Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 21 30. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 15. November 1966

Wir kommentieren

eine mutige Festschrift: Universität Freiburg stellt sich dem Problem: Warum wird die katholische Universität in Frage gestellt? – Katholisches Getto? – Konfessionalisierung der Wissenschaften? – Interkonfessionelle theologische Fakultät als Weg zum Dialog? – Apathie der Studenten gegen höhere religiöse Bildung – Allgemeinbildende Wahlfächer sollten im Prüfungssystem honoriert werden – Sollen Laien am neugegründeten theologischen Grundkurs teilnehmen?

Fragen des Zölibats: Was kein heutiger Theologe unterschreiben würde – Worin gründet die Männlichkeit des Mannes? – Unbewußte Motive zur Wahl des Priesterberufes – Unerwünschte Auswirkungen der gesetzlichen Verknüpfung von Priestertum und Zölibat – Wissen um Gefährdungen führt zu geläutertem Ideal.

Ethik für Techniker

Fünf Thesen: Techniker als Techniker fragt nicht nach werthaftem Verhalten – Eigenständigkeit der Technik gegenüber Naturwissenschaft ethisch relevant – Funktionszusammenhang schließt Verantwortungskette ein – Korrektur des ethisch-individualistischen Positivismus. Geheimnis der Natur enträtseln im Dienst der Menschheit – Methodische Redlichkeit nur für Examensarbeiten? – Gefahr einer Technisierung sozialer Beziehungen – Dienst an der Freiheit des Menschen.

Länderbericht

Polnische Paradoxe (1): Folgt der wirtschaftlichen Liberalisierung auch eine allgemeine? – Kommunisten schaffen nach dem Krieg einen katholischen Staat – Macht und Ohnmacht der katholischen Kirche im kommunistischen Staat – 1950 erstes Abkommen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat – Unzufriedenheit der Katholiken und des Vatikans mit dem Primas – Parteisekretär Gomulka befreit den verbannten Primas – Oktober 1956: kurzes Tauwetter – Sommer 1966: Tiefpunkt der ‹Abkühlung› – Das polnische Volk weiß Ketten zu tragen – Stagnation der Parteipolitik und wirtschaftliche Schwierigkeiten wirken zugunsten der Kirche – Position der Stärke?

Forum

Wir werden kommentiert: Leserzuschrift reizt zum Weiterdenken – Eucharistie: Ist Christi Wirken in und durch das Symbol schon Realpräsenz? – Transsubstantiationslehre ein Versuch, die Gegenwart Christi von der Wirksamkeit des Symbols unabhängig zu machen? – Absolute Wahrheit, vom Menschen losgelöste Wahrheit? – Erbsünde: Paradiesische Vor-Ich-Zeit – Erfahrung des Ich – Psychische Geburt führt den Menschen in den Konflikt – Paradies: Mensch, Welt und Gottheit in reflexionsloser Einheit – Der Mensch erfährt sich als autonomes Gegenüber.

Selbstkritik der katholischen Universität

Obwohl sich unsere Kirche am Konzil als Ganzes in ihrer konkreten Gestalt in Frage gestellt hat, hat es nach wie vor Seltenheitswert, wenn sich katholische Institutionen selber als fragwürdig erklären. Zumal in den Diskussionen um Berechtigung und Auftrag katholischer Bildungsanstalten, wie sie in letzter Zeit in Deutschland und in der Schweiz in größerem oder kleinerem Rahmen aufgetaucht sind, werden die Positionen oft mit sehr absoluten Grundsatzargumenten verteidigt, während die Abklärung der von der jeweiligen Situation nahegelegten konkreten Fragen nicht immer mit derselben Gründlichkeit erfolgt.

Um so mehr verdient es Beachtung, daß die katholische Universität *Freiburg i. Ue.*, zu deren Mitfinanzierung die Schweizer Katholiken jeweils auf den ersten Adventssonntag aufgerufen werden, aus Anlaß ihres 75jährigen Bestehens mit einer Festschrift[1] an die Öffentlichkeit getreten ist, die sich bei näherem Zusehen nicht nur als Rechtfertigung, sondern als verblüffend realistische und freimütige Selbstkritik enthüllt. Obwohl grundsätzliche Überlegungen zum Zweck der Apologie nicht fehlen, liest man schon im einführenden Beitrag des Herausgebers die folgenden Sätze:

«Es genügt nämlich nicht, daß eine Institution sich ihrer Idee nach rechtfertigt, sie muß den konkreten Bedürfnissen der Situation entsprechen und einem bestimmten Milieu angepaßt sein. Historische, politische, administrative und andere Gründe können bewirken, daß eine in sich noch so ausgezeichnete Institution in einem bestimmten Fall nicht realisierbar oder nicht wünschenswert erscheint» (S. 15).

Prof. *N. A. Luyten OP*, der dies schreibt, doziert in Freiburg seit über zwanzig Jahren Naturphilosophie und philosophische Anthropologie. So ist ihm der Mensch als ‹fragendes Wesen› vertraut. Das Aufwerfen einer Frage ist für ihn kein Zeichen der Unsicherheit; vielmehr ist für ihn das Verstummen der Fragen ein « Zeichen, daß das Interesse nachgelassen hat», und was als fraglose «Selbstverständlichkeit» hingenommen wird, hat nach ihm «meistens schon aufgehört, eigentlich verstanden zu werden» (13).

Für seine Einleitung hat sich Luyten als advocatus diaboli einen nicht zu verachtenden Partner ausgesucht. Kanonikus *J. Leclercq* ist einer der prominentesten Figuren der Freien Katholischen Universität Löwen, deren Wiederherstellung im Jahre 1834 für die Katholiken die gleiche, als Beispiel dienende Bedeutung erhielt, wie sie die Schaffung der Hochschule von Berlin für das protestantische Europa hatte.[2] Leclercq hatte seine Einwände gegen die katholische Universität kurz zuvor in der Zeitschrift ‹De maand› (1964) formuliert. Darnach ist die katholische Universität als Getto eine typische Erscheinung des 19. Jahrhunderts, und zwar sowohl Ausdruck des Verteidigungsreflexes wie eines damals in katholischen Kreisen vorherrschenden Gefühls der Selbstherrlichkeit. In der heutigen pluralistischen Welt ist sie an den Rand gedrängt, weil sie statt der Aus-

[1] ‹Forschung und Bildung, Aufgaben einer katholischen Universität.› Studien, herausgegeben von *N. A. Luyten OP*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, 1965. Wir zitieren aus dieser Festschrift mit Seitenangabe.

[2] A. a. O. Seite 171 (im Beitrag von Roland Ruffieux, Freiburg und die Universität).

einandersetzung Abschirmung, statt der (ökumenischen) Begegnung Abkapselung anbietet. Weitere Einwände rücken dem Wesen der katholischen Universität zu Leibe und werfen ihr innere Widersprüchlichkeit vor, sei es durch Konfessionalisierung der Wissenschaft, sei es durch Eingrenzung der Universalität, sei es durch Behinderung der Freiheit der Forschung. Luyten unternimmt es nun, Einwand um Einwand zu widerlegen. Seine Ausführungen werden durch die Beiträge unterstützt, die dem seinigen folgen. Wir greifen den seines berühmten holländischen Ordensbruders heraus.

Grundsätzliche Überlegungen

E. Schillebeeckx geht vom heutigen Vorwurf gegen die ‹Entmenschlichung› der Wissenschaft aus und postuliert als Vorbedingung jeglicher Wissenschaft in einer humanisierten (oder deshumanisierten) Welt ein ‹Bewußtsein der Welt›, das, obgleich ‹vor-reflexiv›, bereits eine ‹Weltanschauung› ist. Von der Philosophie, die als Wissenschaft «kein anderes Objekt hat als das des spontanen vor-reflexiven Bewußtseins» (39) erwartet er daher die dem heutigen Fakultätsbetrieb fehlende Ganzheitserfassung und verweist auf ihre kürzlich in Holland erfolgte gesetzliche Erhebung zur ‹Zentralen Interfakultät› (43). Dieselbe Funktion möchte er in einer ‹universitas scientiarum› mit ihrem ‹interdisciplinary approach› der theologischen Fakultät zuerkannt sehen, «weil sie bis zum tiefsten Grund jeglicher Wirklichkeit und Humanität, wenn auch in wissenschaftlicher Glaubensbesinnung vordringen will»(45). Schillebeeckx scheut nicht davor zurück, in dieser Sicht die isolierte theologische Hochschule zu kritisieren: sie stehe «wissenschaftlich in einer für die Theologie mehr oder weniger schwierigen, sicher nicht optimalen Situation», weil «von ihrem Wesen her die Theologie für ihre optimale Ausübung ihre Integration in die Universität» verlange; «denn das, was durch wissenschaftliche Forschung ans Licht gebracht wird, hat auch für das Verständnis der Offenbarung seine Bedeutung»(45). Statt theologischer Hochschulen ist daher grundsätzlich ‹Theologie an den Hochschulen› zu wünschen: ein Postulat, das weit über die Frage nach der katholischen Universität hinausgeht, wie auch Schillebeeckx anerkennt: «Man kann sich sehr gut eine allgemeine ‹weltliche› Universität vorstellen, in der es zum Beispiel neben einer Fakultät für katholische auch eine für evangelische oder buddhistische Theologie oder sogar eine gemischt christliche ökumenische Fakultät gäbe. Eine solche Organisation hätte sogar in unserer pluralistischen, auf Dialog angewiesenen Welt große Vorteile» – ein Satz, den man bei der Gründung neuer Universitäten wohl gründlich zu überdenken hätte!

Die Rechtfertigung einer ‹katholischen› oder ‹reformatorischen› Universität darf eben, darin stimmt auch Luyten seinem Mitbruder zu, «nicht ein Plädoyer für eine sogenannte einzig richtige und exklusiv zu rechtfertigende Möglichkeit sein. Sie ist eine Möglichkeit unter vielen. Aber als konkrete Möglichkeit hat sie – zusammen mit den Gefahren einer Erstarrung, die übrigens mit dem akademischen Geist im Widerspruch wäre – ihre eigenen Vorteile, soweit wenigstens die Durchströmung von anders orientierten weltanschaulichen Universitäten her bestehen bleibt» (46).

Diese Offenheit für andere Lösungen, die eine durchaus positive Relativierung der eigenen Institution, nämlich die Anerkennung ihrer Bezogenheit auf andere Verwirklichungen der ‹universitas› in der realen Welt der Bildung und Forschung einschließt, scheint uns der besondere Vorzug der ganzen Veröffentlichung zu sein. Weil man nicht zuviel rechtfertigen will, wird die Rechtfertigung um so glaubwürdiger. Wir müssen hier ihre Weiterführung in anderen Beiträgen[3] übergehen, und uns der Frage nach der konkreten Verwirklichung und den heutigen Aufgaben der katholischen Universität zuwenden.

[3] Der protestantische Ökumeniker *Peter Meinhold* rechtfertigt eine katholische Universität mit der Notwendigkeit, daß «die Erkenntnis der Wahrheit durch den Akt des Bekennens vertreten» werde (82). Der Direktor des Freiburger Instituts für ökumenische Studien, Prof. *Heinrich Stirnimann*, geht in seinem wichtigen Beitrag den beiden Begriffen ‹ökumenisch› und ‹katholisch› nach und folgert gerade für die ökumenische Arbeit die ‹katholische Methode›, nämlich die Zusammenarbeit der Wissenschaften: «Weder Exegese noch Dogmatik noch Kirchengeschichte noch irgendeine andere Disziplin werden allein die kirchentrennenden Fragen lösen. Ja nicht nur das: es bleibt sogar fraglich, ob sich ohne Hilfe des profanen Wissens das Trennende je abbauen läßt. Denn wohin wir auch blicken: auf die Philosophie, die Soziologie, die Politik, die Wirtschaft, überall entdecken wir Bedingungen, die die Trennung im Glauben begleitet und eingefaßt haben» (123).

Wie sieht die katholische Universität in der Sicht des Studenten aus? Diese Frage wird tatsächlich gestellt; aber die Antwort ‹eines Studenten› fällt in Form von lauter abstrakten Thesen aus, die ein Sollen postulieren; über das ‹Wie› der Verwirklichung oder auch nur von konkreten Erfahrungen und Erlebnissen ist hier kaum etwas zu vernehmen. Um so dankbarer muß man Prof. *Alois Müller* für seine ungeschminkten Ausführungen ‹Katholische Universität und Student› sein. Sie fußen auf Gesprächen mit Freiburger Studenten und solchen von nichtkatholischen Universitäten. Obwohl es sich nicht um eine wissenschaftliche gültige ‹Meinungsbefragung› handelt, konnte ihnen der Freiburger Pastoraltheologe wertvolle Hinweise entnehmen.

