



## Fastenopfer, zum vierten Mal

**Das Zeugnis (des Geldes, aber auch) des Betens:** Wir tragen mit unserer Gabe und unserem Gebet dazu bei, daß die Kirche «vorankommt» – Das eigentliche Problem ist das Gebet – Der moderne Mensch ist auf Probe gestellt – Er «vervollkommnet» sich immer mehr – Unpersönliches Leben – Wie kommt man zu einem persönlichen Bezug zu Gott? – Grundregel des Gebets – Liebend an Gott denken – Was heißt das wirklich?

## Wir kommentieren

**den Eintritt der orientalischen Patriarchen ins Kardinalskollegium:** Maximus IV. Saigh wehrte sich seit Jahren: die Kardinäle repräsentieren Pfarrer der römischen Diözese, nicht aber die Weltkirche – Es braucht ein völlig neu konzipiertes wirkliches Heiliges Kollegium – Woher die neue Haltung? – Aufweichungsprozeß seit der dritten Session? – Der Protest Erz-

bischof Zoghby – Interview mit dem Patriarchen: der Papst kam seinen Wünschen zu 95 Prozent entgegen – Positive Mitarbeit hilft mehr als Obstruktion – Das Ziel der «Totalrevision» bleibt.

**die Frage: Gibt es eigentlich Atheisten?** Ist ein «Suchender» ein Atheist? – Ist Gott ein «Ideal»? – Gibt es einen «lieben» Gott? – Der schweigende und totgeschwiegene Gott – Kann man Gott «in den Griff bekommen»? – Würde uns Gott wirklich fehlen, wenn es ihn nicht gäbe? – Versuch einer Definition des wirklichen Atheisten – Aber: Ob es einen solchen nun eigentlich gibt?

## Priesterausbildung

**Wie kann man die Theologen zum Glauben führen?** Verschiedene Reformvorschläge für die Priesterausbildung – Womit soll das Studium beginnen? – 1. Ein theologischer Grundkurs ist möglich: Nicht unzulässige

Popularisierung – Darstellung des Kerygmas der Schrift von Jesus Christus – Ein solcher Grundkurs wäre nur scheinbar «unwissenschaftlich» – Primat des Glaubens und der Offenbarung – 2. Ein theologischer Grundkurs ist notwendig: Forderung nach Einheitsschau – Glaubenssituation des heutigen Theologen – Ein Noviziat auch für die Weltpriester? – Zuerst Begegnung mit dem Glauben – 3. Ein theologischer Grundkurs soll keine Fundamentaltheologie sein: Die Auffassung *Karl Rabners* – Zwei Einwände dagegen – Unser Vorschlag.

## Religionen

**Säkularisierter Staat und Religion:** Religionsunterricht an öffentlichen Schulen: eine Verletzung der Neutralität des Staates? – Neutrale Religionskunde anstelle des konfessionellen Religionsunterrichtes? – Kritik der Religionen an der religiösen Unterweisung.

## DAS ZEUGNIS DES BETENS

«In der Fastenzeit 1965 besinnen wir uns auf unsere Sendung in Kirche und Welt. Als gefirmte, mündige Christen tragen wir mit unserem Gebet und unserer Geld dazu bei, daß in Heimat und Mission auf zeitgemäße Weise Zeugnis für Christus abgelegt wird.» So lautet die ausführlichere Fassung des einfachen Mottos des diesjährigen schweizerischen Fastenopfers: «Sendung des Christen in Kirche und Welt». Zum vierten Mal Fastenopfer. Es wurde inzwischen eine feste Einrichtung in unserem christlichen Leben. «Zeugnis ablegen mit seinem Gebet und mit seinem Geld.» Der zweite Teil dieses Aufrufes ist wohl leichter zu erfüllen als der erste. Wir sind überzeugt, daß das Fastenopfer 1965 noch besser ausfallen wird als dasjenige vom letzten Jahr. Eines kann man den heutigen Christen sicherlich nicht vorwerfen, daß sie nämlich mit ihrem Geld (falls es um eine gute Sache geht) «knauserig» sind. Freigebigkeit ist ein «angeborener» Zug des modernen Menschen. Aber: Wie steht es mit dem Gebet? Zu dieser Frage möchten wir einige Gedanken von *René Voillaume*, dem Kleinen Bruder von Charles de Foucauld, als Anregung wiedergeben.

*Die Redaktion*

Schon seit Anfang der Welt steht der Mensch im Gespräch mit Gott. Es ist ein lebendiges, manchmal schmerzhaftes Zwiegespräch. Der Mensch sündigt, der Mensch bereut, der Mensch fleht zu Gott und betet ihn an. Man müßte einmal versuchen, dieses Gespräch zwischen Gott und Mensch zusammenzufassen. Vielleicht könnte man damit das Wesen der Geschichte zum Ausdruck bringen.

▷ In unserer Zeit bewirkt die Vielfalt der Beanspruchung und der Interessen, daß das Gebet in den Hintergrund tritt.

Unsere heutige Welt bedarf mehr denn je des Gebetes. Wir moderne Menschen sind auf eine große Probe gestellt. Wir sehen uns der Forderung gegenüber, noch mehr zu lieben, wenn wir nicht zerstören wollen. Zugleich erscheint uns diese Liebe immer anspruchsvoller. Muß nicht dieser Notwendigkeit, unser Leben tiefer in der Liebe zu gründen, um überhaupt bestehen und das Gesetz Christi erfüllen zu können, eine größere Vertrautheit mit Christus im Gebet entsprechen?

▷ Der Mensch von heute «vervollkommnet» sich immer mehr – wenn ich es so sagen darf. Er weiß mehr. Er richtet sich besser ein. Er ist immer mehr Herr über sein Geschick. Die Folge davon ist, daß er in Gefahr kommt, seine Bindung an Gott zu vernachlässigen, seine Beziehungen zu ihm immer «unpersönlicher» werden zu lassen. Diese Gefährdung ist sehr groß. Nicht nur, weil wir ganz in Anspruch genommen sind und keine Zeit haben. Mir scheint, es liegt im Wesen unserer Zivilisation, daß sie uns daran hindert – wenn nicht ein jeder sich in einem besonderen persönlichen Einsatz bemüht –, in ein vertrautes Leben mit Gott hineinzuwachsen. So wird das christliche Gebetsleben immer schwieriger und anspruchsvoller.

▷ Unsere gegenwärtige Zivilisation führt – ich erfahre es so – zu einem unpersönlichen Leben. Wenn sich ein Christ heutzutage mit der Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche begnüge, so wäre er in großer Not. Er würde in

seiner Beziehung zu Gott im Unpersönlichen verbleiben. Das bedeutet aber, daß wir das Gebet suchen, daß wir in unserem Leben Bereiche des Schweigens einrichten müssen, damit Gott zu uns sprechen und in unser Herz eindringen kann. Es ist notwendig, unser christliches Leben von heute in dieser Richtung zu entwickeln.

▷ Ich glaube, es gibt viele Christen, die sich berufen wissen, zu einem persönlicheren Verhältnis zu Gott zu kommen. Das ist nicht einfach. Man kann verhältnismäßig leicht Regeln für das liturgische Beten aufstellen. Es ist aber viel schwieriger, Regeln für ein persönliches Gebet zu finden. Es gibt nicht zwei Christen, die auf genau die gleiche Weise beten, wie auch nicht zwei Menschen, die auf die gleiche Weise lieben. Und auch Gott «wiederholt sich nicht». Er ist sehr persönlich. Er läßt sich nicht vorschreiben, wie er mit einem Menschen umgehen soll.

▷ Doch ergibt sich aus unserem menschlichen Wesen eine Grundregel des Gebets: wir müssen in der Hoffnung voranschreiten. Das bedeutet aber, daß wir einen Weg zu Jesus Christus finden. Jesus ist für uns der Weg, auf dem Gott uns begegnet. Wir dürfen nicht meinen, zu Gott gelangen zu können, ohne von Gott wenigstens ein Mindestmaß an menschlicher Vorstellung zu haben. Wir müßten also versuchen, Christus zu erfahren: die Größe seiner Liebe, seine anziehende menschliche Gestalt, seine Schönheit. Erst dann antwortet unser Gefühl. Wir Menschen können doch nur mit unserem Herzen lieben, mit unserem Gemüt.

▷ Auch hier gibt es übrigens keine zwei Menschen, deren Vorstellungen von Christus einander gleichen. Welches Christusbild machte sich der heilige Paulus und welches die Mutter Jesu? Maria hatte eine Vorstellung von Jesus, die weit über das hinausging, was sich ihrem Gedächtnis, ihrem Empfinden,

ihrer Herzen so tief eingegraben hatte. Sie erlebte das Schicksal ihres Kindes – das ja Gottmensch war – von der Kindheit bis zu seinem Todeskampf am Kreuz. Was ist die Definition des Gebetes (nach unseren bisherigen Überlegungen)? Das Gebet ist: liebend an Gott denken.

▷ An Gott denken ist nichts anderes als eine «Vorstellung» von Christus haben, welche Form sie auch annehmen mag; sei es eine Erleuchtung des Heiligen Geistes, sei es eine höhere Art der Beschauung, oder sei es einfach das bescheidene Bild von Jesus, das sich einer macht, der in der Schlichtheit seines Herzens das Evangelium liest. Liebend an Gott denken: Ohne Liebe gibt es kein Gebet. Höchstens Erwägen, Nachdenken. Aber gerade die Liebe fällt uns heute so schwer. Gefühl, Zuneigung des Herzens, all das ist leicht, aber für diese Liebe Opfer zu bringen, darin liegt die eigentliche Schwierigkeit. Nach dem Evangelium heißt Gott lieben, seinen Willen tun. Christus hat das nicht nur mit Worten gesagt, sondern radikal gelebt, bis in die letzte Konsequenz. Diese Tiefendimension des Lebens Christi werden wir nie ganz verstehen. Wie konnte er im Todeskampf die Nähe und zugleich die Ferne des Vaters erfahren? Das war gewiß keine leichte Liebe. Es war auch nicht eine bloß gefühlsmäßige oder gar sentimentale «Hingabe».

Beten heißt also, gleichzeitig (in harmonischer Weise) Erkenntnis und Liebe üben. Dieses Beten wird je nach den Umständen verschieden sein: Voll Freude, voll Anbetung, Bewunderung oder Demut. Manchmal wird es ein Schrei der Verzweiflung sein, wenn wir nicht mehr weiter wissen, manchmal auch voll Müdigkeit. Vielleicht wird uns dieses Gespräch mit Gott mitunter kaum bewußt werden (und zwar um so weniger, je mehr wir Gott nahekommen). Doch wird es immer ein Ausdruck davon sein, daß wir Gott in unserem Innersten gegenüberstehen. *Bruder René Voillaume*

## KOMMENTARE

### Hat Patriarch Maximos kapituliert?

Die Annahme der Kardinalswürde von Seiten des Patriarchen der melchitischen Kirche, Maximos IV. Saigh, Titelträger von Antiochien und dem ganzen Orient sowie von Alexandrien und Jerusalem, mußte alle jene überraschen, die wußten, daß sich dieser «orientalischste aller katholischen Orientalen» bisher mit Händen und Füßen gegen die Eingliederung in das Kardinalskollegium gestraubt, ja diesem in einer seiner bedeutenden Konzilsreden die Fähigkeit zur Gesamtrepräsentation der Kirche abgesprochen hat. In der Tat stellte Maximos anläßlich der ersten Beratung des Verhältnisses der Bischöfe zur römischen Kurie (Schema: De Episcopis) an der zweiten Session den Bischofsrat als das neue und wirkliche Heilige Kollegium der Gesamtkirche in scharfen Gegensatz zur bisherigen Konzeption des Kardinalskollegiums, dessen rein stadtrömische Konzeption er schonungslos bloßlegte:

«Dem Petrus und den Aposteln entspricht der Papst und die Bischofschaft. Der Papst ist auch Bischof von Rom, Primas von Italien und Patriarch des Westens. Gegenüber seinem universalen Primat treten diese – gewiß auch realen – Eigenschaften in die zweite Linie zurück. Dies vorausgesetzt ergibt sich, daß der Papst bei der Leitung der Gesamtkirche das Bischofskollegium, welches dem Apostelkollegium nachfolgt, und nicht die Priester, Diakone und den übrigen Klerus der Diözese Roms heranziehen muß, um seine Verantwortlichkeit zu teilen. Der besondere römische Hof, der eine diözesane römische Einrichtung ist, darf sich nicht an die Stelle des in den Bischöfen fortlebenden Apostelkollegiums setzen.

