

Wir kommentieren

Newman und die Schweiz: «Die Felswand» von C.F. Meyer – Wie Kardinal Newman seine Felswand überwand – Ermutigt durch den unerwarteten Erfolg seiner «Apologie» – Das Konzil Newmans – Gotthelf, ein Verteidiger des Glaubens der einfachen Leute – Geschichtstheologische Erwägungen über die Entwicklung der Menschheit – Die Welt bildet sich langsam Gott entgegen.

Probleme der Sexualität: Geburtenregelung ist nicht der Angelpunkt – Die größten Zusammenhänge müssen erfaßt werden – Moralvorschriften sind teils historisch bedingt – Welche Rolle spielt die Liebe in der Ehe? – Neues Dokumentationszentrum für eheliche Ethik.

Strukturen der Kirche

Der neue Diakon: Das Konzil hat dem Diakon eine Tür geöffnet – Eignet es sich für unsere Verhältnisse? – Es geht nicht nur darum, dem Priestermangel abzuwehren – Mit wieviel Jahren ist man ein reifer Mann? – Wie kann die Kirche zu neuen Arbeitskräften kommen? – Das Diakonat muß ins Bewußtsein des gläubigen Volkes eingehen – Ist es richtig, den Laien diakonische Vollmachten zu übertragen? – Das Konzil von Trient war bereit, Verheirateten die niederen Weihen zu spenden – Konkurrenz zwischen Diakonen und Laien? – Wir brauchen auch nebenberufliche Diakone – Ausbildung muß praktisch und flexibel sein – Diakonatszeit? – Mutige und überlegte Erneuerung des Diakonats ist heute gefordert.

Philosophie und Naturwissenschaft

Von der Substanz zur Funktion (2): Nikolaus von Kues: ein Kardinal als Wegbereiter des neuen wissenschaftlichen Denkens – Relationalität als Grundzug des geschaffenen Seienden – Prinzipielle Unendlichkeit und faktische Endlichkeit der Welt – Der Kreisel, ein Symbol für das Verhältnis Gott, Welt, Ding – Die Ver suchung des Pantheismus – Wurzel des Antidogmatismus der modernen Wissenschaft – Auswirkungen des Kusaners: Aufhebung der Weltgestalt – Entfaltung der exakten Wissenschaften – Universalismus.

Bücher

Vaterproblem; Wirtschaftliche Mitbestimmung

Newman und die Schweiz

Conrad Ferdinand Meyer

Unter den Gedichten von *Conrad Ferdinand Meyer* findet sich eines, das den Titel «Die Felswand» trägt. Dieses Gedicht kann man passenderweise voransetzen, wenn man über *Kardinal Newmans* Aufenthalt in der Schweiz vor hundert Jahren (August 1866) und dessen Bedeutung für seine Entwicklung berichten will. Das Gedicht lautet:

Die Felswand

Feindselig, wildzerrissen steigt die Felswand.
Das Auge schrickt zurück. Dann irrt es unster
Daran herum. Bang sucht es, wo es haften.
Dort! über einem Abgrund schwebt ein Brücklein
Wie Spinnweb. Höher um die scharfe Kante
Sind Stapfen eingehaun, ein Wegesbruchstück!
Fast oben ragt ein Tor mit blauer Füllung:
Dort klimmt ein Wanderer zu Licht und Höhe!
Das Aug' verbindet Stiege, Stapfen, Stufen.
Es sucht. Es hat den ganzen Pfad gefunden,
Und gastlich, siehe, wird die steile Felswand.

Vor einer Felswand geistiger Art stand Newman nämlich von 1846 bis 1866, also zwanzig Jahre lang, und er suchte immer wieder über «Stiegen, Stapfen, Stufen» auf den Gipfel zu gelangen. Es handelt sich um folgendes:

Im Jahre 1845 war Newman bei der Ausarbeitung der Abhandlung *Über die Entwicklung der christlichen Lehre* zur Überzeugung gelangt, die Dogmen, die der katholischen Kirche im Unterschied zur anglikanischen eigen sind,

ließen sich als echte Entwicklungen der apostolischen Verkündigung und der auf sie folgenden Väterzeit betrachten. Newman hatte die Arbeit an diesem Werk als Experiment in eigener Sache begonnen. Sobald er nun sah, daß sich diese Entwicklungen rechtfertigen ließen, trat er in die katholische Kirche über und ließ das Werk einstweilen und später für immer unvollendet. Als eine «Felswand» stand seitdem die Frage vor ihm: Wie kann ich die These erkenntnisphilosophisch begründen, auf der meine Studien über die Dogmenentwicklung beruhen, die These nämlich: «Der Mensch ist imstande, aus einer Zusammenschau der Tatsachen A, B, C für sich persönlich, wie er ist und denkt, zur festen Überzeugung zu gelangen, daß es sich so und so verhält, obwohl er einen streng wissenschaftlichen Beweis dafür nicht zu erbringen vermag. Die Glaubenszustimmung aller nicht gebildeten Leute gründet auf der Anerkennung dieser Tatsache von Seiten der Heiligen Schrift und der Kirche. Aber wie sie erkenntnisphilosophisch analysieren?» Nicht weniger als 18mal versuchte Newman, die vor ihm sich erhebende geistige Felswand zu bezwingen. Das ist ihm in seiner Untersuchung zur Erstellung einer «Grammatik», das heißt einer Elementarlehre «zur Zustimmung», gelungen.

«Gastlich wurde ihm die Felswand», um mit Conrad Ferdinand Meyer zu sprechen, während seines Aufenthaltes in *Glion*, oberhalb des Genfersees. Nachdem er die 18 Versuche der Besteigung angeführt hat, schreibt er in der Rückschau auf den glückhaften 19. Versuch über die «Erleuchtung» von *Glion* wie folgt: «Diese Unternehmungen waren, glaube ich, alles selbständige, unabhängige Versuche, in ein Labyrinth hineinzukommen oder den schwachen Punkt in der Verteidigung einer Festung zu finden. Ich konnte nicht vorwärts kommen und fand mich immer wieder am alten Platz, aufs äußerste enttäuscht. Trotzdem hatte ich das Gefühl, ich müsse aussprechen, was mein Geist schon sah, konnte jedoch nicht erkennen, ob es

etwas wert war. Nun da es ans Tageslicht gekommen ist, behaupte ich nicht, es sei viel wert; aber es war mir, als könnte ich nicht sterben, bevor ich es ausgesprochen hatte. So wenig es in sich genommen wert ist, so kann es doch für einen andern eine Anregung sein, etwas Besseres und Richtigeres zu schreiben. So ging es Jahr um Jahr weiter. Schließlich, als ich oben in Glion, oberhalb des Genfersees, war, überfiel es mich: Du machst es falsch, wenn du mit der Gewißheit anfängst. Gewißheit ist nur eine Art von Zustimmung. Du solltest mit der Gegenüberstellung von Zustimmung und Folgerung beginnen. Auf diesen Wink hin redete ich, weil ich in ihm den Schlüssel zu meinen eigenen Ideen fand.»

Die Erleuchtung, die Newman in Glion zuteil wurde, besteht also in folgender Erkenntnis: Die Führung des Beweisganges auf sein Ergebnis hin und die Zustimmung des Geistes zum Ergebnis sind zwei voneinander verschiedene Akte. Es gilt also, den Akt der Zustimmung als solchen für sich allein ins Auge zu fassen. Von diesem Ansatz aus gelangte Newman zur Abhandlung für eine *Grammatik der Zustimmung*.

In unserer Zeit sind nun die Atomphysiker bei den Bemühungen, ihre Bemühungen, ihre Forschungsmethode, die zu so großartigen Entdeckungen führte, auch erkenntnisphilosophisch zu beschreiben, zu Fachausdrücken gelangt, die mit denen Newmans nicht bloß inhaltlich, sondern auch sprachlich übereinstimmen. Ohne im mindesten zu erröten, sprechen sie von (erraten) oder (erahnen). Und Pius XII. hat 1943 die Newmansche Erkenntnislehre offiziell in die Sprache der Theologie eingeführt. Wenn er sagt, die Feststellungen aus der Wirklichkeit, die aus einem induktiven Beweisgang erhoben werden, haben in dieser Wirklichkeit einen realen Hintergrund und führen deshalb wieder zu Ergebnissen im Bereich der Wirklichkeit, so wiederholt er einfachhin einen Satz aus der (Grammatik der Zustimmung).

Welches waren, so kann man fragen, die günstigen Voraussetzungen, unter denen Newman in Glion der Einstieg in die Felswand gelang, um den er sich zuvor so lange vergebens bemüht hatte?

Vor allem ist da der unerwartete Erfolg seiner *Apologie* zu nennen, die er im Jahre 1864 in einer schriftstellerischen Gewaltleistung vollendete. Dieser Erfolg gab ihm neuen Mut zur Weiterarbeit. Nun hatte er doch in der (Apologie) selbst schon das Problem der (Grammatik) sorgfältig umrissen, wenn er feststellte: Der Glaube an die Existenz eines persönlichen Gottes als Kern der natürlichen Religion, der Glaube an eine Offenbarung Gottes an die Menschen, der Glaube an die katholische Kirche als die Hüterin und Auslegerin dieser Offenbarung gründet auf einem induktiven Beweisgang. Hat man das erkannt, so steht man vor der Frage: Worauf gründet dann aber, erkenntnisphilosophisch gesehen, der induktive Beweisgang als solcher? Die (Grammatik der Zustimmung) stellt Newmans Antwort auf diese Frage dar.

Im Jahre 1864 konnte Newman freilich noch keine Ahnung davon haben, daß hundert Jahre später ein Papst ein allgemeines Konzil ausschreiben und in der Bulle für die Einberufung neben den Kirchenvätern den (hochberühmten englischen Schriftsteller Kardinal Newman) als einzigen Theologen nennen würde; daß während des Konzils selbst eine ganze Reihe von Artikeln erscheinen würden, in welchen auf die Parallelität der Leitgedanken des Konzils mit Leitideen seiner Werke hingewiesen wird. In England bezeichnet man das Zweite Vatikanische Konzil als das (Konzil Newmans) und hat damit nicht ganz unrecht.

Jeremias Gotthelf

Gotthelf war einer jener großen Geister, die in der kleinen urchümlichen Welt des Bauerndorfes die Gesetze des menschlichen Lebens erschauten. In dieser Schau stellte er sich als Erzähler in den Dienst der christlichen Verkündigung. Im 19. Jahrhundert, das auf den Verstand vertraute und mittels seiner die Menschheit dem Höhepunkt ihrer Entwicklung zuzuführen plante, stellte er daher den Kräften des Verstandes die des Gemütes, des Gewissens und des Glaubens entgegen.

Er wußte nicht wenig von dem, was man heute Tiefenpsychologie nennt, und wußte all das als ein ständig unter Bauern lebender Seelsorger mit besten realistischen Sicherungen.

Gleich Newman wurde er so gegenüber dem religiösen Liberalismus zum Verteidiger des Glaubens der einfachen Leute. Was er immer wieder leidenschaftlich bekämpfte, war der Glaube an einen Aufstieg des Menschengeschlechtes nach Planungen des Verstandes. Diesem Traum seiner Zeit setzte er aber nicht eine absolute Verneinung, sondern die Idee eines Aufstiegs der Menschheit nach Gottes, des Schöpfers, Plänen entgegen. So kommt es, daß der Gotthelf-Pfarrer in dem Ende der dreißiger Jahre erschienenen Roman (Leiden und Freuden eines Schulmeisters) ähnliche geschichtstheologische Ideen vorlegt, wie sie Newman um diese Zeit in sich trägt. Der Unterschied zwischen Newman und Gotthelf besteht nur darin, daß diese Ideen bei Newman erkenntnisphilosophisch unterbaut wären, während Gotthelf persönlich von Philosophie wenig oder nichts hielt. Der Gotthelf-Pfarrer gründet seine Darlegung auf folgende Thesen:

Erstens: Es gibt eine Entwicklung im Bereich des Glaubens, eine von Gott selbst gewollte Entwicklung.

Zweitens: Die Führung dieser Entwicklung ist in die Geschichte eingebettet; sie vollzieht sich aber unter der Leitung des Heiligen Geistes, und jeder Verkündiger der christlichen Lehre ist, ohne genau um seine Bedeutung zu wissen, als Mitförderer in den Gesamtplan Gottes eingesetzt. Die Frage ist nur, ob er die ihm zuge dachte Aufgabe erfüllt oder sich ihr auf irgendwelche Weise und aus irgendwelchem Grunde entzieht. In diesem Sinne hält Gotthelf dem Schulmeister folgenden Vortrag:

«An das tausendjährige Reich, wie die Propheten es in Bildern darstellen, wie die Rabbinen es versinnlichen, wie die meisten Leute es sich denken, Jesus auf einem Schimmel reitend, glaube ich nicht. Aber an die Idee glaube ich. An die Idee nämlich, daß die Welt nicht nur ein Narrensaal sei, an dessen Beschauung die Himmlischen sich ergötzen können; daß ein jeder einzelne nicht nur sei ein Eichhörnchen in der Trülle, das andern zum Vergnügen ringsum springen muß, bis es alle viere von sich streckt. Ich glaube, daß der einzelne zu einem höheren Leben sich hier heranbilden soll. Ich glaube aber nicht nur das, sondern daß durch diese Erziehung des einzelnen die Geschlechter auf höhere Stufen steigen, daß die Zustände sich veredeln, daß es auf der Welt nach dem Plane Gottes besser werden soll und muß, daß, wenn eine weise Hand alles regiert, alle Kräfte, die wir in böse und gute abteilen, doch nur eines schaffen können, den Willen Gottes; so ein Ziel wird aber nicht mit einmal erreicht, fällt nicht ... vom Baum, sondern die Welt bildet sich ihm langsam entgegen. Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag. Dieses Ziel kenne ich nicht, aber dessen was ich gesagt, redet der Weltgang mir Zeugnis. Wie früh oder wie spät das eintreffen wird, worüber Ihr mich ausgelacht, das weiß ich nicht, aber daß diese Zustände sich nach und nach herausbilden werden, das zeuget in mir ein Geist, der nicht trügt; es ist ein Geist, man nennt ihn mit verschiedenen Namen. Es ist der Geist des Glaubens, der Offenbarung oder der Geschichte. Ich bin schon manchmal ausgelacht worden um Äußerungen, die diesem Geiste entlossen, und wann ich sagte: (Habt nur Geduld, es kommt schon besser), so schimpfte man mich aus. Aber diesen Glauben trübt man mir nicht, macht mir nicht weis, er sei ein Traum. In ihm liegt mir der tiefe Trost in meinem Amte. Ich weiß, ich nütze etwas. Er bewahrt mich vor jeglichem Haß, denn ich weiß: wie jeder auch, allerdings auf seine Verantwortung hin, sich gebärden mag, er muß doch dem gleichen Zwecke dienen.»

«Ich weiß, es ist nicht meine Aufgabe, alles selbst zu machen, sondern auf alle mich umgebenden Kräfte zu wirken suchen im Sinne Gottes, daß sie eilen, die Worte Gottes zu tun auch wider Willen. Ich weiß, von mir hängt es nicht ab, daß es gut geht, es ginge auch ohne mich; aber wenn ich nichts täte, so wäre mein die Verantwortung, daß einzelne zurückbleiben auf ihrer Bahn. Ich weiß, das Lob gebühret Gott, darum vermag ich kein

Schleiftrog zu sein für alles, was ich nicht selbst gedacht, selbst gesagt, selbst gemacht. Ich weiß, es geht vorwärts. Darum vermag ich geduldig zu sein, vermeine nicht, meine Weisheit in einem Tage auskramen, alle meine Einfälle in einem Tage verwirklichen zu müssen, vermag mich zu orientieren, zu untersuchen, ob die Kräfte zu diesem oder jenem Werke in mir oder in andern liegen, vermag es, jene Kräfte zu bewegen suchen, ohne daß es einem Menschen einfällt, mir dafür zu danken oder mich zu rühmen. Ich weiß, ich bin keine Eintagsfliege und Gottes Plan keine Seifenblase, darum jaste ich nicht und zapple nicht, und was meine Bauern dazu sagen, weiß ich wohl. Sie sind böse darüber, daß ich ihnen nicht das Lustspiel eines zappelnden Pfarrers aufführen will, welches so viele ihnen geben, und nicht nur ihnen, sondern auch den Herren in Bern, die an solchen gar großen Spaß haben. Ich will nun einmal sehen, wie sie zappeln, und allemal, wenn sie verzappeln wollen, sollen sie mich in Liebe finden.»

Ein Satz erinnert geradezu an Teilhard de Chardin. Der Satz: «Die Welt bildet sich ihm (Gott) entgegen.» Jeremias Gotthelf war 1866 bereits einige Jahre tot. Hätten sich Newman und Gotthelf getroffen und wären sie auf das Thema Entwicklung zu sprechen gekommen, so hätte es, wie man heute sagt, zu einem Dialog kommen können.

Dr. F. M. Willam

Diskussion über die Sexualität

Die Diskussionen an der katholischen Universität von Löwen über Geschlechtlichkeit und Ehe spiegeln eine Neuorientierung innerhalb der katholischen Kirche wider. Sie zeigen, daß das wahre Problem nicht so sehr darin besteht, ob die Pille erlaubt sei, sondern weit darüber hinaus, was eigentlich die Sexualität im Gesamt der menschlichen Existenz bedeutet.

Die Gespräche an der Löwener Universität vom Mai/Juni 1966 waren die achte Reihe jährlicher Diskussionen über die Sexualität und Ehe, organisiert durch Kardinal Leo Suenens. Sie waren nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung im Denken der Kirche über die Ehe. Mehrere Mitglieder der päpstlichen Kommission über die Geburtenfrage sind Teilnehmer an diesen Gesprächen. Dieses Jahr wurde die Frage «Die Sexualität der Frau» behandelt. Von den 50 Teilnehmern waren zwölf Frauen, darunter zwei Ordensschwwestern. Die Gelehrten machten nicht den Versuch, das Problem der Geburtenregelung zu lösen. Sie bemühten sich um die größeren Zusammenhänge, innerhalb deren die Geburtenfrage zu stellen und zu untersuchen ist. Man hörte wenig über Pille und Antikonzeption. Man gewann durchaus den Eindruck, daß die Geburtenkontrolle nicht mehr im Vordergrund steht. Private Diskussionen gingen vor allem um Pastoralprobleme und die Folgerungen für die Moraltheologie aus einer neuen Auffassung der Sexualität überhaupt.

Zum erstenmal waren auch Nichtkatholiken eingeladen: *Dr. Mary Calderone* (früher ärztliche Vorsitzende der Bewegung für geplante Elternschaft und gegenwärtig Direktorin der SIECUS, Sex Information and Education Council of the U.S.A.); *Dr. Reuben Hill* (Prof. für Soziologie an der Universität von Minnesota); *Dr. Jean Snoeck* (Prof. für Gynäkologie an der Freien Universität von Brüssel). Prof. Snoeck hielt einen Vortrag über die psychosomatischen Ursprünge von Sexualproblemen bei der Frau.

Unter den europäischen Teilnehmern waren *P. Charles Davis* (England), Gynäkologe *Eamon de Valera*, Irland (Sohn des Präsidenten), *Msr. Charles Moeller*, *Msr. Albert Dondeyne*, Professor des Institutes für Philosophie in Löwen, und der Kanonist *Victor Heylen* (Löwen), der den Abschnitt über die Ehe in der Pastoralkonstitution des Vatikanischen Konzils entworfen hatte. Außerdem gab es Vertreter aus Frankreich, Belgien, England, Irland, Italien, Deutschland, Österreich, Holland, den USA.

► Einen interessanten Beitrag lieferte *Prof. Noonan* von der Notre-Dame-Universität USA (der im deutschen Sprachbereich besonders durch einen gut dokumentierten Artikel über die Grenzen des Traditionsargumentes in Fragen der Antikonzeption bekanntgeworden ist). Prof. Noonan sprach über die verschiedenen historischen Auffassungen der weiblichen Sexualität: Bis zu welchem Grad sind die Moralvorschriften über die Ehe durch die kulturelle Umgebung, in der sie entstanden sind, bestimmt, und bis zu welchem Grad sind sie ein Schutz der jeden Kulturwandel überdauernden menschlichen Werte? Beispiele für die Abhängigkeit gewisser Moralvorschriften von der besonderen kulturellen Lage sind manche Vorschriften des Alten Testaments (zum Beispiel die Enthaltung von sexuellen Beziehungen während der Menstruationszeit oder Schwangerschaft; Reinigungsvorschriften, usw.). In anderen Fällen indessen sind die Moralvorschriften des Alten Testaments nicht mit biologischen oder sozialen Vorstellungen der weiblichen Sexualität zu verbinden. Gegenwärtig betonen die Theologen die Bedeutung der Liebe in der Ehe. Ist dies kulturell bedingt oder überzeitlich? In der Vergangenheit wurden Ehen durch die Eltern festgelegt. Die Hervorhebung der Liebe scheint ihren Ursprung in der höfischen Liebe der Troubadours zu haben. Andererseits: Liebe und Ehe waren nicht immer an die Sexualität gebunden. Noonan vermutet, daß die gegenwärtige Betonung der Liebe ein authentischer Ausdruck christlichen Denkens ist.

► Bemerkenswert war auch die Exegese des Kanonikus *Victor Heylen* über den Abschnitt «Ehe und Familie» in der Pastoralkonstitution des Vatikanischen Konzils. Seine Interpretation hat authentischen Charakter, da er am Zustandekommen dieser Konstitution intensiv beteiligt war. Nach Heylen spiegelt der Text die Bemühung wider, den personalen Aspekt der Ehe und Liebe mit dem gesellschaftlichen und legalen Aspekt zu verbinden. Der Satz: «Gott selbst ist der Urheber der Ehe, die verschiedene Werte und Zwecke umschließt», wurde in den Text eingefügt, um die personalistische Perspektive hervorzuheben. Gleichzeitig aber wurde die Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Zweck der Ehe ausgeschaltet. Eine solche Distinktion mag bedingvoll sein vom juristischen, nicht aber vom moralischen Standpunkt aus. Das Dokument bezieht ferner keine endgültige Position in der Frage der Beziehung zwischen Liebe und Zeugung. Die menschliche Sexualität ist mehr als nur ein biologisches Faktum. Sie hat aber gleichzeitig eine objektive Struktur, die respektiert werden muss. Sowohl Biologismus wie reine Situationsethik sind damit ausgeschlossen. Mehrere Konzilsväter verlangten, daß die früheren päpstlichen Verurteilungen in den Text eingefügt werden. Das hätte aber eine unerwünschte Kombination ergeben. So wurde ein Kompromiß erreicht: die früheren Dokumente wurden in einer Fußnote zitiert.

► *Prof. Paul Le Moal* vom Katholischen Institut in Paris hielt einen bemerkenswerten Vortrag über die Beziehung zwischen weiblicher und männlicher Sexualität. Dieses Thema wurde von einem anderen Franzosen, *Dr. J. R. Bertolus*, Mitglied der päpstlichen Kommission, in einem Gespräch über die Sexualität der verheirateten Frau aufgegriffen. Dr. Bertolus sieht die Hauptursache für sexuelle Probleme innerhalb der Ehe in der Einstellung, den Partner als Objekt zu sehen. Eine solche Einstellung wird durch die frühesten Beziehungen des Kindes zu seiner Mutter verursacht.

Zum Schluß der «Colloques» von Löwen wurde ein internationales Dokumentationszentrum für eheliche Ethik gegründet. Colloque-Mitglieder in verschiedenen Ländern der westlichen Welt sollen das Sekretariat informieren, das unter der Leitung von *Prof. Volcher* in Löwen steht. Ein Nachrichten-Bulletin wird diese Informationen an die Mitglieder weiterleiten. Die «Colloques von Löwen» werden auf breiterer Basis fortgesetzt. Der Plan fand Zustimmung. Die Verwirklichung hängt aber davon ab, wie weit finanzielle Mittel aufgebracht werden können. Den Löwener Gesprächen kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie auf internationaler Ebene geführt werden. Die Mitglieder haben in Rom großen Einfluß.

Prof. Dr. Louis Dupre, Georgetown University, USA

ERLEBEN AUCH WIR BALD DEN NEUEN DIAKON?

Wer kommt für das Amt in Frage?

Das Konzil hat den Bischofskonferenzen die Entscheidung überlassen, ob und wo das Diakonat als eigenständiges Amt wieder erstehen soll. Dem Papst ist dabei die Zustimmung vorbehalten. Auch über das (Wie) der Erneuerung haben die Bischofskonferenzen zu bestimmen. So wird auch unsere Bischofskonferenz sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob der Diakon bei uns zu neuem Leben erweckt werden und in welcher Form (vielleicht in welchen Formen) dies geschehen soll. Noch warten wir auf die Ausführungsbestimmungen aus Rom, die zu Kapitel 3, Abschnitt 29, der Kirchenkonstitution herauskommen sollen. Sie werden gewisse Rahmenvorschriften bringen, um bei aller Vielgestaltigkeit der örtlichen Regelungen die notwendige Einheit zu gewährleisten. Es ist aber zu hoffen, daß diese Normen den Bischofskonferenzen die nötige Freiheit lassen werden, damit sie das eigenständige Diakonat in ihrem Gebiet so ausgestalten können, wie die örtlichen Verhältnisse es erfordern. Auch die Bischofskonferenzen werden den Bischöfen ihres Gebietes nicht eine einheitliche Regelung auferlegen. Wie das Konzil den Konferenzen die Freiheit der Entscheidung gelassen hat, so werden auch diese dem Einzelbischof freie Hand lassen, ob er in seiner Diözese den Diakon will oder nicht und wie er das Amt im Einzelnen ausgestalten will. Wir dürfen hier an ein Wort Congars erinnern, das dieser im Oktober 1965 auf dem Diakonatskongreß in Rom sagte: «Nur ein langes und vielseitiges Experiment wird es erlauben, die Segnungen und die Schwierigkeiten, das genaue Statut und die konkrete Norm eines als dauerndes Amt wiederhergestellten Diakonats klar zu sehen.» Das dürfte für die heutige Stunde heißen: Mit dem Gottvertrauen eines Johannes XXIII. und mit Mut zum Wagnis zu beginnen und Freiheit zu lassen.

