

Theologie

Vom Ketzer zum Patriarchen: De Lubac, ein Platoniker? – «Die Augen des Glaubens» von Rousset: Anregung für de Lubac, Ketzerei für die Wächter der Rechtgläubigkeit – Résistance und deutsche Haft – Das wehrloseste Opfer der römischen Maßnahmen gegen die Jesuiten-Professoren in Lyon – Phasen der Rehabilitation: 1957, 1960, 1969 – Kann das Evangelium in die Sprache der heutigen Kultur übersetzt werden? – Gott wird unbewußt gesucht – Kritische Sympathie für Teilhard de Chardin – Ein späterer Guru führt de Lubac in den Buddhismus ein – Bibeldeutung mit Origenes.

Wir kommentieren

den zweiten Schritt Roms: Der letzte römische Mischehen-Erlaß – Selbst wohlwollende Kritiker sind enttäuscht – Mannigfaltige Gründe – Trotzdem: neue Möglichkeiten – Der seelsor-

gerliche Aspekt – Flexible Handhabung, grundlegendes Prinzip – Dispensvollmacht der Bischöfe – Die neue Verantwortung der Ortskirchen – Die Stunde für zwischenkirchliche Vereinbarungen ist gekommen.

Bericht

Die Kontroverse zwischen Suenens und dem Papst: Das zweite Suenens-Interview – Veranlassung: die erwartete Traktandenliste für die nächste Bischofssynode (1971) – Die Kirche im Engpaß – Das päpstliche Verbot der Zölibatsdiskussion schließt jedes kollegiale Zusammenspiel aus – Eine unwirksame und unglückliche Maßnahme – Fragwürdige Ergebnisadressen – Kardinal Gracias verteidigt sie – Suenens vermißt Beratung mit den Betroffenen – Dem Papst genügt das Studium an kompetenter Stelle – Suenens findet, auch Priester- und Pastoralräte seien kompetent – Suenens' Pfingstpredigt – «Öffentlicher, freimütiger Ideenaustrag ist normal und gesund».

Pastoral

Reform der Beichtpraxis: Die gegenwärtige Situation – Unzulänglichkeiten der bisherigen Beichtpraxis – Glaube und Buße bestimmen die ganze Botschaft Jesu – Jede Vergebung unter Christen hat kirchliche Gestalt – Geschichtlich gesehen hat die Vergebung verschiedene Formen durchlaufen – Verändertes Sündenverständnis – Auswirkungen der heutigen Anthropologie – Buße und die Erfahrung Gottes – Konsequenzen für die Seelsorge – Umkehr bestimmt das ganze Christenleben – Barmherzigkeit üben ist kein Aufweichen des Evangeliums – Auch die Bußandacht ist ein Akt amtlicher Fürbitte der Kirche – Die persönliche Beichte darf nicht verlorengehen – Wann ist die Einzelbeichte geraten? – Zwei Kriterien für ein schwieriges Problem – Der erste und vorgegebene Ort der Vergebung – An der Kirche soll abgelesen werden, daß Gott ein versöhnender ist.

HENRI DE LUBAC

Ehrendoktor der Universität Innsbruck

Zu Anlaß des dreihundertjährigen Bestehens verleiht die Universität Innsbruck am 7. Juni Pro. Henri de Lubac SJ das Ehrendoktorat in Theologie. Unser Glückwunsch gilt gleicherweise der dortigen Fakultät wie dem von ihr geehrten Vorkämpfer der «Nouvelle Théologie». Worum der Kampf wirklich ging, welche Bedeutung ihm aus der Sicht des Konzils und der nachkonziliaren Entwicklung zukommt, kann uns niemand besser schildern als Prof. *Herbert Vorgrimler*, der erst kürzlich mit dem dritten Band seiner großangelegten «Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts» herausgekommen ist und derzeit an einem Buch über Henri de Lubac arbeitet, das 1971 bei Fleurus, Paris, erscheinen wird. *Die Redaktion*

Sein ganzes Leben hindurch hat sich *Henri de Lubac* mit dem Problem des «aggiornamento» oder, wie man früher sagte, der Anpassung der Kirche an die heutige Welt oder des Christentums an den modernen Menschen beschäftigt. Um diese Anpassung war es ihm in allem Ernst und mit der Bereitschaft zu allen Konsequenzen zu tun, darum zählt er mit Recht zu den Erneuerern der Theologie und zu den Wegbereitern der Kirchenreform in diesem Jahrhundert. Aber sein Programm der Anpassung stand von Anfang an unter einer entschiedenen, bis heute durchgehaltenen Option, die der Freund einfacher Klassifizierungen unter die Rubrik «Platonismus» einordnen mag. Für Henri de Lubac ist das Christentum ewig, immer und ganz gegenwärtig – Einbruch der Vertikalen –, und die ganze Last der Geschichtlichkeit liegt bei uns. Wir vergeuden und zerstören in uns die Fülle und Reinheit des Christentums, ohne indes ihm selbst etwas anhaben zu können. Wir sind

ihm immer mehr oder weniger fern, und die Anstrengung müßte darauf gehen, es *wiederzufinden*. Gewiß wird die Lage nicht retouchiert, wie bei den Theologen des kirchlichen Triumphalismus, geschweige denn kanonisiert; die Lage ist schlimm, die Kirche immer reformbedürftig, die Theologie in toter Abstraktion und Formalismus erstarrt. Aber: Der schöpferische Gedanke des Ursprungs ist noch da, er läßt sich wiederfinden, es gibt eine Rückkehr zu den Quellen¹ – und diese Meinung ist unausstehlich reaktionär für die, die auf der Horizontalen heute nach vorn drängen.

Henri de Lubac jedenfalls war von Anfang an davon überzeugt, daß in langwierigen «rekonstruierenden» Arbeiten, in einem «ressourcement», die Erneuerung in Angriff genommen werden müsse und daß ihm selber ein guter Teil dieser «dürren Archäologie» als Lebensaufgabe zugefallen sei. Seine Vorgesetzten und Freunde im Orden hatten ihn auf diese Spur gebracht; im Orden heißt: bei den Jesuiten.

Am 20. Februar 1896 in Cambrai geboren, hatte Henri de Lubac in Mongré bei Lyon das gleiche Jesuitengymnasium wie einige Jahre zuvor P. *Teilhard de Chardin* besucht, und schon 1913 trat er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, das damals in Sussex/England im Exil war. 1915/18 leistete er, wie es Pflicht aller französischen Kleriker war, Kriegsdienst; er beklagt dies nicht nur wegen der im Militär sinnlos verlorenen Zeit, sondern weil er als Infanterist zweimal verwundet wurde, das zweite Mal an Allerheiligen 1917 durch einen Kopfschuß so schwer, daß er sein Leben lang daran leiden mußte.

Während seiner Studien 1920/28 erarbeitete er sich eine klare Konzeption, welche Wege der Erneuerung des theologischen Denkens in Frankreich möglich waren. Wegleiter waren ihm dabei vor allem seine Freunde *Auguste Valensin* († 1953) und *Joseph Huby* († 1948). P. Valensin, ein großer Anbahner wichtiger Kontakte, der auch *Blondel* und *Teilhard* zueinander gebracht hatte,² vermittelte P. de Lubac die persönliche Bekanntschaft Blondels und machte ihn auf die Theologie des 1915 im Alter von 37 Jahren gefallenen P. *Rousselot* aufmerksam, dessen hinterlassene Manuskripte er hütete. Vieles, was P. de Lubac später positiv theologisch zu den Themen des Glaubens, des Atheismus, des Übernatürlichen, der Gnade aufarbeitete, ist ohne die Anstöße Blondels und Rousselots nicht denkbar. Auch das augustinische Denken, das in Frankreich nie ganz verschwunden war, hat großen Einfluß auf P. de Lubacs Theologie.

Wenn sich in Frankreich die Neuscholastik in ihrer dürftigsten und sterilsten Form nie so durchsetzen konnte wie in Deutschland oder Italien, so hatte sie doch genug einflußreiche Vertreter, die über die Rechtgläubigkeit wachten. Blondel kam erst am Ende seines Lebens aus den Verdächtigungen heraus,³ und ins erste Studienjahr P. de Lubacs fiel ein Verbot Rousselots durch den Generaloberen der Jesuiten, nachdem sich ein Kesseltreiben der Dominikaner des «*Angelicum*» gegen Rousselot angekündigt hatte. Dieses war der Anlaß, daß P. Huby, einer der theologischen Lehrer P. de Lubacs, von der Apologetik zur Exegese des Neuen Testaments überwechselte, und eben dieser P. Huby war es, der P. de Lubac nachdrücklich dazu riet, die Geschichte der Lehre vom Übernatürlichen gründlich zu studieren und wissenschaftlich zu behandeln.

Theologische Streitfrage: das Übernatürliche

1946 erschien zum erstenmal das Ergebnis dieser Untersuchungen in Gestalt begriffs- und theologiegeschichtlicher Einzelstudien: «*Surnaturel*». Der Ansatz wird bei Michael Bajus und dem Bajanismus im 16. Jahrhundert sowie beim Jansenismus genommen. Liegt hier eine authentische Frucht des Augustinismus vor? Und beruft sich der Augustinismus selber zu Recht auf Augustinus? Die Fragen sind auch im Interesse der Kirche und ihrer Lehrautorität wichtig, da sie ja Augustinus als Kirchenlehrer anerkannt, Bajanismus und Jansenismus aber abgelehnt hat. Nach der Klärung dieses Verhältnisses untersucht P. de Lubac das Problem von Geist und Freiheit in der Theologie von der Väterzeit bis zum 18. Jahrhundert und wendet sich dann den Ursprüngen und der Geschichte des Begriffs «*Übernatürlich*» zu, ein Begriff, der bis dahin seinen Historiker noch nicht gefunden hatte. Aber der Ertrag des Buches ist nicht rein historisch. P. de Lubac greift vielmehr mit Entschiedenheit in die katholische Theologie der Gnade ein, indem er die Lehre, eine «*reine (bloße) Natur*» und eine nur «*natürliche Seligkeit*» seien möglich, als unzulänglich, überflüssig und pastoral gefährlich ablehnt. Vielmehr ist auszugehen von der konkreten geschichtlichen Situation, in der der Mensch sich selbst von Gott empfangen hat; von Gott auf ein übernatürliches Ziel hin entworfen ist und von Gott das Angebot der Teilhabe an seinem göttlichen Leben empfängt. Die beiden letzten Sätze zeigen deutlich genug, wie die ganze konkrete menschliche Situation von einer (doppelten) Ungeschuldetheit der Gnade geprägt ist. Die Gnade setzt die Natur konkret nicht voraus; die «*Übernatur*» (wie Scheeben in einer gräßlichen Wortprägung sagte) setzt nicht die Natur als ihr «*unteres Stockwerk*» voraus, sondern das Übernatürliche – die Gnade – bringt die konkrete Natur erst hervor und macht sie der Annahme Gottes fähig.⁴ P. de Lubac verzichtet also sowohl auf den unbegrenzten Dynamismus des menschlichen Geistes, mit dem P. Delhaye ihn in der «*Orientierung*» 1950 (138–141) verteidigen wollte, als auch auf den transzendentalphilosophischen Vorgriff des beisichseienden Subjekts

auf das absolute Sein, der K. Rahners Gnadentheologie von Anfang an durchprägt. Und so kam er in die Schußlinie.

Er war 1929 Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät in Lyon geworden und hatte die einzige Beeinträchtigung seiner Arbeit außer den Kriegsverletzungen in den Jahren nach 1941 erfahren, als er sich der (nichtkämpfenden) *Résistance* in Frankreich angeschlossen hatte und darum wiederholt in deutscher Haft war. Nach «*Surnaturel*», insbesondere nach der 2. Auflage 1949, wurde er, der lebenswürdigste, wehrloseste aller Lyoner Professoren und überhaupt aller «*Neuerer*», bevorzugtes Angriffsobjekt der kirchlichen Ketzerrichter, die bereits mit Erfolg – wie sie meinten – Teilhard unschädlich gemacht hatten. Wie in klerikalen Kreisen üblich, genügte das sachliche Argumentieren nicht; Gerüchte-Verbreitung über die Person P. de Lubacs gehörte dazu (und das dauert bis in die jüngste Gegenwart).

Was speziell die Anschuldigungen gegen «*Surnaturel*» angeht, die sich darauf bezogen, daß P. de Lubac die Ungeschuldetheit der Gnade Gottes leugne, so ist zweierlei von Interesse, nämlich einmal, daß die Hüter der Orthodoxie Pius XII. dazu bewegen konnten, im August 1950 eine Enzyklika «*über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen der katholischen Kirche zu untergraben drohen*», einschließlich eines Satzes über das Übernatürliche zu erlassen, und zum anderen, daß gerade dieser Satz sich positiv an Henri de Lubacs Meinung anlehnte, also von einem sehr wohlwollenden Menschen geschrieben worden sein mußte. Einem gescheiterten und männlichen Mann wäre das sogleich aufgefallen, nicht jedoch dem damaligen Generaloberen der Jesuiten, *J. B. Janssens*, der seine Unfähigkeit bereits im Falle Teilhards und öfter erwiesen hatte und der nun aus «*Klugheit*» und, wie er später sagte, wegen Mißverständnissen P. de Lubac aufforderte, seine Vorlesungen einzustellen. Im Grunde hat erst ein im Namen Pius' XII. von P. Augustin Bea 1957 geschriebener Anerkennungsbrief, zusammen mit der Berufung P. de Lubacs zum *Consultor* des Konzils 1960 direkt durch Johannes XXIII. und mit seiner Wahl in die Päpstliche Theologenkommission 1969 durch Paul VI. die absolut unnötige «*Rehabilitation*» bewirkt. Wurde dieser Schlag – nicht subjektiv-spirituell, sondern objektiv in der Effizienz für die Kirche – jemals verschmerzt? Oder führen von diesem und fast unzähligen ähnlichen Fällen Linien zur heutigen kirchlichen Krise, in der keine Strafandrohung, kein Pathos, keine Tränen mehr jenes Prestige der Autorität in der Kirche zurückzugewinnen vermögen, das die Wächter der Rechtgläubigkeit (und die Interessenvertreter von Orden und Nationen) vor zwanzig Jahren selbstzufrieden und selbstsicher eingesetzt und verspielt haben?

Henri de Lubac nahm seine Vorlesungen 1954 aus eigener Initiative wieder auf, und 1958 wurde er vom Staat zum *Membre de l'Institut* als Mitglied der *Académie des Sciences morales et politiques* ernannt. Zum 50jährigen Ordensjubiläum wurde ihm eine dreibändige Festschrift («*L'homme devant Dieu*») gewidmet, und nach dem Konzil erhielt er das Ehrendoktorat der Universitäten *Notre Dame (USA)* und *Innsbruck*. Für ihn selber ist das höchstens sekundär wichtig, in dem Maß, in dem ein Mann der Kirche doch auf Zeichen der Anerkennung – nicht des Dankes oder des machtvollen Einflusses – wartet. Nachdem das P. de Lubac zugefügte Unrecht äußerlich-formell beseitigt war, indem man ihn aktiv auf dem Konzil mitarbeiten und auf die doktrinären Texte (Kirche, Offenbarung, Atheismus) Einfluß nehmen ließ, konnte 1965 auch sein Buch über das Übernatürliche, stark erweitert in 2 Bänden, neu erscheinen.

Eine befreiende Sicht der Kirche

Henri de Lubac hat sich von der Studienzeit an in die Schriften der Kirchenväter vertieft,⁵ und dabei interessierte ihn insbe-

sondere die erste Begegnung des Evangeliums mit der Welt, nämlich: Welches sind Recht und Grenzen der «Übersetzung» des Evangeliums? Und: Wie ist das Geisteserbe der Menschheit im Lichte des Evangeliums zu beurteilen? Das spiegelt sich wider in P. de Lubacs erstem Buch, das er auf Bitten seines Freundes Yves Congar für dessen Reihe «Unam Sanctam» zusammenstellte: «Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme» (1938; eine neubearbeitete Fassung erscheint deutsch von Hans Urs von Balthasar als «Glauben aus der Liebe» 1970 innerhalb der wunderschönen De-Lubac-Ausgabe des Johannes-Verlags). Dieses Buch zeigt den umfassend gesellschaftlichen Charakter des Christentums im Unterschied zum weitverbreiteten Heilsindividualismus und im Unterschied zum totalitären Gemeinschaftsdenken, und so macht es mit einer Fülle von Zitaten deutlich: Christus wurde von der Kirche als der geglaubt, der sich die ganze Menschheit einverleibt hat; die Kirche wendet sich in jedem Menschen an den ganzen Menschen und offenbart der Menschheit ihre organische Einheit, deren Zeichen sie ist; die ganze Geschichte der Menschheit (und nicht erst die Kirchengeschichte) ist unentbehrliche Vermittlung zwischen Gott und uns. Auf eine Reihe geläufiger katholischer Meinungen fällt von diesem Buch her neues Licht: das «Kein Heil außerhalb der Kirche» ist sorgsam zu interpretieren; für alle darf das Heil erhofft werden; große Reichtümer von außerhalb sind in die Kirche einzubringen; die Kirche ist jedoch notwendig, denn das Heil dessen, der das Übernatürliche nur anonym besitzt, ist nur möglich, weil die ausdrücklich glaubende und bekennende Kirche mit ihm solidarisch ist. Dieses Buch war damals eine befreiende neue Art Theologie, in größter Treue zur Tradition alles Menschliche in höchstmöglicher Liebe einschließend. Es war Durchbruch und Verheißung.

Später hat P. de Lubac der Kirche noch zwei weitere, weniger wissenschaftliche Bücher gewidmet. In der Zeit seiner innerkirchlichen Anfeindung entstand «Méditation sur l'Eglise» (1953, deutsch 1968), ein Vor-Entwurf der Ekklesiologie des II. Vatikanums. In der Zeit der nachkonziliaren Kontestation schrieb er «Paradoxe et Mystère de l'Eglise» (1967, deutsch 1968), wo der ihm eigene feine Schalk zuweilen bitter ironisch eingefärbt ist und er sich selbst des Infantilismus bezichtigt, weil er die Kirche liebt. Die Kirche ist ihm kein soziologisch beschreibbares Agglomerat, sie ist ihm jemand: Mutter. Kritik und Tadel, durchaus. Aber so, wie einer seine Mutter kritisiert, von der er Leben und Liebe hat, so und nicht anders soll er mit der Kirche umgehen, von der er – Jesus hat. Jedoch: Auch der konziliare ekklesiale Enthusiasmus muß es sich gefallen lassen, zurechtgerückt zu werden. Ein Kapitel ist dem Thema gewidmet, daß ich nicht «an die Kirche» glauben kann. Wenn sie Mysterium ist, dann nur abgeleitetes. Im Credo sagen wir, daß wir an Gott glauben, an ihn allein – der Kirche gedenken wir nur. «Wir glauben an Gott, nur an Gott, und wir bekennen, daß die Kirche für Gott ist.»⁶ Weil die Struktur des Glaubensbekenntnisses, die trinitarisch ist, immer noch falsch ekklesial bestimmt wird, ist das neueste wissenschaftliche Buch P. de Lubacs eine Analyse dieser Struktur: «La Foi chrétienne» (1969, erweitert 1970).

Noch ein anderes wissenschaftliches Buch gilt, viel früher, im Grund der Kirche: «Corpus Mysticum» (1944, deutsch 1969). Das Verhältnis von Eucharistie und Kirche im Mittelalter wird hier untersucht, und es wird in minuziöser Forschungsarbeit nachgewiesen, daß «corpus mysticum» zuerst die Eucharistie bezeichnete: durch sie wird und von ihr lebt die Kirche, zusammen bilden sie den «totus Christus». Das Wort «mysticum» leitete sich damals von Mysterium ab und wurde erst viel später und mißverständlich auf die Kirche übertragen. Als das Buch in der 2. Auflage 1949 erschien, gelang es den Wächtern der Orthodoxie schnell und auf gewohnten Wegen zu erreichen, daß es in den Buchhandlungen nicht mehr erhältlich war, unter dem Vorwurf, die reale Gegenwart Christi in der

Eucharistie werde in Frage gestellt (weil P. de Lubac das schöne Wort «caro spiritualis» für die Eucharistie, so Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, schöner fand als das spätere «caro materialis»). Hätte das Buch Erfolg haben dürfen, wäre es vielleicht nicht dazu gekommen, daß die Kontestatoren die liturgische Versammlung in einen horizontalen Dialog verfälschen.

Im Kontakt mit dem Atheismus

Schon in «Catholicisme» wird das Thema des Unglaubens präludiert. Henri de Lubac hat sich ihm in der Folge mehrfach gewidmet. Das Buch «Le drame de l'humanisme athée» (1944, deutsch 1950) ist im Grunde ein Buch der Résistance, gegen den von den Nazis auch in Frankreich propagierten Nietzsche, ohne daß dessen berechnete Vorwürfe gegen die Christen verkannt würden, und gegen eine materialistische Käuflichkeit der Kirche, wie sie Comte ideologisiert hatte. Ihnen wird Dostojewskij entgegengestellt, der Verhaftete, Deportierte, von Gott Geplagte, ein Symbol des gedemütigten Frankreich. Für eine positivere Form des Atheismus offen ist das Buch «Proudhon et le Christianisme» (1945). Die von Konzil und Papst gegenüber dem Atheismus eingenommene neue Haltung wird interpretiert in «Athéisme et sens de l'homme» (1968). Am theoretischsten ist, hauptsächlich von Blondel inspiriert, das Büchlein «De la connaissance de Dieu» (1941), erweitert «Sur les chemins de Dieu» (1956, deutsch 1958). Hier geht es nicht um den Gottesbeweis, sondern um das nicht objektivierte, nicht bewußte und nicht begriffliche Denken Gottes, um seine Herkunft (aus vielfältigem Tasten der Menschheit, ja, aber bewirkt von dem Gott, der schon gefunden ist, wenn er unbewußt gesucht wird, um seine Erscheinungsformen und um seine Interpretation. Nach Kardinal Bea war dies die erste seriöse christliche Einlassung auf den Atheismus. Die Wächter der Orthodoxie haben auch dieses Buch verfolgt. Für ihr Ermessen war es zu sehr der Tagesaktualität erlegen, seine Kronzeugen waren zu ausschließlich die Kirchenväter, und überhaupt kamen die menschliche Vernunft und (wie auch die Nazis gerne sagten) die «gesunde Philosophie» viel zu kurz.

Am Ursprung: die spirituelle Erfahrung

Für Henri de Lubac gibt es, von außen gesehen, zwei Maximen. Die eine: Authentische spirituelle Erfahrung ist immer und überall möglich (weil sich Gottes Gnade immer und überall erfahren läßt). Die andere: Über authentische spirituelle Erfahrung urteilt der Mann der Kirche, der ihr ganz gehorsam ist und sie ganz liebt und dessen «katholisches Ethos weder durch Wissenschaftlichkeit noch selbst durch Orthodoxie zu ersetzen ist»,⁷ denn spirituelle Erfahrung (und Gnade) gibt es nur, weil es die Kirche gibt. Dies ist nun im Grunde das Wichtigste an P. de Lubacs Lebenswerk: spirituelle Erfahrungen aufspüren. Und dies wiederum ist nur möglich, wenn man sich Menschen zuwendet und öffnet und ihnen treu bleibt. So sind nun noch drei Namen zu nennen, die für P. de Lubac große Spirituelle sind und – zugunsten anderer – große spirituelle Erfahrungen gemacht haben.

Der erste: Teilhard. Seit der ersten Begegnung 1921 oder 1922 war das Verhältnis beider von vollständigem Vertrauen gekennzeichnet. P. de Lubac war meist der erste theologische Berater, der erste Rezensent Teilhards, denn meist kannte er die Entwürfe früher als andere und er sollte sie beurteilen. Er war und ist nicht mit allen Perspektiven oder Visionen Teilhards einverstanden und teilt manche Vorbehalte Hans Urs von Balthasars, aber er rechnet Teilhard zu einem – nur partiellen, aber authentischen – Zeugen der christlichen Erfahrung. Diesem christlichen Teil räumt P. de Lubac große Chancen in der Welt des 20. Jahrhunderts ein, vorausgesetzt, Teilhard werde nicht verfälscht. So sind die Schriften zu ver-

stehen, in denen P. de Lubac Teilhard gegen Verfälschungen von der Linken, wie zum Beispiel von R. Garandy, und gegen böswillige oder törichte Entstellungen von der kirchlichen Rechten, wie zum Beispiel von R. Garrigon-Lagrange, M. Labourdette, Ch. Journet, J. Maritain und anderen in Schutz nimmt und authentisch interpretiert.⁸ Nach langen Jahren gemeinsamen Leidens brachte 1965 ihm die große Freude, daß der Jesuitengeneral Pedro Arrupe in Abstimmung mit Paul VI. Teilhard positiv würdigte und er selbst Teilhard in Rom verteidigen durfte.

Der zweite: Abbé Monchanin. 1930 war P. de Lubac dem bescheidenen Lyoner Pfarrvikar Jules Monchanin begegnet, der universal gebildet und unter anderem ein Experte für den Buddhismus war – und P. de Lubac sollte auch Religionsgeschichte dozieren. Abbé Monchanin führte ihn in die Welt des Buddhismus ein, ehe er 1939 nach Indien zog, um sein Leben in ausschließlicher Kontemplation als katholischer Guru unter Buddhisten zu beenden († 1957).⁹ In der Zeit, in der er nicht dozieren durfte, schrieb P. de Lubac seine drei Bücher über den Buddhismus¹⁰ in der Überzeugung, daß der Buddhismus das größte spirituelle Ereignis neben dem Christentum ist, daß die Begegnung mit ihm noch kaum begonnen hat und daß er in das Christentum eingeborgen werden könnte, ohne daß ihm irgend etwas amputiert würde.

Der dritte, schon 1700 Jahre tot: Origenes. Für mindestens eine Generation hat P. de Lubac den großen Origenes neu entdeckt, ihn als «un grand spirituel» und als Mann der Kirche beschrieben und seine Gottes- und Kirchenlehre dargelegt.¹¹ Insbesondere sollte gezeigt werden, wie oberflächlich und nichtsahnend die Vorwürfe gegen eine allegorische (oder «geistliche») Auslegung der Schrift sind, hat damit doch das kirchliche Altertum nichts anderes gesucht als eine christlich verantwortbare Hilfe angesichts der historischen Schwierigkeiten in der Schriftexegese. Was P. de Lubac für Origenes leistete, das nahm er später auch für das Mittelalter bis zur Zeit der Humanisten in Angriff; vier umfangreiche Bände entstanden.¹² Das Thema ist nicht rein museal. Es geht darum, daß ein in der Kirche Glaubender die Schrift anders liest als ein bloßer Historiker und daß die Schrift nicht exklusives Eigentum der Exegeten ist. Sie hat Dimensionen (die geistliche, soziale und eschatologische), die dem Nur-Historiker verborgen sind. Was die Schrift uns heute sagen will, wird nur längs und quer der ganzen Auslegungsgeschichte der Kirche erkannt – und auf der Suche danach stößt man unvermutet auf Bultmanns und andere Probleme. Auch das war eine späte Genugtuung für Henri de Lubac, daß die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums bei aller Öffnung zur historisch-kritischen Methode diese Dimension der Bibelauslegung nicht übersah.

Heute ist Henri de Lubac ein zumeist hochgeachteter und geliebter Patriarch (und denen, die ihm Freund sind, ein immer neu zuvorkommender treuer Freund), von frustrierten Konte-

statoren auch als museales Fossil abgetan, von manchen Kollegen als Platoniker (der die Tagesaktualität zu wenig ernst nimmt) abqualifiziert. Was soll eine Laudatio, was eine Apologie? Er hat die Theologie Frankreichs erneuert, dem Konzil seine Spur eingeprägt, die Liebe der Kirche allen, Glaubenden und Nichtglaubenden, hinter aller hartherzigen Rechthaberei freigelegt. Nur wer die Kirche oberflächlich mißversteht, wird nun oberflächlich sagen: der Undank der Kirche ist ihm gewiß.

Prof. Herbert Vorgrimler, Luzern

Anmerkungen

¹ Dieses Programm ist skizziert in den «Paradoxes» (1946) und «Nouveaux Paradoxes» (Edition du Seuil, Paris 1955, 126 S.), gegen oberflächliche «apostolische» Anpassung (deutsch: Paradoxe des gelebten Glaubens, Verlag L. Schwann, Düsseldorf).

² H. de Lubac hat diese Zeugnisse bewahrt und auch zur besseren Kenntnis der modernistischen Krise verholfen. Vgl. seine Ausgabe der Korrespondenz Blondel – Valensin (I und II 1957, III 1965) sowie des Gedankenaustauschs Blondel – Teilhard (Beauchesne, Paris 1965, 168 S.).

³ Durch den Brief des jetzigen Papstes (G. B. Montini) aus dem Staatssekretariat, veröffentlicht in: La Vie Intellectuelle 17 (1945), 40.

⁴ Vgl. die Würdigung der Gnadentheologie H. de Lubacs von H. Mühlen, in: H. Vorgrimler – R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (Herder, Freiburg i. B. 1970), 165–172.

⁵ Es ist nicht möglich, hier seine patrologische Leistung zu würdigen. Immerhin soll auf die in aller Welt geschätzte Textausgabe «Source chrétiennes» aufmerksam gemacht werden, die er mit seinem Schüler Jean Daniélou 1941 gründete.

⁶ Zitat aus der deutschen Ausgabe, S. 67.

⁷ Zitat aus der deutschen Ausgabe «Die Kirche», S. 222.

⁸ Vor allem in seinen Büchern La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin (Aubier, Paris 1962, 374 S. – deutsch: Teilhard de Chardins religiöse Welt, Herder, Freiburg 1969, 383 S.), La prière du P. Teilhard de Chardin (1964, deutsch 1968) und Teilhard missionnaire et apologiste (Ed. Prières et vie, Toulouse 1966, 112 S. – deutsch: Teilhard de Chardin. Missionar und Wegbereiter des Glaubens. Butzon & Bercker, Kevelaer 1969, 112 S.), ferner in seinen sorgfältig kommentierten Ausgaben der Briefe Teilhards: Lettres d'Égypte 1905–1908, (Aubier, Paris 1963, 267 S. – deutsch: Briefe aus Ägypten, K. Alber, Freiburg i. B. 1965), Lettres à Léontine Zanta (Desclée de Brouwer, Bruges/Paris 1965, 142 S. Collection: Christus – deutsch: Briefe an Léontine Zanta, Herder Bucherei Nr. 282, Herder, Freiburg i. B. 1967).

⁹ Über ihn schrieb er das schöne Buch Images de l'Abbé Monchanin (1967).

¹⁰ Aspects du Bouddhisme I (Ed. du Seuil, Paris 1951), La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident (Aubier, Paris 1952, 285 S.), Aspects du Bouddhisme II. Amida (1955). – Vgl. dazu J.-A. Cuttat, Fait bouddhique et fait chrétien selon l'œuvre du P. de Lubac, in: L'homme devant Dieu III (Aubier, Paris 1964), S. 15–41.

¹¹ Neben kleineren Arbeiten in dem Buch Histoire et Esprit (1950, deutsch 1968).

¹² Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Aubier, Paris, I und II 1959, III 1960, IV 1964). – Leichter zugänglich eine Auswahl wichtiger Kapitel aus diesem Werk und aus Histoire et Esprit unter dem Titel L'Écriture dans la Tradition (1966).

Der römische Mischehen-Erlaß

Der Erlaß Pauls VI. vom 31. März 1970 über die Mischehe und ihre kirchenrechtliche Regelung hat nicht überall gnädige Aufnahme gefunden. Mancherorts stieß er auf harte Kritik, zumal in den vom Mischehenproblem am meisten betroffenen Diasporaländern. Selbst in den «wohlwollenden» Kritiken klang fast überall ein «enttäuschter Ton» mit. Die Gründe sind mannigfaltig.

► In dem Schriftstück, das im «Osservatore Romano» nicht weniger als rund 450 Zeilen umfaßt und über christliche Ehe handelt, kommt das Wort Liebe gar nicht vor. Auch das Wort Hoffnung ist nicht zu finden. Dafür ist an die zwanzigmal

von «Gesetz», «Norm», «Verpflichtung» die Rede. Und doch hat «die Kirche nur soviel Gültigkeit vor Gott und den Menschen, als sie durch ihr Wort und Sakrament die glaubende Hoffnung in Liebe bewirkt» (Karl Rahner).

► Nach wie vor bleibt trotz des emphatischen Wunsches des Konzils und der ausdrücklichen Beteuerung im römischen Erlaß die weitgehende Gleichsetzung und rechtliche Gleichbehandlung der Ehe eines Katholiken mit einem Christen anderer Konfession und der Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften anderer Religion bestehen. Der gemeinsame Christusglaube und die eine Taufe der bekenntnisverschiedenen

Christen werden zwar erwähnt, es werden aber keine fühlbaren Konsequenzen gezogen. Der Glaube des andern Christen wird gleichsam nur als «Gefahr» gesehen. (Diese Feststellung dürfte das Gerücht bestätigen, daß der neue Text des Mischehen-Erlasses weder im Einheitssekretariat gezeugt noch dort geboren wurde, wie eine Weltmeinung als Selbstverständlichkeit annimmt. Vielleicht ist auch deswegen so wenig von der ökumenischen Seele in den Text eingegangen!)

► Die rechtlichen Distinktionen im neuen Erlaß sind zwar den römischen Rechtsgelehrten geläufig, wecken aber in- und außerhalb des katholischen Kirchenvolkes Mißverständnis über Mißverständnis. Für viele ist es «wahnsinnig schwierig», allein schon zu unterscheiden zwischen «verboten» (unerlaubt) und «ungültig». So interpretierte selbst ein versierter evangelischer Autor wie H. Stubbe in der großen Wochenzeitung «Christ und Welt» falsch, wenn er schrieb: «Danach ist eine Ehe ungültig, wenn sie ohne vorhergehende Dispens des Ortsbischofs geschlossen wird.» In Wahrheit ist sie «verboten», aber doch «gültig». Es mußte aber fast notwendig zu dieser Verwirrung kommen, weil einige Paragraphen weiter die Schließung einer Mischehe ohne Einhaltung der *katholischen Trauungsform* dann doch als «ungültig» erklärt wird, sofern nicht der Ortsbischof Dispens erteilt hat.

► Die Neuregelung arbeitet wiederum mit endlosen Dispensen. Ist aber ein Gesetz – nach bester klassischer Vorstellung der Hochscholastik – vernünftig, wenn zur Regelung aller Fälle die Dispensen zum vornherein zahlreicher sein müßten als die Anwendung des Gesetzes? Statistisch erhärtete Tatsache ist es, daß in Deutschland und in der Schweiz sich nur rund 40% der Mischehepaare katholisch trauen lassen. Um auch «vor der Kirche» gültig zu sein, müßte also rund 60% dieser Ehen Dispens erteilt werden. Eine Norm, die zum vornherein nur mit zahllosen Dispensen durchgehalten werden kann (oder könnte), ist eine brüchige Norm, die der Rechtsordnung mehr schadet als nützt. Warum überhaupt die Mischehe (auch mit katholischer Trauung) zuerst prinzipiell verbieten, wenn sozusagen allen Dispensgesuchen entsprochen wird?

► Die Kirche anerkennt in der neuen Mischehenordnung «als naturgegebenes Recht jedes Menschen, eine Ehe einzugehen». Wie kann aber eine Kirche einen Menschen an der Wahrnehmung dieses Rechtes bloß deshalb hindern und katholische Trauung verlangen, weil er in ihr als schlafender Säugling getauft wurde, obwohl er als selbstverantwortlicher Mensch kaum oder gar keinen Kontakt mit ihrem Glaubensleben hat? Wenn nun ein solcher in der katholischen Kirche Getaufte, der von seiner Erziehung und selbstverantwortlichen Entwicklung her kaum eine religiöse Bindung zu seiner Kirchengemeinschaft hat, nun vor dem Zivilstandsamt oder vielleicht in der Glaubensgemeinschaft seines Ehepartners ein freies, öffentlich bekundetes Ja zur Ehe gibt, «bis daß der Tod sie scheidet», wenn dieser mit seinem Ehepartner in ehelicher Gemeinschaft lebt, Kinder zeugt und aufzieht, soll dieser «Katholik» wirklich noch «ledig» sein? Soll die Kirche ihm wegen Nichtbeachtung einer kirchendisziplinären Vorschrift (nämlich der katholischen Trauung) jederzeit die Scheidung der Ehe zugestehen und die Eingehung einer andern Ehe erlauben können? Scheidet hier die Kirche nicht Ehen, die vor dem Gewissen dieser Menschen und der Welt gültig sind, und bietet sie damit nicht selber Hand zur Wiederverheiratung Geschiedener – entgegen ihren eigenen heiligsten Grundsätzen? Hier klappt ein Widerspruch zwischen Recht und Moral!

Neue Möglichkeiten

Trotz dieser Mängel, die mehr als nur Schönheitsfehler sind, öffnet der römische Erlaß dennoch Türen, die zu brauchbaren Lösungen führen können, wenn die Ortsbischofe in seelsorger-

licher Weisheit und ökumenischer Aufgeschlossenheit ihre Kompetenzen nützen, die von Rom jetzt in Sache Mischehe in ihre Hände gelegt sind.

Der fruchtbarste Ansatz liegt unseres Erachtens in der theologisch-pastoralen Präambel des «*Motu proprio*». Sie bringt nämlich den *Geist zum Ausdruck, in dem die Normen verstanden und in der Praxis ausgeführt werden sollen*. Wenn dieser Geist zum Zuge kommt und gegenüber einem bloßen Rechts- und Gesetzesdenken obsiegt, dann wird der Weg frei für eine dynamische Handhabung des Mischehegesetzes.

Primat der Seelsorge

Richtpunkt des neuen Mischeherechtes ist der seelsorgerliche Aspekt. Rom löst sich im Geiste des Konzils von einem rigoristischen Gesetzesdenken. Das positiv gesetzte Recht in der Kirche kann nie absolut sein, sondern muß stets das Heil des Menschen im Auge behalten. Es hat wesentlich Dienstcharakter. Wenn eine gesetzliche Regelung sich in einer bestimmten Situation, in einer bestimmten Gegend als schädlich erweist, so muß es um des Heiles der Menschen willen situationsgemäß gehandhabt werden. Der Papst betont im «*Motu proprio*» mehrmals und unüberhörbar, daß «auf die verschiedene Situation der Eheleute», «auf den verschiedenen Grad ihrer Verbundenheit mit ihrer Kirche» Rücksicht genommen werden soll, und daß die kirchenrechtliche Disziplin daher den «Gegebenheiten der verschiedenen Fälle anzupassen» ist. Nicht ein uniformiertes Mischeherecht von starrer Einheit, sondern eine situationsgerechte flexible Handhabung ist oberstes und grundlegendes Prinzip. Wenn daher in der Ausführung des neuen Mischeherechtes die Ortskirchen wieder auf den Buchstaben des Gesetzes schwören sollten, dann sind die Legalisten nicht in Rom zu suchen, sondern in den bischöflichen Kurien. Leider hat die Erfahrung nach der Mischehen-Instruktion von 1966 gezeigt, daß viele Bischöfe weniger großzügig dachten als Rom. Manche Dispensgesuche wurden von gewissen Bischöfen nicht nach Rom weitergeleitet, die für andere Diözesen ohne weiteres von Rom positiv beantwortet wurden. Jetzt, da die Verantwortung bei den Bischöfen liegt, kann man nur hoffen und beten, daß sie diese Verantwortung nicht als buchstabengläubige Rechtshüter, sondern als «geistgetriebene» Seelsorger wahrnehmen. Rom ist für sie kein Alibi mehr!

Zusammenarbeit der Kirchen

Das Mischehenproblem lösen die Kirchen nicht gegeneinander, sondern nur miteinander. Das päpstliche Schreiben verlangt die «loyale und vertrauensvolle Zusammenarbeit» mit den Seelsorgern der andern Kirchen. Was da vom «niederen» Klerus gewünscht wird, muß für den «höheren» Klerus Gebot sein. Die Stunde für zwischenkirchliche Vereinbarungen auf höchster Ebene in den einzelnen Ländern und Regionen dürfte daher gekommen sein. Die jetzt geforderten Ausführungsbestimmungen der Bischofskonferenzen werden der Sache der Mischehe nur schaden, wenn sie nicht mit den andern Kirchen abgesprochen werden.

In der prinzipiellen Frage der Trauungsform, ob katholisch oder evangelisch, wird in unseren Landen ein großzügiges Vorgehen erwartet werden dürfen. Die «Gemeinsame Erklärung zur Mischehenfrage» (1967) der schweizerischen Kirchen, die katholischerseits von Bischof F. Charrière im Namen der Bischofskonferenz der Schweiz unterschrieben wurde, erachtete es «als gemeinsame Aufgabe, die gegenseitige Anerkennung aller in unseren Kirchen geschlossenen Ehen, auch der bekenntnisverschiedenen, anzustreben». Auch die deutsche Bischofskonferenz war in ihren Beratungen vor der Bischofsynode 1967 dafür, daß die Mischehe ganz allgemein von der Formpflicht als Voraussetzung ihrer Gültigkeit befreit sein sollte.

Nachdem Rom die Trauungsform nicht einfachhin freigegeben, aber den Ortsbischöfen Dispensvollmacht erteilt hat, wäre eine zwischenkirchliche Vereinbarung möglich, die ungefähr folgende Punkte umfassen könnte:

● Jedes kirchliche Trauungsgesuch eines Mischehepaares soll, wenn nicht vom Brautpaar ausdrücklich etwas anderes gewünscht wird, den Kirchen der beiden Ehepartner mitgeteilt werden. Die Kirchen erhalten damit die Möglichkeit, dem Ehepartner ihres Bekenntnisses seine Aufgabe und Verpflichtung aus Glaube und Gewissen darzulegen und die nötige Dispens zu erteilen, wobei die Respektierung des Glaubens und Gewissens des andern Ehepartners ein wesentliches Element dieser Verpflichtung darstellt. Anzustreben ist – hoffentlich nicht als zu fernes Fernziel – ein ökumenischer Brautunterricht, damit das Brautpaar von der ersten Stunde an jene loyale Zusammenarbeit und Hilfe der Kirchen erfährt, die so sehnlichst gewünscht werden.

● Über die spezielle liturgische Form der kirchlichen Trauung muß heute wohl nicht mehr lange gestritten werden. Verboten bleibt katholischerseits die «Doppeltrauung» (eine zweifache Trauung nach katholischem und protestan-

tischem Ritus). Nicht verboten ist die «ökumenische Trauung», in der die Geistlichen beider Konfessionen in einer gemeinsam vereinbarten Trauungsliturgie zusammenwirken. Mit Dispens wird überhaupt auch eine evangelische oder standesamtliche Trauung als gültige Eheschließung anerkannt. Ob aber für Mischehen nicht die ökumenische Trauung am sachgerechtesten und verheißungsvollsten ist? Wenn im eben veröffentlichten II. Teil des Ökumenischen Direktoriums des römischen Einheitssekretariates die Förderung des gemeinsamen Betens und die Gemeinschaft im Gottesdienst gewünscht wird, dann dürfte die Trauung zweier Menschen, die einander das Ja zur innigsten Lebensgemeinschaft geben, die gegebene Stunde sein, die Gemeinsamkeit ihres christlichen Weges durch ein sprechendes Tat-Symbol zu bekunden.

A. E.

Literaturhinweis:

CHRISTLICHE EINHEIT IN DER EHE, hrsg. von einem interkonfessionellen Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, und Ch. Kaiser-Verlag, München 1969.

DIE EHE, Herder Bücherei Nr. 348.

Uta Ranke-Heinemann, DIE SOGENANNTHE MISCHEHE, Paulus-Verlag, Recklinghausen 1968.

DIE KOMPETENZ DER BETROFFENEN

Zur Kontroverse zwischen Kardinal Suenens und dem Papst

Genau ein Jahr nach seinem ersten großen Interview¹ hat Kardinal Suenens ein zweites, kleineres zur Publikation freigegeben. Es erschien am 12. Mai in «Le Monde».² Das Thema ist im Grunde dasselbe: Eigenverantwortung und Mitverantwortung der Ortskirchen als Verwirklichung der vom Konzil propagierten Kollegialität. Aber diesmal steht ein konkretes Beispiel im Vordergrund: die *Diskussion um das geltende Zölibatsgesetz*. Einen Dialog darüber hatten die holländischen Bischöfe in ihrer Erklärung vom 19. Februar sowohl mit dem Papst wie mit den anderen Episkopaten gewünscht; der Papst hingegen lehnte in seiner Fensteransprache vom 1. Februar³ jede Diskussion ab. Die Aufhebung dieses Diskussionsverbots ist das unmittelbare Anliegen des Kardinals: es wurde vom Papst erneut entschieden abgewiesen. Seine Antwort gab Paul VI. innert kürzester Frist (am 15. Mai), und diese schnelle Reaktion überraschte ebenso wie die Schärfe des Tadels, der damit verbunden war. Obwohl der Name Suenens nicht fiel, wußte jedermann Bescheid, und der «Osservatore Romano» sorgte durch Schlagzeilen dafür, daß der Tadel zur Sensation wurde.⁴

Die Replik des Kardinals erfolgte nicht minder prompt. Im feierlichen Pfingstgottesdienst (17. Mai), auf der Kanzel seiner Kathedrale in Mecheln, holte Suenens zu seiner Rechtfertigung aus. Die Presse habe, so begann er, die Worte des Papstes als «Kritik an den Anregungen, die ich in einem Interview gemacht habe», ausgelegt. Die «allfällige Verwirrung, die dies bei vielen Gläubigen hervorgerufen habe», wolle er zerstreuen: auf eine solche Erklärung hätten die Gläubigen ein «Recht». Es folgte eine klare und informative Rechenschaft über Veranlassung, Motivation und Zielsetzung des Interviews samt Begründung des Öffentlichkeitscharakters dieser Demarche. Mit dieser Pfingstpredigt⁵ setzte Suenens selber ein repräsentatives Zeichen für das, was er meint, wenn er «Wahrnehmung von Verantwortung inmitten der Ortskirche» postuliert. Statt in seinem Auftreten Ärgerliches oder gar Ärgerniserregendes zu suchen, möchten wir hier eher den Anstoß zu einem neuen Stil des offenen und aufrechten Dialogs in der Kirche begrüßen. Auch der Papst hat zu diesem Stil seinen Beitrag geleistet, insofern er die «Antwort» an Suenens nicht nur einem Kardinal – das letzte Mal war es Tisserant,

diesmal Gracias – überließ, sondern seinem «schmerzlichen Erstaunen» auch persönlich Ausdruck verlieh. Der Dialog Papst – Kardinal vollzog sich somit zwar nicht Aug in Aug (worauf Alfrink immer noch wartet), aber doch «viva voce» und «coram publico».

Wichtiger als die Form scheint uns diesmal aber die konkrete Veranlassung und der Kontext dieser Kontroverse zu sein: die erste Sitzung des Bischofsrates am Generalsekretariat der Bischofssynode zur Vorbereitung der Generalversammlung vom kommenden Jahr 1971.

Die Audienz zum Abschluß dieser Sitzung bot dem Präsidenten des Rates, Kardinal Gracias, und dem Papst selber den sachlich durchaus angemessenen Rahmen für ihre Antwort, da Suenens seinerseits sein Interview ganz bewußt am Tag des Zusammentritts dieses Gremiums (in Rom «Consilium» genannt) veröffentlichte. Aber nicht nur das: In der Überzeugung, das Consilium habe für die nächste Synode die Traktandenliste aufzustellen, ließ Suenens möglicherweise der Veröffentlichung des Interviews eine (geheime) Demarche (an den Papst) vorangehen, die direkt auf die Beratungen des Consiliums abzielte. So jedenfalls läßt sich ein Passus aus der Pfingstansprache des Kardinals deuten, der von einem «Ersuchen am Vorabend der Zusammenkunft des Vorbereitungskomitees» und von einer abschlägigen Antwort des Papstes spricht. Eine andere, ebenfalls mögliche Deutung läßt das Interview selber als diese Demarche erscheinen und die abschlägige Antwort hätte der Papst dann eben in seiner Ansprache ans Consilium gegeben.

Engpaß im Vorfeld der Bischofssynode

Wie dem immer sei: Suenens, der so wenig wie Alfrink in den Bischofsrat gewählt wurde, sah im Augenblick, da das Vorfeld für die Bischofssynode 71 abgesteckt wird, den Zeitpunkt gekommen, auf ein wesentliches Hindernis für den Erfolg dieser Synode hinzuweisen: den durch das Diskussionsverbot des Papstes von Anfang Februar blockierten Dialog in der Zölibatsfrage. Die Holländer hatten, wie Suenens hervorhebt, um einen «zweifachen Dialog – einmal mit dem Papst und zum anderen mit den Bischöfen» gebeten: zumal für den zweiten «denken alle an die Synode». Aber die Kirche steckt in einem «Engpaß»:

«Der Engpaß – und es handelt sich doch um einen Engpaß – hat damit begonnen, daß der Papst den Konzilsvätern die Diskussion über die Frage des kirchlichen Zölibats verboten hat und seither dieses Verbot durch seine unmißverständlichen und wiederholten Erklärungen aufrecht

erhält. So ist, genau genommen, jedes kollegiale Zusammenspiel ausgeschlossen, wie schon vorher beim Problem der Geburtenregelung. Da solcherart die Frage autoritär jeder öffentlichen Untersuchung und Diskussion entzogen wurde, sind die Bischöfe nicht in der Lage, in einen echten Meinungs austausch mit dem Heiligen Vater oder untereinander auf der Ebene der Bischofskonferenzen zu treten.»

Suenens kennzeichnet mit diesen Worten die «rechtliche» Situation (situation «de droit», von ihm selber in Anführungszeichen gesetzt), der sich der holländische Episkopat gegenübersehe, wenn er seinen Wunsch nach Meinungsäußerung vortrage. Das heißt offenbar, daß die von Kardinal Alfrink am Pastorkonzil erwähnten Bemühungen, nicht nur mit Rom, sondern auch mit andern Episkopaten in Kontakt zu treten, großen Schwierigkeiten begegnen. Es heißt aber darüber hinaus, daß nicht nur die Holländer von dieser Situation betroffen sind, sondern die Kirche und ihre Bischöfe in der ganzen Welt. Sie sind davon betroffen, weil der Hinweis auf das Konzil, nämlich auf den von ihm promulgierten Text über den Pflichtzölibat in der lateinischen Kirche, hier einfach nicht verfängt. Jenen gegenüber, die mit der Konzilsabstimmung argumentieren, um die Diskussion schon von daher als «geschlossen» zu erklären, hält Suenens vor:

«Genaugenommen hat (über den Zölibat) gar keine Diskussion stattgefunden, da diese Frage aus der Diskussion in der Konzilsaula ausgeklammert wurde. Die Konzilsväter konnten sie nicht prüfen, nicht darüber debattieren und sich das Für und Wider dazu nicht anhören. Von daher sieht man sich gezwungen, ihrer durch Abstimmung erfolgten Äußerung ein geringeres konziliares Gewicht beizumessen. Zudem hatte die Frage damals noch nicht die Brisanz und das Ausmaß, das sie heute nicht nur in Holland, sondern in der ganzen Welt hat.»

Hier unterstreicht Suenens ausdrücklich, daß die Frage des Pflichtzölibats, die er als solche in keiner Weise präjudiziert, heute universelle Aktualität gewonnen hat. Der rechtlichen Situation (wie immer man sie vom Konzil oder vom Papst her begründen mag) steht die faktische gegenüber: das Diskussionsverbot hat sich als unwirksam erwiesen. Der Interviewer des Kardinals, *Henri Fesquet* von «Le Monde», fragte ausdrücklich nach der Wirksamkeit des Verbots. Dazu Suenens:

«Wirksam? Ich muß, wie Sie, feststellen, daß die Frage dadurch keineswegs aufgehört hat, aktuell zu sein. Das Problem des kirchlichen Zölibats wird auf Kongressen, in Umfragen, in wissenschaftlichen Untersuchungen und in Artikeln aus historischer, psychologischer und pastoraler Sicht behandelt. Diese Bewegung weitet sich von Tag zu Tag mehr aus, und was die Weltpresse an Echo und Kontestation bringt, sind nur die besonders wahrnehmbaren Erschütterungen.»

Für so wenig wirksam, für so wenig «glücklich» hält Suenens das Verbot, und dies äußert Suenens «aus Liebe zur Kirche und mit allem Respekt dem Heiligen Vater gegenüber». Seine Begründung: «In der nachkonziliaren Atmosphäre hat sich ein feines Gespür für die Wahrnehmung und Ausübung von Mitverantwortung auf allen Ebenen ausgebildet.»

Auf allen Ebenen ...

Mit diesem Stichwort treffen wir den Kern des Anliegens. Suenens glaubt nicht an eine für die Kirche wirksame und heilsame Ausübung der Kollegialität, wenn sie nur auf einer vom Kontakt mit dem «Volk Gottes», mit den «betroffenen» Priestern und Laien losgelösten Ebene der Bischöfe und Bischofskonferenzen untereinander und mit dem Papst zur Anwendung kommt. Ja das, was in Rom noch allerneuestens als Zeichen der Kollegialität gepriesen wurde – nämlich die zustimmenden Erklärungen der Bischofskonferenzen, wie sie seit «*Humanae vitae*» immer noch laufend von «*Osservatore Romano*» publiziert werden –, beurteilt Suenens nach ihrer Wirkung auf die Gläubigen als schädlich, weil unglaubwürdig:

«Die Bischöfe, allein oder in ihren Bischofskonferenzen, befinden sich in einer Zwickmühle. Ihr Verhalten wird widersprüchlich beurteilt werden, je nachdem, ob es vom Standpunkt Roms oder von dem der Ortskirchen

aus betrachtet wird. Von Rom her erwartet man von den Bischöfen eine klare und einfache Zustimmung zu der Entscheidung, die nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Folglich stellen sich die Bischöfe von vornherein hinter die päpstliche Entscheidung aus Loyalität, aus Solidarität und ohne Zweifel zu einem großen Teil auch deshalb, weil sie denselben Standpunkt und dieselben Befürchtungen vor dem unübersehbaren Ausmaß einer eventuellen Revision teilen. Sie schicken Treuerklärungen, Glückwunsch- und Dankestelegramme nach Rom, jedesmal wenn es wünschenswert erscheint, daß sich der Episkopat einig und einmütig zeigt.

Wenn ich jedoch die Reaktionen beobachte, die dieses Verhalten bei einer beachtlichen Zahl von Priestern und Laien hervorruft, deren religiöser Geist und deren Liebe zur Kirche nicht in Frage gestellt werden können – ich spreche nicht von den andern –, so stelle ich fest, daß diese Haltung der Bischöfe hart kritisiert wird: Man sagt, daß sich die Bischöfe ihrer eigenen Verantwortung entledigen, daß sie sich für eine bequeme und leichte Lösung entscheiden, für die Politik der Unbeweglichkeit, der Ausflüchte und Ausreden, der Servilität und was sonst noch alles. Die von den Bischöfen nach Rom gesandten Telegramme erregen Unwillen, weil sie ohne Beratung mit den Priestern und über ihre Köpfe hinweg abgeschickt werden, obwohl die Priester sich doch als die unmittelbar Betroffenen betrachten. Die Einmütigkeit der Erklärungen beeindruckt sie kaum: sie ist ihrer Ansicht nach durch moralischen Druck von außen erzwungen.

Ich schildere Ihnen die Situation realistisch, weil ich glaube, daß man die Dinge so sehen muß, wie sie sind, und keine Vogel-Strauß-Politik betreiben soll.»

Dieser Appell gegen eine Vogel-Strauß-Politik, diese Konfrontation des Faktischen mit dem, was der Franzose «*factice*» im Sinne der künstlich wirkenden Fassade nennt, hat begreiflicherweise das «System» bzw. die Systemkonformen in Harnisch gebracht. *Kardinal Gracias* machte sich zu ihrem Wortführer, als er in seiner Adresse an den Papst von der «genuinen Kollegialität» sprach, die «den Theologen (!) nicht vertraut sein mag, aber uns, den Hirten, durchaus vertraut ist»:

«Sie (der Papst) erzeugten dem Weltepiskopat Zutrauen und die Hierarchien entsprachen ihm durchaus angemessen, wie es sich neuerdings wieder erwiesen hat. Wenn ein Nichtchrist vom Format eines Mahatma Gandhi sagen konnte, «der Zölibat ist es, der dem Katholizismus seine Frische erhalten hat», dann überrascht es nicht, daß es zu einer so massiven Unterstützung aus den Reihen der Hierarchie der ganzen Welt gekommen ist. Die Episkopate standen dabei nicht vor einem Dilemma: entweder Rom gegenüber unloyal zu erscheinen oder sich als nachlässig in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung der eigenen Ortskirche gegenüber zu erweisen.»

«Ihre Erklärungen» (die von Suenens genannten Telegramme!) «stammen nicht aus Servilität und bringen nicht nur eine Leerform des Dialogs und eine falsch verstandene Mitverantwortung (mit dem Papst) zum Ausdruck: ihre Triebfeder haben sie vielmehr in tiefen Überzeugungen, ererbten Überlieferungen und in der allereingehendsten Kenntnis ihrer Herden, denen sie als «Lehrer in Israel» nicht nur das, was sie selber wollen, sondern vor allem das, wessen sie bedürfen, zu geben wünschen ...»

In dieser «Antwort» des indischen Kardinals kommt der Gegensatz in der Kernfrage sehr konkret zum Ausdruck: *Gracias* behauptet von den «Hirten», sie wüßten von ihren «Herden» zutiefst sowohl was sie wollten wie vor allem, was sie brauchten (der Satz geht bei *Gracias* noch zwölf Zeilen lang weiter): Suenens hingegen legt den Akzent auf die Tatsache, daß die Telegramme ohne Beratung mit den Priestern und über ihre Köpfe hinweg abgeschickt werden, obwohl die Priester sich doch als die unmittelbar Betroffenen betrachten.

Diskussion im Rahmen der Ortskirche

Um diese Beratung «auf allen Ebenen» geht es also. Suenens hat dies in seiner Pfingstansprache nochmals ganz deutlich gesagt und den Nachdruck vor allem auf die Gremien an der Basis, in den Ortskirchen, gelegt. Wir bringen den Passus wörtlich, weil er zugleich (wie eingangs erwähnt) die Genese und Absicht des Interviews trefflich zusammenfaßt. Er

schließt an die Beteuerung an, daß es ihm, Suenens, in keiner Weise darum gehe, «den unersetzlichen Wert des frei übernommenen Zölibats zu verkennen», der «für unsere heutigen Geistlichen eine heilige Verpflichtung» bleibe: zur Diskussion stehe für ihn einzig die heutige Gesetzgebung, insofern nach ihr das Priestertum überhaupt (d. h. der Empfang der Weihe) obligatorisch mit der Übernahme des Zölibats verknüpft sei:

«Der Papst hat erklärt, daß diese Frage nicht diskutiert werden solle (Osservatore Romano vom 2./3. Februar 1970), und da habe ich mich veranlaßt gesehen, dafür einzutreten, daß man auf diesen Beschluß zurückkomme und man diese Frage objektiv unter Zuzug von Fachleuten in unsern Priester- und Seelsorgsräten besprechen könne, die als Konsultativorgane in dieser Angelegenheit sicher auch kompetent sind. Ich habe dieses Ersuchen am Vorabend der Zusammenkunft des Vorbereitungskomitees gestellt, das die Traktandenliste der Bischofssynode 1971 aufzustellen hat. Der Papst erklärt, daß diese Probleme angesichts ihrer Natur und Schwere von kompetenten Organen studiert werden. Zu diesen werden aber die eben erwähnten Gremien nicht beigezogen. Meinerseits glaube ich aber, daß die Weigerung, bei den heutigen Gegebenheiten in der Kirche die Ortskirchen zum Studium zuzulassen, aus mannigfachen Gründen schädlich wäre. Wenn ich um das Studium dieses Problems auf Ortsebene ersuche, dann will ich damit keineswegs eine bestimmte Lösung verkünden.»

Priester- und Pastoralräte sind demnach nach Suenens zur Beratung beizuziehen, wogegen der Papst erklärt (Ansprache an das Consilium), diese Forderung entspreche seiner Ansicht nach nicht der «Natur und Schwere der Probleme»: diese würden übrigens «an verantwortlicher und kompetenter Stelle studiert».

Letzte Chancen für die Bischofssynode

So stehen also in dieser Kontroverse zwischen Kardinal und Papst «Mitverantwortung» gegen «Verantwortung» und Kompetenz der Betroffenen gegen Kompetenz der Autorisierten. Für Suenens geht es dabei aber nicht nur um den Sonderfall der Zölibatsdiskussion, sondern grundsätzlich um die Chancen, die die Kirche und ihre Führung heute noch hat, um, vor allem mittels der Weltsynode der Bischöfe, Gehör zu finden. Er erinnert an die am Ende der letzten Synodenversammlung (Herbst 1969) von Kardinal Marty (Paris) gemachten Vorschläge für die Traktandenliste einer künftigen Generalsynode,⁶ wonach «alle mit dem Priestertum verknüpften Fragen in die Tagesordnung aufgenommen werden» sollen. In diesem Falle, meint Suenens, sei die Synode «genau der richtige Ort der Begegnung» für den innerkirchlichen Dialog, den der holländische Episkopat für die Zölibatsfrage wünsche, obwohl es an sich auch noch andere Wege geben könne. Dann fährt er fort (hier zitieren wir wieder das Interview):

«Damit aber eine solche Begegnung in den Augen der (verschiedenen Orts-) Kirchen volle Geltung gewinnt, müßte sie im Schoß eben dieser Kirchen sorgfältig vorbereitet werden. Das geht aber nur, wenn die Tagesordnung und die erarbeiteten Unterlagen rechtzeitig bekanntgegeben und die Probleme des priesterlichen Dienstes auf lokaler Ebene in Ruhe und Objektivität von allen davon betroffenen Gruppen: Priestern, Laien und Experten studiert werden.

Der Bischof, der durch die Bischofskonferenz seiner Region an die Synode delegiert wird, muß in der Lage sein, das zur Kenntnis zu bringen, was im Ganzen das Volk Gottes in seinem Land denkt, und nicht nur das, was die persönliche Ansicht der Bischöfe ist, so wichtig sie auch sein mag.»⁷

«Es sollte also kein «Black-out» (Unklarheiten) in der Traktandenliste geben: sie müßte, wie es schon im vergangenen Jahr vor der Zweiten Bischofssynode Kardinal Heenan gefordert hat, im voraus bekanntgegeben werden, damit sie zum Gegenstand gemeinsamer Reflexion werden kann.»⁸

«Der Erfolg solcher Synoden – soweit es sich dabei um lebenswichtige Probleme handelt, die das Volk Gottes unmittelbar berühren – wird in Zukunft davon abhängen, inwieweit dieses Volk Gottes an der Vorbereitung teilnehmen konnte. Dabei ist dann gewiß auch zu wünschen, daß nochmals dieses selbe Volk Gottes sich durch sein intensives Gebet be-

teilt: ein Gebet, das dann um Erleuchtung der Bischöfe durch den Heiligen Geist für diese präzisen Fragen (d. h. nach dem Kontext: für die dem Volk dank der gemeinsamen Vorbereitung nahe gekommenen Probleme) bitten kann.»