Deshalb muß dieses Heilige Konzil dafür sorgen, daß diese Wahrheit klar herausgestellt wird. Sie wurde nämlich durch eine jahrhundertalte Praxis, die sich in immer dichter werdende Wolken einhüllte, verdunkelt. Es kam

so weit, daß schließlich viele, selbst unter uns, diese Situation als normal empfunden haben, obwohl sie es nicht ist: denn der Hof des Bischofs von Rom ist eine Sache, und das apostolische Kollegium des Nachfolgers Petri ist eine andere Sache. Menschen außerhalb der katholischen Kirche und auch viele in ihr können im heutigen päpstlichen Hof nur schwer die Ökumenizität der Kirche erkennen, sie sehen in ihm viel eher den Partikularismus einer Teilkirche, welcher günstige Umstände auf rein menschliche und zeitbedingte Weise beträchtliche Größe, Macht und Reichtum eingebracht haben. Die bloße Tatsache, daß die Kardinäle auf den Titel einzelner Kirchen innerhalb der Stadt Rom ernannt werden, zeigt deutlich, daß die Kardinäle der Einzelkirche von Rom einverleibt werden und nicht eine Institution der Gesamtkirche Christi darstellen.»

Diese Sätze sprach Maximos am 6. November 1963 vor dem Plenum des Konzils. Denselben Mann, der durch seine mutige Sprache unter vielen hervorragte, sehen wir heute, keine anderthalb Jahre später, selbst dem Kollegium der Kardinäle einverleibt und hören ihn sogar als Sprecher aller Neuernannten und zumal seiner orientalischen Kollegen für die neue Würde dem Papst danken. Wie ist das zu begreifen? Muß man nicht auf einen «Aufweichungsprozeß» schließen, der schon mit der Befürwortung des Dekrets über die katholischen orientalischen Kirchen durch die melchitischen Erzbischöfe Edelby und Hakkim während der dritten Konzilssession begann und nun in der Annahme des Kardinalats durch Maximos zum Schlußpunkt gelangt ist? Weist nicht vor allem der Protest des melchitischen Patriarchalvikars von Kairo, *Msgr. Zoghby*, dessen Rücktritt aus dieser seiner Stellung inzwischen angenommen wurde, darauf, daß die Annahme des Kardinalats seitens der genuinen Orientalen, seien sie nicht romanisierte Unierte oder von Rom getrennte Orthodoxe, als Kapitulation aufgefaßt wird?

Es kann nicht gelehrt werden, daß die Interventionen von Msgr. Zoghby in allen drei Konzilssessionen im Gleichklang mit denen von Patriarch Maximos standen und kaum extremere Ansichten zutage förderten. Auch in der Kritik am Schema von den orientalischen Kirchen in der dritten Session ließ sich kein sachlicher Unterschied zwischen den Interventionen des Patriarchen und seines ägyptischen Patriarchalvikars feststellen. Im Gegenteil, beide betonten denselben Punkt: die Stellung und Konzeption der Patriarchate als gesamtkirchlicher, nicht nur orientalischer Einrichtung. Woher nun plötzlich dieser Gegensatz?

Mit allen diesen Fragen gingen wir in Rom ins Internationale Hospital «Salvator Mundi», wo Patriarch Maximos wie während der Konzilssessionen auch anläßlich der Eingliederung ins Kardinalskollegium Quartier bezogen hatte. Aus unseren Gesprächen sowohl mit dem Patriarchen persönlich wie mit seiner Umgebung sind wir zu folgendem Schluß gekommen:

1. Es scheint, daß die orientalischen Patriarchen durch die Ankündigung ihrer Ernennung bzw. der diesbezüglichen Anfrage (sofern diese Formel gebraucht wurde) zunächst einigermaßen überrascht wurden und daß der «Dialog» (siehe unten «Brief- und Telegrammwechsel») über die seitens des Patriarchen gestellten Bedingungen erst hernach stattfand.

2. Die drei unten aufgeführten Neuerungen scheinen das Ergebnis dieses Dialogs zu sein. Der Patriarch sagte uns dazu persönlich: «Die aus dem fränkischen Feudalsystem übernommenen bisherigen profanen Riten der Kardinalsernennung hätten wir nie und nimmer mitgemacht. Die neue Form, die in die eucharistische Feier eingegliedert ist und in der wir als Mitzelebrierende auftreten, entspricht in ganz anderer Weise unserer Konzeption. Alles in allem sind 95 Prozent unserer Forderungen erfüllt worden. Mußten wir da nicht ja sagen?»

3. Die positive Mitarbeit in der Institution des Kardinalskollegiums wurde in der jetzigen Phase als wirksamer für ihre reformerische Entwicklung betrachtet als eine rein negative Haltung, die gleichzeitig ein passives Abwarten einer solchen Entwicklung bedeutet hätte.

4. Hinsichtlich Msgr. Zoghby bedeutete der Patriarch, daß er mit ihm in den Prinzipien durchaus einig sei, nicht aber in der Anwendung der Prinzipien. In der Umgebung des Patriarchen wies man auf die der melchitischen Kirche als griechisch-katholischer Gemeinschaft wesentliche Polarität hin, die in der doppelten Treue zur byzantinischen Tradition und zur römischen Einheit besteht. Es sei durchaus legitim, daß innerhalb des Synods die beiden Pole zur Geltung kämen, und deshalb werde Msgr. Zoghby auch weiterhin im Synod des Patriarchen verbleiben, auch wenn sein Rücktritt den Abschied von seinem Hirtenamt in Ägypten bedeute. (Man hat demnach Msgr. Zoghby weiterhin auch als Konzilsvater mit allen Rechten zu betrachten.)

5. Die grundsätzliche Bejahung der Mitarbeit an einer Reform der katholischen, vorläufig noch hauptsächlich lateinischen Kirche wird in der gegenwärtigen Phase auch als wichtigster Dienst der melchitischen Kirche im Hinblick auf die ökumenische Wiedervereinigung betrachtet. Die orthodoxen Bruderkirchen werden dafür, wie auch für die Annahme des Dekrets über die katholischen (unierten) orientalischen Kirchen, hoffentlich früher oder später das nötige Verständnis aufbringen (hinsichtlich des Dekrets mindestens insofern, als angesichts der Uneinigkeit unter den unierten Orientalen nicht mehr zu erreichen war).

In Ergänzung zu diesen aus dem direkten Gespräch mit verschiedenen Stellen gewonnenen Eindrücken sei nun die offizielle Stellungnahme wiedergegeben, die uns, in französischer Sprache verfaßt, zum Abschluß unseres Besuches als «Erklärung eines Wortführers des griechisch-melchitisch-katholischen Patriarchats» ausgehändigt wurde:

«Gewisse Leute mögen erstaunt gewesen sein, daß Patriarch Maximos, nach seinen (früheren) sehr klaren Stellungnahmen, in der Folge das Kardinalat angenommen hat; man hat denn auch diese Tatsache bereits in Gegensatz zu gewissen früheren Äußerungen gestellt. Deshalb schien es angezeigt zu sein, die nachstehenden Erklärungen zu veröffentlichen:

Es war immer die ständige Sorge des Patriarchen Maximos, der Kirche des Westens die Stimme der Ostkirchen zu Gehör zu bringen und zu betonen, wie notwendig für sie die Ausweitung zu einer umfassenden kirchlichen Sicht wäre. In diesem Sinn hat er die einzigartige Stellung der Apostolischen Patriarchensitze in der Kirche hervorgehoben, wie auch die besondere Rolle, welche den Inhabern dieser Sitze in ihrer Leitung zukommt. Solange das Kardinalskollegium eine Eigenheit der römischen Kirche und des abendländischen Patriarchats bildete, schien es ihm nicht möglich zu sein, daß Patriarchen des Orients daran teilnehmen. Ein Brief- und Telegrammwechsel zwischen dem Heiligen Vater mit dem Patriarchen verlieh die sichere Überzeugung, daß eine tiefgreifende Entwicklung im Gange sei, und der Eintritt ins Kardinalskollegium nicht mehr die Eingliederung in die abendländische Kirche mit sich bringe, daß es vielmehr die vollere Teilnahme am Hirtenamt der Gesamtkirche bedeute.

Einige wesentliche Punkte sind bereits durch die neuesten Entscheidungen des Heiligen Vaters sichergestellt, nämlich:

1. die Tatsache, daß die Patriarchen keine römische Titelkirche zugewiesen erhalten, sondern auf den Titel ihres Patriarchalsitzes hin ins Kardinalskollegium aufgenommen werden;

2. die Tatsache einer ersten Umstellung in der Rangordnung, die uns der von den ersten ökumenischen Konzilien aufgestellten Reihenfolge bereits sehr nahe bringt, zusammen mit der begründeten Hoffnung einer umfassenden Revision in dieser Frage;

3. die Tatsache, daß das Zeremoniell der Eingliederung ins Kardinalskollegium radikal geändert und mit der liturgischen Erneuerung und dem heutigen Kirchenverständnis mehr in Einklang gebracht wurde.

Aus diesem Grunde hielt der Patriarch dafür, daß eine rein negative Abwehrstellung nicht mehr die richtige Haltung in der ökumenischen Praxis sein könne und daß die gestellte Frage, die aus der Natur der Sache eine kirchliche Frage ist, innerhalb der katholischen Kirche in ihrer heutigen Situation nicht anders als in dieser Sicht gelöst werden dürfe und nicht in der Perspektive einer vollen Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen; diese wird eine gänzlich neue Situation schaffen, die entsprechende Lösungen fordern wird.

Patriarch Maximos wird, treu seiner Tradition, weiterhin das Patriarchat als eine übergeordnete hierarchische Autorität betrachten. Er wollte jedoch, im tiefen Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes in der Leitung der Kirche und im Einverständnis mit seinem Synod, die zusätzliche Bürde des Kardinalats auf sich nehmen, in der Absicht nämlich, Papst Paul VI., mit dem ihn vertrauensvolle Freundschaft verbindet, in seinen Reformbestrebungen seine volle Mitarbeit zu leisten.»

Wie der obenstehende Text bestätigt, hegen die Melchiten die begründete Hoffnung auf eine noch weitergehende, ja generelle Revision der Präzedenzfrage im Rahmen einer Strukturerneuerung des Kardinalskollegiums. Die gegenwärtige Regelung bedeutet eine deutliche Auszeichnung der alten apostolischen Sitze von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, insofern die beiden Häupter der Chaldäer und Armenier nicht zu Kardinalen erhoben wurden, so wenig wie der Erbe des erstmals von den Kreuzfahrern eingesetzten lateinischen Patriarchats von Jerusalem. Vom Vorrang, den nach der neuen Regelung noch die Kardinalsbischöfe und Titelträger der sechs suburbikarischen Bistümer (Ostia, Velletri, Albano, Palestrina, Frascati und Sabina/Poggio Mirteto) vor den Patriarchen haben, hoffen die Optimisten unter den Orientalen, daß der Papst ihre Träger werde aussterben lassen. Diese Erwartung dürfte allerdings einen empfindlichen Dämpfer durch das zwei Tage nach der Kardinalskreierung veröffentlichte Motu Proprio des Papstes bekommen haben, wonach die sechs Kardinäle der suburbikanischen Bistümer nicht nur in ihrem passiven Wahl- (bzw. bisher Ernennungs-)recht bestätigt, sondern mit einem exklusiven aktiven Wahlrecht hinsichtlich der beiden Posten des Dekans und Subdekans im Heiligen Kollegium ausgezeichnet und aufgewertet werden. Diese Verfügung macht nicht den Anschein eines Provisoriums. Es wird vielmehr bestimmt, daß sie «künftig immer zu gelten» habe.<sup>1</sup>

Die erhoffte Generalrevision ist somit kaum im Rahmen des Kardinalskollegiums zu erwarten, sondern von jenem Bischofsrat, den Paul VI. selber angeregt hat, und der durch ein universeller zusammengesetztes Kardinalskollegium nicht ersetzt werden kann. In ihm würde nach der Vorstellung von Maximos Saigh und seiner Freunde ein Kreis von Patriarchen, den alten und einigen neuen, den Papst als sein engstes Consilium umgeben. Dies also bleibt vorderhand «Zukunftsmusik». Inzwischen aber ist immerhin der Wunsch erfüllt, den während der dritten Konzilssession der unierte Bischof der ägyptischen Kopten, Msgr. Ghattas, aussprach, als er sagte: «Müßte man nicht erwarten dürfen, daß wir nach der Rückkehr in unsere Heimat den Gläubigen sagen können: „Eure Patriarchen sind Mitglieder des Senats der Kirche, sie haben das Recht, den ersten Patriarchen, den Papst, mitzuwählen und sie können selber gewählt werden?“»

Was aber den Bischofsrat betrifft, so darf aus einem Kommentar, den Paul VI. in der Generalaudienz vom 27. Januar selber zur Kardinalskreierung gegeben hat, geschlossen werden, daß das erweiterte Kardinalskollegium keinen Ersatz für diesen Plan darstellt. Der Papst erklärte wörtlich, die Repräsentation der katholischen Welt in der Universalität des Kardinalskollegiums sei eher symbolisch und qualitativ als zahlenmäßig zu verstehen, «um so mehr als wir annehmen, wir können uns in der Erfüllung unserer apostolischen Aufgabe je nach den Bedürfnissen und in verschiedenen Formen der Mitwirkung unserer Brüder im Bischofsamt bedienen, wie dies schon geschieht und in Zukunft noch besser möglich sein wird».

