



Wir kommentieren

einen Protest der Theologiestudenten: Die neue bischöfliche Studienordnung stößt auf Ablehnung – Resolution der Studenten in Münster – Vorgeschichte – Warum reagierte man auf Karl Rahners Gegenvorschlag allergisch? – Hat man das eigentliche Problem berücksichtigt: die Glaubensnot der Priesterkandidaten? – Streit um den «Grundkurs» – Wer hat festzustellen, daß er sich «nicht bewährt» hat? – Die Studenten fordern Auseinandersetzung und grundlegende Reflexion.

zwei neue Bücher – trotz Zensurschwierigkeiten erschienen: 1. Die deutsche Ausgabe des «Holländischen Katechismus»: Glaubensverkündigung für Erwachsene – 2. Fundamentalkatechetik von Hubertus Halfas – Darf man heute über Wunderberichte unbehelligt diskutieren? – Das wäre ein Wunder.

Sakramentenlehre

Vorrang des Wortes: Sakrament als «sichtbares Wort» – Rangordnung: Das Wort kommt vor dem Glauben, der Glaube kommt vor dem Sakrament – «Einsetzung durch Jesus» meint ein theologisches, nicht ein historisches Datum – Dogma unter dem Wort Gottes – «Gott sprach» bedeutet: die Wirklichkeit Israels wird auf Gott zurückgeführt – Das Ereignis Jesus als die Fülle des Wortes – Sakramente sind keine unabhängig von den Menschen funktionierende Gnadenmittel – Das Personale ist das wahrhaft Heilsnotwendige – und der einzige Schutz vor einer sakramentalistischen Magie – Das Ende der «sakramentalen Welt»?

Studenten

Herausforderung an die Hochschulgemeinden: Studentische Kritik gegen das kirchliche Amt – Kirche als Öffentlichkeits- und Freiheits-

raum – Darf sie weiterhin als Interessengruppe auftreten? – Ist sie Teil des sogenannten Establishment? – Das Volk Gottes gehört dem Herrn – Christliche Solidarität mit revolutionären Kräften – Hörigkeit ist keine christliche «Funktion» – Kirchlicher Existenzboden für intellektuelle Opposition – Freiheit und Mündigkeit sind keine Konzessionen – Hochschulgemeinden als Modelle für die Kirche der Zukunft.

Am Runden Tisch

Karl Barth zu Theologie und Verkündigung: Gespräch mit katholischen Vikaren – Theologie als Lebensakt – Drei Forderungen – Bindende Mitte der theologischen Wissenschaft – Ein unzufriedener Theologe ist überhaupt kein Theologe – Verkündigung und seelsorgliche Tätigkeit – Beweglichkeit – Predigtvorbereitung – Nicht unsere Predigt, sondern Gott der Herr soll «ankommen» – Ehefragen kein Predigtthema für «Frischgebackene».

Auch Theologen protestieren

Widerstand gegen die bischöfliche Neuordnung der Studien

Der Ruf nach Mitbestimmung seitens der Studenten macht auch vor den theologischen Fakultäten nicht Halt. Für die Gestaltung ihres Studienbetriebs und Studienprogramms fühlen sich Priesterkandidaten so gut wie Laientheologen mitverantwortlich. Nun ist von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Stuttgart-Hohenheim vom 4.–7. März 1968 eine «Neuordnung» der theologischen Studien für Priesterkandidaten verabschiedet worden. Sie wurde, samt einer «Vorbemerkung» über den Entwicklungsweg der Neuordnung von Kardinal Lorenz Jaeger, in der Bonifacius-Druckerei, Paderborn, als Broschüre gedruckt; ein Verlag oder Vertrieb ist aber nicht angegeben. Als Herausgeber zeichnet der Kardinal. Diesen Text visiert die nachfolgende Stellungnahme der Theologiestudenten. Sie wurde erarbeitet von einem «politischen Arbeitskreis» im Bischöflichen Theologenkongress Collegium Borromaeum in Münster. Die Fachschaft der Katholisch-theologischen Fakultät Münster und die (studentische) Fakultätsvertretung machte sich diese Stellungnahme zu eigen und verabschiedete sie als Resolution gegen die Studienreform der deutschen Bischöfe. In einem «Offenen Brief» wurde sie an alle Bischöfe, Regenten, Dekane und Fachschaftsleiter gesandt. Hier der Wortlaut:

Die Resolution der Studenten

«Wir lehnen die ‚Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten‘, die im Auftrag der deutschen Bischöfe

erarbeitet und von ihrer Vollversammlung am 6. März 1968 verabschiedet wurde, mit aller Entschiedenheit ab. Wir glauben nicht, daß sie für die Modifizierung und Weiterentwicklung der künftigen Priesterausbildung eine geeignete Grundlage bietet».

Unsere Gründe sind folgende:

1. Der vorliegende Plan bietet nur ein neues Konglomerat der bisherigen theologischen Fächer und läßt eine ernsthafte Reflexion auf die innere Struktur theologischer Studien vermissen. Von daher ließ sich auch nicht erwarten, daß der Plan eine genauere Vorstellung von der künftigen Funktion des Priesters in der Kirche entwickelt, von der des Laien gar nicht zu reden.

2. Dem Plan gingen weder eine breite Information noch eine demokratische Meinungsbildung voraus; auch waren die Betroffenen an der Endredaktion nicht beteiligt. Die ‚Vorbemerkung‘ ist nicht geeignet, diese Bedenken zu zerstreuen; Voten von Fachgremien ersetzen keine öffentliche Abstimmung.

3. Der Plan treibt als offizielles Dokument unsachliche Polemik gegen einen qualifizierten Einspruch und bedient sich dabei falscher Darstellungen (vgl. Anmerkung 1, Seite 8 des Dokuments).

Wir sind der Ansicht, daß der Priester das Wort Gottes authentisch und in persönlicher Überzeugung verkündigen muß; dazu genügt im Studium nicht das bloße Erlernen positiven Stoffes, es bedarf auch der reflexiven Auseinandersetzung sowohl mit der materialen Theologie als auch mit der gesellschaftlichen Situation und darin mit der eigenen Glaubensposition.

1. Wir fordern die Schaffung institutioneller Voraussetzungen für die Einübung dieser Auseinandersetzung; dazu scheint uns der vom bischöflichen Plan abgelehnte Grundkurs (vgl. wiederum die Anmerkung 1 auf Seite 8) gerade eine geeignete Möglichkeit zu sein. Ein Ferienkurs bzw. eine Einführung in den Vollzug der Liturgie und ähnliches erfüllen diese Aufgabe jedenfalls nicht.

2. Wir fordern die Erweiterung dieser Auseinandersetzung auch in den öffentlichen Raum der Kirche hinein.

3. Wir fordern, daß die Personengruppe, die tatsächlich diesen Entwurf erstellt hat, ausdrücklich genannt wird und sich der öffentlichen Diskussion stellt.

Wir empfehlen den katholisch-theologischen Fakultäten und den philosophisch-theologischen Hochschulen, sich bei ihren Bestrebungen mutig über diesen Plan hinwegzusetzen.»

Diese bündige Stellungnahme, die sich, wie vernehmlich, bereits die Theologiestudenten der Universität Bonn angeschlossen haben, läßt an Entschiedenheit gewiß nichts zu wünschen übrig. Der Protest richtet sich einerseits gegen das Vorgehen bei der Erarbeitung und Verabschiedung des Reformplanes, andererseits gegen seinen Inhalt.

Die Vorgeschichte

Kardinal Jaeger selber findet, Reformpläne seien nur verständlich, wenn man ihren Ausgangspunkt und ihre Genesis kenne; der «Entwicklungsweg» ist nach ihm «selbst ein Teil dieser Neuordnung». Kardinal Jaeger referiert also in seiner Vorbemerkung über die Vorgeschichte. Als Referent der Deutschen Bischofskonferenz für Hochschulfragen präsidierte er die gegen Ende des Konzils gebildete bischöfliche Kommission. Wer ihr sonst noch angehört, erwähnt er nicht – es sind die Bischöfe von Eichstätt, Berlin, Rottenburg und Münster –, doch werden drei Autoren genannt, deren Veröffentlichungen – neben dem Konzilsdekret zur Priesterausbildung –, die «Arbeitsgrundlage für die erste Sitzung der bischöflichen Kommission» bildeten: K. Rahner, A. Antweiler und A. Kolping. Man fragt sich, ob diese Erwähnung von vornherein der Opposition den Wind aus den Segeln nehmen soll: denn alle drei waren Professoren in Münster, die beiden ersten sind es heute noch, während A. Kolping heute in Freiburg/Br. wirkt. Auffallend ist, daß im Fortgang der Entstehungsgeschichte kein einziger Name mehr auftaucht, auch die Kritik Karl Rahners und die Antwort der Bischöfe nicht erwähnt wird, dafür aber in einer ausführlichen Anmerkung zum eigentlichen Dokument gegen «Rahner» polemisiert wird, wogegen sich der dritte Punkt des studentischen Protests ausdrücklich wendet und worauf wir beim Inhaltlichen zurückkommen müssen.

In der Darstellung des Kardinals liegt der Nachdruck auf der Zusammenarbeit der bischöflichen Kommission mit Vertretern der von der Regentenkonferenz gebildeten Ausschüsse (für Seminarreform, Studienreform und pastorale Ausbildung) sowie vor allem mit der Arbeitsgemeinschaft der katholisch-theologischen Fakultäten und Philosophisch-theologischen Hochschulen und mit dem «Fakultätentag».

Von einer Mitwirkung der Studenten ist in der «Vorbemerkung» insofern die Rede, als der *Fachverband Katholische Theologie im VDS* Bedenken und Änderungsvorschläge eingebracht habe, was auch von «einigen Bischöfen, Fakultäten, Hochschulen und Regenten» vermerkt wird. Auf einer Sondertagung des Fakultätentages und der oben genannten Arbeitsgemeinschaft sei aber eine «Verständigung» erreicht worden, und so «erstellte die bischöfliche Kommission – unter Berücksichtigung der berechtigten Gesichtspunkte aller Beteiligten und Betroffenen – am folgenden Tage einen Reformplan, der unter dem Titel ‚Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten‘ am 1. Juli 1967 vorgelegt und verbreitet wurde».

Das ist offenbar der entscheidende Satz über die ganze Entstehungsgeschichte. Aus ihm geht hervor, daß die bischöfliche Kommission allein im Verlauf eines einzigen Tages die Endredaktion vornahm und an ihr nicht mehr rütteln ließ. Denn diese Fassung wurde an den Vorsitzenden der Bischofskonferenz und über ihn nach Rom geleitet. Die «Verbreitung» des Plans geschah offensichtlich nicht zum Zweck einer breiteren Diskussion und Meinungsbildung. Denn als im Januar 1968

in den «Stimmen der Zeit» ein grundlegender Artikel von Karl Rahner «Zur Neuordnung der theologischen Studien» erschien, reagierte die bischöfliche Kommission allergisch, und diese Reaktion fand nun auch ihren Niederschlag in der erwähnten «Anmerkung» zum inhaltlich umstrittensten Punkt, dem sogenannten «Grundkurs».

Die inhaltliche Kritik: der rudimentäre Grundkurs

Nach dem Wortlaut der «Neuordnung» ist die wichtigste Strukturveränderung der theologischen Ausbildung «ihre Aufgliederung in ein zehensemestriges Grundstudium, ein im fünften Semester, also nach der ersten Hauptprüfung einsetzendes Spezialstudium freier Wahl und ein Kontaktstudium nach einigen Jahren der Berufsausübung». Die grundlegende Aufgliederung in ein Grund- und Schwerpunktstudium wird von Kardinal Jaeger in der Vorbemerkung (S. 2) mit dem am 14. Mai 1966 verabschiedeten «Empfehlungen» des (deutschen) Wissenschaftsrates «zur Neuordnung des Studiums an wissenschaftlichen Hochschulen» begründet, wie überhaupt der ganze Plan auf «Wissenschaftlichkeit» großen Wert legt und damit offenbar die Kontinuität im spezifisch deutschen Theologiestudium betont.