Auf drei Ebenen, meint Müller, könne theoretisch die Bedeutsamkeit einer katholischen Universität für den Studenten gesehen werden: Erstens bezüglich Lehrgehalt und Professorenschaft, zweitens bezüglich der studentischen Gemeinschaft und drittens bezüglich allfälliger Möglichkeiten besonderer religiöser Bildung und Vertiefung.

▶ Die erste Ebene wird von den Studenten am ehesten ins Auge gefaßt, das heißt es wird in gegenseitiger Verbindung auf den Lehrgehalt und die persönliche Gläubigkeit der Dozenten gesehen. Die Zusammenhänge von Wissenschaft und Glauben in ihrer gegenseitigen Befruchtung werden aber den Studenten «oft nicht reflex bewußt» (307).

▶ Auf der zweiten Ebene wirkt sich in der Schweiz wegen der vielen Pendler und Wochenendheimkehrer die nur lockere Bindung an das Leben in der Universitätsstadt aus. Studentenverbindungen ketten wenig an die gesamte Studentenschaft. Hinsichtlich des Glaubens habe man, so sagen die Studenten, in der Studentengemeinschaft gewissermaßen ‹Ruhe›. Das Beschweigen mache aber oft mehr den Eindruck von gesellschaftlicher Konvention als von Sicherheit: das Phänomen des ‹Milieukatholizismus› trete auf. Die Reaktion des Studenten ist oft « Übersättigung und Apathie, besonders wenn ihn die Atmosphäre an jene seines einstigen Internatsgymnasiums erinnert». Man spricht dann von ‹unnatürlicher Situation› und von verfälschtem Weltbild, weil eben in der Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft nicht ‹alles katholisch› sei. Müller nimmt diese Reaktionen sehr ernst, gibt aber zu bedenken, daß es neben dem Milieukatholizismus auch den ‹Milieu-Unglauben› gibt: «Daran sollte der katholische Student an nichtkatholischen Universitäten denken, und die katholische Universität kann daraus lernen, wie sie es nicht machen soll» (309).

▶ Besonders offenherzig spricht Müller von der dritten Ebene: Religiöse Weiterbildung und Vertiefung. Nach dem Eindruck der Studenten sei nicht nur «die Situation an der katholischen Universität nicht zu vergleichen mit der Aktivität deutscher Studentengemeinden, sondern auch in der Schweiz finde man an neutralen Universitäten mehr religiöse Aktivität unter den katholischen Studenten» (310). Müller unterzieht diesen Eindruck einer kritischen Analyse, folgert aber: «So bleibt als Eindruck immerhin übrig eine gewisse Apathie des Durchschnitts katholischer Studenten an der katholischen Universität gegenüber höherer religiöser Bildung und Betätigung ... In dieser Frage nach der religiösen Anregung und Weiterbildung schließt also im Urteil von Studenten die katholische Universität am schlechtesten ab. Diese Frage wirkt zumindest nicht als positiver Grund, eine katholische Universität einer der heutigen neutralen vorzuziehen» (312).

Konkrete Vorschläge

Müller zieht aus diesen Hinweisen Schlüsse für das, was man anderswo ‹Hochschulreform› nennen würde oder auch schon genannt hat. Das Stichwort von der interfakultären Zusammenarbeit, ja einer «intensiven Osmose zwischen den Fakultäten, an der auch die Studenten teilhätten», scheint für das Anliegen der katholischen Universität umso dringlicher zu sein, als an ihr keineswegs «katholische Wissenschaften,

(zum Beispiel ‹katholische Mathematik›!) doziert werden», vielmehr, wie Schillebeeckx sagt, die ‹universitas scientiarum› formell als solche katholisch sein soll (48). «Systematischer wissenschaftlicher Kontakt zwischen den Dozenten ebenso wie Gesprächsmöglichkeiten zwischen Student und Dozent müßten logischerweise Eigentümlichkeiten einer katholischen Universität sein, und zwar beides über alle Fakultätsgrenzen hinaus. Da solches nicht ausschließlich dem Zufall und der individuellen Initiative überlassen werden soll, könnten die Kontakte gefördert werden durch gut geplante interfakultäre Ringvorlesungen über Gebiete, in welchen die ‹katholische Orientierung› besonders aktuell und für die Studenten nutzbringend wäre. In bescheidenem Rahmen würden schon einzelne Podiumsgespräche zwischen Professoren verschiedener Gebiete dem Studenten wertvolle Orientierungen und Synthesen vermitteln» (315).

Diesen wertvollen Anregungen würde nun freilich noch mehr Aussicht auf Wirksamkeit beschieden sein, wenn die Hochschulreform auf den tatsächlichen «Zeitdruck des Studenten Rücksicht nähme und wenn Bemühungen um Allgemeinbildung im Sinne der ‹Universitas› im Zusammenhang mit seiner Berufsausbildung honoriert, also mit einer Gelegenheit zur Rechenschaftsablage ausgezeichnet und ins Prüfungssystem integriert würden».

An der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zum Beispiel hat man dies durch das System der Wahlfächer erreicht, in denen sich die Diplomanden und Doktoranden als Akademiker ausweisen müssen. Eine wirksame Prägung wird zudem nicht durch Vorlesungen allein, sondern durch Seminare erreicht. Seitdem in St. Gallen dank Mithilfe des Nationalfonds ein Lehrstuhl für Philosophie errichtet werden konnte, finden gemischte Doktorandenseminare statt, bei denen ein Professor zum Beispiel der rechtswissenschaftlichen Abteilung zugleich mit dem Philosophieprofessor die Leitung innehaben. Dasselbe müßte in Freiburg auch mit der Theologie möglich sein. In Deutschland ist Theologie längst ein, vor allem von künftigen Lehrern höherer Schulen mit Eifer betriebenes, zweites Hauptfach oder Nebenfach. Müßten nicht unsere katholischen Studenten an der katholischen Universität mindestens das Angebot und die praktische Möglichkeit für das haben, was Berufstätigen in den theologischen Kursen für Laien geboten wird?[4]

Dieses Postulat richtet sich freilich auch an die übrigen Universitäten und hat ebenso für die Protestanten wie für die Katholiken Aktualität. Wenn man in St. Gallen die beiden Studentenseelsorger zu Dozenten für evangelische und katholische Theologie erheben konnte (ihre Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten haben den größten Zulauf), wäre es dann nicht zum Beispiel in *Bern* möglich, neben der protestantischen und christkatholischen Fakultät mindestens einen Lehrstuhl für katholische Theologie zu schaffen? Noch näher läge ein solcher wohl in *Genf*, und warum sollte eine entsprechende Lösung nicht bald einmal in *Neuenburg*, *Basel* und *Zürich* erwogen werden? Umgekehrt könnte das neue ökumenische Institut in Freiburg gewiß früher oder später einen evangelischen Dozenten beiziehen!

Diese Vorschläge, die ganz im Sinne der oben von Schillebeeckx geforderten «Durchströmung von weltanschaulich anders orientierten Universitäten her» liegen, entsprechen auch der neuen Situation, die in der Schweiz dadurch entsteht, daß die exklusiv kantonale Verantwortung für die Finanzierung der Universitäten aufgehoben ist. Für die Freiburger Hochschule bedeutet die Bundessubvention eine Anerkennung ihrer Bildungs- und Forschungsarbeit von seiten der Gesamtschweiz. Es ist klar, daß diese Bundesgelder dem Ausbau eines objektiven und für jedermann zugänglichen Wissenschaftsbetriebes dienen sollen. In dem Maße, als die bisher für den Unterhalt der Universität unumgängliche ‹Million› der Schweizer Katholiken etwas freier verwendet werden kann, ist zu hoffen, daß dieser Beitrag aus der Freigebigkeit des katholischen Bevölkerungsteils künftig vermehrt für die spezifisch katholischen Belange eingesetzt werde. Wir meinen damit jenes ‹Zusätzliche› an Lehrpersonen und Tutoren, an interfakultärer Forschung in wichtigen Grenzfragen von Wissenschaft und Glauben und an Zugängen für Laienstudenten zur Theologie, das heute als Auftrag erkennbar ist, damit eine Universität als katholische sinnvoller und glaubwürdiger wird.

L. Kaufmann

[4] Dieses Postulat scheint um so eher realisierbar, als in Freiburg neuestens auf der Basis der Zusammenarbeit mehrerer Ordensgemeinschaften mit den Dominikanern und dem Weltklerus ein zweisemestriger theologischer Grundkurs organisiert wird.

Der Zölibat

Um die Frage des Zölibates geistesgeschichtlich zu situieren, stellen wir zwei Zitate an den Anfang unseres Kommentars. In einem Brief wird einer jungen Witwe mit folgenden Worten von einer zweiten Ehe abgeraten:

«Du hast es ja selbst in Deiner Ehe erfahren, was für Sorgen der Ehestand mit sich bringt. Mit diesem Wachtelfleisch bist Du ja bis zum Überdruß gesättigt worden, und der Galle bitteren Nachgeschmack hat es in Deinem Munde zurückgelassen. Von diesen säureerregenden und schädlichen Speisen hast Du Dich nun entlastet und den geblähten Magen erleichtert. Willst Du von neuem das unternehmen, was Dir schädlich war? Der Hund kehrt zu seinem Gespei zurück, und das Schwein stürzt sich erneut in den schmutzigen Morast.»

In einer Schrift, deren zentrales Thema Jungfräulichkeit und Ehe sind, schreibt derselbe Autor:

«Wenn wir uns vom Beischlafe enthalten, so halten wir die Gattinnen in Ehren. Wenn wir uns aber davon nicht enthalten, so tun wir ihnen offenbar das Gegenteil von Ehre, Schmach, an.»

Die Aussage dieser Zitate ist eher befremdlich: Sexualität und Ehe sind etwas so Minderwertiges, daß, wer etwas auf sich hält, darauf verzichtet. Der Vergleich der zweiten Ehe mit dem Gespei des Hundes und dem schmutzigen Morast des Schweines weckt im Menschen unserer Zeit den Verdacht, die zitierten Texte seien Ausdruck einer gestörten Einstellung zum Geschlechtlichen. So wird der Nicht-Fachmann nur mit Befremden zur Kenntnis nehmen, daß die beiden Zitate aus der Feder eines heiligen Kirchenvaters stammen, der im Urteil der Patristiker der gelehrteste unter den lateinischen Kirchenvätern ist, nämlich vom heiligen *Hieronymus*.[1]

Hiermit ist ein Problem aufgeworfen. Die Schriften der Kirchenväter wurden nicht nur gelesen, sie sind auch Zeugen der Tradition im theologischen Sinn dieses Wortes. Hieronymus ist überzeugt, daß sein Urteil über die Ehe milder ist als das «fast aller lateinischen und griechischen Schriftsteller».[2] So kommt man kaum an der Frage vorbei, ob diese negative Einstellung zur Geschlechtlichkeit nicht einen Einfluß auf die Spiritualität der Kirche ausgeübt habe. Hat sie jene Entwick-

[1] 1. Zitat aus ‹Brief an Furia›, Bibliothek der Kirchenväter, Hieronymus, Band 2, S. 152. – 2. Zitat aus ‹Gegen Jovinianus› I 7. BKV, Ausgabe 1874, Hieronymus, 2. Band, S. 276.

[2] Gegen den Vorwurf, er vertrete extreme Ansichten, verteidigt sich Hieronymus u. a. mit folgendem Argument: «Und gewiß sind wir noch viel milder hinsichtlich der Ehe gewesen als fast alle lateinischen und griechischen Schriftsteller, welche die Zahl Hundert (aus dem Gleichnis vom Sämann mit der hundertfältigen, sechzigfältigen und dreißigfältigen Frucht, Mt. 13,1–9) auf die Martyrer, die Zahl Sechzig auf die Jungfrauen und die Zahl Dreißig auf die Witwen beziehen. So werden also nach deren Meinung die Verheirateten ganz und gar von dem guten Erdreiche und dem Samen des Hausvaters ausgeschlossen» (An Pammachius. Verteidigungsschrift K. 3 BKV (1874), 2. B. S. 479). — Bemerkenswert ist der kirchenpolitische Realismus des Hieronymus: «Freilich werden auch Verheiratete zu Priestern gewählt, ich leugne es nicht, weil es nicht so viele jungfräuliche Männer gibt, als Priester notwendig sind» (gegen Jovinianus I, 34, a. a. O. S. 339).

lung nicht wenigstens mitbestimmt, die im Jahre 1031 den Zölibat als Voraussetzung für den Empfang der Subdiakonatsweihe forderte und die im Jahre 1123 die Ehe von Priestern für ungültig erklärte?