L. Kaufmann

<sup>1</sup> Die Neuregelung dämpft insofern die Erwartungen auf eine grundlegende Strukturänderung, als überhaupt noch von «Kardinälen, die entweder Bischöfe oder Titelträger der suburbikanischen Bistümer sind», als einer Gruppe gesprochen und ihr eine besondere aktive und passive Wahlfunktion zuerkannt wird. Johannes XXIII. hatte verfügt, daß diese Bistümer ihre eigenen residierenden Oberhirten mit allen Rechten erhalten sollten, auf die denn auch die beiden von ihm kreierten Kardinalbischöfe Cicognani (82) und Ferretto (66) verzichteten und so zu bloßen Titelträgern wurden. Es verblieben hingegen in ihren Bischofsrechten die vier Kardinäle Tisserant (demnächst 81), Micara (85), Pizzardo (87) und Masella (85), die vor dem Pontifikat Johannes XXIII. kreiert worden waren. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem Ableben dieser vier ranghöchsten Kardinäle und dem gleichzeitigen Erlöschen der letzten suburbikanischen Bischofsrechte im Kardinalskollegium der Weg für das Aufrücken der Patriarchen auf den ersten Rang unmittelbar nach dem jeweiligen Kardinaldekan frei wird. Die Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts für diesen Posten an eine Gruppe von Kurienkardinälen, die dann nur noch als historische Reminiszenz (wozu sonst?) suburbikanische Titel tragen, bedeutet in sich keine Bestätigung des ersten Ranges für diese Gruppe, sondern könnte sogar als vorausgenommener Ausgleich für eine geplante Zurücksetzung gedeutet werden, was nicht ausschließt, daß sie auch von praktischen Gründen der möglichst raschen Ersatzwahl diktiert ist.

## Gibt es Atheisten?

Die Fragestellung «Gibt es eigentlich Atheisten?» bezieht sich in unseren Gesprächen auf die scheinbar selbstverständliche Aufteilung der Menschen in *Theisten* (Gottgläubige) und *Atheisten* (Ungläubige). Sie wird verschärft durch die Tatsache, daß sich Mitmenschen selber als Atheisten bezeichnen und sich damit den Gottgläubigen gegenüberstellen wollen: theoretisch in der Deutung ihres menschlichen Daseins, und praktisch in der Führung eines Lebens, das ganz und gar dem Menschen und seiner irdischen Aufgabe gewidmet ist.

Die Frage selbst: «Gibt es eigentlich Atheisten?», drückt Ungewißheit aus, ein «Sich-nicht-zufrieden-geben-wollen» mit dieser Aufteilung: entweder weil man sich in der Sicherheit des eigenen Gottglaubens unbehaglich fühlt oder weil der sogenannte Atheist einen solchen Einsatz für den Menschen predigt und realisiert, daß darin religiöse Hingabe aufscheint oder die Erinnerung an christliche Heilige lebendig wird.

Die Frage ist also eine «Nach-Frage» nach der Begründung der Gegenüberstellung: Lehnen Atheisten eigentlich ab, was Theisten eigentlich glauben, oder bleibt der Unterschied vorerst vordergründig? Verbirgt sich die eigentliche Opposition nicht in der Gottesvorstellung des Gottgläubigen und in der entschiedenen Ablehnung dieser Auffassung von Seiten des Atheisten?

Somit hat es unsere Fragestellung als Nach-Frage mit Geschichte zu tun. Gottgläubige sind vorerst solche, die hineingebunden sind in eine religiöse Tradition und eine durch sie mitbestimmte sozioethische Wertordnung, die in vielen Fällen gerade den Grund bildet, warum der Atheist diesen Gottglauben seiner Mitmenschen zurückweist. Ob einer Gottgläubig ist oder Atheist, wird in erster Instanz dadurch entschieden, ob er sich zu der mehr oder weniger klar umrissenen traditionellen Gemeinschaft bekennt oder ihr gegenüber in Opposition tritt.

Die Neubesinnung auf die religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen dieser traditionellen Gemeinschaft bringt also die Frage in Bewegung: «Gibt es eigentlich Atheisten?»

### Ist ein «Suchender» ein Atheist?

Unsere Frage vollzieht eine erste, beinahe selbstverständliche Einkreisung, indem wir feststellen, daß Menschen, die sich unter «Unser Vater, der Du bist im Himmel» nichts vorstellen können, deswegen lieber auf Gott verzichten und sich dieser Erde zuwenden, aber darum noch keine Atheisten sind. Hat doch die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis des Kosmos in den letzten Jahrhunderten seit *Galilei* und *Kopernikus* zur klaren und allgemeinen Einsicht geführt, daß eine Lokalisierung des «höchsten Wesens, das wir verehren», im oberen Teil des Weltraums schlechthin sinnlos ist, während sich auch ein Jenseits dieses Universums nach der neuzeitlichen Forschung in wissenschaftliche Widersprüche auflöst. Dennoch bedeutet eine immerhin nur konsequente Hinwendung zu Gott, die ihn auf Erden (in der kosmischen Entwicklung und im Menschen) sucht, eine solche Absage an die überlieferte Vorstellung, die in Bild und Gesang, in der Dichtung und in der Sprache der Heiligen Schrift festgehalten ist, daß ein auf diesem Weg Suchender sich selber als Atheist vorfindet und vorschnell durch die traditionell gläubige Gemeinde der Opposition zugeteilt wird.

Die Wiederholung der Frage: «Gibt es eigentlich wohl Atheisten?», zwingt hier zur *Nach-Frage*, ob die Anrede des Vaterunsers wohl eine solch raumzeitliche Lokalisierung Gottes vor Augen hat, ob nicht vielmehr die spontane Bedeutung von «oben» als «den Menschen übersteigend» dynamisch und stellvertretend in den Dienst der religiösen Anrede gestellt wird, durch die wir uns im Bewußtsein unserer Nichtigkeit an den persönlichen Ursprung unseres Lebens wenden, den wir «unseren Vater» nennen dürfen.

Damit enthüllt sich aber als verborgene Perspektive der symbolischen Gebetsbewegung nach oben oder ins Jenseits eine Hinwendung zu Gott als väterlicher Autorität, die – gemäß der psychischen Grundstruktur des Menschen als eines zu erziehenden Wesens vollzogen – ihn zeitlebens in der Unreife des Kindes festzuhalten droht. Gerade diese Autorität, wie sie in der Gesetzesstruktur der religiösen Gemeinde und in der damit zusammenhängenden Ordnung des Milieus als Gottes Gebot und Verbot auf ihn zutrifft, lehnt der Atheist entschieden ab. Es gäbe also doch Atheisten.

### Ist Gott ein «Ideal»?

Die Weiterführung unserer Frage kreist folgerichtig den Bereich der menschlichen Freiheit ein, in dem die Erscheinung Gottes mit den tiefsten Zügen einer sozialen Autorität zum Problem geworden ist. *Descartes* hat einmal gesagt, das Unglück des Menschen liege darin, daß er, der erst ein Kind gewesen ist, erzogen werden mußte. So tritt er in eine fixfertige

Wertordnung ein, nach deren Modell er herangebildet werden soll. Er hat zu erfüllen, was ihm in den gebietenden und verbietenden Zügen dieses Modells als Idealbild vorgehalten wird und in einer idealisierten Ahnengalerie um ihn herum auf ihn herabschaut. Das Unglück des gottgläubigen Menschen – so dürfen wir den oben zitierten Spruch jetzt erweitern – liegt darin, daß Gott an ihn herangetragen wurde als letzte Garantie und Ursprung dieses Idealbildes, als das Ideal schlechthin, in dessen Namen sämtliche Gebote und Verbote ausgesprochen und urgiert werden, dessen allsehendes Auge ihn immer und überall nach ebendiesem Idealbild beurteilt.

Am Schluß des Dramas von *Sartre* «Der Teufel und der liebe Gott» macht der Condottiere Goetz die erschütternde Erfahrung, daß dieser Gott gar nicht existiert. Hat er doch erst gegen das Verbot versucht, nur das Böse zu tun, dann – weil es schwieriger sei – dem Liebesgebot entsprechend nur das Gute. Beide Entwürfe brechen zusammen, weil Gott schweigt: «Das Schweigen ist Gott. Die Abwesenheit ist Gott, die Verlassenheit der Menschen ist Gott. Was da war, war einzig ich: ich allein habe mich für das Böse entschieden, habe das Gute erfunden.» Gut und Böse waren Leitbilder eines «übertragenen sozialen Über-Ich». Sie wurden als Gottes Stimme oder Einflüsterung des Teufels ausgelegt. Es gibt aber nur den Menschen, ihn allein. «Nichts außer der Erde bleibt da.» Es gibt aber viele Menschen, die in ihrem Erwachen aus einer fixfertigen, ein für allemal gefügten sozialetischen Ordnung zum Bewußtsein ihrer Freiheit die Aussage *Nietzsches* wiederholen: «Gott ist tot, und die Welt ist noch ebenso voll. Er wird niemandem fehlen». Atheisten sind sie darum noch nicht. Ihr Schrei gilt mehr einer gewordenen und an sich selber festhaltenden Gesellschaft als einem Gott, der den Schrei nicht einmal hören könnte, weil es ihn nicht gibt.

Immerhin, der Mensch begegnet in seinen Eltern, denen er das Leben verdankt, seinem ersten Anfang, dem Ursprung seines Lebens. Zum Bewußtsein der Freiheit, zu der der Mensch immer mehr erwacht, gehört aber ebenso wesentlich die Einsicht und das Erlebnis, daß sie eine geschenkte ist, durch die er Antwort geben muß und wofür er verantwortlich ist. Und im Gottesbild des Vaterunsers klingt mehr die Anrede unseres Herrn Christus durch, der aus Gehorsam seinem Vater gegenüber in der Liebe zu den Menschen bis zum Äußersten gegangen ist, als die Unreife eines Kindes, das sich unter die Autorität seiner Erzieher fügen will.

### Gibt es einen «lieben» Gott?

Damit ist unsere *Frage* in eine letzte Konzentrierung hineinverwiesen: Im Gott des «Vater unser, der im Himmel ist», wird eigentlich eine soziale Autorität abgelehnt, und damit eine falsch verstandene Urheberschaft der Welt, deren viele Übel sich nicht vertragen mit der Liebe, die die menschliche Sehnsucht in Gott hineingelegt hat.

Der Atheist wendet sich gegen einen Gott, der eine Welt geschaffen hat, in der kleine Kinder vor Hunger umkommen oder durch Krankheit sterben müssen. «Es wäre vielleicht besser für Gott selber, wenn es ihn nicht gäbe» – meint der Arzt *Rieux* im Bericht über «Die Pest» von *Albert Camus*. Er empfindet einen Gott, der eine ganze Menschheit unter dem Bannfluch einer erblichen Sünde gefangen hält, als ethisch widersinnig und strittig mit den Fundamenten des Bewußtseins seiner Freiheit, wie *Sartre* den Menschen an der Schwelle dieser Freiheit im Drama der «Fliegen» behaupten läßt.

Sind sie eigentlich deswegen Atheisten, so lautet nun unsere *Nach-Frage*, indem sie einen Gott ablehnen, der sich nicht in der Welt und in der Geschichte des Menschen engagiert, der in souveräner Ablehnung den Menschen seinen Gewissensbissen überläßt? Sind sie Atheisten, indem sie nach einer Antwort in ihrer Verlassenheit suchen, die nicht mit «Gottes Zulassung» oder mit der «Sünde im Paradiesgarten» gegeben ist? Vielleicht erleben sie nur in der intensivsten und peinlichsten Weise das Nicht-Sehen des Glaubens eines Gottgläubigen, und das um so peinlicher, als gläubige Christen (mit *Heinrich Böll* zu reden) so selbstsicher überzeugt sein können, «ihren Gott zu haben».

Das Nicht-Sehen des Glaubens ereignet sich: weil der Gott des Vaterunsers nicht auf die Formel menschlicher Güte zu

bringen ist, weil er in seiner unaussprechlichen Liebe den freien Menschen im Vollzug seiner Freiheit sich frei verwirklichen läßt. Mit einem Wort: Hat sich Gott nicht im Menschen. Jesus von Nazareth, dem Menschen für alle, wider Erwarten, aber restlos engagiert? Allein, «den lieben Gott», lieb nach den Maßstäben unserer Bilder und Vorstellungen, diesen lieben Gott gibt es nicht mehr! So daß in dieser ihm unheimlich gewordenen Stadt der Heimkehrer *Wolfgang Borchert* «draußen vor der Tür» in die weite Welt hineinschreien muß: «Gibt denn keiner, keiner Antwort?»