Mit einigem Erstaunen liest man in dieser Pause zwischen Konzilsbeschlüssen und Erlaß der Ausführungsbestimmungen bzw. der darauf gründenden Entscheidung der Bischofskonferenz Ausführungen wie diese:

«Das in der Constitutio de Ecclesia formulierte Diakonat wird sich in mehrfacher Hinsicht als ungeeignet für die deutschen Verhältnisse erweisen. Das hat die bisherige Diskussion um diese Constitutio bereits klargestellt ... Das selbständige Diakonat (in Gegenüberstellung zu einer etwaigen diakonischen Probezeit des künftigen Priesters. Der Verfasser) scheint zunächst einiger Beachtung wert, erweist sich aber bei näherem Zusehen doch als recht uninteressant für unsere Verhältnisse.»¹ Ob ein solches Aburteilen erlaubt ist in einer Sache, die ohne Zweifel ihre Problematik hat,² die aber von größter Tragweite für die Seelsorge auch in Deutschland ist, ganz abgesehen davon, daß es nicht stimmt, die Diskussion sei negativ. Leider ist keine Literatur angegeben, der diese angebliche Diskussion entnommen werden könnte.

Der Konzilsbeschluß stellt als Grund für die Erneuerung des Diakonats die Tatsache heraus, daß ohne den Diakon lebensnotwendige Aufgaben der Kirche auf weite Strecken nicht erfüllt werden können. Zweifellos hat es dabei in erster Linie den Priestermangel im Auge, der hier anfängt, beachtlich zu werden, anderwärts bereits groß, ja katastrophal ist, den es jedoch in gewissen Ländern noch nicht gibt. Gehört Deutschland zu den letztgenannten glücklichen Gebieten?

Ein Bericht von einer Tagung der deutschen Diözesan-Seelsorge-Referenten in Westberlin, Mitte Juni 1966, besagt: «Ein erheblicher Priestermangel sowie eine gewisse Überalterung der amtierenden Priester sind alarmierende Tatsachen.»³ Und Weihbischof Frotz sagt im Kölner Pastoral-

¹ Johannes Timmermann: «Laiendiakonie und hierarchisches Apostolat in Deutschland» in: Die Sendung, Zeitschrift für Laienapostolat katholischer Akademiker 1/66, S. 14.

² Siehe das Referat von Konstantin Koser OFM: «Der Auftrag des Diakons in der Kirche heute» auf dem Internationalen Diakonatskongreß in Rom (die römischen Referate erscheinen in Kürze, herausgegeben vom Internationalen Informationszentrum für Fragen des Diakonats in Freiburg).

blatt 12/64, wir könnten zurzeit eher ein kirchliches Bauprogramm im Rahmen der im Gang befindlichen Raumordnung durchführen, als daß wir die Priester hätten, die den neuen Gemeinden dienen sollen.

Wer sich über die seelsorgliche Situation in Deutschland näher informieren will, kann nicht vorübergehen an der Abhandlung von Prof. H. Fleckenstein, Würzburg: «Seelsorgliche Möglichkeiten des Diakonats in deutschsprachigen Ländern.»⁴ Dann wird man kaum den Mut finden, die Frage der Erneuerung des Diakonats für Deutschland als «recht uninteressant» zu bezeichnen. Man lese dazu auch, was Fleckenstein in 13/65 des «Christlichen Sonntags» nach dem Konzil über die Erneuerung des Diakonats geschrieben hat, nicht etwa über den Diakon in den Missionen oder in Lateinamerika, sondern bei uns!

Es geht indes bei der Erneuerung des Diakonats nicht nur um die Seelsorgenot, die durch den Priestermangel hervorgerufen wird. Man muß auch die ekklesiologische Seite der Erneuerung sehen. Sie ist in der Diskussion in St. Peter von den Kardinalen Suenens, Landazuri Ricketts und Slipyi sowie von Erzbischof Maurer besonders ins Licht gehoben worden. Eine theologische Begründung nach dieser Seite gaben auf dem Diakonatskongreß in Rom Karl Rahner und Yves Congar.⁵ Und Kardinal Richaud betonte, daß das Diakonat auch in den Ländern mit alter christlicher Tradition eine große Hilfe sein könne (ähnlich Kardinal Suenens). Auch da, wo heute von Priestermangel noch nicht gesprochen werden kann, hat also der neue Diakon seine Berechtigung, braucht ihn die Kirche, wenn sie ihre gnadenhafte Wirklichkeit voll zur Entfaltung bringen will.

Welche Möglichkeiten bietet uns die Kirchenkonstitution?

Die Konstitution über die Kirche bestimmt (im Abschnitt 29): Wenn junge Männer (juvenes) sich zum Diakon weihen lassen, so bleibt für sie das Gesetz des Zölibats in Kraft. Männer reiferen Alters (viri maturioris aetatis; die Erläuterung zum letzten Text gebraucht synonym den Ausdruck: viri maturi uxorati) können, auch wenn sie in der Ehe leben, gleichfalls zum Diakon geweiht werden. Um solchen Männern die Weihe erteilen zu können, bedürfen die Bischöfe der Zustimmung des Papstes. So wäre zunächst zu klären: Was bedeutet: Männer reiferen Alters? Bisher konnten die Priesterkandidaten mit 22 Jahren zum Diakon geweiht werden. Nicht jeder Mann reiferen Alters ist schon des Alters wegen auch reif. Andererseits kann man reif sein, ohne schon ein reiferes Alter erreicht zu haben. Wenn vom Bischof ein Mindestalter von 30 Jahren verlangt wird, so ist der in diesem Mindestalter Geweihte gewiß nicht nur ein Mann reiferen Alters, sondern auch ein reifer Mann.⁶ Ist es schon schwer einzusehen, warum der Anwärter auf das Priesteramt mit 24 Jahren zum Priester geweiht werden kann, während der Diakon bei der Weihe offenbar älter sein soll, so wird man auch bei ihm das «reifere Alter» mit etwa 30 Jahren für gegeben ansehen dürfen – soweit dieser Begriff überhaupt eine allgemeine Mindestgrenze zuläßt. Richtiger wäre jedoch, den Grad der wirklichen Reife individuell durch den Bischof feststellen zu lassen. Wir hoffen, daß die Normen kein generelles Mindestalter festsetzen. Daß das Konzil bei denen, die zur

³ R. Losik im Bonifatius-Boten Fulda vom 10. 7. 66.

⁴ «Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats.» Herausgegeben von K. Rahner und H. Vorgrimler, Herder, Freiburg 1962, S. 412 bis 430.

⁵ K. Rahner: «Die Lehre des Vaticanum II über den Diakonat und seine Wiederherstellung.» Y. Congar: «Der Diakonat in der Theologie der Ämter.»

⁶ Vgl. dazu: Christian Arnold: «Um die Wiedereinführung des Diakonats in der Lateinischen Kirche. Der Diakon im kirchlichen Hauptamt und nicht im Hilfsdienst.» Pastoralblatt (Köln) 5/66, S. 130.

Zeit der Weihe noch junge Männer sind, beim Zölibat verbleibt, dürfte seinen Grund darin haben: Man wünschte wohl nicht, daß der junge Mensch im Normalalter der Berufsentcheidung zwischen dem Eintritt in das Diakonen- und in das Priesterseminar frei wählen könne. Offenbar fürchtete man, daß in diesem Falle eine größere Anzahl von jungen Leuten, die sonst ins Priesterseminar eingetreten wären, sich von vornherein zum Diakonatsentschließen würden. Diesem Bedenken wäre mit einem Weihealter von etwa 30 Jahren vollauf Rechnung getragen. Mit 24 Jahren sind bei dem Priesterkandidaten die Würfel gefallen, ob er sich zum Priester weihen lassen will. Beginnt also die Ausbildung zum Diakon nach diesem Zeitpunkt, so daß der Kandidat mit etwa 30 Jahren geweiht werden kann, dann wird das dem Priesternachwuchs kaum abträglich sein.

Es gäbe also junge zölibatäre Diakone, die (vorbehältlich einer anderen Anordnung) mit 22 Jahren, und es gäbe verheiratete Männer, die mit etwa 30 Jahren geweiht werden könnten. Den jungen zölibatären Diakon wird es in der Hauptsache in Ordensgemeinschaften geben. Hier gehört ja der Zölibat ohnehin zur Lebensform der Räte. In der Welt dagegen wird es nur wenige junge zölibatäre Diakone geben. (Natürlich können auch ältere unverheiratete Männer unter Übernahme der Zölibatspflicht zum Diakon geweiht werden.) Wenn einem jungen Mann mit seelsorglichen Neigungen das zum Zölibat erforderliche Charisma geschenkt ist, wird er in der Regel Priester werden wollen und können, vorausgesetzt, daß er die geistigen Qualitäten hat. Muß man nicht befürchten, daß gerade unter jungen unverheirateten Kandidaten sich mancher findet, der es im Leben zu nichts gebracht hat, aber nun meint, das Diakonats sei für ihn die große Chance? – Es bleiben somit als Kandidaten für das Diakonats in der Hauptsache verheiratete Männer reiferen Alters.

Haupt- oder nebenberufliche Diakone?

Man kann sich den Diakon als haupt- und nebenberuflichen vorstellen. Die Kirchenkonstitution sagt darüber nichts Ausdrückliches. Indes hindert uns der Konzilsbeschluß, junge Menschen mit der Möglichkeit zur Eheschließung zum hauptberuflichen Diakon heranzubilden, wie wir junge Menschen zum zölibatären Priestertum heranbilden. Wenn wir uns also nach Anwärtern für das hauptberufliche Diakonats umsehen – und wir brauchen den hauptberuflichen Diakon unbedingt –, so stellen wir fest, daß es Laienberufe gibt, in denen eine diakonische Funktion ausgeübt wird, etwa die des Religionslehrers, des Jugendleiters, des Sozialarbeiters usw. Soweit diese Männer im Dienst der Kirche oder der Caritas stehen, könnten sie, falls sie es ernstlich wollen und falls sie dafür geeignet erfunden werden, hauptberufliche Diakone werden. Sie könnten dabei auf ihrer bisherigen Stelle verbleiben, die Kirche könnte sie aber auch anderweitig einsetzen. Zu ihrer bisherigen Arbeit würden dann in jedem Falle liturgische Funktionen hinzutreten; sie könnten aber auch sonstige diakonische Aufgaben übernehmen.

Soweit Männer der genannten Berufe den Staat oder eine kommunale Körperschaft zum Dienstherrn haben, könnten sie ebenfalls Diakone werden, indem sie in ihrer bisherigen Stellung verbleiben. Obwohl sie in ihrem weltlichen Beruf ebenfalls eine diakonische Funktion erfüllen und zweifellos im Geiste des Diakonats erfüllen können, würde ich diese Gruppe als nebenberufliche Diakone bezeichnen. Sie hängen von einem nichtkirchlichen Arbeitgeber ab, der über sie und ihre Zeit verfügt, sie eventuell versetzen kann usw. Der Kirche stehen sie unmittelbar nur in ihrer Freizeit zur Verfügung.

Über die Gruppe der in diakonischer Funktion im kirchlichen Dienst Stehenden hinaus sind die Aussichten auf hauptberufliche Diakone gering. Es gibt spätberufene Priester. Es wird auch spätberufene Diakone geben. Aber das werden Einzelne sein. Welcher junge Mensch von etwa 30 Jahren, der in seinem weltlichen Beruf tüchtig ist und es bereits zu etwas gebracht hat oder zu bringen hofft, gibt diesen Beruf auf, um hauptberuflicher Diakon zu werden? Das werden Ausnahmen sein.

Wie hoch man auch den Wert der Weihe schätzen mag – weiht man Männer zu Diakonen, die bereits im Dienst der Kirche stehen, so hat doch die Kirche in ihnen keine neuen Kräfte gewonnen. Sie werden gerne ihre Freizeit im Dienst der Kirche verwenden; aber viele haben das ohnehin (in Überstunden oder sonstwie) getan. Es bleiben also für die Kirche nur

die wenigen, die ihren weltlichen Beruf aufgeben, als wirklich neue Arbeitskräfte.