Dieses historische Problem führt zu der aktuellen Frage: Woher kommt es, daß wir bei keinem Theologen unserer Zeit Sätze wie jene des hl. Hieronymus finden? Daß kein heutiger Theologe sie als objektiv gültige Aussage anerkennt? Handelt es sich um eine rein innerkirchliche Entwicklung in der Beurteilung der Sexualität? Oder liegt es eher daran, daß außerhalb der Kirche Erkenntnisse sich durchgesetzt haben, die manche Theologen veranlaßten, den Zölibat neu zu durchdenken?

Seit der Jahrhundertwende ist die Sexualität in ihrem physiologischen wie in ihrem psychologischen Aspekt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung geworden. Es wäre nicht uninteressant, die Stellungnahmen zur psychologischen Sexualforschung innerhalb des katholischen Schrifttums der letzten Jahrzehnte zu verfolgen. Man würde bestätigt finden, daß neue Erkenntnisse es am Anfang immer schwer haben, sich durchzusetzen. Das beleuchtet ein Vergleich zweier Publikationsdaten auf zwei so verschiedenen Fachgebieten wie Exegese und Tiefenpsychologie. Neue Ideen für die katholische Exegese brachte in Frankreich das bekannte Büchlein ‹L'Evangile et l'Eglise›, das 1903 herauskam. In den Jahren 1904–1905 erschienen die drei bahnbrechenden Artikel *Freuds* zur Sexualtheorie.[3] Noch 1962 wurden die wissenschaftlichen Methoden der Exegese von manchen römischen Kreisen als rationalistisch gebrandmarkt. Was wunder, wenn es den Ideen Freuds nicht besser geht und eine römische Stelle vor ein paar Wochen den Rat erteilte, einem bekannten geistlichen Autor, der über diese Fragen schreibt, das Imprimatur in Zukunft zu verweigern?

Wie wird nun der Zölibat im Lichte der gegenwärtigen Sexualforschung beurteilt? «Die existentielle Situation des Zölibates ist eine Realität, deren biologische Möglichkeit kein Problem aufwirft.»[4] Dieses Urteil von *Marc Oraison*, Dr. med. und Dr. theol., bestätigt, was schon immer die Auffassung katholischer Autoren war. Neu hingegen ist einer der hierfür vorgebrachten Gründe. Oraison erwähnt gewisse Angaben des Kinsey-Berichtes, die im Gegensatz stehen zu dem «unausrottbaren und groben Vorurteil, demzufolge eine Art physiologischen Rhythmus, unvermeidbar und zwanghaft wie gewisse Exkretionen, die sexuelle Aktivität des Mannes bewirken würde. Die Physiologie der Sexualität zeigt aber nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse ganz im Gegenteil, daß es beim Manne keinen physiologischen Rhythmus dieser Art gibt. Die sexuelle Erregung hat immer einen psychischen Ausgangspunkt – ob bewußt oder nicht –, und die Bildung des Spermas ist nur die letzte Konsequenz dieser Erregung, die andauert und bis zum schließlichen Höhepunkt des Orgasmus geführt wird» (34).

Entwicklungsbedingte Sexualität

Mit diesem Zitat kommen wir von der zunächst so beruhigenden Feststellung der biologischen Möglichkeit des Zölibates zu seiner eigentlichen Problematik. Beim Menschen ist die Sexualität nicht ein biologisches Faktum, das neben dem Psychischen ein isoliertes Eigendasein führte. Die Sexualität ist beim Menschen nicht ein rein biologischer Trieb, der bei der Geburt fertig konstituiert und in der Pubertät plötzlich zum Durchbruch käme, so daß der Mensch dann die Möglichkeit hätte, mit seinem Verstand und Willen diesen biologischen Drang zu steuern. Die Dinge liegen viel komplizierter. Die Sexualität macht eine zweizeitige Entwicklung durch, die glücken oder mißlingen kann. Entweder durchläuft die sexuelle Entwicklung alle Phasen bis zur Reife oder sie bleibt auf einer Zwischenstufe blockiert. Die erste Entwicklungsperiode, die prägenitale, die bis ungefähr zum fünften Lebensjahr dauert, umfaßt das orale, anale und phallische Stadium, während die zweite Periode, die genitale, in und nach der Pubertät zur Integration der Partialtriebe[5] unter den Primat der Genitalzonen und zum Vorgang der Objektwahl führen soll.

Ob die sexuelle Entwicklung einen gesunden oder gestörten Verlauf nimmt, hängt entscheidend von der zwischenmenschlich affektiven Beziehung zwischen dem Kind und der Mutter, dem Kind und dem Vater und dem Kind gegenüber den Eltern als einer Einheit, als einem Paar, ab. Die Beschreibung, die die Tiefenpsychologie von den verschiedenen Phasen dieser Beziehung des Kleinkindes zu den Eltern gibt, hat oft Anstoß erregt. Wenn die Tiefenpsychologie zum Beispiel sagt, daß der Knabe zu einem bestimmten Zeitpunkt den Vater als Rivalen in seiner Liebesbeziehung zur Mutter empfindet und deshalb den Wunsch hegt, den Vater zu töten, so wurde der Einwand erhoben, hier werde die sexuelle Empfindungswelt des Erwachsenen in das Kleinkind hinein projiziert. Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß die Tiefenpsychologen sich der Unangemessenheit ihrer Sprache bewußt sind. Es wird tastend versucht, eine Realität zum Ausdruck zu bringen, die vom Kind nicht reflexiv erfaßt und vom Erwachsenen nicht erinnert wird; die aber einerseits bis zu einem gewissen Grad beobachtet und anderseits durch die Psychoanalyse aus dem Unbewußten hervorgeholt werden kann.

Manch einer wird vielleicht den inneren Widerstand gegen die Annahme dieser relativ neuen Erkenntnisse leichter überwinden, wenn er sich bewußt macht, daß die Tiefenpsychologie in einem gewissen Sinn nur auf methodisch-wissenschaftliche Weise zugänglich macht, was die Kirche intuitiv längst erahnt hat. Hiermit meinen wir das Weihehindernis der Irregularität, das einen unehelichen Jungmann trifft: er wird nicht (ohne Dispens) zur Priesterweihe zugelassen. Uneheliche empfinden diesen kirchenrechtlichen Kanon oft als ungerecht. Doch wurde uns, als wir uns um die Klärung dieser Schwierigkeit mühten, die recht einleuchtende Erklärung gegeben: Der uneheliche Knabe wächst oft ohne Vater auf, so dass affektive Störungen seines Charakters zu befürchten sind. Die Erinnerung an diese bald ein Jahrzehnt zurückliegende Antwort drängte sich uns auf, als wir bei Marc Oraison lasen: «Es ist von vornherein zu befürchten, daß dieses Kind große Schwierigkeiten haben wird, sich zu situieren, vor allem in dieser grundlegenden Frage der sexuellen Dualität, die für es in der Oedipus-Krise aufbricht und die ihre Lösung normalerweise in der Identifizierung mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil findet. Um auf etwas schematische Weise dem Verständnis näher zu bringen, worum es geht, kann man sagen, daß der Knabe es schwer haben wird, sich selbst als Mann anzunehmen, wenn es an der Bezugsmöglichkeit auf einen erwachsenen Mann, dessen Männlichkeit in ihrer Bedeutung und ihrem Wert von seiner Mutter anerkannt wird, fehlt.»[6]

Die in diesem Zitat angedeutete Problematik läßt uns verstehen, warum Oraison beunruhigt ist, wenn Feststellungen wie die folgenden gemacht werden müssen: «Anläßlich einer gut organisierten psychologischen Untersuchung in einem bedeutenden französischen Seminar hatte der angeforderte Spezialist festgestellt, daß wenigstens 70 % der Jungmänner (Durchschnittsalter 21 Jahre) psychologisch gesehen keinen Vater gehabt hatten: Mutter Witwe, Vater schwach oder wenig in Erscheinung tretend, Vater krank oder invalid ...» (178).

[3] Jetzt als Taschenbuch der ‹Fischer Bücherei› zugänglich: Sigmund Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

[4] Marc Oraison, Le Célibat. Collection ‹Psycho-Guides›. Paris, Editions du Centurion, 1966. 188 Seiten. Zitat S. 39.

[5] Unter Partialtrieben versteht Freud die aus den erogenen Zonen ausgehenden sexuellen Strebungen: Oralität, Analität, Schau- und Zeigelust, Sadismus.

[6] Die psychologische Situation einer ledigen Mutter ist zwar verschieden von der einer unverheirateten Frau, die ein Kind adoptiert, worauf sich das obige Zitat (S. 100) bezieht. Hinsichtlich des Fehlens des Vaters ist aber das uneheliche und das von einer unverheirateten Frau adoptierte Kind in einer durchaus analogen Situation.

Verdrängte Sexualität

Neben der Erkenntnis von der Entwicklungsbedingtheit der Sexualität des Erwachsenen ist das Wissen um die Dynamik des Unbewußten entscheidend für die Beurteilung des Zölibates. Die Räumung des Wunschbewußtseins von sexuellen Interessen und Strebungen, also das, was Verdrängung genannt wird, ist ein unbewußter Vorgang, was vom Durchschnittsmenschen, selbst wenn er gewisse tiefenpsychologische Kenntnisse hat, allzu häufig übersehen und deshalb in seiner Tragweite verkannt wird. In der Oekonomie der Psyche ist die Verdrängung ein Schutzmechanismus, die Abwehr einer Gefahr. Wenn zum Beispiel gewisse Berührungen von der Mutter verpönt werden, so wird das Kind die diesbezüglichen Impulse verdrängen, um nicht die Liebe der Mutter zu verlieren. Diese Erklärung ist die Deutung eines Vorganges, der völlig unbewußt vor sich geht. Hier liegt einer der Gründe für die Ablehnung der tiefenpsychologischen Einsichten. Man beruft sich auf das eigene Bewußtsein: Ich wüßte nicht, wann und was ich verdrängt hätte. Diese Menschen verstehen nicht, daß es zur Natur der Verdrängung gehört, daß sie unbewußt bleiben will, weshalb ja der in der Psychoanalyse bekannte Widerstand gegen die Hervorholung des Verdrängten aus dem Unbewußten aktiviert wird.

Hiermit ist bereits angedeutet, daß das Verdrängte weder tot noch abgetötet ist, sondern im Unbewußten ein höchst dynamisches Dasein führt. Diese Dynamik führt unter anderem zu Charaktereigenschaften, die gewöhnlich, ohne daß man ein Problem sähe, positiv gewertet werden. Da ist zum Beispiel ein Seminarist, der sich durch Mitleid, Reinlichkeit, Selbstlosigkeit, Fürsorge auszeichnet. Angesichts dieser Eigenschaften wird der Tiefenpsychologe nach ihrer Stärke und nach ihrem Stellenwert im Gesamtcharakter fragen. Denn er weiß um die empirische Tatsache, daß die Verdrängung der Aggressivität – eine Komponente der Sexualität[7] – zu weiteren Sicherungsmaßnahmen führt, die Reaktionsbildungen genannt werden und eine Verstärkung jener Einstellungen sind, die am Gegenpol der zu verdrängenden Triebrichtung (in unserem Beispiel: der Aggression) liegen.

Die Dynamik des Unbewußten führt zu der – für viele befremdlichen und deshalb von ihnen geleugneten – Tatsache, daß zwischen den unbewußten, tatsächlich bestimmenden Motiven und unseren bewußten Motivierungen ein Abgrund bestehen kann: «Für einen 18-, 19jährigen oder auch älteren Jungmann, dessen affektive Entwicklung hinsichtlich seiner sexuellen Reife sehr gestört war, kann der zölibatäre Priesterberuf der ideale Weg sein, seine Unfähigkeit zur Bindung im geschlechtsverschiedenen Paar vor sich selbst zu verbergen. Das ist natürlich in keiner Weise eine bewußte und rationale Überlegung, sondern eine unbewußte Lösung für einen Konflikt, den der Betreffende überhaupt nicht als solchen erkennt. Eine echt religiöse Motivierung kann den unbewußten Vorgang begleiten, obwohl eine große Gefahr besteht, daß sie mehr oder weniger verschroben ist; sie kann aber auch ein unbewußtes Alibi sein, das in voller subjektiver Ehrlichkeit zum Ausdruck gebracht wird» (171). Ein solcher Seminarist ist persönlich überzeugt, daß die Sexualität für ihn überhaupt kein Problem darstellt.