### Der «totgeschwiegene» Gott

Gott schweigt. Er wird auch totgeschwiegen. Seine Anwesenheit wird toleriert als Kirchen, die zu Museen umgestaltet werden. Ab und zu wird protestiert, weil die Randschrift auf der Münze, «Gott sei mit uns», störend an ihn erinnert. Der von Gott befreite Mensch baut an der Welt des Menschen. Er humanisiert, er sozialisiert, er setzt sich für seine Mitbrüder ein. Er lebt das Ideal einer wesentlichen Hingabe bis zur Aufopferung seines Lebens und ist bereit zu sterben, in die Zukunft einer glücklicheren Menschheit hinein. «Ein Mensch zu sein», so beschreibt *Albert Camus* die Aufgabe des sich in seiner Freiheit gegen die Schöpfungsordnung auflehrenden Menschen. Er ist ein Mensch, der möglichst wenig teilnimmt an der gemeinsamen historischen Schuld und sich heilend an die Seite seiner leidenden Brüder stellt.

Dieser «Mensch-im-Einsatz-für-den-Menschen» ist aber kein Atheist, solange er aus dem Schweigen Gottes den Ruf der menschlichen Liebe heraushört, dem er nur deshalb den Namen «Gott» verweigert, weil dieser Gott ihm niemals in einer Offenbarung der Liebe erschienen ist. Er ist es ebensowenig, wenn er meint, dem Ursprung seiner Freiheit keinen Namen geben zu können, weil die menschliche Rede vor dem Geheimnis der Transzendenz Halt machen muß und nur in Chiffren, rätselhaften Symbolen, in die Richtung des Ursprungs verwiesen wird, von dem er sich dennoch in seiner Freiheit geschenkt weiß. Auch nicht, wenn er noch dazu meint, daß alle Namen Grenzen setzen, die dem andern, dem Mitmenschen, in seiner Weltanschauung keinen Raum lassen. Noch einmal, ein Atheist braucht er deswegen nicht zu sein, auch wenn er sich selbst so bezeichnet und sich von den andern eben dadurch unterscheiden will.

Denn es gibt über Gott keine wissenschaftlich umgrenzende Rede, kein Wort, das ihn in den Griff bekommen, keine Verkündigung, die zur Einstimmung zwingen könnte. Weil aber jedes Wort über ihn, von ihm her trotzdem an alle appelliert, weil es (zweitens) ein persönliches Wort ist, das zur persönlichen Antwort des Glaubens einlädt und auffordert, deswegen ist es schließlich möglich, daß sich im Atheismus des Atheisten eine verborgene oder auch ausdrücklich gewordene Weigerung abspielt, sich einem andern, dem Ganz-Andern, hinzugeben.

### Wer ist ein Atheist?

Ein Atheist ist eigentlich der Mensch, der in seiner Ablehnung der Gottesvorstellung vom «Vater im Himmel», in seiner Emanzipation von einer in dessen Namen falsch beanspruchten Autorität, in seiner Auflehnung gegen das Übel im Werk eines «lieben» Schöpfers, in der Hinwendung zum Menschen und trotz der Erfahrung der (in der menschlichen Freiheit aufbrechenden) Transzendenz die Entscheidung fällt, sich niemals einem andern bedingungslos hinzugeben und sich nie in der Liebe dem Gesetz des Lebens zu stellen. Wenn jemand die Aufforderung dazu klar erkannt hat und sich trotzdem weigert, darauf einzugehen, so ist er ein Atheist.

Ob es einen solchen Menschen nun eigentlich gibt? Die Ernte unserer *Nach-Frage* erscheint äußerst spärlich. Sie schlägt sogar heimlich in die *Gegen-Frage* um: Kann sich nicht in einem Gottgläubigen ein Atheist verbergen?

*Professor Dr. Michael Marlet SJ*

# ZUR FRAGE EINES THEOLOGISCHEN GRUNDKURSES IN DER PRIESTERAUSBILDUNG

In den zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Zeit über die Reform des Theologiestudiums und der Priesterausbildung taucht immer wieder die Forderung nach einem andern Beginn des theologischen Studienganges auf. Meist gehen die Wünsche dahin, den Studiengang schon mit theologischen Fächern beginnen zu lassen (neben oder vor der eigentlichen Philosophie); die Bibelwissenschaften sollen schon am Anfang gehört werden wegen ihrer Wichtigkeit und ihres weitgehend positiven Charakters, für den die besseren Gedächtnisleistungen in jüngeren Jahren nutzbar gemacht werden sollen (aus diesem Grund werden dann auch andere mehr positive Fächer in den verschiedenen Reformvorschlägen an den Anfang gelegt). Häufig wird die Forderung nach einem theologischen Grundkurs erhoben, der die eigentliche Mitte der Theologie, also die Dogmatik (oder, wenn man sich zu einer tieferen Neuordnung entschließen könnte, Dogmatik und Moral in einer einzigen systematischen Theologie), darbieten würde. Als Grundkurs würde dieser erste Kurs von Dogmatik eine spätere Spezialisierung auf eine mehr seel-sorgliche und eine mehr wissenschaftliche Ausbildung ermöglichen.

Zu diesem «theologischen Grundkurs» im engeren Sinn sollen hier einige Überlegungen vorgelegt werden. Er ist bis jetzt fast nur gefordert, aber in sich nicht näher beschrieben und auf seine Möglichkeit untersucht worden. Um uns über die Sache, über die geredet werden soll, genauer zu verständigen, sei eine vorläufige Definition dieses Grundkurses gegeben. Es würde sich um einen zwei- bis viersemestrigen Kurs von Dogmatik (systematischer Theologie) am Anfang des theologischen Gesamtstudiums handeln, der die gesamte Glaubenslehre in ihren Grundlinien in wissenschaftlich zuverlässiger, aber nicht wissenschaftlich reflexiver Weise dar-bietet, zusammen mit einigen anderen Fächern (etwa Kirchengeschichte und vor allem Bibelwissenschaft); und es wäre ein Kurs, der für alle Theologiestudenten gedacht ist.

## Ein theologischer Grundkurs ist möglich

Zunächst muß sich die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Kurses stellen. Sie liegt nicht einfach auf der Hand und wird sogar da und dort explizit bestritten. Es können auch mit Recht sowohl von seiner eigenen Gestalt wie von seinem wissenschaftlich-theoretischen Ort her Bedenken erhoben werden.

► Ein solcher Kurs scheint zunächst deshalb unmöglich oder wenigstens ungut, weil eine Verkürzung der bisherigen Dogmatik auf die Gestalt eines Grundkurses entweder eine unzulässige Popularisierung wäre oder zu einem Exzerpt aus der großen Dogmatik würde, das in seiner Kürze verständlicher und noch weniger aufzuschlüsseln wäre in das Leben des studierenden Theologen und das Leben der Welt, als dies bei dem ausführlichen Traktat der Fall ist.

► In beiden Gestalten würde der theologische Grundkurs, um den es hier geht, wirklich nicht seine Aufgabe erfüllen und nur Gegner, von seiten der Professorenschaft wie von seiten der Studenten, auf den Plan rufen.

Diese Alternative, die der Konzeption eines theologischen Grundkurses entgegengestellt wird (wobei man sich allerdings auf manche Erfahrungen dieser Art stützen kann), scheint aber auf einer falschen Voraussetzung zu beruhen. Der Umfang der Fragen, die in unserer Dogmatik behandelt werden, ist ja doch bei weitem nicht so erschöpfend, daß ein Grundkurs (der ja die ganze Dogmatik in ihren Grundzügen darstellen soll) nur als Exzerpt einer «vollständigen» Dogmatik zu denken wäre. Das Ganze der Dogmatik könnte auch anders in den Blick kommen, als es in der geltenden Traktatsordnung geschieht. Etwas ähnliches gilt für die Intensität der Beschäftigung mit den verschiedenen Problemen der Dogmatik. Wer zugibt, daß in dem wissenschaftlichen, ausführlichen Traktat einer theologischen Fakultät immer und notwendigerweise große Vereinfachungen vorgenommen werden, wird keine

grundsätzlichen Schwierigkeiten empfinden, noch größere Vereinfachungen einem theologischen Grundkurs zuzubilligen, ohne daß dieser eine popularisierende und vor den Theologen wissenschaftlich nicht mehr zu verantwortende Gestalt erhält. Es gibt eine Vereinfachung, die in sehr dichter Weise subtile, oft in mühsamer Kleinarbeit erworbene Einsichten darbietet. Der Hörer oder Leser einer solchen Darstellung wird diese nicht immer auf den ersten Blick von einer populären, aber theologisch flachen Darstellung des Glaubens unterscheiden können. Er wird den Unterschied eher in einer unreflexiven Weise erfahren; denn durch dieses theologisch dichte, wenn auch scheinbar unwissenschaftliche Sprechen von den Geheimnissen Gottes und der Welt wird der Angesprochene die Erfahrung machen, wahrhaft hineingeführt zu werden in die tieferen und tiefsten Bereiche der Wirklichkeit.

Es wäre noch konkreter zu sagen, wie eine solche erste Darbietung der Dogmatik aussehen sollte.

► Sie wäre die Darstellung des Kerygmas der Schrift von Jesus Christus, so wie dieses Kerygma in der Kirche bewahrt, bezeugt und entfaltet wurde. Der Unterschied zu der sonstigen Dogmatik läge darin, daß der Blick direkter auf dieses Kerygma in der Kirche und auf seine Entfaltung in der Geschichte dieser Kirche gerichtet wäre, und nicht auf die Bewahrung, Verteidigung, Entfaltung des Kerygmas, wie dies vorwiegend die notwendige Aufgabe jeder vollen Dogmatik ist. Immer sind in der dogmatischen Theologie das, was geglaubt wird, und die Reflexion darüber, wie es und warum es so und nicht anders geglaubt wird, und in welchen Etappen die Kirche zu diesem deutlicheren Verständnis gelangte, notwendig miteinander verknüpft. Man kann nicht über das eine reden, ohne auch das andere mitauszusagen. Der Grad aber der Deutlichkeit des einen oder andern, das Maß der Reflexion über Gründe des Glaubens (über die innerdogmatischen, nicht die fundamentaltheologischen) können sehr verschieden sein.

► Man dürfte diese Akzentverlagerungen nicht unterbewerten. Sie können vollständig darüber entscheiden, ob eine theologische Vorlesung oder ein Vortrag die Hörer erreicht, also in ihrer Aussage die Menschen dort, wo sie sich zur Zeit geistig befinden, trifft. Es geht dabei nicht nur um eine Frage des Geschicks, mit dem der Vortragende das, was es an Erkenntnissen gibt, an den Hörer heranbringt, sondern um eine Frage des Erkennens selbst, auf seiten des Sprechenden wie des Hörenden. Man kann mit einer gewissen Berechtigung sagen, daß eine Theologie, die, herausgewachsen aus intensiver Reflexion, das Reflektierte, aber nicht die Reflexion selbst vorträgt, eine andere ist als jene, die in der Darbietung der Reflexion (der theologischen und der kirchlichen) die Sache selbst gibt. Bei aller Einheit in der Glaubensaussage, auf die letztlich jede Theologie hinausläuft, wird doch die eine Form der Theologie sich von der anderen auch in ihrer Aussage unterscheiden; denn die eine sagt es (vorwiegend) direkt und leitet zu diesem mehr direkten, unmittelbaren Blick auf die Fülle der Glaubensaussagen an, die andere sagt es reflektierend und leitet zum Nachvollzug dieses Reflektierens an, damit im Reflektieren und durch es die Glaubenswahrheit ergriffen wird.

► Wenn man noch etwas zum Inhalt einer solchen «Grunddogmatik» sagen kann, dann dies, daß die Themen sich nicht vollständig mit denen der ausführlichen Dogmatik zu decken brauchen und es auch nicht können. Sie müßten bestimmt werden von den Grundthemen der Bibeltheologie einerseits und den Grundfragen des heutigen Menschen andererseits. Die Bibeltheologie wäre wohl als inneres Moment einer solchen Dogmatik anzusehen. Dies um so mehr, als sich ohnehin im katholischen Verständnis der Bibeltheologie die Grenze zur Dogmatik hin nicht leicht und eindeutig ziehen läßt. Die mehr positiven Fächer, die man allgemein an den Anfang des Studiums legen möchte, hätten auch

aus inneren Gründen, jedenfalls was bibelwissenschaftliche Kurse und Kirchengeschichte anbelangt, ihren Ort in der Nähe eines dogmatischen Grundkurses. Sie würden es deutlich machen, daß Dogmatik nur lebendig bleibt in immer neuem Rückgang zur Schrift und daß sie selbst geschichtlichen Charakter trägt. Man könnte so von Anfang an auf die schwierige, aber heute dringliche Frage eine (zunächst unreflektierte) Antwort geben, inwieweit und wie die Wahrheit, auch die der Offenbarung, geschichtlich ist und doch nicht relativistisch verflüchtigt wird, sondern einen Absolutheitscharakter trägt.