Fünf Minuten vor zwölf

Auf dem Hintergrund dieses «Programms» wirken die Meldungen über die ersten Beratungen des Bischofsrates enttäuschend. Traktanden standen noch nicht zur Diskussion: die Bischofskonferenzen wurden lediglich eingeladen, solche vorzuschlagen, wobei ihnen für die Auswahl drei sehr vage Kriterien empfohlen wurden: Universalität, Seelsorge, Konzilsverwirklichung.⁹ Als Termin für die Einsendungen wurde der kommende September und als Sammelstelle das Generalsekretariat der Synode angegeben. Von dort aus würden die Vorschläge dann an den Heiligen Vater gelangen, der allein befugt sei, die endgültige Auswahl vorzunehmen.

Diese Auskünfte gab der Generalsekretär Msgr. Rubin an einer Pressekonferenz. Sie sind nicht gerade ermutigend für jene, die sich mit Kardinal Suenens eine gründliche Vorberatung auf allen Ebenen wünschen; denn wie soll eine solche möglich werden, wenn das Thema erst zum Winterbeginn bekanntgegeben wird? Die Erfahrungen des holländischen Pastoralkonzils – und mindestens hierfür sollte man sie berücksichtigen – zeigen, daß zunächst einmal den Experten genügend Zeit gegeben werden muß, um Unterlagen für die Diskussionen in den verschiedenen Gremien zu beschaffen; den wissenschaftlichen und theologischen müssen die angemessen vulgarisierten Publikationen folgen. Überlegt man sich dies und nimmt man sich die Äußerungen von Kardinal Suenens zu Herzen, so müßte man sie eigentlich als «Alarmruf um fünf vor zwölf» betrachten.

In diesem Sinn des Alarmrufs ist nun auch der Weg in die Öffentlichkeit zu verstehen, den Suenens einmal mehr gewählt hat. Vom Papst wurde er als «dem brüderlichen Stil der Kollegialität nicht konform» getadelt, Suenens aber beteuerte auf der Kanzel, er habe «aus innerer Verpflichtung im Gewissen vor Gott und in Wahrnehmung meiner Verantwortlichkeit als Bischof» gehandelt. Seinen Freimut betrachtet er als völlig vereinbar mit dem Respekt, den er dem Papst schuldet, dem Papst, dem er nach wie vor das letzte Entscheidungsrecht zubilligt, das aber nicht dauernd wie in einem «Ausnahmestand» ohne umfassende Beratung und Konsultation gehandhabt werden sollte. Den Respekt und die Treue dem Papst gegenüber bezeugte Suenens übrigens auch durch ein Telegramm zum Goldenen Priesterjubiläum des Papstes, wie auch durch die ganze gottesdienstliche Feier, die dem Gebet für den Papst gewidmet war.

Kardinal Suenens' zweites Interview möchten wir abschließend neben das *Memorandum der Konsultoren der deutschen Bischöfe*¹⁰ stellen. Das Anliegen ist dasselbe, und auch in der Darstellung der Situation stimmen die beiden Dokumente überein. Nicht zuletzt liegt der Weg der Veröffentlichung in derselben Perspektive. Wir machen uns daher – auch in eigener Sache – die Worte von Kardinal Suenens vom Pfingstfest zu eigen:

«Öffentlich habe ich meine Ansichten zum Ausdruck gebracht zu einem Problem, das heute in allen Bevölkerungsschichten offen zur Diskussion steht: ich tat es in der Überzeugung, daß in unserer nachkonziliaren Kirche, nicht minder wie in der zivilen Gesellschaft der Gegenwart, der freie und freimütige Austrag der Ideen normal und gesund ist.»

Ludwig Kaufmann

Anmerkungen

¹ Deutscher Wortlaut in Orientierung 1969/9, 15. Mai.

² Das zweite Suenens-Interview erschien noch in englischer und deutscher Sprache. Es scheint, daß am französischen Original zum Schluß noch korrigiert wurde: wir entdeckten einen Passus, der in der deutschen Fassung

(Publik, 15. Mai) fehlt (vgl. Anmerkung 7). Für unsere Zitate haben wir uns deshalb zusätzlich am Original orientiert. Zum Verständnis eingesetzte Klammern stammen von uns.

³ Vgl. Orientierung Nr. 3 vom 15. Februar, S. 31 f., wo neben dem «Dialog vom Fenster aus» auch der Brief an den Staatssekretär (mit dem Zugeständnis einer «Prüfung» der Frage der Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum) resümiert wird. Suenens erwähnt diesen Brief zwar in seinem Interview, sieht aber darin keine Aufhebung des Diskussionsverbots. Im Gegensatz dazu ging das *Memorandum* der Konsultoren der deutschen Bischofskonferenz (Orientierung Nr. 6/7) eben von dieser zugestandenen «Prüfung» aus und setzte sie, mindestens für die Ebene der Bischöfe, gleich mit «Diskussion». Für Suenens und den Papst ist aber die Frage kontrovers, wie, wo und von wem geprüft (bzw. diskutiert) werden soll.

⁴ *Osservatore Romano*, 16. Mai 1970 (Titelseite). Der Tadel lautet auf Störung der konziliären Eintracht und Abweichung von der kollegialen Harmonie. Der Hauptakzent liegt auf der authentischen Interpretation und Verwirklichung des Konzils durch den Papst, im Gegensatz zu Stimmen, die «nur eine theologische Meinung» vertreten.

⁵ Wir zitieren die Pfingstpredigt nach Kipa, 17. Mai, *Le Figaro*, 19. Mai, *Le Soir* (Bruxelles), 20. Mai.

ÜBERLEGUNGEN ZUR BUSSE

Reform der Beichtpraxis

Der Freckenhorster Kreis hat sich u. a. die Aufgabe gestellt, angesichts des Prozesses in Gesellschaft, Kirche und Theologie Hilfen für den heutigen pastoralen Dienst zu erarbeiten. Zu den anstehenden drängenden Problemen gehört zweifellos die Frage nach dem Sinn und Vollzug der Buße. In einer eigens gewählten Pastorkommission wie bei mehreren Vollversammlungen wurden die Grundfragen erarbeitet und durchgesprochen und die aus vielen Beiträgen kommende Darlegung in dieser Form angenommen. Diese Ausführungen erheben nicht den Anspruch einer völligen Erfassung aller Fragen und deren Beantwortung. Sie versuchen vielmehr, den Stand der theologischen Diskussion über die Buße in einigen Punkten wiederzugeben und zugleich pastorale Hinweise anzubieten, wie besonders in der Gemeinde bei vielfältiger Unsicherheit und Zwiespältigkeit die Buße verwirklicht werden könne. Es ist vorgesehen, später noch unmittelbar praktische Anregungen weiterzugeben, zum Beispiel zur Frage der Kinderbeichte, der Bußliturgie u. a.

I. Zur gegenwärtigen Situation

1. Es ist Tatsache, daß die Einzelbeichten in den letzten Jahren erheblich abgenommen haben. In manchen Gemeinden mag das noch wenig spürbar sein. Ein nur oberflächlicher Blick zeigt jedoch bereits, wie an den Festtagen die Zahl der Kommunizierenden um ein Vielfaches höher liegt als die der vorher Beichtenden, obschon es doch lange Zeit selbstverständlich war, daß das Bußsakrament, vor allem vor Weihnachten und Ostern, z. T. auch vor Allerheiligen, «dazugehörte».

2. Es wäre aber zu einfach und nicht den Tatsachen entsprechend, wenn man unter Umgehung einer ersten Reflexion sich in einer allgemeinen Klage über den Glaubensschwund der heutigen Menschen erschöpfte, der – abgesehen von der Säkularisierung – weithin der neuen Theologie, unter Umständen auch dem Konzil, zuzuschreiben sei. Man geht dabei unreflektiert von der Vorstellung aus, daß die bisherige Bußpraxis die bestmögliche sei, und wenn sie nicht mehr geübt werde, könne es nur an einem Glaubensschwund liegen.

Diese Möglichkeit besteht durchaus, aber ebenso muß gefragt werden, ob die gegenwärtige Beichtpraxis optimaler Ausdruck der Vergebung Gottes und des Bußwillens des Menschen sei oder nicht auch unter Umständen deren sehr unzulängliche Darstellung bedeute. Manches scheint für das letztere zu sprechen. Es darf nicht übersehen werden, daß die steigende Distanz zum Bußsakrament nicht nur die «Abständigen» betrifft, sondern gerade viele engagierte Gläubige, darunter nicht wenige Theologen und Priester.

3. Vom unmittelbaren Empfinden her ist die Beichte in ihrer üblichen Form – Schlange vor dem Beichtstuhl, Knien im

⁶ Die Intervention von Kardinal Marty, die von Kardinal König ausdrücklich unterstützt wurde, findet sich vollinhaltlich in der kürzlich erschienenen, vorzüglichen Überschau und Dokumentation von *René Laurentin*, *Le Synode permanent, Naissance et Avenir*, Editions du Seuil, Paris 1970, Seite 202 f. Laurentin unterstreicht, Kardinal Marty habe nicht von «der», sondern von «einer» nächsten Versammlung gesprochen, auf der die Priesterfrage usw. verhandelt werden müßte.

⁷ Dieser Satz fehlt in der deutschen Ausgabe (vgl. Anmerkung 2).

⁸ Die deutsche Fassung spricht von «Änderungen» in der Tagesordnung, die zum voraus bekanntgegeben und vom «neuen Thema», das noch gemeinsam durchgearbeitet werden soll. Die französische Fassung entspricht mehr der Situation vor der zweiten Bischofssynode, als aus dem allgemein gehaltenen Programm einzelne Punkte (z. B. die Nuntien) ausgeklammert wurden. Der Ausdruck «Black out» könnte darauf anspielen.

⁹ Nach Kipa, 19. Mai. Unter demselben Datum berichtete die Kipa von Äußerungen Kardinal Garonnes. Er persönlich wünsche nicht, daß auf der Synode 71 der Zölibat diskutiert werde, weil dafür zurzeit nicht das richtige «Klima» herrsche. Wie weit die Traktandenliste schon aufgestellt sei, wisse er nicht.

¹⁰ Von uns publiziert in Nr. 6/7 vom 31. März/15. April (vgl. Anmerkung 3).

engen «Kasten», Aufzählen der Sünden nach Beichtspiegelschema, Zuspruch in ein paar Sätzen, Auferlegen einer routinemäßigen Buße, Absolution – kein Geschehen, in dem die existentielle Begegnung eines Menschen mit dem vergebenden Gott deutlich erfahren wird. Hinzu kommt die häufige Klage über die Wirkungslosigkeit der wiederholten Beichte; man weiß nicht recht, welchen praktischen Wert es hat, längst Vergangenes unter ein «Nein» zu stellen. Es geschieht in vielen Fällen keine Erneuerung im Sinn der biblischen Umkehr. Im Gegenteil, für viele Christen ist die Beichte ein Institut zur Umgehung der wirklichen Umkehr.

4. Es hat sich allmählich die Einsicht durchgesetzt, daß es neben dem Sakrament viele Weisen der Buße und Sündenvergebung gibt. Dazu kommt (was in Katechese und Beichtpastoral zumeist nicht mitgeteilt wird), daß kanonistisch nur jene zur Beichte innerhalb der österlichen Zeit verpflichtet sind, die sich subjektiv im Zustand einer schweren Sünde wissen.

5. Die auf geschichtliche Gründe zurückführende Koppelung von Beichte und Kommunion ist weitgehend aufgehoben. Bei Einkehrtagen und Exerzitien verlangten die meisten Teilnehmer früher selbstverständlich nach der Beichte. Heute fragen sehr viele nicht mehr nach der Beichte, sondern nach einem persönlichen Gespräch.

II. Geschichtliche Einsichten

1. Bei der Überlegung für die zukünftige Praxis müssen einige geschichtliche Einsichten mitbedacht werden. Die eine Buße und Vergebung, von Christus gestiftet, der Kirche übergeben, hat viele Formen durchlaufen, viel mehr als die Eucharistie. Allgemein bekannt ist die Tatsache, daß lange Zeit, zumindest in bestimmten Teilkirchen, nur die «Kapitalsünden» (Glaubensabfall, Mord, Ehebruch) nach der Taufe der amtlich sakramentalen Buße unterzogen wurden. Es gab im Mittelalter lange Zeit eine allgemeine Sündenvergebung im öffentlichen Gottesdienst, die der Praxis unserer heutigen Andachtsbeichte entsprach. Auch die «Laienbeichte» des frühen Mittelalters darf nicht nur als privater Zuspruch im zwischenmenschlichen Bereich gelten, sondern erschien als ordentliches Mittel zur Vergebung der alltäglichen (läßlichen) Sünden und im Notfall – beim Fehlen eines Priesters – auch zur Tilgung der schweren Sünden.

2. Diese geschichtlichen Variationen zeigen, daß der Vollzug von Buße sich wandelt. Darum darf man nicht so tun, als sei die Weise der bisher praktizierten und sakramentalen Buße

die einzig mögliche und man müsse jetzt nur fragen, wie man die Leute heute wieder in den Beichtstuhl bekomme. Man sollte lieber nach dem Wesen des Bußvorgangs fragen und dann mit dem Blick auf die heutige Situation sehen, wie Buße fruchtbar zu realisieren ist.

Wir dürfen nicht länger warten, sonst geschieht ein Vorgang wie so oft in der Kirchengeschichte: Weil man in einer wichtigen Glaubenssache an einer bestimmten Form festhielt, hat die Sache selber, der man eine neue Form verweigerte, großen Schaden gelitten (vgl. u. a. Ehe und Liturgie). Da wir der Überzeugung sind, daß Umkehr und Buße Grundlagen des christlichen Lebens und der Kirche sind, dürfen wir uns nicht ausschließlich an bestimmte Formen klammern, die vielen fragwürdig geworden sind. Das wollen viele verantwortliche kirchliche Stellen bisher kaum sehen, obschon bei den Theologen auf Grund neutestamentlicher, dogmengeschichtlicher und pastoral-theologischer Einsichten ein weitgehender Konsens über Buße und ihren Vollzug gefunden ist.

III. Überlegungen zur Buße und ihrem sakramentalen Vollzug

1. Buße gehört mit dem Glauben zum Wesen des Christseins

Glaube und Buße sind nicht nur im Eingangsruf Jesu vereint (Mk 1, 15), sie bestimmen auch seine ganze Botschaft und die Antwort der Jünger. In Jesus soll die Welt erfahren, daß Gott sich für sie entschieden hat, obschon die Welt in vielfältiger Schuld, in der Entfremdung und im Verhängnis steht. Gott wird verkündet in seiner unermesslichen Vergebungsbereitschaft (vgl. Lk 15). Wort und Leben Jesu decken die Welt und die Menschen auf in ihrem sündigen Verhängnis. Der Mensch erfährt darin, daß er selber nicht die Möglichkeit hat, seine und der Welt Zukunft zu sichern, da er eben Sünder ist und er das Böse nicht aus der Welt schaffen kann. Seine Rettung, seine Rechtfertigung liegen außerhalb seiner selbst; sie sind Chance des Angebotes Gottes, das wir im Glauben ergreifen. Dieser Glaube schließt die Umkehr ein; er bedeutet, daß wir uns von den bisherigen Sicherungen abkehren und Leben, Glück, Friede, Freude und Freiheit in der Zuwendung zu Gott geschenkt bekommen.

Trennt man Glaube und Buße voneinander, wie es oft faktisch geschieht, dann ereignet es sich zum Schaden von Glauben und wahrer Buße. Der Glaube wird dann zu einem bloßen Ja zu als richtig erkannten geoffenbarten Sätzen, ohne besondere Relevanz für das tägliche Leben; die Buße reduziert sich auf den punktuellen Empfang des Bußsakramentes. Der Umkehrvorgang wird in einen Vorraum hineingestellt, äußerlich schon dadurch kenntlich gemacht, daß er in einem Winkel der Kirche, im Beichtstuhl, geschieht.

Bei der Umkehr handelt es sich nicht in erster Linie um einen primär psychologischen Vorgang oder eine theoretische Reue über die Sünden der Vergangenheit, sondern um eine tagtägliche Entscheidung, um den konstruktiven Willen zur erneuernden Tat des ganzen Menschen (vgl. Lk 3, 10-17). Die Buße ist nach vorn gerichtet und führt zu einem veränderten Leben aus dem Glauben. Der Schwerpunkt liegt also nicht so sehr auf dem Blick in die Vergangenheit, sondern in der Zuwendung zu einer neuen Zukunft in und mit Gott; die Buße verlangt deshalb eine neue Gesinnung und ein neues Tun.

2. Die Umkehr hat eine kirchliche Gestalt

Es gehört zum christlichen Glauben, daß diese Versöhnung durch Menschen vermittelt wird (vgl. Mt 6, 14; 18, 15 ff.). Dies begründet auch die Funktion der Kirche bei der Versöhnung (vgl. Mt 16, 18; 18, 18). Die Versöhnung mit der Gemeinschaft der Kirche ist das sakramentale Zeichen der Versöhnung mit Gott. Die Weise, wie die Kirche in Erscheinung tritt, braucht aber nicht unbedingt jene zu sein, wie sie sich in der bisherigen sakramentalen Form des Beichtvorganges abspielt. Wenn auch die tridentinische Entscheidung gilt, daß dem Priester eine besondere Absolutionsvollmacht zukommt, dann gibt es daneben viele Weisen wirkmächtiger Versöhnung in der Kirche.

Jede Vergebung unter Christen hat ekklesiale Struktur. Wenn zum Beispiel ein Christ einen andern Menschen verletzt hat, bleibt es sinnlos, wenn er sein Versagen in einem geheimen Beichtvorgang bekennt, ohne daß er zuvor die Vergebung von dem Betroffenen erbeten hat. In diesem Vorgang ist die Kirche gegenwärtig; hier wird das Wort aus dem Jakobusbrief (5, 16) verwirklicht: «Bekennet einander eure Sünden!»; das heißt aber u. a.: Gegenseitiges Aufwecken und Ermuntern, rechtes Kritisieren und Kritik entgegennehmen, fürbittendes Gebet für denjenigen, der versagt, überzeugender Hinweis auf die Vergebungsmacht Gottes mitten im Leben.

Wenn man schon hier von «Vorformen des Sakramentes» sprechen kann, dann ist doch erst recht einleuchtend, daß dort, wo einer Gemeinde in einem offiziellen Gottesdienst die Vergebung Gottes verkündigt und fürbittend zugesprochen wird, sich auch die Wirklichkeit des Bußsakramentes ereignet. Da erscheint doch die ganze Kirche in Gemeinschaft mit ihren Amtsträgern, da handelt sie in Vollmacht und im Sinne der neutestamentlichen Umkehrbotschaft, auch wenn dieser Vorgang amtlich noch nicht als Sakrament bezeichnet wird. Zudem wird in diesem öffentlichen Bekenntnis deutlich, daß die Gemeinde selber sich als Sünderin versteht und ständig von der Vergebung Gottes lebt. So ist nicht einzusehen, warum der im bisherigen Sinn vollzogene sakramentale Akt der Buße mehr bewirken soll als die in der Gemeindeversammlung vollzogene deprekative (fürbittweise) Lossprechung. Die Wirksamkeit liegt doch (abgesehen vom Vergebungswillen Gottes) bei dem Umkehrwillen der Gemeinde und des einzelnen bereuenden Gliedes (siehe dazu IV, 4 und 5).

3. Verändertes Sündenverständnis

a) Die Überlegungen zur Buße und zur Praxis des Bußsakramentes müssen sich auseinandersetzen mit der Weisung des Tridentinum: Der Sünder muß in der sakramentalen Beichte alle schweren Sünden nach Zahl und Art bekennen. Hier liegt der verbindliche Glaube zugrunde, daß für den Christen, der sich nach der Taufe total aus der Heilsgemeinschaft entfernt hat, normalerweise nur in einem zweiten Sakrament, einer zweiten mühseligen Taufe (wie die Kirchenväter sagten), der Zugang zur Gemeinschaft der Kirche und zu Gott wiedergewonnen werden kann. Aber im einzelnen läßt der Satz des Tridentinum viele Möglichkeiten offen. Hier soll nur an die Frage erinnert werden, was denn eigentlich schwere Sünde ist. Im allgemeinen werden folgende Gesichtspunkte genannt: freier Wille, klare Einsicht, erhebliche Sache.

Praktisch ist die Pastoral in den letzten Jahrhunderten jedoch meist so vorgegangen, daß objektiv meßbare Verstöße gegen das Sittengesetz (ganz besonders die Sünden gegen die Geschlechtlichkeit und der Verstoß gegen das Sonntagsgebot) als schwere Sünde behandelt wurden. In der Praxis wurde also einfach praesumiert, daß einer die objektiv schwere Sache auch als solche erkennt und als Sünde auch will. So wurde das Sakrament der Buße mehr ein Mittel, mit dem man die von der Kirche vertretene Moral aufrechterhalten wollte. Der unbedingte Versöhnungswille Gottes und die subjektive Gewissenssituation des Gläubigen fanden sehr oft wenig Berücksichtigung. Der Beichtspiegel gewann auf diese Weise trotz mancher Modernisierung ein verhängnisvolles Gewicht. Es ist bestürzend zu sehen, wie lange die geradezu verheerende Kasuistik in der Moralthologie von Jone (1961, 18. Aufl.) die Beichtmoral und -praxis bestimmt hat.

Es muß vor allem gesehen werden, daß die total von Gott trennende Sünde für den Gläubigen nicht etwas Alltägliches sein kann, wie es der Beichtspiegel nahelegt; ein totaler Verstoß gegen Glaube und Liebe ist gewöhnlich nur als Grenzfall möglich. Schließlich muß beachtet werden, daß die persönliche Sünde des Einzelnen sowohl nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wie nach der eigenen Erfahrung im Zusammenhang steht mit der dem Einzelnen vorgegebenen Sündenmacht (neutestamentlich Hamartia), die sich u. a. auswirkt in bestimmten gesellschaftlichen Strukturen, Zeit-, Klassen-,

Volksgeist, Ideologien, denen sich der Einzelne nicht beliebig entziehen kann.

b) Zu der vertieften theologischen Einsicht in das Wesen der Sünde kommen wichtige Erkenntnisse der heutigen Anthropologie, durch die der traditionelle Begriff der schweren Sünde und der Begriff der Reue als Widerruf einer solchen Tat, verbunden mit dem festen Vorsatz, sie nicht mehr zu begehen, als höchst abstrakt und praktisch nicht mehr anwendbar erwiesen wird. Die traditionelle Lehre und Praxis gehen von der Vorstellung aus, als verfüge der Mensch über eine höchstens akzidentell und ausnahmsweise behinderte selbstmächtige Entscheidungsfähigkeit. Die heutige Anthropologie hat demgegenüber aufgezeigt, wie sehr unsere Freiheit durch erbliche Belastung, sozialen Druck, frühkindliche Tabuisierung, traumatische und neurotische Komplexe, unbewußte Steuerungsmechanismen u. a. bestimmt ist. Die herkömmliche kirchliche Moral stellt ihrerseits selbst weitgehend eine den Menschen unfrei machende Tabu-Moral dar. Die Freiheit, sich für oder gegen Gott und den Nächsten zu entscheiden, kann deshalb nicht mehr punktuell angesetzt werden, sondern muß in der Grundentscheidung des Menschen über das Ganze seines Daseins gesehen werden, in der sich ein Mensch entweder engagiert und liebend hingibt oder sich letztlich verweigert. Einzelne «sündige» oder «gute» Tage können lediglich als (letztlich zweideutig bleibende) Zeichen einer solchen Grundentscheidung verstanden werden. Solche Erkenntnisse können nicht ohne praktische Konsequenzen für die konkrete Gestaltung von Buße bleiben.

c) Noch ein weiteres grundlegendes Moment muß wenigstens andeutungsweise hier zur Sprache kommen. Auch dort, wo Freiheit und Verantwortung des Menschen nicht bestritten werden, wo man um die Schuld und ihre Aufarbeitung weiß, vermag man sie nicht theologisch als Sünde zu sehen, weil man das Verhältnis zu Gott, vor dem man schuldig wird und der die Vergebung auch im zwischenmenschlichen und kirchlichen Bereich wirkt, nicht realisieren kann, wenigstens nicht so, daß daraus unmittelbar Konsequenzen für das Bewußtsein und das Handeln sich ergeben. Hier verweist das besondere Problem der Buße auf das viel umfassendere, wie die heutigen Menschen in der jetzigen Welt und ihrer Deutung zu einer tragenden und erhellenden Erfahrung Gottes kommen. Oft scheint es seelsorglich angezeigt, zunächst nicht mehr zu verlangen und zu erwarten, als daß einer seine Schuld vor den anderen und vor der Gemeinschaft einsieht und bereit ist zur Versöhnung. Denn in jeder zwischenmenschlichen Vereinigung wirkt ja Gott als der letzte Grund, auch wenn er nicht ausdrücklich genannt und als solcher erfahren wird (vgl. Mt 25, 31 ff., Mt 18, 21-35).

IV. Pastorale Konsequenzen

1. Die Verkündigung muß darauf hinwirken, daß die Buße im Sinne der biblischen Umkehr eine Grundhaltung eines jeden Christen und der ganzen Gemeinde sein muß. Glaube und Umkehr sind zwei Seiten eines gleichen Vorgangs: die von Gott in Christus wirksam angebotene Vergebung zu ergreifen und darauf zu antworten. Umkehr bestimmt das ganze Christenleben und nicht nur den Vorgang des Bußsakramentes.

2. Unsere pastorale Bemühung muß darauf ausgerichtet sein, daß in unseren Gemeinden die grenzenlose Vergebungsbereitschaft Gottes verstehbar zur Geltung gebracht wird. Barmherzigkeit üben ist kein Aufweichen des Evangeliums. Das heißt u. a. auch, daß die Versöhnung Gottes auch denen in unserer Gemeinde gezeigt und sakramental ausgedrückt werden mußte, die aus rechtlichen Gründen (z. B. wegen ungültiger Ehe) von den Sakramenten ausgeschlossen sind und doch nach ihnen verlangen.

3. Die als Bußandacht schon bisher teilweise geübte Form kann nicht nur als Vorbereitung auf das Sakrament gesehen

werden. Sie ist ein Akt amtlicher Fürbitte der Kirche und wirkt deshalb Sündenvergebung. Das soll in den Gemeinden deutlich ausgesprochen werden; wir müssen die bei den Gläubigen herrschende Zwiespältigkeit durch ein klares Wort überwinden. Daher müssen wir die Bischöfe dringend bitten, daß sie das auch offiziell erklären.

4. Die persönliche Beichte darf dabei jedoch nicht verloren gehen. Man wird sie befreien müssen von fragwürdigen Erscheinungen (dem schematischen Vollzug, der Massenabfertigung von Schulklassen, der Konzentration eines Großteils der Gemeinde auf die Tage vor den Hochfesten, der sklavischen Verhaftung an den Beichtspiegel usw.). Man sollte das persönliche Beichtgespräch anregen und dafür auch neue Formen ermöglichen, zum Beispiel durch die Einrichtung von Beichtzimmern. Andererseits wird man nicht übersehen dürfen, daß nicht wenige Gläubige auch die Anonymität des Beichtstuhls wahren möchten.

Die Einzelbeichte will dem Christen helfen, sich seiner Schuld konkret zu stellen; er gesteht nicht nur: «Ich bin Sünder», sondern er sagt: «Ich bin dieser Sünder!», das heißt er stellt sich der Tatsache, daß er für dieses oder jenes verantwortlich war und darin versagt hat. Im Aussprechen dieser konkreten Schuld verleibt sich die Einsicht, als unvertretbar einzelner Sünder zu sein, und der Wille zur persönlichen Umkehr in spezifischer Weise (wie andererseits in der gemeinsamen Bußfeier die soziale Dimension der Schuld besonders sichtbar wird).

Die Einzelbeichte darf also nicht in das Licht geraten, als sei sie nur für den «schweren Sünder» bestimmt. Man wird sie vielmehr allen Gläubigen als regelmäßige Praxis (ein oder mehrere Male im Jahr) dringend empfehlen; darüber hinaus ist sie besonders dann angebracht, wenn das Aussprechen und persönliche Bekennen der Schuld für eine neue Ausrichtung des Lebens hilfreich erscheint und wenn besondere Probleme zur Sprache gebracht werden sollen, für die der Betreffende lieber die Form der Beichte als die des «normalen» seelsorglichen Gesprächs wünscht.

5. Ein schwieriges und bisher nicht ganz gelöstes theologisches und pastorales Problem ist die Frage der Zuordnung von Bußfeier und Einzelbeichte. Zweifellos darf man beide Formen nicht gegeneinander ausspielen: beide müssen in der Kirche ihren Platz haben, in beiden ereignet sich Sündenvergebung, beide setzen den Willen zur Umkehr voraus und beide müssen sich in konkreter Buße im Alltag auswirken. Es darf also nicht der Eindruck entstehen, als gebe es eine «leichtere» und eine «schwerere» Form der kirchlichen Buße. In den meisten Fällen wird der einzelne Gläubige selbst entscheiden müssen, welche Form der Buße für ihn angemessen und aufbauend ist.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott über die Versöhnung mit dem Bruder und mit der Gemeinschaft der Kirche geht. Deshalb kann die Form der Buße nie nur eine Frage der persönlichen Entscheidung sein; vielmehr hat die Kirche von Anfang an bei besonders schweren, öffentlich bekannten und deshalb das Gemeindeleben schwer störenden Verstößen (vgl. die Gemeinde- und Bußordnung Mt 18, 17f. und die Behandlung der Kapitalsünden in der alten Kirche) bestimmte Formen der Buße vorgeschrieben. Diese Tradition hat das Trienter Konzil aufgegriffen mit der Bestimmung, für die kirchliche Vergebung von schweren Sünden sei die sakramentale Buße in der Gestalt der persönlichen Beichte erforderlich.

Bei aller grundsätzlichen Richtigkeit und Gültigkeit dieser Entscheidung hilft sie uns gegenwärtig in der Praxis nicht viel weiter. Keinesfalls sollte man daraus die Konsequenz ableiten, für die Vergebung der läßlichen Sünden genüge die Bußfeier, für die Vergebung der schweren Sünden bedürfe es der Einzelbeichte. Damit würde die Einzelbeichte faktisch zu einem öffentlichen Bekenntnis und in ihrer Bedeutung, welche

sie auch für solche haben kann, die sich nicht in schwerer Sünde wissen, abgewertet. Zudem muß doch deutlich gesagt werden, daß man nicht so schnell von schweren Sünden sprechen kann; nach dem oben Gesagten (III, 3) ist das meiste, was in traditioneller Weise auch von vielen Beichtspiegeln als solche bezeichnet wird, nicht ein Verstoß, der vom «Reiche Gottes ausschließt». Deshalb wird man die Verpflichtung zur Einzelbeichte nicht gesetzlich regeln können, sondern nur durch Erarbeitung von Kriterien, welche als Hinweise, Handreichungen und Hilfen für die persönliche Gewissensentscheidung dienen.

In diesem Sinn kann man im Wesentlichen zwei Kriterien aufstellen:

► Wo einer sein Leben bewußt gegen oder völlig ohne Gott entworfen und gelebt hat oder wo er in einer grundlegenden Entscheidung seines Lebens in totalen Widerspruch zum Willen Gottes getreten ist; und wo er

► in grundsätzlicher Weise die Gerechtigkeit und Liebe zum Mitmenschen verletzt und sich längere Zeit von der Gemeinschaft der Kirche ferngehalten, so daß er faktisch mit ihr gebrochen hat;

da muß er sich auch als einzelner seiner Schuld stellen und als einzelner wieder in die Gemeinschaft der Kirche zurückkehren, um dann erst wieder gemeinsam mit allen anderen Bußliturgie feiern zu können. Beides wird im Leben eines Christen ein Ausnahmefall sein. In den übrigen Fällen kann unbeschadet der unter IV, 4 ausgesprochenen Empfehlung für viele Gläubige die Bußliturgie an die Stelle der bisherigen Beichtpraxis treten.

6. Es muß ins Bewußtsein gehoben werden, daß die Kirche als vergebende Größe ständig gegenwärtig ist mitten in unseren menschlichen Beziehungen: in der Familie, am Arbeitsplatz, in vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen. Dort ereignet sich die Sünde gegen Liebe und Wahrheit; dort ist der erste und vorgegebene Ort der Vergebung auch im kirchlichen Sinne.

7. Auch die Erziehung der Kinder zur Buße darf nicht einleisig als Hinführung zum Sakrament der Beichte verstanden werden. Das Kind soll lernen, die erste Form von christlichem Bekenntnis und Vergebung im mitmenschlichen Vollzug zu sehen.

8. Es ist wichtig, daß den Christen Hilfen zur persönlichen Gewissensbildung gegeben werden. Dabei muß die Verkündigung ständig darauf verweisen, was unter heutigen Bedingungen als Unterlassung des Guten und Verletzen der Liebe ge-

kennzeichnet werden muß. Es muß eine Aufklärung gegeben werden, daß die landläufigen Bezeichnungen dessen, was schwere und läßliche Sünde ist, neu gesehen werden müssen (siehe III, 3).

9. Buße und Versöhnung sind als kirchliche Vorgänge von weltweitem Bezug. Alle Buße der Christen, die *nur* in privatem Bereuen und Bekennen besteht, entspricht nicht der Sendung der Kirche, die die Vergebungsmacht Gottes anbieten soll für alle Welt. An der Kirche und ihrem Tun soll abgelesen werden, daß Gott ein versöhnender ist. Darum muß die Kirche ständig ihren Beitrag leisten innerhalb einer Welt, die erfüllt ist von Unversöhnlichkeit. Die Buße müßte sich auch auf die «gesellschaftlichen» Sünden beziehen, auf die Ungerechtigkeiten einer verkehrten Gesellschaftsordnung und des durch sie bedingten menschlichen Leides, an dem wir alle mitschuldig sind, die wir an dieser Ordnung partizipieren. Erst wenn die Buße in dieser weiten Sicht gesehen wird, entspricht sie dem Auftrag des Evangeliums, und erst dann kann sie auch dem heutigen Menschen voll verstehbar werden.

Antoine Vergote

Religionspsychologie

402 Seiten. Leinen Fr. 32.-. Wird durch menschliche Wunschvorstellungen, Ängste und Frustrationen Religion erschöpfend erklärt oder weisen Vater- und Muttersymbole auf einen tieferen transzendentalen Ursprung hin?

Aufgrund sorgfältiger Tests und Analysen des modernen Bewußtseins, der Erkenntnisse der Psychologie und Psychoanalyse wird das breite Phänomen des Glaubens und des religiösen Verhaltens von dem bekannten Löwener Psychologen klar und einfach dargestellt.

In allen Buchhandlungen

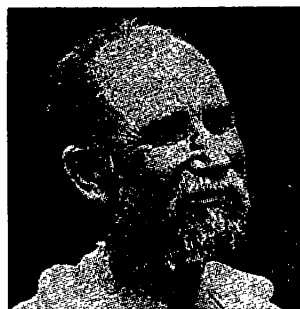
Walter-Verlag

Soeben erschienen:

Charles de Foucauld

Beten – Lieben – Glauben

Unveröffentlichte Meditationen.
151 Seiten. Leinen, Fr./DM 12.80,
öS 81.90



Was uns hier geboten wird, sind eigenhändig geschriebene, bisher unveröffentlichte Texte aus einem Notizheft, dessen Ueberlassung Henri de Foucauld, einem Bruder Pater de Foucaulds, zu verdanken ist. Charles de Foucaulds Anliegen war die Herausarbeitung der biblischen Christusgestalt. Sein Blick ist zunächst auf den geschichtlichen Christus gerichtet, dessen Verhalten er nachzuzeichnen bestrebt ist. Durch die Betrachtung der Menschheit Christi wird im Gebet seine göttliche Wirklichkeit erfahren. Charles de Foucauld als betrachtender Beter weiss, dass nur das Gebet zu einem lebendigen Glauben führt. Sein Herz überfließt von Liebe zu allen Menschen, einer spirituellen Liebe, die sich von der Betrachtung nährt. Gerade in unserer Zeit der Gebetskrise kommen diese Betrachtungen einem tiefen Bedürfnis entgegen.

Es ist erschütternd und gleichzeitig beglückend, diese Aufzeichnungen zu lesen. Erschütternd, weil sie an unser Innerstes rühren, weil wir in ihnen die unendliche Demut des grossen Beters Foucauld spüren, sein kindlich schlichtes, glühendliebendes Vertrauen; beglückend, weil seine Zuversicht, sein unbedingter Glaube auf uns überströmen. In diesen Betrachtungen klingt ein Ton auf, der nicht täuscht: die Glaubwürdigkeit echter Spiritualität.

REX-VERLAG

LUZERN/MÜNCHEN 19

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290
(Orientierung), Zürich - Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk
(Orientierung) 26849) - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C. E.
Suisse No 020/081.736 - Italien: c/c N. 1/18690
Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri,
Piazza della Pilotta, Roma, (Orientierung).

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.- /
DM 19.- / öS 125.- / FF 28.- / bFr. 250.- /
Lire 3000.- / dan. Kr. 35.- / US \$ 5.-

Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.- /
DM 11.- / öS 70.-

Gönnerabonnement: sFr. 25.-

Einzelnnummer: sFr./DM 1,50 / öS 9.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion