



Wir kommentieren

die fünf Arten christlicher Schriftstellerei: Verhältnis zwischen Autor und christlichem Dasein – Der weltanschaulich vordergründige Schriftsteller – Der betroffen überfragte Mensch – Der anonyme Vollchrist – Der katholische Nichtkatholik – Der explizit katholische Autor – Christlicher Schriftsteller in einer pluralistischen Gesellschaft.

einfache Übungen der Gelassenheit, die gelassen geübt werden müssen: Die Kunst, Pfeife zu rauchen, um die Welt nicht mehr so ernst zu nehmen – Die Kunst, den Tee zu bereiten, um anmutig still zu werden – Die Kunst des Kaffeetrinkens, um uns streitlustig zu machen – Die Kunst, Blumen zu ordnen, um Kultur ohne Hast zu lehren.

Konzil

Das «Geheimnis» auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (Erfahrungen und Lehren): Mutmaßungen und Verdächtige: die geheimen Vorbereitungen vergiften die Atmosphäre (Gortschakoff und Lord Clarendon) – Verhängnisvolle Indiskretionen: die «Civiltà Cattolica» – Döllingers Argwohn – Dogmatisierung des Syllabus? – Folgen des «Geheimnisses»: Antipathie gegenüber der Kurie

– die Angst vor einer «Gehirnwäsche» der Bischöfe – Dupanloup im englischen Kabinett verlacht – Sensation, Anekdoten, theologischer Dilettantismus, losgelöst vom wahren Zusammenhang – Die großen Journalisten spielen infolge des Geheimnisses eine verhängnisvolle Rolle: der fromme Louis Veuillot – der «dümmlische» Mozley in den «Times» – Lord John Actons «Römische Briefe» werden zu einer Katastrophe der Geheimhaltungspolitik – Erzbischof Mannings kindlicher Versuch einer Korrektur – Seine Spaziergänge auf dem Pincio – Und das Übel nahm kein Ende – Ausblick auf das Vatikanum II.

Exegese

Neue Diskussion um das Felsenwort an Petrus: Die Zahl der protestantischen Autoren, welche die Echtheit der Petrusverheißung vertreten, mehrt sich – Formale Gründe gegen die historische Echtheit: Sondergut des Matthäus – Steht die Petrusverheißung am historisch richtigen Ort? – These der Auslassung durch Markus: pro- und antipetrinische Tendenzen in den Evangelien? – katholische These von der Demut des Petrus – These vom Einschub durch Matthäus: die widersprüchliche Deutung des Schweigegebotes Jesu.

Chronik

von vier Festen und Jubiläen: 1. Das Eidgenössische Schützenfest in Zürich: Ehrenamtliche Vorbereitung während drei Jahren – Sanfter Vereinszwang sichert den Nachwuchs – 2. Das Turnfest in Luzern: Der ETV und die andern Turnverbände – Großzügige Subventionspolitik im turnerisch-sportlichen Vorunterricht – Ist diese Organisation beim Militärdepartement am rechten Ort? – Kommen die geistigen Belange zu kurz? – 3. Das 50jährige Jubiläum des Schweiz. Pfadfinderbundes: Diskussionen am Führertag in Basel – Pro und contra Subventionen – Ansprüche an die Kirchen – Jugendbewegung oder – öffentlich zu honorierender – Erziehungsweg? – 4. Hundert Jahre Schweizer Alpenclub: Die Schau im Warenhaus – Forschung erzeugte Sport – «Heimat» überzeitlicher als «Vaterland» – Rettungswesen im Dienste der Allgemeinheit.

Bücher

Tilmann Klemens: Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben – **Cuénot Claude:** Lexique Teilhard de Chardin. – **Cuypers Hubert:** Vocabulaire Teilhard de Chardin.

KOMMENTARE

Der christliche Schriftsteller

Im Almanach des Otto Müller-Verlags, Salzburg, «*Werke und Jahre 1937–1962*», der auffallend und glücklich vom üblichen Schema der Verlags-Festschriften absticht, finden wir einen bemerkenswerten Beitrag von *Karl Rahner*: «*Über den Buchautor*». K. Rahner stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Autorschaft und christlichem Dasein (S. 66–86). Seine Überlegungen sind außerordentlich anregend. Sie sollen hier (auszugsweise) einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden (wer liest heute noch Verlagsalmanache?). Rahner unterscheidet fünf Weisen, christlicher Schriftsteller zu sein.

► **Der redlich regionale Autor.** Unter «regional» versteht Rahner so viel wie «vordergründig» oder «weltanschaulich nicht unmittelbar relevant». Der christliche Schriftsteller, gerade als Christ, hat das Recht, über alles zu schreiben, worüber Menschen reden, also auch über das Vordergründige: über das Wetter, die Vorzüge des VW, die Albernheiten des Alltags,

über alles, was die Wissenschaften je für sich beschäftigt. Ein solches Schreiben kann gerade in seiner redlichen Beschränkung auf das Vordergründige, weltanschaulich nicht unmittelbar Relevante, in seiner Bescheidenheit echt menschlich und gerade darum echt christlich sein, weil ein stillschweigendes Bekenntnis zum kreatürlichen Pluralismus ein Bekenntnis zum Geheimnis des Geschöpflichen ist, das in Gott verborgen bleibt. Für einen «Positivismus», der sich auf das Greifbare beschränkt, aber sich selbst nicht zur ausschließlich richtigen und sinnvollen Haltung erklärt, hat der Christ von heute volles Verständnis. Der heutige Christ wird das Verhalten Schweigsame, das Karge und Bescheidene, das Langsame und Vorsichtige gegenüber allem «Weltanschaulichen» als Zeichen der Echtheit solcher Rede werten. Er liebt es nicht, wenn man über Gott zu schnell und zu viel redet, so redet, als meine man, ihn begriffen zu haben. Nicht derjenige ist der beste christliche Schriftsteller, der schon im zweiten Satz anfängt, von Gott zu sprechen. Es gibt Dinge, die nicht unmittelbar auf Gott verweisen, über die also christlich gerade dann am echtsten ge-

redet wird, wenn man bei solcher Rede sich schlicht auf das Vordergründige beschränkt. «Vordergründig» kann also eigentlich «christlich» heißen.

► **Der betroffen überfragte Mensch**, der als offene Frage sagt, was er erfährt. Es wird dort, wo ein denkender Mensch den Menschen aussagend darstellt, immer auch den Schriftsteller geben, der von der Not und der abgründigen Fragewürdigkeit des Menschen her den Menschen als Frage darstellt, für die es keine Antwort gibt. Auch ein solches Reden kann «christlich» sein, ohne daß der Autor die positive Antwort auf die ausgesprochene Frage immer mitgeben müßte. Freilich: Wenn der Dichter oder Denker mit der unbeantworteten Frage meint oder sagt, es gebe keine Antwort, der Mensch sei die Absurdität einer Frage ins leere Nichts hinein, dann irrt er und seine (von ihm oder andern so verstandene) Antwort ist falsch und unchristlich. Aber auch in einem solchen Fall ist noch zu fragen, ob nicht die Radikalität der Fragestellung und der Infragestellung des Menschen gegenüber dem glatten Spießbürger, der sich auch unter den sogenannten Christen massenhaft findet, eine heilsame Erschütterung sein kann. Und auf jeden Fall: der christliche Leser kann die Frage in ihrer radikalen Verzweigung oft zu seinem Heil hören als Anruf der letzten Kraft des Glaubens, die er sonst nicht einsetzen würde. Die Lösung muß nicht immer «mitgeliefert» werden. Der Augenblick der Furcht ist nicht auch der Augenblick der Liebe, der der Verlassenheit nicht schon der des Trostes, der des Todes nicht auch schon der der Auferstehung. Das kann und muß christlich angenommen werden. Wer dies im Leben oder in der Dichtung nicht auszutragen und durchzuhalten gewillt ist, erfährt vom Leben immer nur den voreilig-durchschnittlichen «Verschnitt», in dem nichts die reife Fülle seines Wesens findet, weder die Frage noch die Antwort. Den betroffen überfragten Autor, der sagt, was er erfährt als offene Frage, darf es geben, und er ist auch als solcher ein Christ.

► **Der anonyme Vollchrist als christlicher Schriftsteller.** Es gibt nach katholischer Lehre durchaus den Menschen, der in Glaube, Hoffnung und Liebe gerechtfertigt und mit dem dreifaltigen Leben Gottes begnadet ist, auch wenn er noch nicht ausdrücklich (in der kirchensoziologisch normierten gedanklichen Artikulation seines innersten Daseinsvollzugs) schon Christ und Katholik ist. Dann aber ist es durchaus denkbar, daß ein Mensch als Autor diese seine erlöste und glaubendliebend angenommene Wirklichkeit auch aussagt, darstellt. Es muß nicht notwendig so sein, daß eine solche Wirklichkeit entweder sich in der kirchenamtlich vollständigen, gewissermaßen kirchensoziologisch standardisierten Formulierung, oder gar nicht auszusagen hätte. Eine solche Aussage kann vielleicht lebenserweckender und assimilierbarer sein als die dogmatisch korrekte, aber nicht wirklich verstandene, existentiell unvollzogene, bloß traditionelle Formel. Solche Aussage kann natürlich von uns überhört werden. Wir können taub dafür sein. Aber wir haben mit solchen christlichen Autoren zu tun und sollten unser Ohr für eine solche Aussage schulen. Wir könnten daran Grammatik und Stil unserer ausdrücklichen christlichen Aussage (von allem anderen abgesehen) zu unserem und vieler anderer Heil weiterentwickeln, was dringend notwendig wäre.

► **Der sich mißverstehende katholische Nichtkatholik.** Es gibt auch nichtkatholische Autoren, die nur meinen, nicht katholisch zu sein. Die vierhundertjährige Geschichte einer gespaltenen abendländischen Christenheit hat es mit sich gebracht, daß wir uns im Stil des Denkens und Sagens, im Gedankengefälle, in Betrachtungsperspektiven so differenziert haben, daß wir neben wirklichen Verschiedenheiten in Lehre und Leben auch vieles für gegensätzlich halten, was durchaus zur weiten Fülle des Katholischen gehört oder in sie hineingeführt werden sollte. Es ist auch zu bedenken, daß oft nicht einmal eine wahre Verschiedenheit in der Sache, sondern eine

Differenz in der Aussageweise, in der Betrachtungsperspektive und allenfalls hinsichtlich Nichtgesehenem, das aber nicht eigentlich gelehrt wird, besteht. Es gibt auch diese Art katholischer Autoren.

► **Der explizit katholische Autor.** Von ihm scheint nicht viel zu sagen zu sein. Und doch wäre Vieles und Schwieriges zu sagen. Zunächst, daß es auch den explizit katholischen Autor geben kann und geben soll, den Autor, der (privat als Laie) Dichter und Bekenner ist, der die von ihm erfahrene und bestandene christliche Wirklichkeit, die angekommene Botschaft, aussagt. Gewiß, jeder Dichter soll nur das sagen, was er wirklich ergriffen und begriffen hat. Es kann aber einer noch Dichter sein, wenn er den Mut hat, im besten biblischen Sinn des Wortes zu «erbauen». Eine solche «erbauliche» Rede wird aber von jener Eigenart, jener Schwere, Indirektheit, Bemühtheit und immer neuen Aufgegebenheit sein, die dem Wort des Glaubens unverwechselbar zukommt. Es schadet darum nichts, sondern ist der Sache angemessen, wenn solches Wort zögernd, verhalten, sparsam und keusch von den Lippen und von den Federn kommt. Man könnte fast sagen: Würden da die Theologen von der Theorie her vorsichtiger, sparsamer und bekümmert und die Laien tapferer glaubend und zuversichtlicher und erleuchtet bekennender werden, dann wäre die Botschaft explizit christlicher Art von der Sendung von Gott und der Kirche und vom geglückten Ereignis des Lebens her verständlicher, eindringlicher, überzeugender.

*

Karl Rahner gelang es hier, den Begriff «christlicher Schriftsteller» äußerst zu erweitern. Hat man seine Überlegungen wirklich begriffen, so wirkt die Diagnose weniger alarmierend, die Ignaz Zangerle in seinem Beitrag («Verlegertum in dieser Zeit», S. 87–128) stellt: «Es sieht ganz so aus, als ob im Klima einer allseits beschworenen Toleranz, welche ja einer pluralistischen Gesellschaft und einer demokratischen Verfassung entspricht, die Katholiken von einem wahren Heißhunger nach nicht-katholischem Gedankengut befallen seien. Man möchte um keinen Preis als ‚konfessionell verengt‘ erscheinen, sondern als Katholik ‚offener Horizonte‘. Besonders unter den katholischen Intellektuellen wird oft geistige Mündigkeit in einer Weise behauptet, als ob die Realisierung des Führungsamtes der Kirche in der – gewiß reformbedürftigen – Form des Index bereits überholt sei. Diesem Zug, immer und überall nurmehr in der Gesinnung und möglichst unterbetont Katholik zu sein, muß heute auch der katholische Buchhändler Rechnung tragen; sieht er sich doch gezwungen, sein Angebot oft bis an die Grenze des eindeutig Unchristlichen zu erweitern ... Die katholischen Verlage beginnen, die ‚Grenze‘ zu kultivieren. Der katholisch relevante Kern der Verlagsproduktion wird entweder mit indirekt katholischer oder mit ‚anonym-christlicher‘ oder mit ‚nach oben offener‘ Belletristik oder mit wertneutralen Sachbüchern ummantelt, um die überlieferte weltanschauliche Prägung zu tarnen» (S. 88–89). L. B.

Die Kunst, dem Trubel der Zeit zu entrinnen

Eine hohe Kunst ist es, den eigenen Geist ungestört zu bewahren. Wer von uns besitzt sie noch? Um uns: Weltapparatur des Trubels. In uns: Tumult der Nerven. So ist alles, selbst das Kleinste und Unscheinbarste, das uns in einen Zustand des ruhigen Erkennens zu versetzen vermag, zu begrüßen und zu fördern. Einfachwerden, ruhige Freude, Heiterkeit, der Wunsch, andern nicht wehe zu tun, Einsamkeit, Hörenkönnen schweigender Stille: sind das nicht jene Haltungen, die unsere Welt noch liebenswert erscheinen lassen? Einfache Übungen sind nützlich dazu. Die grundlegendste unter ihnen ist das stille, kommentarlose Wahrnehmen einfachster Dinge.

Zunächst etwas über das Pfeifenrauchen.¹

Es besteht nicht darin, ein vages Quantum Tabak, gleich welcher Art, zu nehmen, es in den erstbesten Pfeifenkopf, der uns in die Hand kommt, zu stopfen, die Pfeife in Brand zu setzen und mit dem Rauchschlucken anzufangen. Dies ist, wenn man will, Tabakverbrennung.

Eine Reihe von verwickelten Fragen sind zu lösen, bevor man die Vollen- dung des Pfeifenrauchens erreicht. Wir müssen zuerst unsere Pfeife kaufen. Das ist ein schwieriges und langes Geschäft. Die bittere Erfahrung lehrt uns, daß die teutonische Porzellanpfeife gar keine ist: sie gibt einen glut- heißen, die Zunge reizenden Rauch. Auch von der leichten, eleganten, rauchkühlenden, weißen und sauberen Tonpfeife müssen wir uns schweren Herzens lossagen. Sie zerbricht so leicht. Auch die Meerschampfpfeife schafft uns nicht die gewünschte Genugtuung. Sie ist eine gute Pfeife. Sie macht den Tabak mild, kühlt den Rauch, nimmt mit der Zeit ganz allein jene märchenhafte Tätigkeit jeder guten Pfeife auf, die darin besteht, von sich aus den Wohlgeruch des Tabaks zu erhöhen. Sie nimmt aber nach kurzer Zeit ein tragisches Ende: sie zerbricht am Boden. Endlich kommen wir zu jener Pfeifensorte, die einzig und allein dazu taugt, geraucht zu werden: zur Wurzelpfeife, zur «bruyère», und zwar «Made in England». Merke: Rauche so selten wie möglich dieselbe Pfeife, auf keinen Fall zweimal nacheinander.

Auch das richtige Pfeifenstopfen muß gelernt werden: die erste Prise darf nicht fest sitzen, bei den folgenden Prisen ist nach und nach der Druck zu verstärken, und wenn der Kopf voll ist, muß das ganze gewissenhaft nach- gepreßt werden. So entsteht die fachgerechte Ladung. Und das Material dazu? Erst nach langjährigem Forschen, Fragen und Ausprobieren werden wir schließlich unsere Spezialmischung, unsere «blend» aus blondem Tabak (wahrscheinlich eine Mischung aus Virginia und Oriental), entdecken. Wie zündet man eine Pfeife richtig an? Mit einem Streichholz natürlich, es auf die vorher gleichmäßig und sorgfältig geglättete Tabakoberfläche hinhal- tend, lange haltend, so daß nicht nur die oberste Schicht, sondern auch das Innere der Pfeife zu brennen anfängt. Nachher muß man, selbst auf die Gefahr hin, daß die Pfeife wiederum ausgeht, fest mit dem Stopfer nachpressen.

Jetzt ist unsere Pfeife im Gang, lebt an unseren Lippen, atmet sanft. Und am Ende, nach wiederholtem Nachpressen und eventuellem Nachzündem, ist unsere Pfeife ausgeraucht. Es bleibt in ihr nichts, aber auch gar nichts anderes übrig, als reine Asche auf dem vollkommen trockenen Pfeifen- boden. Das ist übrigens der Prüfstein kunstgerechten Rauchens. Jetzt endlich rauchen wir richtig: mit leichten, regelmäßigen Atemzügen, so daß die einzelnen Pfeifenzüge sehr langsam getan werden und nur wenig Rauch enthalten. Hier und da blasen wir den Rauch, um das Aroma des Tabaks voll auszukosten, durch die Nase aus. Dies neben einigen stär- keren und tieferen Zügen, die dem Zweck dienen, den Brand richtig in Gang zu halten. Wir atmen nun mit der Pfeife und stoßen hin und wieder leicht, fast unmerklich – und das ist die Kunst, den Zug der Pfeife zu ver- bessern – den Atem durch die Pfeife aus.

Der Pfeifenrauch in unserem Mund gibt der Welt einen an- deren Geschmack, den eines milden, ausgereiften, gütigen Humors, den der Nachsicht und des Verständnisses für alle. Wir gewinnen Abstand, nehmen die Welt nicht mehr so ernst. Wir lieben sie in ihrer Unvollkommenheit.

II

An zweiter Stelle soll von der Kunst des Teetrinkens die Rede sein.² Eigentlich handelt es sich um die Kunst, Tee zu bereiten, denn das Trinken allein ist keine Kunst. Für den Kenner ist die eigenhändige Zubereitung der höchste Genuß und das größte Vergnügen. Das Geheimnis der Teezuberei- tung besteht in der äußersten Einfachheit des Vorgangs. Alle Regeln, alle Ratschläge und alle bedeutsamen Belehrungen lassen sich auf fünf ganz einfache, klare Grundsätze reduzieren: die Teekanne vorwärmen; für jede Tasse einen Teelöffel Tee

¹ Die hier andeutungsweise entwickelten Gedanken und Erfahrungen können anhand des schönen Büchleins (dem sie ihr Bestes verdanken) ergänzt werden: *Joaquin Verdagner: Die Kunst, Pfeife zu rauchen*. Heimeran-Verlag, München, 1959 (104 Seiten, DM 4.50). Dasselbe gilt von den andern, bei den folgenden Punkten angeführten Büchlein des Heimeran Verlags.

² *Peter Martin Urtel: Die Kunst, Tee zu trinken*. Heimeran-Verlag, Mün- chen, 1959 (120 Seiten, DM 5.—).

nehmen; frisches Wasser zum Kochen bringen und sprudelnd auf die Teeblätter gießen; den Tee fünf Minuten ziehen lassen; den Tee in eine andere, ebenfalls erhitzte Kanne abgießen. Jedes Wort dieser fünf Sätze ist bedeutungsvoll. Wir verzichten auf eine komplette Analyse und machen lieber einige Andeu- tungen.

Die Teekanne darf nur aus edlem Metall, Porzellan, Keramik oder Glas sein. Niemals darf sie mit chemischen Spülmitteln gereinigt werden. Um so öfter aber mit klarem kaltem Wasser. Streng genommen dürfte das Innere der Teekanne gar nicht berührt werden, sondern nur ausgespült. Den braunen Tee-Ansatz soll man unbedenklich darin lassen. Für den wahren Kenner gelten Teetöpfe um so mehr, je stärker sich die Teerückstände an den Innenwänden abgesetzt haben. Und das Vorwärmen! Trifft nämlich das kochende Wasser auf einen kalten Kannenboden, kühlt es sich schlag- artig ab. Der Tee braucht zur vollen Entfaltung seiner Kräfte die Tem- peratur des kochenden Wassers.

Damit ist das Thema «Wasser» angeschnitten. Man braucht zum Tee un- bedingt «frisches» Wasser. Es enthält gelöste Kohlensäure und Sauerstoff. Es darf daher auf keinen Fall abgestandenes Wasser sein: aus ihm ist die Kohlensäure bereits entschwunden. Es ist auch wichtig, daß unser frisches Wasser gerade erst zu kochen beginnt, damit die Kohlensäure durch langes Abkochen nicht entweicht. Und doch muß das Wasser kochen, also 100 Grad erreichen. Anspruchsvoll bestehen die Teeblättchen auf diese Temperatur: erst so geben sie ihre ätherischen Öle und Gerbstoffe frei. In Anbetracht dessen, daß wir «unser» frisches Wasser meist nicht wählen können, ist es wissenswert, zur Art des Wassers die rechte Sorte Tee zu kennen. Ist unser Wasser chloriert, so bleibt uns nichts anderes übrig, als den Tee mit Mineralwasser zu bereiten.

Bei der gewissenhaften Teezubereitung ist es praktisch unmöglich, etwas anderes zu tun, als Tee zu bereiten. Da die einzelnen Wartezeiten peinlichst genau eingehalten werden müssen (vor allem die fünf Minuten Ziehen- lassen), muß sich der Geist beschäftigen können. Aber ganz anderswohin wandern darf er auch wieder nicht. Das Ideale ist, in der Betrachtung der einzelnen Gerätschaften der Teezubereitung, der einzelnen Ingredienzen und des ganzen Vorgangs zu verweilen. Dazu müssen die verwendeten Geräte Anlaß bieten können, am liebsten durch ihre gereifte Unaufdring- lichkeit. Die wahren Kenner verwenden Teegeschirr aus porösem Ton, mit unregelmäßigen Laufglasuren, wobei der Boden des Geschirrs oft unglasiert bleibt, ungleichmäßig, nicht auf der Scheibe gedreht und ohne Ornamente: ihre Unansehnlichkeit ist für den Uneingeweihten ebenso groß wie ihre höchste Schönheit für die Meister der Teekunst. Man muß auch in Ruhe dem Sieden des Wassers im Kessel lauschen können, das gleich dem Wind klingt, wenn er durch die Kiefernadeln streift. Auch das bescheidene Teeblättchen soll unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen. Seine Un- scheinbarkeit und Armut birgt Duft und Geschmack in sich und sein Ge- nuß verwandelt gleichsam die ganze Natur in unser Wesen hinein. Bei solch ruhigen Betrachtungen überkommt uns eine stille Freude, die sich tief unter der Armut der Formen verbirgt. Es ist gar nicht verwunderlich, daß sich die Teezubereitung langsam zur Teezeremonie entwickelte, zur Feier und zum Nachvollzug des Anmutigen, Stillen und Unaufdringlichen.

Der Teekult ist die Bejahung der ursprünglichen Einfachheit. Er besteht, nach der Seite des Gefühls hin bezeichnet, aus Harmonie, Ehrfurcht, Reinheit und Stille. In einem alten ja- panischen Dreizeiler heißt es: «Bereite den Tee mit Wasser, geschöpft aus des Herzens Tiefe, dessen Grund unermesslich ist.»

III

Ganz anders geartet ist die Kunst des Kaffeetrinkens.³ Sie ist aufdringlicher, leidenschaftlicher, unmittelbarer und des- halb, trotz ihrer Kniffligkeit, ja ihrer geradezu absonderlichen Heimtücke, auch leichter zu erlernen, schneller zu bewältigen. Sie braucht Beflissenheit, nicht innere Anteilnahme. Im Kaffee ist Glut, durchdringendes Aroma, ein Gewirr der verschie- denen Gerüche und Düfte, das eher Besessenheit als ruhige Abgeklärtheit hervorzurufen vermag. Es spielt dabei mit, daß man geradezu ein Kunststück, eine Art Zauberei vollbringen muß, um eine einzige Tasse wirklich guten Kaffees zubereiten zu können.

³ *Sybille Schall: Die Kunst, Kaffee zu trinken*. Heimeran-Verlag, München, 1959 (84 Seiten, DM 4.—).

Dazu gehört freilich das richtige Rösten, das Zeit, Intuition, Verstand und Phantasie erfordert. Auch das Mahlen gehört dazu, in einer kleinen, hölzernen Mühle freilich, an der nur das Allernötigste, die Zerkleinerungsvorrichtung, aus Metall ist. Dann kommt das Brühen (nicht Kochen) oder Aufgießen unseres Kaffeemehls, das dermaßen viele Tücken enthält, daß man selbst mit der gleichen Methode nie zweimal denselben Geschmack hervorzaubern kann. Beim Genuß wird man aber nicht gelöst, sondern überkonzentriert, hellwach und plötzlich lustvoll.

Kaffee ist das Mittel der Ankurbelung, aber nicht, oder nur selten, das der Verwandlung. Ein Moment irdischer Seligkeit, genossen mitten im Arbeitstempo des Alltags. Kaffee ist arrogant. Er hat nichts von der heiteren, klugen Zurückhaltung des Tees, dem Getränk der Schweigsamen und Ausgewogenen, dem Trunk der lebenswürdigen Verbindlichkeit und Eleganz. Kaffee macht auch weder gütig noch zufrieden, sondern aggressiv, sogar streitlustig. Er ist ein Aufputzschelke der Geister. Er macht zwar schöpferisch, bringt neue Ideen, eröffnet ungeahnte Möglichkeiten, läßt aber mit seinem ewig hetzenden Moment keine Zeit für ruhige Versenkung. Eher dann für geistreiche Plauderei und für fröhliches Durcheinander. Aber bereits das kann uns helfen, einen zeitweiligen Abstand von der Welt zu gewinnen. Kaffeetrinken ist und bleibt immer nur ein «art mineur» des Entrinnens aus dem Trubel der Welt.

IV

Schließlich ein Wort noch über die Kunst, Blumen zu ordnen.⁴ An ihrem Höhepunkt hat die Kunst des Blumenstellens nichts mehr mit «Dekoration» zu tun. Sie wird zur Übung des Geistes, geregelt durch strenge Disziplin, zur Kunst des Aussparens, der Abkürzung, des Gleichnishafens. Selbst das Unscheinbarste hat seinen Symbolwert. Was wissen die meisten von uns schon mit zwei anspruchslosen Zweiglein, mit winzigen Knospen ohne Blätter und Blüten anzufangen? Für einen wahren «Blumensteller», der sie in rechte Beziehung zueinander stellt, verkünden sie den kommenden Frühling. Oft wird er nicht einmal die wohlgebildeten Zweige und Pflanzen verwenden, sondern die bizarren oder häßlichen, wenn ein entsprechendes Gefühl Ausdruck finden soll. Die Gegenüberstellung von einem Fichten- und einem andern immergrünen Zweig, beide von Wind und Wetter verküm-

⁴ Peter Martin Urtel: *Die anmutige Kunst, Blumen zu ordnen*. Heimeran-Verlag, München, 1959 (128 Seiten, DM 5.—).

mert und verkrüppelt, sagt dem Geist: «Wie es auch sein mag, laß dich niemals unterkriegen!» Die Kunst des Blumenstellens kann uns lehren, wie man durch kluge Beschränkung, harmonische Anordnung mit Blumen und Pflanzen kunstvoll gestaltete Wirkungen erreicht, sehen lernen, was wir nicht sahen, empfinden, was wir vordem nicht empfanden. Bei unserem Blumenordnen sollen wir aber nicht allein auf Farben und Blüten achten. Alles kann da mitsprechen: Schilf und Halme, Rohr mit braunen Kolben, Dolden und Rispen von Gräsern, das bizarre Gespinnst einer Silberdistel, beerenbehangene Zweige der Berberitze oder der Eberesche im Herbst, buntes Laub an dunklen Zweigen. Immer waren die Einfachheit der Linie, die Klarheit und Sparsamkeit das absolute Ideal des Blumenstellens. Blumen sind kleine Triumphe über die Unvollkommenheit unserer Welt. Sie sind leuchtende Splitter von Heiterkeit und Freude, Fünkchen vom großen Licht. Sie sind auch eine stumme Frage an uns. Blumenstellen ist die Kunst der schönen Vergänglichkeit, des Verständnisses für die Einfachheit der Formen. Diese Kunst ist Quintessenz hoher Lebenskultur, bedeutet Sammlung und Konzentration, Erfassen wesentlicher Lebensziele. Sie ist die wahre Förderung welttragender Tugenden: Ruhe des Herzens, harmonisches Weltgefühl, Güte, Einfachheit und Reinheit. Kultur ist ihrem Wesen nach das Ergebnis von Geduld und Muße. Der Weise ist niemals in Hast, und der Hastige ist niemals weise.

*

Das Allertörichteste wäre nun, diese einfachen Künste des Entrinnens aus dem Trubel der Welt mit Sturheit und Anstrengung erlernen zu wollen. Die Übungen der Gelassenheit selbst müssen gelassen geübt werden. Ein berühmter japanischer Meister sah einmal seinem Schüler zu, wie dieser den kleinen Garten fegte und säuberte. Am Ende hieß er ihn, die Arbeit von neuem zu beginnen. Endlich kam der Schüler und sagte: «Meister, es ist nichts mehr zu tun. Die Steinstufen sind zum dritten Mal gewaschen, die Laternen und Bäume gereinigt, ich ließ keinen Zweig und kein Blättchen am Boden!» – «Närrischer Junge», schalt ihn der Meister, «siehst du nicht, daß das Wichtigste fehlt?» – Sagte es und ging hinunter in den Garten, schüttelte ein kleines Bäumchen und ließ einige herbstliche Blätter in den allzu vollkommenen Garten flattern. o.-s.

DAS «GEHEIMNIS» AUF DEM ERSTEN VATIKANISCHEN KONZIL

(Erfahrungen und Lehren)

Dieser Aufsatz beruht zum Teil auf unveröffentlichten Quellen, darunter den Depeschen des bayerischen Gesandten in Rom, des englischen Geschäftsträgers Odo Russell (auszugsweise veröffentlicht von Noel Blakiston: *The Roman Question*, London 1962), den Briefen des englischen Premierministers Gladstone im British Museum, dem Briefwechsel Ignaz von Döllingers mit Lord Acton, den der Verfasser herausgibt. An weiterer Literatur sei genannt: Quirinus, *Römische Briefe vom Konzil* (München 1870); *Collection Lacensis*, Band 7; *Selections from the correspondence of the first Lord Acton* (London und New York 1917); J. Ryan Beiser, *The Vatican council and the American secular newspapers* (Washington 1941); R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX.* (Paris 1952); C. Butler, *Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils* (2. Auflage, München 1961).

Für die Diskussion um die Zweckmäßigkeit der Geheimhaltung der Verhandlungen auf dem Konzil unserer Tage ist es nicht ohne Belang, auf die Erfahrungen hinzuweisen, die man mit dieser Vorschrift auf dem Ersten Vatikanum gemacht hat. Der englische Kirchenhistoriker Butler fällt darüber folgendes Urteil:

«Das Endergebnis war weder Geheimnis noch Publizität, sondern eine Atmosphäre von Gemunkel und Argwohn, von Geschichten und Berichten und Verdächtigungen, die weder bewiesen noch widerlegt werden konnten.»

Auf Grund neuer Quellen sind wir heute in der Lage darzustellen, wie es soweit gekommen ist, daß die Vorschrift der Schweigepflicht nicht durchführbar war, von manchen leicht in Kauf genommen wurde und welcher großen Schaden sie der katholischen Kirche in der liberalen Umgebung des 19. Jahrhunderts zugefügt hat.

Mutmaßungen und Verdächtigungen

Das Erste Vatikanische Konzil trat unter Voraussetzungen zusammen, die für ein sachliches Echo in der Weltöffentlichkeit denkbar ungünstig waren. Die Presse und die Staatsmänner waren der Auffassung, daß der Syllabus von 1863 mit seiner pauschalen Verdammung irriger und legitimer Bestrebungen der Zeit auf dem Konzil eine theologische Verbrämung, eine dogmatische Sanktionierung erhalten würde. Da die Vorbereitungen des Konzils in tiefes Stillschweigen eingehüllt wurden – was bei der kleinen Zahl der Mitglieder der Kommissionen keine Schwierigkeiten bot –, argwöhnte man hinter dieser Geheimnistuerei dunkle klerikale Machenschaften. Es hieß, das Konzil plane einen besonders heimtückischen Angriff gegen

die Gesellschaft und scheue das Licht der Öffentlichkeit. Der russische Außenminister *Gortschakoff* meinte, der Papst sei ein alter Mann und vor ihm brauche man keine Angst zu haben, aber was die Jesuiten in ihren Geheimküchen zusammenbrauten, das könne einen rechten Staatsmann erschauern lassen. Sein englischer Kollege *Lord Clarendon* verglich die Einberufung des Konzils mit einem Fehdehandschuh, den der Papst nicht bloß dem Zeitgeist, sondern dem gesunden Menschenverstand insgesamt hingeworfen habe. Er meinte, es könne Gutes daraus kommen, aber nur in dem Sinn, daß dadurch die Menschheit wachgerüttelt werde und sich gegen den «monströsen Angriff auf die Vernunft», der sie in die dunkelsten Zeiten des kirchlichen Despotismus zurückstoßen wolle, zur Wehr setzen könne.