Man könnte daher wohl sagen, daß ein solcher dogmatischer Grundkurs von seiner eigenen Gestalt her als Beginn echter Theologie möglich ist und nicht nur frommes Gerede zu sein braucht. Ist er aber auch möglich von seinem wissenschaftstheoretischen Ort her?

Der Aufbau unseres heutigen theologischen Bildungsganges, den die Theologie der Aufklärungszeit vornahm, hat die Philosophie an den Anfang gesetzt, darauf die Fundamentaltheologie folgen lassen und dann erst, nach diesen, wie man meinte, logisch-sachlichen Voraussetzungen, die Dogmatik. Das war für das damalige Verständnis von Natur und Gnade, von «*praeambula fidei*» und «*fides*» (also, nach der Auffassung des achtzehnten Jahrhunderts, von den Beziehungen zwischen den natürlichen Voraussetzungen des Glaubens und dem Glauben selbst), naheliegend und wohl notwendig. Und man kann wohl auch eine theologiegeschichtliche Notwendigkeit dieser Auffassung von natürlichem und übernatürlichem Wissen annehmen. Jedenfalls denken wir heute aus guten Gründen differenzierter und mehr von dem Primat des Glaubens und der Offenbarungsgnade her. Es gibt überzeugende Gründe dafür, daß der Mensch nicht erst die «reine» Philosophie betreiben müsse (in wissenschaftlicher oder in populär-verhüllter Weise) und dazu die fundamental-theologischen Argumente kennen müsse, damit er die logischen Voraussetzungen für den Glauben habe. Der Glaube begründet und trägt sich selbst. Er ist trotzdem ein vollmenschlicher vernünftiger Akt, kein blinder Sprung, weil die rationalen Überlegungen, die Einordnung des Glaubens in seine sonstige Welterfahrung und Weltkenntnis, notwendig dazugehören.<sup>1</sup>

Diese Auffassung ist eine Wiederaufnahme einer älteren Tradition, die bis in die Aufklärung hineinreichte, eine Aufnahme und gleichzeitig deutlichere und artikuliertere Neugestaltung. Sie hat unter den heutigen Theologen nicht wenige Vertreter. Wenn man nun aus dieser theologischen Sicht von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie die Schlüsse für unsere Frage zieht, ob denn ein sogenannter dogmatischer Grundkurs wissenschaftstheoretisch möglich sei, muß man sagen, daß ein Beginn der Theologie mit einem solchen theologischen Grundkurs nur die praktisch-didaktische Seite der genannten theologischen Einsichten ist. Mit einem solchen Kurs würde man nur mutig Ernst machen mit dem, was man theologisch gesagt hat.

### Ein theologischer Grundkurs ist notwendig

Welches sind denn nun die Gründe dafür, daß ein solcher Beginn der Theologie auch zu wünschen und notwendig ist? Kurz sollen einige der Gründe genannt werden.

▷ Da ist einmal die heute unüberhörbare Forderung nach einer Einheitsschau. Diese Forderung wird nicht nur in der Theologie, sondern in allen Wissenschaften und Bildungsdebatten erhoben. Die rapide fortschreitende Spezialisierung droht die Einheit einer jeden Wissenschaft und letztlich die Einheit des Menschen selbst zu sprengen. Eine Einheitsschau scheint aber in der Theologie noch eher möglich zu sein als in manchen anderen Wissenschaften. In keiner Wissenschaft ist das, worum es in ihr geht, so einfach, unteilbar, wie in der Theologie, und zugleich wiederum nur auf so langen Anmarschwegen zu erreichen, wie hier. Das bringt wohl mit sich,

<sup>1</sup> Die genauere Begründung dieser Sicht des Glaubens kann hier nicht gegeben werden. Vgl. dazu den Artikel *Praeambula fidei* im *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Aufl.), Bd. VIII 653–657, und die dort angegebene Literatur.

daß das Ganze dieser Wissenschaft (nämlich Gott in Jesus Christus) in einer «einfachen» Weise ebenso anwesend sein kann wie in einer hochspezialisierten, sehr differenzierten und reflektierten Gestalt der Theologie (die immer auch notwendig sein wird, eben wegen des genannten Doppelcharakters der Theologie).

▷ Auf einen weiteren Grund für einen zentraltheologischen Beginn der Theologie weist die Glaubenssituation der heutigen Theologiestudenten hin. *Karl Rahner* hat unlängst von der «wirklichen Glaubensnot» gesprochen, unter der heute (sogar «im Durchschnitt») die Theologen, und gerade die Begabten, leiden.<sup>2</sup> Wenn man dem Theologen in seiner existentiellen Not helfen will, und wenn man theologisch damit rechnet, daß sich der Glaube im Wesentlichen und Eigentlichen selbst trägt, sollte man auch den Mut haben, dem Menschen und gerade dem Theologen in Glaubensnot die Begegnung mit dem zu Glaubenden zu ermöglichen. Das würde nicht eine reine Philosophie am Anfang des Studiums, nicht eine Fundamentaltheologie allein leisten (so notwendig sie dann an ihrem Ort ist), auch nicht eine neue Reflexion auf die Gründe und Möglichkeiten des Glaubens, die der glaubende Mensch auch sonst immer schon unentfaltet begriffen hat. Wenn wir in der Theologie sagen, daß das Wort Gottes allein, das an die Welt gerichtet ist und dem Einzelnen je neu in der gnadenhaften Begegnung gesagt wird, im Eigentlichen den Glauben wirkt, durch die freie Annahme des Menschen hindurch, dann sollten wir es auch glauben und in der Gestaltung unserer Theologie damit rechnen. Dies um so mehr, als die Theologie heute oft zuerst dem Theologen selbst in seiner Glaubensnot helfen muß.

▷ Ein theologischer Grundkurs, der in die Mitte der Theologie hineingreift und sie darstellt, wäre die gegebene Fortsetzung des viel (aber bisher ziemlich vergeblich) geforderten Noviziats für Diözesantheologen. Wer mit Theologiestudenten Kontakt hat, und zwar nicht nur wissenschaftlichen, wer um die religiöse Ernüchterung weiß, die der heutige Studienbeginn meist mit sich bringt, wer die brennenden Fragen um den Sinn des Zölibats kennt und der Meinung ist, daß die ordensähnliche Lebensform des Weltpriesters auch einen ordensähnlichen Anfang dieses Weges verlangt, weil nur so alle Möglichkeit gegeben ist, den Sinn der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu erhellen, und wer schließlich den Wunsch vieler Theologiestudenten nach einer solchen Form des Studienbeginns kennt, spürt die Dringlichkeit dieser Forderung.<sup>3</sup> Ein theologischer Grundkurs sollte wesentlich intensiver sein, als dies im Noviziat möglich ist. Er wäre aber die homogene Fortsetzung einer solchen, theologisch gut fundierten, geistlichen Initiation.

▷ Ein theologischer Grundkurs würde zu alledem eine spätere Spezialisierung ermöglichen. Nach den ersten zwei bis vier Semestern ist es leichter möglich, zu sagen, ob der Einzelne im Hauptkurs weiterstudiert (der auf die spätere Tätigkeit in der unmittelbaren Seelsorge ausgerichtet ist) oder in einem (zahlenmäßig kleineren) Spezialkurs, der zu wirklich wissenschaftlicher Arbeit hinführt. Diese Zweiteilung wird immer wieder gefordert. So eingerichtet bietet die Zweiteilung keine Disqualifizierung derer, die nicht den spezifisch wissenschaftlichen Bildungsweg gehen. Durch eine gemeinsame Wegstrecke ist die Gefahr der «sozialen» Minderbewertung noch eher vermieden. Dazu kommt, daß der Grundkurs auch für die künftigen Wissenschaftler nur wertvoll sein kann (wenn er gut gegeben wird) und sie vor zu zeitiger Spezialisierung in einem sehr technischen Sinn, die das Ganze der Theologie aus dem Auge verliert, bewahrt.

▷ Schließlich würde ein solcher Grundkurs die Berufsentscheidung erleichtern. Daß heute vielen die Berufswahl schwerer fällt und erst später gelingt, ist bekannt und hat viele Gründe. Man trägt dieser Situation

<sup>2</sup> *Stimmen der Zeit*, Dezember 1964, 177f.

<sup>3</sup> Daß ein solches kurzes Noviziat nicht einmal die Studiendauer zu verlängern braucht, zeigt der sehr gute Vorschlag *Priesterausbildung heute in Geist und Leben*, Juli 1964, S. 202–215.

Rechnung, wenn das, woraus und wofür der Theologe leben soll, nämlich das Mysterium Christi, ihm am Anfang seines Studiums vor Augen geführt wird. Nur in einer Erfahrung seines Berufsinhaltes und Berufsgrundes kann (in vielen Fällen) die rechte Entscheidungssituation entstehen. So wichtig und unaufgebar die Philosophie ist: die zwei oder drei Jahre Philosophie sind nicht der zentrale Berufsinhalt, mit dem der Abiturient konfrontiert werden möchte und müßte, um sich über seinen Weg klar werden zu können.<sup>4</sup>

### Das Verhältnis dieses Kurses zu einem fundamentaltheologischen Grundkurs

In dem wiederholt genannten Artikel *Karl Rahners* «Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute», dem die vorliegenden Zeilen viele Anregungen verdanken, wird ein andersartiger Grundkurs als Anfang des Theologiestudiums gefordert. Die Gründe Rahners für einen «Grundkurs» sind im wesentlichen folgende:

Von der Person des Theologiestudierenden her seine schwierige, problematische Glaubenssituation; von der Seite der Theologie her die große Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, auf dem bisherigen Weg der Fundamentaltheologie dieser Glaubensnot zu steuern. Sie ist eine so extrem schwierige und differenzierte Wissenschaft geworden, daß man von einem Anfänger der Theologie nicht erwarten kann, daß er in kurzer Zeit sich jene rationale Klarheit über alle strittigen Fragen verschaffen könnte, die er bräuchte, wenn er auf diesem Weg versuchen wollte, zur vernünftigen vollen Rechtfertigung des Glaubens vorzustoßen. Diese traditionelle Art von Fundamentaltheologie wird immer notwendig bleiben (S. 192). Um aber den Nöten der theologischen Ausbildung zu steuern, sollte ein andersartiger fundamentaltheologischer Grundkurs vorgeplant werden.

Er wird folgendermaßen definiert (S. 188): «Die wissenschaftlich genaue und methodische Reflexion auf die heute existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren zentralen Inhalte, wobei diese Reflexion den Grund zur Gegebenheit bringt, indem sie in einem damit auf die begründete Sache selbst blickt und die Möglichkeit ihrer existentiellen Aneignung bedenkt.»

Dieser sehr wichtige und, wie es scheint, fruchtbare Entwurf einer neuen Weise der theologischen Reflexion auf die Gründe des Glaubens braucht und kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Sie könnte einen streng methodisch-wissenschaftlichen Weg eröffnen, das Glaubenskönnen und Glaubenmüssen gegenüber der Botschaft von Jesus Christus einsichtig werden zu lassen. Sie wäre eine Reflexion darauf, daß und in welcher Weise der Mensch immer schon auf Glauben aus ist. Sie ließe deutlich werden, daß der Mensch zunächst, vor aller Reflexion, notwendig seine Existenz gläubig auslegt, daß er von sich her unabdingbar auf die Geschichte als den Ort einer möglichen Offenbarung verwiesen ist (S. 186). Ja, mehr noch. Die Erhellung jener Gründe des Glaubens, die in jedem glaubenden Menschen wirksam sind, auch in jenem, der die Fülle der philosophisch-historischen Argumente nicht kennt, ließe erkennen, warum die Glaubensinhalte vollziehbar sind. Die «transzendente» Begründung der Möglichkeit des Glaubens «lebt» zwar «von der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit» (S. 186 f.). Diese vorausgesetzt muß aber dem Menschen gezeigt werden, wie sich die reiche, differenzierte Glaubenswelt aus einer Grundwahrheit entfaltet. Der theologisch reflektierende Mensch vollzieht dann heute und für sich das, was die Offenbarungsträger in göttlich verbürgter Weise vorbildlich und normierend getan haben, die Propheten, Hagiographen, Apostel: sie haben die Grunderfahrung der Offenbarung entfaltet, also für sich und die Hörer «ausgelegt», verständlicher gemacht, gezeigt, welche Bedeutungsfülle in jener Grundaussage der Offenbarung sich dem Menschen darbietet. Das ist eine wirkliche «Begründung» der Offenbarungswahrheiten, weil es eine einsichtige Zurückführung der vielen zu glaubenden Geheimnisse auf das Grundgeheimnis ist (soweit diese Zurückführung eben möglich ist). Damit wäre dem Menschen von heute nicht zugemutet, viele Sätze der Offenbarung zu glauben, nur weil die dahinterstehende Autorität funda-

<sup>4</sup> Im geplanten Text des Konzilsschemas über die priesterliche Ausbildung (zitiert im erwähnten Artikel von *K. Rahner* auf S. 188) heißt es: «Die kirchlichen Studien sollen mit einer allgemeinen Einführung in das Geheimnis Christi beginnen, das die gesamte Geschichte des Menschengeschlechtes berührt, ständig in der Kirche wirkt und vor allem im priesterlichen Amt wirksam wird.» Das Konzil würde mit diesem Text, falls er angenommen wird, in genau die gleiche Richtung wie die oben gegebene Beschreibung eines theologisch-dogmatischen Grundkurses weisen.

mentaltheologisch glaubwürdig gemacht wurde, sondern man würde ihm den Grund zeigen, auf dem und in dem die vielen Geheimnisse des Glaubens ruhen. So könnte man wohl das zentrale Anliegen *Karl Rahners* auf eine «neue Fundamentaltheologie» verkürzt wiedergeben und umschreiben.

Wenn im Folgenden einige abweichende Überlegungen vortragen werden, so müssen Mißverständnisse vermieden werden.

*Erstens* scheinen mir Plan und Forderung dieser Besinnung auf die Gründe des Glaubens nicht nur wichtig und anregend, sondern in wahrer Weise geeignet, eine Not des Menschen von heute zu wenden.

Deshalb darf (*zweitens*) nicht übersehen werden, daß die von mir vorgelegten Anregungen sich nur insoweit von denen *Karl Rahners* unterscheiden, als die Frage nach dem didaktisch-pädagogischen Ort dieser Art Reflexion auf die Gründe des Glaubens anders beantwortet wird.

*Drittens* ist es für den Kenner der Theologie *Karl Rahners* offenkundig, wieviel diese hier vorliegenden Zeilen meinem verehrten Lehrer verdanken (bis in die wesentlichen Impulse hinein, die der zur Frage stehende Artikel gegeben hat), und zwar auch dort, wo sich diese Überlegungen hier von denen *Karl Rahners* entfernen. Ich meine sagen zu können (oder täusche ich mich?), daß selbst die Abweichungen in den mehr didaktisch-praktischen Fragen ihre Wurzeln in guten Grundeinsichten *Rahnerscher* Theologie finden können.

### Zwei Einwände

Von zwei Seiten her soll versucht werden, zu zeigen, daß diese Art von fundamentaltheologischer Besinnung nicht die glücklichste Art des Anfangs des Theologiestudiums bildet.

► Einmal von der Sache her. Auch diese Weise der Besinnung (ausdrücklich-wissenschaftlicher oder unausdrücklich-gelebter Art) auf die Gründe des Glaubens bringt nicht seinen letzten und eigentlichsten Grund zum Vorschein. Darauf hin deuten die «Reserven», die *Rahner* gegenüber einer rationalistischen und immer noch verbreiteten «Glaubensbegründung» anbringen möchte (S. 182 mit Anm. 3). Das ergibt sich daraus, daß eine rationale Begründung im Glauben «eingefaßt» (S. 186) ist; daß der Mensch vor aller Reflexion sein Dasein gläubig lebt (ebd.). Wenn es nun aber in einer Neuordnung der Theologie mehr als bisher darum gehen soll, in den Glauben so einzuführen, daß der Glaube selbst (vielleicht erstmalig echt) entsteht, wenn also Theologie auch die Aufgabe hat, die Genese des Glaubens selbst zu besorgen und nicht nur auf das immer schon fest Geglaupte nun noch genauer zu reflektieren, dann ist nicht einzusehen, warum nicht die wissenschaftliche Theologie mit einer Darbietung des zu Glaubenden beginnt und beginnen muß, in der das Hinblicken auf das Mysterium des Glaubens im Vordergrund steht, und nicht die Reflexion auf dessen sekundäre Gründe. (Daß eine solche Darbietung sehr verdichtete Wissenschaft sein und zum zweiten unausdrücklich, aber sehr wirksam vom geistigen Ort des heute Hörenden her entworfen, durchdacht und dargeboten sein kann, wurde oben schon gesagt.) Es ist kein Verzicht auf eine rationale Verantwortung des Glaubens (in jenem annähernden Maße, in dem sie überhaupt gelingen kann), wenn man am Anfang der Theologie dem studierenden Menschen die Begegnung mit dem Glauben heischenden Wort vermittelt und auf die Wirkmacht dieses Wortes vertraut. Die Antwort auf die rationalen Fragen des denkenden Menschen kann und muß dann später in aller Gründlichkeit gegeben werden. Es ist noch nicht bewiesen, daß Theologie ihr Wesen verfehlt, wenn sie auch, und sei es ein Stück weit, Einweihung in das Mysterium Christi ist.

► Ein zweites Bedenken meldet sich von der geistigen Situation der Theologen heute an. Die Überlegungen zu einem neuen fundamentaltheologischen Grundkurs nehmen

nicht zuletzt ihren Ausgang von der Feststellung, daß der Durchschnitt der intellektuellen Begabung der Theologen von heute niedriger sei (S. 179 f.). Da die Fundamentaltheologie aber in ihrer Stofffülle und Differenziertheit enorm gewachsen ist, sei die Aufgabe der Glaubensbegründung, wie sie ihm heute meist gestellt werde, nicht mehr zu bewältigen. Hinzuzufügen wäre, daß die Theologen (wie alle Studenten) von der sehr spürbaren Verzögerung der geistigen Reife betroffen sind. Wenn dies so ist, fragt sich nur, ob nicht eben dieser Theologiestudent, dem in seiner geistigen und glaubensmäßigen Situation geholfen werden soll, nicht stark überfordert wird durch eine Art von Reflexion auf die allerletzten Gründe seiner Existenz, die sich nur einem geistig reifen Menschen erschließen. Wenn die bisherige Fundamentaltheologie den Theologiestudenten durch ihre Stofffülle überfordert, dann die neue sicher ebenso sehr durch ihre formale Schwierigkeit. Und es ist vielleicht nicht nur eine Überforderung, die dann den Theologen zum Teil leer ausgehen ließe. Dieser Beginn der Theologie kann auch, so scheint es, eine Behinderung des eigentlich religiösen Vollzugs mit sich bringen. Wenn die Reflexion auf die Gründe des Glaubens so beherrschend im Vordergrund steht, wenn sie sich darauf richtet, daß am Anfang allen Glaubens (und Liebens) der nichtreflektierbare Vollzug stehen muß und daß (so könnte man hinzufügen) das Wesen des religiösen Aktes die Eigentümlichkeit hat, von sich und seinem Vollzug weg und auf den Verehrten, Geglauten, Geliebten hin zu blicken, wenn auf dies alles reflektiert wird, es aber nicht getan wird (wozu, wie gesagt, die Theologie «Einführung» sein müßte), dann kann sie für die geistig-geistliche Entwicklung des Theologen verhängnisvoll die Weichen stellen. Ist es nicht eine spezifisch religiöse und theologische Versuchung, vor dem religiösen Akt der Auslieferung an Gott ausweichen zu wollen in die distanzierte Reflexion auf den religiösen Akt, ja sogar auf die Notwendigkeit des Sichauslieferns in Glaube und Liebe? Vielleicht könnte sich so

manches Phänomen der Theologen- und Priesterspiritualität erklären. Es liegt ganz in der Konsequenz einer theologischen Ausbildung, die mit einer intensiven und äußerst subtilen Reflexion einsetzt, das viel geforderte Noviziat für Diözesantheologen am Anfang des Theologiestudiums für überflüssig zu erklären (S. 193).

Der neue fundamentaltheologische Grundkurs, der vorgeschlagen wird, soll die Einheit von theologischer Wissenschaft und geistlichem Leben herstellen (S. 192). «Eine solche *introductio generalis* in *mysterium Christi* könnte dem jungen Theologen deutlich machen, daß er sich darin auf das besinnt, was auch sein geistliches Leben ausmacht, um es zu fördern, und daß diese Wissenschaft nur wirklich angeeignet wird, wenn sie von einem religiösen Vollzug des in ihr Reflektierten getragen wird» (S. 192 f.).

Die Frage ist genau die: Soll am Anfang der Theologenausbildung die möglichst reflexive Verdeutlichung der Einheit von theologischer Wissenschaft und geistlichem Leben stehen sowie die Besinnung darauf, daß der religiöse Vollzug die Voraussetzung für die Aneignung aller theologischen Wissenschaft ist, oder soll man diese Voraussetzung wirklich zur Voraussetzung werden lassen, indem die Theologie sich bemüht, diese Voraussetzung zu schaffen? Man braucht, wie es scheint, nicht die Sorge zu haben, daß die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Theologie und Anleitung zu geistlichem Leben verwischt werden.

Es ist eine Form wissenschaftlicher Theologie möglich, die geboren ist aus langer und intensiver Reflexion auf das Wort des Evangeliums, aber nunmehr nur die Frucht dieser Reflexion in den Vordergrund treten läßt. Sie würde den Hörer dieser Theologie eher in das von ihr Gemeinte hineinführen als in die Reflexion darüber. Dies wäre, so scheint uns, der angemessenere Beginn des Theologiestudiums. Er würde sich dann später von selbst öffnen in eine entfaltete und genaue Reflexion auf die Gründe des Glaubens.

Georg Muschalek SJ

## Säkularisierter Staat und Religion

Die Frage nach dem Verhältnis des säkularisierten Staates zur Religion läßt sich auf sehr verschiedene Weise angehen. Wollen wir der Gefahr entgehen, uns in abstrakten Erörterungen zu verlieren, so gehen wir wohl am besten von einer ganz praktischen Frage aus, die *Gerhard Szczesny* unlängst einer Reihe von Vertretern verschiedener Religionen vorgelegt hat. Diese Frage lautet:

«Wie läßt sich in einem säkularisierten Staat, der darauf verzichtet hat, sich mit der Kirche oder einer bestimmten Glaubensgruppe zu identifizieren, die Tatsache rechtfertigen, daß einzelne Glaubensgemeinschaften den Anspruch erheben, die Glaubensunterweisung in den öffentlichen Schulen stattfinden zu lassen?»<sup>1</sup>

In der Formulierung der Frage kommt die Auffassung von *Szczesny* klar zum Ausdruck: in der öffentlichen Schule soll kein konfessioneller Religionsunterricht erteilt werden. Zur Begründung dieser Ansicht verweist *Szczesny* auf den säkularisierten Staat. Als ein Merkmal des säkularisierten Staates wird die Unterscheidung von Kirche und Staat genannt. So lautet die gebräuchliche Terminologie für *Szczesny*s Formulierung von der Nicht-Identifikation des Staates mit der Kirche. Es gibt keine Staatskirche und keine staatliche Religion. Das staatliche Gesetz ist für alle Bürger dasselbe. Niemand genießt auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft eine Vorzugsstellung. Wird nun nicht dieser Grundsatz durchbrochen und einer bestimmten Kate-

gorie von Bürgern eine Vorzugsstellung eingeräumt, wenn deren Glaube in den öffentlichen Schulen gelehrt wird?

Ist gegen die Logik dieser Schlußfolgerung etwas einzuwenden? Keinen Einwand erhebt *Ernst Wolf*, der in dem Buch «*Die Antwort der Religionen*» als Vertreter des Protestantismus spricht. Mit dem Bonner Grundgesetz, das die Einrichtungen des öffentlichen Unterrichtes auch für die religiöse Unterweisung zur Verfügung stellt, entspricht der Staat, so meint *Wolf*, «einem geschichtlich noch nicht endgültig überholten Herkommen. Die Rechtfertigung seines Verhaltens liegt also in der Situation, obwohl es der Idee des säkularisierten Staates zu widersprechen scheint» (S. 294).