So ergibt sich: Solange es bei dem Beschluß des Konzils bleibt, wonach es junge, verheiratete Diakone nicht geben darf, solange kommen wir ohne den nebenberuflichen Diakon nicht aus! – Er würde sich rekrutieren aus den oben genannten Männern, die bereits eine diakonische Funktion außerhalb der Kirche ausüben, die also an Vorbildung bereits Wesentliches mitbringen, aber auch aus Männern anderer Berufe: Arbeiter, Angestellte, Beamte, auch Pensionäre und Leute aus freien Berufen.

In den Diakonatskreisen hält sich eine größere Anzahl von Männern aller Berufe teils für den hauptberuflichen, teils für den nebenberuflichen diakonischen Dienst der Kirche bereit. Sie haben sich (zum Teil seit langen Jahren) unter Führung eines Spirituals darauf vorbereitet, daß die Kirche sie ins Diakonats ruft. Ohne einer Überstürzung das Wort reden zu wollen, darf man gewiß sagen:

Wenn etwas aus dem neuen Diakonats werden soll, dann muß es alsbald in einer gewissen Breite verwirklicht werden. Es genügt nicht, daß einige geeignete Männer, vielleicht am Sitz der Diözese, zu Diakonen geweiht werden. Das Diakonats muß ins Bewußtsein des gläubigen Volkes eingehen. Das kann nur geschehen, wenn der Diakon in der Pfarrgemeinde, und da insbesondere auch am Altar, vor allem Volk tätig wird. Gerade in der Pfarrei muß sich der ekklesiologische Sinn des Diakonats, der Sinn des mit spezifischer Gnade ausgerüsteten Dienstamts, zeigen, muß auch die Arbeitsteilung zwischen Priester und Diakon sich bewähren. Woher aber für die vielen Pfarreien hauptberufliche Diakone bekommen?

Beeinträchtigt das Diakonats die Stellung des Laien?

Im schon genannten Artikel im Pastoralblatt für Aachen, Berlin, Essen und Köln hat Chr. Arnold eine Lanze für den hauptberuflichen Diakon gebrochen (ohne den nebenberuflichen abzulehnen). Er meint: «Das Konzil hat offenkundig auch an eine Erleichterung des Seelsorgermangels gedacht, sicher nicht nur an Mitwirkung in der Liturgie, an Caritasarbeit oder sonstige Hilfsdienste im kirchlichen Raum, die ohne Schwierigkeiten von Laien übernommen werden können ... Von diesem Standpunkt aus scheint der Diakon vorerst nicht von besonderer Bedeutung zu sein ...» Und nochmals betont er: «Alle diakonischen Vollmachten könnten ja auch nach heutigem Recht im Notfall von Laien ausgeführt werden.» Bedauerlich, daß Sinn und Wert der Weihe hier überhaupt nicht gesehen wird! – Es ist bekannt, daß die Bischöfe der DDR begonnen haben, Laien zur Spendung der Kommunion und zum Predigen zuzulassen. Das ist für die besonders schwierige Lage der Kirche hinter der Mauer gewiß gerechtfertigt. Aber soll man diesen Weg allgemein gehen? Soll man ihn auch bei uns gehen?

Das hätte man vor dem Konzil wohl unbedenklich tun können. Aber heute? Nachdem das Konzil dem Diakon das Tor geöffnet hat, erscheint diese Maßnahme – allgemein angeordnet – ungerechtfertigt. Wo sich die Notwendigkeit ergibt, Funktionen im breiteren Umfang auszuüben, die das Konzil ausdrücklich dem Diakon zugewiesen hat – den Dienst der Liturgie, des Wortes und der helfenden Liebe –, da soll man den Diakon schaffen. Schon das Konzil von Trient wollte, daß Funktionen, für die eine Weihe erteilt wird, nur von Geweihten ausgeübt werden sollen. Es war zu diesem Zweck bereit, Verheirateten die niederen Weihen zu spenden, wenn nicht genügend zölibatäre Kleriker da waren! Jetzt hat das Konzil den Weg zum Diakonats geöffnet, auch für Verheiratete. Darum sollten wir davon Gebrauch machen!

Selbst als vorbereitende Maßnahme – auf das Diakonats hin – erscheint die allgemeine Zulassung des Laien zu den genannten Aufgaben bedenklich. Es sind schon bisher Befürchtungen vorgebracht worden, der Laie würde durch den Diakon in

seiner endlich erworbenen Position in der Kirche gekränkt. Es sei nur auf den erwähnten Aufsatz von Timmermann verwiesen. Er gibt der Befürchtung Ausdruck, die bereits vorhandenen lebendigen Anfänge an Laiendiakonie (Wortgottesdienst in priesterlosen Gemeinden, Religionsunterricht, Jugendführung, Wohnviertelapostolat usw.) könnten erstickt werden, wenn man bei der Erneuerung des Diakonats die Wachstumsgesetze in der Kirche nicht berücksichtige. Er möchte die Laiendiakonie (zumal in priesterlosen Gemeinden) in Richtung auf ein künftiges(!) Diakonat gefördert und durch Formen bischöflicher Sendung gestützt wissen. Überträgt man heute dem Laien – ich sage das als Laie! – noch weitere diakonische Funktionen, so werden die Laien, die schon heute über eine Beeinträchtigung durch den Diakon klagen, auch diese neuen Funktionen weiterhin für den Laien reklamieren und den Diakon als Eindringling in ihr «Ressort» betrachten.

Insoweit ist Timmermann durchaus zuzustimmen: Die Diakonie in den verschiedensten Formen (vor allem auch auf dem Gebiet der helfenden Liebe) ist gewiß Pflicht aller Christen. Sie ist aber auch Aufgabe des Amtes! «Die Diakonie als Dienst und Hilfeleistung bleibt eine unverlierbare Pflicht der Kirche. Es ist aus allgemeinen Gründen, deren zwingende Macht auf jede Seite des Neuen Testaments, ja ins Herz des Christentums selbst eingeschrieben ist, von höchster Bedeutung, daß die Diakonie mit dem Diakonat verbunden sei, der Dienst an den Tischen mit dem Dienst am Tisch des Herrn, die Wohltätigkeit (Caritas) mit der Eucharistie, die Hilfeleistung (helfende Liebe) mit der Liturgie. Darum kann das Werk der christlichen Caritas, selbst in irdischen Dingen der Kirche, von sich aus nicht ausschließlich Sache der Laien sein.»⁷ Laie und Amt sind also zu diesem Dienst berechtigt und verpflichtet. Deshalb kann der Laie nicht klagen, daß seine Stellung in der Kirche durch den Diakon beeinträchtigt sei.⁸ Ferner: Es ist mit der Sinn der Diakonaterneuerung, daß der Diakon die Gemeinde zur Diakonie erweckt und sie darin lebendig erhält. Hier gibt es keine Konkurrenz im üblichen Sinne, sondern ein gegenseitiges Helfen im Dienst Gottes. Arbeit wird für alle genug vorhanden sein.

Andererseits muß berechtigten Anliegen der Laien Rechnung getragen werden. Wenn wir etwa lesen,⁹ als Kandidaten für das Diakonat kämen auch der Jurist, der Steuer- und Bausachverständige in der kirchlichen Verwaltung in Betracht, dann darf man wirklich fragen: Braucht man für solche Posten einen Diakon? Hier wäre doch mit Fug und Recht ein Laie am Platz.

Dagegen ist es keine Beeinträchtigung des Laien, wenn wir sagen: Nach dem Konzil ist es unangemessen, allgemein dem Laien neue diakonische Funktionen zu übertragen. Dann aber brauchen wir den nebenberuflichen Diakon. Zugegeben: die Bezeichnung ist nicht glücklich. Wer Diakon ist, soll es aus tiefem Herzen sein. Er ist es dauernd, was immer er auch tun mag. Daher ist auch die Bezeichnung «Freizeitdiakon» nicht befriedigend, noch «ehrenamtlicher» (das heißt nicht von der Kirche bezahlter) Diakon. Mag es also bei dem geläufigen Wort bleiben.

Zugegeben: Es lassen sich gewisse theologische Bedenken gegen diese Form des Diakonats vorbringen. Je höher das Amt, um so mehr verlangt es die volle Hingabe, die gänzliche Konzentration auf den kirchlichen Dienst. Der Diakon steht auf der untersten Stufe der Hierarchie. Das dürfte eine Erwerbstätigkeit in einem (nicht unpassenden) weltlichen Beruf nicht ausschließen. Auch der höhere Beamte – oder was immer einer

im Zivilleben sein mag – kann vom diakonischen Geist unseres Herrn so ergriffen sein, daß man ihn zum Diakon weihen kann, wenn die Voraussetzungen im übrigen gegeben sind.

Es bleibt uns nichts übrig, als die theoretischen Bedenken zurückzustellen. Wenn bei der gegenwärtigen Rechtslage aus der Erneuerung etwas Durchgreifendes werden soll, so können wir auf den nebenberuflichen Diakon nicht verzichten. Die klassische Begründung für diese Form des Diakonats hat Wilhelm Schamoni schon 1953 gegeben in seinem Buch: «Familienväter als geweihte Diakone» (Schöningh, Paderborn, 3. Auflage 1961). Auch nach dem Konzil sind eine Reihe von Freunden des Diakonats (Fleckenstein, Vorgrimler, Senger, Hornef) auch für den nebenberuflichen Diakon eingetreten. Daß es dabei Schwierigkeiten gibt, ist nicht zu leugnen: Schwierigkeiten der Auswahl wie der Ausbildung. Wir müssen sie auf Grund des Konzilsbeschlusses in Kauf nehmen.

Die Ausbildung der Diakone

Über die Ausbildung des Diakons kann man heute die verschiedensten Vorschläge hören. Chr. Arnold ist der extremen Auffassung, auch bei uns müßten Priester und Diakon grundsätzlich die gleiche Ausbildung haben. Einen Rückgriff auf vortridentinische Formen lehnt er ab. Pfarr- und Caritashelfer (diese Caritas-Helfer) haben eine sehr gediegene Ausbildung(!), auch Jugendpfleger möchte er ebensowenig zur Diakonenweihe zugelassen wissen wie die Katechisten in der Mission. Wenn er sich für eine gründliche Ausbildung einsetzt, kann man ihm nur beipflichten. Aber der Diakon braucht keine volltheologische Ausbildung. Er ist nicht Priester im engeren Sinn, wenn auch sein Amt priesterlichen Charakter hat. «Der Diakon ist ein Amt eigener Prägung. Die Diakone haben eine besondere Funktion im Leibe Christi zu erfüllen.»¹⁰ Der Diakon braucht also eine gründliche, aber andersartige Ausbildung, die seinen diakonischen Aufgaben entspricht. Arnold möchte, daß dem Diakon auch das Pfarramt übertragen werden könnte. «Der Diakon könnte die ganze Pfarrseelsorge übernehmen außer den eigentlich priesterlichen Funktionen der Konsekration, Absolution und Krankensalbung.» Das kann er doch auf der Außenstation tatsächlich verwirklichen, auch ohne volltheologisches Studium! Wenn Arnold meint, es wäre denkbar, daß ein Diakon das Pfarramt inne hätte, während ein junger Priester als Kaplan ihm zur Seite stände – denkbar – ja; praktikabel? Lieber nicht.

M. Hermanns¹¹ schlägt für die Kleriker- und Laientheologen eine gemeinsame theologische Grundausbildung von vier Semestern vor, wobei auch die Laientheologen in einem theologischen Konvikt wohnen sollen. Beide – Kleriker- und Laientheologen – sollen danach zum Diakon geweiht werden. Es soll sich eine praktische diakonische Tätigkeit über fünf Jahre hin anschließen. In dieser Zeitspanne soll jeder sich entschließen, ob er zölibatärer Priester werden oder Diakon bleiben und heiraten will. – Sinnvoll wäre das nur, wenn der Zölibat erst an die Priesterweihe geknüpft würde. Nur so wäre es für die künftigen Priester eine Zeit der Prüfung und Bewährung. Ob unsere Bischöfe damit einverstanden sein werden? In dieser langen Zeit dürfte mancher sich entschließen, Diakon zu bleiben. Jedenfalls kann man nicht alle Laientheologen verpflichten, zwei Jahre in einem Theologikonvikt zu verbringen, noch kann man dahin streben, sie alle zum Diakon zu weihen!

Wir können unsererseits zur Frage der Ausbildung nur einige kurze Bemerkungen machen. Ein Seminar für junge Anwärter entfällt. Die Schwierigkeiten beruhen hauptsächlich darin, daß die Anwärter eine ganz verschiedene Vorbildung und Ausbildung mitbringen. Wir müssen also jede Möglichkeit benutzen und die Ausbildung sehr flexibel gestalten: Ausbildung in vortridentinischer Form durch einen besonders geeigneten Seelsorgepriester (oder besser durch ein Team von Seelsorgern und Soziologen). Jeder Anwärter sollte möglichst schon vorher die *Missio canonica* erlangt haben. Ausbildung in Kursen: Abend-, Wochenend-, Ferienkurse, auch Fernkurse. Eine Ausbildung in längeren Kursen in einem Seminar ist für die im Beruf stehenden Anwärter nicht leicht durchzuführen, aber sie

⁷ Y. Congar: «Der Laie». Schwabenverlag, Stuttgart 1956, S. 369.