Verhängnisvolle Indiskretionen

Diese Auffassungen verbanden sich mit eingewurzelten Resentimenten gegenüber der katholischen Kirche zu einem schlechthin unüberwindlichen Vorurteil gegenüber dem Konzil. Daran hat die ungenügende Informierung der Weltöffentlichkeit über das Programm des Konzils am meisten beigetragen. Weil das Konzilsgeheimnis von den Mitgliedern der vorbereitenden Kommissionen so gut gehütet wurde, suchte die neugierige Welt andere Informationsquellen zu erschließen. Die *Civiltà Cattolica*, die bekannte Zeitschrift der italienischen Jesuiten, galt damals als offizielles Organ des Vatikans. Es war bekannt, daß der Magister Sacri Palatii diese Zeitschrift las und nichts durchgehen ließ, was den Intentionen der Kurie nicht entsprochen hätte. Was in ihr über das Konzil gesagt wurde, konnte als verschleierte Anspielung auf das Konzilsprogramm interpretiert werden. Am 14. Februar 1869 veröffentlichte die «Civiltà» in der Form einer Korrespondenz aus Frankreich die Nachricht, die wahren Gläubigen dieses Landes würden vom Konzil die positive theologische Fassung und Begründung der Dekrete des Syllabus erwarten, ferner die einmütige Akklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die Öffentlichkeit deutete diese Anspielung als offiziösen erstzunehmenden Hinweis auf die Traktanda des Konzils. Diese Vermutung war gar nicht so abwegig. Denn wir wissen heute, daß der Nuntius in Paris die Nachricht im Einvernehmen mit Kardinal Antonelli in die «Civiltà» hineingeschleust hatte!

Die Reaktion auf diesen Versuchsballon war zwiespältig. Die einen frohlockten, daß das Prestige des Hl. Stuhles eine so eklatante Bestätigung erhalten sollte, die andern klagten, daß ihre schlimmsten Ahnungen in Erfüllung gehen würden. Ein solches Dogma in Verbindung mit dem Syllabus würde die Kirche noch viel mehr von ihrer Zeit abschließen. Unsinnige Spekulationen wurden an den Artikel der «Civiltà» geknüpft. Der Münchener Theologe *Ignaz von Döllinger* fürchtete, daß die Kurie über den Umweg des Konzils mittelalterliche Herrschaftsansprüche wieder geltend machen und durch die kirchlichen Massen einen Druck auf die Staaten ausüben wolle. Er alarmierte durch den bayerischen Ministerpräsidenten die europäischen Mächte und ließ sie fragen, ob sie bereit seien, den höchstwahrscheinlich staatsgefährdenden Beschlüssen des Konzils durch eine gemeinsame Grundsatzerklärung zuvorzukommen. Die Regierungen zogen es jedoch vor, in abwartender Reserve zu verharren, um sich nicht durch eine solche Deklaration zu kompromittieren. Das taten sie aber nicht, weil sie die Freiheit des Konzils achteten, sondern weil sie der kommenden Bischofsversammlung keine so hohe Bedeutung beimaßen. Die Mächte waren überzeugt, daß sie, wenn es darauf ankäme, allein mit den unberechenbaren Ansprüchen des Papsttums fertig würden. Im Grunde hielten sie die Befürchtungen Döllingers nicht einmal für so übertrieben; es schien ihnen aber nicht sehr realistisch, zu glauben, die katholische Kirche vermöge in diesem 19. Jahrhundert die Grundfesten der Gesellschaft zu erschüttern.

Die Meinung der Weltöffentlichkeit über das Konzil war auf die beiden Punkte der Dogmatisierung des Syllabus und der Akklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit fixiert. Um diese Fragestellungen spekulierte die Presse, und das Klügste, was die in Rom akkreditierten Diplomaten ihren Regierungen an Informationen zu bieten hatten, waren Ergänzungen und Bestätigungen dieser Mutmaßungen. Es nützte nichts, daß Kardinal Antonelli nachträglich die Indiskretion der «Civiltà» dementieren ließ. Als *Odo Russell*, der englische Geschäftsträger in Rom, dem Kardinal die Spekulationen der Presse vorhielt, meinte dieser, die ex-cathedra-Infallibilität des Papstes sei seit eh und je für jeden guten Katholiken ein Glaubensartikel gewesen, über den man nicht mehr diskutiere. Der findige Diplomat schloß daraus, daß die Unfehlbarkeit nicht nur auf der Tagesordnung des Konzils stehen, sondern auch den Bischöfen in einer solchen Form dargeboten würde, daß ihnen nur die diskussionslose Gutheißung übrig bleiben werde, «neminem contradicente». Als der Kardinal ihm noch versicherte, der Papst besitze ein Vetorecht, auf Grund dessen er Diskussionen auf dem Konzil beliebig beenden könne, war für Russell kein Zweifel mehr, daß der Papst sich die Bischöfe gefügig machen werde, um alles nach seinem Willen und Diktat ablaufen zu lassen. Genau so geringschätzig wie der Engländer urteilte der preußische Gesandte, *Graf Arnim*, über die bevorstehende Kirchenversammlung. Wenn auch die Gesandten Bayerns, Frankreichs und Österreichs, die praktizierende Katholiken waren, sich mäßiger in der Form ausdrückten und die Situation anders bewerteten, so teilten sie doch im Grunde die Befürchtungen ihrer nichtkatholischen Kollegen.

Die Einstellung der Regierungen und der Weltöffentlichkeit war so von vorneherein negativ auf das Konzil festgelegt. Auf pure antikatholische Gehässigkeit allein kann diese Tatsache nicht zurückgeführt werden. Eine solche Antipathie war da, unabhängig vom Konzil, und zwar in weit stärkerem Maße als wir es uns heute vorstellen können. Aber ihr beängstigendes Anwachsen im Zusammenhang mit der römischen Bischofsversammlung wurde durch das Versäumnis der Konzilsleitung verschuldet, rechtzeitig über die Arbeiten des Konzils aufzuklären. So half man sich selber mit offiziösen «Quellen»; wir haben einzelne Ergebnisse dieser improvisierten Nachrichtenhascherei bereits kennengelernt.

Die Nachrichtenhascherei in Rom

Das Ärgste stand noch bevor: am 8. Dezember 1869 wurde die Eröffnungsbulle verlesen und den Bischöfen unter Todsünde auferlegt, Schweigen über die Vorgänge im Konzil zu bewahren. Den Außenstehenden, denen bereits die geheimnistuerische Behandlung der Konzilsaffäre Anlaß zu Verdächtigungen gegeben hatte, war ein neuer Beweis geliefert, daß die Kurie die Bischöfe einer Art «Gehirnwäsche» unterziehen würde. Vom Kontakt mit der Außenwelt abgeschnitten, bliebe den Bischöfen nach der Meinung dieser Leute nichts anderes übrig, als sich der Suggestion der kurial gesteuerten Konzilspolitik zu unterwerfen. Als ersten Erfolg dieser Einschnürung des Konzils legte man die Wahl der dogmatischen Kommission aus, in die nur Bischöfe gewählt wurden, die im Rufe zuverlässiger infallibilistischer Gesinnung standen. Was konnte man von Bischöfen, denen die Kurie den Mund verschlossen hatte, die nur noch nach innen denken durften, erwarten? Nichts anderes, als daß sie sich als ehrfurchtsvolle Ja-Nicker beim Hl. Vater beliebt machen wollten. Und der würde auf alle Fälle seinen Willen durchsetzen.

In den Depeschen des englischen Gesandten an seine Regierung spiegelt sich besonders deutlich die Auffassung wider, daß das Konzil ein klug getarntes und geschickt gelenktes Manöver der Kurie sei, die sich ihren totalitären Herrschaftsanspruch erneut bestätigen lassen wolle. Von der Minorität, die sich vorwiegend aus deutschen und französischen Bischöfen zusammensetzte, hielt der Gesandte sehr wenig. Es schien ihm eine Frage

der Zeit, wie lange die Kurie sie in ihrem Netz zappeln ließ. Er meldete ironisch nach London, die Franzosen hofften unter der Führung von *Dupanloup* über die Infallibilisten zu triumphieren. Allgemeines Gelächter erscholl im Kabinett, als dieses Telegramm verlesen wurde. Gladstone schüttelte sein Haupt und meinte, die Franzosen seien von Natur aus sanguinische Leute, aber diesmal hätten sie ihre Erwartungen doch zu hoch gesetzt, als daß sie in Erfüllung gehen könnten.

Ein Pressebüro gab es damals noch nicht. Die Diplomaten erhielten anfänglich überhaupt keine Auskünfte von offizieller Seite; erst nach einigen Monaten wurden ihnen verschiedene Schemata mitgeteilt. Sie mußten sich also auf inoffiziellem Weg ihre Informationen verschaffen. Das taten sie über ihre gewöhnlichen Informanten, aber auch über die Bischöfe und Theologen, zu denen sie Verbindung hatten.

Es gab auch einige Laien, die gut informiert waren, zum Beispiel *Louis Veuillot*, der Redaktor des «Univers» auf der «ultramontanen», und *Lord Acton* auf der «liberalen» Seite. Wer Kontakt mit diesen Männern hatte, konnte im allgemeinen zuverlässigere Auskünfte erhalten als derjenige, der auf den Abschaum des Gesellschaftsklatsches angewiesen war. Fast alle Neuigkeiten, auch wenn sie von den besten Gewährsmännern kamen, waren aus ihrem theologischen Zusammenhang herausgerissen und wurden unter dem Gesichtspunkt ihres Sensationsgehaltes kolportiert. Was durch die Spalten der offiziell verschlossenen Konzilstüren drang, war nicht der dogmatische Inhalt der Reden der Bischöfe oder die subtilen Verhandlungen der Kommissionen, sondern die kleinen und größeren Meinungsverschiedenheiten, die Kritiken – und zwar losgelöst vom positiven Grund, auf dem sie standen –, kurz das Auffallende und Ungewöhnliche.

Unter der Form von Anekdoten und Bonmots machten diese Extrakte dann als Konzilspekulationen die Runde durch Rom. So kam es, daß zum Beispiel ein Vorfall rein äußerlicher Natur und am Rande des konziliaren Geschehens stehend, die Zurechtweisung des Bischofs Stroßmayer durch den präsidierenden Kardinal in der Sitzung vom 22. März 1870; viel vehementer die Weltöffentlichkeit beschäftigte als die mehrwöchigen wichtigen Debatten über das Glaubensschema.

Die Vernachlässigung der elementaren Voraussetzung adäquater Information führte die am Konzilsgeschehen Interessierten in einen Extrinsezismus (Veräußerlichung) hinein, dessen verderbliche Folgen vielfach erst nach dem Konzil in Erscheinung traten. Der theologische Dilettantismus beherrschte das Feld; er schoß üppig ins Kraut und trieb sonderbare Blüten. Dieser Wildwuchs grassierte am stärksten in der Spekulation über die Unfehlbarkeit.

Von den vielen, theologisch ungleich gewichtigeren Problemen, die auf dem Konzil zur Sprache kamen – man denke nur an die Quellen der Offenbarung –, hat eine einzige Frage die Öffentlichkeit wirklich passioniert: die Unfehlbarkeit des Papstes. Man lauerte darauf, wann sie vor das Plenum der Bischöfe gebracht würde, man argwöhnte, die Kurie wolle sie in Verbindung mit diesem oder jenem Lehrsatz einschmuggeln und war vorzeitig alarmiert; als die Frage dann schließlich den Bischöfen vorgelegt wurde, galt alles Interesse der Auseinandersetzung zwischen der fallibilistischen und der infallibilistischen Richtung, die das Konzil in zwei Gruppen teilte. Auch hier stach nur die äußere Diskussion ins Auge der Öffentlichkeit als Austrag eines Machtkampfes zwischen den liberalen und den konservativen Kräften in der Kirche; daß diese Diskussion im wesentlichen ein Ringen um die angemessene Formulierung einer Lehre war, die kein Bischof im Konzil ernstlich bestritt, kam sogar vielen Bischöfen in der stickigen Luft der Verdächtigungen, Sensationen, Enthüllungen und Indiskretionen, die infolge der Geheimhaltung der Verhandlungen allmählich entstanden war, nicht mehr zum Bewußtsein.

Die Unfehlbarkeit des Papstes wurde an äußeren Analogien gemessen; das führte zu einer oberflächlichen Bewertung der

päpstlichen Prärogative, die im innerkirchlichen Raum großen Schaden anrichtete. Erst recht wucherten diese Auffassungen als Schlingengewächs bei Nichtkatholiken weiter und erstickten hier jedes vernünftige Kirchenverständnis. Was anders als Verachtung und Ablehnung konnte ein in liberalen Ideen großgewordener Mensch des 19. Jahrhunderts für die katholische Kirche übrighaben, wenn ihm die Unfehlbarkeit als die logische Konsequenz der absoluten Monarchie schmackhaft gemacht wurde, von der das Papsttum die ideale Verkörperung sei. Die Gleichsetzung von Papsttum mit Despotie und Gewissenszwang erhielt hier nicht nur neue Nahrung, sondern durch die ungeschickte Beweisführung der Verteidiger der Unfehlbarkeit gleichsam ihre feierliche Bestätigung.

Das Konzil in der journalistischen Berichterstattung

Das volle Ausmaß der Folgen der Geheimhaltungspflicht läßt sich erst aus den Berichten der Presse über das Konzil ersehen. Wir besitzen leider noch keine umfassende Untersuchung über das Konzil und die Presse, doch die großen Linien des Konzilsjournalismus liegen fest. Die bedeutendsten europäischen Zeitungen hatten Sonderberichterstatte nach Rom entsandt und widmeten den dortigen Vorgängen spaltenlange Artikel, ja mehrfach ganze Seiten.

Die Sekretäre der Bischöfe und einige Geistliche, die sich während des Konzils in Rom aufhielten, belieferten die kirchliche Presse in der Heimat, vor allem die Diözesanblätter. Diese Leute waren verhältnismäßig gut informiert, mußten sich aber, um nicht in Konflikt mit der Schweigepflicht zu geraten, mit dem Randgeschehen der «petite histoire» des Konzils bescheiden. Ihre Berichte waren deshalb farblos und uninteressant.

Die andern Journalisten, soweit sie keine Geistlichen waren, hatten in diesem Punkt weniger Hemmungen. Nur war es für sie schwieriger, zuverlässige Nachrichten über die Verhandlungen in der Konzilsaula zu sammeln. Waren sie Katholiken, wie der Korrespondent des *Le Monde*, so konnten sie einigermaßen korrekte Berichte zusammenstellen; einem Protestanten aber fehlte die notwendige sprachliche und theologische Vorbildung, so daß er im dunkeln tappte und praktisch auf die Schwätzerereien angewiesen war, die er auf der Straße oder in den Salons aufpickte. Ein Musterbeispiel für diese Gattung des Konzilsjournalismus stellen die Briefe von *Thomas Mozley*, dem Korrespondenten der *Times* dar. Sie erschienen nach dem Konzil gesammelt in zwei Bänden und hatten in ihrer Mischung von Ignoranz und antikatholischem Vorurteil eine solche publizistische Zugkraft, daß sie zwanzig Jahre nachher noch einmal aufgelegt werden konnten.

Die Briefe Mozleys in der «Times» waren dümmlich, die des Korrespondenten der «Augsburger Allgemeinen» aber aggressiv und gefährdeten die Freiheit des Konzils. An den Konzilsbriefen dieser damals führenden liberalen Zeitung Deutschlands zeigt sich am eindeutigsten, wie unwirksam die Schweigepflicht war, um das zu verhindern, was ihr bestenfalls positiv zugrunde lag: daß noch nicht ausgereifte Lehrformulierungen in die Öffentlichkeit dringen und Unruhe stiften könnten.

Die *Augsburger Allgemeine* hatte nämlich den besten Berichterstatte gefunden, den eine Zeitung unter den herrschenden Umständen aufreiben konnte, und zwar einen englischen Lord, der in den Vorhallen der Theologie ebenso zu Hause war wie in den römischen Salons. *Lord John Acton* war der Herkunft nach ein europäischer Kosmopolit, hatte englisches, französisches, italienisches und deutsches Blut in den Adern, kannte die europäischen Sprachen und diejenigen der Kirche, war mit den führenden Bischöfen der einzelnen Nationen befreundet und hatte seine Entrées zu den Diplomaten und den Persönlichkeiten der Kurie. Der eigentlichen Berufung nach aber war dieser Aristokrat ein echter Journalist, der die Sprache mit Leidenschaft handhabte und mit dem Seziermesser seines geschliffenen Stils die Geschwüre des Katholizismus seiner Zeit

aufschneiden wollte. Ihm lag weniger daran, Befehle vom Klerus entgegenzunehmen, als aktiv sich in die Verantwortung für die Kirche mit einzuschalten. Die Geheimhaltung der Vorbereitungen und die Schweigepflicht auf dem Konzil hielt er für eine besonders raffinierte klerikale Einrichtung, auf Grund deren die Kurie die Bischöfe von ihren Gläubigen abschnüren wollte. Als kämpferischer Laie, der mit der Hierarchie bereits manchen Strauß ausgefochten hatte, sah er es als seine Aufgabe an, den Gläubigen und der gebildeten Öffentlichkeit jenen reinen Wein über die Vorgänge in Rom auszuschütten, den die Kurie vorenthielt. Er brachte dafür einen großen moralischen Impuls und ein eminent ausgebildetes journalistisches Gespür mit. Aber er wollte noch mehr, er wollte auch durch seine Berichte das Konzil in einem bestimmten Sinn beeinflussen, Theologie und Konzilspolitik in einem treiben. Seine Gewährleute nahmen die Verletzung der Schweigepflicht umso leichter in Kauf, weil sie hofften, auf diese Weise ihren Ideen eine Wirkung auf das Konzil zu verleihen und über die öffentliche Meinung die Kurie unter Druck setzen zu können.