Sind diese Positionen *Szczesny*s und *Wolfs* richtig, so stehen wir vor folgendem Dilemma. Wenn wir den säkularisierten Staat der Moderne bejahen, so müssen wir auf den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen verzichten. Wollen wir aber an diesem Religionsunterricht festhalten, so bleibt uns nichts anderes übrig, als den säkularisierten Staat abzulehnen und zu bekämpfen. Dies letztere würde bedeuten, daß das Ideal im katholischen Staat gesehen wird, an dessen Verwirklichung jeder katholische Bürger interessiert wäre. Die Proklamierung eines solchen Ideals würde aber zwangsläufig das Mißtrauen der Nicht-Katholiken wecken, die befürchteten, daß eine geschlossene Mehrheit der katholischen Bürger zur Beschneidung der Rechte der nicht-katholischen Religionsgemeinschaften führe. Das Mißtrauen gegenüber den Absichten der katholischen Bürger würde fast unvermeidlich auf die Kirche selbst übertragen, wodurch eine für ihre Aufgabe äußerst ungünstige Situation entstehen würde: die Glaubwürdigkeit der Kirche ist gefährdet, wenn sie auf Grund der politischen Zielsetzung der Katholiken in den Verdacht kommt, nach Herrschaft und Macht zu streben.

<sup>1</sup> Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen von *Gerhard Szczesny*. Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Islam. - München, *Szczesny* Verlag, 1964, 327 Seiten. DM 19,80.

Aus diesem Hinweis auf die Verkündigungssituation der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft ergibt sich als minimalste Schlußfolgerung, daß die Ablehnung des säkularisierten Staates und das Bekenntnis zum konfessionellen Staat als dem Ideal sehr problematisch sind. Können wir einen Schritt weiter gehen und fragen, ob denn der säkularisierte Staat ein Übel ist?

### Religiöse Freiheit

Der historische Ursprung des säkularisierten Staates und die Herleitung des Wortes säkularisiert von Säkularisation dürfen uns nicht irre machen. Anstatt vom säkularisierten Staat könnte man vom weltlichen, profanen, laikalen oder säkularen Staat sprechen. Gemeint ist immer dasselbe: ein Staat, der die Grenze seiner Kompetenz anerkennt. Er ist zuständig für die Organisation des innerweltlichen Bereiches, nicht aber für die Beantwortung der letzten Sinnfrage des menschlichen Schicksals. Diese Sinnfrage wird von den Religionen und Philosophien beantwortet. Deshalb gehört zum Wesen des weltlichen Staates die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die nicht nur die innere Meinung, sondern auch die Freiheit des Bekennens und der Betätigung des Glaubens umfaßt. Die Anerkennung dieser Freiheit ist auch der Inhalt des Schemas über die religiöse Freiheit, das dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorliegt. Kaum weniger bedeutsam ist die Tatsache, daß eine Abteilung des Ausschusses der Vereinten Nationen für die Menschenrechte ein Projekt für eine «internationale Konvention über alle Formen der religiösen Intoleranz» ausgearbeitet hat, das nach seiner Annahme durch die Generalversammlung der UNO alle Mitgliedstaaten verpflichtet wird, das Recht auf die religiöse Freiheit zu respektieren. Kein säkularisierter Staat mit demokratischer Verfassung wird es sich dann leisten können, dem von der Weltöffentlichkeit auf ihn ausgeübten Druck zur Wiedergutmachung zu widerstehen, falls er sich irgendeine religiöse Intoleranz hat zuschulden kommen lassen.

Steht so der weltliche Staat unter der Verpflichtung zur religiösen Toleranz, so stellt sich nur um so dringlicher die eingangs gestellte Frage nach dem Religionsunterricht in der öffentlichen Schule eines weltlichen Staates. Szczesny hat dieses Problem in dem eingangs erwähnten Buch «Die Antwort der Religionen» so formuliert: «Hat der Staat die Aufgabe, die Gewissens- und Glaubensfreiheit des einzelnen zu garantieren, oder soll er das Aufsichts- und Erziehungsrecht in religiösen Fragen an die bestehenden Religionsgemeinschaften delegieren?» In den Augen Szczesnys ist das eine Alternativfrage, von der er persönlich die erste Hälfte bejaht und die zweite verneint. Der Staat hat nur die Aufgabe, die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu garantieren. Um den Religionsunterricht der Religionsgemeinschaften hat er sich nicht zu kümmern. Hierbei unterläuft Szczesny in seiner Formulierung allerdings eine merkwürdige Inkonsequenz. Er setzt nämlich voraus, daß der Staat in religiösen Fragen ein Erziehungsrecht habe, das er eventuell delegieren könnte. Die Voraussetzung eines solchen Erziehungsrechtes steht in Widerspruch zu Szczesnys Ansicht von der Nicht-Identifikation des Staates mit der Kirche. Wenn der Staat sich von der Kirche unterscheiden will, so kann der Sinn dieser Unterscheidung nur darin liegen, daß der Staat seine Unzuständigkeit für religiöse Fragen anerkennt. Ist in dieser Unzuständigkeit mit eingeschlossen, daß der Staat an der religiösen Frage nicht interessiert ist? Kann oder soll es ihm gleichgültig sein, ob und wie seine Bürger über die religiöse Frage informiert werden? Hören wir, was *Karl Rahner* über das Verhältnis von Staat und Religion in der Beantwortung der 26. von Szczesny gestellten Frage sagt:

«Auch wenn ein Staat in dem Sinn ‚säkularisiert‘ ist, daß er in einer pluralistischen Gesellschaft wegen der Gewissens- und Religionsfreiheit viele verschiedene Religionsgemeinschaften umfaßt, ohne einen Unterschied zwischen ihnen und ihren Mitgliedern vor dem Gesetz zu kennen, braucht

er sich dennoch nicht von jeder Beziehung zum Leben dieser verschiedenen Religionsgemeinschaften zu distanzieren. Diese sind doch Gemeinschaften und Institutionen seiner Bürger, auf die diese Bürger den höchsten Wert legen; diese Institutionen sind doch Manifestationen des denkerischen und kulturellen Lebens der Staatsbürger, die alle, wenn auch alle nur in gleicher Weise, Wohlwollen und Förderung von seiten ihres Staates für diese ihre Institutionen erwarten dürfen. Würde der Staat so tun, als ob für ihn diese religiösen Gemeinschaften schlechterdings nicht existierten und eine ihm völlig gleichgültige, ja nur widerwillig geduldete Sache sein, dann wäre er nicht religiös neutral, weltanschaulich pluralistisch, sondern würde, wenn auch unausdrücklich, die Areligion, einen negativen Säkularismus, zur Staatsreligion machen» (S. 281).

Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion kann Szczesny sehr wohl einverstanden sein, da Rahner nicht zurückschreckt vor der Konsequenz, die sich aus seiner Bejahung des pluralistischen Staates ergibt. Unmittelbar an das obige Zitat von Rahner schließt sich an:

«Von diesem Standpunkt aus dürfte und müßte zwar der Staat dort, wo sich areligiöse weltanschauliche Gemeinschaften bilden und sich daher nicht auf eine leere und dem Gemeinwohl gewiß nicht förderliche Negation der Religionsgemeinschaft beschränken, sondern einen echten positiven Humanismus der Freiheit und sittlichen Verantwortung, der Nächstenliebe und Wahrhaftigkeit fördern, entsprechend ihrer Bedeutung und der Zahl ihrer Mitglieder diese ebenso fördern wie die Religionsgemeinschaften. Dagegen haben diese nichts einzuwenden.»

Ist also der Staat am Gedeihen der religiösen Gemeinschaften interessiert, insofern sie Momente des kulturellen Lebens der Gesellschaft sind, so ist nicht einzusehen, warum er den Religionsunterricht aus den öffentlichen Schulen verbannen sollte. Unter dem Gesichtspunkt der Neutralität des Staates muß nur verlangt werden, daß der Staat unterschiedslos allen Religionsgemeinschaften, die es wünschen, die Möglichkeit zur Erteilung des Religionsunterrichtes gibt. So kann man nur nach den Gründen fragen, aus denen Szczesny trotzdem einen solchen Unterricht an den öffentlichen Schulen ablehnt. Diese Gründe sind in der 27. Frage, die Szczesny den Vertretern der Religionen vorlegt, angedeutet:

«Wenn der Staat sich mit keiner einzelnen Glaubensgruppe identifiziert, aber es dennoch für wünschenswert hält, daß die Bürger eine positive Einstellung zum religiösen Leben haben: in welcher Form und in welchem Umfang soll dann in den Schulen die Kenntnis jener Religionen, Weltanschauungen und Philosophien vermittelt werden, die von den überlieferten und herrschenden abweichen? Gibt es, um dies zu erreichen, eine andere Möglichkeit als die Einführung eines obligatorischen religionskundlichen und philosophischen Unterrichts?» (S. 17)

In dieser Frage ist eine zweifache Stellungnahme enthalten. Einmal diese: Der heranreifende Mensch soll in sachlicher Weise über die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen informiert werden, damit er in der Lage ist, sich selbstständig und frei für eine Weltanschauung zu entscheiden. Sieht man diese Forderung auf dem Hintergrund der erwähnten Ablehnung eines konfessionellen Religionsunterrichtes an den öffentlichen Schulen, so enthält sie eine negative Stellungnahme: die «herrschenden» Religionsgemeinschaften erteilen keine religiöse Unterweisung, sondern betreiben religiöse Propaganda, unter deren Einfluß beim jungen Menschen jedes Bedürfnis nach weiterer religionskundlicher Unterweisung erstickt wird. Den gleichen Standpunkt vertritt unabhängig von Szczesny ein junger amerikanischer Philosoph in einem Buch, dessen deutsche Übersetzung nicht ohne Grund im Szczesny-Verlag herauskommt:

«Aber im Gegensatz zu den Juden und Christen früherer Zeiten und fast allen, die heute Religionsunterricht erteilen, glaube ich, daß Begegnungen mit Luther und den Propheten (des Alten Testaments), mit Tolstoi und dem heiligen Franz von Assisi, mit Konfuzius und Buddha höchst wünschenswert sind, damit die Menschen veranlaßt werden, über die bedeutendsten Entscheidungen des Lebens gründlich nachzudenken. (...) Weniges ist für eine Erziehung so wichtig, wie eine Begegnung mit der Bibel und dem Dhammapada, mit Konfuzius und Laotse, den Upanishaden und dem Gesetz des Manu, mit Servet und Calvin, den Verfolgern und

den Verfolgten. Es ist eine der schwersten Anklagen gegen die organisierten Religionen, daß sie nicht für eine Erziehung dieser Art sorgen. Sie monopolisieren die religiöse Erziehung und verpfuschen sie größtenteils. Was sie bieten, verdient selten den Namen Erziehung. Wer an der organisierten Religion Kritik übt, braucht sich nicht dem Studium der Religion zu widersetzen».<sup>2</sup>

### Neutrale Religionskunde?

Gehen wir kurz auf die beiden Punkte ein: den Vorschlag eines religionskundlichen Unterrichts und die Kritik am konfessionellen Religionsunterricht. Die Verschiedenheit der Antworten der Vertreter der sechs Religionen zu Punkt 1 ist recht interessant. Der Vertreter des Islam geht auf den Vorschlag eines religionskundlichen Unterrichts überhaupt nicht ein. Die differenzierten Fragen Szczyśnys, die das Verhältnis von Religion und Gesellschaft betreffen, sind für den Islam so wenig aktuell, daß sein Vertreter zu vier dieser Fragen in einer einzigen Antwort Stellung bezogen hat. Der Islam ist Staatsreligion, weshalb «in einem vorwiegend islamischen Lande (...) der islamische Religionsunterricht einen obligatorischen Teil des Curriculum darstellen» müßte.

Vertreter zweier Religionen, des Hinduismus und des Katholizismus, stimmen (unabhängig voneinander) darin überein, daß der von Szczyśny vorgesehene Unterricht nicht an die höhere Schule, sondern an die Universität gehört. Der Hindu *B. H. Bon* verweist auf das indische «Institut für Orientalische Philosophie» und schreibt: «Objektives vergleichendes Studium des philosophischen Hintergrundes verschiedener Religionen ist für fortgeschrittene, gereifte Schüler möglich» (S. 291). Karl Rahner begründet seine Unterscheidung zwischen Universität und höherer Schule mit der psychologischen Unmöglichkeit des Vorschlags von Szczyśny: Will der Lehrer an der höheren Schule wirklich neutral sein, so wird seine «Vorsicht» zu einem so farblosen Unterricht führen, daß es bei den Schülern gerade nicht zu einer Konfrontation mit den verschiedenen Weltanschauungen kommt. Es ist nicht wahr, «daß die Enthaltung von einem Standpunkt die Standpunkte anderer besser verstehen lehrt». Die andere Gefahr sieht Rahner darin, daß der Lehrer eine Haltung des Neutralismus einnimmt, die gerade keine neutrale Information bietet, sondern ein «alles und nichts wirklich verstehender Skeptizismus» ist.

Die Vertreter des Judentums und des Protestantismus treffen sich darin, daß sie die Einführung eines neuen Unterrichtsfaches im Sinne von Szczyśny ablehnen. Nach dem Protestanten E. Wolf könnte der «hier anfallende Kenntnis- und Bildungsstoff in den Zusammenhang anderer geisteswissenschaftlicher Fächer» eingeordnet werden, während der Jude *Kurt Wilhelm* hierfür den Geschichts- und Geographieunterricht vorsieht.

Vom Geschichtsunterricht, in dessen Rahmen «eine gründliche Kenntnis der Weltreligionen, die auf die Entwicklung der Menschheit einen wesentlichen Einfluß ausgeübt haben», vermittelt werden soll, spricht auch der Buddhist *Anagarika Govinda*. Trotzdem scheint er der Vorstellung Szczyśnys viel näher zu kommen, wenn er sagt: «Ein allgemein-religionskundlicher Unterricht sollte darum nicht nur obligatorisch sein, sondern die Grundlage des kultur-historischen Unterrichtes bilden, der an Stelle jenes einseitigen Geschichtsunterrichtes, der sich vorwiegend mit Kriegen, dynastischen Kämpfen und politischen Machtfragen beschäftigt, treten soll» (S. 299). Der von Rahner hervorgehobene Schwierigkeit für den Lehrer glaubt er mit Hilfe von Lehrbüchern begegnen zu können, die «Originaltexte der heiligen Schriften aller in Frage kommenden Religionen enthalten und ebenso Lebensbeschreibungen ihrer Gründer und ihrer Hauptvertreter. Die Texte sollten von führenden Exponenten dieser Religionsgemeinschaften zusammengestellt oder zumindest begutachtet

<sup>2</sup> Walter Kaufmann: Der Glaube eines Ketzers S. 292. München, Szczyśny Verlag, 1965, 432 Seiten, DM 22,50.

werden und dem Verständnis der verschiedenen Altersklassen angepaßt sein». Hiervon erhofft er sich, «die allgemeins menschlichen Werte aus dem zeitlich und örtlich Bedingten herauszuschälen und auch die Unterschiede der Auffassungen als eine notwendige und berechtigte Ausformung des menschlichen Geistes im Streben nach der höheren Wirklichkeit oder dem Göttlichen zu betrachten» (S. 298).

So sehr wir in der Formulierung dieses letzten Satzes die Gefahr des Relativismus erkennen, so dürfte in ihm angesichts der Gründung eines vatikanischen Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen doch ein Hinweis auf die Aufgabe gesehen werden, vor die sich die zukünftige Ausbildung der Priester gestellt sieht. Daß hier ein Problem vorliegt, geht aus den Antworten hervor, in denen die Vertreter von drei Religionen auf die implizite Kritik Szczyśnys am konfessionellen Religionsunterricht eingehen.

### Fairer Religionsunterricht

Hören wir zunächst, wie der Vertreter des Hinduismus die religiöse Unterweisung bei Christen und Mohammedanern beurteilt:

«Wir haben die Erfahrung gemacht, daß Hindulehrer zwar immer die Wahrheiten oder Teilwahrheiten in anderen Religionen anerkannt und sich die ganze Menschheitsgeschichte hindurch höchst tolerant und verständnisvoll gezeigt haben, daß aber diese Haltung unter Gruppen von unwissenden, weniger gebildeten und falsch informierten christlichen und mohammedanischen Predigern gefehlt hat. Bei ihren Bekehrungsversuchen haben sie sich zu übereifrigen Angriffen auf die Hindureligion fortreißen lassen. Es ist die Pflicht selbst eines Säkularstaates, darauf zu achten, daß kein Missionar oder Prediger, sei er Hindu, Christ oder Moslem, irgendeine andere Religion verächtlich macht. Die eigene Religion zu predigen ist eine Sache, für die in diesem Lande infolge der umfassenden Katholizität der Hindudenkweise vollste Freiheit besteht; aber im Gemüt unreifer Kinder Mißachtung für ihre eigene Religion zu wecken, um sie für das Christentum oder den Islam zu gewinnen, das ist eine ganz andere religiöse Einstellung. Ein Säkularstaat hat einfach als Staat die Pflicht, solche falsche Predigtweise nicht zu erlauben» (S. 290).

Etwas weniger direkt und konkret wird derselbe Vorwurf vom Vertreter des Buddhismus erhoben. Auch der zu beschreitende Weg zur Behebung der Mißstände wird in derselben Weise skizziert:

«Keine religiöse Gemeinschaft hat das Recht, andere Glaubensformen zu verunglimpfen oder in den Augen der Jugend herabzusetzen. (...) Der Staat kann daher nicht das Aufsichts- und Erziehungsrecht vorbehaltlos an die bestehenden Religionsgemeinschaften delegieren, sondern muß das Recht haben, gegen Mißbräuche der religiösen Freiheit einzuschreiten und Einblick in die Erziehungsmethoden und Lehrbücher der betreffenden Gemeinschaften zu nehmen» (S. 297).

Diese vom Hinduisten und Buddhisten aufgeworfenen Probleme sind recht delikat. So sehr man mit dem allgemeinen Grundsatz einverstanden ist, daß niemand eine andere Religion verächtlich machen darf, so schwierig wird in konkreten Fällen die Beurteilung sein, ob eine Verächtlichmachung vorliege oder nicht. Mag es Fälle unerleuchteten Eifers christlicher Missionare geben, so bleibt doch die Frage, ob denn menschliche Schwächen auf der anderen Seite so völlig ausgeschlossen seien. Könnten diese Schwächen nicht in Überempfindlichkeit oder Eifersucht bestehen, aus denen heraus man etwas als Verunglimpfung empfindet, was es objektiv nicht ist? Wird dem Staat die Rolle des Schiedsrichters in solchen religiösen Streitfällen überbürdet, so wäre es wohl doch vorzuziehen, wenn die Religionsgemeinschaften die Sache selbst in die Hand nähmen. Könnten sich nicht die offensten Vertreter der verschiedenen Religionsgemeinschaften treffen und einen aus der Erfahrung geschöpften Katalog von Ausdrücken zusammenstellen, die man als Verunglimpfung empfindet, und die deshalb vermieden werden sollen? Hier hätte das vatikanische Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen ein sehr praktisches Betätigungsfeld.

Ist das Problem des Redens über andere Religionen in den Missionsländern besonders akut, so besteht es doch auch bei uns. Deshalb fordert Szczesny einen religionskundlichen Unterricht, der nicht von einem offiziellen Vertreter einer vorherrschenden Religionsgemeinschaft gegeben wird, sondern von einem staatlich angestellten Lehrer einer öffentlichen Schule. Er meint, daß auf diesem Weg am ehesten die Gefahr der Parteilichkeit in der Darstellung anderer Weltanschauungen ausgeschlossen werde. Obwohl, wie wir gesehen haben, dieser Vorschlag von Karl Rahner radikal abgelehnt wird, so sieht er doch die von Szczesny visierte Gefahr der Parteilichkeit. Deshalb betont er, daß die Information über die anderen Weltanschauungen, die vom konfessionellen Religionslehrer gegeben wird, fair sein müsse. Um dies zu gewährleisten, scheint Rahner sogar eine gewisse Intervention des Staates nicht auszuschließen. Seine Formulierung ist so umsichtig und ausgewogen, daß wir sie im Wortlaut wiedergeben wollen:

Der Staat «mag, wenn er will, auf die Kirchen selbst einzuwirken versuchen, daß deren eigener Religionsunterricht entsprechend der geistigen Aufnahmefähigkeit der Schüler und dem Stand ihrer sittlichen Reife auch eine faire Information über die anderen Weltanschauungen bietet, unter denen diese Schüler leben. Eine solche Information ist ein sittliches Recht des einzelnen, der und insoweit er zu einer freien, also wählenden Glaubensentscheidung ermächtigt und verpflichtet ist, und sie ist auch der wohlverstandene Vorteil der religiösen Gemeinschaften, gerade wenn jede von ihnen von der objektiven Wahrheit ihrer Aussage überzeugt ist» (S. 287f.).

\*

Pflichten wir Szczesny darin bei, «daß alle Autoren (des Buches „Die Antwort der Religionen“) sich bemüht haben, die wesentlichen Überzeugungen ihres Glaubens auf eine möglichst allgemeinverbindliche Formel zu bringen», so ersehen wir aus den zitierten Antworten, wie die Elite der Religionen über das Verhältnis von säkularisiertem Staat und Religion denkt. Säkularisation oder Weltlichkeit des Staates bedeutet nicht Feindseligkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, sondern Beschränkung auf seine innerweltliche Aufgabe, gesellschaftliches und kulturelles Leben in Freiheit zu ermöglichen. Diese Freiheit kommt auch den Religionsgemeinschaften zugute, deren Wirken um so einflußreicher ist, je höher die geistigen Ansprüche sind, die sie an sich selber stellen.

Je besser die Kirche ihre Mitglieder auf die Gesprächssituation der heutigen pluralistischen Gesellschaft vorbereitet, um so größer ist der Dienst, den sie den Menschen außerhalb ihrer Gemeinschaft erweisen kann. Durch eine offene Erziehung ihrer Mitglieder kann die Kirche auf eine Situation hinarbeiten, in der sie ihre Stellung in der Öffentlichkeit nicht mit Rechts-

ansprüchen sichern muß, sondern das Licht auf dem Leuchter ist, das allen im Hause leuchtet (Mt 5,15). Eine Kirche, die bereit ist, die echten Werte beim Andersdenkenden anzuerkennen, ist in einer pluralistischen Gesellschaft ein willkommener Gesprächspartner. Das heißt aber auch, daß sie die Möglichkeit hat, ihren Sendungsauftrag der Verkündigung zu erfüllen.

M. Brändle

## Eingesandte Bücher

**Erwägungen zum kommenden Konzil.** Mit Beiträgen von Peter Brunner, Hermann Tüchle, Albert Brandenburg, Michael Schmaus, Otto B. Roegele. Echter-Verlag, Würzburg, 1961. 145 S., brosch., Fr. 7.50. Auslieferung für die Schweiz: Christiana-Verlag Zürich.

**Etteldorf, Raymond:** Die Kirche im Orient. Innsbruck, Tyrolia-Taschenbuch Nr. 23 (Doppelband), 1963, 308 S., glanzfol. kaschiert Fr. 7.80.

**L'Evêque dans l'Eglise du Christ:** Travaux du Symposium de l'Arbresle, 1960, recueillis et présentés par Bouéssé, H. et Mandouze, A. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, 376 S., brosch., bFr. 240.—

**Exeler, Adolf:** Laienapostolat und Glaubensverkündigung. Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br., 1962. 44 S., brosch. DM/sFr. 2.60.

**Färber, Karl:** Neues Brevier zum inneren Leben. Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht, 1963, 288 S.

**Farner, Konrad / Pinkus, Theodor:** Der Weg des Sozialismus. Quellen und Dokumente 1891—1962. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1964, 312 S.

**Festugière, André-Jean:** Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Freiburg, Herdervelag, 1963, 152 S., Ln.

**Foucauld de, Charles:** Geistliche Schriften. Wien, Verlag Herold, 1963, 232 S. Fr. 14.80.

**Foucauld de, Charles:** Die Schriften von Charles de Foucauld. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1962, 467 S., Ln. geb. 24.80.

**Fournier, Elie:** Prédication pastorale et renouveau liturgique. I. Le Credo. Bruxelles, Ed. Lumen Vitae. 1963, 212 S., brosch.

## Besinnung auf die Fastenzeit mit neuen Tyrolia-Geschenktaschenbüchern

GERALD VANN

### Wort des Adlers

Einführung in das Johannes-Evangelium. Aus dem Englischen. Nr. 29. 144 Seiten, Fr. 5.80

Darstellung des Wirklichkeits- und Symbolgehaltes. Vann geht den Bezügen uralter Menschheitserfahrung nach und eröffnet dem Apostelwort ganz neue Dimensionen, über die Grenzen des Christentums hinaus.

REINHOLD STECHER

### Begegnung auf Mittelwelle

Morgenbesinnungen. Nr. 30. 72 Seiten, glanzfolienkaschiert Fr. 5.80

Rundfunkansprachen eines jungen Tiroler Priesters, die sich auszeichnen durch eine neue Art, theologische Inhalte zeitgemäß und anschaulich zu formulieren. Diesen Gedanken in der Art von «Leben in Gottes Hand» von P. Rosche kommt seltene Überzeugungskraft zu.

Neu bei Ihrem Buchhändler

**Herausgeber:** Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

**Abonnements- und Inseratenannahme:** Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

**Abonnementspreis:** Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.—; Halbjahresab. Fr. 8.—; Gönnerabonnement Fr. 20.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** — Belgien-Luxemburg: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. — Deutschland: DM 16.—/8.50. Gönnerabonnement DM 20.—. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. — Dänemark: Kr 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 18.—/10.— 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. Nicola da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142 181. Sch. 90.—/50.—. — USA: jährlich \$ 4.—.