sich die Russische Kirche entsprechend ihrer — autochthonen oder erzwungenen — Reserve auf sozial-ethischem Gebiet zunächst in erster Linie der Behandlung dogmatischer Fragen zu. Damit war auch die Gefahr vermieden, auf sozialem und politischem Gebiet in Konkurrenz oder Widerspruch zum Sowjetregime zu treten.

Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“

Aber die ökumenischen Bemühungen auf diesem Gebiet entwickelten sich mittlerweile in einer Richtung, die es den Russen erleichterte, das im Licht der christlichen Ethik geforderte allgemeinmenschliche Streben bis zu einem gewissen Grad nicht in Konflikt mit den Anschauungen und Thesen regierungsamtlicher Sowjetpolitik zu bringen.

Die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ im Juli dieses Jahres hat nun die Mitarbeit der Russischen Kirche an der Erörterung der sozialethischen Problematik akut werden lassen. Sie war der Anlaß für sie, ihre prinzipielle Haltung zum Problem Kirche und Welt erneut zu überprüfen und zu formulieren.

Im Mai-Heft des JMP (Nr. 5, 1966, S. 48—54) wurde zunächst die geschichtliche Entwicklung der Bewegung „Life and Work“ im Rahmen der Ökumenischen Bewegung dargestellt und der Eintritt der Russischen Kirche in den Weltrat begründet. Die Ablehnung einer Teilnahme an der Weltkonferenz von Amsterdam (1948) sei erfolgt, da zu dieser Zeit die „westlichen politischen Ideologen des kalten Krieges“ zu starkem Einfluß auf die Ökumenische Bewegung ausgeübt hätten und diese in theologischer, insbesondere ekklesiologischer Hinsicht nicht den orthodoxen Anforderungen entsprach. Die frühere ökumenische Tradition des praktischen Dienstes an der Gesellschaft im Lichte des Evangeliums habe in der Folge eine weitere „paradoxe Degradierung“ erlebt (die Reden von Dulles, „tendenziöse Anspielungen“ auf die Lage der Kirche in Sowjetrußland, Stellungnahmen zum Korea-Konflikt und zum Stockholmer Friedensappell), bis sich Dr. Visser 't Hooft auf der Zentralkomitee-Tagung in Lucknow (1952) gegen die Beeinflussung ökumenischer Tätigkeit durch jedwede politischen Gruppierungen wandte und das Zentralkomitee darauf alle Mitgliedskirchen zum Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Rassendiskriminierung aufrief. Die Weltkonferenz von Evanston (1954) und die folgenden Zentralkomitee-Tagungen verdeutlichen die Tendenzen einer Rückkehr zu den Ideen des kirchlichen Dienstes an der Gesellschaft, die während des kalten Krieges in Vergessenheit geraten waren. In Würdigung dieser „Rückkehr zu schöpferischen und friedliebenden Bestrebungen“ sowie auch der Evolution auf theologischem Gebiet habe die Russische Kirche schließlich ihre Haltung geändert und den Beschluß zum Eintritt in den Weltrat gefaßt.

In einer Vorschau auf die Genfer Konferenz (a. a. O., S. 55—59) versicherte Alexander Kazem-Bek, die christ-

liche Welt erwarte das Zeugnis der Russischen Kirche, weil sie, „im Rahmen des ersten sozialistischen Staates in der Geschichte lebend“, eher als jede andere Kirche das Verhältnis zur modernen Gesellschaft vom Standpunkt der christlichen Ethik auszudrücken vermöge. Ohne Bindung an politische und wirtschaftliche Kräfte, „deren Mitwirkung einen entscheidenden (sic) Einfluß auf ihren Dienst und auf ihre Lehre ausüben könnte“, komme ihre Situation in Staat und Gesellschaft derjenigen des Frühchristentums am nächsten. Zeige sich das Wirken des Heiligen Geistes in ihr nicht gerade darin, daß sie, 50 Jahre lang vom Staat getrennt, ohne Hilfe politischer und sozialer Gruppen leben konnte?