Ergebnisse des privaten Konzilsjournalismus

Nach dem äußeren Erfolg zu schließen gelang Actons Vorhaben in einer beneidenswerten Weise. Seine ersten Briefe, die seit Dezember 1869 in unregelmäßigen Abständen in der «Augsburger Allgemeinen» erschienen, ließen die gebildete Welt aufhorchen. Das war etwas anderes als das seichte und unterwürfige Geplauder der katholischen Sonntagsblätter, aber auch etwas Anregenderes als die vergrößerten Klischees der liberalen Durchschnittspresse. Was hier stand, ging auf beste Quellen zurück, verriet eine ungewöhnliche Kenntnis der Kirchengeschichte, einen systematischen Aufbau und eine innere Logik, die in ihrer Struktur allerdings rätselhaft blieb. Es war eine Haßliebe, die hinter diesen Sätzen stand und die ihre Kritik und ihre Vorwürfe mit überlegener Selbstsicherheit gegen die Kurie, die Majorität und den Papst schleuderte. Der Leser wurde ganz von selber mit hineingezogen in die Auseinandersetzungen auf dem Konzil, dessen theologisches Ringen hier auf die Formel einer englischen Parlamentsdebatte gebracht war. Auf der einen Seite die Majorität: übermächtig, ungezügelt in ihrem Eifer, die parlamentarischen Spielregeln gröblich verletzend, vom Papst parteiisch begünstigt; auf der andern Seite die kleine Gruppe der Minorität, im Grunde das gesunde Prinzip in der Kirche vertretend, zunächst schwach und desorganisiert, dann langsam erstarkend, manchmal recht naiv und kurzichtig zu folgenschweren Kompromissen bereit, vom Papst und der Majorität in jeder Weise übervorteilt.

Es war ein Kampf zwischen zwei ungleichen Mächten; die Sympathien des anständigen Lesers fielen ganz von selber der Minorität zu, was aber noch lange keiner Sympathieerklärung für den Katholizismus gleichkam. Im Gegenteil: das antikatholische Vorurteil erhielt durch Actons Briefe eine nachhaltige Verstärkung. «Da haben wir's ja», riefen die aufgeklärten Liberalen, «wenn das bei Konzilien so zugeht, wie muß es dann erst früher zugegangen sein, als es keine Presse gab, welche den Terror der Kurie ans Tageslicht brachte!»

Der Erfolg der «Römischen Briefe» war ein durchschlagender. Die «Augsburger Allgemeine» gewann durch sie zehntausend neue Abonnenten, ein Rekord, den kein anderer Konzilsberichterstatte bis jetzt gebrochen hat. Viele Staatsmänner, denen die Berichte ihrer Diplomaten zu farblos waren, bezogen aus dieser Quelle ihre Konzilsinformationen. Die englische Königin Victoria ließ sich Actons Briefe, die er neben seinen deutschen Berichten an den Premierminister Gladstone richtete, vorlesen. Dessen Kollege, der Außenminister Clarendon, klagte, sein Chef habe nur noch Ohren für das Konzilsgehörten.

Die Briefe Actons waren eine Macht in Rom, stärker als die Bischöfe, stärker als die Regierungen, weil sie einen Druck

auf die Kurie und indirekt auch auf das Konzil ausübten. Die rigorose Geheimhaltung bewirkte so das Gegenteil von dem, was sie verhüten sollte. Anstatt die Bildung schädlicher Gegenkräfte zu vermeiden, hat sie mit am meisten zu deren Entfaltung beigetragen.

Die große Benachteiligte war die katholische Presse, die einerseits wegen der Schweigepflicht über keine ausreichenden Informationen verfügen konnte oder von ihnen keinen Gebrauch machen durfte, und der andererseits Actons einzigartiges journalistisches Talent verloren ging. Der junge Lord hätte ohne Zweifel seine reiche Begabung in den Dienst einer sachlichen Information über das Konzil gestellt – es war hier das erste Mal, daß er in einem nichtkatholischen Blatt mitarbeitete (!) –, wenn die abwegige Geheimhaltung ihn nicht in eine polemische Lage hineinmanövriert hätte.

Späte Reue

Nach einigen Monaten sah man in Rom den Fehler ein, den man begangen hatte, und versuchte positiv dagegen zu wirken. Einzelne Bischöfe der Majorität teilten gesinnungsverwandten Journalisten die Diskussionen der einzelnen Sitzungen mit. Aber den Schaden, der inzwischen entstanden war, konnten sie nicht mehr gutmachen. Es gelang ihnen nicht, der liberalen Presse einen einzigen Abonnenten abspenstig zu machen.

Eine ebenso unnütze wie verhängnisvolle Dispens von der Schweigepflicht erteilte der Papst dem Erzbischof Manning von Westminster. Der Erzbischof sollte durch sein Einwirken auf den englischen Gesandten in Rom den Einfluß von Lord Acton auf die Regierung neutralisieren. Fortan ging der Kardinal jede Woche an einem bestimmten Nachmittag mit dem Diplomaten auf dem Pincio spazieren, erzählte ihm, daß nur katholische Interna auf dem Konzil behandelt würden und die Staaten dabei nichts zu befürchten hätten. Auch sei die Minorität in keiner Weise für seriös zu nehmen; ja in manchem der rechten Orthodoxie entglitten, brauche man sich nicht zu sorgen, daß sie sich auf dem Konzil durchsetzen werde. Die Zügel des Konzils seien fest in der Hand des Hl. Vaters. Manning hoffte, durch seine redselige Vertraulichkeit Eindruck auf den jungen Diplomaten zu machen – zwanzig Jahre später schmeichelte er sich sogar in seinen Memoiren, er habe durch diese Gespräche das Konzil vor einer drohenden Intervention Englands gerettet –, aber er täuschte sich. Bevor Odo Russell abends einschliefe, dachte er nicht über die vertraulichen Enthüllungen des Kirchenfürsten nach, sondern stieß einen erleichterten Stoßseufzer aus, daß die Reformation England vom Popanz des Papsttums befreit habe, über dessen freiheitstötenden Mechanismus der Erzbischof von Westminster ihm eben ein Privatisimum gegeben hatte. Er bemitleidete einen so intelligenten Mann wie Lord Acton, der sich von diesem Schreckgespenst immer noch beeindruckt ließ. Wenn also die englische Regierung das Konzil gewähren ließ, so war das nicht auf die Argumente Mannings zurückzuführen, sondern auf die herzliche und tiefe Verachtung, die die Staatsmänner dieser Nation dem römischen System zollten.

Die Folgen der unzureichenden Information

Die Wirkung der «Römischen Briefe» Lord Actons ging weit über das Konzil und über den deutschen Sprachraum hinaus. In kondensierter und verschärfter antikirchlicher Form wurden seine Berichte von der internationalen Presse übernommen und prägten das Bild der Weltöffentlichkeit vom Konzil und von der Kirche. Die «Römischen Briefe» erschienen nach dem Konzil in einem Band gesammelt und wurden im folgenden Jahr in London und New York in englischer Übersetzung veröffentlicht. Sie regten Mr. Gladstone zu einer Schmähchrift gegen den Katholizismus an, von der er in den ersten Wochen ihrer Veröffentlichung (1874; im Konzilsjahr kam er nicht dazu, da die Regierungsgeschäfte ihm keine Zeit ließen) 100000 Exem-

plare absetzte. Diese Briefe haben die kulturkampffindliche Stimmung in Deutschland mächtig angeregt und wie kaum eine andere Publikation ihrer Zeit zur Verstärkung des antikatholischen Affekts beigetragen. In der angelsächsischen Literatur über die neuere Kirchengeschichte gibt es kein Werk, das die Darstellung des Konzilsgeschehens nicht lieber diesen Briefen, als den offiziellen Konzilsakten abgeschrieben hätte. Auf Ganze gesehen hat Lord Acton mit seiner Konzilsberichterstattung nicht für die Kirche, sondern gegen sie gearbeitet. Nicht aus Böswilligkeit hat er das getan, sondern aus einseitiger Reaktion gegen eine einseitige Anordnung, die nur dort möglich war, wo man sich aus unglücklichem Gettobewußtsein durch Sperrung und Abschließung vor der Welt und ihren Problemen retten wollte.

Wir kommen so ans Ende unserer Betrachtung über das Verhältnis von Kirche und Weltöffentlichkeit auf dem I. Vatikanum. Es ergibt sich, daß die Geheimhaltung der Konzilsverhandlungen nicht nur unfähig war, das Ausplaudern der Diskussionen zu verhindern, sondern daß sie ins Gegenteil von dem ausschlug, was vermieden werden sollte: sie hat direkt und indirekt dazu beigetragen, einen verhängnisvollen Druck auf die Bischöfe auszuüben, und das Bild des Konzils und damit auch der Kirche in der nichtkatholischen Welt verzerrt und entstellt.

Ausblick auf das Vatikanum II

Man würde meinen, daß die Erfahrung des I. Vatikanums auch für das Konzil unserer Tage von Nutzen sein könnte. Gewiß hat sich heute die Einstellung gegenüber der katholischen Kirche grundlegend geändert. Eine so allgemein verbreitete Feindseligkeit wie in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts besteht ihr gegenüber nicht mehr; diese hat einer mehr oder minder wohlwollenden Indifferenz, manchmal sogar einer gewissen Sympathie in der westlichen Welt Platz gemacht. Ein Aufputschen der öffentlichen Meinung durch verfrühte

Indiskretionen oder ein Manipulieren der Öffentlichkeit gegen das Konzil sind heutzutage nicht mehr denkbar.

Die Gefahr, die sich aus der Vernachlässigung der sachlichen Informationspflicht ergibt, ist heute eine andere: sie besteht darin, daß das Interesse, welches Katholiken und Nichtkatholiken dem Konzil zuwenden, nicht fruchtbar gemacht wird für ein vertieftes Verständnis der Kirche bei den einen, und für einen Einblick in ihre wahre Natur und ihre Aufgabe bei den andern. Wenn diese Doppelaufgabe nicht richtig gesehen und gelöst wird, kann es vorkommen, daß die spontane Teilnahme am römischen Geschehen, die sich während der ersten Konzilsperiode so vielfältig äußerte, sich verlieren und sich anderen Gegenständen zuwenden wird.

Die Fiktion, daß die Verhandlungen des Konzils in ihrem ganzen Umfang als klerikale Arkana gehütet werden müßten und könnten, ist daher weit mehr als eine fundamentale Unaufrichtigkeit. Sie kann den glimmenden Funken des religiösen Interesses bei vielen suchenden Menschen auslösen, da sie es versäumt, an das anzuknüpfen, was diese Menschen von einer äußeren Teilnahme zur inneren Teilhabe am Leben der Kirche hinüberführen könnte. Es gibt noch viele andere Gründe, die für eine weitgehende Lockerung der Geheimhaltung um das Konzil plädieren, zum Beispiel die Vermeidung von Tendenzmeldungen, die Mündigkeit der Laien; aber von allen scheint doch die psychologische Überlegung, daß einer auch das kennenlernen sollte, was er liebt, die stärkste und fruchtbarste zu sein. Wenn sie Anwendung findet, dann müßte das illusorisch gewordene Konzilsgeheimnis aufgehoben werden. Damit hätte das Konzil sich selber in eindrucksvoller Weise zur Verlässlichkeit jener Medien der modernen Welt bekannt, denen die Versammlung der Bischöfe ein eigenes Schema gewidmet hat. Es wäre zugleich eine einzigartige Gelegenheit für die katholische Presse, der Welt den rechten, verantwortungsbewußten Gebrauch dieser Mittel vorzuführen und hier in der Tat des Beispiels voranzugehen.

V. Conzemius

NEUE DISKUSSION UM DAS FELSENWORT: MATTHÄUS 16, 18.19

In seinem Beitrag zur Festschrift für Otto Karrer «Begegnung der Christen» bringt der protestantische Pfarrer Johannes Ringger eine Statistik der protestantischen Stellungnahmen zur Petrusverheißung in Matthäus 16,18.19: «Und ich sage dir: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.» Darnach vertreten 77 Autoren die Echtheit der Petrusverheißung, 65 die Unechtheit, während 13 die Frage offen lassen.¹ Vergleicht man diese Bestandsaufnahme aus dem Jahre 1959 mit der Situation zu Beginn unseres Jahrhunderts, wo die Unechtheit der Petrusverheißung für protestantische Autoren ganz selbstverständlich war, so ist unverkennbar, daß die Diskussion um das Felsenwort wieder in Fluß gekommen ist.

Hierbei ist zu beachten, daß die Fragestellung selbst sich geändert hat. Zu Beginn unseres Jahrhunderts ging es um die literarische Echtheit der Primatsverheißung: Gehörte das Felsenwort zum ursprünglichen Bestand des Matthäusevangeliums oder ist es erst später in dasselbe eingeschoben worden? So schrieb zum Beispiel der Tübinger Theologe Scheel im Jahre 1912: «Die in die Kuppel der Peterskirche eingegrabenen Worte Matthäus 16,17 entstammen nicht dem Munde Jesu.

Erst im 2. Jahrhundert beginnen sie sich zu bilden.»² Heute aber ist die literarische Echtheit des Felsenwortes ganz allgemein anerkannt.³ Gegenstand der gegenwärtigen Diskussion ist die historische Echtheit des Felsenwortes: Geht dieses Wort auf Jesus, sei es den irdischen oder den auferstandenen, zurück oder ist es eine Schöpfung der Gemeinde?

Die letztgenannte Position, die Rückführung des Felsenwortes auf die Gemeinde, ist nicht einfach eine modernisierte Form der Theorie von der literarischen Unechtheit. Denn zum mindesten für einen Teil der protestantischen Exegeten besagt das Urteil, ein Jesuswort sei Gemeindeförderung, keineswegs, daß dieses Wort wertlos oder unverbindlich ist. Es bleibt im Gegenteil, wie W. Michaelis im Anschluß an Hans von Soden betont, «durch die Autorität des Kerygmas beziehungsweise des Kanons geschützt».⁴ Deshalb sprechen sie, im Unterschied zur historischen Echtheit, von kerygmatischer Echtheit.

Für eine übersichtliche Darstellung der Diskussion um das Felsenwort ist es von Vorteil, wenn wir zwischen formalen

² RGG¹ III 1385, Kirchenverfassung im christlichen Altertum.

³ Eine Ausnahme bildet W. L. Dullière, der noch 1954 in «La nouvelle Clé» die sonst aufgegebene Ansicht der literarischen Unechtheit vertritt, insofern er meint, das Felsenwort sei erst um das Jahr 190 in das Matthäusevangelium eingefügt worden.

⁴ W. Michaelis: Notwendigkeit und Grenze der Erörterung von Echtheitsfragen innerhalb des Neuen Testaments. ThLZ 77 (1952), Sp. 400.

¹ M. Roesle und O. Cullmann: Begegnung der Christen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, und Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1959, 695 Seiten, S. 321 A. 87.

und inhaltlichen Gründen, die zum Zweifel an der Echtheit des Felsenwortes geführt haben, unterscheiden.

Die inhaltlichen Gründe werden einerseits der Verkündigung Jesu entnommen, in der das in naher Zukunft kommende Reich Gottes so zentral sei, daß die Organisation eines neuen Gottesvolkes außerhalb des Gesichtskreises Jesu gelegen habe. Andererseits werden die verschiedenen neutestamentlichen Stellen über das Fundament der Kirche so interpretiert, daß sie zur Kirchengründung auf Petrus in einen ausschließlichen Gegensatz treten. Mit diesen inhaltlichen Gründen wollen wir uns jetzt nicht befassen.

Sondergut

Unter den formalen Gründen gegen die Echtheit steht an erster Stelle die Tatsache, daß nur das Evangelium nach Matthäus das Felsenwort bringt. Dieser Grund wird von *Oscar J. F. Seitz* so formuliert:

«Das völlige Fehlen des in Frage stehenden Wortes (Mt 16,17–19) im Text von Markus 8,27–30 wie auch in der parallelen Stelle bei Lukas 9,18–21, des weitern das Fehlen jeder Anspielung auf dieses Wort bei irgendeinem andern neutestamentlichen Verfasser, bei den Apostolischen Vätern und den frühesten Apologeten, ist für jene, die die Echtheit des Wortes verteidigen wollen, eine ernsthafte Schwierigkeit. Wäre ein Logion dieser Art und von dieser Bedeutung bekannt gewesen, so kann man sich nicht vorstellen, daß sich bis in die Zeit von Irenäus und Tertullian keine Spur von ihm finden läßt.»⁵

Will man diesem Argument gerecht werden, so ist zu beachten, daß es sich nicht einfach auf die Tatsache stützt, daß die Petrusverheißung Sondergut des Matthäus ist. Eine solche Argumentation würde beim heutigen Stand der Exegese nicht mehr ernst genommen. Ist doch heute allgemein anerkannt, daß auch Sondergut eines Evangelisten älteste und beste Überlieferung enthalten kann. Von keinem Kritiker wurde angefochten, was *O. Cullmann* in seinem Petrusbuch schrieb:

«Denn daß ein Wort zum sogenannten Sondergut des Matthäus gehört, berechtigt uns auf keinen Fall, die Frage der Echtheit von hier aus auch nur aufzuwerfen. Wieviele Perlen aus der Bergpredigt Jesu müßten wir da als unecht ausscheiden, um nur dieses Beispiel zu nennen, wenn wir uns von diesem Prinzip leiten ließen!»⁶

Der Zweifel an der Echtheit des Felsenwortes gründet also nicht darin, daß nur Matthäus dieses Wort bietet. Im zitierten Text von Seitz ist vielmehr entscheidend, daß es sich um «ein Logion dieser Art und von dieser Bedeutung» handelt. Für die Struktur der katholischen Kirche ist das Felsenwort tatsächlich von grundlegender Bedeutung. Da nun die nicht-katholischen Kirchen die Petrusverheißung nicht als Grundlage für das Papsttum anerkennen, wird diese Verheißung zu einem kirchenspaltenden Wort. Aus dieser kirchengeschichtlichen Situation ergibt sich die Frage, ob das Felsenwort, hätte es von Anfang an diese grundlegende Bedeutung gehabt, nicht in den allen Evangelien gemeinsamen Grundstock an Überlieferungen hätte eingehen müssen. Führt diese Frage nicht zu der folgenden Alternative: Entweder wurde das Felsenwort in der Urgemeinde von Jerusalem nicht für grundlegend gehalten, oder es hat zur Zeit, als die Überlieferung in der Urgemeinde festere Formen annahm, noch nicht existiert?