⁸ J. Hornef: «Gefährdet das Diakonat die Mitarbeit des Laien in der kath. Aktion?» in: *Der Seelsorger*, Wien, Nov. 1963.

⁹ Camilla Härlin: «Der neue katholische Diakon». *Rheinischer Merkur* vom 8. 7. 66.

¹⁰ «Das Amt der Diakone»; «Der Bericht der Konsultation. Neue Erwägungen über das Amt der Diakone in der Kirche» in: *Studien des Ökumenischen Rates* Nr. 2, Genf 1965, S. 36.

¹¹ «Das Verhältnis von Kleriker- und Laientheologen» in: *Hirschberg* 4/66.

wird besonders auch wegen der asketischen Formung unersetzbar sein. Die Kirche müßte jedenfalls für die Zeit der Ausbildung für den Unterhalt der Familie sorgen. Auf die Dauer werden wir ohne ein Seminar nicht auskommen. Die Ausbildung müßte hier meist in kleinen Gruppen erfolgen. Jedem einzelnen müssen die Kenntnisse vermittelt werden, die er (zusätzlich) braucht. Das verlangt von den Auszubildenden große Beweglichkeit.

Jungen Menschen, die den Wunsch haben, Diakon zu werden, wird man empfehlen, ein Seminar für Sozialarbeiter oder für Jugendleiter zu besuchen, Religionslehrer (Katechet, Volksschullehrer, Laienvolltheologe) zu werden und sich dann nach praktischer Betätigung im Beruf und nach Eheschließung einer zusätzlichen Ausbildung zum Diakon zu unterziehen.

Noch eines sei erwähnt: Timmermann tritt für ein (Diakonats) auf Zeit ein, ähnlich wie bei dem (Missions) auf Zeit. Dazu wäre etwa folgendes zu sagen: Das Diakonatsamt ist erneuert als eigene und beständige hierarchische Stufe. Es wird übertragen durch das Sakrament der Diakonenweihe, die dem Geweihten eine gnadenhafte Ähnlichkeit mit Christus, dem Diakon, verleiht. Diakon kann nur werden, wer von Gott berufen ist. Er übernimmt das Amt fürs ganze Leben. Der von Timmermann vorgesehene Weg ist also nicht gangbar. Doch wird man auf eine leichtere Möglichkeit der Relaisierung bedacht sein müssen. So wie die Dinge heute liegen, wird der Diakon in der Regel eine Berufsausbildung mitbringen, mit der er auch nach einer eventuellen Laisierung in der Welt bestehen kann.

Am Schlusse des erwähnten Diakonatskongresses in Rom gewährte der Papst den Teilnehmern eine Audienz. Dabei führte er aus, er habe die Absicht des Konzils, das Diakonatsamt zu erneuern, zu der seinen gemacht. Die Stunde sei gekommen, die Verwirklichung des Diakonats in Angriff zu nehmen. Und Kardinal Döpfner erklärte, die Bischöfe sollten mit der Er-

neuerung des Diakonats (mutig und überlegt) beginnen. Das wünschen wir uns auch für die Kirche im deutschen Sprachraum.

Dr. Josef Hornef (Fulda)

Weitere Literatur in Auswahl:

Karl Rahner: (Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Diakonatsamt) in: Der Seelsorger, Wien, 3/66.

Weihbischof Dr. A. Frotz: (Erneuerter Diakonatsamt), Pastoralblatt für Aachen, Essen, Köln, 12/64 und (Der Diakonatsamt in Kirche und Welt von heute), Pastoralblatt 12/65.

Augustin Kerkvooorde OSB: (Elemente zu einer Theologie des Diakonats) in: De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution (Über die Kirche), herausgegeben von G. Baraúna, Herder Freiburg und Knecht Frankfurt, 2. Band 1966, S. 214ff.

Bischof H. M. Janssen: (Der Diakonatsamt als geistlicher Stand) in: Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim vom 7. 11. 65.

Wolfgang Lünig: (Erneuerung des Diakonats) in: Münchner Kath. Kirchenzeitung 45/65.

Basilius Senger OSB: (Wir bekommen den Diakon wieder) in: Hirschberg 11/64 und Erbe und Auftrag 6/64.

Herbert Vorgrimler: (Erneuerung des Diakonats nach dem Konzil) in: Der Seelsorger, Wien, März 1965.

Paul Winninger: (Die Aufgaben der Diakone in der Kirche heute) in: De Ecclesia, 2. Band, S. 254ff.

J. Hornef: (Der neue Diakon) in: Die lebendige Zelle, München, 5/65, auch in: Caritas, Luzern, 11/65. – (Liturgische Aspekte des eigenständigen Diakonats) in: Heiliger Dienst, Salzburg, 2/65, auch in: Caritas, Luzern, 11/65 und Die Anregung, Köln, 24/65. – (Das Diakonatsamt in der Ökumene) in: Stimmen der Zeit, Heft 15 1964/65. – (Eine interkonfessionelle und eine internationale Tagung über die Erneuerung des Diakonats) in: Heiliger Dienst 4/65.

Die Innere Mission, Oktober/November 1964. Das Heft ist dem Gemeindeglied in der evangelischen Kirche gewidmet.

VON DER SUBSTANZ ZUR FUNKTION (2): NIKOLAUS VON KUES — DER GENIALE WEGBEREITER

Im ersten Teil unserer Ausführungen¹ haben wir die mittelalterliche Philosophie betrachtet und gesehen, wie die Konzeption von der wohlgeordneten und in sich geschlossenen Weltarchitektur durch den Nominalismus aufgelöst wurde. Man sollte aber die mittelalterliche Philosophie nicht zu schnell beiseite schieben. Die Idee eines geschlossenen Systems wurde noch viel später, das heißt bis hinein in unser Jahrhundert, von den modernen Wissenschaften verfolgt, und es wirkte überraschend, ja bestürzend, als Gödel 1931 die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens exakt nachwies². Die Anstöße zur Aufspaltung des Systemdenkens kommen jedoch von einer Seite, von der wir heutige Menschen es wohl nicht erwartet hätten: nicht etwa von einer Hinwendung zur (Realität); der Ausgangspunkt war ein theologisches Problem, der eigentliche Wegbereiter ein Bischof und Kardinal: Nikolaus von Kues³, der – wie H. Rombach schreibt – «die entscheidenden Grundbegriffe geschaffen und die ontologische Dimension aufgerissen

hat, in der die neue Konzeption der Philosophie entstehen konnte. Es ist kaum möglich, die Wichtigkeit des Kusaners für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften zu überschätzen. Er stiftet die Grundlage, die durch keinen Denker der Neuzeit je überholt worden wäre, ja vielleicht nicht einmal eingeholt werden konnte. Der Horizont seines Denkens schließt nicht nur die Gedankenreise des Descartes in sich, enthält nicht nur die wichtigsten Anstöße für die Metaphysik des Spinoza und Leibniz, sondern ist auch vorbildlich und fundamental für die kantische Wendung der Philosophie ... Seine Spekulation wirkt bis in das Denken der Gegenwart hinein, wo man sich seines Namens nicht erinnert. Der Funktionalismus könnte geradezu die kusanische Ontologie genannt werden» (150–151).

Cusanus scheint das kopernikanische System vorweggenommen zu haben. Er entwarf ein Sternsystem, «das funktionale Verbindungsweisen zeigt. Hier steht die Erde nicht mehr im Mittelpunkt, sondern hat, wie alle andern Planeten, ihre Funktion, eben die des Umlaufes um die Sonne. Der Ranggesichtspunkt wird durch den Funktionsaspekt aufgelöst. Von diesem Augenblick an ist die Entwicklung der exakten Wissenschaft als einer eigenständigen Interpretation des Seienden nicht mehr aufzuhalten ... (Ganz gleich – hier zitiert Rombach den Kusaner –, ob ein Beobachter sich auf der Erde, auf der Oberfläche der Sonne oder auf einem andern Stern befindet, es wird ihm stets so vorkommen, als befände er sich im unbeweglichen Mittelpunkt und alles andere bewege sich um ihn herum. Befände er sich auf der Erde, dem Monde, dem Mars, oder sonstwo, gewiß würde er jeweils andere Pole für sich bestimmen. Die Maschine der Welt hat daher sozusagen überall einen Mittelpunkt und nirgendwo eine Peripherie» (179).

¹ Nr. 15/16, S. 175–178.

² Vgl. den Beitrag des Verfassers (Zur Entmythologisierung des exakten Beweises) in Orientierung 1965, S. 179–183.

³ Nikolaus von Kues (bei Trier), 1401–1464, Mathematiker, Philosoph, Theologe, Bischof von Brixen.

Für die Lektüre von Nikolaus von Kues verweisen wir auf die dreibändige lateinisch-deutsche Studien- und Jubiläumsausgabe, die im Verlag Herder (Wien) unter dem Titel *Philosophisch-theologische Schriften* herauskommt. Durch diese sehr begrüßenswerte Ausgabe, von der bereits zwei Bände erschienen sind, werden erstmals die wichtigsten Werke des Kusaners allgemein zugänglich.

Ding, Welt, Gott

«Das Denken des Kusaners geht von der Idee und vom Begriff Gottes aus und verfolgt dabei dieselbe theologische Absicht wie der Nominalismus. Es soll Gott und die Welt nicht aus einer gemeinsamen Idee von Sein verstanden, sondern alles, was je ist und sein kann, alles aus der Idee Gottes entwickelt werden. Dabei beschränkt er sich jedoch nicht auf die Willenssphäre in Gottes Wesenheit, sondern nimmt diese im Ganzen und versteht sie als den *vollen Sinn von Sein*. Gott ist der *Seiende*. Er ist das absolute Wesen, das das Sein an sich selber hat. Die Bestimmung *Sein* kommt ihm nicht in der Abhebung gegen anderes Seiendes zu, auch nicht bloß in der Abhebung gegen das Nichtsein, sondern frei von aller Abhebung bedeutet dieses Sein eine Bestimmung rein aus seiner Wesenheit selbst und in völliger Positivität und durchgängiger Bestimmtheit. Gott ist das, was seine Bestimmtheit nicht erst durch die Grenze gegenüber anderem erhält, sondern sich ganz aus seinem eigenen Wesen erfüllt. Es bedarf also eines anderen nicht; ja es gibt diesem Seienden gegenüber nichts, das ein «Anderes» wäre, Bestimmungen enthalten könnte, die nicht schon in der Wesenheit Gottes ihre höchste Wirklichkeit erreicht hätten. Gott ist das, was von nichts abgegrenzt ist und aus dem sich nichts Anderes ausgrenzen könnte. Darum wird ihm der Name *Non-aliud* (*nicht-abgehoben*) gegeben» (152).

«Gott und Geschöpf sind nicht erst nach ihrem Gehalt, sondern radikaler und fundamentaler durch einen verschiedenen Seinssinn charakterisiert. Der Seinssinn Gottes liegt in dem Ausdruck *non-aliud*; entsprechend ist der Seinssinn des geschaffenen Seienden gerade die Abgehobenheit, die *Aliudität* ... Dies besagt, daß ein jedes Seiende schon von vornherein auf ein anderes bezogen ist und nur im Vergleich zu diesem seine jeweilige Bestimmtheit erhält. Alles Geschaffene ist von Anfang an und schon in seinem Sein – nicht erst durch diese oder jene Eigenschaft – auf anderes geschaffenes Seiendes bezogen. Die Bezogenheit gehört zum Grundzug des Seienden und bestimmt es in seiner Endlichkeit am entschiedensten. Wir nennen diesen ontologischen Grundcharakter die *Relationalität*. Sie sagt, daß Seiendes nicht erst ist und dann auch noch Beziehungen aufnimmt, sondern, daß zu seinem Sein selbst das Bezogensein gehört, daß es mit diesem identisch ist. Sein besagt bei Geschaffenem immer Sein im Verhältnis zu. Also: grösser sein als ..., schwerer sein als ..., wichtiger sein als ...» (156).

«Nimmt man nun die Sachen als das, was sie eigentlich sind, nämlich als bloße Bezugspunkte, die erst in der Vermittlung durch die Andersheit zu sich selber kommen, dann sind sie gedacht als *Funktion*» (173).