Diese psychologischen Gesetzmäßigkeiten führen nun zu einem für die Kirche höchst unerfreulichen Tatbestand. Im Westen ist die Kirche die einzige gesellschaftliche Organisation, die den lebenslänglichen Zölibat als obligatorische Institution kennt. So ist es gerade die Kirche, die mit ihrem Zölibatsgesetz Menschen anzieht, die für ihre unbewußten sexuellen Schwierigkeiten eine existentielle Lösung suchen. Es ist verständlich, wenn man nicht gerne zur Kenntnis nimmt und deshalb versucht, mit dem Anschein überlegener Skepsis zu entwerten, was M. Oraison mit Genehmigung der kirchlichen Zensur feststellt: «Übrigens ist die Tatsache sehr bekannt, daß die Proportion der Kandidaten dieses Typs (nämlich sexuell unreife oder gar neurotische) für den Priesterstand größer ist als für jede andere ‹Karriere› ...»[8]

Obwohl sich unsere Hinweise auf die von M. Oraison aufgezeigten psychosexuellen Gesetzmäßigkeiten auf einen allzuknappen Raum beschränken mußten, dürfte doch verständlich geworden sein, daß und warum der gesetzlich auferlegte Zölibat in den Augen der heutigen Sexualwissenschaft ernste Probleme aufwirft. Es wäre aber ein grobes Mißverständnis unseres Artikels, wenn man aus der rein formal bedingten Beschränkung auf den negativen Aspekt des Problems schließen würde, das Ideal der Ehelosigkeit als solches werde durch die Tiefenpsychologie in Frage gestellt. Denn das Gegenteil trifft zu: Werden die Gefährdungen erkannt, so kann das Ideal um so reiner gelebt werden. Daß Oraison beide Aspekte in voller Ausgewogenheit zur Darstellung bringt, macht den Wert seines Buches aus: absolute Ehrlichkeit in der Aufzeigung der Gefahren und überzeugte Herausarbeitung der Größe und bleibenden Gültigkeit des Ideals der Ehelosigkeit.

M. Brändle

[7] Nach A. Szondi setzt sich der Sexualtrieb aus zwei Bedürfnissen mit je zwei polaren Tendenzen zusammen. Der Faktor h besteht einerseits aus der Tendenz zur sinnlichen, geschlechtlich nicht differenzierten, persönlichen Zärtlichkeit und andererseits aus der Tendenz zur idealistischen, kollektiven Liebe der Menschheit. Der Faktor s umfaßt die Tendenz zur Aktivität und Aggression und die Tendenz zur Passivität und Hingabe. Diese vier Tendenzen sind bei den einzelnen Menschen verschieden stark und verschieden legiert, was Szondi auf Vererbung zurückführt (Lehrbuch der experimentellen Triebdiagnostik, Verlag Hans Huber, Bern, 2. Aufl. 1960, S. 38). – Die Symptome der Verdrängung werden von Szondi, im Unterschied zu Freud, nicht durch verschiedene Abwehrmechanismen, sondern durch Introjektion erklärt (Triebpathologie, S. 471).

[8] Wir lassen den letzten Teil des zitierten Satzes weg, da er auf ein delikates Problem Bezug nimmt, das nur in einem längeren Artikel gegen Mißdeutungen abgeschirmt werden könnte (S. 171).

ETHIK FÜR TECHNIKER

Unter Ethik soll im folgenden Beitrag noch kein System, sondern ein Entwurf zu einer Lehre vom werthaftem Verhalten des Menschen verstanden werden. Dies bedingt den thesenartigen Charakter der Überlegungen. Weil aber der Techniker als Techniker nicht nach Werten fragt, ist zunächst zu klären, wie man mit ihm ins Gespräch über Werte kommt. Dazu ist eine Klärung der Arbeits- und Denkmethoden der Techniker nötig.

1.

Im Bereich der exakten Methoden sind die Naturwissenschaften positivistisch. Naturwissenschaft ist Voraussetzung für die Technik. Daher ist der Techniker auch Naturwissenschaftler, und wissenschaftlich betriebene Technik ist angewandte Naturwissenschaft, auf deren empirischer Verifikation sie verfahrenstechnisch aufbaut. Ein Phänomen im naturwissenschaftlichen und technischen Sinne ist die gesetzmäßige, mathematische Darstellung einer Wirkung oder eines Wirkungszusammenhanges im materiellen Bereich von Welt. Diese Übereinstimmung in der Phänomenbeschreibung ist Grund dafür, daß man berechtigterweise von technischen Wissenschaften reden kann.

Nun kann gewiß mit dieser theoretischen Wahlverwandtschaft von Naturwissenschaft und Technik nicht die Gleichsetzung auch des Naturwissenschaftlers mit dem Techniker

behauptet werden. Denn der theoretische Physiker etwa ist kein Techniker, und andererseits muß der Techniker soviel Handwerkliches leisten, daß man ihn nicht einfach identifizieren kann mit dem theoretisch arbeitenden Naturwissenschaftler. Es ist notwendig, diese Unterscheidung aufrechtzuerhalten, um nicht vorschnell den Naturwissenschaftler zu verpflichten, wegen denkbarer Anwendungsmöglichkeiten seiner theoretischen Überlegungen die Forschung von vornherein einzuschränken.

Die bekannte Tatsache, daß Techniker auf ihrer relativen Eigenständigkeit gegenüber den Naturwissenschaftlern bestehen, wird somit ethisch relevant, weil die damit gegebene Selbstverantwortung für das technische Tun ein Dienst an der Freiheit der Wissenschaftler ist.

2.

Diese erste These zu einer Ethik für Techniker bedarf indessen einer weiterführenden Einschränkung. Denn es gibt konkrete Fälle, zum Beispiel die Optik, in denen Technik angewandte Naturwissenschaft ist. Andererseits gibt es Fälle, etwa die Kunststoffchemie, in denen technische Probleme auf rein wissenschaftlichem Weg gelöst werden. Schließlich gibt es auch mathematische Systeme, man denke nur an die maxwellschen Gleichungen, die vornehmlich zur Lösung technischer Probleme entwickelt wurden. Diese Beispiele ließen sich vermehren, doch mögen sie hier genügen, um einen Funktionszusammenhang zwischen Mathematikern, Naturwissenschaftlern und Technikern aufzuzeigen.

Weil darüber hinaus die Technik als solche in einem Verbund steht mit betriebswirtschaftlichen oder auch volkswirtschaftlichen Überlegungen, ja weil sogar politische Konsequenzen technischer Anwendungen und der Finanzierung für die Erstellung technischer Geräte berücksichtigt werden müssen, kann man von einem Funktionszusammenhang zwischen Mathematikern, Naturwissenschaftlern, Technikern, Volkswirtschaftlern und Politikern reden. Dieser Funktionszusammenhang ist sozial-ethisch als eine Verantwortungskette anzusprechen. Sachlich ergibt sich diese Verantwortungskette überall da, wo die Mathematik als Hilfswissenschaft für die Naturwissenschaften angesehen wird, und andererseits die Naturwissenschaften ihr Verifikationsverfahren aufrechterhalten.

Bekanntlich wird für dieses Verifikationsverfahren verlangt, daß erstens Beobachtungen gemacht werden, zweitens die Ergebnisse dieser Beobachtungen mathematisch allgemeingültig formuliert werden, und dann – dies ist das Entscheidende für unseren Zusammenhang – drittens die allgemeingültige Naturgesetzlichkeit in der weiteren Beobachtung verifiziert wird. Dieser dritte Schritt aber, das eigentliche Verifikationsverfahren für erkannte Naturgesetzlichkeiten, wird überaus oft als technischer Vorgang vollzogen.

Als eindrucksvolle Beispiele sollen hier nur genannt werden die Großversuche auf dem Energie- oder auch auf dem Raumfahrtsektor. Verantwortungslose Konstruktions- oder Wartungsfehler in einem Kraftwerk können zum Ausfall eines Großstromnetzes führen, an dem nicht nur ein Industriebetrieb hängt, sondern auch die für die Heilbehandlung von Menschen notwendigen Röntgen- oder Operationsgeräte der Krankenhäuser des Versorgungsbezirks. Der ‹Count-down› vor dem Start eines Raumschiffes wäre ein anderes Beispiel, um Konsequenzen aus der Verantwortungskette zu demonstrieren.

Auch ohne auf weitere Beispiele zu verweisen, scheint es notwendig, neben der These, die Eigenständigkeit im Bewußtsein der Techniker diene der freien Ausübung theoretischer Forschungstätigkeit, als Alternative dazu die These von der Verantwortungskette, in der ein Techniker steht, aufzustellen. Die ethisch somit geforderte Solidarität wird durch die Zielgerichtetheit jeder einzelnen Forschertätigkeit in dieser Kette bestimmt, weil Forschung auf Ergebnisse abzielt, deren konkrete Realisierung ja auch das Mittun von denkenden Finanziers aus dem Wirtschaftssektor oder aus dem politisch-verantwortlichen Raum erfordert.

3.

Selbstredend ist mit dieser Forderung nach verantworteter Solidarität eine Korrektur des ethisch-individualistischen Positivismus gegeben. Die Sachfrage nach dem Ziel der Forschung wird stets zu einer soziologischen Strukturfrage mit Konsequenzen für den Bereich des Humanum, wenn der Beweis für die Richtigkeit theoretischer Erkenntnisse technische Einrichtungen größeren Ausmaßes erfordert.

Dieses Umschlagen einer Sachfrage in eine anthropologische Feststellung vollzieht sich noch unvermittelter, wenn man zwei Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen oder auch technischen Tuns in Betracht zieht. Wird man doch zugeben müssen, daß alle Formulierungen in Naturwissenschaft und Technik zwei Postulate zur Voraussetzung haben: Erstens der Mensch kann richtig denken. Die Verifizierbarkeit einer Überlegung im Experiment bestätigt dies. Zweitens die Materie ist intelligibel (verstehbar).

Stellt man sich positiv zu diesen beiden Postulaten, wie dies ein Techniker selbstverständlich tut, so ergeben sich wiederum zwei Konsequenzen, die ethisch bedeutsam sind. Ist nämlich die Materie intelligibel, dann kann der Techniker sich nicht vor dem angenommenen Geheimnis der Natur zurückziehen, sondern ist verpflichtet, den derzeitigen Geheimnischarakter der Natur insoweit zu entflechten, als er damit der Menschheit dienen kann. Unsere zweite These von der Solidarität innerhalb der Verantwortungskette, die für den Techniker gefordert ist, würde sich somit erweitern zu einer ethischen Forderung, Menschheitsaufgaben insoweit anzugehen, als sie technisch lösbar sind.

4.

Aus dem ersten, in vielen Experimenten bestätigten Postulat, nach dem der Mensch richtig denken kann, ergibt sich schließlich eine vierte These für eine anzusetzende konkrete Ethik des Technikers. Selbstverständlich wird auch der Techniker, wenn er neue Problemstellungen seines Arbeitsgebietes angeht, zunächst mit einer formalen Arbeitshypothese einen Einstieg zur Lösung anstehender Fragen zu gewinnen suchen. Hat er schließlich im beobachtenden experimentellen Umgang eine Reihe von Einzeldaten für den kurvenmäßig darstellbaren Ablauf eines Apparates ermittelt, so ist er dennoch nicht berechtigt, etwaige Extra- oder Interpolationen schon als verifiziert auszugeben.

Diese Auflage der methodischen Redlichkeit gilt natürlich nicht nur für Examensarbeiten. Sie besteht auch nicht nur, weil methodische Kurpfuscherei schließlich bei Inbetriebnahme des Apparates zu Ausfällen oder gar Unfällen führen kann. Vielmehr ist die methodische Redlichkeit auch deshalb gefordert, weil nur sie das Vertrauen bekräftigen kann, der Mensch könne in der Tat richtig denken und sei nicht dem Irrationalen preisgegeben.

Grund genug, als vierte These zu einer Ethik für Techniker methodische Redlichkeit zu fordern.

5.

Innerhalb dieser Anregungen zu einer Ethik für Techniker sei zum Schluß noch eine fünfte These erwähnt, die sich aus der vierten These ergibt. Weil der Techniker um die Schwierigkeiten bei der Erstellung technischer Modelle weiß, weil er vor allem auch darum weiß, daß ein technisches Modell nur nach dem Stand der heutigen Forschung gültig ist, deshalb relativiert sich für ihn der Fortschritt und seine Aussage wird bescheiden. Die konsumierende Masse aber sieht fasziniert nur auf die einander schnell abwechselnden Modelle und ist, viel mehr als der Techniker, in der Gefahr des absoluten Fortschrittsglaubens.