Mit dem Dominikaner-Exegeten *P. Benoit* wird man ohne weiteres zugeben können, daß das Felsenwort in den Anfängen der Kirche nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt wurde.⁷ Im Bereich der persönlichen Erfahrung wird jedermann be-

⁵ Oscar J. F. Seitz: Upon this rock. JBL 69 (1950) 334.

⁶ Oscar Cullmann: Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1. Auflage, 1952, 282 Seiten, S. 190. – 2. umgearbeitete und ergänzte Auflage, 1960, 287 Seiten, S. 197.

⁷ P. Benoit: La Primauté de Saint Pierre selon le Nouveau Testament. Istina, 1955, S. 319. Zitiert bei Franz Obrist: Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f. Aschendorff, Münster/W., 1961, S. 40.

stätigen, daß er in der Jugend manches gehört hat, dessen Bedeutung ihm erst in späteren Jahren aufgegangen ist. Der Erzieher weiß, daß seine Ratschläge bei den einen ankommen, bei den andern aber nicht. Deshalb scheint es uns nicht befremdlich zu sein, daß das Felsenwort nur von einem begrenzten Kreis erfaßt und weiterüberliefert wurde und so nur in einer Sonderüberlieferung erhalten blieb. Wer die Analogie zur individuellen Erfahrung für berechtigt hält, wird in der bloßen Tatsache, daß das Felsenwort nur im matthäischen Sondergut vorkommt, keinen Beweis dafür sehen, daß das Felsenwort nicht auf Jesus zurückgehen kann. In seinen Augen sagt diese Tatsache nichts aus über den Ursprung des Felsenwortes, sondern nur etwas über dessen Aufnahme, insofern es nur von einem relativ begrenzten Kreis verstanden und weiterüberliefert wurde.

Gemeinsamer Rahmen

Nun handelt es sich aber in der Petrusverheißung nicht nur um Sondergut von ganz besonderer Bedeutung, sondern um Sondergut, das bei Matthäus in einem ganz bestimmten Rahmen steht, im Rahmen des Petrusbekenntnisses von Cäsarea Philippi. Auch Markus und Lukas berichten von diesem Petrusbekenntnis. Bei allen drei Synoptikern beginnt die Perikope mit der Frage Jesu, für wen ihn die Leute halten. Dann folgt die Frage Jesu, für wen ihn die Jünger halten. Als Sprecher des Jüngerkreises antwortet Petrus auf diese Frage mit dem Messiasbekenntnis. Am Ende dieses Gesprächs steht das Schweigegebot. Zwischen dem Messiasbekenntnis und dem Schweigegebot stehen bei Matthäus, und nur bei ihm, die Verse mit der Seligpreisung des Petrus und der Verheißung an Petrus als den Felsen der Kirche.

Aus dem Vergleich der drei Synoptiker ergibt sich die Frage, ob Matthäus die Jesusworte an Petrus in die Bekenntnisszene, wie sie bei Markus steht, hineingeschoben hat. Oder verhält es sich gerade umgekehrt? Hat Markus die Bekenntnisszene mit den besonderen Jesusworten an Petrus, so wie sie jetzt bei Matthäus stehen, gekannt und aus irgendeinem Grund ausgelassen?

Vor diese Fragen sieht sich jeder Exeget gestellt. Aber vielleicht könnte ein Laie den Eindruck haben, deren Beantwortung sei nur für den Exegeten von Interesse. Ob Markus die Jesusworte an Petrus ausgelassen oder Matthäus sie aus seinem Sondergut eingefügt habe, komme im Endresultat auf dasselbe hinaus. Das stimmt für den uns vorliegenden Text, nicht aber für seine Deutung.

Einige Exegeten ziehen aus dem dargelegten Sachverhalt eine Schlußfolgerung hinsichtlich der historischen Echtheit der Petrusverheißung. Sie argumentieren so: Markus habe die Bekenntnisszene von Cäsarea Philippi gekannt, nicht aber die Petrusverheißung. Das bedeute, daß die Worte mit der Petrusverheißung zur Zeit, als Markus sein Evangelium schrieb, noch gar nicht existierten. Sie seien also erst nach dem Jahre 70 entstanden und somit keine echten Jesusworte.

Diese Schlußfolgerung ist ein Kurzschluß. Aus der Tatsache, daß Markus zwar das Petrusbekenntnis, nicht aber die Petrusverheißung kannte, folgt nicht, daß die Petrusverheißung in einer andern Christengemeinde als jener, in der Markus schrieb, nicht bekannt war. Nur so viel kann geschlossen werden, daß die Petrusverheißung ursprünglich nicht mit dem Petrusbekenntnis verbunden war. Die Bekenntnisszene von Cäsarea Philippi ist also nicht die historische Situation, bei der die Petrusverheißung von Jesus gesprochen wurde. Hieraus ergibt sich die Frage, ob wir in den Evangelien irgendwelche Anhaltspunkte finden, die uns einen Rückschluß auf die historische Situation der Petrusverheißung erlauben. Erging die Verheißung an Petrus vielleicht bei den Abschiedsgesprächen nach dem letzten Mahl oder bei einer Erscheinung des Auferstandenen? Diese Lokalisierungen der Petrusverheißung bleiben nicht ohne Einfluß auf deren Deutung.

Mit diesem Hinweis auf die praktische Bedeutung unserer Fragestellung haben wir bereits einen Vorgriff auf den späteren Gang unserer Untersuchung getan. Denn wir haben noch nicht untersucht, welche der beiden Lösungen die wahrscheinlichere ist: eine Auslassung der Petrusverheißung durch Markus oder deren Einschub durch Matthäus.

Wer die Ansicht vertritt, Markus habe in der ihm vorliegenden Überlieferung die Petrusverheißung im Rahmen des Petrusbekenntnisses von Cäsarea Philippi vorgefunden, die Petrusverheißung aber ausgelassen, muß für dieses Vorgehen des Markus einen Grund angeben. Warum hat Markus ein für die Verfassung der Kirche so entscheidendes Wort aus der ihm vorliegenden Überlieferung getilgt?

Auslassung durch Markus

Die Antworten auf diese Frage kommen aus zwei ganz entgegengesetzten Lagern. Auf der einen Seite steht *R. Bultmann*. Für ihn ist nicht nur die Petrusverheißung, sondern auch das Petrusbekenntnis völlig unhistorisch. Er nennt die Erzählung, so wie sie uns bei Matthäus vorliegt, eine Glaubenslegende.⁸ Unter dieser Voraussetzung ist die Auslassung der Petrusverheißung durch Markus kein besonders schwerwiegendes Problem. Er erklärt die Auslassung durch Markus aus einer antipetrinischen Tendenz. Das Vorhandensein einer antipetrinischen Tendenz entnimmt er der Tatsache, daß Markus das folgende an Petrus gerichtete Jesuswort überliefert: «Hinweg von mir, Satan! Denn du sinnst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist» (Mk 8,33). Dieses Jesuswort ist nach Bultmann in der hellenistischen Christenheit entstanden, wo aus der paulinischen Sphäre eine bewußte Polemik gegen die judenchristliche, durch Petrus repräsentierte Richtung betrieben worden sei. Das also wäre der Grund dafür, daß Markus das für Petrus günstige Felsenwort ausgelassen hätte.

Da Bultmann in seiner Antwort auf den Einwand von *K. Holl* betont, das «Satanswort» sei nicht in der Urgemeinde, sondern in der hellenistischen Christenheit entstanden,⁹ müßte nachgewiesen werden, worin die hellenistischen Elemente der Erzählung von Markus 8,27–33 bestehen. Tatsächlich enthält diese Erzählung, wie *Ferdinand Hahn* mit Recht feststellt, «von den redaktionellen Elementen abgesehen keine hellenistischen Züge».¹⁰ Des weitern muß auf das Petrusbild des Markus und Matthäus hingewiesen werden. Wenn man aus den negativen Zügen des markinischen Petrusbildes auf eine antipetrinische Tendenz schließen wollte, müßte bei Matthäus erst recht von Antipetrinismus gesprochen werden. Denn Matthäus hat den Widerspruch Petri zur Leidensankündigung in direkte Rede gefaßt und den Tadel Jesu verschärft. Auch die Verleugnungserzählung weist bei Matthäus gegenüber Markus zwei Besonderheiten auf, die den schwerwiegenden Charakter der Verleugnung noch unterstreichen. Auf weitere Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich, da *Cullmann* dies bereits im Kapitel «Die Stellung (Petri) innerhalb des Jüngerkreises» seines Petrusbuches getan hat, wo er zum Ergebnis gekommen ist: «Eine pro- oder antipetrinische Tendenz läßt sich demnach bei keinem der Synoptiker mit Sicherheit feststellen.»¹¹

Während also Bultmann die Auslassung der Petrusverheißung durch Markus aus der antipetrinischen Tendenz des Markus erklärt, wird dieselbe Tatsache der Auslassung von einigen katholischen Exegeten ebenfalls auf eine Tendenz des Markus zurückgeführt, die man propetrinisch nennen könnte, insofern das Markusevangelium die Demut des Petrus widerspiegeln würde. Allein schon die Tatsache, daß dasselbe Petrusbild des

Markusevangeliums nach den einen aus der Feindschaft zu Petrus, nach den andern aus der besonderen Nähe und Vertrautheit mit Petrus kommt, zeigt, daß bei der Feststellung solcher Tendenzen Gesichtspunkte hereinspielen, die nicht im Text selbst, sondern in der Vorstellung der Autoren von der kirchengeschichtlichen Entwicklung des 1. Jahrhunderts begründet sind. Macht man sich von solchen textfremden Konjekturen frei, so kann man nur dem Urteil *Georg Strecker*s zustimmen: «Eine antipetrinische Tendenz ist ebensowenig wie eine propetrinische aus den genuinen Markusaussagen zu erschließen.»¹²

Nun klingt aber das Argument mit der propetrinischen Tendenz so fromm, daß es außerhalb der Fachkreise immer noch Eindruck macht. Ausgangspunkt der Argumentation sind Überlieferungen, die bei Clemens von Alexandrien¹³ und Eusebius¹⁴ festgehalten sind. Hiernach war Markus der Interpret des Petrus und hat in Rom niedergeschrieben, was Petrus gepredigt hatte. Aus Bescheidenheit und Demut hätte Petrus das Felsenwort in seinen Predigten nie erwähnt. Damit wäre also erklärt, wieso das Felsenwort im zweiten Evangelium fehlt. Bei *M. Meinertz* hat dieses Argument folgenden Wortlaut: «Außerdem deutet die petrinische Grundlage des Markus darauf hin, daß Petrus selbst in seiner Predigt die größte Bevorzugung durch Jesus bescheiden übergangen hat.»¹⁵

Aus dem Mund katholischer Exegeten ist dieses Argument recht merkwürdig. Denn nach diesen katholischen Exegeten enthält das Felsenwort die Einrichtung eines kirchlichen Amtes. Im Felsenwort geht es um die Verfassung der Kirche. Diese Interpretation vorausgesetzt, bleibt nur die folgende Alternative: entweder hat Petrus die an ihn ergangene Verheißung im Sinne einer grundlegenden Verfassungsbestimmung für die Kirche verstanden. In diesem Fall durfte auch seine Demut ihn nicht daran hindern, die von Jesus gewollte Verfassung der Kirche bekanntzumachen. Oder aber Petrus hat die an ihn ergangene Verheißung als eine rein persönliche, nur für die Dauer seines Lebens gültige Auszeichnung verstanden. In diesem Fall wäre es durchaus denkbar, daß er aus Demut diese Auszeichnung verschwiegen hätte.

Das also ist das Dilemma jener katholischen Exegeten, die mit der Demut des Petrus operieren. Wollen sie an ihrer Deutung der Petrusverheißung als der Erlassung einer Verfassungsbestimmung für die Kirche festhalten, dann hatte Petrus die Pflicht, den Willen Jesu zu verkünden, gleichgültig ob ihn das mit seiner Demut in Konflikt brachte oder nicht. Soll aber die Demut des Petrus eine wirkliche Erklärung sein für das Fehlen des Felsenwortes bei Markus, so müssen sie die protestantische Erklärung annehmen, wonach die Felsenfunktion eine rein persönliche Auszeichnung war und deshalb mit dem Tod des Petrus zum Erlöschen kam.

Von den andern Gründen, die das Fehlen der Petrusverheißung bei Markus einsichtig machen wollen, sind die einen so schwach, daß sie in den einschlägigen Werken gleich mit der durchschlagenden Widerlegung aufgeführt werden.¹⁶ Die andern sind der direkte Ausfluß einer Synoptiker-Hypothese von *Vaganay*, die nur wenige Vertreter zählt. Deshalb können wir uns damit begnügen, für die Behandlung dieser zweiten Art von Gründen auf *A. Vögtle* zu verweisen.¹⁷

Wir kommen also zum Ergebnis, daß es keine einleuchtenden Gründe dafür gibt, warum Markus die Petrusverheißung ausgelassen hat.

¹² Georg Strecker: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, S. 201.

¹³ Adumbrationes in epistulam Petri primam, ed. Staehlin, V. III 206.

¹⁴ Eusebius: Hist. eccl. III, XXXIX 15.

¹⁵ M. Meinertz: Theologie des Neuen Testaments, I S. 76.

¹⁶ Cf. Obrist, Echtheitsfragen, S. 39 A. 70.

¹⁷ Anton Vögtle: Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Biblische Zeitschrift NF 2 (1958), S. 86–89.

⁸ R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 276.

⁹ Bultmann, a. a. O., S. 277, A. 1.

¹⁰ Ferdinand Hahn: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, S. 174 A. 4.

¹¹ Petrus, S. 28.

Vielleicht wird es manchem Leser willkommen sein, wenn wir hierzu das Urteil des anerkannten katholischen Exegeten *J. Schmid* zitieren, das sich in der für breiteste Kreise geschriebenen Kommentarreihe «Regensburger Neues Testament» findet: «Eine einleuchtende Antwort auf die Frage, warum Markus oder die Überlieferung, aus der er schöpft, den Bericht (über die Szene bei Cäsarea Philippi) verstümmelt, ihm geradezu das Herzstück herausgerissen haben sollte, hat noch niemand zu geben vermocht. ... Dieses unlösbare Problem verschwindet aber, wenn Matthäus die Primatverheißung erst in den Markusrahmen eingefügt hat.»¹⁸

Hiermit ist aber die Frage, ob die Petrusverheißung bei Matthäus ein Einschub sei, noch nicht endgültig entschieden. Denn die Verfechter der Ursprünglichkeit der matthäischen Fassung führen noch ein anderes Argument ins Feld. Es lautet folgendermaßen: Wenn Jesus durch seine Frage das Messiasbekenntnis des Petrus provozierte, so doch deshalb, weil er dieses Bekenntnis zum Anlaß einer Belehrung der Jünger über seine Sendung machen wollte. Das Petrusbekenntnis verlange also unbedingt nach einer Antwort des Meisters, die wohl bei Matthäus, nicht aber bei Markus gegeben werde. Deshalb müsse die Fassung des Matthäus die ursprüngliche sein.

Diese Argumentation beruht bereits auf einer Vorentscheidung. Sie geht davon aus, daß Markus 8,27–30 eine in sich abgerundete, selbständige Erzählung ist.¹⁹ Das aber ist höchst umstritten. So gibt selbst ein Gegner der Einschub-Theorie zu, daß das griechische «ἐξωτο» mit Infinitiv in Markus 8,31 ein Aramäismus ist, der lediglich den Fortgang der Handlung anzeigt.²⁰ Deshalb kann gefragt werden, ob in der schriftstellerischen Absicht des Markus nicht die Leidensweissagung der Höhepunkt der Erzählung und die eigentliche Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis des Petrus sei.

Diese Deutung von Markus 8,27–33 bleibt aber deshalb umstritten, weil sich die Exegeten über die Bedeutung des Schweigegebotes in Markus 8,30 nicht einig sind. Auf das Bekenntnis des Petrus: «Du bist der Messias», antwortet Jesus mit dem «strengen Befehl, sie sollten zu niemandem darüber reden».

Widersprüchliche Deutung des Schweigegebotes

Bedeutet diese Antwort Jesu, daß er das Messiasbekenntnis des Petrus annimmt oder daß er es ablehnt? Beide Deutungen haben ihre Verfechter. *E. Stauffer* erklärt zum Petrusbekenntnis bei Markus 8,29: «... und Jesus weist diese Akklamation zurück.»²¹ Ist die Antwort Jesu negativ, so erscheint die unmittelbar folgende Leidensweissagung als Begründung für die Ablehnung des Messiasbekenntnisses. Da in der Leidensweissagung der Menschensohntitel gebraucht wird, hätten wir eine Gegenüberstellung des Messiasbekenntnisses, den Jesus ablehnt, und des Menschensohntitels, den Jesus für sich in Anspruch nimmt. Gegen diese Deutung kann nicht der Einwand erhoben werden, das Petrusbekenntnis bleibe ohne Antwort, weshalb die Erzählung des Markus einen fragmentarischen Charakter habe. Es wäre im Gegenteil der Nachweis erbracht, daß das Felsenwort gar nicht in den Markuszusammenhang hinein paßt.

Dieselbe Geschlossenheit der markinischen Erzählung ergibt sich auch für *Cullmann*, der im Unterschied zu Stauffer das Schweigegebot Jesu nicht als Abweisung, sondern als Enthaltung von jeder Antwort versteht: «Jesus sagt weder ja noch nein.» Aber die Reserve Jesu gegenüber dem Messiasbekenntnis

kein Abschluß der Erzählung, sondern fordert eine Erklärung:

«Jetzt, wo das Wort ‚Messias‘ schon gefallen ist und wo Jesus diesen Titel nicht abgelehnt, aber auch nicht angenommen hat, muß er den Jüngern mitteilen, in welchem einschränkenden Sinne nur er ihn auf sich anwendet: Messias – ja, aber so ganz anders, als ihr glaubt; Messias, aber als leidender, verworfener, getöteter.»²²

Wer aber im Gegensatz zu Stauffer und Cullmann mit *P. Gaechter* annimmt, «daß auch Markus (8,30) an sich so zu verstehen ist, daß Jesus sich zum Petrusbekenntnis positiv eingestellt hat»,²³ für den ist das Schweigegebot des Verses 30 «erzählungstechnisch ein klares Abschlußwort, wodurch die CäsareaSzene beendet und gegen das Folgende abgegrenzt wird».²⁴ Vergleicht er nun die von ihm so abgegrenzte Markuserzählung mit der matthäischen Fassung, so kann er den Eindruck haben, das Schweigegebot des Markus sei nur ein Rest einer ursprünglich viel positiveren Antwort Jesu, ein Rest eben jener Antwort, die bei Matthäus steht.

Auf Grund der drei angeführten Deutungstypen des Schweigegebotes Jesu könnte man den Eindruck haben, die Beurteilung der Markusfassung als ursprünglich oder als sekundär hänge wesentlich von der Deutung des Schweigegebotes ab. Wer das Schweigegebot als Abweisung des Messiasbekenntnisses oder doch als Zurückhaltung ihm gegenüber versteht, müsse notwendig die eigentliche Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis des Petrus in der Leidensweissagung sehen. Wer dagegen das Schweigegebot als positive Antwort Jesu deutet, müsse im Schweigegebot den Abschluß der Bekenntnisszene sehen und sie deshalb – im Vergleich mit Matthäus – als fragmentarisch bewerten.

Tatsächlich ist das Forschungsergebnis etwas komplizierter. Denn es gibt noch eine vierte Möglichkeit der Deutung des Schweigegebotes, nämlich aus der Theorie vom Messiasgeheimnis. Den Dämonen, die Jesus als «den Heiligen Gottes» oder «den Sohn Gottes» bekennen, gebietet Jesus Schweigen. Nun aber erfolgen diese Schweigegebote, wie *J. Schmid* bemerkt, zum Teil unter Umständen, «unter denen ihre Befolgung überhaupt nicht möglich war».²⁵ Sie sind also zum mindesten nicht rein historisch zu verstehen, sondern auch als Ausdruck der deutenden Darstellung des Evangelisten. Welche Absicht verfolgte Markus mit der konsequenten Verwendung der Schweigegebote? Die einen Exegeten meinen, Markus hätte auf diese Weise zwei scheinbar widersprechende Tatsachen miteinander in Einklang bringen wollen: einerseits den urkirchlichen Glauben an die Messianität Jesu und andererseits die Verwerfung Jesu durch das eigene Volk.²⁶ Nach anderen Exegeten handelt es sich um ein bestimmtes Offenbarungsverständnis, wonach in paradoxer Weise das Verborgene das Offenbare ist, in Analogie zur Paradoxie bei Johannes, wo in der höchsten Erniedrigung, dem Kreuz, die Erhöhung liegt.²⁷ Welcher Erklärung man auch den Vorzug gebe, sicher ist, daß die an die Dämonen gerichteten Schweigegebote im Sinne des Evangelisten keine Ablehnung der von den Dämonen gebrauchten Titel bedeuten, sondern im Gegenteil bestätigen, daß diese Titel Jesus wirklich zukommen.

²² Cullmann, Petrus, beide Zitate S. 199.

²³ ZKTh 75 (1953) 332.

²⁴ Ebenda.

²⁵ J. Schmid: Das Evangelium nach Markus, 1958, S. 158.

²⁶ T. Alec Burkill: The Injunctions to Silence in St. Mark's Gospel. ThZ 12 (1956), S. 590.

²⁷ H. Conzelmann: Jesus Christus, RGG³ III (1959), Sp. 632f. – James M. Robinson: Kerygma und historischer Jesus, zitiert einen Artikel von Conzelmann in ZThK 1957, wonach das Messiasgeheimnis nicht aus historisch-pragmatischen Erwägungen erwächst, sondern Ausdruck eines positiven Offenbarungsverständnisses ist, S. 71 A. 2. – Eine dritte Auffassung vom Messiasgeheimnis vertritt E. Stauffer in dem Anmerkung 21 zitierten Artikel, S. 89 A. 7.

¹⁸ Josef Schmid: Das Evangelium nach Matthäus, 4. Aufl., 1959, S. 247.

¹⁹ Paul Gaechter: Petrus und seine Nachfolge. ZKTh 75 (1953) 331: «... v. 27–30 und 31–33 sind zwei literarisch gegeneinander abgerundete Stücke, nicht aber Teile einer einzigen Erzählung.»

²⁰ M. Overney: Le cadre historique des paroles de Jésus sur la primauté de Saint Pierre. Nova et Vetera 28 (1953) 221. Zitiert bei Obrist, Echtheitsfragen, S. 64 A. 94.

²¹ E. Stauffer: Messias oder Menschensohn? Novum Testamentum 1 (1956), S. 89.

Nun meinen manche Exegeten, wie zum Beispiel *J. Schmid*,²⁸ *T. A. Burkil*,²⁹ das Schweigegebot von Cäsarea Philippi sei von Markus ähnlich gemeint wie die Schweigegebote an die Dämonen. Nach Auffassung Schmid nimmt Jesus das Messiasbekenntnis Petri an. In dieser Deutung trifft er sich mit Gaechter, jedoch mit ganz anderer Begründung. *Gaechter* argumentiert mit den Parallelen bei Matthäus und Lukas, Schmid aber mit dem Messiasgeheimnis. *Gaechter* versteht das Schweigegebot historisch, Schmid theologisch. So erklärt es sich, daß sie trotz der Deutung des Schweigegebotes als Annahme des Petrusbekenntnisses die Markusfassung gegensätzlich beurteilen. Für *Gaechter* ist die Markusfassung lückenhaft und sekundär,³⁰ für Schmid aber ursprünglich, und damit die Petrusverheißung bei Matthäus ein Einschub.³¹

Das Messiasbekenntnis

Aus den widersprüchlichen Deutungen des Schweigegebotes Jesu nach Markus muß man schließen, daß das Schweigegebot in sich selbst unklar ist. Kann also die Deutung des Schweigegebotes nicht dem Wortlaut selbst entnommen werden, so wird sie aus dem Kontext erschlossen. Der nähere Kontext ist das Messiasbekenntnis des Petrus, der weitere die übrigen Schweigegebote des Markusevangeliums.

²⁸ Markus, S. 155: «Im Zusammenhang mit dem Messiasbekenntnis verstanden steht er (Vers 30) aber gerade im Einklang mit den andern Schweigegebotes Jesu bei Markus, die sich auf das Messiasgeheimnis beziehen.»

²⁹ ThZ (S. A. 26): «He enjoins the demons to silence; and, similarly, immediately after Peter's confession, he imposes the same injunction to silence upon his disciples», S. 590.

³⁰ ZKTh 75 (1953): 333.

³¹ Matthäus, S. 247.

Für die Deutung aus dem näheren Kontext stehen zwei Wege offen. Das Messiasbekenntnis kann in einem historisierend-psychologisierenden Sinn verstanden werden. Der Exeget zieht in Betracht, welches die allgemein-jüdische Vorstellung vom Messias zur Zeit Jesu war und nimmt an, daß Petrus diese Vorstellung geteilt hat. Hat Petrus in Jesus den irdisch-nationalen Messias gesehen, so mußte Jesus sein Bekenntnis ablehnen oder zum mindesten in einem ganz wesentlichen Punkt korrigieren.

Anstatt historisierend-psychologisierend voranzugehen, kann der Exeget sich an den Erkenntnissen der Formgeschichte orientieren, wonach unsere Evangelien von der Missionspredigt; der Katechese und der Liturgie geprägt sind. Er steht also vor der Frage, ob der Messiasbekenntnis des Petrusbekenntnisses im Sinne der urchristlichen Verkündigung gebraucht werde. Im Hinblick auf einen bereits verchristlichten Messiasbekenntnis könnte das Schweigegebot nur als Bestätigung des Titels verstanden werden. Zu dieser Auffassung kommen auch jene Exegeten, die das Schweigegebot aus dem weiteren Kontext, nämlich den übrigen Schweigegebotes des Markusevangeliums, deuten.

Die Frage, ob die Cäsarea-Philippi-Szene des Markusevangeliums lückenhaft oder ob die Petrusverheißung ein Einschub des Matthäus in die Cäsarea-Philippi-Szene des Markus sei, kann also erst entschieden werden, wenn wir uns über den Messiasbekenntnis des Petrusbekenntnisses klar geworden sind. Denn vom Sinn des Messiasbekenntnis hängt die Deutung des Schweigegebotes ab: ob es Annahme oder Ablehnung des Messiasbekenntnis bedeute und ob es Abschluß der Erzählung vom Petrusbekenntnis oder Überleitung zur Leidensweissagung sei.

(2. Teil folgt)

Max Brändle

VIER FESTE UND IHR GESELLSCHAFTSPOLITISCHER HINTERGRUND

Der eidgenössische Festkalender war diesen Sommer über die üblichen kantonalen und regionalen Schwinger-, Sänger-, Musik- und Seenachtsfeste hinaus mit zwei Großveranstaltungen und zwei Jubiläen befrachtet, die sich alle mehr oder weniger unter Stichworte wie körperliche Ertüchtigung, Wehrwille, vaterländische Erziehung, vielleicht auch Charakterbildung, auf jeden Fall Freizeitbeschäftigung einreihen und miteinander in Beziehung bringen lassen. Ihre Organisation, bzw. die Organisationen, die dahinter stehen, werfen zum Teil verwandte Probleme auf, insofern als auf privater Basis Aufgaben erfüllt werden, die auch die Öffentlichkeit und den Staat interessieren.

Schießzwang in Freiheit

Gemessen an der Dauer der Festlichkeiten und der Zahl der Teilnehmer steht an erster Stelle das *Eidgenössische Schützenfest in Zürich*.

Drei Wochen lang prangte die größte Schweizerstadt im Flaggenschmuck und drei Wochen lang wurde sozusagen pausenlos geschossen. Mit dem neuen Sturmgewehr und dem traditionellen Karabiner sowie mit der Pistole wurden von 71 717 Schützen insgesamt vierereinhalb Millionen Patronen verschossen. Am 14. Schießtag hatte man bereits 30 000 Kranzabzeichen vergeben, was beweist, daß der Versuch, ins Schwarze zu treffen, recht häufig gelang. Die Zeitungskommentare vermerkten fast einhellig die eindruckliche Demonstration des schweizerischen Wehrwillens. Nur ein Wochenblatt wies darauf hin, wie der in der ganzen Schweiz in jedem kleinen Nest blühende Schießsport durch eine originelle Mischung von Staatszwang und Vereinsfreiheit unterstützt wird: Jeder Schweizer hat, so lange er militärdienstpflichtig ist, mit seiner zu Hause aufbewahrten Schußwaffe jährlich sein «Obligatorium» mit einer Mindestzahl an Punkten zu schießen; er kann aber dieser Pflicht in einer Vereinigung seiner Wahl genügen, die damit dem Staat die Organisation des Schießens abnimmt. Nur wer diesen Vereinsweg ablehnt oder nicht die minimale Punktzahl

erreicht, muß sich ein militärisches Aufgebot zur Erfüllung seiner Schießpflicht gefallen lassen.

Die Schützenvereinigungen organisieren allerdings nicht nur das Pflichtschießen, sondern sorgen bei ihren eifrigeren Mitgliedern auch durch allerdhand Wettkämpfe für zusätzliches Training. Auch sichern Jungschützengruppen schon vorgängig der Rekrutenschule ein Stück weit den Nachwuchs. Außer der Gelegenheit zum Schießen haben diese Gruppen nichts Militärisches an sich. Darin unterscheiden sie sich von den Kadetten, die die militärische Rangordnung im Jugendalter vorwegnehmen. Im allgemeinen handelt es sich dabei ebenfalls um freiwillige Gruppen; im Kanton Aargau allerdings bildet das Kadettenwesen eine obligatorische Erweiterung des Unterrichts an den Bezirksschulen. Daß es dieses Obligatorium überhaupt gibt, nimmt man in anderen Kantonen, etwa in Basel, nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis, während sich im Aargau darüber kaum jemand Gedanken zu machen scheint. Die Eigenstaatlichkeit der Kantone, die heute in so vielen Bereichen angeschlagen und überfahren ist, setzt sich, unterstützt von der Mannigfaltigkeit der öffentlichen Meinung, im Sektor Jugend und Erziehung noch durch.

Am offiziellen Tag des Schützenfestes wurde der Eigenstaatlichkeit der Kantone traditionsgemäß dadurch Rechnung getragen, daß alle 24 Regierungen der Kantone und Halbkantone, je von ihrem Standesweibel und größtenteils auch von Damen in der heimatlichen Tracht begleitet, in ein bis zwei Vertretern hinter der Landesregierung einerschreiten durften. Diese Demonstration des Föderalismus wurde im Lauf der drei Wochen durch die Abfolge besonderer Kantonaltage mit Festzug und Ehrentrunk fortgesetzt. Als dann endlich die Ausscheidung zwischen den Kantonen abgeschlossen und auch die individuellen Schützenkönige verkündet waren, atmeten die Organisatoren auf: zweitausend Männer hatten für dieses Fest gearbeitet; die verantwortlichen Leute aber waren seit drei Jahren unter Hintansetzung ihrer persönlichen und familiären Freizeitbedürfnisse ehrenamtlich im Einsatz! Ob sich das in Zukunft wiederholen wird? Ob nicht eine bezahlte Gruppe von Managern eingesetzt oder die Zahl der Teilnehmer durch Heraufschrauben der Anforderungen und Voraussetzungen ganz erheblich gedrosselt werden sollte?

Subventionierter Turnsport

Auch der Massenaufmarsch zum *Eidgenössischen Turnfest in Luzern* wirft einige Fragen auf. Schon letztes Jahr, als der Verband der Arbeiterturnvereine SATUS in der gleichen Stadt seine zentralen Wettkämpfe abhielt, wurde den Eltern, ziemlich kurzfristig, mitgeteilt, die Schulferien müssten in zwei Teile zerschnitten werden, da die Schulhäuser zur Unterbringung der Turner benötigt würden. In diesem Sommer hat man das nicht nur den Schülern und Familien der Stadt Luzern, sondern noch einer Großzahl von Außengemeinden zugemutet. Mit 30 000 Teilnehmern war das Luzerner Treffen das bisher größte Eidgenössische Turnfest.

Dabei ist aber zu beachten, daß es sich nicht, wie beim Schützenfest, um einen Wettkampf handelt, der allen offensteht, sondern nur um das Fest des *Eidgenössischen Turnvereins (ETV)*, neben dem es noch den bereits erwähnten SATUS der Arbeiter sowie den Katholischen Turn- und Sportverband (SKTSV) gibt. Daß diese beiden Verbände entstanden, hat seinen Grund in der betont politischen, freisinnig-radikalen Ausrichtung, die den offiziell neutralen ETV lange Zeit kennzeichnete. Bis in die jüngste Vergangenheit wurden zudem einzelnen Sektionen Monopolansprüche (zum Beispiel der Anspruch auf alleinige Benützung der von der Gemeinde erstellten Turnhalle) vorgeworfen. Man wird aber eine gewisse Entwicklung zu größerer Sachlichkeit («Sport ist Sport») vor allem bei der jüngeren Generation nicht übersehen dürfen. Es scheint, daß die Senioren einige Mühe haben, die Jungen für politische Aktivität zu begeistern. Jedenfalls sind die Söhne nicht ohne weiteres bereit, sich über den Turnverein auch in die politische Partei des Herrn Papa einschreiben zu lassen. Was zudem das Verhältnis zur Kirche betrifft, so ist festzustellen, daß da und dort Organisatoren von ETV-Veranstaltungen für die Durchführung von Feldgottesdiensten oder die Anberaumung von anderen Gelegenheiten zur Erfüllung der Sonntagspflicht besorgt sind. Es gibt also offenbar Christen, die ihre Aufgabe darin sehen, innerhalb des ETV für ein den religiösen Belangen günstigeres Klima zu sorgen.