«Gott ist *unvergleichlich*. Er ist durch nichts so sehr bestimmt und charakterisiert wie durch Unvergleichlichkeit. Darum muß er, gemäß der Tradition, als der *Namenlose* bezeichnet werden. *Name* sagt immer *Vergleich*, stellt immer in Beziehung» (156). «Der Funktionalismus ist hier die Voraussetzung für ein neues Weltverständnis, das sich aus einem gesteigerten und verschärften Gottesverständnis ernötigte» (169). «Offenbar heben sich für den Kusaner drei ontologische Stufen voneinander ab: Ding, Welt, Gott. Eine jede will nach eigenen Prinzipien betrachtet sein. Die ontologischen Eigentümlichkeiten lassen sich nicht übertragen. Die eigentlichen Fehler der Philosophie ergeben sich aus den ungerechtfertigten Anwendungen von Kategorien eines Bereiches auf die Verhältnisse des andern» (173).

Unendliche Welt

Überall dort, wo der Funktionalismus auftritt, finden wir eine unendliche Welt. «Allerdings muß man sich bewußt machen, daß diese Unendlichkeit nicht Unendlichkeit im absoluten Sinne, sondern gerade im negativen, schwachen Sinn bedeutet: Unfähigkeit zu einem absoluten Fixum innerhalb des gesamten Zusammenhangs und damit Endlichkeit und Eingeschränktheit der Seinsmacht des Geschaffenen. Nichts charakterisiert die Schwäche des Geschaffenen gegenüber der Stärke des Absoluten so sehr wie diese

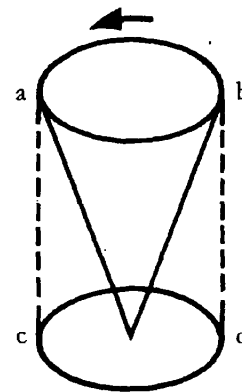
Unfähigkeit, an irgendeiner Stelle zum Halten zu kommen und sich dort auf ein absolutes Maß festzulegen» (158).

«Nikolaus von Kues gibt seiner These von der Unendlichkeit der Welt ein so eigenartiges Gepräge und eine so merkwürdige Durchführung, daß sie sich grundsätzlich von all dem unterscheidet, was vorher über die Unendlichkeit der Welt gelehrt worden war. Das Merkwürdigste und Wichtigste an der Auffassung besteht darin, daß der prinzipiellen Unendlichkeit der Welt eine faktische Endlichkeit entspricht. Ja, daß das eine ohne das andere nicht gedacht werden kann. Zwar dehnt sich das Weltall nach allen Seiten und in jeder Hinsicht vom Wesen her ins Unendliche aus, doch hält diese Ausdehnung an einer bestimmten Stelle faktisch an, so daß die Welt ihre eigene Unendlichkeit nicht erfüllt» (158). «Die Welt hat notwendig ein Ende, aber sie hat nicht ein notwendiges Ende. Darin liegt das Entscheidende dieses Weltbegriffes ... Das zufällige Ende ist als solches (als zufälliges) notwendig. Ein solches Verhältnis von Wesenhaftigkeit und Zufälligkeit findet sich bei keinem irdischen Seienden sonst, darum kann man die Welt nicht von der Ontologie der substantiellen Dinge her begreifen. Die aristotelische Ontologie trifft demnach zwar auf innerweltliche Dinge zu, kann aber nicht auf die Welt selbst ausgedehnt werden» (159).

«Um die Sache näher zu verdeutlichen, legen wir diesen Sachverhalt so aus, daß die Unendlichkeit der Welt sich für den Betrachter ergibt, der in ihr selber und sie aus ihr heraus ansieht. So genommen, kann sie nicht größer sein und hat vom Wesen her keine Begrenzung zu befürchten. Stellt man sich jedoch auf den Standpunkt eines absoluten Betrachters, so ist die Welt endlich, weil sie schon in der Möglichkeit ihre strenge und einschneidende Beschränkung erfährt» (160–161).

Das Kreiselsymbol

«Das Verhältnis von Gott, Welt und Ding wird durch kaum eines der vielen Gleichnisse so sehr erhellt, wie durch das Kreiselsymbol ... Der Kusaner zeichnet uns einen Kreisel über dem Mittelpunkt eines Grundkreises. Der obere Kreis, der sich dreht, ist gleich groß wie der untere und deckt sich in der Projektion mit diesem. Was geschieht, wenn sich der obere Kreis mit unendlicher Geschwindigkeit in Bewegung setzt? Dann ist zu einem bestimmten Zeitpunkt der Punkt a genau über dem Punkt c; beide sind in der Projektion für einen Augenblick identisch. Da aber bei einer unendlichen Geschwindigkeit für den Weg von a nach b keine Zeit gebraucht wird, ist der Punkt a im selben Augenblick auch mit dem Punkt d in Deckung. Also: zu keiner Zeit ist a nicht in c und nicht in d. Dasselbe gilt natürlich für Punkt b, der zu keiner Zeit nicht in d



oder nicht in c ist. Daraus ergeben sich für den Kusaner drei Konsequenzen:

1. Der Punkt a ist zu jeder Zeit mit jedem Punkt auf dem unteren Kreis cd identisch, obwohl die Unterschiede der Punkte auf dem unteren Kreis voll erhalten bleiben.
2. Der ganze Kreis ab ist mit dem Punkt c (und mit allen anderen Punkten) auf dem unteren Kreis zu jeder Zeit identisch.
3. Der obere Kreis ab ist überall mit sich selbst identisch. Zu keiner Zeit ist der Punkt a nicht im Punkt b und der Punkt b nicht im Punkt a. Der obere Kreis hat also keine Teile, die untereinander verschieden wären oder auseinander lägen; doch verliert er nicht seine Ausmessung und Gestalt. Der obere Kreis symbolisiert Gott. Gott ist nicht in sich auseinandergelagt in voneinander verschiedene Teile. Er ist überall mit sich selbst höchst identisch. Er ist die absolute und einfache Einheit, die Gleichheit in sich ... Ferner ist Gott das genaue Wesen eines jeden Dinges ..., ohne daß die Dinge dadurch zu einer Gleichheit und Ununterschiedenheit gebracht würden. Also steckt Gott in allem. Er ist das Herz aller Dinge; er ist das Element und die letzte Einheit, aus der alles besteht.

Man muß diese Identität der Wesenheiten von Gott und Geschöpf sehr eng nehmen. Sie besagt nicht nur, daß im Geschöpf nichts anderes ent-

halten ist, als Gott selbst, sie besagt auch, daß in Gott nichts anderes enthalten ist, als was ein bestimmtes (und beliebiges) Seiendes enthält. Die Sonne enthält das ganze Wesen Gottes. Der Kusaner schreitet vom Wesensgehalt der Sonne zum Wesensgehalt Gottes vor schon allein dadurch, daß er ihren unveränderten Gehalt absolut statt relativ setzt. Da der Inhalt der Sonne das All ist – also alles ohne jegliche Verneinung –, kann man sie auch in absoluter Isolierung (und dann ohne den Gesichtspunkt eines Bezuges) betrachten und hat so die absolute Wesenheit, also Gott vor sich» (170–171).

Der Gottesbegriff

«Die dritte und höchste Einheit ist Gott. Auch er hat seine eigenen Bestimmungsgründe und seine eigene Darstellungsweise, die uns allerdings im wesentlichsten entzogen bleiben. Aber doch läßt sich über ihn sagen, daß er alles in vollkommener Identität ist; seine Einheit besteht nicht erst als vermittelte. Er ist darum auch ohne Schöpfung und Welt möglich. Als die Einheit mit sich selbst vermag er in nichts hinauszugehen, was er nicht schon von Anfang an wäre. Darum steht der Kusaner keinen Augenblick in der Gefahr des Pantheismus, sofern der Pantheismus Welt und Schöpfung mit dem Wesen Gottes notwendig verbindet. Das würde den Kerngedanken des Kusaners zerstören, der den radikalsten Unterschied zwischen Gott und Welt setzt, nämlich jenen, daß Gott aus sich selbst und für sich selbst ist, während die Welt niemals aus sich selbst und für sich selbst zu sein vermag, sondern immer einer Vermittlung bedarf. Der Kusaner vermeidet den scheinbar naheliegenden Pantheismus durch die Dazwischenkunft des Weltbegriffes ... Gott ist zwar die Dinge, aber er ist sie *vermittelt durch die Welt* ... Er ist zunächst nur die Welt in ihrem inneren Gehalt nach, und erst dann durch sie hindurch das genaue Wesen der einzelnen Dinge ... Der Relationsaspekt schützt das Einzelne und erhält ihm seine Wirklichkeit, obwohl es die Gottwesenheit selbst zum Inhalt hat ...» (174–175).

«Man beachte genau, daß *sich die Dinge als Substanzen nicht halten lassen* gegenüber ihrem übermächtigen Schöpfer, *dagegen als Funktionen*; und genau dies ist der Grund, warum der Kusaner überhaupt die Substanzenontologie durch einen völlig neuen Ansatz zu überwinden versucht. Substanzen lassen sich nicht halten, da der Begriff der Substanz ein Sein an sich selbst setzt und fordert, jedoch Gott die ganze Fülle des Seins ist. Die Dinge – substantiell gedacht – sind entweder so, daß Gott an den Rand der Welt als deren Veranlasser und Urheber hinausgerückt wird, oder so, daß Gott alles in sein Wesen übernimmt und die Welt zu einem notwendigen Implikat Gottes wird: Pantheismus.

Der Substanzbegriff wird durch die Idee der Funktion ersetzt. Diese Idee bleibt zunächst bloße Idee, ohne sich zum Begriff zu verdichten. Es fehlt das Wort noch, obwohl die Sache in allen wesentlichen Stücken erfaßt ist. Diese Erwerbung ist das ontologisch Entscheidende. Damit tritt Cusanus in eine neue Zeit ein.

Die Idee der Funktion besagt, daß das Seiende allein nur ein Beziehungsknotenpunkt ist. Die Sache ist ihre *Stelle* im Ganzen; sie *ist* diese Stelle ... Sie konstruiert sich allein nur durch den Stellencharakter ihres Faktums. Jegliche Sache hat ihr Sein im andern, in allem andern, das heißt im All ...

Die ursprüngliche Absicht der Metaphysik, die Bestimmung des Seienden als Seiendem, wird durch den Kusaner auf Gott eingeschränkt, während die Dinge einer anderen Betrachtung unterliegen und sich in ihrem wahren Gehalt erst enthüllen, wenn man vom Anspruch der Substantialität abläßt. Diese Selbstbeschränkung richtet das Auge der Ontologie nur noch auf das eine Seiende der Welt, dieses aber nicht von außen und im Überblick, sondern von innen und in Einzelmomenten. Von der Metaphysik löst sich die Wissenschaft ab. Dieser Vorgang ist der Prozeß und Progreß der (Physik). Es ist jedoch ganz unrichtig, nimmt man dies so, als ob sich die Physik aus der Philosophie emanzipiere. Vielmehr spaltet sich von einer älteren Ontologie (Philosophie) eine neuere Onto-

logie (Philosophie) ab. *Die Philosophie ist künftig das Verhältnis der beiden Ontologien zueinander. Dies wird die Verfolgung der Geschichte des Funktionalismus immer deutlicher zeigen*» (175–178).

Eigenständige Ontologie der Welt: Funktionalismus

«Demnach darf man die Bestimmung der Ontologie nicht ohne weiteres auf die Welt übertragen, sondern muß den neuen Sinn beachten, den alle Worte in bezug auf die Welt im Ganzen erhalten ... *Welt* hätte keine andere Aufgabe und Wesenheit als die, das Geschaffene in den Charakter der Weltlichkeit, beziehungsweise des Zusammenhangs zu schlagen. Das würde bedeuten, daß man die Welt als jene grundsätzliche Bezogenheit fassen und interpretieren muß, die das Seiende zu Seiendem stellt und es von seinem Bezugsobjekt verständlich sein läßt ... *Welt* würde dann besagen, daß ein jedes Seiende nicht aus sich selbst verstanden werden kann, sondern nur aus dem andern her, das heißt aus dem Ganzen des andern ... Nichts hat sein Sein in sich selbst, sondern ein jedes nur in der Reflexion vom Ganzen des Zusammenhangs her. *Welt* als ontologisches Problem würde dann identisch sein mit der Aufhebung des Substanzcharakters des Seienden ... *Welt* könnte also gefaßt werden als das *Sich-aus-dem-anderen-her-bestimmen* eines jeden Seienden ... Das würde bedeuten, daß an einem beliebigen Faktum im Ganzen der Welt infolge des streng durchgreifenden und keinen Rest aussparenden Zusammenhangs der Weltzustand im Ganzen ablesbar ist. Was irgendwo geschieht, ist eine Funktion des Ganzen. So ist zum Beispiel die Mondstellung ein repräsentativer Ausdruck für den Gesamtzustand der Welt und für die Konstellation des Sternsystems in dem betreffenden Augenblick. Aber nicht nur der betreffende Augenblick der Welt wird am Mond offenbar, sondern auch die Gesamtgenese der Welt. Alles, was bisher geschehen ist, hat zu dem augenblicklichen Zustand des Mondes beigetragen und drückt sich an ihm aus. Ebenso ist die Zukunft der Welt für einen Betrachter von absolut scharfer Unterscheidungsgabe an den einzelnen Mondphasen festzustellen. Dasselbe gilt für die Sonne und jedes beliebige andere (Ding) (das heißt für jede andere Funktion) im Weltganzen ...

Man muß diesen Gedanken sehr präzise fassen: Er besagt nicht nur, daß sich am Mond der Zustand der Welt *ausdrücke*, sondern auch, daß der Mond ein Zustand der Welt im Ganzen *ist*. Was immer sich am Monde feststellen läßt, seine Gestalt, seine Masse, sein Energie- und Bewegungszustand, ist je nur fixiert und fixierbar durch die Ganzheit des Systems. Wird das Weltsystem in einem bestimmten Zustand zum Ausdruck gebracht, so liegt allein darin die präzise Definition der Verfassung (zum Beispiel) des Mondes. Die Welt ist darum im Monde Mond und in der Sonne Sonne ...

«Denn da Gott unermesslich ist, ist er weder die Sonne noch der Mond ..., wieweil er in ihnen das ist, was sie in *absoluter* Weise sind, ... Ebenso ist das Universum weder die Sonne noch der Mond ..., sondern in ihnen das, was sie auf *zusammengezogene* Weise sind. Die absolute Washeit der Sonne ist nicht verschieden von der absoluten Washeit des Mondes, weil sie identisch mit Gott selbst ist ..., der die absolute Seiendheit und Washeit von allem ist. Dagegen ist die zusammengezogene Washeit der Sonne etwas anderes als die zusammengezogene Washeit des Mondes, da zwar die absolute Washeit einer Sache nicht identisch ist mit der Sache selbst ..., jedoch die zusammengezogene Washeit nichts anderes ist als die Sache Daraus ergibt sich das folgende: Da das Universum die zusammengezogene Washeit in der Weise ist, daß sie sich anders in der Sonne und anders im Monde zusammenzieht ..., so besteht die Identität des Universums gerade in der Unterschiedenheit ... wie seine Einheit in der Vielheit. ... Darum ist das Universum, obgleich es nicht die Sonne und nicht der Mond ist, in der Sonne Sonne und im Monde Mond. ... Es ist nämlich Gott die absolute Washeit der Welt oder des Universums. ... Das Universum ist dagegen die *zusammengezogene Washeit*. *Zusammenziehung* bedeutet Hinordnung auf ein Etwas, das heißt darauf, dies oder jenes zu sein. ... Gott, der der Eine ist, ist im einen Universum; das Universum ist auf

zusammengezogene Weise in den vielen Dingen.»⁴ Das Einzelne ist die Zusammenziehung des Ganzen, weil es alles in sich spiegelt und die genaue Komponente aller Verhältnisse an seinem Platz ist» (161–164).

«Es besteht keinerlei Unterschied zwischen der Welt und einem Seienden in ihr. Sie macht die durchgängige und restlose (funktionale) Bestimmtheit des Betreffenden aus und legt dieses als einen Ausdruck der Weltsituation in einem bestimmten Augenblick fest. Es besteht weder dem Umfang noch dem Sachgehalt nach ein Unterschied zwischen der Welt im Ganzen und dem einzelnen Seienden, da dieses Einzelne sich nicht anders in seinem Sein zu halten vermag, denn als die zusammengezogene Verwirklichung des Weltsystems an einem Punkt dieses Systems selbst» (164–165).

«Im Grunde genommen enthalten alle Dinge das gleiche; nur in bezug aufeinander betrachtet, unterscheiden sie sich voneinander. Vor Gott als dem absoluten Betrachter gibt es keine Vielfalt von Seienden, sondern nur die Welt als das eine Geschöpf.⁵ Im Hinblick auf Gott ... ist alles eins, nur im Hinblick auf die Dinge ... unterscheidet sich eines vom andern ...

Nur derjenige, der nicht den vollen Durchblick durch den Weltzusammenhang hat, der Mensch, sieht nicht das Ganze, sondern bleibt am Einzelnen hängen, ohne daß dieses hell würde als die Repräsentation des Ganzen. Sein Blick faßt nicht das Eine, das ist, sondern die scheinbar vielen, die als Dingmannigfaltigkeit in substantieller Selbständigkeit erscheinen. *Wissenschaft* ist Rückführung der Dingpluralität in die Weltunizität ... Wissenschaft ist darum in erster Linie die Auflösung des Wissens, das immer zunächst auf dem Prinzip der Pluralität beruht. Wissenschaft ist Zerstörung der Wissensvielfalt und Auflösung aller Wissensgehalte. Insofern beginnt die Wissenschaft mit einer Vernichtung des natürlichen (vermeintlichen) Wissens. Darum ist Wissenschaft in ihrem Beginn: Nicht-Wissen, *Ignorantia*. Aber dies Nicht-Wissen bleibt nicht im bloßen Zustand der Entleerung stehen, sondern ist im Umschlag begriffen und entdeckt das weite Feld einer neuen Betätigung, die zwar für die natürliche Einstellung nicht einsichtig, in ihrem Sinnzusammenhang nicht zu verstehen und in ihrer Möglichkeit gar nicht vor Augen zu bringen ist, die aber doch in sich selbst die unabsehbare Weite eines unendlichen Forschungsfeldes besitzt. Die Unwissenheit ist darum durchaus eine belehrte, ist *docta ignorantia*» (165–166).

«Insofern das Weltwissen durch eine Entleerung des natürlichen Wissens entsteht und in dieser Reinigung seine Kategorien des Bestimmens und Sprechens verliert, ist es ein sprachloses Wissen. Diese (ontologisch bedingte) Sprachlosigkeit führt zum Einsatz der *Mathematik*, die zur *Sprache* der Wissenschaft, zur Ausdrucksform des Funktionalismus, wird» (167).

«Endlichkeit ist nicht nur ein Faktum. Endlichkeit ist eine Wesensbestimmung der Welt. Sie macht diese gerade zum All. Universalistisches Denken ist nicht notwendig pantheistisch. Im Gegenteil. Funktionalistisches Denken ist nicht metaphysisch – und dies gerade aus einem metaphysischen Grund. Es hat seine eigene Unendlichkeit und damit seine eigene Unbedingtheit – aber es behauptet diese Unbedingtheit *nicht als absolute*, sondern je nur als endliche, bezüglliche, bedingte ...

Und doch fehlt dem kusanischen Gedanken immer noch die funktionalistische Radikalität. Für diese wäre die Welt nicht nur eine faktische Begrenztheit, sondern sie wäre in bestimmter Weise ein Nichts. Funktionalistisch gesehen, hat alles Seiende sein Sein in einem anderen. Da aber die Welt ein Anderes sich nicht gegenüber hat, hat sie auch nicht für sich ein Sein – jedenfalls nicht vom Boden dieser Betrachtung aus. Die Welt ist zwar die Fülle aller Beziehungen und stellt sich als solche dar, solange man innerhalb der Beziehung standgenommen hat; sie

ist aber nichts von außen her betrachtet, weil es ein außerhalb der Beziehungen nicht gibt. Absolut gesehen, *ist* sie nicht. In dieser Vernichtung der Welt liegt die Spitze des relationalistischen und funktionalistischen Gedankens. Die Welt ist von absoluter Relationalität. Sie verwirklicht sich nur nach innen zu ... Darum ist die Weltlehre als funktionalistische Wissenschaft keine absolute Wissenschaft, nicht Wissenschaft in absolutem Sinn; sie *sagt nicht eigentlich Seiendes*. Es ist eine ihrer Grundthesen, daß absolute Behauptungen nicht möglich sind. Alle absoluten Behauptungen charakterisieren sich von vornherein als unwissenschaftlich. Hier liegt die Würzel des tiefgreifenden und kaum abzumessenden Antidogmatismus der modernen Wissenschaft, der nichts zu tun hat mit dem Skeptizismus der Antike» (265–266).

System

Die kusanische Welt ist eine Seiendheit eigener Art, weder aus ihren Teilen erschließbar, noch aus dem Vergleich mit anderem bestimmbar. Welt ist System. Das ist ein neuer Typ von Sein, der freilich zunächst noch keineswegs klar gegeben ist.

«Das System klammert nichts aus. Das System setzt nichts voraus und läßt nichts in sich zu, das für sich selbst sein könnte. Das System ist in sich und durch sich absolut und läßt alles verschwinden, was nicht durch es zum Erscheinen kommen kann. Im System gibt es nicht eigentlich Platz und Raum, das System öffnet sich nicht, sondern ist je und je ein Geschlossenes. Darum gibt es im System auch nicht das <Seiende> als ein solches, das sich von sich aus verhält und darum zunächst in der Verhaltnheit seiner Substantialität bei sich selber ist. Im System gibt es nur das reine Verhalten im Sinne des Ganzen, die pure Funktion, die den Gesamtbestand dessen in sich einbegreift, was hier zu sein vermag» (229–230). «Das System ist nicht etwa die Summe der Funktionen, denn im System gibt es eine Vielheit nicht. Das System ist aber auch nicht Einheit, da eine solche immer nur aus Vermittlung durch Vielfalt möglich ist. Für das System ist der Unterschied von Einheit und Vielheit nicht mehr relevant. Dementsprechend ist auch der Begriff der Funktion sehr dialektisch, da er nicht einen Einzelbestand innerhalb des Systems, sondern immer das System als Ganzes, wenn auch unter der Bedingung besonderer Perspektiven meint. *Funktion* ist jeweils das Ganze an einer Stelle des Ganzen. Die Funktion ist das Bild des Ganzen, denn aus ihr ist das Ganze zu erschen. Anderswo gibt es das Ganze nicht. Es tritt nicht erst aus der Reihe der Funktionen zusammen, sondern ist nur in der Verklammerung der Funktionen, besser: als die Funktionalität der Funktionen. Das Ganze ist das genauere Bild des Einzelnen; das Einzelne ist auch nur unter perspektivischen Voraussetzungen, durch die es sich aus der Totalität des Systems herauskristallisiert. Erst aus dem System ergibt sich der genaue Sinn einer jeden Funktion; erst im Ganzen ist die Funktion das, was sie ist» (231).

«Die Ontologie des Systems und der Funktion ist genau das, was Cusanus für seinen im wesentlichen theologischen und terminologischen Ansatz brauchte. Handelte es sich doch bei ihm um die Not, den christlichen Gottesbegriff, das ist den Begriff des Absoluten, zu denken, ohne darüber das endliche Spezielle aus den Augen zu verlieren ... Nur in der Ontologie des Systems vermag das Einzelne als Einzelnes zu bleiben und doch alles zu sein, so daß im Grunde nur das All, das heißt der Gott als das Absolute lebt und ist. Alles ist Eins, obwohl es voneinander extrem verschieden bleibt. Vermittels des Systemgedankens vernichten sich die Begriffe des Unendlichen und Endlichen nicht; sie setzen sich gegenseitig ein und bleiben miteinander verknüpft, ohne auch nur eine dialektische Vermittlung zu fordern. *System* ist ein <christlicher> Begriff, ist die *endliche Fassung des Partizipationsbegriffes*, der zwar dasselbe Ziel erreichen will, aber noch viel zu sehr vom Substantialismus her belastet und in innere Unstimmigkeit gebracht ist. Den Funktionalismus gibt es auch nur im Raume der christlichen Kultur. Insofern moderne Wissenschaft und Technik auf den Funktionalismus gegründet sind, sind beide genuin christliche Phänomene, auch dann, wenn sie sich heute aus dem christlichen Raum hinaus in eine Weltzivilisation hinein universalisieren lassen» (232).

⁴ Rombach zitiert den Kusaner.

⁵ Das braucht nicht im Widerspruch zur Glaubenswahrheit zu stehen; daß Gott jeden einzelnen Menschen liebt, hält doch der Kusaner die Geistseele des Menschen für ein <lebendiges Bild Gottes>.

Die Auswirkungen des Kusaners

Der vom Kusaner begründete Funktionalismus gestaltete sich in *drei Hauptlinien* weiterer Entwicklung.

► Die erste ist die Auflösung der Weltgestalt: Man muß mehr und mehr verzichten auf Anschaulichkeit, Übersehbarkeit, Bilder und Gestalten. Dafür wächst das Verständnis für innere Gesetzmäßigkeit und Struktur («funktionelle Wechselbezogenheit einzelner Elemente unter dem Einfluß eines übergeordneten Prinzips»). Zunächst gilt das freilich bloß für den Bereich der Astronomie. *Kopernikus* und *Giordano Bruno* werden vor allem genannt.

► Die zweite Entwicklungslinie betrifft die neue Auffassung des Naturgegenstandes und die daraus sich ergebende Entfaltung der rein physikalischen exakten Wissenschaften: Das Seiende wird jetzt funktional, das heißt in der Aussageweise des Messens und Rechnens ausgelegt. Auf die metaphysische Betrachtungskomponente wird verzichtet. Dieser Durchbruch zeigt sich besonders deutlich bei *Galilei* und *Kepler*.

«Gesetz ist jetzt der Name für *Wesen*. Er tritt dann in Kraft, wenn die Wesenheit nicht mehr in den Dingen, sondern über den Dingen herrschend, nicht mehr als mit ihrer Beschaffenheit verknüpft, sondern als aus der Einheit des Weltgrundes über alle Beschaffenheiten regierend gedacht wird. Bei *Kepler* geht, so entschieden wie nirgends vorher, die Idee des Wesens in die Idee der Naturgesetze über» (304).

Ein Naturgesetz wird gefunden, «indem ein altes metaphysisches Prinzip (Vollkommenheit, Kreisbewegung als vollkommene Bewegung) durch ein neues metaphysisches Prinzip (Stringenz; Einheit des Prinzips bei weitestgehender Varietät der Folgen) ersetzt wird. Die neue Metaphysik ist die Relationsmetaphysik des Funktionalismus ...

Natura ist jetzt nicht mehr der innere Substanzkern, der einer Sache ihr jeweiliges Wassein gibt und sie von innen heraus leitet und bestimmt, *natura* ist jetzt der äußerste Rahmen, das allumfassende Eine, das über alles regiert und keinem Einzelnen mehr erlaubt, etwas aus sich heraus zu tun oder auch nur für sich selbst zu sein. *Natura* ist der Name des Funktionszusammenhangs; *natura* ist die Welt als ein Ding; *natura* ist die Gleichrangigkeit und Simultaneität aller Erscheinungen, die

so durch das Ganze bestimmt sind, wie das Ganze jeweils durch sie selbst bestimmt ist» (304–305).

«Die Wendung zur *Natur* und zur *Naturgesetzlichkeit* ist nichts anderes als der Rückzug in die reine Wechselbeziehungslehre, als die erste eindeutige Manifestation des Funktionalismus» (305–306).

► Die dritte Entwicklungslinie betrifft den Universalismus: Das Ganze des Gegebenen wird in der Einheit eines einzigen Seienden, der Welt, erfaßt, um so mit der Erkenntnis des Einen die Erkenntnis von Allem zu besitzen. Hier wird nicht so sehr Wert gelegt auf die Exaktheit der Physik, als auf ihre Identität mit der Metaphysik: *Descartes*.

Die kartesische Philosophie «denkt das Seiende von der Welt her, in deduktiver Entwicklung; während *Galilei* die Welt vom Seienden her in induktiver Darstellung angeht. Beides scheinen nicht nur verschiedene Richtungen auf einem und demselben Weg, sondern auch verschiedene Welten und verschiedene Grundeinstellungen zu sein, die sich durchaus nicht leicht harmonisieren lassen. Ist es die Forderung des Universalismus, daß alle Aussagen auf die *ersten* und *allgemeinsten Prinzipien* zurückgeführt und als Teilbestimmungen des Weltganzen verstanden werden, so ist es das Ziel der exakten Wissenschaft, gerade auf Weltfestlegungen und Grundaussagen von metaphysischer Geltung zu verzichten und ihren letzttausweisenden Grund in der Wirklichkeit selbst, in der *Erfahrung*, im *Experiment* zu suchen. Beide Auffassungen schließen sich scheinbar aus. Sie schließen sich aus, obwohl sie eine grundverwandte Intention haben. Es wird einer eigenen Anstrengung der Geschichte bedürfen, um den Widerspruch der beiden Grundformen des Funktionalismus aufzulösen. Das vorläufige Ziel unserer Betrachtungen ist jene Philosophie, die den scheinbaren Widerspruch von universalistischem Dogmatismus, funktionalem Empirismus und relativistischem Skeptizismus auflöst und zur Symbiose, mehr noch zur Synthese bringt. Diese Synthese der drei Grundformen neuzeitlichen Denkens und wissenschaftlicher Einstellung wird erst bei *Kant* erreicht, nachdem die entscheidenden Vorbereitungen durch *Spinoza*, *Pascal* und *Leibniz* gegeben wurden ... Das eigentliche Geschehen liegt in keiner dieser drei Formen, sondern in ihrem gemeinsamen Schicksal ...» (239). *Wolf Rohrer*

Bücher über soziale Fragen

JAHREBUCH DES INSTITUTS FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN der westfälischen Wilhelms-Universität, Münster. Verlag Regensburg, Münster, Band VI, 1965. 254 Seiten, Leinen DM 24.—. — Fast der ganze Band beleuchtet von verschiedenen Seiten her das Vater-Problem und ist ein wertvoller, höchst willkommener wissenschaftlicher Beitrag zu der wichtigen Frage, die immer weitere Kreise bewegt; der erste größere wissenschaftliche Beitrag seit dem Sammelband von W. Bitter und zugleich ein Zeugnis der systematischen Arbeit des bekannten sozialwissenschaftlichen Instituts von Münster.

Erfreulich ist die Weite des Blickfeldes, das außer der Psychologie auch die Soziologie und Biographie umfaßt: das Vaterbild des Unbewußten in seiner Bedeutung für die Sozialwissenschaft (M. Becker), der Atheismus Nietzsches als indirekte Frage nach der paternalen Funktion der Kirche (H. Schütte), die Bedeutung des Vaters und der Väterlichkeit bei Kierkegaard, Peter Wust, A.M. Knoll, Karl Marx, bei Hochhuth, Amery und Böll. Besonders hinweisen möchten wir noch auf den Beitrag von Prof. W. Heinen (Die Gestalten des Vaters und des Paternalen in der Lebensgestaltung der Gesellschaft — dieser Beitrag umfaßt allerdings mehr ein ganzes Forschungsprogramm, als daß er schon erhärtete Antworten gibt) und von W. Dreier (Vom Dienst der Kirche an der gesellschaftlichen Ordnung).

Wir brauchen noch viele solche Beiträge, die immer wieder neue Aspekte eröffnen. Wünschenswert wäre am Schluß eines solchen Sammelbandes, der einem einheitlichen Thema gewidmet ist, eine umfassende Biblio-

graphie, wie sie ja dem bestens ausgerüsteten Institut ohne weiteres zur Verfügung steht.

WIRTSCHAFTLICHE MITBESTIMMUNG IM MEINUNGSSTREIT. Band I von Dr. rer. pol. Alfred Christmann. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. rer. pol. Otto Kunze. — Band II Dokumentation. Bearbeitet von Dr. rer. pol. Alfred Christmann und Dipl.-Volkswirt Gerhard Leminsky. Herausgegeben von Dr. rer. pol. Otto Kunze. — Zusammen 1068 Seiten, Ganzleinen DM 64.80. Bund Verlag (DGB), Köln-Deutz. — Die Stiftung Mitbestimmung hat das Wirtschaftswissenschaftliche Institut der Gewerkschaften Ende 1957 im Rahmen eines größeren Forschungsauftrages über die wirtschaftliche Mitbestimmung beauftragt, zu untersuchen, «welche Gründe und Gesichtspunkte in Deutschland und dem Ausland für und gegen die Einführung und eine etwaige Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung geltend gemacht worden sind».

Die Ergebnisse faßt das anliegende Werk zusammen und gewährt einen wertvollen Überblick über die Diskussion zur wirtschaftlichen Mitbestimmung und einen wissenschaftlich gesicherten Zugang zu den einzelnen «Gründen und Gesichtspunkten» — Argumenten, Stellungnahmen — und ihrer systematischen Würdigung.

Im ersten Band werden Stellungnahmen von Meinungsgruppen zu Fragen der wirtschaftlichen Mitbestimmung wiedergegeben. Er behandelt fünf Komplexe: Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht des Neoliberalismus / Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht der Katholischen Soziallehre / Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht der Evangelischen Sozialethik / Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht des freiheitlichen Sozialismus / Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht des Neomarxismus.

Im zweiten Band sind alle in der Untersuchung verwerteten Stellungnahmen ungekürzt, im vollständigen Wortlaut abgedruckt, großzügig auch die kritischen und gegnerischen Stimmen.

Aus dem Ganzen gewinnt man den Eindruck, daß zwar über die gegenwärtige Form der Mitbestimmung in Deutschland niemand so ganz froh wird, daß aber das Problem auch niemand in Ruhe läßt und daß auch die Unternehmerschaft der Grundidee keineswegs geschlossen und rundweg ablehnend gegenübersteht. Die Dokumentation bildet jedenfalls eine gute Grundlage für die weitere Diskussion und eine vernünftige Entwicklung.

J. David

Bei Ihrem Buchhändler zum Schulbeginn erhältlich:

Alois Beck: Der Weg zu Christus

Die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes in Lehrstücken.

3., verbesserte Auflage 1966, 232 Seiten, 14 Kartenskizzen und Zeichnungen, 29 Farbbilder, Halbleinen Fr. 9.80.

«Die große Linie des Buches ist in dem Bemühen zu finden, den Schülern den Heilswillen Gottes gegenüber dem Menschen im Lauf der Geschichte aufzuzeigen. Dem Buch kommt das umfassende geographische und geschichtliche Wissen des Autors zugute, das er auf Grund vieler Reisen und eingehenden Studiums erworben hat. Jeder Lehrer, der nach diesem Buch im Unterricht vorgeht, wird den klaren Stundenaufbau und seine übersichtliche Gestaltung dankbar anerkennen.» (Kathpreß)

Tyrolija-Verlag
Innsbruck-Wien-München

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion: 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Telefon (051) 27 26 10.

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

Abonnementspreis: SCHWEIZ: Jahresabonnement Fr. 15.—; Halbjahresabonnement Fr. 8.—; Gönnerabonnement Fr. 20.—; Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842.

Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. — BELGIEN-LUXEMBURG: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch die Administration Orientierung. — DEUTSCHLAND: DM 16.—/8.50, Gönnerabonnement DM 20.—. Bestellungen und Anzeigenannahme durch die Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, 8002 Zürich.

Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch.-Amt Ludwigshafen, oder Nr. 17525 Karlsruhe, Orientierung. — DÄNEMARK: Fr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrups-gade 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 20-76791. — ITALIEN-VATIKAN: Lire 2200.—/1200.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. — ÖSTERREICH: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolija AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. — USA: jährlich \$ 4.—.

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 B a s e l

Laie - Weltinstitut - Mission

Die Mitglieder unserer Weltgemeinschaft sind vor allem in Unterricht, Spital, Internat, Büro und Fürsorge eingesetzt.

Missionsgebiete: Indien, Afrika, Haiti und Brasilien.

Prospekt und Auskunft durch das Laienmissionswerk
Villa Beata, 1700 Freiburg | Schweiz

Theologische Kurse für katholische Laien

8 Semester systematische Theologie für Akademiker und Lehrpersonen

Vorlesungs- und Fernkurs

Beginn des 6. Lehrganges 1966/70 am 1. Oktober 1966

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (051) 47 96 86

Kurse in Bad Schönenbrunn

Holt die Kirche den Menschen ein?

Studententag für technisch und naturwissenschaftlich interessierte Laien am 24./25. September 1966

Leitung: P. Ludwig Kaufmann, «Orientierung», Zürich
Dr. Pedro Galliker, Leiter des Ressorts Naturwissenschaft und Technik am Schweizer Fernsehen

Programm:

P. Ludwig Kaufmann: Die Frage nach dem Menschen auf dem Konzil
Podiumsgespräch: Holt die Kirche den Menschen ein?
Die Konzilskonstitution «Kirche in der Welt von heute»

Dr. Pedro Galliker: Adam im Wandel der Zeiten
Das Menschenbild und die Evolution

P. Ludwig Kaufmann: Entmythologisierte Urmensch?
Der biblische Befund

Beginn: Samstag, 24. September, um 17.00 Uhr
Schluß: Sonntag, 25. September, ca. 14.00 Uhr
Unkosten: Fr. 30.—; für Studenten Fr. 20.—

Theologie der Heilsgeschichte

- | | |
|----------------------|---|
| 10.-14. Oktober 1966 | Theologische Werkwoche für Priester Einführung in die Grundprobleme von «Mysterium Salutis» |
| 10. Oktober | 19.00 Uhr Beginn der Werkwoche Einführung in Ziel und Programm |
| 11. Oktober | Eine Theologie der Heilsgeschichte Prof. Dr. J. Feiner, Chur/Zürich |
| 12. Oktober | Heilsgeschichte und Offenbarung Dr. Albert Ebnetter, Zürich |
| 13. Oktober | Schrift und Tradition in der Heilsgeschichte Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. |
| 14. Oktober | Der Glaube und seine Geschichte in der Kirche Rektor Dr. Josef Trütsch, Schwyz |

Der Vormittag ist jeweils den Vorlesungen reserviert, während der Nachmittag der Diskussion in Arbeitskreisen und gemeinsamer Aussprache dient.
Pensionsbeitrag Fr. 60.—, Kursgeld Fr. 20.—.

Anmeldungen an die Direktion des Exerzitenhauses Bad Schönenbrunn, 6311 Edlibach ZG, Telefon (042) 7 33 44