Dies kann zu einer Technisierung sozialer Beziehungen verführen: was funktionieren soll, wird vielfach dem Modell der Maschine angeglichen. Dann verlangt man vom Menschen die

Reibungslosigkeit und Präzision der Maschine. Zweifellos ist dieser Zwang zum reibungslosen Funktionieren kein Dienst an der Freiheit des Menschen. Glücklicherweise bietet sich eine Hilfe für diese Freiheit aus der Erkenntnis an, daß die eigentliche Gefahr gar nicht von der Technik kommt, sondern von dem, der ein technisches Modell unbedachterweise auf einen funktionalen Zusammenhang von Menschen überträgt.

Hier wird es zur ethischen Aufgabe des Technikers gehören, die nur bedingt-verbindliche Aussagekraft eines technischen Modells auch Nichttechnikern zu erklären, weil in der Regel nur der Fachmann ermißt, was es für die geschichtsträchtige Tugend der Bescheidenheit bedeutet, wenn er auch vom derzeit besten Modell weiß, daß es nur gemessen an unserer derzeitigen Erkenntnis, nach dem Stand heutiger Forschung also, perfektioniert ist. Indessen wird die Bescheidenheit in dieser Aussage zunächst für eine blinde Fortschrittsgläubigkeit dort nur stimulierend sein, wo man nicht einsehen kann oder will, daß im Endeffekt nicht doch alles technisch machbar ist. Gewiß, der Techniker selber weiß, daß ein Perpetuum mobile nicht hergestellt werden kann, sondern ein unerfüllbarer Traum ist, der alle Energieprobleme mit einem Schlag lösen will. Doch sollte der Techniker auf diese und andere zwingend gegebenen Grenzen der Technik hinweisen, um die geschichtlich bedeutsame Kraft des Glaubens an den bedingten Fortschritt vor der ihm anhängenden Versuchung zu bewahren, in eine Idealisierung umzuschlagen, die dem Aberglauben anderer Ideologien nahesteht. Weil sehr viel, aber nicht alles machbar ist, ist das berechtigte Vertrauen in Naturwissenschaft und Technik von einer absoluten und blinden Gläubigkeit zu trennen, um dem Menschen die Erfahrung seiner Geschichtlichkeit zu erhalten oder wieder zu vermitteln.

Sieht der Techniker dieses Eintreten für das Vertrauen in einen stets bedingten, also nicht absoluten, sondern geschichtlichen Fortschritt als eine ethische Forderung an ihn ein, dann kann auch diese These zu einer Ethik für Techniker, die aufruft zur Information über den Modellcharakter wissenschaftlich verantworteter Technik, den obengenannten anderen Thesen zugefügt werden:

▶ der ersten These, die eintreten wollte für die wissenschaftliche Selbständigkeit des Technikers, um so eine bedingte Freiheit für die wissenschaftstheoretische Forschung zu garantieren;

▶ der zweiten These, die von der Verantwortungskette sprach, weil der Funktionszusammenhang zwischen Technik und den ihr verbundenen Wissenschaften zu beachten ist;

Als Weihnachtsgeschenk ein Abonnement der «Orientierung»

Sie möchten einem aufgeschlossenen Menschen eine Freude bereiten. Schenken Sie die ‹Orientierung› als Weihnachtsgeschenk! Der Empfänger wird Ihnen während des ganzen Jahres dankbar sein.

Wem könnten Sie die ‹Orientierung› schenken? Ihrem Sohn oder Ihrer Tochter an der Hochschule ... Dem Lehrer, dem Priester oder der Ordensschwester, die Ihre Kinder betreuen ... Einem suchenden Menschen ... Einem nichtkatholischen Freund, der gern über den katholischen Standpunkt in aktuellen Fragen orientiert werden möchte ... Einem Priester oder Freund in Polen, Ungarn ... oder in den Missionen, denen der geistige Kontakt mit uns viel bedeuten würde.

Unsere Administration wird Ihnen Ihr Weihnachtsgeschenk (mit Ihrem Weihnachtsgruß) gerne besorgen, so daß es Ihren Freund sicher am Weihnachtsabend erreicht. Wir bitten Sie aber, uns Ihre eventuelle Bestellung möglichst bald, spätestens aber bis *10. Dezember* zukommen zu lassen. Die Abonnenten der Schweiz und Deutschlands werden in den nächsten Tagen von uns eine Bestellkarte mit den nötigen Hinweisen erhalten. Sie füllen sie aus, und Ihr Weihnachtsgeschenk ist erledigt.

▶ der dritten These, die aus dem naturwissenschaftlich-technischen Postulat, Materie sei intelligibel, den Aufruf ableitete, sich nicht in Angst oder Faszination dem Irrationalen hinzugeben, sondern die Natur für den Dienst bei Menschheitsaufgaben rational einzusetzen;

▶ schließlich der vierten These, die methodische Redlichkeit forderte, um auch im technischen Bereich das Vertrauen in den Satz zu bestärken: Der Mensch kann richtig denken.

▶ Um dieses Satzes willen, der von geschichtlicher Tragweite ist, wurde die fünfte These aufgestellt, die zu sachgerechter Information über den bedingten Charakter technischer Modelle aufrief.

Dr. Norbert Schiffers, Aachen

Über den Autor:
Dr. Norbert Schiffers (1927) war früher Studentenpfarrer, seit 1962 Assistent am Lehrstuhl für katholische Theologie an der Technischen Hochschule Aachen. Vor kurzem hat er sich an der Theologischen Fakultät Münster (Westfalen) für Fundamentaltheologie habilitiert. Die demnächst erscheinende Habilitationsschrift trägt den Titel: ‹ Anfragen der Physik an die Theologie ›.

POLNISCHE PARADOXE (1)

Gerade in den letzten Monaten hat sich die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit wieder in vermehrtem Maße Osteuropa zugewandt. Man sprach vom Nationalkommunismus und einer Aufweichung des Warschaupaktes, stellte die wirtschaftliche Öffnung nach dem Westen fest – die sicherlich nicht nur östlichen Initiativen entsprang – und war geneigt, die ökonomische Liberalisierung als allgemeine Liberalisierung zu deklarieren. Doch gerade am polnischen Beispiel läßt sich zeigen, daß sich die Probleme der osteuropäischen Staaten nicht allein auf den ökonomischen Nenner zurückführen lassen. Im Zusammenhang mit den polnischen Millenniumsfeiern rückte, einmal mehr, die Problematik der Beziehung von Kirche und Staat in den Vordergrund. Mit echter oder gespielter Empörung, oft kaum verhehlter Freude informierte die westliche Presse über das Tauziehen zwischen dem polnischen Primas *Kardinal Wyszynski* und dem Parteisekretär *Gomulka* als den Exponenten von Kirche und Staat in Polen, wobei man allerdings zumeist vergaß, daß diese Schwierigkeiten nicht bloß unter einem kommunistischen oder antikommunistischen Gesichtspunkt betrachtet werden sollten und in ihrem Wesen den polnischen oder osteuropäischen Rahmen bei weitem sprengen. Die sich ergebenden Fragen sind komplex, und die Antworten entsprechend relativ. Emotionale Motive und Intuitionen geraten bei der Urteilsbildung oft in Konflikt mit sachlichen Erwägungen.

In seinen Berichten aus Polen versucht unser Mitarbeiter den komplizierten Zusammenhängen nachzuspüren und deren Sachverhalt aufzuzeigen. Manches daran mag uns ungewöhnlich scheinen, aber was ist schon gewöhnlich in einem kommunistischen Staat, dessen Bevölkerung zu 80% katholisch ist?

Die Redaktion

Ein katholisches Volk in einem kommunistischen Staat

Die Volksrepublik Polen ist mit 312 520 km² (Schweiz 41 288 km²) heute der siebtgrößte Staat Europas. Der Zweite Weltkrieg hatte dem erst 1918 nach 146-jähriger Teilung neu erstandenen Staatswesen ungeheure Wunden geschlagen. Die Volkszählung von 1946 ergab 23,9 Millionen Einwohner, rund elf Millionen weniger als 1938. Sechs Millionen Menschen,

das heißt 220 auf 1000, waren im Krieg oder in Vernichtungslagern umgekommen, 1,5 Millionen durch Deportation im Osten «verschwunden». Auch gebietsmäßig war Polen zusammengeschrumpft. Für die 180 000 km², die es im Osten an die Sowjetunion abzutreten hatte, wurden ihm im Westen nur 102 663 km² ehemals deutschen Gebietes zugesprochen. Vor dem Krieg war Polen ein multinationaler Staat, in welchem die Katholiken (einschließlich der unierten Ukrainer) nur 64,8 % der Bevölkerung ausmachten. Die Nazis vernichteten den Großteil der Juden, die Sowjets annektierten mit den Ostgebieten auch deren mehrheitlich orthodoxe Bevölkerung, und die Deutschen, bei denen das protestantische Glaubensbekenntnis vorherrschte, wurden vertrieben – «ein kapitaler Fehler der Partei», wie ich übrigens immer wieder von katholischen Intellektuellen hörte. Begründung: «Man vertrieb eigentlich Polen, die sich während Jahrhunderten gegen die Germanisierung gesträubt hatten ...» – Wie dem auch sei, die Kommunisten waren unzweifelhaft maßgeblich daran beteiligt, als das «Problem der völkischen Minderheiten» gelöst wurde. Die nationale und völkische Einheit ist jedenfalls auf diese Weise erreicht worden, allerdings auch die religiöse! So fanden sich die Kommunisten plötzlich einem recht homogenen katholischen Bevölkerungsblock gegenüber; für ein anscheinend gelöstes Problem hatten sie ein anderes geerntet – und dieses harrt noch immer einer Lösung: ein katholisches Volk unter einem kommunistischen Regime. Von den derzeit rund 31,5 Millionen Polen können ohne Übertreibung etwa 80 % als praktizierende Katholiken angesprochen werden!

Wie in der Vergangenheit, so bedeutet auch heute die katholische Kirche eine Macht im polnischen Staate. Das ist ihre Stärke und Schwäche zugleich. Es ist kein Zufall, daß die Christianisierung Polens mit der Taufe Mieszkos I. im Jahre 966 in gewissem Sinn auch die Geburtsstunde des polnischen Staatswesens darstellt. In der Folgezeit waren die Feinde Polens sehr oft auch die Feinde der Kirche, insbesondere nachdem die Deutschritter im 15. Jahrhundert ihre Macht eingebüßt hatten. König Sobieski wurde durch seinen Sieg über die Türken vor Wien 1683 nicht nur zum Retter des Abendlandes, sondern auch der «Retter der Christenheit». Das goldene Schwert, das ihm Papst Innozenz XI. sinnigerweise überreichen ließ, bezeugt es nur zu deutlich. Wie sehr sich die Interessen der Kirche und des Staates deckten, erhellt auch die Tatsache, daß während der Zeit des Interregnums jeweils der polnische Primas als Kronregent waltete. Als Polen 1795 unter Preußen, Rußland und Österreich aufgeteilt wurde, vereinigten sich nationale und religiöse Interessen aufs neue. Gegenüber dem protestantischen Preußen und dem orthodoxen russischen Reich bildete das katholische Bekenntnis der Polen ein einigendes und damit politisch wägbares Moment. Auch im Zweiten Weltkrieg sah man den katholischen Klerus voll und ganz im Abwehrkampf gegen die Okkupanten vereint. Der entrichtete Blutzoll war erschreckend hoch. Von 11 400 Priestern, die 1939 gezählt wurden, kamen rund 2700 (das heißt 27,2 %) ums Leben. Selbst die Kommunisten müssen auch heute noch diese patriotische Leistung anerkennen. Die Kirche hatte dementsprechend gegenüber den Kommunisten eine ganz andere Position als vergleichsweise die Russisch-Orthodoxe Kirche nach der Oktoberrevolution 1917. Es kam ihr auch noch zugute, daß sie unter der Naziokkupation schon einiges an Reichtum eingebüßt hatte und dementsprechend der neuen sozialen Situation unbeschwert ins Auge schauen konnte, ohne sich verpflichtet zu fühlen, auch noch um diesen materiellen Ballast zu kämpfen. Gelegenheit zu Reibungen gab es trotzdem noch mehr als genug. 1918 war der Katholizismus zur Staatsreligion ausgerufen worden, bestätigt im Konkordat von 1925. Das Konkordat wurde 1945 von der Regierung gekündigt, und die Trennung von Kirche und Staat eingeführt.

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat

Das erste große Kräftemessen zwischen Kirche und Staat begann 1949. Den erwünschten Anlaß hierzu lieferte das Exkommunikationsdekret des Heiligen Offiziums gegen den atheistischen Kommunismus vom 1. Juli 1949 (Acta Apostolicae Sedis XXXXI, p. 334). Die polnische Regierung antwortete damit, daß sie die Exkommunikation von Kommunisten unter Strafe stellte. Katholische Institutionen wurden staatlichen Ministerien unterstellt, katholische Organisationen aufgelöst. Auch wurde 1950 der kirchliche Grundbesitz enteignet, sofern er fünfzig, in Ausnahmen hundert Hektar überschritt.