Vom Problem der Einheit der Theologie und damit der inneren Einheit des Studiums erklärt die Neuordnung, sie lasse sich «nicht mit institutionellen Mitteln lösen, weil es primär keine Frage der bestehenden Lehrstühle ist». Der Fächerpluralismus, die Vielzahl der Einzeldisziplinen, sei in der Komplexität des Gegenstandes und im Fortschritt der Wissenschaften begründet und könne «auch nicht teilweise und zeitweise in einem ersten Studienabschnitt aufgehoben werden, um das eine Ganze der Theologie vorzustellen». Mit dieser These wird ausdrücklich dem eingehenderen «Grundkurs» der Kampf angesagt, wie er auf Grund des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung verschiedenorts in einer zeitlichen Ausdehnung bis zu vier Semestern eingeführt worden ist. In der Schweiz ging die Theologische Hochschule Chur voran (man hat dort bereits eine zweimalige Erfahrung), und gegenwärtig findet vor allem der theologische Grundkurs an der Universität Freiburg i. Ue. Beachtung.

Für diesen Grundkurs postulierte nun Karl Rahner in seinem Entwurf einer «positiven Alternative» zum deutschen Bischofsplan den Charakter einer «Theologie der Entscheidung», die der existentiellen Glaubensnot der jungen Priesterkandidaten in Auseinandersetzung mit den sie bewegenden Zeitströmungen, nicht zuletzt mit dem Atheismus, Rechnung trägt und ihnen dazu eine Klärung des Glaubensverständnisses bietet, das ein Gebildeter seiner Zeit haben kann, ohne Einzelfachtheologe zu sein. Rahner nennt dies die «erste grundlegende Reflexionsstufe», die, methodisch sauber durchgeführt, auch schon theologische Wissenschaft bedeute, die aber «von den theologischen Disziplinen klassischer Art, wenigstens so wie sie betrieben werden», nicht geboten werde.

Diese von Rahner ausführlich begründete und wissenschaftstheoretisch untermauerte These und sein konkreter (wenn auch nicht in die Details der Stundenverteilung eingehender) Gegenvorschlag sind nun von der bischöflichen Kommission (oder von den unbekanntem eigentlichen Verfassern der Neuordnung?) als Herausforderung empfunden worden. Die Neuordnung reduziert nämlich den Theologischen Grundkurs auf einen Ferienkurs vor Beginn des ersten Semesters, eine Ringvorlesung (2 Wochenstunden im 1. Semester) zur Einführung in das «Ganze der Theologie», eine Vorlesung über «Biblische Umwelt und Zentralthemen der Bibel» (2 Wochenstunden im 1. und 2. Semester) und eine Einführung in den Vollzug der Liturgie. Der Versuch eines weitergehenden Grundkurses wurde als «personell und institutionell praktisch undurchführbar» bezeichnet. Die Lösung des Problems von der Einheit der Theologie wird nur von der «inter-

disziplinären Kooperation» und vom «persönlichen Engagement» der Professoren, Studenten und Regenten erwartet (S. 9). Nun läßt sich über den Wert oder Unwert institutioneller Reformen gewiß streiten, und keine Ordnung wird das persönliche Engagement ersetzen. Wo dieses fehlt, wird auch die beste Regelung verwässert oder überspitzt ad absurdum geführt. Aber wenn man schon an Neuordnungen geht, sollte man sich mit Gegenvorschlägen und -argumenten ernsthaft auseinandersetzen. Ist das Karl Rahner gegenüber geschehen?

Die polemische Anmerkung gegen Rahner

In der von den Studenten kritisierten Anmerkung zum bischöflichen Dokument wird Rahner – in einer ersten Behauptung – vorgeworfen, es widerspreche dem Konzilsdekret über die Priesterbildung, wenn er dem dort empfohlenen «cursus introductionis» (Einführungskurs) die Aufgabe zuweise, das Ganze der Theologie auf einer ersten Reflexionsstufe vorzustellen. Zum Beweis wird ein Satz aus dem Dekret (Nr. 14) zitiert unter Weglassung dessen, worauf sich der Satz bezieht, nämlich gerade das, was Rahner zu seiner Interpretation inspiriert haben dürfte.¹ Daß Rahner das Dekret interpretiert, konkretisiert und weiterführt, ist ja evident; aber eben das Dekret als Ganzes² und darüber hinaus das Konzil als Ganzes, wofür ihm die Kompetenz des Überblicks gewiß niemand absprechen wird. Zu seiner Interpretation und Meditation des Textes konnte er aber auch die eigene Erfahrung heranziehen. Rahner hat selber in München über vier Semester einen Grundkurs gehalten und in Münster einen neuen Versuch gemacht.

Damit kommen wir zur zweiten Behauptung der Anmerkung. Diese lautet: «Inzwischen (seit 1966) hat sich herausgestellt, daß an jenen deutschsprachigen Universitäten, an welchen ein breiterer Grundkurs bereits durchgeführt worden ist, dieser sich nicht bewährt hat.» Für dieses globale Urteil werden, notabene, die Studenten ins Feld geführt: «Die Studenten», heißt es, «sahen in einem solchen Grundkurs «eine Vorwegnahme der Grundfragen einer Disziplin, die nachher doch wieder auftauchen, oder sie lehnen die spätere, eigentlich wissenschaftliche Behandlung theologischer Fragen ab.»

Nun, die Studenten von Münster, die ja den Grundkurs von Rahner hören, sind offenbar nicht dieser Ansicht. Vielmehr bezeugen sie in ihrer Resolution, wie dankbar sie sind, daß ihr Professor ihnen nicht nur «positiven Stoff» bietet, sondern ihre eigene Glaubensnot teilt und ihnen zur «reflexiven Auseinandersetzung sowohl mit der materialen Theologie als auch mit der gesellschaftlichen Situation und darin mit der eigenen Glaubensposition» hilft. Darüber hinaus dürfte die Stellungnahme der Theologen sich einfügen in das Bewußtsein der heutigen Studenten überhaupt, daß die bestehenden Systeme zu starr und zu eng sind, um den schöpferischen Kräften, die allein das wirklich Neue zur Lösung der Menschheitsaufgaben schaffen können, Raum zu geben.³ *L. Kaufmann*

Anmerkungen

¹ Als Sicht des Konzilsdekrets für den Einführungskurs ergibt sich aus dem Anfang von Nr. 14 eine «Neugestaltung der kirchlichen Studien», die vor allem darauf achtet, «daß die philosophischen und die theologischen Disziplinen besser aufeinander abgestimmt werden»; sie sollen «harmonisch darauf hinstreben, den Alumnus immer tiefer das Mysterium Christi zu erschließen, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, sich ständig der Kirche mitteilt und im priesterlichen Dienst in besonderer Weise wirksam wird». Ausdrücklich heißt es dann: «Damit diese Sicht den Seminaristen schon von Anfang ihrer Ausbildung an vertraut werde, sollen die kirchlichen Studien mit einem ausreichend langen Einführungskurs beginnen.» All dies ist im Zitat der bischöflichen Anmerkung weggelassen.

² Nach Nr. 15 soll die Philosophie so dargeboten werden, «daß die Alumnus vor allem zu einem gründlichen und zusammenhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott hingeführt werden». Auf den Grundkurs dürfte sich vor allem der Schluß des Abschnittes beziehen lassen: «Ganz besonders achte man auf den engen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen und den Fragen, die die Studenten innerlich bewegen. Man soll ihnen auch helfen, die Verbindung zu sehen, die zwischen den philosophischen Gedankengängen und den Heilsgeheimnissen besteht, die die Theologie im höheren Licht des Glaubens betrachtet.» Um Mißverständnisse zu vermeiden sei bemerkt, daß auch die bischöfliche Neuordnung in den ersten vier Semestern ihres «Grundstudiums» (neben einer Reihe theologischer Fächer mit viel

positivem Stoff wie Liturgiewissenschaft, Kirchengeschichte und biblische Einleitungswissenschaften) die traditionellen philosophischen Disziplinen vorsieht; sie verbindet aber damit nicht den (für Rahner spezifischen) Auftrag, den Bezug zwischen dem Glauben und dem heutigen Denken auf die Ebene der bewußten Reflexion zu heben.

³ Vgl. «Le Monde», 1. Juni 1968, Seite 12, Point de vue: «Créer».

Zwei neue Bücher

Trotz Zensurschwierigkeiten erschienen

GLAUBENSVERKÜNDIGUNG FÜR ERWACHSENE – Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Verlag Dekker & Van de Vegt N. V., Nijmegen 1968, 566 Seiten.

Nachdem die Verhandlungen zwischen einer römischen Kommission und den holländischen Herausgebern (die holländischen Bischöfe und das Höhere Katechetische Institut in Nijmegen) um die Bereinigung einiger umstrittener Stellen bisher zu keinem Ziel geführt haben, sah sich der Herder-Verlag veranlaßt, seine Rechte für die deutsche Übersetzung dem erwähnten holländischen Verlag bis auf weiteres zu überlassen, das heißt «einer Stelle, die in demjenigen Land tätig ist, in dem der Katechismus unter der Autorität seiner Bischöfe erschienen ist und weiterhin erscheint». Den Vorwurf, eine Weisung der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre mißachtet zu haben, widerlegt der Verlag mit dem Hinweis, daß gerade mit Rücksicht auf diese an ihn, Herder, gerichtete Weisung das von so vielen Katholiken erwartete Buch nicht unter seinem Verlagsnamen erscheint.

Die Ausgabe vermerkt das Imprimatur des Originalwerkes von Kardinal Alfrink (1. 3. 1966), aber keine kirchliche Druckerlaubnis für die deutsche Übersetzung.¹

Wolfgang Seibel SJ, Chefredakteur der «Stimmen der Zeit», hält das Buch für den «geglücktesten Versuch einer Darstellung des katholischen Glaubens seit langem». Er sagt: «Ich erinnere mich nicht, jemals ein Buch in der Hand gehabt zu haben, das mich so überzeugt hätte!» Nach dem bisher unfruchtbaren Streit um Einzelheiten ist es nun jedenfalls auch dem der holländischen Sprache nicht mächtigen Leser möglich, das Werk als Ganzes von seinen Grundanliegen her zu würdigen.

FUNDAMENTAL-KATECHETIK, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, von Hubertus Halbfas. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968, 384 Seiten.

Der Autor, Professor an der Pädagogischen Hochschule in Reutlingen, hat sich als Schriftleiter der Abteilung «Kirchliche Jugendarbeit» in der Zeitschrift «Katechetische Blätter» (Kösel-Verlag, München) einen Namen gemacht und neuerdings mit einer eindrucklichen, im Unterricht erarbeiteten Auslegung einer neutestamentlichen Perikope, «Über Wasser wandeln», eine Kontroverse ausgelöst. Sein Buch wird von P. Timotheus Rast OSB, Professor für Dogmatik und Katechetik in Einsiedeln, als mutiges Wagnis für einen neuen Ansatz in der Katechetik gewertet, dem die Zukunft gehöre. Ganz gewiß wird es die von vielen als dringlich empfundene Diskussion um die Wundererzählungen in den Evangelien in Gang bringen, falls nicht nachträgliche kirchliche Zensurmaßnahmen die notwendige und fruchtbare Diskussion unterdrücken.

Eine Lizenzausgabe erscheint gleichzeitig im evangelischen Calwer-Verlag, Stuttgart, weshalb das Buch kein Imprimatur aufweist.

L. K.

¹ Der Kreis, der sich über das Erscheinen der deutschen Ausgabe besonders entrüstet zeigt und aus dem der schärfste Angriff gegen den Holländischen Katechismus lanciert wurde, patroniert selber eine Reihe, in der bisher die meisten (theologischen!) Titel, auch solche von geistlichen Autoren, ohne Imprimatur erschienen sind: Schriftenreihe Una Voce Helvetica, z. B. Nr. 2, Nr. 5, sowie die berühmte «Zerrissene Tunika»...

WORT UND SAKRAMENT

Bei einem Thema wie diesem gibt es nicht alle fünf bis zehn Jahre Neues zu vermelden. Es tritt aber heute als Ganzes in einem erneuerten theologischen Kontext auf. Können also zu einem so umfassenden Thema in diesem Rahmen ohnehin nur wenige Gesichtspunkte erörtert werden,¹ so scheint es erlaubt, einige Akzente in einer Weise zu formulieren, wie dies in einer veränderten Problemkonstellation notwendig ist. Die gemeinte Veränderung ist nun allerdings tiefgreifend; sie ergibt sich aus dem, was man als Hermeneutik bezeichnet: das ist nicht nur eine bibeltheologische Angelegenheit, sondern ganz allgemein die Kunst des Verstehens und des Auslegens von Überkommenem, das uns in bestimmten, für uns erst neu zu erschließenden sprachlichen und symbolhaften Gestaltungen vorliegt. Immer war und ist es ja die Aufgabe der dogmatisch-systematischen Theologie, sich nicht mit der Rezitation des Credo oder sonstiger Formeln zu begnügen, sondern nach dem Sinn solcher Worte und Sätze in sich, untereinander und für uns zu fragen, und zwar mit dem Einsatz philosophisch-rationaler Reflexion. Nur so geschieht das, was die Alten *intellectus fidei* (Einsicht im Glauben und Glaubensverständnis) nannten, und nur so können wir uns gegen das Mißverständnis wehren, das Aufbewahren des Bestandes sei das Wahre und das Ganze.

Über die hiermit angedeutete allgemeine Problematik heutiger Theologie hinaus hat das Thema «Wort und Sakrament» seine besonderen Tücken. Der dogmatische Traktat «Von den Sakramenten im allgemeinen» hat schon immer große Schwierigkeiten bereitet. Er baut auf Unterscheidungen auf, die im wesentlichen aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert stammen. Sie genau zu charakterisieren, verlangt ein spezialisiertes dogmengeschichtliches Wissen. Außerdem bilden Fragen wie die Zahl, die Wirkweise, die Zeichenhaftigkeit der Sakramente arg umstrittene kontroverstheologische Themen. In bezug auf das, was im folgenden thesenhaft zu einigen Punkten dargelegt wird, scheint es ratsam, nicht das Modell eines «Sakraments im allgemeinen» ins Auge zu fassen; es hilft nicht viel weiter, weil wir es konkret mit den einzelnen Sakramenten zu tun haben. Vielmehr wollen wir ein Sakramentenverständnis zugrunde legen, das sich an den zentralen christlichen Sakramenten Taufe und Eucharistie orientiert. Der Gang unserer Überlegungen selbst muß erweisen, ob diese Eingrenzung methodisch und heuristisch als berechtigt gelten darf.

Nicht minder groß sind die Probleme, die sich bei dem Titel «Wort» einstellen. Sie vor allem sollen uns unter je verschiedenen Perspektiven im Hinblick auf die Sakramente beschäftigen. In einzelnen Schritten wollen wir versuchen, uns jenen Fragen zu nähern, die als die bedeutsamsten gelten dürfen und auf die man sich einlassen muß, auch wenn sie am Ende der Überlegung nicht restlos geklärt sein werden.

Wort im Sakrament

Das Sakrament als solches ist nie etwas schlechthin Wortloses. Man muß tatsächlich von dem «Wort im Sakrament» sprechen. Dieses «Wort» läßt sich nicht auf eine Zeile mit Sakrament schreiben, vielmehr müssen «Wort» und «Element» (*verbum et elementum*) parallel gesetzt werden – unterhalb des Wortes Sakrament. Das ist der Sinn des alten augustini-schen Satzes: «*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*» (Das Wort tritt zum Element, zum Beispiel zum Wasser in der Taufe, hinzu, und so kommt es erst zum zeichenhaften, sakramentalen Vorgang). Das so entstehende Sakrament kann

¹ Die Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser im Januar in Heidelberg vor einer interkonfessionellen Arbeitsgruppe von Kirchenrechtlern gehalten hat. Bei der Beschränkung auf einige Fragestellungen, die man, wenn man will, systematisch oder dogmatisch nennen kann, blieben die kirchenrechtlichen Aspekte, für die sich der Vortragende ohnehin nicht kompetent fühlte, bewußt außer Betracht. Das spezielle Auditorium legte es aber nahe, zunächst von den der Schultheologie geläufigen scholastischen Begriffen auszugehen oder mindestens nicht abzu-sehen und diese zu diskutieren. Auf die Wiedergabe der hinzugegebenen ausführlichen Bibliographie müssen wir leider aus Platzgründen verzichten.

man mit Augustinus dann *verbum visibile* (sichtbares Wort) nennen. Wichtig ist, daß die zeichenhafte Handlung selbst für sich genommen nie so eindeutig ist, daß sie des Wortes entbehren könnte, vielmehr gibt das hinzutretende Wort dem elementum erst den Sinn; es handelt sich also um ein deutendes, ansagendes, zeugnisgebendes, ausrufendes, verkündigendes Wort, dessen es offenbar bedarf, damit öffentlich-geschichtlich erkenntlich werde, was man tut. Die stets notwendige Selbigkeit dieses Wortes im Sakrament liegt in der Selbigkeit ebendieser Deutefunktion des Wortes; es hängt also nichts an dem gleichen Text der Worte, wohl aber hängt alles daran, daß die Deutung, die die Worte geben, immer hinzielt auf das, was im Sakrament geschieht. Auf diese erste Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament als «Wort im Sakrament», als das ohne Sprache und Wort überhaupt nicht denkbare Sakrament brauche ich nicht weiter einzugehen.

Wort, Sakrament und «Heilsvermittlung»

Unter einem andern Gesichtspunkt erscheint die Zusammenstellung «Wort und Sakrament» aktueller: nämlich in der Frage nach dem Wort als dem konkreten Medium der heilbringenden Verkündigung und dem Sakrament als dem gestalthaft-fixierten Zeichen der Gnade. Die Vordergründigkeit dieser Alternative läßt sich bereits an dem Dargelegten erkennen. Trotzdem hat man Wort und Sakrament gegeneinander ausgespielt, nicht selten so extrem, daß man eine Kirche des Wortes und eine Kirche des Sakramentes gegenübersetzte. Wichtiger als diese unhaltbare Antithese scheint zunächst die Frage, ob man überhaupt von zwei Weisen der sogenannten Heilsvermittlung sprechen kann: der durch das Wort und der durch das Sakrament.

Es sei voraus bemerkt, daß hier der Terminus «Heilsvermittlung» in einem sehr weiten Sinne gebraucht wird; im einzelnen müßte «Heil» gegenüber «Gnade» sorgfältig abgegrenzt werden; dies könnte gerade bei unserem Thema wichtig werden, wenn man bedenkt, daß nach dogmatischer Terminologie «außerhalb der Kirche» zwar «Gnade» sein kann und ist, nicht aber «Heil». Ferner müßte bedacht werden, daß ein mittelalterliches und bis heute doch wohl richtiges Axiom lautet: Gott hat seine Gnade nicht an die Sakramente gebunden (*Deus gratiam suam non alligavit sacramentis*). Wir müssen noch darauf zurückkommen, daß die Sakramente dogmatisch einseitig und insofern falsch beschrieben werden, wenn man sie in simplifizierendem Kausalitätsdenken als «Gnadenmittel» bezeichnet.

Sodann sei wenigstens erwähnt, daß die angebliche Zweiheit der Heilsvermittlung durch Wort und Sakrament von ferne – lediglich im Sinne einer formalen Analogie – an eine andere Zweiheit erinnert, die wir allmählich überwunden haben: an die Zweiheit von Schrift und Tradition als zwei Quellen der Offenbarung. Ich meine, ebensowenig wie es diese beiden Quellen gibt, gibt es zwei Weisen der Heilsvermittlung, sondern es gibt «Heil» für den Christen grundsätzlich nur auf einem Weg, nämlich durch den Glauben. Erst nachdem dieses mit aller Klarheit ausgesprochen ist, läßt sich hinzufügen, daß innerhalb dieses Glaubens verschiedene Möglichkeiten gegeben sind, in denen Gott zum Menschen in eine Beziehung eintritt, die das Heil durch den Glauben befestigt und gnadenhaft stärkt.

Die Priorität des Glaubens aber, der vom Hören kommt, bedeutet eine Priorität des Wortes, oder anders gesagt: Der Glaube ist ursprünglicher dem Wort zugeordnet als dem Sakrament. Das heißt: Die sogenannte Heilsnotwendigkeit des Glaubens ist für den Christen das Primäre, die Heilsnotwendig-

keit von Sakramenten ist stets durch den Glauben bedingt und vermittelt. Ohne den Glauben – für den, der nicht glaubt – kann es selbstverständlich eine Heilsnotwendigkeit der Sakramente nicht geben. Wendet man sich an die Nichtglaubenden, so läßt sich zunächst nur von der Notwendigkeit des Glaubens sprechen: Glaube wird verlangt, soll begründet werden, soll vom Menschen geleistet werden. Das ist das erste; wenn das geschieht, so hat das aber Folgen, und auf solchem Weg erst kommen wir zu dem, was wir als die Heilsnotwendigkeit der Sakramente ansprechen können, namentlich von Taufe und Eucharistie (Mk 16,16; Jo 3,5; 6,53).

Dabei ist die Frage der Einsetzung der Sakramente durch den historischen Jesus von sekundärem Rang. Wie Karl Rabner in mehreren Zusammenhängen gezeigt hat, haben wir bei der Berufung auf angeblich historische Einsetzungen (die sich eben historisch nicht nachweisen lassen – wobei die Situation für Taufe und Eucharistie noch relativ günstig liegt) zu berücksichtigen, daß Gott mit dem Willen zur Kirche auch vieles implizit mitgewollt hat, was erst später explizit hervorgetreten ist, so daß also «Einsetzung durch Jesus» immer ein theologisches, nicht ein historisches Datum meint.

Aber die Einsetzung durch Jesus auch und gerade als theologisches Datum schafft keine unmotiviert etablierte Notwendigkeit von Sakramenten, sondern zuallererst die Notwendigkeit des Glaubens auf Grund des absoluten Wortes, das bestimmte Menschen, nicht alle, erreicht. Dieses absolute Wort war und ist aber zunächst und vor allem vermittelt durch das, was wir Verkündigung nennen, und das wiederum meint zwar nicht eine bestimmte Redeform, wohl aber Sprachlichkeit und Worthaftigkeit überhaupt: es wird geredet, überliefert, aufgeschrieben, gepredigt, weitererzählt und diskutiert über das, was mit Jesus geschah (vgl. Lk 24,19), und ebendieses Sprechen, das innerhalb der christlichen Gemeinde eine spezielle Form annehmen kann, die man im besonderen Sinne Verkündigung nennt, und das sich andererseits auch an Juden und Griechen richtet, ist das primär Relevante, denn es vermittelt den Glauben, oder besser: es dient dazu, es intendiert, daß Glaube entstehe, und deswegen hat das Wort theologisch, psychologisch, soziologisch und pädagogisch den Vorrang gegenüber dem Sakrament, dessen Sinn, wovon noch zu reden ist, auf einer anderen Ebene liegt: auf derjenigen der christlichen Gemeinde und ihrer geschichtlichen Selbstdarstellung.

Walter Kasper hat die Formulierung geprägt: «Dogma unter dem Wort Gottes»; mir scheint, man kann auch sprechen vom «Sakrament unter dem Wort Gottes»; vielleicht meint man zunächst, das Dogma als die kirchliche Formulierung und das Sakrament als etwas von Jesus Eingesetztes könnten so nicht verglichen werden. Dagegen ließe sich immerhin sagen, daß das Dogma als sprachliche gemeindlich-verbindliche Formel nicht minder alt ist – wenn auch als zuerst nur impliziertes Dogma – als die Sakramente, daß es nicht anders als diese im Akt der Kirchenstiftung mitgewollt ist und daß im übrigen die geschichtliche Entfaltung des Verständnisses der Sakramente derjenigen der Dogmen durchaus vergleichbar ist. Schließlich ermöglicht gerade der neutestamentliche Vorrang des Glaubens auf Grund des Wortes Gottes, daß wir von den «Sakramenten unter dem Wort Gottes» sprechen dürfen.

Die bisherigen Überlegungen sollen nun noch fortgesetzt und vertieft werden in zwei Richtungen, die sich uns bereits ankündigten: zuerst ist das, was «Wort» heißt, genauer zu befragen von dem aus, was wir «das Wort Gottes» nennen und als solches singular und absolut nehmen, so daß diesem Titel ein gleichwertig absolut gedachtes «Sakrament Gottes» nicht an die Seite gestellt werden kann; oder aber man spräche von dem sacramentum mundi überhaupt in einem weiteren Sinne, in dem das Geheimnis der Welt als Geheimnis Gottes mit dem sich uns mitteilenden Wort Gottes identifiziert wird. Aber im allgemeinen reden die Theologen nicht so, sondern sie betrachten, vielleicht zu Unrecht, die Rede von dem sacramentum mundi als eine bloße Metapher gegenüber der Rede vom «Wort Gottes». Wir fragen also, was das denn heißt: «Wort

Gottes». Diese Problematik führt uns dann zu jenem Thema, das in der neueren Diskussion unter dem Stichwort des Verhältnisses von Personalem und Sakramentalem bedacht wird.

Die Rede vom «Wort Gottes»

Von dem Wort Gottes wird gesagt, die Kirche verkündige es und habe es zu verkündigen, die Heilige Schrift künde von dem «Wort Gottes» und sei in gewissem Sinne selbst das «Wort Gottes». Vor allem aber wird gesagt, Jesus sei das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist. Das Wort Gottes kann aber auch das heißen, was Gott zu uns gesprochen hat und noch spricht, und in diesem Verstande gilt vom Wort Gottes: «Zu vielen Malen und auf vielerlei Weise hat Gott früher zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, jetzt am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn ...» (Hebr 1,1 f.). Damit wird die Dimension der Vergangenheit als des Ergangenseins des Wortes Gottes, aber auch die der Gegenwart als des Ergehens des Wortes Gottes angedeutet.

Eine referierende Übersicht über die Verwendung des Titels «Wort Gottes» und über sein Vorkommen in theologischen Zusammenhängen kann natürlich nicht zum Verständnis dessen führen, was «Wort Gottes» ursprünglich meint und auch heute für uns bedeutet. In groben Zügen sei skizziert, wie man unseres Erachtens heute einen Zugang zum Verständnis des Wortes Gottes gewinnen kann. Ein solcher Zugang führt über die kritische Interpretation der Bibel, vor allem des Alten Testaments, als des geschichtlichen Horizontes, dem wir die Redeweise vom Sprechen und vom Wort Gottes in dem hier gemeinten Sinn verdanken.

Die Rede vom Wort Gottes entspringt einer ganz bestimmten Deutung erfahrener geschichtlicher und dann auch weltlicher Wirklichkeit, ist also, wenn man will, ein Interpretation für etwas, was mit dem Terminus «Wort Gottes» nur bildhaft, inadäquat, chiffrenhaft oder auch mythisch beschrieben werden kann. Dabei sei sogleich hinzugefügt, daß es vermutlich eine bessere Sprechweise bis auf den heutigen Tag nicht gab und wohl auch heute noch nicht gibt. Für was aber steht der Ausdruck «Wort Gottes» ein?

Auf dem Hintergrund der theologischen Deutungsgeschichte, die sich im Alten Testament, wie von Rad es darstellt, niedergeschlagen hat, läßt sich das Gemeinte vielleicht folgendermaßen paraphrasieren: Israel geht als Volk aus einer langen Vor-Geschichte hervor, die wir historisch nicht genau kennen. Wir können aber dem Alten Testament entnehmen, daß das Bewußtsein, geführt zu werden, von den Anfängen an das Besondere dieser Gruppen und dieses Volkes ausmachte. Diese Führung erstreckte sich über Jahrhunderte und gewährte ein Vertrauen auf diese Führung und auf den, den man mehr und mehr als den Führenden erkannte, den Gott Jahwe nämlich. Ihm wußte sich Israel durch jene Führung verbunden und verpflichtet, auf ihn führte es seine gesamte Lebensordnung immer ausdrücklicher zurück. Daß dieser Gott personhaft, anthropomorph vorgestellt wurde, war dabei nicht spezifisch für Israel, wohl aber war spezifisch die Erfahrung seiner geschichtlich-kontinuierenden Treue zu Israel. In diesem Kontext heißt «Gott sprach», daß die Wirklichkeit Israels und seit der Prophetenzeit die Wirklichkeit der Welt im Ganzen auf diesen einen Gott zurückgeführt wurde, dessen Souveränität und Macht man immer deutlicher erkannte. Alles, was im Volk und mit dem Volk geschah, wurde diesem Gott zugeschrieben, galt als aus der Zuwendung Gottes Gewordenes, so daß man sagen konnte: Gott tut dieses und jenes, Gott läßt etwas geschehen, Gott spricht, Gott siegt, Gott hört und sieht usw. Aus diesem Auslegungshorizont und der ihm eigenen Sprachlichkeit heraus ergibt sich geschichtlich-transzendental die Möglichkeit, so etwas wie «Worte Gottes» und singular «das Wort Gottes» zu formulieren und mit Verstand zu verwenden. Das Gesetz Israels ist Spruch oder Wort Jahwes, wie die ganze Geschichte Jahwes Wort ist. Die Ereignisse, die deutend auf ihn zurückgeführt werden, werden in der Auslegung zu seinem Wort.

Anders als in den Ereignissen und dann abgeleitet in den auf die Ereignisse zurückgeführten Gegebenheiten wie Gesetz, Kult, Prophetie, Priestertum, Schrift gibt es Wort Gottes nicht.

«Am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn.» Das Auftreten Jesu im ganzen wird von den Juden, die es zu begreifen vermögen, weil ihnen die Augen aufgetan, weil sie «gerufen» wurden und ihnen damit das Hören ermöglicht wurde, als jenes Ereignis erfahren und interpretiert, in dem Gottes Sprache zum Menschen eine über alles Vorherige hinausgehende, durch nichts mehr geschichtlich zu überbietende Gestalt und Fülle angenommen hat: Jesus ist das Wort Gottes in seinem menschlichen Schicksal. Nicht seine einzelnen Worte (wir kennen sie ja gar nicht) sind die Worte Gottes, sondern er selbst in seinem ganzen Auftreten bis hin zu seinem Tod und bis zu dem, was Auferstehung heißt, wird als der letzte und unüberbietbare Spruch Jahwes an die Menschheit erfahren bzw. geglaubt. Dieses «Ereignis Jesus» gilt daher als das absolute Wort Gottes an uns; es gibt unabhängig von diesem Ereignis nichts, was gleichsam deponiert wäre als depositum fidei (Glaubensgut), als Grundbestand von Worten und Wahrheiten Gottes, aus dem man wie aus einer Offenbarungsquelle schöpfen könnte. Was wir von diesem «Ereignis Jesus» als dem absoluten Wort Gottes im Neuen Testament vor uns haben, ist das von der Gemeinde der Glaubenden selbst als gültig und verpflichtend angenommene Zeugnis, welches das eine unfaßbare Geheimnis, daß Jesus das Wort Gottes an uns war, in Gestalt vieler Bilder und Reflexionen, in Gestalt vieler Theologien festgehalten hat, ein pluriformes Zeugnis, von dem wir immer wieder fragend auszugehen haben, wenn wir das Wort Gottes suchen wollen. Bei dieser Suche geht jede Epoche ihren geschichtlichen Weg. Die Theologien, die Dogmen und die Dogmengeschichte beweisen diese Geschichtlichkeit des Verstehens, in der trotz großen Wandels eine auffallende Kontinuität der Sprachlichkeit und Bildlichkeit herrscht. Das einmal in Jesus absolut ergangene Wort ist auf Grund des bleibenden Zeugnisses, das von ihm gegeben werden kann und gegeben werden will – im unaufgebbaren, sich zurückbeziehenden Anschluß an das Neue Testament –, das immer wieder ergehende und den Menschen angehende Wort, das ihm seine geschichtliche Situation entschlüsselt, seine antizipierende Zeichenfunktion in dieser Geschichte zu Bewußtsein bringt, eschatologisches Heil – dieses vorwegnehmend – im Glauben bereits erschließt und dadurch Hoffnung und Vertrauen schenkt, obwohl und weil die Lage ohne diese Hoffnung zum Verzweifeln ist.

In diesen, hier nur skizzierten, Grundriß einer «Phänomenologie» des Wortes Gottes als eines ergangenen und ergehenden ist jetzt das Sakramentale einzutragen. Es hat seine spezifische Funktion in dieser Geschichte zwischen Jahwe und Israel und der Kirche. Zeichen, Sakramente gab es schon in Israel: die Beschneidung, das Paschamah!; im Mittelalter fragte man auch, ob es nicht Zeichen im status naturae gegeben habe; wir könnten heute fragen, ob nicht die Riten der Religionen eine gewisse Sakramentalität besitzen. Wie dem auch sei, hier interessieren nur die neutestamentlichen Sakramente, wobei immerhin bemerkenswert ist, daß der Begriff des neutestamentlichen Sakramentes noch keineswegs im Neuen Testament und in der Patristik, sondern, wie jüngst wiederum *Finkenzeller* dargelegt hat, erst im zwölften Jahrhundert formuliert werden konnte. Andererseits geben alle Theologen zu, daß Taufe und Eucharistie in die älteste Zeit zurückreichen und in der sich an Jesus anschließenden Gemeinde von Anfang an ihren Ort hatten. Sie kennzeichneten öffentlich-geschichtlich-sichtbar den Eintritt und die Zugehörigkeit zu der Gemeinde Jesu, und was in diesen Handlungen geschah, betraf den Menschen wirklich, nicht nur symbolisch. Für den Nichtglaubenden hatte solches, was die Gemeinde da in ihrer Mitte, wenn auch sichtbar für alle, tat, natürlich keine Bedeutung. Der Glaube

war die fundamentale Voraussetzung. So war man vor einem magischen Mißverständnis geschützt, und Taufe und Eucharistie waren auch nicht an sich selbst Gnadenmittel, sondern nur insofern der Glaube in der Gemeinde Jesu jene geschichtlich-öffentlichen Formen der Selbstdarstellung zu übernehmen hatte, in denen man – mit Berufung auf Jesus und vor Jahwe seiner gedenkend – sich der tröstenden Gegenwart des schon gekommenen Christus im Glauben sicher war. Und gerade je mehr man erkannte, daß seine Parusie sich verzögerte, um so mehr hielt man sich an die Formen der Gemeinschaftlichkeit und der Vermittlung, die man auf ihn zurückführte oder mit seiner Autorität einführte. Vielleicht darf man sagen, daß man sich der gemeindlichen Handlungen und Riten, die bald kultischen Charakter annahmen, um so mehr dankbar und tröstend erfreute, als man sich als Gruppe verselbständigte. Solange aber in einer nichtchristlichen Umwelt das Bewußtsein wach blieb, daß man das, was man ist, auf Grund des Glaubens ist, der ein Geschenk, ein Widerfahrnis von dem treuen und freien Gott her bedeutet, solange war es unmöglich, daß die Sakramente überhaupt rivalisierend neben dem Wort Gottes und dem Glauben hervortreten konnten. Erst das Mittelalter mit seiner soziologisch problemlosen Christlichkeit und seiner ontologischen Reflexion konnte den Boden dafür abgeben, daß der Glaube als das Subjektive und weniger Sichere und die Sakramente als etwas gleichsam Objektives und Zuverlässiges gedeutet wurden. Der biblisch-korrigierende Ansatz der Reformatoren ist bekannt. Er hatte im Tridentinum eine Verfestigung des mittelalterlichen Sakramentalismus zur Folge, wengleich man mit Karl Rahner betonen muß, daß viele Einzelfragen gerade in der Sakramentenlehre durch das Lehramt bis heute keineswegs entschieden worden sind. Eines der wichtigsten Probleme, das bis in die Gegenwart fast gänzlich unerörtert blieb, ist das Verhältnis des sogenannten Personalen und des Sakramentalen zueinander. Davon ist nunmehr zu sprechen, doch nur in aller Kürze, um hervorzuheben, was hinsichtlich des Themas «Wort und Sakrament» der Beachtung wert scheint.

Das Personale und das Sakramentale

Man darf nicht außer acht lassen, daß das Tridentinum in einigen Formulierungen jene traditionelle Anschauung bewahrte, derzufolge auf seiten des Empfängers des Sakramentes ganz bestimmte Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit das Sakrament als solches sinnvoll das sein kann, was zu sein man ihm zuspricht. Konkret hieß das: Der Empfänger darf kein Hindernis (obex) entgegensetzen (D 797–800), er muß die rechte Disposition besitzen (D 849, 898). Diese Voraussetzungen wurden vielfach moralisch interpretiert, sie meinten jedoch mehr als dieses, nämlich den sogenannten Stand der Gnade. Jedenfalls wußte man, daß die Sakramente nicht von den Menschen unabhängig funktionierende Gnadenmittel sind, wenn man auch überzeugt war, daß sie nicht nur ein Versprechen der Gnade, ein Zeichen der Gnade, sondern eine wirksame Vermittlung von Gnade seien kraft ihrer Einsetzung, das heißt kraft dessen, daß Gott sie als geschichtlich-öffentliche Zeichen der Kirche gewollt habe.

Worum es bei der Betonung der Voraussetzungen auf seiten des Empfängers theologisch im Grunde geht, läßt sich an der dogmengeschichtlichen Tradition besser aufzeigen als an den Formeln des Tridentinums. Wir gehen hier nur auf Taufe und Eucharistie ein, lassen auch die einzelnen dogmengeschichtlichen Phasen außer Betracht, sondern stellen nur fest, was sich vom Neuen Testament über die Kirchenväter bis in die Theologie des zwölften, aber auch des dreizehnten Jahrhunderts hinein zeigt: Hier wird erklärt, daß der Glaube die Voraussetzung der Taufe und die ekklesiologisch zu verstehende Liebe die besondere Voraussetzung der Eucharistie ist. Taufe ist Zeichen des Glaubens, Eucharistie Zeichen von Glauben

und Liebe. Taufe und Eucharistie sind ohne dieses personale Substrat nicht wahrhaft Taufe und Eucharistie. Ihre Wirkung setzt das Personale von Glauben und Liebe voraus und bestärkt und bekräftigt es; ihre Wirkweise ist im Vergleich zu dem Personalen komparativisch. Das Personale ist nun aber nicht etwa ein Subjektives gegenüber dem Objektiven der Sakramente, vielmehr ist das Personale selbst etwas höchst Objektives. Das ist zu folgern aus den neutestamentlichen Aussagen über Ernst und Realität von Glauben und Liebe, etwa aus dem Wort Eph 3,17: «Christus wohne durch den Glauben in Euren Herzen», über das Gottlieb *Söbngen* bereits 1950 einen bis heute beachtenswerten Aufsatz geschrieben hat. In besonderer Weise kann man anhand der dogmengeschichtlichen Entfaltung der Lehre von der Begierdetaufe und der geistlichen Kommunion erkennen, daß Glaube und Liebe etwas Objektives im Menschen sind vor und außerhalb des Sakramentes und daß es auf dieses Personale letzten Endes ankommt, da sich in der Grenzsituation der Unerreichbarkeit des Sakramentes zeigt, daß das Personale das wahrhaft Heilsnotwendige ist. Dies aber hat seinen letzten Grund darin, daß Glaube und Liebe die Weisen der menschlichen Beziehung, der menschlichen Re-aktion auf ebenjenes Angefordertsein darstellen, das wir als das an uns gerichtete Wort Gottes bezeichnen. Eine solche personale und somit objektive Voraussetzung scheint mir auch bei den übrigen Sakramenten feststellbar und auch notwendig zu sein, ohne daß dadurch der Sinn der Sakramente geschmälert würde. Im Gegenteil, die Ausarbeitung der objektiv-personalen, sich aus der Beziehung zum ansprechenden Gott ergebenden Realität scheint mir systematisch und pastoral gesehen der einzige Schutz vor einer sakramentalistischen Magie zu sein.

Es ist natürlich klar, daß sich damit die Frage nach dem Sinn des Sakramentes in verschärfter Weise stellt. Diese Frage müßte thematisch und eingehend erörtert werden. Hier nur einige Andeutungen: Es gibt, wie gesagt, nicht zwei Vermittlungen der Gnade bzw. des Heils an die Glaubenden, die durch das Wort und die durch das Sakrament, sondern nur eine, die in der Beziehung des zum Glauben berufenen Menschen zu dem ihn rufenden Gott liegt. (Das Wort Begegnung möchte ich vermeiden, weil es verbraucht ist und auch allzu personalistisch-anthropomorph.)

Heuristisch scheint die Frage fruchtbar: Was würde fehlen, wenn das Sakrament fehlte? Am Modell von Taufe und Eucharistie orientiert, müßte man wohl antworten, daß damit nicht schlechthin die Möglichkeit, Gnade zu erlangen, fehlen würde, daß diese Möglichkeit nicht schikanös erschwert wäre, daß vielmehr etwas anderes fehlte, was allerdings zu dem öffentlich-geschichtlichen Charakter der Gemeinde Jesu hinzugehört: das ist die konkrete Darstellung dessen, was die Gemeinde ist, in zeichenhaften Vollzügen und Handlungen, in Verobjektivierungen, die die (nicht bloß spiritualistische oder gnostische) Bedeutsamkeit des uns durch Jesus erschlossenen eschatologischen Heils inmitten der Gemeinde und im Angesicht der Völker zeugnishaft und antizipierend zum wahrnehmbaren Ausdruck bringen, zu einem Ausdruck allerdings, der nicht nur metaphorisch, sondern real bezeichnend ist und deswegen das von ihm Bezeichnete auf eine theologisch kontroverse Art und Weise in sich enthält und noch einmal vermittelt. So soll es sein, wenn Kirche als voll entfaltete Wirklichkeit in den Blick genommen wird. Indes ist dieses Sakramentale nicht unersetzlich, während für den Christen als solchen sehr wohl Glaube und Liebe unersetzlich sind – als das Hören, das Annehmen des Wortes Gottes und das sich darauf Einlassen, das darauf Vertrauen in der Gemeinde aller, die aus der souveränen Unverfügbarkeit des positiv erwähnenden Gottes ebendiese Gemeinde bilden.

Vielleicht erscheint diese Andeutung über den Sinn des Sakramentes als unbefriedigend; gewiß ließe sich noch manches hinzureflekieren, aber in der eschatologischen Zeugnisfunktion

als einer im Glauben geschehenden realen Vorwegnahme des Erwarteten, mit einem Geschehen also, das so real ist, daß es gemeinderechtliche Verbindlichkeiten hat, scheint das Wesentliche des Sakramentes angegeben zu sein. Wenn sich von hier aus eine Restriktion des Sakramentes ergibt, zugunsten einer Priorität des Wortes Gottes, so scheint dies theologisch und pastoral durchaus erfreulich zu sein. Auch von der Analyse des Verhältnisses von Personalem und Sakramentalem her kann somit die Formel wiederholt werden: Die christlichen Sakramente sind – insofern sie alle auf ihre Weise Glaubenszeichen sind – Sakramente unter dem Wort Gottes.

Das Ende der «sakramentalen Welt»

Abschließend und resümierend sei das Folgende festgehalten: Eine sakramentale Welt (Pinsk) oder einen sakramentalen Kosmos (Finkenzeller) gibt es nicht. Es gibt nur eine wirkliche, eine weltliche Welt. Daß die Säkularität und Profanität dieser Welt eine Folge des jüdisch-christlichen Schöpfungsprinzips darstellen, wird heute vielfach betont. Termini wie sakramentale Welt sind stark dem Denkhorizont des mittelalterlichen Symbolismus verpflichtet, der, in neuplatonisch-augustinischen Kategorien, eine christliche Numinisierung und Divinisierung der Wirklichkeit bedeutet. Das formale Verständnis des christlichen Glaubens und damit auch die Annahme des Wortes Gottes erweisen sich aber in der säkularisierten Situation, wenn sie darin überhaupt noch möglich sein sollen, als gänzlich prosaisch-unsakramental; andererseits besteht im Horizont der christlich-vermittelten Denkform, auch da, wo sie sich explizit nichtchristlich artikuliert, ein großes Interesse an Wort und Sprachlichkeit.

So scheint es begründet, anzunehmen, daß die Deutung der Geschichte als eines uns im Ganzen wie im Detail angehenden und sogar anfordernd-anredenden Sinnes eine gewisse Glaubwürdigkeit für den säkularisierten Menschen bei sich hat, jedenfalls eine größere, als dieser Mensch sogenannten heiligen Zeichen und Riten abzugewinnen vermag. Eine weltliche Welt, die gedeutet wird als ein uns immer wieder geschichtlich ansprechender absoluter Sinn und insofern als Wort Gottes auch in den Zeichen dieser Zeit und den Ereignissen meines Schicksals, im Politischen wie im Privaten – eine solche Worthaftigkeit der säkularisierten Welt ist nun aber nicht nur das dem heutigen Adressaten des Evangeliums Angemessenere, sondern auch, wie wir heute theologisch sagen können, die dem biblischen Verständnis von Gott, Geschichte und Welt gerechter werdende Wahrheit des Glaubens selbst.

So stellt sich das Verhältnis von Wort und Sakrament (gerade auch für die katholische Theologie) heute auf solche Weise dar, daß wir nicht mehr bloß gegenüber einem traditionellen Sakramentalismus das Wort wiederentdecken müssen (eine Aufgabe, die zweifellos noch nicht als erledigt betrachtet werden kann); wir haben vielmehr auch bereits daran zu arbeiten, von der Priorität des Wortes, des Glaubens, der sprachlichen Deutung und Deutbarkeit der Welt aus die Dimension des Sakramentalen in geschichtlicher Kontinuität zugleich zu bewahren und zu modifizieren, das heißt besser als bisher aus der Relation zum Wort Gottes zu begreifen.

Prof. DDr. H. R. Schlette, Ittenbach

Diese Nummer der «Orientierung»

interessiert Studenten, besonders Theologen. Geben Sie sie bitte weiter oder senden Sie uns Adressen zur Gratis-Bedienung! Auch die letzte Nummer (Studentische Opposition) und frühere Ausgaben (mit Themen wie Zölibat, Laientheologen etc.) sind auf Wunsch lieferbar.

Administration «Orientierung»
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

HERAUSFORDERUNG AN DIE HOCHSCHULGEMEINDEN

Es ist selbstverständlich, daß die Hochschulgemeinden von der Oppositionsbewegung der Studentent¹ nicht unberührt bleiben, sind sie doch ihrer Konzeption nach auf die Teilnahme an Leben und Denkweise der Universität ausgerichtet.

Zuerst in den Evangelischen Studentengemeinden, dann aber auch bei den Katholiken bildeten sich Gruppen, die sich das Ziel setzten, auch auf dem Boden des Christlichen ein kritisches Bewußtsein zu entwickeln. Sie möchten die Diskrepanz, die Unbezogenheit von religiöser und profaner Welt aufheben; sie wollen deshalb Glaube und Rationalität oder – auf der sozialen Ebene – Kirche und demokratische Prinzipien miteinander konfrontieren, und sie sind bereit, daraus für den religiös-christlichen Bereich mehr oder weniger weit gehende Konsequenzen zu ziehen.

Die Evangelische Studentengemeinde Heidelberg zum Beispiel glaubte, diese Spannung nach einer Seite hin auflösen zu müssen. Sie gab ihre Struktur als Gemeinde auf und tritt jetzt nur noch ad hoc zu praktischen Aktionen zusammen, welche von Referenten initiiert werden. In Berlin sucht man in der Katholischen Hochschulgemeinde eine andere Lösung. Man versteht sich noch als Gemeinde, aber nicht mehr im herkömmlichen Sinn: nicht die Kleriker, sondern die Laien sind ihre Träger. Eine Aktionsgemeinschaft «Kritische Studentengemeinde» wurde gegründet, welche diese Konzeption weiterentwickeln und in die Tat umsetzen will.

Aus diesen Andeutungen wird schon deutlich, daß der Hauptstoß der studentischen Kritik gegen das kirchliche Amt, sein Wesen und seine Funktion gerichtet ist. Man kann Kirche und Gemeinde nicht mehr einfach mit Bischöfen und Pfarrern identifizieren. Man wehrt sich dagegen, daß nur die Kleriker als die alleinigen Interpreten des göttlichen Willens die kirchlichen Angelegenheiten leiten und regeln könnten. Manche Meinungen gehen dabei so weit, daß sie die allgemeine Gleichheit aller Gläubigen, die Gleichheit der Getauften fordern. Aber auch gemäßigte Gruppen verlangen Mitbestimmung und Mitgestaltung nicht nur der wissenschaftlichen und profanen Tätigkeitsbereiche der Gemeinde, sondern auch der liturgischen, pastoralen und selbstverständlich erst recht der ökumenischen Fragen.

Diese Gruppen verlangen auch Gehör und Mitbeteiligung bei der Pfarrerauswahl. Sie erreichen unter Umständen, wie in Berlin und Heidelberg, sogar die Abberufung eines Studentenfarrers. Eine Berliner Aktionsgruppe der Katholischen Hochschulgemeinde nahm den Grundsatz der Pfarrerauswahl und der Pfarrersetzung ausdrücklich in ihren Vorschlag zu einer Gemeindereform auf. Wenn sich auch nicht überall die Situation so zuspitzt, so zeigt doch das Beispiel Bochums, wo ein «Team» gegen den Willen des Pfarrers praktisch die Leitung der Gemeinde übernommen hat, daß man den Konflikt nicht scheut und in Zukunft auch immer weniger scheuen wird.

Von kritischen Gemeindegliedern wird auch wachsende Kritik am innerkirchlichen Stil geübt, der ihnen anachronistisch und autoritär erscheint, weil die Meinungsbildung fast ausschließlich in einer Richtung, nämlich von oben nach unten, geschieht. Sie haben auch kein Verständnis für jene Art des Verbandskatholizismus, dessen vornehmliches Ziel es ist, wie eine Interessengruppe möglichst viele Rechte zu behaupten und zu erwerben. Sie sehen im immer noch lebendigen Streben nach der Konfessionalisierung der Schulen und der Lehrerbildung den nutzlosen Versuch einer geistigen Gettoisierung der Katholiken und ein Hindernis der Integration des Katholizismus in die moderne Kultur.

Demgegenüber fordern diese jungen kritischen Christen einen innerkirchlichen Öffentlichkeits- und Freiheitsraum, in dem Konflikte offen und sachlich und nicht durch repressive Maßnahmen gelöst werden können und der von Formen einer vernünftigen Demokratisierung bestimmt ist. Sie verlangen

weiterhin den Auszug aus dem elfenbeinernen Turm der Konfessionalisierung und eine Absage an jede Verbands- und Interessenpolitik.

Da aber die kirchlichen Behörden gewöhnlich nicht gewillt sind, auf Grund der Argumente der Studenten Änderungen vorzunehmen, versuchen einige Gruppen sich durch Protest und Störaktionen Gehör zu verschaffen. So wollten einige Studenten in Heidelberg im evangelischen Universitätsgottesdienst eine Diskussion erzwingen. Die Gemeinde brach jedoch den Gottesdienst ab und verließ schweigend die Kirche. Dies zeigt, daß nur wenige Christen diese Art des Vorgehens billigen.

Dagegen wird das politische Engagement der Kirche von vielen Studenten bejaht. Zwar sind sie sich bewußt, daß die Kirche keine apriorischen Lösungen gesellschaftlicher Probleme hat. Jedoch steht sie unter dem Gebot der Gerechtigkeit, der Offenheit, des Friedens, das sie auch zur politischen Solidarität mit den unter Mißständen und Zwangsherrschaft Leidenden führen muß. Die kritischen Studenten in den Gemeinden sind deswegen überzeugt, daß der Weg zu Gott nur über und durch das Engagement in der Welt führen kann. Sie beteiligen sich deshalb an Aktionen und Demonstrationen gegen den Krieg in Vietnam, gegen undemokratische Strukturen und Verhältnisse in der Bundesrepublik, und sie wirken in der Hochschulpolitik mit. Dabei scheuen sie auch Gegensätze und Fronten innerhalb der Gemeinde nicht – nicht um die Gemeinden zu sprengen, sondern weil sie glauben, daß es innerhalb von Kirche und Gemeinde eine echte Pluralität der Meinungen und Haltungen geben kann und muß.

Kritische Betrachtung der Vorgänge

Eine unbefangene Betrachtung dieser Vorgänge wird das Erwachen eines kritischen Bewußtseins auch innerhalb der Gemeinden begrüßen. Freilich darf sich diese neue kritische Haltung nicht in einem linkischen Nachziehen, einem naiv-opportunistischen Modernismus erschöpfen. Vielmehr muß sie sich, will sie überzeugen und in der Kirche wirksam werden, auf eigene, das heißt spezifisch christliche Grundlagen besinnen. Gerade skeptischere Christen werden somit nicht fraglos jenes naive Dogma der intellektuellen Linken akzeptieren, wonach allein «eine diesseitige und wissenschaftliche Weltanschauung geeignet ist, die menschlichen Dinge zu verstehen und zugleich zu bewerten».²

Ausgangspunkt und Basis des kritischen Christen ist nicht diese selbstgenügsame Rationalität, sondern die Kategorie des Eschatologischen, welche jeden sich definitiv gebenden Entwurf und jedes System unterläuft und immer wieder ins Bewußtsein ruft, daß das Eigentliche und Letzte noch nicht gekommen ist und vom Menschen auch nicht festgelegt werden kann. Christen betrachten also die menschlichen Verhältnisse als grundsätzlich unabschließbar und unverfügbar; sie lehnen jede vorschnelle Kristallisation und Erfüllungsmöglichkeit der menschlichen Hoffnung ab. Gerade ein vom Transzendenten bestimmtes Denken wirkt somit befreiend, indem es jede apodiktische Lehre – auch eine sich in diesem Sinn mißverstehende Kirche – in Frage stellt.

Über das kritische Vermögen hinaus leistet jedoch das christliche Denken ein weiteres. Es versteht das Vorläufige nicht nur im Sinn des Mangelhaften und des Defizienten, sondern es erkennt in der sich je zeigenden Unvollkommenheit und Unabgeschlossenheit auch die Keime und Möglichkeiten des Zukünftigen. Es ist dynamisch; es verläßt das Vertraute und gehorcht der Forderung des Kommenden. Immer müssen Chri-

¹ Erster Teil siehe Nr. 10, S. 121 ff.: «Studentische Opposition».

² B. Moore, Toleranz und wissenschaftliche Einstellung, in: Kritik der reinen Toleranz. Ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, Seite 63.

sten zum Exodus bereit sein, müssen die Gegenwart um der Zukunft willen aufgeben. Veränderungen und Reform sind somit Grundweisen christlichen Denkens und Handelns. Das bedeutet zweierlei: Christen sind von ihrem Glauben her aufgerufen, an Reformen mitzuwirken, wo immer sie die Notwendigkeit dazu sehen. Sie dürfen aber auch sich selbst nicht als eine feste Größe betrachten, sondern sie müssen sich dem Anspruch des je Neuen stellen und dabei die eigene Selbstveränderung in Kauf nehmen und bejahen.

Das politische Engagement

Mit Recht fordern deshalb die kritischen Gruppen in den Hochschulgemeinden das politische Engagement der Kirchen. Allerdings ist dieses Engagement grundsätzlich verschieden von jener kirchlichen Einflußnahme in die Politik, wie sie vielfach in der Vergangenheit und auf die Dauer nicht zum Nutzen der Kirche betrieben wurde. Die Kirche kann nicht, ohne zur Karikatur ihrer selbst zu werden, eine unter den vielen Interessengruppen sein, welche egoistisch nur um ihre eigenen Belange und Vorrechte besorgt sind. Vielmehr muß sie ein neues Bewußtsein entwickeln; sie muß sich trennen von jeder Form des sogenannten Establishments, sie muß eine Instanz der Kritik werden, welche sich mit den Hoffnungen und Nöten aller Menschen, auch der Andersdenkenden, identifiziert und nach genuin christlichen und biblischen Maßstäben Mißstände bekämpft und verurteilt, wo immer sie zutage treten. Sie wird sich dabei öfters als früher gerade auch mit den oppositionellen und revolutionären Kräften solidarisieren müssen, denn, wie Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Populorum progressio* schreibt: «Die Kirche teilt mit den Menschen deren bestes Streben und leidet, wenn es nicht erfüllt ist.»

Überlegungen zur « Demokratisierung » der Kirche

Eine der Hauptforderungen der kritischen Studenten in den Universitätsgemeinden zielt auf die innerkirchliche Demokratisierung. Bisher hat man jedoch in der Kirche jeden Gedanken an eine solche Demokratisierung rundweg abgelehnt, weil man in der Hierarchie den Ausdruck der Gottesherrschaft und der göttlichen Vorordnung sah. Das Volk Gottes gehört nicht sich selbst, sondern dem Herrn. Dem Amt in der Kirche komme damit die Funktion zu, diese «Hörigkeit» zu garantieren und durchzusetzen.

Indessen ist es offenkundig und unschwer, geschichtlich nachzuweisen, daß die Kirche in dieser ihrer gegenwärtigen Form nicht bloß vom Geist des Neuen Testaments und dem Willen ihres Stifters bestimmt ist. Vielmehr übernahm sie in der Vergangenheit Sozialstrukturen und Herrschaftsformen der sie umgebenden weltlichen, das heißt feudalen Gesellschaft. Sie konservierte diese Formen länger als die Gesellschaft und wirkt deshalb in ihrem gegenwärtigen äußeren Aufbau anachronistisch. Wenn also heute die allgemeine Forderung nach Demokratisierung auch an die Kirche herangetragen wird, so ist dies insofern legitim, als die Kirche immer die Züge ihrer Zeit trägt und – bis auf einen notwendigen und zukunftsweisenden Nonkonformismus – auch tragen muß, wenn sie Gehör finden will.

Allein, in einem noch entscheidenderen und folgenreicheren Sinn als dem der Anpassung ist die Kirche auf ihren zeitlichen Kontext angewiesen. Die Zeit selbst nämlich gewinnt durch die Herausforderung, die sie den Menschen stellt, prophetischen Charakter, weil der Wille Gottes, des Herrn der Kirche, sich auch und gerade in den Fragen und Nöten der jeweiligen geschichtlichen Lage artikuliert. Daher ist die Kirche als ganze, das heißt Klerus und Laien, verpflichtet, dem Herrn auch darin zu gehorchen. Von hier aus wird sichtbar, daß nicht allein dem Amt die Funktion zukommt, den Willen des Herrn zu verkünden. Wo immer Christen sich der Herausforderung einer Zeit stellen, können sie sich auf den Willen Gottes be-

rufen und diesen für die Kirche verbindlich machen. Hier und nicht in einer bloßen Anpassung an die Zeit ist der legitime Ansatz zu einer Demokratisierung der Kirche. Sie soll garantieren, daß diese Anstöße, wie sie vielfach von Laien auch vorgebracht werden, wirksam werden, denn nach dem Apostelwort ist die Kirche gerade nicht auf das Amt allein gegründet.³ Nicht umsonst hat das Zweite Vatikanum in seiner Konstitution über die Kirche nach langer Diskussion die Lehre vom Volk Gottes, vom allgemeinen Priestertum, vom Glaubenssinn und den Charismen der Gläubigen der Darstellung des hierarchischen Aufbaus der Kirche vorangestellt.⁴

Aus all dem ergibt sich die Notwendigkeit einer Revision der innerkirchlichen administrativen Praxis. Es kommt nicht darauf an, die Gläubigen in einer straff von oben bestimmten und gelenkten Organisation zusammenzuhalten, einen nach außen abgeschirmten festen Block zu bilden – ein Modell, welches seit den Zeiten des Kulturkampfes ein hartnäckiges Dasein fristet. Vielmehr ist es eine Lebensfrage für die Kirche, den Kommunikationsfluß mit der Welt, aber auch in ihrem Innern, zu beleben und zu fördern und Organisationsformen zu finden, welche garantieren, daß die Anregungen und Einsichten aus diesem Kommunikationsfluß auch in Handlung und Tat umgesetzt werden.

Bedeutung einer kritischen Hochschulgemeinde für die Kirche

Wie die studentische Opposition in Universität und Gesellschaft, so entstanden auch die kritischen Gruppen in den Hochschulgemeinden aus dem berechtigten Anstoß an Mißständen, welche zu den erklärten demokratischen bzw. christlichen Grundsätzen in Widerspruch stehen. Es wäre nun verhängnisvoll für die Kirche wie für die Gesellschaft, wollten sie dieses kritische und oppositionelle Bewußtsein als utopisch und ungebärdig abtun und die darin liegenden Perspektiven und Ansätze wahrhaft zukunftsweisender Erneuerung als unsachlich verdächtigen.

Besonders die Kirche kann es sich nicht leisten, ihrer intellektuellen Opposition den kirchlichen Existenzboden zu entziehen und damit das allgemeine Vorurteil zu bestätigen, daß katholisch und intellektuell unversöhnliche Gegensätze seien. Sie sollte vielmehr ein grundsätzlich positives Verhältnis zu ihrer eigenen Opposition und zur Opposition überhaupt gewinnen; sie sollte darin ein Zeichen von Leben sehen und nicht eine Gefahr. Die Kirche wird um so glaubwürdiger, je mehr sie durch ihre eigene Struktur beweist, daß Freiheit für sie keine Konzession, sondern Grund und Prinzip des Glaubens ist, daß sie in der emanzipatorischen Bewegung nichts Fremdes oder gar Feindliches erblickt, sondern sich dessen bewußt ist, daß Werte und Begriffe wie Mündigkeit und persönliche Freiheit historisch in dem christlichen Gedanken der Würde und Einzigartigkeit der von Gott geschaffenen Person wurzeln.

Auch können sich die positiven Antriebe und Intentionen der kritischen Gruppen innerhalb der Hochschulgemeinden aus genuin christlichen Gedanken und Motiven heraus rechtfertigen. Das vom Eschatologischen bestimmte Denken, Wandel der Gesinnung, Reform, uneigennützig Solidarisierung mit den Notleidenden, das Hören auf den Willen des Herrn, wo immer er wahrzunehmen ist – dies sind nicht periphere, sondern zentrale Denkweisen des Christlichen.

Jedoch aus noch tiefergehenden Überlegungen heraus sollte sich die Kirche bemühen, der gesamten oppositionellen Bewegung zwar nicht unkritisch, wohl aber offen, ja sympathisier-

³Vgl. Eph 2, 20; 4, 11 und J.H. Newman, *Die Kirche*. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Otto Karrer. Benziger-Verlag, Einsiedeln-Köln 1946, Band II, S. 134.

⁴Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Nr. 12.

rend gegenüberzutreten. Denn nach den Worten des Neuen Testaments ist ein Grundelement des Glaubens die Umkehr, das heißt ein Sich-Wegwenden vom Herkömmlichen und Vertrauten oder, wie Paulus sagt, ein Sich-Wandeln durch ein neues Denken. Das Evangelium fördert somit das, was wir Nonkonformismus nennen. Immer wieder erzwingt ein hierin gründendes und von Paulus ausdrücklich genanntes prophetisches Element die kritische Distanz zu allem Zeitbedingten und Verfestigten; es relativiert Denkstrukturen und Verhaltensweisen und stellt ungewöhnliche und je neue Aufgaben.

Dies beweist die innere Affinität zwischen einer sich biblisch verstehenden Kirche und einer echten und zukunftsweisenden Opposition – und die Kirche sollte sich nicht zuletzt deswegen mit der oppositionellen Bewegung konfrontieren, um ihr eigenes Wesen immer wieder neu verstehen zu lernen. Dabei fällt besonders den Hochschulgemeinden eine zentrale Funktion zu. Was jetzt einzelne und oft kleine Gruppen tun, müßte von der Hochschulgemeinde als ganzem übernommen werden; sie sollten die kritischen und auf Umkehr drängenden und in diesem spezifischen Sinn eben oppositionellen Gruppen der Kirche sein. Sie sollten Pionierarbeit leisten, experimentieren und das Zukünftige mit echten Modellen vorwegnehmen. Sie sollten dies aber nicht um ihrer selbst willen tun, sondern immer mit dem Bewußtsein, daß sie somit in die Kirche zurückwirken müssen. Die Hochschulgemeinden sind deswegen zu dieser Aufgabe besonders berufen, weil sie an der Universität wirken, das heißt an einem Ort, wo das Bewußtsein einer Zeit vielfach am weitesten fortgeschritten ist, wo die kleinsten Erschütterungen des Kommenden registriert werden können. Sie sind somit für die Kirche gleichsam die äußersten Antennen der Welterfahrung, sie sind Kommunikationsfelder, welche am empfindlichsten auf das Neue reagieren.

Dabei muß den Universitätsgemeinden eine spezifische Funktion neben den theologischen Fakultäten zuerkannt werden,

da sie versuchen, die neuen Erkenntnisse der Theologie sofort auf die Praxis des Gemeindelebens zu beziehen. Sie sind deshalb Modelle zukünftiger Gemeinden, oder genauer: sie müssen sich immer wieder bemühen, dies zu werden, um jeweils neu die Kirche zu Wandel und Reform aufzufordern. Gerade die Auseinandersetzung mit der allgemeinen studentischen Oppositionsbewegung wird den Universitätsgemeinden diese ihre spezifische Aufgabe wieder neu und verstärkt ins Bewußtsein bringen. *W. Ruf, Konstanz | M. Gugel, Freiburg i. Br.*

Literatur

- Bedingungen und Organisation des Widerstandes. Die Protokolle des Kongresses von Hannover. Voltaire Flugschriften, Band 12, Berlin 1967.
 H.M. Enzensberger (Hrsg.), Kursbuch Nr. 9. Vermutung über die Revolution. Kontroverse über den Protest. 1967.
 H. Häusermann (Hrsg.), Die Rebellen von Berlin. Studentenpolitik an der Freien Universität. Eine Dokumentation von Jens Hager. Köln 1967.
 I. Hermann (Hrsg.), Theologia publica. Olten-Freiburg 1966 ff.
 K. Hermann, Die Revolte der Studenten. Hamburg 1967.
 S. Leibfried (Hrsg.), Wider die Untertanenfabrik. Köln 1967.
 K. Lenk (Hrsg.), Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Neuwied 1967 (Soziologische Texte 4).
 F. Mager, U. Spinnarke, Was wollen die Studenten? Frankfurt 1967 (Fischer-Bücherei 949).
 H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Neuwied 1968 (Soziologische Texte 40).
 J.B. Metz, Zum Problem einer «politischen» Theologie. In: Kontexte 4, Stuttgart 1967, S. 35–41.
 K. Nevermann, Der 2. Juni 1967. Studenten zwischen Notstand und Demokratie. Dokumente zu den Ereignissen anläßlich des Schah-Besuches. Köln 1967.
 H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen. Hamburg 1963.
 H. J. Schoeps und Chr. Dannemann (Hrsg.), Die rebellischen Studenten. Elite der Demokratie oder Vorhut eines linken Faschismus? München 1968.
 R. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt 1967 (Ed. Suhrkamp).

Am Runden Tisch

Evangelischer Professor und katholische Vikare zur Sache der Verkündigung

Dr. Karl Barth, ehemals Professor für evangelische Dogmatik an der Universität Basel, war im September 1966 nach Rom gefahren, um sich an zentraler Stelle über den nachkonziliaren Katholizismus zu informieren¹. Sicher ein Zeichen ökumenischer Offenheit, die aber in einem gut «protestantischen» Empfinden verwurzelt bleibt, wie die Erwähnung der Bartholomäus-Nacht am Schluß des folgenden Berichtes aus der Feder von Barth zeigt. Thema des Berichts ist die Predigt, die heute ein Gegenstand der Sorge nicht nur für junge Vikare, sondern auch für Laien ist. *Red.*

Am 29. April dieses Jahres war ich (zum zweiten Mal) zu einer Unterhaltung mit einer beachtlichen Gruppe von römisch-katholischen Vikaren aus Basel und Umgebung eingeladen. Die Situation war eine andere als im September 1966 in Rom. Einmal darum, weil ich es dort mit gewissen Spitzen der katholischen Hierarchie zu tun hatte, hier aber mit einer jugendlich munteren Schar ihres nicht minder respektablen Fußvolkes. Sodann darum, weil ich hier nicht der Fragende war, sondern meinerseits zu antworten hatte. Endlich darum, weil die mir gestellten Fragen und dementsprechend meine Antworten nicht kontroverstheologischer Art waren, sondern ebenso gut zwischen katholischen Theologen unter sich oder unter Evangelischen unter sich hätten ausgetauscht werden können. Ökumenisch war die Unterhaltung nur insofern, als ich es hier nun doch als alter «Protestant» mit lauter jungen Katholiken zu tun hatte. Sie fand im Untergeschoß der Bruder-Klaus-Kirche unfern meiner Wohnung statt und wurde schweizerdeutsch geführt. Ein junger Kapuziner mit einem allerdings erst keimenden Bart war übrigens auch von der Partie! Ich habe die Sache in ausgesprochen angenehmer Erinnerung. Hoffentlich gilt das auch von den heranwachsenden «Hochwürdigem», die notabene heute nicht mehr so heißen wollen.

Ich gebe hier die mir schriftlich vorgelegten Fragen und dann, zusammengefaßt und etwas durchkämmt und poliert, meine Antworten. Beide könnten vielleicht hüben und drüben nützlich und erfreulich zu lesen sein.

Frage 1: Wo sehen Sie die bindende Mitte der theologischen Wissenschaft, die in immer mehr theologische Disziplinen aufgefächert wird, aus der heraus der Durchschnittstheologe (Pfarrer, Vikar) seine Seelsorgsarbeit – die Verkündigung der frohen Botschaft – verrichten kann?

Antwort: Was wollen wir als «theologische Wissenschaft» verstehen? Lieber nicht: ein in eine Menge von Fächern gegliedertes (und eventuell auseinanderfallendes) System von allerhand «Wissen»! Sondern: den Lebensakt der Erkenntnis Gottes und des Menschen (Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch!), dauernd vollzogen durch bestimmte dazu berufene und befähigte Menschen. Lebensakt! Was hat da zu geschehen? Entscheidend das Folgende:

1. (Gegen Cartesius²) Credo ergo sum – ergo (als Geschöpf und Begnadigter Gottes) amatus sum – ergo amo (Gott den Herrn von ganzem Herzen ... und meinen Nächsten wie mich selbst) – ergo cogito. Jetzt mit Kant: «Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen» – dazu nämlich, um das credere (Glauben), das amari (Geliebt werden) und das amare (Lieben) selbst und recht zu verstehen und zu bedenken.
2. Ora et labora! (Bete und arbeite!) Ora! – weil wir uns weder den Glauben, noch die Liebe, noch das Verstehen und das rechte Bedenken selbst beschaffen können, weil ihre Er-

² Cartesius (Descartes) geht aus vom Prinzip «cogito ergo sum», «ich denke, also bin ich». – Der lateinische Text von K. Barth bedeutet: «Ich glaube, also bin ich – folglich bin ich geliebt – folglich liebe ich – also denke ich.»

¹ Vgl. Orientierung Nr. 12, 1967, S. 145 f.

möglichung freie Gnade und also von Gott, ihrem Geber, zu erbitten ist. Labora! – weil uns das alles nicht auf dem Teller serviert wird, weil es in saurer Arbeit dauernd neu zu gewinnen ist.

3. Phil 3,1! Weil ihr Katholiken seid, zitiere ich nach der Vulgata, aber der griechische und auch der deutsche Text liegen hier der Sicherheit halber gleich daneben. «De cetero, fratres mei, gaudete in Domino. Eadem vobis scribere, mihi quidem non pigrum, vobis autem necessarium.»³» Necessarium heißt es! Die Theologie – glaubt es einem alten Manne! – ist eine schöne, meines Erachtens die schönste aller Wissenschaften. Also darf, kann und soll sie freudig betrieben werden. Ein unfreudiger Theologe, ob katholisch oder evangelisch, ist überhaupt kein Theologe.

Dies ist – in kürzesten Worten beschrieben – die «bindende Mitte der theologischen Wissenschaft». Konkret wäre hinzuzufügen: Es geht – gelobt sei die Konstitution «De revelatione» (Über die Offenbarung) des Zweiten Vatikanischen Konzils! – entscheidend und beherrschend um die immer wieder aufzunehmende, nie abzuschließende Erforschung der Heiligen Schrift und (dieser zu- und untergeordnet) der Tradition, das heißt: der mehr oder weniger wohlklingenden und lehrreichen Stimmen der Kirche der Vorzeit. Weil die Theologie wahrhaftig nicht erst mit unserer heutigen Schriftforschung angefangen hat, weil wir heute nur fortsetzen können, «was vor uns ein kluger Mann gedacht!» Versäumt es übrigens auch nicht, von dem Kenntnis zu nehmen, was bei uns, den fratres se juncti, geschehen, gedacht und gesagt worden ist – nur schon um zu vermeiden (das droht heute da und dort), daß ihr uns gewisse Verirrungen, die wir uns in unserer Geschichte zuschulden kommen ließen, blindlings nachahmt! (Ich hatte in der Bruder-Klaus-Kirche Anlaß, daran zu denken, als ein offenbar romantisch Veranlagter über das Verhältnis von Wort und Musik ahnungslos genau das vorbrachte, was Schleiermacher – allen Anwesenden eine unbekannte Größe – am Ende seiner «Weihnachtsfeier» [1805] zum Leuchten gebracht hat.) Antwort auf eine etwas betrübte Zwischenfrage: ob das von mir Vorgebrachte nicht bloß für die «großen» Theologen gelten möchte? Nein, nein, alles Gesagte geht alle an. Große Theologen? Seien wir samt und sonders froh und dankbar, wenn wir es dazu bringen, von jener Mitte aus annehmbare «Durchschnittstheologen» zu werden und zu sein. Dann wird es um die Verrichtung unserer Seelsorgearbeit (in der mir schriftlich vorgelegten Frage gut definiert als «Verkündigung der frohen Botschaft») nicht schlecht bestellt sein.

Frage 2: Wie sehen Sie die Rangordnung verschiedener Arten der Verkündigung in der seelsorgerlichen Tätigkeit (Predigt, Hausbesuche, Unterricht, Sakramentspendung, karitative und fürsorgerliche Aufgaben, Vereinstätigkeit ...)?

Antwort: Diese Rangordnung muß grundsätzlich als eine bewegliche verstanden werden. Will sagen: sie richtet sich nach dem, was unter den erwähnten Funktionen jeweils praktisch für diesen und jenen an der Reihe ist. Dieses Jeweilige ist dann jeweils das Wichtigste und insofern Erste, hinter das alles übrige – nicht verschwinden, aber ein wenig zurücktreten darf und soll. Keine unter jenen Funktionen, die nicht, wenn sie an der Reihe ist, auch die erste werden könnte und darum – «am kleinsten Punkt mit der größten Kraft» – ins Werk zu setzen wäre.

Zwischenfrage betreff das Recht gewisser Spezialaufgaben und dann auch Spezialämter. Antwort: Warum nicht? Aber bitte: kein Spezialistentum, daß dann vor lauter Caritas, Jugendarbeit, Kirchenbauten usw. die Freudigkeit und Bereitschaft für das Andere, was geschehen muß, abhanden kommt – sondern in der Bewegung nach allen Seiten sein und bleiben!

³ Im übrigen, meine Brüder, freuet euch im Herrn! Euch nochmals daselbe zu schreiben, ist mir nicht zu viel, für euch aber notwendig.

Frage 3: Was sind für Sie die wichtigsten Punkte bei der Predigtvorbereitung? Welche psychologischen, soziologischen, räumlichen ... Momente sind als Voraussetzung nötig, damit die Predigt «ankommt»?

Antwort: Das auch in unseren evangelischen Gehegen viel berufene Wort vom «Ankommen» der Predigt freut mich gar nicht. Credo in Spiritum Sanctum vivificantem! (Ich glaube an den Heiligen Geist, den Lebensspender.) Nicht unsere Predigt soll und wird «ankommen», sondern Gott, der Herr, dem unser bißchen Predigen nur eben als Zeugnis dienen kann und dienen wollen soll. Mir ging es meiner Lebtag so, daß ich gerade in diesem Dienst (der Meßbub mit seinem Glöcklein!) damit gelegentlich etwas ausrichtete, daß ich gar nichts ausrichten wollte, sondern (mit oder ohne Psychologie, Soziologie usw.) nur eben bei der Sache (der Sache Gottes und des Menschen) war. Denken Sie an die dem Evangelium als solchem eigene Kraft! Sie können ihm gar nicht genug Kraft zutrauen. Denken Sie an das Gleichnis vom Samen, der von selbst («automatisch», heißt es dort) wächst, auch wenn der Bauer schläft und also nichts dazu tut. Luther war ein rüstiger und eindrucksvoller Prediger; wahrscheinlich gerade darum, weil er auch ganz gelassen sagen konnte: das Wort Gottes sei damals in den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts in Sachsen und anderswo «gelaufen», während er mit Melanchthon zusammen «torgauisch Bier» getrunken habe. Die «wichtigsten Punkte zur Vorbereitung»? Dieselben, nur eben angewendet, die ich zum Thema «theologische Wissenschaft» genannt habe. Also: «Mutig, mutig, liebe Brüder, gebt die bange Sorge auf!» Ist es nicht das Evangelium selber, das uns daselbe sagt? Und sollte das nicht vor allem auch uns besorgte Prediger angehen?

Frage 4: Dürfen oder müssen moralisch-gesellschaftliche Fragen in der Predigt behandelt werden (zum Beispiel Massenmedien, Dienstverweigerung aus Gewissensgründen, Gastarbeiterproblem, sozialer Wohnungsbau, Ehefragen usw.)?

Antwort: Lieber nicht «behandelt», das heißt zum Thema gemacht! Aber wenn der Text und die besondere Situation in der Gemeinde es gebieten, dann deutlich berührt, tapfer angepackt! Freilich ja nicht, wenn die dazu nötige Sachkunde dem Mann auf der Kanzel mangelt oder brüchig ist, während der Mann und die Frau unter der Kanzel besser über die Wirklichkeiten, um die es geht, Bescheid wissen. Ganz am Rande bemerkt: Ich würde, wenn ich an Ihrer Stelle und also ein junger katholischer Theologe wäre, mit dem Berühren und Anpacken von Ehefragen noch eine gute Weile warten; denn, was man auch für den Zölibat sagen mag (und dessen ist nicht ganz wenig), dies ist sicher, daß der Zölibatär nun gerade hinsichtlich des Zusammenhangs Verliebt-Verlobt-Verheiratet-sein kein eigentlich Sachkundiger sein kann.

Ich habe den Anwesenden zum ermutigenden Schluß eine Predigt von Albrecht Goes aus der vortrefflichen Sammlung «Der Knecht macht keinen Lärm» (S. 54ff.) vorgelesen. Und dann standen wir auf und sangen – ein tüchtiger kleiner Männerchor – das Psalmlied: «Nun jauchzet dem Herren alle Welt» (Ps. 99 bzw. 100, im neuen katholischen Gesangbuch der Schweiz S. 449, im evangelischen S. 26). Es könnte nach Text und Melodie gut und gerne auch ein Hugenotten-Psalmen sein. Jedenfalls dachte ich nebenbei an die 1572 in der Bartholomäus-Nacht umgebrachten französischen Protestanten, auch an das «Te Deum» und an die zur Erinnerung an jene (nicht eben in ökumenischem Geist geschehene) Untat geschlagene Medaille! Beides im Auftrag von Papst Gregor XIII. Nun, alle damals Beteiligten seien dem gerechten und barmherzigen Gericht Gottes anbefohlen! Heute sind wir, die fratres conjuncti und disjuncti, uns offenbar so nahe gekommen, wie es an jenem Nachmittag auf dem Bruderholz möglich und wirklich wurde: indem wir zuletzt gemeinsam singen und sagen durften, wie es in jenem Lied heißt: «Gott loben, das sei unser Amt!»

Prof. Dr. Karl Barth, Basel

INTERKO

Die beliebten und bewährten *biblischen Studienreisen* unter wissenschaftlicher Führung

Heiliges Land

von den Quellen des Jordans am Hermon bis nach Eilath am Roten Meer

Montag, 22. Juli, bis Mittwoch, 9. August

Leitung: Dr. theol. Othmar Keel, Lehrbeauftragter an der Theol. Fakultät der Universität Fribourg

Eine Ferienreise, im besondern auch für junge Theologen, Katecheten, Lehrer und Lehrerinnen, die Bibelunterricht zu erteilen haben, und für sonstige Interessenten am Heiligen Land und seiner Archäologie

Im weitem kommen im *Herbst* noch zur Durchführung:

Sonntag, 29. September, bis Dienstag, 15. Oktober

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Bo Reicke, Basel

Montag, 30. September, bis Mittwoch, 16. Oktober

Leitung: Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Luzern

Vorderer Orient

(Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Mari, Dura Europos, Damaskus, Gerasa, Petra u. a. m.)

Sonntag, 29. September, bis Sonntag, 13. Oktober

Leitung: Univ.-Prof. Dr. H. J. Stoebe, Basel

Türkei

Auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums

Montag, 30. September, bis Donnerstag, 17. Oktober

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Hans Wildberger, Zürich (besetzt, nächste Reise Frühjahr 1969)

Anmeldeschluß für sämtliche Reisen spätestens vier Wochen vor Reisebeginn

Referenzliste und detaillierte Programme sowie alle Auskünfte sind erhältlich bei der

*Geschäftsstelle des Interko: Eugen Vogt, 6002 Luzern, Habsburgerstr. 44
Telefon (041) 2 44 64*

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion und Administration (Abonnement und Inserate): Scheideggstraße 45, 8002 Zürich/Schweiz.
Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto :80-27842

Bestellungen: bei der Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975). - Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 mit Vermerk «Orientierung» (26849) - Belgien-Luxemburg: siehe Schweiz - Dänemark: an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C. E. Suisse No 20/78611 - Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung».

Abonnementspreise:

a) *Ganzes Jahr:* sFr. 17.- / DM 18.- / öS 100.- / bFr. 210.- / dän.Kr. 28.- / FF 20.- / Lire 2500.- / US\$ 4,50

b) *Halbes Jahr:* sFr. 9.- / DM 9,50 / öS 60.- / bFr. 110.- / dän.Kr. 15.- / FF 11.- / Lire 1300.-

c) *Gönner:* sFr. 22.- / DM 23.- / usw.

d) *Studenten:* jährlich sFr. 10.- / DM 10.- / öS 70.- / bFr. 120.- / dän.Kr. 16.- / FF 12.- / Lire 1400.-

e) *Einzelnnummer:* sFr. 1.- / DM 1.- / öS 6.- / bFr. 12.- / dän.Kr. 1.60 / FF 1.20 / Lire 140.-

Tiefenpsychologie
allgemeinverständlich!

C.G. Jung Der Mensch und seine Symbole

Mit Beiträgen von

Marie-Louise von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi und Aniela Jaffé. 505 ein- und mehrfarbige Abbildungen. Format 20 x 27 cm. 320 Seiten. Leinen DM 49.-; Fr. 54.-

Der berühmte Psychologe C.G. Jung deutet in seinem soeben erschienenen Buch die Bildsprache der Träume, enthüllt in den Symbolen die geheimen Mächte der Seele, öffnet den Weg zum eigenen Selbst, bringt Unbewußtes zum Bewußtsein und lehrt, wie sich der Mensch von psychologischen Fehlleistungen befreien kann. Ein notwendiges Buch für alle, die im Umgang mit Menschen ein klares Urteil, innere Sicherheit und Verständnis beweisen müssen.

Aus dem Inhalt:

Zugang zum Unbewußten. - Die Funktion der Träume. - Die Traumanalyse. - Die Rolle der Symbole. - Das schöne Mädchen und das Tier. - Die Anima als Frau im Manne. - Der Animus, der Mann in der Frau. - Die Angst vor dem Unbewußten. - Der Heilige und die Dirne. - Der Orakeltraum.

Mehr als 500 Illustrationen
ergänzen den Text und sind
ein wichtiger Bestandteil
des Werks.

Josef Rudin

Fanatismus

Eine psychologische Analyse. Mit 14 Abbildungen auf Tafeln. 211 Seiten. Leinen DM 17,-; Fr. 19.-

«Der bekannte Schweizer Gelehrte stellt drei Hauptaspekte heraus: Fanatismus als Problem der Intensität, der Werthaltung und der Pathologie, mit vielen Untertypen, die einander vielfach durchdringen und sich in manchem Fanatiker zugleich finden... Eine Therapie bietet Josef Rudin nicht an - «Fanatismus kann nur durch etwas überwunden werden, was überzeugender und echter lebendig ist, als er selbst». Eine überaus kluge, differenzierte Studie, an der es bisher offenkundig fehlte.»

Rheinische Post, Düsseldorf