Rückkehr zum neutestamentlichen Christentum

Diese geistige Freiheit sei nur möglich durch die Überwindung des Byzantinismus, der das ganze soziale Übel der heidnischen Welt erbt und ihm die religiöse Weihe gab. Eindringlich wies der Vertreter des Moskauer Patriarchats auf der Genfer Tagung, Erzpriester Witalij Borowoj, auf den radikalen Gegensatz des byzantinischen Systems zur sozialen Tradition des Frühchristentums und der griechischen Väter hin, und mit der Feststellung, daß sich das Zivilrecht des heidnischen Römischen Reiches unter dem Mantel kirchlicher Tradition über ein Jahrtausend lang sowohl in Byzanz als auch im mittelalterlichen Europa hielt, fuhr Borowoj in Anknüpfung an die Kritik der russischen Slawophilen am Westchristentum schweres Geschütz gegen die vom Westchristentum geheiligte Gesellschaftsordnung auf.

Mit Borowoj erwartet auch Kazem-Bek den Ausweg aus der „Tragödie des Christentums in der Welt“ und die Lösung seiner Probleme aus einer Rückkehr zum neutestamentlichen Christentum. Christi Lehre müsse als „verpflichtende ethische Norm“, nicht nur mehr als ein diffuses höchstes Ideal angenommen werden. Mit harten Worten geißelt er die Heuchelei der „guten Christen“, das Vergessen der Gebote Christi in Luk. 16, 13; Mark. 10, 25; Joh. 15, 12—24. „Mehr als alle anderen Menschen sind die Christen schuld, daß das Gebot der Liebe im Neuen Testament, das ‚neue Gebot‘, das Christus dem Menschen gab, nicht verwirklicht wurde.“

Bei der ökumenischen Erörterung der christlichen Sozialethik im Blick auf die Welt müsse insbesondere daran gedacht werden, wie sie sich in der ungeteilten Kirche unmittelbar nach der Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Apostel gestaltete. Die Anleitung gibt Apg. 2, 44—45: „Alle, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hielten alle Dinge gemein. Ihre Güter und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, nach dem jeder mann not war.“ Zugleich verteidigt Kazem-Bek die christlichen Grundsätze indirekt gegen die atheistische Propaganda der Kommunisten, die dem Christentum ein negatives Verhältnis zur Arbeit des Menschen und zum Schöpfertum in dieser Welt vorwirft. Die Apostel „verwirklichten in der ersten christlichen Gemeinde das Prinzip der gerechten Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der redlich Schaffenden, das heißt derjenigen, die ihre Kräfte gemäß ihren Möglichkeiten zum Wohl der Gemeinde gewissenhaft anspannen“.

Russischer Maximalismus

Kazem-Bek ist sich durchaus der Gefahr bewußt, mit der in seinen sozialetischen Betrachtungen enthaltenen Anforderung zur kollektiven Buße „simplifizierend“ miß-

verstanden zu werden. Seine Äußerungen müssen aber im Zusammenhang mit dem ethischen Grundzug gesehen werden, der sich durch die ganze russische Geistesgeschichte zieht und einen starken Niederschlag bis in die Dogmatik hin gefunden hat. Zugrunde liegt der russische „Maximalismus“, der den Durchbruch zum Absoluten sucht und die Schwierigkeiten im Gestrüpp irdischer Verwirklichungsansätze leicht übersieht.

Diese Bewußtseinslage erleichtert der Russischen Kirche die Annahme der Sowjetthesen bei der Beurteilung der Weltlage, und man sollte ihre diesbezüglichen Verlautbarungen deshalb nicht als Erfüllung eines politischen Auftrages werten, wie etwa diesen Satz bei Kazem-Bek: „Wo sich die Menschheit materiell und geistig noch nicht von zwei... Weltkriegen erholen konnte, nimmt die nordamerikanische Großmacht, die so gerne an ihre christlichen Wurzeln und Beweggründe erinnert, zu besonders verheerenden und grausamen Kriegshandlungen gegen die schutzlose Bevölkerung Vietnams Zuflucht.“

Doch der fundamentale Gegensatz zum Staat ist Kazem-Bek wohl bewußt. Er zeigt ihn an einem Aspekt des Wesensunterschiedes zwischen christlicher und gesellschaftlich-staatlicher Ethik, und hierin liegt die Hoffnung beschlossen, daß die Russische Kirche auch in ihrer schwierigen und zwielichtigen Lage, ihrer Berufung eingedenk, die Selbständigkeit und Würde ihres ethischen Urteils bewahrt. „Die ganze Schwierigkeit einer praktischen Verwirklichung der christlichen Lehre in den irdischen Bedingungen besteht gerade darin, daß es dem Menschen nicht erlaubt ist, sich bewußt des Bösen zu bedienen, um das Gute zu verteidigen, d. h., daß er vor allem die christliche Ethik nicht mittels äußeren Zwangs durchsetzen darf.“ Das aber sei gerade das Wesen der sozialen und staatlichen Ethik.

Orthodoxes Sozialdenken

Der Aufgabe, im Hinblick auf die Genfer Konferenz vom orthodoxen Standpunkt aus die Berechtigung einer christlichen Sozialethik zu begründen, unterzog sich G. Troickij (JMP Nr. 6, 1966, S. 65—67). Die christliche Antwort auf die in der Welt vor sich gehenden Veränderungen müsse sich am Gebot Christi orientieren „Also laßt euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen“ (Mt. 5, 16). Damit verbindet Troickij eine Grundidee der neueren russischen Religionsphilosophie, deren Rezipierung durch die kirchliche Theologie immer noch auf sich warten läßt. Es ist der Gedanke von der schöpferischen Antwort des Menschen auf die Liebe Gottes. „Die Erschaffung der Welt war Ausdruck der göttlichen Liebe und zielte auf die schöpferische Tätigkeit des Menschen in der Welt (1 Mos. 1, 28). Die Schöpfung ist kein ein für allemal abgeschlossener schöpferischer Akt, sondern ein sich fortsetzender Prozeß, an dem der Mensch teilhat.“ Der Mensch empfindet aber die Befriedigung des Schöpfertums nur, wenn er es in der Welt anwenden kann. Die Christen können sich nicht abkapseln; „sie sind berufen, in den vor sich gehenden Veränderungen den Ruf Gottes zu aktiver Teilnahme am Leben der Welt zu vernehmen. Gestützt auf die Erfahrung der Vergangenheit und mit nüchterner Analyse des Gegenwärtigen sind die Christen berufen, ihren nutzbringenden Beitrag zum gesellschaftlichen Leben zu leisten.“ Gewiß spreche das Evangelium der Kirche kein Recht zu, ein bestimmtes soziales Programm oder System zu entwerfen, sie müsse dennoch auch auf diesem Gebiet ihre Berufung verwirk-

lichen. Gemeint ist vor allem das praktische Handeln des einzelnen Christen im Zusammenwirken mit „allen Menschen guten Willens, die die gleichen Ziele humanen Charakters wie auch sie haben“. Pflicht jedes Christen sei es, demjenigen sozialen System den Vorrang zu geben, das am meisten die wirklichen Nöte der Menschen und die Befriedigung ihrer guten Interessen im Auge hat. Richtschnur ist die Lehre Christi über die Liebe zum Menschen.

Menschliche Faktoren

Metropolit Nikodim, über dessen Referat wir bereits berichteten (Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 436 f.), meinte, es sei angemessener, von einem christlichen Sozialdenken zu sprechen, als von einer Soziallehre der Kirche, deren statische Starre er mit Erzpriester Borowoj unter den verschiedensten Aspekten kritisierte. Nur die in der Heiligen Schrift enthaltenen und in ihrer gottgeoffenbarten Würde vom Konsensus der universalen Kirche bestätigten ethischen und moralischen Leitprinzipien seien die Quelle, aus der das orthodoxe Sozialdenken in freier Verantwortung sein Konzept der sozialen Wirklichkeit und seine Haltung zu ihr definiert. Sogar die Väter, meinte er, können in dieser Hinsicht nicht als verpflichtende Lehre verabsolutiert werden.

Ausgehend von der Feststellung, daß der menschliche Faktor — mit der ihm anhaftenden Schwäche — von größter Wichtigkeit für die Ausbildung eines christlichen Sozialdenkens und einer christlichen Soziallehre sei, entwickelte Metropolit Nikodim eine meisterhafte Dialektik in der Bewertung dieses Faktors. Er manifestierte sich zunächst im Fehlen einer lehrmäßig ausgebildeten orthodoxen Sozialethik. Mit den moraltheologischen Systemen habe man eben auf orthodoxer Seite nicht vermocht, die Probleme der Sozialethik genügend zu erforschen, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn auch hier — wie etwa in der dogmatischen Theologie — „die göttliche Offenbarung der vorherrschende Faktor wäre, der das Sozialdenken und die sozialen Verhaltensweisen des Christen in jeder Situation bis ins Kleinste bestimmt hätte“. Gleichsam im Bewußtsein dessen, daß das göttliche Gebot „ohne Grenzen“ ist (Ps. 119, 96), und vor dem Einbruch des rein menschlichen Elements und theologischer Privatmeinungen zurückschreckend, habe die Orthodoxie darauf verzichtet, aus der Behandlung sozialer Probleme in der Moraltheologie ein von der Kirche sanktioniertes vollständiges System zu machen. Sie konzentrierte ihr Interesse und ihre geistlichen Energien auf die praktische Aktion in den konkreten Bedingungen der sozialen Wirklichkeit.

Hinweise auf die katholische Kirche

Gerade das wird man füglich bestreiten können, wenn man sich die Geschichte der Orthodoxie in den östlichen Reichen vor Augen hält. Doch Nikodim schien dabei mehr an die heutigen Verhältnisse zu denken und an die „praktische Aktion“ seiner Kirche in dieser Situation. Mit der Hervorhebung des „menschlichen Faktors“ in der christlichen Sozialethik wandte er sich zweifellos auch an den nicht anwesenden, für die russischen Delegierten allgegenwärtigen Gesprächspartner, die sowjetischen Kommunisten. Der neuerdings in der Sowjetunion vielberufene „Humanismus“ ist ja die Plattform, auf der atheistische Marxisten und Christen zur gemeinsamen Tat an der Welt aufgerufen werden. Es war wie ein Wiederhall auf jenen Aufruf des Parteiorgans „Kommunist“ vom Oktober 1964, in dem Christen und Kommunisten zum gemein-

samen Kampf für „humane“ Ziele, „zur Errichtung der neuen Gesellschaft“ aufgerufen wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 526 f.).

Nikodim bezog schließlich die katholische Kirche als dritten Partner in seine Dialektik des Humanen ein. Ihrem Sozialdenken war ja sein Referat gewidmet. Hier sei es die Wandelbarkeit der katholischen Soziallehre, ihr „aggiornamento“, in dem die überwiegende Bedeutung des menschlichen Faktors zum Ausdruck komme, abzulesen insbesondere an der Behandlung der Frage des Privateigentums in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 436). Nicht allein daß er die Pastoralkonstitution dafür lobte, daß sie gegenüber früheren katholischen Äußerungen über die Unantastbarkeit des Privateigentums einen Fortschritt bedeute; oder dafür, daß sie Ent-eignungen gutheiße, wenn der rechte Eigentumsgebrauch im Dienst des Gemeinwohls nicht gewährleistet ist: vielmehr sei sie „ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer objektiveren Sicht des Privateigentums nicht als eines natürlichen Rechts oder eines ewigen Wertes ..., sondern als einer mit bestimmten historischen Bedingungen verbundenen Eigentumsform, deren Existenz vom Ausdruck des Volkswillens abhängt“.

Was ist „revolutionär“?

Für den ökumenischen Dialog ist entscheidend, was die Vertreter der Russischen Kirche unter dem „revolutionären“ Charakter der von ihnen geforderten „neuen Theologie der Revolution und des Fortschritts“ verstehen. Borowoj bezeichnete die von ihm empfohlene „kollektive und soziale Buße“ als eine „Revolution zur Erneuerung und für ein neues Leben“. „Wie können es Christen für richtig halten, sich abseits von den revolutionären Prozessen der Menschheitsgeschichte zu halten“?, so erklang es recht zweideutig. Das ursprüngliche Christentum sei „seiner Natur nach revolutionär“, wenn auch die Theologie als System und die historischen Kirchen niemals auf der Seite der Revolution gestanden hätten, „aus dem einfachen Grunde, weil sie Gefangene einer statischen Vision einer ein für allemal auf Erden etablierten Sozialordnung wurden“.

Versteht Borowoj das Wesen des „Revolutionären“ hier in erster Linie als spezifisch politisch-soziale Aktion? Oder denkt er es als geistige Kategorie? Die neue Theologie der Revolution, versichert er, „hat die alten Vorstellungen von der geheiligten Natur jedes status quo über den Haufen geworfen, da sie in fundamentalem Widerspruch stehen zur biblischen Botschaft von Gott, die die Geschichte durch die Inkarnation des Logos revolutioniert ... durch die Osterfreude ... durch die Kirche des inkarnierten Wortes, durch die Heiligung eines jeden und jeglichen Dinges durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Menschheit zur Verwirklichung des Reiches Gottes führt.“ Gehört auch der status quo der sowjetischen Sozialordnung zu den von der „revolutionären“ Theologie zu überwindenden Sakralisierungen? Borowoj nimmt für die „sowjetische Wirklichkeit“ das Prädikat des Revolutionären in Anspruch, doch ist es im Grunde nur ein bei den Russen beliebter oder unter Umständen aufgezwungener Metaphorismus, wenn er sagt, seine Kirche lebe nun schon 50 Jahre „inmitten der Revolution“.

Es kann kaum ein Zweifel sein, daß Borowojs „Theologie der Revolution“ wiederum von der neueren russischen Religionsphilosophie beeinflusst ist, wofür seine Diktion

und Terminologie Anhaltspunkte liefern. Man erinnert sich unwillkürlich der Schriften des großen Russen Berdjajew, der, seiner Heimat seit der Ausweisung im Jahre 1922 nicht mehr vernehmbar, unablässig gegen alle verfestigten Ordnungen „dieser Welt“, gegen jeden status quo zu Felde zog — im Namen von Freiheit, Schöpfer-

tum und Persönlichkeit, deren Durchbruch er als das „wahrhaft Revolutionäre“, im Gegensatz zum landläufigen Begriff der Revolution als einer politisch-soziologischen Kategorie, bestimmte. Christlich verstanden, kann eine solche „Theologie der Revolution“ durchaus die Basis für den sozial-ethischen Dialog abgeben.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

HAUSER, Richard. *Der erhöhte Anspruch des Gewissens*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 91 Heft 11 (November 1966) S. 321 bis 332.

Dieser Aufsatz des gelehrten Verfassers, der sich durch seine schlichte Sprache und klare Gedankenführung von der verstiegenen Diktion mancher heutiger Theologen wohlthuend unterscheidet, erörtert die Funktion des persönlichen Gewissens im sittlichen Akt. Als Anlage ist das Gewissen das Organ, durch das sich die menschliche Freiheit, die Freiheit zum Guten auswirkt. Diese Anlage wird in der sittlichen Entscheidung aktualisiert. Sittlich relevantes Handeln sollte nie in einer kasuistischen Applikation sittlicher Gebote oder Gesetze vor sich gehen; denn das wäre bloßer Legalismus, wenn auch besser als die Mißachtung der Gebote. Das Gewissen drängt aber, die Gebote aus innerer Freiheit zu erfüllen. Es versteht sich nicht als autonom. Vermöge seines Gewissens ist der Christ von der absoluten Geltung der Gebote Christi durchdrungen. Aber das Gewissen befähigt uns auch, die Gebote gemäß der jeweiligen Situation, und das heißt, gemäß dem Geiste und Willen des Herrn zu verstehen und zu erfüllen.

V. HOUT, L. *Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden*. In: Catholica Jhg. 20 Heft 3 (1966) S. 179—199.

Der Beitrag ist eine ausgezeichnete Klarstellung dessen, was sich in der katholischen Theologie der Niederlande als Abkehr von einer „Brotkorbtheologie“ der Eucharistie zu einer mehr dynamischen und christozentrischen Theologie vollzogen hat: Inhaltsangabe der verschiedenen Arbeiten von Fortmann, Möller, Schoonenberg, Trooster, Dupont, L. Smits samt dem „Hirtenbrief über die Eucharistie“ vom 27. 4. 65 und den Verdächtigungen, die zur Visitation von P. Bugnini und der Enzyklika *Mysterium fidei* führten. Vor allem werden die Gründe dieser Wandlung im soziologischen, theologischen und philosophischen Bereich erklärt, so daß nunmehr hier eine annähernd vollständige Unterrichtung über einen großen pastoralen Aufbruch geboten wird, der das Verständnis der Gegenwart Christi nicht verflüchtigen, sondern intensivieren und allen Christen einsichtig machen will.

HUIZING, Petrus. *Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung*. In: Concilium Jhg. 2 Heft 8 (Oktober 1966) S. 647—654.

Dieser erleuchtete, „unter der Verantwortung des Generalsekretariats“ stehende Beitrag ist eine wesentliche Ergänzung der Vorschläge von J. Neumann zur Revision des CIC (s. u.). Er geht davon aus, daß die Pastoral-Konstitution *Gaudium et spes* in Abschnitt 48 die Ehe als personale Liebesgemeinschaft aufgewertet habe. Daraus ergeben sich aber Konsequenzen für evtl. Nichtigkeitsurteile, denn nun sei das Fehlen eines echten Ehewillens etwa bei Teenagerehen leicht nachzuweisen, selbst wenn die Beteiligten von einer Verbindung fürs Leben geträumt haben. Die Kirche müsse Eheleuten helfen, persönlich verantwortete Entscheidungen zu treffen, statt selber für sie zu entscheiden. Huizing schlägt in diesen und anderen Fragen, vor allem der Anwendung des CIC auf Ehen von Nichtkatholiken, eine „radikale Revision“ vor. Die Kirchenordnung solle nicht Menschen für gültig verheiratet erklären, zwischen denen kein vollwertiger christlicher Ehewille besteht. Und dann: die Eheprozesse gehörten zunächst einmal vor das Gericht der Bischöfe.

MOELLER, Charles. *La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'écuménisme*. In: Lumen vitae Bd. 21 Nr. 3 (September 1966) S. 424—446.

Dieser präzise Kommentar zur Konzilsklärung über die nichtchristlichen Religionen und zum Dekret über den Ökumenismus kann vor allem wegen seines Verfassers Gewicht beanspruchen. Msgr. Charles Moeller, vorher Professor an der Universität Löwen, ist Untersekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, des früheren Heiligen Offiziums. Der Kommentar, der den einzelnen Abschnitten der Konzilsdokumente Schritt für Schritt folgt, ist inspiriert von der Idee des Papstes Johannes XXIII., daß das Zweite Vatikanum in die Nachfolge des Apostelkonzils von Jerusalem eintreten müsse und daß die drei Religionen, die in Jerusalem heilige Stätten ihres Glaubens verehren: das Judentum, das Christentum und der Islam, so viel gemeinsames Glaubensgut haben, daß die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen ihnen sich geradezu aufdrängt und daß sie in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Atheismus unserer Tage, zumal dem materialistischen, aufeinander angewiesen und hingewiesen sind.

NEUMANN, Johannes. *Erwägungen zur Revision des Kirchlichen Gesetzbuches*. In: Tübinger Theologische Quartalschrift Jhg. 146 Heft 3 (1966) S. 285—304.

Unter diesem bescheidenen Titel verbirgt sich eine Fülle grundsätzlicher Vorschläge zur Revision des CIC. Sie verlangen, daß sich das kirchliche Recht, das aus vorindustrieller Zeit stamme, den heutigen Gegebenheiten anpaßt, mehr Rechtsschutz im Sinne der modernen Menschenrechte gewährt, Gewaltentrennung einführt, wo es möglich sei, die Eheprozesse vereinfacht, die Geheimnistuerei beseitigt, mehr Kanonisten beschäftigt, notfalls Laien mit ausreichender juristischer Qualifikation heranzieht, mit den Begriffen „Naturrecht“ und *Jus divinum* viel vorsichtiger umgeht, magische Tabus und mythische Vorstellungen hinsichtlich der Privilegien der Priester ausmerzt und vor allem eine völlige einheitliche Neuschöpfung versucht. Dafür gibt Neumann eine Neugliederung an: 1. Die Grundgesetze für den gesamten

ökumenischen Bereich, die eines Tages auch manchen Kirchen die Rückkehr erleichtern, 2. Rahmengesetze für kirchliche Großräume und 3. Detailgesetze, die von den Bischofskonferenzen erlassen werden und zeitgebundenen Modifikationen unterliegen. Ein Aufsatz von erstaunlichem Mut!

RINGELING, Hermann. *Der theologische Aspekt der Sexualität*. In: Theologia Practica Jhg. 1 Nr. 3 (Oktober 1966) S. 235 bis 247.

Der Titel des Beitrags soll nach dem Willen des Verfassers eine methodische Entscheidung bekunden, mit der er sich zur historischen Relativität bekennt. Es bleibe ungewiß, ob die sexuelle Triebrichtung des Menschen eine Entelechie sei, die als Ausdruck des „ganzen“ Menschen auf eine personale Begegnung abziele oder ob nicht die Personalisierung der Sexualität bereits ein Resultat menschlicher Kultur sei. Im folgenden wird ein Überblick über die sexuelle Beziehung, wie sie durch die Aussagen der Bibel auf uns gekommen ist, gegeben. Die Tradition des Christentums hat die Lehre von der Sexualität da, wo sie positiv verstanden wurde, mit dem Ehekonsens identifiziert. Der theologische Aspekt der Sexualität dürfe jedoch nicht von der Ehe ausgehen. Das Verhältnis von Mann und Frau gehe in der Ehe nicht auf. Die Personalität der sexuellen Beziehung bleibe nicht auf die Ehe beschränkt. Der „ganze“ Mensch sei nicht der in der einen Personalbeziehung, sondern der in allen Bereichen für seine Zukunft offene.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Leben auf Hoffnung hin*. In: Bibel und Liturgie Jhg. 39 (November/Dezember 1966) S. 316 bis 324.