Nichtsdestoweniger kam es 1950 zu einem ersten Abkommen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat, in welchem die Kirche recht große Konzessionen machte, beziehungsweise machen mußte. Künftig sollten hängige Fragen in direkten Verhandlungen zwischen den Vertretern von Kirche und Staat gelöst werden. Die päpstliche Autorität in Glaubensfragen wurde anerkannt, dafür sollte sich die Kirche dem Staatsinteresse unterordnen. Mit dieser Konvention rückte zum ersten Male Dr. *Stefan Wyszynski* (geb. 1901), seit 1948 Primas von Polen, ins Rampenlicht. Daß er mit den Kommunisten zu verhandeln wagte, wurde ihm damals allerdings kaum hoch angeschlagen. Die polnischen Katholiken waren in ihrer Mehrheit unzufrieden; der Vatikan zeigte sich ungehalten, obwohl er zu den wenigen Mächten zählte, die unter dem Pontifikat Pius' XII. nur die polnische Exilregierung in London anerkannten. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat innerhalb Polens wurden dadurch nicht erleichtert, insbesondere wenn man noch miteinbezieht, daß in jenen Jahren der Stalinismus auch in Polen seine Blüten trieb. Bis heute wurden übrigens die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Polnischen Volksrepublik nicht wieder aufgenommen. Der Vertrag von 1950 wurde nur zu bald gebrochen. 1953 erklärte die Regierung, daß künftig kirchliche Ernennungen nur nach staatlicher Anerkennung rechtskräftig würden. Der Primas reagierte prompt mit einem «Non possumus» – und wurde dafür in die Verbannung geschickt, aus welcher er erst durch den polnischen Oktober (1956) befreit wurde – und zwar von seinem künftigen Gegenspieler *Gomulka*.

Wladyslaw Gomulka, nur vier Jahre jünger als der Primas, war bereits 1948 wegen «nationalkommunistischer Tendenzen» in Ungnade gefallen. Der ehemalige Parteisekretär hatte durch seine ablehnende Haltung in der Frage der Kollektivierung der Landwirtschaft und durch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber Moskau den Zorn des Kremls auf sein Haupt beschworen. 1951–1955 saß er im Gefängnis. Der 21. Oktober 1956 jedoch bescherte ihm das Amt eines Ersten Parteisekretärs.

Eine neue Epoche schien in Polen, auch in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, anzubrechen. Gomulkas Abgesandte, *W. Bienkowski* und *Zenon Kliszko*, verhandelten mit dem Kardinal und brachten ihn nach Warschau zurück. Schon am 10. Dezember wurde ein Erlaß veröffentlicht, der den Religionsunterricht in den Schulen wieder gestattete. Außerdem ging man an eine Neuregelung des Gesetzes über die Berufung kirchlicher Würdenträger. Aber das Tauwetter war von kurzer Dauer.

Zusammenstöße zwischen katholischen Gläubigen und der Miliz sowie der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe vom September 1960 veranschaulichen, wie weit sich das Klima wieder verschlechtert hatte. 1961 wurde auch der Religionsunterricht in den Schulen neuerdings abgeschafft. Der Parteisekretär suchte die Differenzen dem Episkopat anzulasten mit der Begründung, daß «die Führer der Kirche zwar, als Bürger des polnischen Staates, mit ihrem Körper in unserem Land anwesend sind, daß ihre Seelen aber, in Übereinstimmung mit den Regeln der katholischen Kirche, dem Vatikan gehören». Er warf dem Vatikan vor, er sei den Volksdemokratien feindlich gesinnt und wolle diese Haltung auch dem polnischen

Episkopat aufzwingen. Diese Äußerung verdient Beachtung, da sie in die Zeit des Pontifikates von Johannes XXIII. fiel, dessen posthume Einschätzung durch Gomulka später wesentlich anders tönte ...!

Der Kardinal nahm den Fehdehandschuh auf. Er warf den Kommunisten vor, die Schuld liege allein bei ihnen, weil sie versuchten, in Polen den Katholizismus zu vernichten. Seither dauert der Streit, mit wechselnder Intensität geführt, fort. Dabei fehlte es nicht an markanten Sätzen, insbesondere des Primas. Er verglich die kommunistischen Herrscher mit Cäsaren: «Ich sage euch, Cäsaren, daß ihr euch Gott beugen und nur ihm und niemand anderem dienen werdet.» Dann wieder meinte er, mit einem deutlichen Hinweis auf eine noch unvergessene Vergangenheit, daß das polnische Volk wisse, Ketten zu tragen – aber auch, sie abzuwerfen.

Die Gegenseite blieb ebenfalls nicht untätig. Schikanen aller Art folgten: Beschlagnahme von kirchlichem Eigentum, Besteuerung (60% aller Einnahmen, inklusive Kollekten, sollten an den Staat abgeführt werden) und Verweigerung von Baubewilligungen für dringend benötigte neue Kirchen. (In gewissen neuen Stadtteilen von Warschau besteht eine Kapelle für 30 000 Einwohner.) Die Einberufung der Seminaristen zum Militärdienst erwies sich allerdings, trotz der Sonderbehandlung, die man ihnen dort angedeihen läßt, als Schlag ins Wasser. Nur 4% gingen verloren, die Übrigen kehrten gereifter zurück und waren überdies in einer Weise geschult worden, die ihnen (leider) in den polnischen Seminarien noch abgeht ... Schlimmer war, daß die Regierung sich nicht mit dem Verbot des Religionsunterrichtes in den Schulen begnügte, sondern auch noch den Unterricht in den sogenannten «Katechetischen Punkten» (das heißt oft in der Kirche) auf zwei Stunden beschränken wollte. Über die ausreichende Qualifikation des Unterrichtspersonals sowie die Hygiene der Unterrichtsräume sollte ebenfalls der Staat befinden. Die Bestrebungen der Regierung werden einsichtig, wenn man weiß, daß auch heute noch über 80 % der Kinder freiwillig und regelmäßig den Religionsunterricht besuchen. Diese religiöse Einflußnahme muß den Kommunisten ein Dorn im Auge sein!

Ende 1962, anläßlich eines Besuches des Parteiideologen Kliszko in Rom, fielen Andeutungen über ein neues Konkordat mit dem Vatikan. Die damit verbundenen Angriffe gegen den polnischen Episkopat gaben diesem «Versuchsballon» wenig Chancen. Der Vatikan verhielt sich ablehnend, der Sekretär der polnischen Bischofskonferenz gab die treffende Antwort, daß die Kirche zwar in Frieden mit dem Staat leben wolle, «aber nicht um jeden Preis».

Im April 1963 trafen Kardinal Wyszynski und Parteichef Gomulka zum bisher letzten Gespräch unter vier Augen zusammen. Wie ich von gutunterrichteter Seite hörte, soll der Primas dabei Gomulka gefragt haben, was man machen solle, wenn die Gesetze der Verfassung widersprächen. Die Katholiken seien für die Konstitution, aber man könne keine Gesetze annehmen, die gegen das Gewissen verstoßen. Seither spricht man nicht mehr miteinander, man traut einander nicht mehr – sofern man überhaupt einmal Vertrauen zueinander gehabt haben sollte –, und mit den gegenseitigen Beziehungen ging es ständig bergab. Ein vorläufiger Tiefpunkt dürfte im Sommer 1966 erreicht worden sein.

In der Zwischenzeit aber war in Rom das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen, ein Konzil, an welches gerade die polnischen Katholiken besondere Hoffnungen geknüpft hatten. Man sah Neuorientierungen, die auch in den Demarchen der vatikanischen Diplomatie ihren Niederschlag fanden. Mit größter Aufmerksamkeit wurden die Verhandlungen zwischen dem Vatikan und anderen osteuropäischen Staaten verfolgt, insbesondere die Ereignisse in Jugoslawien. Überall schienen sich Fortschritte abzuzeichnen, außer in Polen selbst, und damit wuchs und wächst die Unzufriedenheit und die Enttäuschung im Volk. Schuld tragen einzig und allein Gomulka und seine Getreuen, meinen die kirchlichen Kreise, während die Kommunisten die Ursachen beim Primas und der ihm ergebenen Hierarchie suchen. In der Tat sind im Verlauf der letzten zehn Jahre die Mehrzahl der Freiheiten, die der polnische Oktober gebracht hatte, verlorengegangen. Das Tauziehen zwischen wenigstens drei Gruppen (Ideologen alter Schule, Stalinisten und Technokraten) führte zur Stagnation der Parteipolitik. Die Wirtschaft liegt im argen. Gomulka hat dadurch schwer an Vertrauen eingebüßt. Und die Kirche profitierte von dieser Stimmung; vor allem Kardinal Wyszynski versuchte aus der innenpolitischen Situation Gewinn für seine Sache zu ziehen. Ausgehend von der These (und auch von den gemachten Erfahrungen), daß man mit den Kommunisten nur von einer Position der Stärke her verhandeln könne, erscheint dieses Vorgehen durchaus logisch und vernünftig. Aber man kommt dabei um die Frage nicht herum, welches denn für die Kirche die eigentliche Position der Stärke sei, die politische vielleicht? An eben dieser Frage nun entzündete sich die Kritik der katholischen Intellektuellen am Vorgehen des Kardinals. Die Stellungnahme des Primas gegenüber den Reformen des Vatikanischen Konzils spielte dabei eine nicht unwesentliche Rolle. Im polnischen Klerus gibt es nämlich eine Gruppe, die glaubt, diese Reformen beträfen das katholische Polen, wo in religiöser Hinsicht alles zum besten stünde, überhaupt nicht, sie seien für die anderen beschlossen worden. Eine zweite Gruppe lehnt jede Reform mit der Begründung ab, daß sich die Kirche in einer Zeit, wo sie auf Tod und Leben um ihre Existenz kämpfen müsse, keine Schwächung durch Neuerungen oder Veränderungen leisten könne. Kardinal Wyszynski wird dabei zumeist der zweiten Gruppe zugerechnet. Das Ergebnis jedenfalls ist, daß die polnische Kirche in einem vorkonziliaren Stadium stecken blieb, was die katholischen Intellektuellen als kurzsichtig bezeichnen.

(Fortsetzung folgt) *rh.*

Wir werden kommentiert

Der Kommentar zur Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche (Nr. 13/14, 1966, S. 149–151) läßt unseren Leserkreis noch immer nicht zur Ruhe kommen. Zeigten die bisherigen Leserzuschriften (Nr. 15/16, 1966, S. 179 und Nr. 19, 1966, S. 214–216) die Problematik aus der Sicht des Naturwissenschaftlers, stammt der folgende Beitrag von einer Fürsorgerin, die mehr vom Sozialen und Psychologischen her geprägt ist. Offensichtlich begegnet heute nicht nur der Naturwissenschaftler Schwierigkeiten im Vollzug seines christlichen Glaubens, ähnliche Probleme und Befürchtungen bedrängen die Gläubigen aller Bildungsschichten. Naturgemäß geht das Suchen nach einer Wahrheitsfindung verschiedene Wege.

Den folgenden Brief, der zur Diskussion und Stellungnahme herausfordert, geben wir mit geringen Auslassungen unverändert wieder, einzig die Zwischentitel stammen von uns. Das Schreiben erreichte uns während der Drucklegung unserer letzten Nummer. Kleine Überschneidungen mit unserem Kommentar zum ‹Fragebogen von Kardinal Ottaviani›, Pro-Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, bitten wir deshalb zu entschuldigen. *Die Redaktion*

Mit der Resonanz, welche die ‹Orientierung› findet, wird ihr gewiß auch soviel gescheite Ehrung zuteil, daß ich mich als einfache Leserin mit einem schlichten ‹Vergeltsgott› begnügen darf, für das Brot, das sie reicht, mir und vielen zum Leben ...