Andererseits muß es der ETV auch zur Kenntnis nehmen, welche Fortschritte der *Katholische Verband* macht. Denn während ETV und SATUS hinsichtlich der Anzahl von Sektionen ziemlich stationär sind, kann der SKTSV seit 1956 siebzig Neugründungen buchen. Bemerkenswert dabei ist, daß die meisten dieser neuen Sektionen in kleineren katholischen Land- und Berggemeinden, zum Beispiel im Kanton Wallis, entstanden, wo bis anhin überhaupt kaum geturnt wurde, während die Ursprünge des katholischen Verbandes, soweit sie, wie der ETV, ins letzte Jahrhundert zurückreichen, in der Diasporasituation von Zürich und Basel zu suchen sind. Eine Parallele zu diesen Gründungen, insofern sie bei den Jugendlichen beginnen, kann übrigens, speziell im Oberwallis, auch darin gesehen werden, wie der Schweizerische Jungwachtbund und die katholischen Pfadfinder in den letzten Jahren in einigen Dörfern Fuß gefaßt haben.

Auch in diesen Organisationen wird heute meist ein minimales Turn- und Sportprogramm durchgeführt, weil auf diese Weise für Lager und Ausmärsche finanzielle Unterstützungen und Lagermaterial aus den Zeughäusern zu haben sind. Dank der großzügigen Regelung des vom Eidgenössischen Militärdepartement finanzierten «turnerisch-sportlichen Vorunterrichts» (VU) können die verschiedenen Gruppen die verlangten Leistungen und Prüfungen in ihren je eigenen Betrieben einbauen und dann für die Teilnehmer zwischen dem 15. und 20. Altersjahr Subventionen beanspruchen. Der Erfolg des freiwilligen Vorunterrichts ist umso bemerkenswerter, als seinerzeit das Projekt eines obligatorischen militärischen Vorunterrichts vom Schweizer Volk mehrheitlich verworfen wurde. Bei jener Abstimmung waren auch die Katholiken in Ja- und Neinsager gespalten. Heute machen sich, wie man sieht, auch die konfessionellen Gruppen die Vorteile der freiwilligen Institution zunutze. An der Eidgenössischen Turn- und Sportschule in Magglingen findet der alljährliche VU-Leiterkurs für Geistliche beider Konfessionen regen Zuspruch.

In den Bemühungen des VU, die sich auch auf die Propaganda für den Lehrlingssport erstrecken, wird man heute in erster Linie einen Beitrag zur Volksgesundheit sehen dürfen. Erst als indirekte Folge aus diesem unmittelbaren Ziel ergibt sich die Wehrfähigkeit oder, wie man hierzulande sagt, «Diensttauglichkeit» der einzelnen jungen Männer. Deshalb fragt man sich mit Recht, ob der Vorunterricht, für dessen Bezeichnung man klugerweise das Wort «militärisch» gestrichen hat, nicht sinnvoller dem Eidgenössischen Departement des Innern, anstatt wie bis anhin dem Militärdepartement zu unterstellen wäre.

Vielleicht wäre es dann eher möglich, den Jugendorganisationen auch in ihren geistigen Bemühungen ein wenig finanzielle Hilfe zuteil werden zu lassen, geht es doch hier – wir denken vor allem an das Schrifttum – viel mehr um schweizerische Originalität als bei der Art, wie man eine Kugel stößt oder über eine Latte springt. Daß auch den eigentlichen Turnvereinen etwas mehr geistig-musische Betätigung nichts schaden würde, hat übrigens erst neuerdings in der offiziellen Schweizerischen Turnzeitung ein Berichterstatter angedeutet. Er pries nämlich die für den Schweizer ungewöhnliche Pflege dieser Belange (Musik, Theater usw.) wie, nebenbei gesagt, auch den starken Gottesdienstbesuch am deutschen Turnfest in Essen. Nun ist aber in Deutschland die Subventionspolitik gegenüber den Jugendverbänden eine völlig andere als in der Schweiz. Von Bundes wegen werden in der Schweiz einzig sportliche Unternehmungen unterstützt, und das wirkt sich in der Praxis so aus, daß vor allem die lokalen Gruppen profitieren, die für ihre minderbemittelten Teilnehmer ohnehin schon von anderen Instanzen (Pfarrei, Gemeinde, Pro Juventute) Zuschüsse an den Lagerbeitrag usw. erhalten. Wo aber auf höherer Ebene an der Ausbildung der Führer und durch Publikationen gearbeitet wird, steht den Jugendverbänden in der Schweiz kein Zugang zu staatlichen Finanzquellen offen, es sei denn, sie machten den Versuch, für ihre überkantonalen (!) Anlässe und ihre Druck-Erzeugnisse bei den 24 kantonalen Erziehungsdirektoren um eine Subvention anzuhalten.

Pfadfinder und Öffentlichkeit

Die Frage nach der finanziellen Unterstützung wurde auch am *Jubiläums-Führertag des Schweizerischen Pfadfinderbundes in Basel* aufgeworfen. Zunächst stand zur Diskussion, ob der Bund dazu übergehen solle, für seine nunmehr 45 000 Mitglieder aus seinen eigenen Mitteln einige bezahlte Instrukturen zu halten, wie dies in den größeren Pfadfinderbünden des Auslandes schon längst üblich ist. Da man sich nicht einigen konnte, wurde der Entscheid auf später verschoben. Sodann ging es um die staatliche Hilfe.

In seiner Ansprache auf dem Basler Münsterplatz lobte der sozialistische Bundesrat Tschudi den Pfadfinderbund als eine der wenigen Institutionen, die keine Subsidien vom Staat beanspruche. Wenige Stunden später replizierte der Vertreter der internationalen Pfadfinderorganisation, ein ergrauter Belgier, und betonte, daß die Pfadfinderbewegung, um den heutigen Anforderungen gerecht zu werden, unbedingt mehr materielle Mittel brauche. Der schweizerische Bund solle, fünfzig Jahre alt geworden, von seiner stolzen, idealistischen Position herabsteigen und geruhen, die Mittel der öffentlichen Hand in Anspruch zu nehmen. Man wurde bei diesem Votum, das umso pointierter wirkte, als es im Rahmen einer schlichten Tischrede abgegeben wurde, an die Ausführungen des deutschen Soziologen Schelsky erinnert, der in seiner Studie «Die skeptische Generation» den Jugendorganisationen nahelegt, sie sollten den Traum der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg von einem abgeschlossenen, autonomen Jugendreich aufgeben, da er nur noch von denen geträumt werde, die damals jung waren und die aus ihrer eigenen Jugendzeit ableiteten, was für die heutige junge Generation «jugendlich» sein solle. Die heutige junge Generation aber sei darauf aus, sich in die Welt der Erwachsenen einzufügen und bei dieser Aufgabe könnten die Jugendorganisationen eine nützliche Funktion erfüllen. Insofern sie dies bereits erfaßt hätten, gebühre ihnen dafür auch eine Remuneration seitens der Welt der Erwachsenen und somit der Öffentlichkeit. Es sei nicht einzusehen, warum ein Jugendführer ein schlechterer Erzieher sei, weil er sich bezahlen lasse – sonst müßte man ja auch allen Lehrern die Begeisterung für den Erzieherberuf absprechen!

Diese These könnte sich der Pfadfinderbund um so leichter zu eigen machen, als er sich gerade in den letzten Jahren darauf verlegt hat, wirksamer als bisher den jungen Leuten zu helfen, sich in der konkreten Wirklichkeit, in ihrer Umwelt, wie sie nun einmal ist, zurechtzufinden. Es ist dies das ausdrückliche Programm der Roverstufe, die einen unverkennbaren Aufschwung genommen hat. Aber auch schon für die Pfadfinderstufe, für die Schüler von 12–16 Jahren, stellt sich dieses Problem. Es zeigt sich vor allem im Verlangen, mit allerhand technischen Einrichtungen, Motoren usw. umzugehen. Andererseits braucht es für dieses Alter nach wie vor eine gewisse Evasion – mindestens in den Ferien. Gesunde und passende Lager-

plätze sind aber selten geworden und manche Gemeinden finden, die Jugendgruppen sollten wie die Autofahrer den offiziellen Campingplatz benutzen. So sieht sich der Pfadfinderbund veranlaßt, Lagergelände als Eigentum zu erwerben, was wiederum nicht ohne die nötigen Finanzen möglich ist.

Diese Probleme stellen sich in ähnlicher Weise für alle Jugendorganisationen. Das Bewußtsein der Solidarität unter ihnen ist daher in letzter Zeit wohl ein wenig gewachsen. Die Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände (SAJV) hat unter anderem das Studium der Jugendpolitik in den Nachbarländern unternommen. Eine so weitreichende Subventionierung, wie sie die Deutsche Bundesrepublik kennt, wird abgelehnt, und auch einem eigenen Ministerium für die Jugend, wie es in Frankreich eingeführt wurde, steht man in der Schweiz eher skeptisch gegenüber. Neben dem Staat gibt es aber auch noch die Kirchen. An sie stellt man weniger finanzielle als zunächst personelle Forderungen. Aus der Mitte des Pfadfinderbundes melden heute auch gemischt-konfessionelle Abteilungen ein Bedürfnis nach Kontakt mit einem Geistlichen – ganz besonders für die Roverstufe – an. Der Führertag von Basel, der mit verschiedenen Arbeitskreisen, unter anderem auch über Jugend und Religion, begann, äußerte diesen Anspruch in folgendem Resolutionspunkt:

«Da unsere Pfadfinderbewegung eine ganzheitliche Erziehung von getauften Christen beabsichtigt, leitet sie daraus ein Anrecht auf die Mitwirkung der Kirchen ab und bejaht den Auftrag zur Mitarbeit in ihnen.»

Man sieht auch hier den Willen zur Einfügung, der ganz zur These von Schelsky paßt. Im übrigen taucht im Pfadfinderbund immer wieder von Zeit zu Zeit die Frage «Jugendbewegung» oder «Erziehungsweg» auf: die offiziellen Instanzen haben sich schon längst für das zweite entschieden, mit der Einschränkung allerdings, daß der junge Mensch, vor allem der Heranwachsende, von dieser «Erziehung» möglichst wenig spüren und sich selbst als «treibende Kraft» und als verantwortlich erfahren soll.

In der Propaganda, auf die auch der Pfadfinderbund heute nicht verzichten kann, ergibt sich aus der genannten Auffassung allerdings ein gewisses Dilemma. Den Buben verheißt man bei den Pfadi nach wie vor das «Abenteuer», bei den Erwachsenen aber versucht man, als Erzieher ernstgenommen zu werden, ja womöglich aus ihren Reihen dem Mangel an qualifizierten Führern abzuwehren. In dieser Absicht ist man sogar der Abneigung gegen die «kurzen Hosen» entgegengekommen: die Uniform der Führer ist zivilisierter geworden, wie übrigens auch schon bei den Buben der sagenhafte Pfadihut immer mehr einer Zwischenform von Matrosen- und Baskenmütze Platz macht. Umstellungen gibt es aber auch im Programm. Anstatt den Betrieb wie bisher vor allem auf die Absolvierung von individuellen Prüfungen auszurichten, steht heute die «Unternehmung» einer ganzen Gruppe im Vordergrund, in deren Vollzug dem Einzelnen seine Leistungen notiert und als «Examen» angerechnet werden. Als phantasieanregendes Leitbild für eine solche Unternehmung darf wohl die Nigerexpedition einer Gruppe sogenannter Safari-Pfadfinder gelten, ein Unternehmen, das vom Expeditionsleiter ausdrücklich in der Absicht gestartet wurde, die Kameradschaft und Leistungsfähigkeit von ausgebildeten Pfadfindern bzw. Rovern unter Beweis zu stellen. Die Ausbeute samt Bildbericht wurde in verschiedenen Warenhäusern der Schweiz gezeigt, und so erfuhr die offizielle Jubiläumspropaganda des Pfadfinderbundes von privater Seite eine gelungene Unterstützung.

Alpenclub entlastet Gemeinden

Auch der *Schweizerische Alpenclub* (SAC), der zu den seriösesten und eher vornehmen Vereinigungen der Schweiz zählt, scheute nicht davor zurück, seine hundertjährige Geschichte in einer Warenhaus-Schau zur Darstellung zu bringen.

Die Ausstellung, die sich durch hohes Niveau auszeichnete, ließ die Geschichte des SAC gleichzeitig als ein Stück Schweizergeschichte erscheinen. Denn obwohl der unmittelbare Anstoß zum Zusammenschluß der Alpenfreunde in der Schweiz in der Gründung eines British Alpine Club zu suchen ist, konnten die Begründer des SAC sich doch auf eine viel weiter zurückliegende Tradition eigenständiger schweizerischer Alpenforschung und -beschreibung berufen, die bereits im 18. Jahrhundert mit Albrecht

von Haller ihren Anfang nahm. Das wissenschaftliche Interesse stand somit im Vordergrund, und man wird wohl sagen dürfen, daß in unserem Land das Bergsteigen als Sport aus dem Forschergeist und der Lust an der Naturbeschreibung hervorgegangen ist. Auch die Förderung der alpinen Kunst nahm der SAC in sein Programm auf. Mit dem Boden der Heimat aber hat er sich unzertrennlich durch den Bau seiner Klubbütten und durch die Förderung der eidgenössischen Kartenwerke verbunden. Und vielleicht darf man hier hinzufügen, daß diese eindeutige Hinwendung zur «Heimat» heute weniger überholt und dem Wechsel der Zeit überhaupt weniger unterworfen ist als jene Fanfaren für das «Vaterland», die bei der Gründung der Schützen- und Turnvereine geblasen wurden und von denen seinerzeit auch der Pfadfinderbund einige Ober- oder Untertöne in sein Repertoire aufnahm. Denn was die junge Generation heute am patriotischen Pathos kritisiert, das ist die Inanspruchnahme von «Berg und Tal» zu Bekenntnissen zur schweizerischen Staatsstruktur.

Der Schutz und die Erschließung von Bergen und Tälern wird aber auch heute durchaus geschätzt. So kann der SAC denn auch einen schönen Zuwachs seiner in den zwanziger Jahren entstandenen Juniorengruppen verzeichnen (1963: über 4000 Mitglieder in 63 JO, davon 480 Mädchen). Im übrigen zeigt die Mitgliederstatistik den größten direkten Zuwachs für den Klub in den Nachkriegszeiten. Die militärische Gebirgsausbildung während des Aktivdienstes weckte die Liebe zum Bergsport und führte zu vermehrten Eintritten in den SAC, der heute über 44 000 Mitglieder zählt. Der Mitgliederzunahme steht aber ein Rückgang der Bergführer gegenüber. Wie das erste Quartalshft der Klubzeitschrift, «Die Alpen», zum Jubiläum (Nr. 1/1963) dartut, ist der Bestand von diplomierten Bergführern von 1943 bis 1961 um 1/8 oder um 100 Mann zurückgegangen. Dies gibt zu allerhand Besorgnissen auch hinsichtlich des Rettungswesens Anlaß.

Der SAC hat im schweizerischen Alpengebiet insgesamt 130 Rettungstationen mit 1870 Mann (400 Bergführer, 870 SAC-Mitglieder und 600 Samariter und weitere Helfer) organisiert. Ursprünglich waren diese Rettungskolonnen samt ihren Materialdepots nur zur Hilfeleistung an SAC-Mitglieder bestimmt. Der Zustrom der Ausländer und die Ausweitung des Alpinismus zum Volkssport haben aber dazu geführt, daß die Allgemeinheit mit der Hilfeleistung durch diese Kolonnen als einer selbstverständlichen Pflicht rechnet. Die Verweigerung der Nothilfe würde gerade in den Berggegenden noch heute als ein schweres Vergehen betrachtet, obwohl das schweizerische Strafgesetz dafür keine Ahndung kennt. Das Problem stellte sich akut, als der Run auf die Eigernordwand begann. Sollte dieser Rummel nicht dadurch abgestoppt werden, daß jeder weitere Einsatz von Rettungsmannschaften abgesagt würde? Oder sollte der Kanton Bern den Zugang zur Wand rundweg sperren? Weder der eine noch der andere Vorschlag setzte sich durch. Man ist also auch am Eiger weiterhin zur Hilfeleistung bereit, soweit der Einsatz nicht zu ernstlicher Gefährdung weiterer Menschenleben führt. Im übrigen wird heute in der Öffentlichkeit sehr viel Aufhebens von der Hilfe aus der Luft (Rettungsflugwacht, RFW) gemacht, während die in den meisten Fällen viel schwierigere und gefährlichere Herbeischaffung der Verunfallten bis zum Landeplatz weniger Interesse findet. Auf dieselben Rettungskolonnen stützen sich übrigens auch die meisten Gemeinden für die Bergung von tödlich Verunfallten. Die von der Bundesverfassung den Kantonen auferlegte Pflicht für schickliche Beerdigung, die je nach kantonaler Verordnung und interkantonalen Konkordaten der Wohnsitzgemeinde oder dem Sterbeort übertragen ist und bei Unfällen im Gebirge zunächst die Bergung voraussetzt, wird somit nur dank einer privaten Organisation erfüllt. Diese Organisation, in unserem Fall der SAC, muß dann zusehen, wie sie von den in Frage kommenden Instanzen, Gemeinden, Versicherungen, Konsulaten das Entgelt für die Unkosten aufbringt.