Die Zeitschrift beschließt ihr 40jähriges Wirken für die biblische Erschließung der Liturgie mit einem reich illustrierten Sonderheft über: „Der endzeitliche Charakter der Liturgie“, zu dem Schnackenburg den Leitartikel beisteuert mit der These, daß die Eschata für Paulus nicht etwas Zukünftiges in weiter Ferne sind, sondern etwas unmittelbar auf uns Zukommendes, das jetzt unsere Existenz bestimmt und uns in Christus aus der Welt herausnimmt. — Walter Simek arbeitet die „Liturgie als eschatologisches Zeichen“ heraus (S. 325—333), die Eucharistie als Vorwegnahme des künftigen Mahls, doch ohne Bezug auf die konkrete Eschatologie der Agapen mit den Armen auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Bombay. — Hildebrand F. Merkl behandelt „Pastorale Aspekte eschatologischer Verkündigung“ (S. 329—333). Aber keiner der Autoren ist dazu angehalten worden, den eschatologischen Charakter der technischen Zivilisation als Herausforderung der Kirche zu sehen, damit sich an diesem dramatischen Konflikt die Bibel bewährt.

SEMMELOTH, Otto, SJ. *Kirche und kirchliche Gemeinschaften*. In: Catholica Jhg. 20 Heft 3 (1966) S. 165—178.

Semmelroth bemüht sich, die traditionelle und strenge Bedeutung des dogmatischen Begriffes „Kirche“ (Einheit des vollen Glaubensbekenntnisses, aller Sakramente und der in der apostolischen Sukzession stehenden Hierarchie mit dem Nachfolger Petri an der Spitze — in Übereinstimmung zu bringen mit der relativen Anerkennung der anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ im Zusammenhang mit der Frage, wie es um das Heil dieser Menschen bestellt ist. Er verbindet damit eine für die Evangelischen schmerzliche These, daß der ökumenische Dialog „keine Ablösung der missionarischen Aufgabe der Kirche bedeutet“. So leicht könne das Bewährte nicht aufgegeben werden. Die Evangelischen, die das lesen, werden sich damit trösten, daß z. Z. die katholische Kirche unter der evangelischen „Mission“ umgestaltet wird.

WEGER, Karl Heinz, SJ. *Gotteserfahrung in der Glaubensnot*. In: Geist und Leben Jhg. 39 Heft 5 (November 1966) S. 343 bis 354.

Eingerahmt von bahnbrechenden Aufsätzen von Karl Rahner SJ „Frömmigkeit heute und morgen“ (S. 326—342) und von Irmgard Ackermann „Zum Dialog zwischen Christen und Nichtchristen“ (354—368) geht Weger den offensichtlichen Ursachen der Glaubensnot bei den Christen nach. Er sieht sie u. a. in den Fortschritten der Wissenschaft und der nüchternen Entschleierung der Natur, meint aber, daß in dem vermeintlichen Schweigen Gottes auch die uralte Furcht des Menschen vor Gott sich verbirgt. Leider habe man im Lauf der letzten Jahrhunderte Gott zu etwas gemacht, wovon man billig reden, den man vereinnahmen und verstehen kann. Da sei eine wesentliche Schuld an der heutigen Erfahrung der Ferne Gottes. Gott war nie der nahe Gott, wir haben es immer mit einem Geheimnis zu tun. Und doch gäbe es Erfahrungen der Nähe. Vielleicht gebe heute die unabwiesbare Notwendigkeit, „Nächstenliebe“ zu üben oder unterzugehen, das Schlüsselwort, um Gott wieder zu erfahren.

Kultur

ALLEMANN, Fritz René. *Der Philosoph und die Bundesrepublik*. In: Merkur Jhg. 20 Nr. 10 (Oktober 1966) S. 976 bis 983.

Mit dem 1966 bei Piper in München erschienenen Buch „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ des Basler Philosophen Karl Jaspers setzt sich dieser Beitrag auseinander, indem er an die scharfe Kritik, die das Buch in der Öffentlichkeit herausforderte, anknüpft. Die Aggressivität gegen dessen Thesen, meint Allemann, seien Reaktion auf den messianischen Gestus, mit