Dennoch möchte ich Ihnen für die verschiedenen Leserkommentare und vor allem auch für die in Nr. 19 abgedruckten Überlegungen ‹Zur Situation des Naturwissenschaftlers in der Kirche› von Dr. C. W., Chur, besonders danken. Gerade das Unfertige, Offene, das in solchen Leserzuschriften aus der ‹Horizontalen› auf einen zukommt, reizt zu eigenem Weiterdenken, das seinerseits freilich ebenso fragmentarisch bleibt und sich eben deshalb im Dialog, in einem Miteinander des Blickes, des Austausches zu einer Art vervollkommnender Stereoskopie auf die produktiv gemeinsam betrachteten Wahrheiten runden möchte. Darüber hinaus drängt dazu aber auch die beunruhigende Tatsache, daß man zum Beispiel gerade die von Dr. med. C. W. vertretenen Ansichten, mit denen sich heute nicht nur naturwissenschaftlich orientierte Akademiker, sondern auch einfache Laien meinesgleichen weitgehend identifizieren müssen, im ‹Neo-Syllabus› der Kongregation für Glaubenslehre durchgehend als «ungewöhnliche und gefährliche Meinungen» (vgl. ‹Le Monde› 12.9.1966) katalogisiert findet. Sie dennoch zu äußern, muß keineswegs Unzufriedenheit und Mißtrauen gegenüber der kirchlichen Lehrautorität bedeuten. Solch offene, freie Meinungsäußerung ist heute im Gegenteil wohl noch eher von dem Vertrauen getragen, daß sich die Kirche in der einen und einenden Kraft des Heiligen Geistes ihre ‹Häretiker› assimilieren wird und es nicht nötig hat, sie um den Preis der Veräußerung ihrer Erneuerungskräfte zu liquidieren.

Symbolische Präsenz?

So scheinen Dr. C. W.s Überlegungen zur katholischen Transsubstantiationslehre zum Beispiel von der Feststellung der Kongregation für Glaubenslehre in bezug auf die Sakramente betroffen: «Man sei zu nachsichtig gegenüber dem Symbolismus, was die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie anlange.» Ist die symbolische etwa keine reale Wirkung? Wirklich ist das, was wirkt. Seine wirkende Kraft, seine Wirklichkeit empfängt das Symbol jedoch nicht aus sich selbst. Durch es hindurch und in ihm wirkt das Symbolisierte. Da Christus durch das lebendige eucharistische Symbol wirken will und wirkt, ist er in ihm wirklich. Diese wirkende Präsenz Christi im Symbol ist eine Realpräsenz im höchsten Sinn. Eine Anzahl Väter der frühchristlichen Jahrhunderte hatte meines Wissens deshalb auch nicht die geringste Hemmung, einerseits zu betonen, daß Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi umgewandelt würden, und anderseits mit derselben Selbstverständlichkeit die verwandelten Gestalten als Symbole, Bilder, Abbilder, Gleichnisse des Leibes und Blutes Christi zu bezeichnen. Die Fixierung der Realpräsenz im spezifischen Sinn aber schritt in dem Maße fort, als die symbolische Kraft des eucharistischen Mysteriums verblaßte. Und im besonderen stellt die scholastische Transsubstantiationslehre einen großen Versuch dar, die wirkliche Gegenwart Christi von der Wirksamkeit des Symbols unabhängig zu machen. Wie sehr dieser Versuch gescheitert ist, zeigt ja die protestantische Gegenbewegung, die leider auch ihrerseits nicht zu einer Wiederbelebung der Symbole geführt hat, sondern im Bewußtseinsakt des Glaubens nur einen anderen Ersatz für das Verlorene gewählt hat. Gegenüber dem Protestantismus hat das Konzil von Trient erklärt: «Wenn jemand sagt, nicht durch das Sakrament des Neuen Bundes selbst werde ex opere operato die Gnade mitgeteilt, sondern es genüge der Glaube an die göttliche Verheißung zur Erlangung der Gnade, der sei ausgeschlossen.»

Die katholisch-protestantische Kontroverse, das Problem des opus operatum und opus operantis konnte doch wohl überhaupt erst auf Grund einer Divergenz zwischen der objektiven sakramentalen Handlung und der subjektiven Tätigkeit des Empfängers entstehen. Das lebendige Symbol ist immer opus operatum und opus operantis zugleich: Indem es dem aktuellen Bewußtsein wie dem Unbewußten der Kultgemeinschaft entstammt, ist es opus operantis, indem es gerade dadurch zum Medium der fortschreitenden Integration in den Corpus Christi wird, ist es opus operatum. In jedem lebendigen sakramentalen Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet, konstatieren sich opus operantis und opus operatum gegenseitig, und die symbolische und reale Wirkung fallen schlechthin zusammen. Meines Erachtens wird man die Wirksamkeit der kultischen Symbole kaum damit retten können, daß man ihre mehr oder weniger erloschene symbolische Wirkung mit dem Vorzeichen ‹nur› versieht und neben ihr eine objektive, instrumentale Wirkung postuliert oder die fehlende symbolische Wirkung durch subjektive Bewußtseinsakte (Glaubensakt im Protestantismus) ersetzt. Eine wesentliche Liturgiereform und Erneuerung der Feier des eucharistischen Mysteriums wird vielleicht überhaupt nur dann möglich sein, wenn die begriffliche Trennung der Realpräsenz von der symbolischen Präsenz und die hochmütige Abwertung letzterer endlich überwunden und aufgehoben wird. Wenn es gelingt, die verschütteten Quellen freizulegen, damit sie wieder zu strömen beginnen, mag auch die katholisch-protestantische Kontroverse um die Weise der eucharistischen Präsenz gegenstandslos werden, indem diese Gegensätze nicht vermischt, wohl aber überstiegen, transzendiert werden.

Relativität menschlicher Aussagen

Dr. C. W. verweist unter anderem auf das Modelldenken in Theologie und Philosophie und auf die Relativität menschlicher Ausdrucksweise auch in bezug auf die Heilswahrheiten.

Im Katalog der zu verurteilenden Meinungen der Kongregation für die Glaubenslehre wird in bezug auf die Wahrheit festgehalten: «Anstelle einer absoluten, festen und unwandelbaren Wahrheit kultivieren manche einen Relativismus, nach dem die Wahrheit dem Rhythmus der Evolution und der Geschichte unterworfen sei.» Absolut heißt losgelöst. Gut. Eine losgelöste, eine absolute Wahrheit, die auf den Menschen nicht wirkt und auf die zu der Mensch nicht wirken kann, müßte für diesen aber doch wohl zu einer durchaus belanglosen Sache werden. Man kann also billigerweise nur von einer festen, unwandelbaren Wahrheit reden, die relativ zum Menschen ist, wie dieser zu ihr. Wenn wir von Gottes Heilswahrheit reden, dann meinen wir damit doch die Wirklichkeit, die auf uns wirkt und damit für uns erlebbar ist. Daß hinter dem Gottesbild, das wir erleben, von dem wir affiziert werden, eine Wirklichkeit steht, der ohne weiteres der Begriff des Absoluten gegeben werden muß, bestreite ich nicht. Die Wirklichkeit, die den Menschen affiziert und in ihm das Gottesbild auslöst und zur psychologisch faßbaren Funktion werden läßt, kann als die schöpferische Macht alles Seins, als Sinnes und Lebens gefaßt werden, und diese Auffassung scheint mir die einzig mögliche. Im weiteren ist zu bedenken, daß der Gottesgarten reiner Wesensbestimmungen seine Stätte nicht außerhalb des Problems der realen Bedeutung des Logischen hat. (In diesem Sinn ist zum Beispiel Dr. Schlettes Beitrag ‹Die Philosophie und das Humanismusproblem› ein Dokument menschlicher Demut, das einen geradezu aufatmen läßt!) Das Inkognito des in sich selber real-verhüllten Eigentlichen ist damit noch lange nicht gelichtet, daß man es in Realfixa verabsolutiert und hypostasiert. Das Eigentliche, das Wesen, ist vielmehr genau dasjenige, was noch nicht da ist, was im Kern der Dinge nach sich selber treibt, was in der Tendenz-Latenz des evolutiven Schöpfungsprozesses erst seine Genesis erwartet. Wer überschlägt, beraubt sich nicht nur jeglicher Hilfe und Einwirkung des Unterwegs, sondern versteht in solch ‹gnostischer Fraglosigkeit› auch nichts von dem, was auf der letzten Seite steht. Man muß gehen und ehrlich durchschreiten, was endlich ist, um am Endlichen für das Unendliche aufzubrechen; und man muß durch jedes Feuer, das der Be-Griff angezündet hat, zuletzt noch selber hindurch, damit das Feuer auch Licht werde. Nur das Erkennen, das sich wesentlich zu unserem Ex-sistere verhält, das Sich-in-Existenz-Denken, ist wesentliches Erkennen, demgegenüber die ganze entäußerte, leidenschaftslos systematische Prozession wie ein lügenhaftes, wohlfeiles Sich-Herausreflektieren aus dem Unmittelbaren erscheint, aus dem allein uns die Wahrheit entgegensieht. Zunächst müßte meines Erachtens deshalb das realwissenschaftlich erforschende, dann vor allem das konstruktive, reifende, produktive Denken seinen sicheren Platz gewinnen vor aller schließlichen Adäquation des ‹Intellektes› mit der ‹Sache›, als dem erneuten scholastischen Wahrheitskriterium. All unsere Begriffe sind nur Angeld, um Anschauung, Wahrnehmung, Erfüllung des Gemeinten, Deckung, Selbstdarstellung in Evidenz und Selbstgegebenheit des Objektes in persona zu gewinnen und die gleichsam auf sie aufgelegten Intentionen antwortend bestätigt zu hören. Und auch der Mensch von heute kann zum Betenden werden gerade in der Entdeckung einer ontischen Phänomenologie, die auf das keimende Wesen der Dinge, auf eine universale Begegnung mit dem Grund und Ziel der Schöpfung – mit Christus – gerichtet ist.

Psychologische Aspekte der Erbsünde

Was die Erbsünde betrifft, wird man wohl kaum befürchten müssen, daß ein evolutionistisches Weltbild sie und ihre «Übertragung auf die ganze Menschheit notwendig verschleiern» müßte, weil sich der Mensch in seiner wesentlichen Offenheit auf das Transzendentale auf jeder Stufe seiner Entwicklung Gott gegenüber notwendig als der wesenhaft Schuldige erfahren muß. Der Mensch schuldet Gott sein Wesen, das er bei allem Zusichselberkommen in Personalität seinshaft und existentiell nur auf ein auf Gott hin offenes und verwiesenes im dialogischen Charakter seines Daseins erfahren kann. Stets hat der Mensch versucht, sich ‹in den Griff› zu bekommen, den Vorhang des Geheimnisses, das er selber ist, zu lüften, um sich dem Numinosen, dem Transzendenten, um sich Gott gegenüber gleichsam nach Maßgabe des Obligationenrechtes sichern zu können.

Erbsünde ist biblisch jener Zustand, in den alle Menschen geboren werden, insofern dieser durch die Urschuld des ersten Menschen verursacht ist – der jeden Menschen vor Gott in eine ihn innerlich betreffende Unheilssituation stellt und dennoch nicht mit einer wirklichen (das heißt persönlich, frei beschlossenen) Sünde verwechselt werden darf.

Nun wissen wir zum Beispiel heute, daß die frühkindliche paradiesische Vor-Ich-Zeit Sein in Einheitswirklichkeit bedeutet. Den Zustand der völligen Exteriorisiertheit, in welchem das Kind noch nicht von der Mutter und seiner Umwelt abgehoben ist, bezeichnet der Biologe Prof. Portmann als Dasein in einer totalen ‹participation mystique›, als ein Ausgebreitetsein, welches die psychische Mutterlauge ist, in welchem sich alles noch in ‹gelöstem Zustand› befindet und aus welcher sich erst die Gegensätze von Ich und Selbst, Subjekt und Objekt, Person und Welt herauskristallisieren. Die bio-psychische Ganzheitsregulation der Persönlichkeit funktioniert bevor Ich und Bewußtsein sich entwickelt haben ebenso, wie wenn sie zum Beispiel im Schlaf abgebaut werden. Das mag nach Ansicht der Psychologen übrigens nicht nur für den frühesten Entwicklungsstatus, sondern für alle entichten, mystisch-ekstatischen Zustände gelten. Weil das menschliche Selbst vor dem Ich und unabhängig von ihm vorhanden ist, findet sich das aus der ‹Abwesenheit› in das wache Bewußtsein zurückkehrende Ich potentiell in der Lage, eine Erfahrung gemacht und mitgebracht zu haben aus einem Zustand, in dem es selber ‹aufgehoben›, das heißt anscheinend nicht vorhanden war. Die Tatsache der existentiellen Verbundenheit des Ich mit dem Selbst ermöglicht dem Ich auf dem Umweg über das Selbst auch von Erfahrungen Kenntnis zu nehmen, welche die Ganzheit der Persönlichkeit in einer Situation geprägt haben, in welcher das Ich selber nicht imstande war, Erfahrungen zu sammeln, da es noch nicht erfahrungsfähig war (frühkindliches Stadium), oder da es sich (wie beim Erwachsenen) um Erfahrungen handelt, welche niemals vorher das Ich erreicht haben.