Im bereits erwähnten Klubheft wird darauf hingewiesen, daß oft beim gleichen Unfall mehrere Organisationen mitwirken (zum Beispiel SAC und RFW) und daß es an der Zeit wäre, nach dem Beispiel des Auslandes auch in der Schweiz das ganze Gebiet der Ersten Hilfe, sei es im Gebirge, sei es in Verkehr und Industrie, unter Mitwirkung der interessierten Versicherungen usw. einer Dachorganisation, am ehesten dem Roten Kreuz, zu unterstellen. Nur so könne eine gerechte Lastenverteilung erreicht werden. Die Erste Hilfe würde zwar keineswegs verstaatlicht, aber doch in einem annähernden Sinn Sache des ganzen Schweizervolkes.

L. Kaufmann

Bücher

Zum Beichten

Tilmann Klemens: Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben. Klärung und Wegweisung, Band 3. Christiana-Verlag, Zürich 1961. 331 Seiten, Fr. 11.65.

Alle, denen an einer Erneuerung und Vertiefung unserer Beichterziehung gelegen ist, werden dem Verfasser Dank wissen, daß er – trotz der im Vorwort ausgesprochenen Bedenken – die Herausgabe dieses Werkes nicht weiter aufgeschoben hat. Denn hier ist doch wahrlich keine Zeit mehr zu verlieren, da es ja immerhin noch der Arbeit von mindestens einer Generation bedarf, bis die Schäden, die durch eine einseitige, vorwiegend negativ orientierte Beichterziehung verursacht wurden, einigermaßen ausgeheilt sind.

Die Reihenfolge des Titels darf nicht irreführen: selbstverständlich steht die Führung zu christlichem Leben, zum «Leben mit Gott», an erster Stelle. Den Grundthesen des Werkes, daß nämlich Lebensgestaltung und Gewissensbildung sich nach dem Liebesgebot, nicht nach einem Sünden-katalog auszurichten haben, und daß «Buße» (als innere Umkehr) wichtiger ist als «Beichte» (als nur äußerer Vollzug), kann sich heute wohl niemand mehr entziehen, dem eine Führung zu wahrhaft christlichem Leben wichtiger ist als ein Festhalten an liebgewordenen Methoden.

Inmitten der Fülle praktischer Anregungen, die der Leser mit nahezu pausenloser freudiger Zustimmung aufnimmt, seien nur zwei offene Fragen notiert:

▷ Daß eine «Gebotssittlichkeit» im Sinne der Erfüllung einer Reihe von umgrenzten Einzelvorschriften nicht genügt, ist klar. Ob aber der Dekalog wirklich so radikal nur neben dem Liebesgebot steht, daß er einfach «darauf folgt» (S. 156), mag bezweifelt werden. Denn man kann doch, durchaus ohne Künstelei, den Dekalog gerade aus den beiden großen Geboten der Gottes- und Nächstenliebe entfalten; umgekehrt empfangen die Einzelgebote durch das Hauptgebot ihre «Fülle», nämlich ihre Sinn-Erfülltheit.

▷ Bei dem sicher sehr praktischen Vorschlag einer eingehenden gemeinsamen Besprechung nach der Erstbeicht (S. 203) ist eine Anmerkung wünschenswert, daß hier jeder, auch der geringste Anschein vermieden wird, als verwerte der Katechet dabei Kenntnisse, die er nur aus der Beicht haben kann. Mögen die Kinder im Augenblick arglos sein – es muß auch vorgebeugt werden, daß nicht später, in Krisenzeiten, sich fragende und zweifelnde Erinnerungen aufdrängen.

Alles in allem: ein Werk, das wohl jeder zu Rate ziehen sollte, dem heute der Auftrag geworden ist zu christlicher Erziehung überhaupt, vor allem aber zu Gewissensbildung und Beichterziehung. *G. St.*

Wort und Gedanke

(Zwei Veröffentlichungen zum Wortschatz Teilhard de Chardins)

In der «Schweizer Rundschau» vom Oktober 1962 (Jahrgang 61, Heft 10, S. 561–567) schrieben wir in einem Aufsatz über «Sprache und Denkstil bei Teilhard de Chardin»: «Eine fundierte sprachwissenschaftliche Untersuchung seines Vokabulars ... wird sich aufdrängen, sobald einmal alle Werke, einschließlich der Tagebücher und Exerzitien-Notizen, veröffentlicht sind.» Nun liegen zwei Vorarbeiten zu diesem Unternehmen vor. Es handelt sich um Verzeichnisse der bei Teilhard am häufigsten vorkommenden und bedeutungsvollsten Ausdrücke, der sogenannten «Schlüsselwörter», weil sie geeignet sind, den Zugang zu Teilhards Gedankenwelt aufzuschließen. Beide erschienen zu Anfang dieses Jahres. Das eine stammt vom großen Biographen Teilhards, Claude Cuénot, seines Zeichens Literatur- und Sprachwissenschaftler, das andere vom Arzt und Schriftsteller Hubert Cuypers, der auch schon mehrere Studien über Teilhard verfaßt hat:

Claude Cuénot, Lexique Teilhard de Chardin. 89 Seiten, davon 11 Seiten Vorwort und 68 Seiten eigentliches Vokabular, mit photographischer Wiedergabe eines Teilhard-Manuskriptes samt Transkription, Hochformat 10 × 20 cm, in Leinen geb., sFr. 9.75. Editions du Seuil, Paris, 1963.

Hubert Cuypers, Vocabulaire Teilhard de Chardin, Lexique, Citations, Références (Carnets Teilhard 5/6). 101 Seiten Kleindruck (davon 18 aus typographischen Gründen leere Zwischenseiten), Format 11,5 × 17 cm, brosch., sFr. 6.50. Editions Universitaires, Paris, 1963.

Ein Vergleich dieser beiden Verzeichnisse zeigt, daß sie einander nicht im geringsten konkurrenzieren, sondern vielmehr höchst wertvoll ergänzen

(sie haben erstaunlicherweise nur wenige Stichwörter gemeinsam), und daß daher beide nur einen bescheidenen Schritt im Hinblick auf eine zukünftige umfassende Studie darstellen. So aber leisten sie zusammen sehr nützliche Dienste.

Das **Vocabulaire** von Cuypers ist umfassender und allgemeiner gehalten; es umfaßt auch naturwissenschaftliche und andere (theologische, philosophische) Begriffe, die nicht Teilhard eigentümlich sind. Die Definitionen sind knapp, aber ausreichend, dafür folgen regelmäßig genaue Belegstellen und häufig Zitate aus den Werken Teilhards, wo das betreffende Stichwort vorkommt.

Das **Lexique** von Cuénot beschränkt sich auf den typisch teilhardschen Wortschatz, die Definitionen sind auch knapp, aber gelegentlich etwas differenzierter, es fehlen aber ganz die Belegstellen oder die Zitate. Der Leser muß also völlig der tiefen Kenntnis Cuénots vertrauen, was ja leicht fällt, wenn man weiß, wie intensiv er sich mit Teilhard de Chardin befaßt hat. Mit vielen Verweisen auf inhaltlich benachbarte Stichwörter erstellt er in seinen Grundzügen ein ganzes Begriffsnetz. Einen ersten Entwurf dieses Verzeichnisses hatte Cuénot in seinem Büchlein «Teilhard de Chardin» (Ecrivains de toujours No. 58, Ed. du Seuil, 1962) auf zehn zweiseitigen, enggedruckten Seiten geboten. Er hatte darin auch allgemein wissenschaftliche Fachausdrücke, die im Büchlein benützt wurden, berücksichtigt, aber die Neologismen Teilhards eigens hervorgehoben. Im **Lexique** verzeichnet er nur noch diese, so daß seine Lektüre eine eigentliche Einführung in die Gedanken Teilhards darstellt.

Wir wollen es uns hier versagen, die beiden Hilfsmittel für jedes Teilhard-Studium im einzelnen zu analysieren und gegeneinander abzuwägen. Beide sind unentbehrlich, und beide haben provisorischen Charakter. Das hat Claude Cuénot selbst deutlich erwähnt: «Es ist offensichtlich, daß ein Lexikon dieser Art, das nur einen einfachen Entwurf darstellt, sich in eine erschöpfende Arbeit wandeln müßte, die Format und Tiefgang einer (französischen! I. B.) Doktorarbeit annähme, bei der die Statistik, magistrale philosophische Fachbildung und solide Kenntnisse der Linguistik, im besondern der Semantik und der Stilistik, zusammenspannen müßten.»

Dieses Werk wird einmal kommen müssen, aber – wie gesagt – erst nach Veröffentlichung aller Werke Teilhards. Denn bei ihm haben Gedanke und Ausdruck – nicht aber die Ursprungintention – erhebliche Wandlungen durchgemacht und darum kann nur eine genetische Untersuchung des Wortschatzes aufschlußreich sein. Die Häufigkeit bestimmter Ausdrücke und Wendungen, ihr Stellenwert im ganzen Gedankengefüge, die Schichtung des naturwissenschaftlichen, philosophischen, theologischen und poetischen Vokabulars – all dies müßte Licht auf viele Streitfragen werfen. Mit Nachdruck möchte ich auch darauf hinweisen, daß für eine solche Arbeit die modernsten technischen Errungenschaften herangezogen werden müßten. Ich denke etwa an das Centre d'étude du vocabulaire français an der Faculté des lettres et sciences humaines von Besançon (dem ich im Jahre 1960 einen kurzen Besuch abstattete), das mit einem gewaltigen Aufwand an elektronischen Maschinen und Spezialisten (vom Ingenieur bis zum Linguisten) auf solche Studien eingespielt ist. Teilhard wäre der erste gewesen, der dem Einbezug der technischen Methoden in die geisteswissenschaftliche Forschung zugestimmt hätte. Daß ihnen nur eine dienende Funktion zukommt, dürfte klar sein. Die Programmierung der Arbeit und erst recht ihre Auswertung müßte durch philosophisch geschulte Linguisten oder linguistisch geschulte Philosophen geschehen, die ein Gespür hätten für das über alle Statistik hinausgehende, unverwechselbar Eigene eines Schriftstellers. *Iso Baumer*

Eingesandte Bücher

Foerster Friedrich Wilhelm: Angewandte Religion oder Christsein inmitten der gegenwärtigen Welt. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961. 186 S., Leinen DM 10.80.

Forstner Dorothea: Die Welt der Symbole. Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien/München, 1961. 672 S. und 124 Illustrationen, 1 Kunstdruckbild. Leinen Fr. 32.—.

«Französische Kultur». Dokumente 1961. Verlag der Dokumente, Köln, 1961. 108 S., 12 Kunstdrucktafeln, DM 4.80.

Frassati Luciana: Das Leben Pier Giorgio Frassatis. Eine Nachfolge Christi heute. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1961. 334 S., mit 4 Bildtafeln, Leinen DM 17.80.

«Freiburger Rundbrief». Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente. XII. Folge 1959/60, Nr. 45/48. Selbstverlag «Freiburger Rundbrief», Freiburg i. Br. 116 S.

Freiheit und Friede sind unteilbar. Ein Querschnitt durch die jüngste Zeitgeschichte. Herausgeber Pro Libertate, Bern, Veritas-Verlag, Solothurn, 1960. 125 S., 24 Illustrationen, gebunden Fr. 8.50, kartoniert Fr. 6.50.

Frick Sigisbert: Heinrich Federer. Leben und Dichtung. Rex-Verlag, Luzern, 1960. 321 S., im Anhang: Zeittafel, Sach-, Personen- und Werkregister, Bibl. der Publikationen über Federer. Kart. Fr. 13.80, Leinen Fr. 15.80.

Fries Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen. Schwabenverlag, Stuttgart, 1961. 175 S., engl. Broschur DM 6.90.

Fröhlich Karl: Die letzten Dinge. Verlag J. Pfeiffer, München, 1959. 64 S., kart. DM —.80.

Fröhlich Karl: Die Taufe. Verlag J. Pfeiffer, München, 1960. 32 S., geh. DM —.60.

Frossard André: Mönche und Jesuiten. Von heiteren Menschen. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1959. Band 60 der «Herder-Bücherei». 127 S., Fr. 2.55.

Gabriel Leo: Mensch und Welt in der Entscheidung. Ruf und Antwort. Herder-Verlag, Wien, 1961. 136 S., franz. brosch. Fr. 7.—.

Gallati Fidelis M.: Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. Verlag Herder, Wien, 1960. 224 S., Leinen Fr. 16.—.

Galot Jean: Der Geist der Liebe. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1960. 190 S., Leinen DM 12.50.

Galot Jean SJ: Saint Joseph. Museum Lessianum, section Ascétique et Mystique No 53. Desclée de Brouwer, Bruges, 1961. 168 S.

Gangl Josefina/Blieweis Theodor/Dolna Franz: Scheidung — ja oder nein? Eine Eheberaterin, ein Seelsorger, ein Richter geben Antwort. Herold-Verlag, Wien/München, 1961. 160 S., Leinen Fr. 8.30, brosch. Fr. 6.30.

Gatz Johannes: Briefe von, an und über Crescentia von Kaufbeuren. Verlag Vicepostulatur Kaufbeuren, 1961. 296 S., 18 Kunst-druckbeilagen, Leinen DM 14.80.

Geis Robert Raphael: Vom unbekanntem Judentum. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961. «Herder-Bücherei», Band 102. 236 S., Fr. 2.90.

Geister Martin: Licht auf meinem Wege: Roman. Paulus-Verlag, Recklinghausen, 1959. 450 S., Leinen DM 19.80.

Gerbert Gustav: Werkbuch der Kanzalarbeit. 5. Band: Predigten über die Liebe. Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien/München, 1961. 364 S., kart. Fr. 19.—.

Gieraths Gundolf, OP: Savonarola — Ketzer oder Heiliger? Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961. 302 S., Leinen DM 15.80.

Soeben erscheint in zweiter Auflage als Taschenbuch, 112 Seiten, Fr. 5.45:

Verfälschte Geschichte — Antwort an Rolf Hochhuth

Wochenlang figurierte Hochhuths «Stellvertreter», der auf infame Weise Pius XII. zum Sündenbock am Mord von 6 Millionen Juden degradiert, auf der Bestsellerliste. Zwei schweizerische Stadttheater, Basel und Bern, werden dieses Machwerk im kommenden Herbst zur Aufführung bringen. Das vorliegende Taschenbuch von Prälat Walter Adolph, Berlin, ist die kirchliche Antwort auf diese großangelegte Verleumdungskampagne und verdient deshalb weiteste Verbreitung. — Bestellen Sie sofort.

Durch jede Buchhandlung

CHRISTIANA-VERLAG ZÜRICH 50

Das Konzil Chronik der ersten Session

Ein Bild- und Textbericht von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. 144 Seiten, Fr. 7.50.

Die international vielbeachteten Radiokommentare zum Konzil von *Mario Galli* sind — zusammen mit anderen unveröffentlichten Berichten, Informationen und Porträts — in einem Bildband erschienen. Der in den Text hineingeflochtene Bildteil des bekannten Photographen *Bernhard Moosbrugger* illustriert nicht nur die Berichte, sondern setzt auch mit Menschenkenntnis und Humor unerwartete Akzente.

WALTER VERLAG, OLTEN

J. RUDIN

PSYCHOTHERAPIE UND RELIGION

Seele — Person — Gott

Probleme der tiefenpsychologischen Wissenschaft und der praktischen analytischen Erfahrung. 232 S., Leinen Fr. 17.—.

Prof. *C. G. Jung* in einem Brief an den Verfasser: «Soeben habe ich die Lektüre Ihres Buches beendet. Ich habe es von Anfang bis Ende mit größtem Interesse gelesen, denn es lag mir von jeher am Herzen, eine Brücke zu schlagen — oder wenigstens den Versuch dazu zu wagen — zwischen jenen beiden Disziplinen, die sich mit praktischer Verantwortlichkeit der cura animarum annehmen, also der Theologie einerseits und der medizinischen Psychologie andererseits ... Das ist das nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst Ihrer Arbeit, daß es uns ermöglicht, eine weite Strecke des Weges zusammen zu gehen — wie ich hoffe — zu beidseitigem Nutzen.»

WALTER-VERLAG, OLTEN

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.

Druck: H. Börsigs Erben AG, Zürich 8.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. Studentenabonnement für alle Länder lat Halbjahresabonnement. — Belgien-Luxemburg: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505.

— Deutschland: DM 15.—/8.—. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. — Dänemark: Kr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 17.—/9.—. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. — Italien-Vatikan: Lire 2200.—/1200.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. USA: jährlich \$ 4.—.

Bei Ihrem Buchhändler:

JOSEPH ERNST MAYER

Siebzifältige Frucht

vom Gotteswort im Kirchenjahr. I. Die Lesungen; II. Die Evangelien; je 228 Seiten, je sFr. 7.80
Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher Nr. 21G und 26G.

Im Blick auf die pluralistische Gesellschaft von heute die Liturgie zu erschließen, das Evangelium in der Verkündigung fruchtbar werden zu lassen und so das Reich Gottes aufzubauen, ist Ziel und sicher auch Erfolg dieser Kapitel. Die Darstellung verrät ein scharfes Auge für die Schwächen der Zeit, aber auch psychologisch-pädagogisches Verständnis. (Klerusblatt, Salzburg)

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK — WIEN — MÜNCHEN