In der menschlichen Vor-Ich-Phase der Urbeziehung, in welcher das Kind, wie Portmann sagt, als ‹innerweltlicher Embryo›, als bereits geborener Teil der Mutter innerhalb der Welt existiert, besteht die entscheidende Situation nach Meinung der Wissenschaftler darin, daß das Selbst des Kindes – wie alles andere – exteriorisiert, das heißt in der Mutter inkarniert ist. Eine wesentliche Entwicklungsschwierigkeit und -notwendigkeit des Kindes besteht darin, daß es gewissermaßen erst allmählich in seinen eigenen Körper hineinwandern muß, ein Prozeß, der mit der Ichentwicklung des Kindes Hand in Hand geht und auch die außerordentliche Betontheit aller Körpererfahrung in der frühkindlichen Phase verständlich macht. Dem Prozeß der Ich-Entwicklung ist auch der des Hinüberwanderns des Selbst von der Mutter in die Person des Kindes zugeordnet – ein Vorgang, mit dessen Geglücktsein erst die früheste Form der kindlichen Autonomie, das menschliche ‹Geborensein›, vollzogen ist. Die relative Unabhängigkeit der Persönlichkeitsganzheit wird erstmalig zur Erfahrung des Ich. Diese Unabhängigkeit des Ich ist aber gleichzeitig die Basis für die bewußtwerdende Erfahrung der eigenen Abhängigkeit, die nun sowohl in der Beziehung zur Mutter wie in der zur weiteren Umwelt zum zentralen Problem wird. Das präbewußte Dasein war paradiesisch-autark, weil dem Kind durch seine Identität mit Mutter und Welt seine faktische Abhängigkeit nicht erfahrbar war. Dagegen wird mit vollzogener psychischer Geburt das Kind in den Konflikt hineingestellt, der da heißt: Abhängigkeit und Freiheit, Heteronomie und Autonomie. Damit wird das Problem der Ich-Entwicklung zu einem interpersonalen und transzendentalen.

Dem Menschen von heute, der mit diesen naturwissenschaftlichen Befunden und Hypothesen doch durchwegs vertraut ist, ist nun durch den biblischen Paradieses- und Sündenfallbericht notwendig ein Stück menschlicher Entwicklungsgeschichte in bildhafter Darstellung erinnert. Da die kirchliche Erbsündenlehre jedoch heute noch vielfach aus einem Weltbild heraus verkündet wird, das der direkte Gegenpol des evolutionistischen ist, wirkt die Evolutionslehre wie ein Katalysator, der zur Bereinigung der aus naturwissenschaftlichen Fakten und damit unvereinbaren Glaubensvorstellungen resultierenden Spannung führt.

Die kirchliche Verkündigung geht aus von einem Idealbild des physisch und psychisch integren, vollkommenen Menschen und einer paradiesisch vollendeten Welt – von einem völlig gelungenen Anfang. Der in naturwissenschaftlichem Denken geschulte Mensch aber findet in den literarischen Formen von ‹Adam und Eva› die ersten menschlichen Wesen symbolisiert, denen im exteriorisierten Dämmerzustand der präbewußten Entwicklungsstufe Schöpfer und Schöpfung in ununterschiedener Unmittelbarkeit der gelebte Raum ihres Daseins bedeuten. Mensch, Welt und Gottheit sind ursprünglich eine durch keine Reflexion getrübte Einheit. Forscher konnten diese ursprüngliche Einheit noch heute bei primitiven Stämmen feststellen, die fern allem kritischen Urteil und moralischen Konflikt die patris auctoritas trotz wilder Tiere, die ihre Herden fressen, trotz scheußlicher Krankheiten und Übel, mit denen die gefallene Schöpfung behaftet ist, nie in Frage stellen würden. Erst mit beginnender Reflexion bricht auch die Frage nach dem Woher des Übels auf, der Zweifel an der Güte der Schöpfung, der sich in der Zerspaltung der Ureinheit ausdrückt.

Die Erbschuld wird als Folge der in ihrem Werden unvollendeten und damit unvollkommenen Schöpfung verstanden, das Böse als Zoll, der für dieses Werden nach Gottes Schöpferwillen bezahlt werden muß – so wie er uns effektiv einsichtig ist. Erst in der Abhebung und im Anruf des göttlichen Willens erfährt der Mensch, sich seiner selbst bewußt werdend, als autonomes Gegenüber und im ‹Sündenfall›, im Widerstand gegen den göttlichen Willensanspruch die Relativität seiner Autonomie. Es geht beim Sündenfall gewissermaßen um das erste Realisieren der Tatsache, daß Gottes Willen erfüllt werden muß und nicht der eigene, damit in der Folge eine aus Einsicht geborene, bewußte Unterwerfung unter Gottes Willen möglich ist und Wissen nicht als hybride Gottähnlichkeit erfahren werden kann. Wird in Gen. 3,21 Gott nicht das Wort in den Mund gelegt: « Ja, der Mensch ist wie einer von uns geworden, da er Gutes und Böses erkennt. Nun geht es darum, daß er nicht seine Hand ausstrecke, sich am Baum des Lebens vergreife, davon esse und ewig lebe», das heißt wohl, in der ‹complexio oppositorum› lebe, als welche Nikolaus Cusanus den Vater, den auctor rerum, begreift. Das flammende Schwert (Gen. 3,24) verkörpert wohl den Zustand des diskriminierenden Wissens um Gut und Böse, der den Menschen für immer vom präbewußten Dasein in Einheitswirklichkeit – vom Zustand des Lebens an sich (das Schwert bewacht ja den Baum des Lebens) trennt und ihn vor Gott in eine ihn innerlich betreffende Unheilssituation stellt. In das Paradies unschuldig triebhaften, ungebrochenen Lebens kann der Mensch nicht mehr zurück. Sein Wissen um Gut und Böse trennt ihn davon. Das innerzeitliche Leben als ein energetischer Prozeß bedarf der Gegensätze, ohne welche Energie bekanntlich unmöglich ist. Gut und Böse werden zu moralischen Aspekten dieser Gegensätze. Als Gegensatzpaar eines sogenannten moralischen Urteiles haben sie ihren Ursprung im Menschen, aber Gott kann man nicht mit diesen menschlichen Attributen einfangen. Wir haben nicht das Recht zu sagen, ‹Gott hätte die Welt auch ohne das Übel erschaffen können, oder er hätte es nicht können›, da wir solche Überlegungen niemals vom Standpunkt Gottes aus anstellen können. Alles was wir vom menschlichen Standpunkt aus als ‹Böses›, als ‹Übel› bezeichnen, ließe sich unter den Begriff der ‹mangelhaften Anpassung› fassen. Die Schlange wird verflucht, denn gerade in seiner widergöttlichen Beziehungslosigkeit zur Materie, in seinem ‹non servio› gegenüber dem fleischgewordenen Worte Gottes ist Luzifer der ‹Vater der Lüge›. Unter dem Einfluß seiner Versuchung wird der Mensch über sich selber als bloßes Tierwesen, als bloßes Naturwesen hinausgetrieben. Im Kältestrom ihrer Beziehungslosigkeit und der abstrakten Nacktheit ihres Wissens um Gut und Böse, bekleidet Gott ‹Adam und sein Weib mit Fellröcken›, der Bezug zur Materie, die Arbeit soll sie wärmen und in der Verheißung des Erlösers soll der Bezug der Bedürftigkeit zum Erwärmenden in der bisherigen Gewordenheit gestalteter Wunschbilder nicht zur Resignation werden, sondern als Hoffnung in Existenz einschlagen. Die Erbsünde ist nur in einer Menschheit denkbar, die dazu bestimmt ist, der Leib des menschgewordenen Gottessohnes zu werden und somit als eine wesenhafte Schuld, mit der der Mensch behaftet wird, da sie in sich von der Ver-gebung, der

Selbst-Mitteilung Gottes umfangen ist. Wo aber ist die Theologie hingekommen, die uns jene ‹glückselige Schuld› verkündet, die einen solchen Erlöser uns gebracht?

H. G. (Luzern)

Eine hervorragende Hilfe zur lebendigen Darstellung aktueller Kirchengeschichte

Konzil – ein neuer Beginn

Die umfassende Dokumentation der Schlußfeiern des Zweiten Vatikanischen Konzils

3 × 30-cm-Schallplatten mit reich illustriertem Textheft und Schuber (die fremdsprachigen Texte sind alle ins Deutsche übersetzt).

70317 *Mario von Galli:* Kirche in Deutschland nach dem Konzil. Päpstliches Breve zur Aufhebung des Kirchenbannes von 1054 gegen den Patriarchen von Konstantinopel, gelesen in der Schlußsitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 durch Augustin Kardinal Bea. Gemeinsame Erklärung, verlesen durch den Titularerzbischof Willebrands. Schlußgebet des Papstes am 7. Dezember 1965.

70318 *Wortgottesdienst:* Papstmesse in der Schlußfeier des Konzils am 8. Dezember 1965 auf dem Petersplatz. Predigt des Papstes. Päpstliches Schlußbreve. Anrufungen und Reisesegen des Papstes.

70319 *Karl Rahner:* Konzil – ein neuer Beginn, Festvortrag in der Residenz München am 12. Dezember 1965.

Einführungspreis: Alle drei Platten zusammen mit Textheft und Schuber *Fr.* 54.—

Bestellcoupon
An den Dreitannen-Verlag, Schallplatten-Abteilung, 4600 Olten

Ich bestelle

1 Dokumentation Konzil – ein neuer Beginn
(3 30-cm-Schallplatten mit Textheft und Schuber)
zum Einführungspreis von Fr. 54.—.

Name: _____

Straße: _____

Wohnort: _____

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, 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 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 Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. – USA: jährlich $ 4.—.

Theologische Neuerscheinungen Herbst 1966 bei Knecht

Johannes Hirschberger / Johannes G. Deninger

Denkender Glaube

Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung. 364 Seiten, Leinen DM 28.—, Fr. 32.35.
Die philosophischen und theologischen Beiträge dieses Bandes sprechen hinein in die Situation unserer Zeit. Sie wollen den Seelsorgern in ihrem Dienst am Worte Gottes eine Handreichung bieten, um christliches Denken und Glauben zeitgemäß zu verkünden; außerdem wenden sie sich in ihrer aktuellen und vielseitigen Thematik an einen weiten Kreis interessierter Laien.

Karl Rahner SJ / Otto Semmelroth SJ

Theologische Akademie III

110 Seiten, Paperback DM 6.80, Fr. 8.20
Diese dritte Reihe der Theologischen Akademie enthält die Vorträge, die im Winter 1965/66 an Sankt Peter in Köln und am Dom in Frankfurt am Main gehalten wurden: Josef Loosen SJ, Kirche aus Priestern und Laien; Ludwig Bertsch SJ, Erneuerte Liturgie aus neuem Verständnis der Kirche; Otto Semmelroth SJ, Gottes Wort – in der Heiligen Schrift oder in der Kirche?; Karl Rahner SJ, Kirche, Kirchen und Religionen; Johannes Günther Gerhartz SJ, Die Kirche in der säkularisierten Welt.

Annie Kraus

Über den Hochmut

112 Seiten, englische Broschur DM 8.80, Fr. 10.60
Annie Kraus legt hier eine Monographie über den Begriff des Hochmuts bei Cassian und Gregor dem Großen vor. Der Leser ist überrascht und erstaunt, an diesem geistvollen Beitrag zur theologischen Psychologie der Väterzeit zu sehen, wie sehr die Auslegungen der Kirchenväter auch für die Menschen von heute gültig und aktuell geblieben sind.

Alfons Kirchgäßner

Indizien

Geistliche Glossen – Fünfte Folge. 192 Seiten, Paperback DM 9.80, Fr. 11.65
Mit diesem Band legt der Frankfurter Großstadtseelsorger die fünfte Folge seiner ‹Geistlichen Glossen› vor. Der Autor legitimiert sich auch hier wieder mit seiner besonderen Begabung, aus kleinen Anzeichen (‹Indizien›) in einer noblen und zurückhaltenden, aber genau treffenden Sprache an den religiösen Kern vieler Alltagsfragen heranzuführen.

Magnus M. Beck OP

Der neuen Schöpfung entgegen

Das österliche Mysterium im Kirchenjahr. 286 Seiten, Leinen DM 17.80, Fr. 20.60
Der Münchner Dominikaner macht hier einen Gang durch die Sonntage des Kirchenjahres, bei dem er die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden religiösen Impulse aufgreift. Im Anschluß an die Evangelien oder Episteln der Sonntage wird die ursprüngliche Botschaft der Kirche, das österliche Mysterium, wieder in die Mitte der Verkündigung gestellt.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M.

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 Basel

AZ

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich