



## Wir kommentieren

**die neue Haltung des Rundschreibens Mater et Magistra:** Statt statischer Lehre dynamische Richtung – Die Pflicht der Kirche in den weltlichen Raum einzugreifen – Die Arbeit steht vor Eigentum und Kapital – Auch das Eigentum ist dynamisiert – Raum für Initiative und Mitverantwortung der Arbeiter.

**das «Non possumus» des Moskauer Patriarchates an das Konzil:** Der Ton des Schreibens durch die Doktrin und Haltung des Kommunismus bedingt – Versuch, objektive Gründe zu nennen – Haupthindernis der Primat des Papstes – Kardinal Bea und sein Sekretariat als Lockvögel für die orientalischen Kirchen – Der Vorwurf, das Konzil verfolge politische Ziele – Machtkirche gegen Liebeskirche.

**ein Gegenstück zur Moskauer Erklärung** (Interview mit Erzbischof Alexander in München): Vom Werden und Stand der Russisch-orthodoxen Emigrantenkirche (Karlowitzer Synode) – Ihre Hochachtung vor dem Mos-

kauer Patriarchat – Ihr schwieriger Stand gegenüber der Sowjetischen Kirche im Ausland – Ihre Haltung zum Konzil.

## Seelsorge

**Vom Werdegang des Diakons:** Von der Vielzahl der Verhältnisse und der Stufenleiter möglicher Lösungen in der Ausbildung des Diakons – Der Diakon im deutschsprachigen Raum: 1. *Der hauptberuflichen Diakons Ausbildung* soll der eines Lehrers entsprechen – Erlernen eines weltlichen Berufs wünschenswert – Die gleiche Ausbildung im Seminar wie der Priester? – Stimmen dafür und Gründe dagegen – Schamoni – «Paroisse et Liturgie» – P. Rouquette SJ – Diakonat als Prüfungszeit für Priesterkandidaten – Wann Zölibatsverpflichtung? – Die eigenständige Aufgabe des Diakons auf Lebenszeit – Der Dreiklang des Diakonenamtes: Liturgie, Caritas, Katechese – Kein «Schmalspurtheologe» – Sozial-karitative Ausbildung – Gleiche Grundausbildung mit Schwerpunkten – Evangelische

Vorbilder – Geistliche Ausbildung fordert eigenes Seminar mit Praktikum – Des Diakons Verlobung und Eheschließung – 2. *Der nebenberufliche Diakon* – Auslese und Ausbildung.

## Kunst

**Kampfansage an die sakrale Kunst:** 1. Die Ausstellung «Kunst und Liturgie» in Fribourg – Eine vierfache Wendung – 2. Karl Ledergerbers (Verlag Otto Walter) Unterscheidung von sakraler und religiöser Kunst – 3. Die Ausstellung in Fribourg im Licht dieser Unterscheidung.

## Hl. Schrift

**Lukasevangelium aus dem 2. Jahrhundert** (textkritische Glossen zu den Veröffentlichungen des neuen Papyrus Bodmer XIV-XV an drei praktischen Beispielen): Verschreibungen – Erklärende Einschreibungen – Zeiteinflüsse – Textkritik muß auch die Dogmen- und Kirchengeschichte beachten – Das Motiv des Autors – Die Bibel als Botschaft Gottes und menschliches Wort.

## KOMMENTARE

### Aktuelle Sozialprobleme im Lichte der neuen Sozialzyklika

Schon der Titel des Rundschreibens weist auf diese aktuellen und praktischen Nöte hin: «Über die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens der Gegenwart im Sinne der christlichen Gebote.»

So die deutsche Übersetzung, die den Sinn richtig wiedergibt. Dabei ist, wie der lateinische Text noch deutlicher sagt, unter «Ordnung» weniger passiv und statisch an ein bestimmtes Ordnungsgefüge als an das aktive Ordnen gedacht: «De recentioribus rerum socialium processibus ad christiana praecepta componendis.» Nach diesem Wortlaut stehen also die Prozesse und der Vorgang, die Maßstäbe, die Ziele, die Mittel des Ordnen im Vordergrund der Darlegungen. Schon dieser Titel deutet auf das Dynamische, Bewegliche, ständig zu neuer Anpassung Aufrufende hin.

Im folgenden sollen einige besondere Probleme herausgegriffen und die Richtung dargelegt werden, in der die neue Sozialzyklika die Lösung sieht. Dabei darf angemerkt werden, daß die Enzyklika selbst eine gewisse Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit und damit auch sowohl den Theoretikern wie den Praktikern einen großen Spielraum offen hält. Es wird kaum eine Enzyklika geben, in der so oft Wendungen ge-

braucht werden wie: nach Unserer Meinung, beim heutigen Stand der Dinge, es will Uns scheinen usw. Die Enzyklika ist kein Rezeptbuch, das man nur anzuwenden brauchte, um fertige Lösungen zu haben, sondern sie weist die Richtung, in der Lösungen zu suchen und zu finden sind, ohne uns selbst die Mühen des Suchens, Überlegens, sogar des Probierens und Experimentierens zu ersparen.

### Recht und Pflicht der Kirche, im «weltlichen» Raum durch Lehre und Praxis «gegenwärtig» und tätig zu sein

An der Spitze der Darlegungen wird Recht und Pflicht der Kirche zur Aktivität auf dem sozialen Gebiet erneut betont. Sowohl «Rerum Novarum» wie «Quadragesimo Anno» haben gegenüber Vorwürfen, die Kirche begeben sich auf ein ihr fremdes Gebiet – auf dem sie weder etwas verstehe noch etwas zu suchen habe –, wenn sie zu Fragen der sozialen und gesellschaftlichen (wie auch politischen) Ordnung Stellung beziehe. Die Vorwürfe kamen von zwei Seiten.

Einmal von Seiten des weltlichen Raumes, besonders von extrem liberaler und extrem marxistischer Seite. Nach der extrem liberalen Theorie hat der wirtschaftliche Raum seine volle Eigengesetzlichkeit und Autonomie, dergegenüber sittliche Postulate weder angebracht noch wirksam sein könnten. Es sollten, wie «Quadragesimo Anno» darlegte, nur eiserne

Wirtschaftsgesetze gelten (No. 42), in die einzugreifen weder sinnvoll noch nützlich sein könne. «Quadragesimo Anno» gibt demgegenüber zu, daß es zwar wirtschaftliche Gesetze gebe (zum Beispiel bei Güterknappheit steigen die Preise), daß es aber auf den Menschen und die staatliche Macht ankomme, ob man sie und die entsprechenden Voraussetzungen (Güterknappheit, zum Beispiel durch Kartellabsprachen, Kontingentierungen, Zollschränken usw.) korrigiere (zum Beispiel Verminderung der Nachfrage, etwa durch Steuermaßnahmen, Lohnstopp, Zollpolitik oder durch vorübergehende und überwachete Höchstpreise usw.). Die Enzyklika nennt das hemmungslose Waltenlassen der Wirtschaftsgesetze nach dem romanischen Sprachgebrauch «Naturalismus» – wobei unter «Natur» die rein «natürliche» Triebwelt, ohne Steuerung durch verantwortungsbewußte Vernunft und Entscheidungskraft verstanden wird.

Die neue Enzyklika betont nun weniger das Recht als die Pflicht der Kirche, zugunsten der Schwächeren durch Lehre und Tat einzustehen.

«Obwohl die Kirche vor allem die Aufgabe hat, die Seelen zu heiligen und ihnen die Teilnahme an den Gütern der übernatürlichen Ordnung zu vermitteln, ist sie doch auch besorgt um die Bedürfnisse des menschlichen Alltagslebens, nicht nur um Nahrung und Unterhalt, sondern auch um den Wohlstand und die Kultur in ihren vielfachen Bereichen und entsprechend den verschiedenen Epochen. Im Vollzug von all dem verwirklicht die heilige Kirche den Auftrag Christi, ihres Gründers ...»

Das ist auch gegen die zweite Seite, von der Vorwürfe immer wieder erhoben wurden und werden, nämlich gegenüber einem einseitigen Supernaturalismus, gesagt, der die Kirche auf das «rein Religiöse» zurückdrängen möchte. Er reißt die Einheit des Menschenlebens auseinander und verliert oder verdirbt in seiner Einseitigkeit auch das wirklich wirksame Religiöse: «Das Christentum ist in Wahrheit Verbindung von Erde und Himmel; es erfaßt den Menschen in seiner Konkretheit, Geist und Stoff, Vernunft und Willen.»

Die Kirche muß sich immer wieder gegen zwei extreme Auffassungen verteidigen: Gegen den Versuch, aus ihr eine rein irdische Heilanstalt für soziale Beglückung oder kulturellen Fortschritt zu machen, angefangen von den alten Juden in der Wüste und den Nutznießern der Brotvermehrung, die Christus zum König machen wollten, bis hinauf zu jenen sozialistischen Richtungen, die in Christus den ersten Sozialrevolutionär sehen; aber auch gegen den gegenteiligen Versuch einer reinen Geistkirche, angefangen von den alten manichäischen Sekten über die Spiritualen und Katharer des Mittelalters bis hinauf zu gewissen esoterischen, ästhetisierenden und eschatologistischen Zirkeln der Gegenwart – oder auch zu robusten Diesseitsmenschen aller Zeiten, die die Kirche für ihre Machenschaften immer dann für ungefährlich hielten, wenn sie sie in den Kirchenraum einsperren zu können glaubten, wie dies bei Diktaturen jeglicher, sei es politischer, sei es wirtschaftlicher Art der Fall war.

## Kapital und Arbeit

Von Kapital und Arbeit, ihrer Bedeutung und ihrem gegenseitigen Verhältnis, war sowohl in «Rerum Novarum» wie in «Quadragesimo Anno» die Rede. Es scheint uns aber bezeichnend zu sein, daß in den alten Enzykliken an erster Stelle immer vom Kapital und Eigentum, in der neuen dagegen immer zuerst von der Arbeit und dann, deutlich an zweiter Stelle, von Eigentum und Kapital die Rede ist. Sogar dort, wo sie die Lehre von «Rerum Novarum» rekapituliert, die den ganzen großen ersten Hauptteil dem Recht auf Eigentum gewidmet hatte, stellt die neue Sozialenzyklika an erste Stelle die Arbeit: diese dürfe nicht als Ware behandelt werden, sondern habe als Ausdruck der menschlichen Person zu gelten, ihre Vergütung dürfe nicht dem mechanischen Spiel der Marktgesetze überlassen, sondern müsse nach Billigkeit und Gerechtigkeit (Reihenfolge!) bestimmt werden, die verletzt würden, selbst wenn beide Sei-

ten den Vertrag freiwillig abgeschlossen hätten. Dann erst ist mit zwei Sätzen vom Eigentum die Rede: «Das private Eigentum, auch an Produktionsgütern, ist ein natürliches Recht, das der Staat nicht unterdrücken kann. Innerlich kommt ihm eine soziale Funktion zu; es ist deswegen ein Recht, das im Dienst des eigenen Nutzens und Wohles des andern steht.»

Erst recht und am ausgiebigsten ist im zweiten Hauptteil der neuen Enzyklika an hervorragender Stelle von der Arbeit, von ihrer gerechten Vergütung, vom Prozeß der Angleichung von wirtschaftlicher Entwicklung und sozialem Fortschritt, von den Forderungen der Gerechtigkeit an die Betriebsstrukturen (Betriebsverfassung), vom «tätigen Gegenwärtigsein der Arbeiter in den mittleren und größeren Unternehmungen», vom Dabeisein (Présance) der Arbeiter auf allen Ebenen, von den Berufsverbänden und Gewerkschaften die Rede. Erst dann kommt der Abschnitt über das Eigentum, der wegen seiner besonderen Eigenart auch hier in einem eigenen Punkt behandelt werden soll.

In alldem spürt man deutlich eine gewisse Verschiebung der Akzente, sowohl in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie in der Entwicklung der Doktrin. Zwar behandeln noch die meisten unserer Lehrbücher der Moral und der Sozialethik an erster Stelle das Eigentum und erst dann die Arbeit. Es gibt aber auch schon eine Reihe solcher, besonders im französischen Sprachbereich, die an erster Stelle von der Arbeit handeln. So vor allem das auch heute noch hervorragende Lehrbuch des verstorbenen Sozial- und Wirtschaftsethikers *Albert Müller SJ* (Antwerpen): «Notes d'Economie politique» (2 Bände, 520 und 504 Seiten, 1. Aufl. Paris 1925, 3. Aufl. 1938).

Es hat aber nicht nur eine Akzentverschiebung in der Doktrin, sondern (vorher) auch im realen Gewicht der Faktoren im Übergang von einer statischen zu einer in steigendem Maße dynamischen Wirtschaft stattgefunden. Das wirtschaftliche Eigentum (etwa im Gegensatz zu einem Schloß oder einem Park) bezieht seinen Wert vor allem aus seiner Stellung im ständig sich wandelnden Wirtschaftsprozess, von der Konjunktur, von den Konkurrenzverhältnissen, von der Fähigkeit der Leitung, von neuen Erfindungen, vom Wandel von Mode und Geschmack. Man denke nur an das Schicksal unserer Hoteliers, unserer Landwirtschaft, aber auch der Autoindustrie, der Kohle, der Produktion von Kunststoffen usw. Ähnliches ist zu sagen von den Bodenpreisen zum Beispiel in der Einflußsphäre der Städte. Das Eigentum ist dynamisiert, tausendfältig von seiner aktiven Eingliederung in den wirtschaftlichen Gesamtprozeß abhängig. In Zeiten unserer Hochkonjunktur spürt man auch, wie sehr es vom Arbeitsmarkt abhängig ist. (Die Arbeit freilich auch von der Wirtschaftskonjunktur!)

Im Abschnitt über das Privateigentum und seine veränderte Stellung in der heutigen Gesellschaft spricht der Papst unumwunden aus: «Das entspricht (übrigens) dem bedeutsamen Charakter der Arbeit als unmittelbarem Ausdruck der Person, während im Vergleich dazu das Kapital werkzeuglicher Natur ist, und ist (die Umstellung) daher in der menschlichen Kultur als ein Fortschritt zu betrachten.»

Aus diesem personalen Charakter der Arbeit als Betätigung und Ausdruck der menschlichen Person leitet der Papst auch die Forderung ab, selbst im Großbetrieb «die Mitarbeiter nicht einfach auf die Stufe stummer ausführender Organe herabzusetzen», sondern ihnen Raum für Freiheit und eigene Initiative, Mitdenken und Mitverantwortung zu gewähren. Ein höchst betrachtenswerter Gesichtspunkt, der freilich mit dem bloßen Mitbestimmungsrecht der Gewerkschaften und einigen Aufsichtsrats- (Verwaltungsrats-)sitzen nicht erledigt werden kann. Um aus dem Arbeiter und Angestellten einen wirklichen Mitarbeiter zu machen, braucht es mehr!

Was die gesellschaftliche Machtverteilung anbelangt, so haben zwar die Arbeiter- und Angestellten-Organisationen an Kraft und realem Einfluß die Organisationen des Kapitals und der Unternehmerschaft noch nicht erreicht – auch in Rußland nicht, da dort das absolute Übergewicht bei den Politikern und eventuell noch beim Militär und bei den Managern liegt. Aber es ist nicht zu vergessen, daß die Organisationen der Arbeit

sehr mächtig geworden sind – darum macht auch der Papst sie darauf aufmerksam, daß sie nicht mehr bloß Interessenvertretungen sein könnten, sondern Mitverantwortung für das Wirtschafts- und Gesellschafts Ganze übernehmen müßten.

Aus dieser klaren Sicht der Arbeit heraus kommt der Papst dann auf die neue gesellschaftliche Stellung der arbeitenden Menschen in Betrieb, Wirtschaft und Staat, auf die Rolle der Gewerkschaften und der Leistungsgemeinschaften, auf Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht, auf den Wandel in der Einstellung zum Eigentum, auf Handwerk und Bauerntum usw. zu sprechen.

Diese und einige weitere Themen, besonders jenes von der wahren Bedeutung der wachsenden Dichte gesellschaftlicher Verflechtungen («Vergesellschaftungsprozeß»), sollen in weiteren Beiträgen behandelt werden.

J. David

## Die Absage des Moskauer Patriarchates an das kommende Konzil

Kirche und Kommunismus sind aus ihrem Wesen heraus völlig unvereinbar. Es ist einfach unmöglich, überzeugter Kommunist und wirklich gläubiger Christ zugleich zu sein. Darüber sind sich die Bolschewiken völlig einig – nur bei den Christen hat diese Einsicht noch nicht überall Raum gefunden. «Als soziales System kann der Kommunismus neutral bleiben; als eine Art Religion ist er dem Christentum entgegengesetzt und bemüht sich, es zu verdrängen und abzulösen.»<sup>1</sup> Auf dem Hintergrund dieser Erkenntnis, welche N. Berdjajew so kurz zusammenzufassen vermochte, muß man zu verstehen suchen, daß die Kommunisten bestenfalls an einer Beseitigung der Kirchen und der Religion, niemals jedoch an einer Stärkung interessiert sein können. Die neuesten Schritte Roms zur Einberufung eines Konzils und die Versuche, auf eine Einigung der Christenheit hinzuwirken, werden deshalb von den Herren im Moskauer Kreml mit scheelen Augen betrachtet. Diese grundsätzliche Ablehnung der kommunistischen Machthaber wirkt sich notgedrungen auch auf das Verhältnis des Moskauer Patriarchates zur Römischen Kirche aus. Zu den dogmatischen Gegensätzen tritt der Druck des Regimes hinzu, demgegenüber die Russisch-orthodoxe Kirche machtlos ist. Es ist ihr selbstverständlich unmöglich, mit der Römisch-katholischen Kirche zu verhandeln, wenn diese – auch in politischer Hinsicht – als Staatsfeind betrachtet wird!

Es wird in eingeweihten Kreisen wohl niemanden überrascht haben, daß das Moskauer Patriarchat im «Shurnal Moskovskoj Patriarchii,» Heft 5, 1961, die Teilnahme am bevorstehenden Konzil in aller Form ablehnte. Hingegen war die Art und Weise, wie dies geschah, doch sehr bemerkenswert. Natürlich fehlt in dem angeführten Artikel die Polemik in keiner Weise – aber sie wurde an den Rand verwiesen und man hat sich offensichtlich größte Mühe gegeben, objektive Gründe für die ablehnende Haltung zu finden, Gründe, welche die politischen Gegebenheiten zu umgehen suchen.

Unter dem Titel «Non possumus» wird in dem betreffenden Artikel des Moskauer Patriarchatsjournals erst einmal eingehend auf die Geschichte des neuen Konzils eingegangen und dabei werden Aussagen des Papstes zitiert. Bis zu diesem Punkt ist der Bericht sehr nüchtern gehalten.

«Das Moskauer Patriarchat hatte anfänglich keine Veranlassung, seine Beziehung zur neuen Aktion Roms zu äußern. Aber nachdem in der italienischen Zeitschrift «Tempo» im Mai 1959 eine Notiz über Besprechungen erschienen war, welche angeblich in Wien zwischen Monsignore delle Piane und Vertretern der Moskauer Synode über eine Teilnahme der Russischen Kirche am Konzil stattgefunden hatten, widerlegte das Moskauer Patriarchat diese charakteristische Erdichtung und erklärte, daß es das bevorstehende Konzil als eine innere Angelegenheit der Römisch-katho-

lischen Kirche betrachte und von seiner Seite keine Grundlage, noch viel weniger die Absicht habe, sich in diese Sache einzumischen» (siehe Sh. M. P. No. 7, 1959, S. 10).

Diese Einleitung gibt nun die günstige Gelegenheit für eine Grundsatzklärung zu dem Problem, das heute die getrennten Kirchen wohl am meisten beschäftigt – den Primat des Papstes. Dagegen wird mit den folgenden Worten polemisiert:

«Das Moskauer Patriarchat äußerte eine solche Einstellung zum bevorstehenden Konzil aus seiner Überzeugung heraus, daß der Stuhl Roms, der sich als Mittelpunkt der katholischen Wahrheit und kirchlichen Einheit ausgerufen hatte, bis zu diesem Zeitpunkt keinen Wunsch an den Tag legte, diese Ansprüche aufzugeben, welche 1869 die orientalischen Patriarchen veranlaßt hatten, die Einladung Papst Pius IX. zum Vatikanischen Konzil abzulehnen. Damals war nämlich die vorbehaltlose Anerkennung des päpstlichen Primates für deren Beteiligung am Konzil ausbedungen worden. Deshalb muß man auch in den gegenwärtigen Gesprächen über die Einheit der Christenheit nichts anderes sehen als das Bestreben, die Macht Roms auf die Orthodoxe Kirche auszudehnen.

Dieses Streben kann man nicht nur in dem uns bekannten Appell verfolgen, „in den gemeinsamen Schafstall“ zurückzukehren, sondern auch in den neuen Methoden, die Orthodoxen Kirchen zur Teilnahme am bevorstehenden Konzil zu bewegen. Der strengen kanonischen Ordnung der Römisch-katholischen Kirche entsprechend kann Papst Johannes XXIII. die orthodoxen Patriarchen nicht als gleichberechtigte und ihm gleichrangige Bischöfe zum Konzil einladen. Andernfalls müßte er das Konzil als oberstes Organ der Macht in der Kirche anerkennen, das heißt auf den Primat und das Dogma von der Unfehlbarkeit verzichten – mit einem Wort, zu dem Zustand zurückkehren, in welchem sich die westliche und östliche Kirche bis zur Trennung befanden, was freilich für Rom undenkbar ist.»

Die folgenden Ausführungen gipfeln in der Behauptung, daß «ein wirkliches Allgemeines Konzil ohne die Teilnahme der alten orientalischen Kirchen nicht möglich ist». Es wird dann etwas krampfhaft versucht, die Kommission für die orientalischen Kirchen und insbesondere das Sekretariat für die Fragen der christlichen Einheit, das Kardinal Bea untersteht, als Lockvögel für die orientalischen Kirchen darzustellen. Die Aufnahme von Verbindungen mit der Anglikanischen Kirche wird besonders erwähnt.

Im weiteren Verlauf des Artikels wird eingehend eine Rede Kardinal Beas kommentiert (und hier zitieren wir wieder den Text des Patriarchatsjournals):

«Es ist möglich, sagte er (das heißt Kardinal Bea) später, daß die orthodoxen Bischöfe ihre Beobachter an das Konzil schicken können – dann werden sie Zutritt zur Arbeit einiger Organisationen des Konzils erhalten. Wenn der Moskauer Patriarch seinen Beobachter an das Konzil zu senden wünscht, so wird dieser gerne empfangen, fügte der Kardinal hinzu, indem er auf diese Weise zu verstehen gab, daß keine Einladung erfolge, aber wenn der Patriarch in dieser Hinsicht eigene Initiative bekunde, Rom gerne ein wenig entgegenkommen werde.

Das Moskauer Patriarchat hat bereits seine Ansicht zum katholischen Konzil als zu einer Maßnahme ausgesprochen, die ausschließlich die katholische Kirche betrifft. Die Äußerung Kardinal Beas legt Zeugnis ab für den Anspruch des Römischen Stuhles nach absoluter Macht in der christlichen Welt, als Wirkung derer man auch die neuen Dogmata eronnen hatte, welche die Römische Kirche von der Allgemeinen Kirche absonderten.»

Besonders schwerwiegend erscheint uns der folgende Abschnitt, wo in außerordentlich gewundener, aber geschickter Formulierung auch auf die politischen Aspekte des Konzils eingegangen wird. Wer die Sätze genau liest, der hört hier bereits die Anschuldigungen heraus, die in absehbarer Zeit von kommunistischer Seite gegen das Konzil erhoben werden dürften, und man spürt das Bemühen des Moskauer Patriarchates, sich von möglichen Komplikationen fernzuhalten – was man den Führern der Russisch-orthodoxen Kirche in ihrer schwierigen Lage auch sicherlich nicht verargen kann. Es heißt da nämlich:

«Überdies kann man unmöglich davon absehen, daß das bevorstehende Konzil in einer verworrenen Zeit einberufen wird, in der die Welt gespalten ist und der Rüstungswettlauf alle in Atem hält. Es dürfte darum schwerlich in der Lage sein, sich über die Widersprüche der Epoche so weit zu erheben, daß es der Menschheit das notwendige Wort der Versöhnung sagen könnte. Darüberhinaus lassen manche historischen, politischen und

<sup>1</sup> N. Berdjajew: «Wahrheit und Lüge des Kommunismus», S. 16. Baden-Baden 1957.

psychologischen Vorbedingungen eine Richtung der Konzilstätigkeit vorausschicken, die es in ein Werkzeug zur Erreichung politischer, mit dem Geiste des Christentums unvereinbarer Ziele verdrängen könnte.»

Schließlich endet der Bericht mit einer vollendeten Absage an das Konzil, wobei nochmals versucht wird, vor den Augen der Weltöffentlichkeit das Gesicht zu wahren und sich für diesen Schritt zu rechtfertigen. So heißt es denn:

«Bei dieser Lage der Dinge steht dem bekannten Non possumus der Römischen Kirche das Non possumus der Orthodoxen Kirche entgegen. Allerdings bedeutet unser orthodoxes Non possumus weder Feindschaft gegenüber den Katholiken noch die Bestrebung, diese uns zu unterwerfen, noch die Gleichgültigkeit gegenüber der Idee einer christlichen Einheit. Wir können nicht einfachhin in die römische Vorstellung dieser Einheit, als der internationalen Vereinigung der Christen unter der Macht des Papstes, einwilligen. Wir stimmen deshalb nicht überein, weil Jesus Christus, unser Herr, von Anfang seines Dienstes an den Menschen die teuflische Versuchung zur Macht verwarf (Mt. 4,5–11) und weil durch seine erlösende Tat der Welt die göttliche Liebe erschien. In seiner Kirche beherrscht er nicht die Seelen der Gläubigen, er vereint sie im Bande der Liebe, in seinem Fleische, welches zugleich auch die Kirche ist.

Deshalb ist für uns die Grundlage der christlichen Einheit weder vereinbar mit dem Prinzip monarchischer Zentralisation der Macht, noch mit Feindschaft gegenüber Andersdenkenden. Nicht die Macht, die Liebe soll die Christen vereinigen. Und kraft dieser Überzeugung, welche eine wie auch immer geartete Teilnahme unsererseits an den Tätigkeiten des neuen Concilium Vaticanum ausschließt, antwortet das Moskauer Patriarchat dem Kardinal Bea: NON POSSUMUS!»

## Ein Interview mit dem russisch-orthodoxen Erzbischof Alexander

(Neben die eben besprochene, recht unfreundliche Absage an das Konzil aus der Feder des Moskauer Patriarchen, stellen wir das folgende Interview mit einem freien, nicht unter kommunistischem Druck stehenden russisch-orthodoxen Kirchenfürsten, in dessen zweitem Teil auch das Konzil behandelt wird. Der völlig andere Ton mag auch als Interpretation für die Aussagen des Moskauer Patriarchen dienen. d. R.)

Ein russischer Freund schrieb mir einst: «Wie jeder Russe, vertrage auch ich schlecht die Trennung vom unersetzlichen Heimatboden, von der Muttererde, und bin krampfhaft unobjektiv». Bezeichnende Worte, die eine psychologische Tatsache kurz und einfach aussprechen, an die wir oft zu wenig denken, wenn wir uns auf das Urteil von Emigranten stützen. Einem Menschen, der das harte Brot der Verbannung ißt, verschieben sich in der Erinnerung leicht gewisse Akzente, er wird «krampfhaft unobjektiv». Niemand kann ihm dies zum Vorwurf machen.

Umso erstaunlicher war es für mich, als ich bei einem Interview, welches mir der russisch-orthodoxe Erzbischof Alexander von Berlin und ganz Deutschland gewährte, einen Mann kennen lernte, dessen Urteil durch die Vergangenheit in keiner Weise getrübt war.

Als Sprecher diente bei der Unterredung mit dem Erzbischof der Archimandrit Joann, ein Mann von hoher Bildung, der als orthodoxer Generalvikar der Diözese Munkatsch zu zwanzig Jahren Zwangsarbeit in Sibirien verurteilt worden war und davon auch zehn Jahre abgebußt hat. Auch er zeichnete sich durch eine nüchterne Beurteilung der Sachlage aus – ohne allen Haß, ohne eine Spur von Verbitterung.

Hier müssen wir für den Unkundigen zunächst einen kleinen Abstecher in die Vergangenheit machen. Durch den Bürgerkrieg in Rußland wurde bekanntlich auch die Kirche schwer in Mitleidenschaft gezogen. Patriarch *Tichon*, der damals in Moskau (also inmitten der Bolschewiken) seinen Sitz hatte, sah, daß ihm eine Verbindung mit der Auslandskirche nicht möglich war. Jeder Kontakt wäre ihm als Landesverrat ausgelegt worden. Deshalb übertrug er 1920 seine Jurisdiktion für die Kirche im Ausland an eine Synode russisch-orthodoxer Bischöfe, die sich damals in Jugoslawien (Karlowitz) gebildet hatte.

Damit beginnt die Geschichte der Russisch-orthodoxen Emigrantenkirche. Nach dem zweiten Weltkrieg mußte sich die Synode einen

neuen Sitz suchen. Heute befindet er sich in *Jordanville* im Staate New York. Es unterstehen ihr einige Klöster und die ihr zugehörige Zahl an Bischöfen dürfte 23 betragen. Das Haupt der Kirche ist der bereits 88jährige Metropolitan Anastasij. Er führt den Titel eines Metropoliten von Ostamerika und New York.

Die Einstellung des Hierarchen aus der Karlowitzer Synode ist stark traditionsgebunden und antikommunistisch. Heute versucht nun das Moskauer Patriarchat, unter den Emigranten wieder Einfluß zu gewinnen. Die Situation ist in ein eigentümliches Zwielicht getaucht: In Rußland sucht der kommunistische Staat die Kirche mit allen Mitteln zu unterdrücken, zugleich aber unterstützt er sie aus politischen Gründen mit erheblichen Geldmitteln für ihre Wirksamkeit im Ausland. So stehen sich heute im Westen praktisch zwei orthodoxe Kirchen gegenüber: die der Karlowitzer Synode, der auch Erzbischof Alexander angehört – ihm unterstehen in Deutschland 40 000 Seelen –, und die direkt vom Moskauer Patriarchat geleiteten Orthodoxen. Das ist die gegenwärtige Lage.

Bei meinem Interview fragte ich Erzbischof Alexander nach dem Moskauer Patriarchat.

1.

Er erklärte: «Ich mache einen großen Unterschied zwischen der Kirche in der Sowjet-Union und der sowjetischen Kirche im Ausland. – Ich achte die Kirche, die in der Sowjet-Union wirkt, sehr hoch».

Dann erläuterte er mir eingehend die Schwierigkeiten, mit denen die Moskauer Patriarchatskirche zu ringen hat. Er erzählte mir, daß die kommunistischen Machthaber zum Beispiel einen Priester, der in einem westlichen Staat wegen Sittlichkeitsvergehen verurteilt worden war, in die Sowjet-Union zurückholten und ihm dort einen Bischofssitz angeboten haben. Begreiflicherweise ist dieser Mann ein williges Werkzeug der Kommunisten, kann er doch wegen der einstigen Vergehen jederzeit wieder eingesperrt werden.

In ähnlicher Weise ist ein von der Karlowitzer Kirche suspendierter Priester, der nach orthodoxer Auffassung in ungültiger Ehe lebt, vor einiger Zeit in München als Vertreter des Moskauer Patriarchates aufgetaucht und hat dort für DM 350 000. – ein Haus gekauft und eine Kirche eröffnet. Es wäre unrecht, solche Handlungen vorschnell der orthodoxen Kirche in Rußland zur Last zu legen. Die treibenden Kräfte können die kommunistischen Machthaber sein und die Leiter des Moskauer Patriarchates sind zum Schweigen verurteilt.

Archimandrit Joann wies darauf hin, daß sich in den Ostblockländern innerhalb der katholischen Kirche ähnliche Verhältnisse zeigen. Auch in der katholischen Kirche müssen es sich zum Beispiel in Ungarn Bischöfe gefallen lassen, daß in ihrer Gegenwart der Papst von apostasierten Priestern verunglimpft wird, ohne daß sie dagegen auch nur mit einem Wort protestieren könnten.

Gott allein weiß, ob die russisch-orthodoxen Bischöfe diesem schändlichen Spiel, das die Kommunisten mit ihnen treiben, tatsächlich Zugeständnisse machen. Für die meisten gibt es genügend Indizien, daß sie ihre Kirche unter Einsatz des Lebens tapfer verteidigen. Aber «den Zielen der Kommunisten entspricht ein schlechter Priester, der sein Amt nicht gut verwaltet, immer viel besser als ein heiligmäßiger Mann» schloß Erzbischof Alexander seine Ausführungen.

2.

Am Ende des Interviews fragte ich den orthodoxen Würdenträger noch nach seiner Stellung zum bevorstehenden Konzil. Er meinte – und Archimandrit Joann pflichtete ihm darin bei –, daß das unglückselige Schisma, welches Rom und die Kirchen des Ostens getrennt hat, seine eigentliche Ursache nicht in dogmatischen Schwierigkeiten (auch wenn man diese offiziell in den Vordergrund stellte), sondern in politischen gehabt habe.

► Zur heutigen Situation bemerkte Seine Eminenz, daß die verschiedenen Kirchen, wenn sie einander bekämpfen, nur alle verlieren! Das hauptsächlichste Hindernis für eine Union bestehe eigentlich nur in dem Dogma von der päpstlichen Un-

fehlbarkeit. In seiner jetzigen Form sei es für die Orthodoxen unannehmbar. Dabei wies er auch auf gewisse äußere Praktiken im päpstlichen Zeremoniell und im Verhalten der Gläubigen gegenüber dem Hl. Vater hin. Sie schienen ihm – obwohl er von der Person des Papstes mit größter Hochachtung sprach – völlig unvollziehbar.

► Er meinte auch, der Orthodoxen Traditionsgebundenheit lasse ihnen den Gedanken an eine Union wesentlich schwieriger erscheinen, als dies auf katholischer Seite der Fall sein dürfte. Auch seien, wie die Vorschläge zum Konzil auf katholischer Seite zeigten, die katholischen Theologen sich eben doch nicht so einig, wie sie nach außen oft erscheinen möchten!

## VOM WERDEGANG DES DIAKONS

Dies sei vorausgeschickt: Wir wollen bei unserer Untersuchung die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß die Verhältnisse in den einzelnen Erdteilen und Ländern ganz verschieden liegen. Es gibt Länder alter Kultur und Entwicklungsländer, Länder mit hohem oder niederem Bildungsstand, altchristliche Länder und Missionsgebiete – und auch die Missionen sind keineswegs von homogener Struktur. Dementsprechend kann auch der Werdegang des Diakons nach der Seite der Vorbildung und Berufsausbildung nicht überall der gleiche sein. Man kann daher keine allgemeinen Regeln aufstellen. Dennoch hat es Sinn, gewisse Linien aufzuweisen. Wir werden ausgehen von den Verhältnissen im deutschen Sprachraum, dann aber auch versuchen, zu den Möglichkeiten in den Missionen der Entwicklungsländer und in Lateinamerika einiges zu sagen. Dazwischen mag eine ganze Stufenleiter von möglichen Lösungen liegen. Eben wegen der stark unterschiedlichen örtlichen Verhältnisse erwarten wir ja auch nicht, daß die Kirche das Diakonat als Amt überall von heute auf morgen in gleicher Form einführt. Wesentlich ist, daß sie die Tore auf tut, daß sie den Bischöfen eines bestimmten Gebietes,<sup>1</sup> in dem diese die Dienste des Diakons für notwendig erachten, gestattet, das Diakonat als Amt wieder erstehen zu lassen. Dies müßte geschehen auf Grund einer allgemeinen Rahmengesetzgebung, die in grundlegenden Fragen die nötige Einheitlichkeit gewährleistet. Dürfen wir hoffen, daß das Konzil dieses Tor öffnen wird? Wir wollen von Herzen dafür beten.

Das Konzil würde damit das Werk vollenden, das schon das Tridentinum eingeleitet wissen wollte, das aber damals nicht verwirklicht wurde. Jedenfalls empfand das Konzil die Unhaltbarkeit des damaligen Zustands. Es wollte die niederen Weihen und das Diakonat als wahre Ämter wieder einführen. Neue Aufgaben sollten den alten zugefügt werden, um die Ämter zu wirklichem Leben zu erwecken. Funktionen, für die eine Weihe bestand, sollten nur von Geweihten ausgeübt werden. Dem Konzil war es mit diesem Grundsatz so ernst, daß es gestattete, bei Mangel an Klerikern verheirateten Laien die niederen Weihen zu spenden (es hat also insoweit die *Minores* auch als eigenständige Ämter zugelassen). Leider ist aus all dem nichts geworden. Scheinbar waren die vorgesehenen Maßnahmen nicht tiefgreifend genug. Gebe Gott, daß dem Vaticanum II gelinge, was den Bemühungen des Tridentinums versagt blieb.<sup>2</sup>

Wir gehen bei unserer Betrachtung davon aus, daß der hauptberufliche Diakon (der Nur-Diakon oder auch der Diakon mit unbedeutender Nebenbeschäftigung) und der nebenberufliche Diakon gleichermaßen nebeneinander notwendig sind.<sup>3</sup> Ohne den hauptberuflichen Diakon bleibt die Institution des nebenberuflichen Diakons fragwürdig. Trotz Weihe und Amt wäre beim nebenberuflichen Diakon alles zu stark in den freien Willen des Diakons wie des Pfarrers gestellt. Oft genug möchte der nebenberufliche Diakon der Stütze des hauptberuflichen entbehren. Andererseits wird es, zumal in den Missionen und in Lateinamerika, ohne den nebenberuflichen Diakon nicht gehen, und zwar einfach aus wirtschaftlichen Gründen (Kosten der Ausbildung und des Unterhalts) – oder aber es würden

<sup>1</sup> Karl Rahner: «Erwägung über Inhalt und Aufbau eines Sammelwerkes über die zeitgemäße Erneuerung des Diakonats», in «Caritas», Luzern, 1/1961, 13f.

<sup>2</sup> Vgl. Walter Croce SJ: «Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung», in ZKTh 1948, 3, 307ff.

<sup>3</sup> Josef Hornef: «Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?» Herder-Verlag, Wien 1959, 39ff.

► Trotz alledem stand er dem Gedanken einer gewissen Zentralisation – gerade in der heutigen Zeit – sehr positiv gegenüber und versteifte sich nicht auf einen Autonomismus.

► «Wir begrüßen jede Verständigung mit der katholischen Kirche», sagte er abschließend und hob eigens die vornehme Behandlung seitens des päpstlichen Legaten beim Eucharistischen Weltkongreß hervor, die ihm zuteil geworden war.

Ich verließ die bescheidene Wohnung Seiner Eminenz, des Erzbischofs Alexander, und des Archimandriten Joann tief beeindruckt. War ich auch nicht in einem fürstlichen Palais empfangen worden, so war ich doch wahren Fürsten der Kirche begegnet.

Rob. Hotz

viele Möglichkeiten ungenutzt bleiben. Den nebenberuflichen Diakon könnten wir uns dabei so denken, daß er seinem Zivilberuf voll nachgeht und nur die Freizeit dem kirchlichen Dienst widmet, oder auch so, daß er zum größeren Teil in seinem Zivilberuf tätig ist, einen Teil des Tages jedoch diakonischen Diensten weihet.

### Der hauptberufliche Diakon im deutschen Sprachraum

Wir müssen für den hauptberuflichen Diakon eine Verbindung und Berufsausbildung verlangen, die ihn zur Ausübung seines verantwortungsvollen, hohen Berufes befähigt. Sie muß auch die Grundlage für ein soziales Niveau bilden, dessen der Diakon zu einer wirksamen Berufsausübung bedarf. Dieses Niveau sollte etwa dem des Lehrers entsprechen. Wir müssen also zunächst vom künftigen Diakon eine angemessene Allgemeinbildung erwarten. Für unsere Verhältnisse müßte das wohl das Abitur sein (siehe auch zweiter Bildungsweg!), wie es ja auch von dem gefordert wird, der Lehrer oder Beamter des gehobenen Dienstes der Justiz werden will.

Es wäre sehr zu wünschen, daß der Kandidat außerdem einen weltlichen Beruf erlernte, eine kaufmännische oder handwerkliche Lehre oder dergleichen. Das würde nicht nur eine größere wirtschaftliche Sicherheit in Krisenzeiten gewährleisten, sondern die gewonnene Lebenserfahrung würde auch eine größere Reife für seinen Beruf als Diakon bedeuten.

Das Diakonat ist ein priesterliches Amt. Man könnte daher auf den Gedanken kommen, daß die Berufsausbildung des hauptberuflichen Diakons und des künftigen Priesters wenigstens eine Strecke weit gemeinsam erfolgen könne. Tatsächlich ist dieser Vorschlag auch in verschiedenen Variationen gemacht worden.

W. Schamoni gibt in «Familienväter als geweihte Diakone»<sup>4</sup> die Zuschrift eines Geistlichen wieder, der der Befürchtung Ausdruck verleiht, die Entscheidung für den Zölibat werde heute von dem künftigen Priester zu früh gefordert. «Gäbe es in der Kirche die Einrichtung des verheirateten Diakonates, dann würde die Zahl der Theologiestudierenden sprunghaft ansteigen. Kaum einer würde noch kippen. Bis zur Diakonatsweihe würden alle durchhalten. Dann erst würde die Entscheidung fallen. Ein Teil ist sich längst klar geworden, daß er das Priestertum zu wählen hat. Ein anderer Teil weiß, daß er es beim Diakonat bewenden lassen muß, ein dritter Teil schiebt die Entscheidung noch hinaus. Die beiden letzten Gruppen werden aus dem Seminar entlassen und treten in die Seelsorge ein. Sie können selbstverständlich nicht Pfarrer werden, sind eben Hilfsgeistliche».

In einer französischen Zeitschrift, «Paroisse et Liturgie»,<sup>5</sup> ist folgende Leserstimme mitgeteilt: Die jetzige Priesterausbildung biete nicht genügend Gewähr für eine reife Lebenserfahrung und Bewährung. Ob es nicht klug wäre, nach Beendigung der Seminarstudien den Priesteraspiranten das Diakonat ohne Verpflichtung zum Zölibat zu übertragen und sie einige Jahre lang als Diakone tätig sein zu lassen? Nach Beendigung dieser Bewährungszeit hätten die nunmehr reifer gewordenen jungen Männer die

<sup>4</sup> Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1953, 49.

<sup>5</sup> Brügge 1955, I, 55.

Wahl – und man müßte ihnen dabei helfen – zwischen zölibatärem Priestertum und dem Diakoniat mit oder ohne Ehe.

Beiden Vorschlägen gemeinsam ist der Plan, künftigen Priestern und hauptberuflichen Diakonen bis zur Diakonenweihe die gleiche Ausbildung im Seminar zuteil werden zu lassen. So vernünftig dies im ersten Augenblick klingen mag, so kann dieser Plan einer ernsten Prüfung doch nicht standhalten.

Das Diakoniat ist ein priesterliches Amt eigener Prägung, ein eigenwertiges Amt mit eigenen Aufgaben, die in einem spezifischen Zueinander stehen, ein Amt mit eigener Berufung, mit eigener Standesgnade.

Das darf nicht übersehen werden. Abgesehen davon, daß bei Verwirklichung dieser Vorschläge der Diakon zehn Semester lang eine nur theologische, stark theoretische Ausbildung erhielte, während ihm die spezifische Ausbildung zum Diakon weithin fehlen würde, wäre die notwendige Folge, daß die Diakone in den Augen des Volkes generell als solche abgestempelt wären, bei denen es wegen des Zölibats zum Priestertum «nicht gereicht» habe. Eine solche allgemeine Beurteilung muß aber vermieden werden, weil sie das Ansehen des Diakons von vornherein beträchtlich mindern würde.

Die beiden Äußerungen, vor allem die zweite, enthalten aber noch einen anderen Gedanken, der hier nur am Rand behandelt werden kann. Beide möchten den Priesterkandidaten eine längere praktische Bewährungszeit als Diakon absolvieren sehen.

Ähnliche Vorschläge sind in verschiedenen Variationen schon früher gemacht worden. Neuerdings tritt auch mit Nachdruck *R. Rouquette S.J.* dafür ein: Man könnte wünschen, schreibt er, es möchte ein ausgiebiger Intervall von mehreren Jahren zwischen der Weihe zum Diakon und der Priesterweihe liegen, eine lange Zeit der Bewährung und der Sammlung von Erfahrungen, während welcher der Diakon den Beweis liefern könnte, daß er wirklich zum Priester taugt. Wenn die Priesterweihe bis zum dreißigsten Jahr hinausgeschoben würde, wie das in gewissen Orden geschieht, so wäre das eine Garantie für größere Beständigkeit.<sup>6</sup>

Man kann den Gedanken einer diakonischen Praxis des künftigen Priesters nur begrüßen, obwohl die Verwirklichung in dieser Zeit des Priester mangels schwer fallen mag. Die größere Freiheit der Entscheidung böte dabei der Vorschlag in «Paroisse et Liturgie», bei dem die Zölibatsverpflichtung erst mit der Priesterweihe übernommen werden soll, während Rouquette die Diakone mit Zölibatsverpflichtung in eine jahrelange diakonische Praxis hinausschicken will.<sup>7</sup>

Eines aber muß hier betont werden: Ob und wie immer die Kirche den künftigen Priester in die diakonische Praxis schicken mag, das Anliegen des eigenständigen Diakonats würde damit keinesfalls erfüllt. Die Verwirklichung würde zudem den Priester mangel noch verschärfen. Sicher wäre es zu begrüßen, wenn der Zölibat erst mit der Priesterweihe gefordert würde. Sollte aber die Kirche beim künftigen Priester darauf bestehen, daß er bereits mit der Diakonenweihe sich zum Zölibat verpflichtet, so würde das nicht hindern, den eigenständigen Diakon ohne diese Verpflichtung zu weihen. Es gäbe dann eben insoweit einen Unterschied bei der Diakonenweihe.

### Der Dreiklang des Diakonenamtes

Wir sagten: Das Diakoniat ist ein priesterliches Amt. Es ist gegenüber dem Amt des Priesters ein eigenwertiges Amt. Sein Aufgabenkreis ist gegeben in einem bestimmten Zusammenklang von Liturgie, Caritas und Katechese (Predigt). Diesem Dreiklang, schon aus frühchristlicher Zeit stammend, muß heute die zeitgemäße Ausgestaltung gegeben werden. Das

<sup>6</sup> «Etudes», Paris, Mai 1959, 241.

<sup>7</sup> Unverkennbar erhebt sich hier die Schwierigkeit: Was soll geschehen, wenn der Diakon sich nicht so bewährt wie erwartet? Wenn sich etwa erste Schwierigkeiten bezüglich des Zölibats einstellen sollten? Würde die Kirche Befreiung vom Zölibat erteilen, damit der Kandidat, wenn berufen, Diakon bleiben kann?

Diakoniat kann nicht als reines Caritasdiakoniat erstehen, ebensowenig als rein katechetisches Amt. Soll es voll zur Geltung kommen, soll der Diakon wirklich neben dem Pfarrer Seelsorger sein (Hilfsseelsorger, nicht Seelsorgehelfer), so muß der Diakon eine gründliche theologische, katechetisch-pädagogische und karitativ-soziale, auch jugendpflegerische Ausbildung haben, die weithin praktisch orientiert sein muß. Das besagt nicht, daß er das ganze übliche Wissen des Priestertheologen, des Wohlfahrtspflegers, des Katecheten und Jugendpflegers beherrschen müßte oder auch nur könnte. Er muß aber auf diesen Gebieten eine gediegene Grundausbildung erhalten.

Der Diakon übt einen priesterlichen Beruf aus, aber er ist nicht Priester. Deshalb braucht er keine volltheologische Ausbildung. Der Diakon ist aber auch kein «Schmalspurtheologe» oder «Schmalspurbischof» ist. Deshalb ist ihm auch nicht gedient mit dem verdünnten zweiten Absud der Philosophie und Theologie, wie sie auf unseren Universitäten und Hochschulen gelehrt werden. Wird schon für den Priester die Frage erörtert, ob «es nicht einen Weg gibt, die wissenschaftliche, durchaus notwendige Forschung zu trennen von der Vorbildung unserer Seelsorgegeistlichen, die mehr eine tiefgreifende menschliche Bildung brauchen als ein vorwiegend akademisches Wissen», so wird man erst recht für die theologische Ausbildung des Diakons das letztere zum Grundsatz machen müssen. «Vor allem sollte erstrebt werden, daß die theologischen Fächer nicht nebeneinanderstehen ... Viel wichtiger ist es, daß die Theologen den Eindruck einer organischen Ganzheit aller Offenbarungswahrheiten mitnehmen und die Kraft einer lebendigen Glaubensüberzeugung in die Verkündigung hineinzulegen lernen»<sup>8</sup>. Immerhin müßte das theologische Wissen umfassender sein, als es für die «Missio» verlangt wird.

Wenn Professor *Fleckenstein* in seinem Referat anlässlich des Eucharistischen Kongresses und in seinem Vortrag im Bayerischen Rundfunk (23. November 1960) die doppelte Möglichkeit erwägt: einmal einer fachlichen Vorbereitung auf akademisch-theologischer Basis (für Lehraufgaben und Predigt) und zum andern einer mehr praktischen Ausbildung mit geringerer geistiger und theologischer Vorbildung (für Tätigkeit in der Verwaltung, Fürsorge, Caritas), so bestehen gegen eine solche grundsätzliche Zweiteilung, die ohne Zweifel zwei Klassen von Diakonen schaffen würde, doch ernste Bedenken. Fleckenstein gibt denn auch selbst zu, daß dann die Diakone eine unhomogene Gruppe seien.

Man darf dabei nicht vergessen, daß ohnehin Theologiestudenten, die sich zuletzt zum Priestertum nicht berufen fühlen, zum Stand der Diakone stoßen werden. Sie mögen, wenn sie in höheren Semestern stehen, ihre theologische Ausbildung vollenden, aber sie müßten sich auch der spezifisch diakonischen Ausbildung unterziehen. Einen grundsätzlich zweigleisigen Ausbildungsweg möchten wir jedenfalls nicht empfehlen. Auch wenn es zu den Aufgaben des Diakons gehört, zu predigen (es muß keineswegs jeder Diakon predigen können), so halten wir gleichwohl ein volltheologisches Studium nicht für nötig. Ohne ungerecht zu werden, darf man wohl sagen, daß die Durchschnittspredigt des Priesters keinen allzugroßen theologischen Tiefgang erkennen läßt. Vom Diakon, der in manchem dem Leben des Laien näher steht, würden wir eine schlichte, aber lebensnahe Predigt erwarten.

Neben der theologischen (auch liturgischen!) Bildung ist die sozial-karitative für den Diakon von großer Wichtigkeit.

«Christliche Liebe ist heute das Gebot der Stunde und Auftrag Gottes an jeden, der als geweihter Diener der Kirche Auftrag und Vollmacht hat, einer Welt der Selbstsucht und Sünde die Liebe Christi zu bringen. In der ... Not unserer Zeit erwarten die Menschen gerade von der Kirche und ihren

<sup>8</sup> Otto Pies SJ: «Block 26, Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau», in «Stimmen der Zeit», Oktober 1947, 26.

priesterlichen Amtsträgern ein mehr als gewöhnliches Maß von helfender Nächstenliebe»<sup>9</sup>. Finden unsere Pfarrer bei den tausend Ansprüchen ihres Berufes Zeit zu dieser persönlichen karitativen Leistung? Wenn nicht, dann muß der Diakon diese Leistung erbringen und dazu vorgebildet sein. Bereits 1952 hat *Hans Wollasch*, der Direktor des Wohlfahrtspflegerseminars in Freiburg i. Br., die Frage behandelt, ob nicht die in diesen Seminarien des deutschen Caritasverbandes gebotene Ausbildung geeignet sei, einen männlichen Seelsorgehelfer der Pfarrei zu schaffen.<sup>10</sup> Wir dürfen ohne weiteres sagen, daß mit dem Bildungsprogramm dieser Anstalten auch dem Diakon in umfassender Weise eine sozial-karitative Ausbildung gewährleistet wäre.<sup>11</sup>

Im gleichen Jahr hat die Erzdiözese Köln in Bonn ein Männerseminar für Katechetik und Seelsorgehilfe eröffnet. Seine Absolventen haben großenteils als Katecheten an Berufsschulen Verwendung gefunden. Hier war für die katechetische Ausbildung des Diakons jedenfalls ein Anknüpfungspunkt gegeben. – Das Seminar hat seine Pforten geschlossen. Auf die Gründe kann hier nicht eingegangen werden. Auf eines darf indes hingewiesen werden: Der Diakon hat in der Gemeinde einen fest umrissenen Ort. Das hat der Laienkatechet nicht oder doch nicht in dem Maße. Wenn das Seminar nicht den entsprechenden Erfolg brachte, so scheint dies kein Argument gegen, sondern eher für den Diakon zu sein.

Würde man die für den Diakon wesentlichen Teile der Ausbildung, wie sie die Wohlfahrtspflegerseminare des Deutschen Caritasverbandes vermitteln, mit dem entsprechenden Bildungsstoff eines katechetischen Seminars verbinden, so hätte man im großen und ganzen den Lehrstoff, den der Diakon in seiner Grundausbildung sich aneignen müßte. Um der Seelsorge willen muß der Diakon so ausgebildet werden, daß er grundsätzlich überall eingesetzt werden kann. Deshalb ist die gleiche Grundausbildung für alle nötig. Diese Grundausbildung sollte möglichst in derselben Anstalt an alle gemeinsam vermittelt werden.

Das würde nicht ausschließen, daß entweder alle oder doch die besonders Befähigten eine besondere Ausbildung in einer bestimmten Sparte erhalten könnten (sozial-karitativ, katechetisch, jugendpflegerisch), also Schwerpunktausbildung je nach Eignung und Neigung und – nach Möglichkeit – später entsprechender Schwerpunkteinsatz. Es braucht kaum betont zu werden, daß man in der ersten Zeit in den Anforderungen freizügiger sein dürfte.

## Die geistliche Ausbildung

Aber das Wissen ist ja nur die eine Seite der Ausbildung. Es wird niemand bezweifeln, daß das Amt des Diakons große Opfer fordert; sie mögen anderer Art sein als beim Priester, aber sie brauchen keineswegs geringer zu sein. Um ihn zu seinem Beruf zu befähigen, genügt nicht eine bloße Wissensvermittlung, es muß damit eine tiefe geistliche Bildung einhergehen. Man wird auch durch die asketische Formung von vornherein ein Gegengewicht schaffen müssen gegen immerhin mögliche Tendenzen der «Klerikalisierung» und Verbeamtung. Die geistliche Erziehung, die asketische Formung erfordern, dass die Ausbildung des Diakons in einem Seminar geschieht. Die Seminarzeit sollte geradezu als Noviziat gestaltet werden. So wird, obwohl hier das Ausleseprinzip des Zölibats wegfällt, sich doch eine sichere Beurteilung der Eignung erreichen lassen.

Unsere evangelischen Brüder haben schon seit über hundert Jahren ein Diakonat, zunächst als Anstalts-, später auch als Gemeindediakonat. Von ihren Diakonenseminaren können wir vieles lernen. Die evangelischen Diakone erhalten keine Weihe. Sie werden zum Stand, indem sie sich als

«Brüderschaft» formieren. Diese Gemeinschaft wird im Diakonenseminar grundgelegt und ins Berufsleben hineingenommen. Das «Brüderhaus» bleibt lebenslang geistliche Heimat. (Auffallend sind die Parallelen mit den Erziehungsmethoden im Haus der Mission de France in Lisieux.) Auch die Braut und Frau des Diakons wird in Rüsttagen, durch Teilnahme an Tagungen usw. in die Erziehung des Diakons einbezogen. Wenn auch bei uns der Stand des Diakons durch die Weihe begründet wird, so wird doch zu prüfen sein, wie weit wir diese Gedanken bei der Ausbildung wie im Berufsleben unserer Diakone verwenden können.<sup>12</sup>

Es wäre gewiß richtig, das Diakonenseminar vom Priesterseminar getrennt zu halten, nicht nur räumlich, sondern auch personell: Es sollten andere Ausbilder hier wirken, auch in den theologischen Fächern. Sicher könnte man oft die Priesterseminare zweier oder mehrerer Diözesen zusammenlegen und so Raum schaffen für ein Gebietsdiakonenseminar.

Für die Grundausbildung des künftigen Diakons dürften sechs Semester genügen. Für die Schwerpunktausbildung müßten wohl zwei Semester hinzukommen. Dabei könnten zwischen den Semestern kürzere Praktika in Krankenhäusern und Heimen, bei Jugend- und Wohlfahrtsbehörden, bei der Caritas, im Pfarrbüro und dergleichen eingebaut werden. Die Männer des Diakonatskreises (einer Vereinigung von meist jüngeren Leuten, die das Diakonat als Lebensaufgabe erstreben und sich schon heute geistlich darauf vorzubereiten bemühen) schlagen vor, daß im Anschluß an die Seminausbildung ein Praktikum von zwei Jahren durchgeführt werde. Sicher wäre diese große praktische Bewährungsprobe des Kandidaten von großem Wert, ja sie mag notwendig sein. Dabei steht indes die Frage auf, ob die Diakonenweihe vor diesem Praktikum oder erst danach erteilt werden soll. Wenn der Praktikant ohne die Diakonenweihe in die Pfarrei geschickt würde, fielen er auf dem liturgischen Sektor fast völlig aus. Es müßte ihm deshalb vor dem Praktikum die Subdiakonenweihe erteilt und dazu generell gestattet werden, daß dort, wo kein Diakon verfügbar ist, der Subdiakon die Funktion des Diakons ausüben darf. Sonst wäre der Pfarrer mit der Zuweisung eines ungeweihten Praktikanten wohl kaum zufrieden. Und für diesen selbst würde die Unmöglichkeit, die liturgischen Aufgaben des Diakons zu versehen, insbesondere die «missa cum diacono»<sup>13</sup> mitzufeiern, eine große Einbuße bedeuten. Würde man ihn aber mit der Diakonenweihe in das Praktikum schicken, so ergäbe sich die Tatsache, daß mit der Weihe zum Diakon, die Sakrament ist, ein Faktum geschaffen ist, demgegenüber die Bewährungszeit keinen rechten Sinn mehr hat. Deshalb dürfte die vorherige Subdiakonatsweihe die beste Lösung sein.

Wir kämen also zu folgender Berechnung:

Abitur	19–20 Jahre
Lehrzeit	2–3 Jahre
Seminar	3–4 Jahre (einschließlich Schwerpunktausbildung)

mithin minimal 24, maximal 27 Jahre.

Hierzu käme das große Praktikum mit ein bis zwei Jahren, in dem der Praktikant bereits umfassend seinen Beruf ausübt, und zwar gegen Bezahlung. Bedenkt man, daß von mancher Seite befürwortet wird, das Alter der Priesterweihe hinaufzusetzen, so wird man ein solches Alter des Diakons als durchaus angemessen erachten.

## Verlobung und Eheschließung des Diakons.

In diesem Zusammenhang wäre noch ein Wort zu sagen zur Verlobung und Eheschließung des Diakons. Daß es von entscheidender Bedeutung sein wird, ob der Diakon die rechte Diakonenfrau bekommt, braucht kaum betont zu werden. In den evangelischen Diakonenseminaren wird von dem Anwär-

<sup>9</sup> Otto Pies SJ, a. a. O. S. 25–26.

<sup>10</sup> «Der Mann in der beruflichen Seelsorgehilfe», in «Caritas», Freiburg, März-April 1952.

<sup>11</sup> a. a. O. S. 59.

<sup>12</sup> Josef Hornef: «Wege zur Verwirklichung des Weihediakonats», in «Caritas», Luzern, März 1953, 97.

<sup>13</sup> Raphael Hombach: «Geschichte und Wiederbelebung der missa cum diacono», in «Liturgie und Mönchtum», Maria Laach 1954, Heft 14, 62.

ter verlangt, daß er ohne Bindung eintritt. Erst soll der künftige Diakon den Geist des Amtes, in dem er dienen will, in sich aufgenommen haben, damit er dann bei der Wahl der Lebensgefährtin auf seinen Beruf die nötige Rücksicht nimmt. Zugleich will die Leitung sich einen gewissen Einfluß sichern, um den Kandidaten vor einer untragbaren Verbindung bewahren zu können. Das erscheint durchaus angemessen und nachahmenswert. Am besten wäre es, wenn der Diakon während seines Studiums sich noch nicht verlobte, jedenfalls soll er in dieser Zeit noch nicht heiraten. Was aber soll geschehen, wenn er bis zur Weihe nicht die rechte Gefährtin gefunden hat?

In der frühen Kirche wie auch noch heute in den Ostkirchen darf der Diakon nur vor der Weihe heiraten. *Ambrosius Backhaus*, Priester der Orthodoxen Kirche, gibt für diesen Brauch folgende Erklärung: «Das Versprechen, das der Geistliche vor seiner Weihe ... der Kirche gibt, darf nicht später eingeschränkt werden durch das Versprechen, das er einer Frau gibt. Darum fordert die Kirche die Eheschließung vor der Weihe. Ist der Mann verheiratet, so ist er ein Leib geworden mit der Frau. Aus dieser Gemeinschaft der Ehe heraus kann der verheiratete Mann dem Herrn den Dienst versprechen, denn nun steht die Ehefrau mit ihm in dieser Entscheidung. Beide, Mann und Frau, treten gemeinsam in den Dienst der Kirche. Die Ehefrau weiß darum, daß ihr Mann in den kirchlichen Dienst tritt, der den Menschen ganz fordert.»<sup>14</sup>

Man wird fragen dürfen, ob – wenn man schon vom Diakon den Zölibat nicht fordert – diese Einschränkung heute noch aufrecht erhalten werden soll. Welche Gründe man auch immer für eine Übernahme dieses Rechtszustands beibringen mag, es handelt sich jedenfalls um eine disziplinäre Regelung, so daß die Kirche die Freiheit der Entscheidung hat. Sollte die Kirche beim eigenständigen Diakon darauf bestehen, daß der einmal Geweihte nicht mehr heiraten darf, so wäre es vielleicht doch möglich, auf einen alten Brauch zurückzugreifen, wonach der zu Weihende sich bei der Weihe die spätere Eheschließung ausdrücklich vorbehalten konnte.

Es sei noch bemerkt, daß die Ausbildung und Formung des Diakons mit der Weihe nicht aufhören darf. Dem Ortspfarrer kann man die weitere Ausbildung des Diakons kaum zumuten, doch wird er ihn geistlich betreuen müssen, damit das Streben nach einer geistlichen Höhenlage nicht im Alltag versinkt. Der Bezirksdiakon wird dafür Sorge tragen müssen, daß für die Diakone seines Bereichs Möglichkeiten der Weiterbildung geschaffen werden. Soweit derartige Veranstaltungen nicht auf Dekanatsbasis stattfinden können, müßte das Diakonenseminar dafür sorgen. Es kämen in Betracht: Kurse am Dekanatsort, Ferienkurse im Seminar, Einkerntage, Exerzitien, aber auch ein jährlicher Diözesandiakonentag im Seminar. Zu manchen Veranstaltungen sollte auch die Frau des Diakons heran-

<sup>14</sup> «Diakonat in der Ostkirche», in «Una Sancta», Juli 1961, 154.

## Kampfansage an die sakrale Kunst

Die Ausstellung «*Kunst und Liturgie 61*» in den Eingangsräumen der Universität Fribourg («eine Ehrengabe der Schweizer Künstler an Pax Romana und die ihr angeschlossenen Künstler des Auslandes») wird ihre Türe am 3. September schließen. Sie war ein großes Wagnis. Ein Verzicht auf die Mitwirkung ausländischer Künstler bedeutet doch heute, gerade die Spitzenleistungen der «sakralen» Kunst unbeachtet zu lassen. Trotzdem gelang es den Schweizer Künstlern, die grundlegenden und durchgehenden Tendenzen der religiösen Kunst unserer Tage zu verdeutlichen. Vor allem aber dies: Noch immer herrscht in der kirchlichen Kunst die allgemeine Ratlosigkeit; das endlose Experimentieren geht weiter; die verschiedensten und widersprechendsten Versuche werden einander gegenübergestellt. Die Fribourger Ausstellung zeigt aber noch mehr: Wenn man die in ihr deutlich gewordenen Tendenzen konsequent zu Ende denkt, gewinnt man den Eindruck, nicht nur

gezogen werden, nicht nur zu freundschaftlich-geselligen Treffen (die auch nötig sind).

### Der nebenberufliche Diakon im deutschen Sprachraum

Oft hätte gewiß der nebenberufliche Diakon die gleiche Ausbildung nötig wie der hauptberufliche. Doch wird sich dies schon aus wirtschaftlichen Gründen nicht durchführen lassen. Wesentlich ist, daß hier eine jahrelange Ausbildung im Seminar, wie sie der hauptberufliche Diakon erhält, ausscheidet. Der nebenberufliche Diakon steht ja im zivilen Beruf. Das Äußerste, was man von ihm verlangen kann, ist, daß er einen Teil seines Urlaubs opfert, vielleicht ein paarmal im Laufe mehrerer Jahre. In den Diakonen- oder auch in den Priesterseminarien könnten während der Ferien Kurse für nebenberufliche Diakone eingerichtet werden. Im allgemeinen wird man in Wochenend- oder Abendkursen ihm eine angemessene Ausbildung verschaffen müssen. Und zwar müßten diese Kurse auf Dekanats- oder für einen weiteren Bezirk veranaltet werden. Diese Aufgabe ist deshalb nicht leicht, weil mit einer stark verschiedenen Bildungshöhe gerechnet werden muß.

Mit dem Wegfall der jahrelangen Seminarbildung fällt eine wertvolle Möglichkeit der Auslese weg. Aber man kennt ja den Anwärter von der Pfarrei her. Immerhin stellt die rechte Auswahl der Kandidaten an die Menschenkenntnis, das Fingerspitzengefühl und die Unabhängigkeit des Pfarrers hohe Anforderungen. Das Amt soll ja nicht eine Sache der Honorationen oder der «alten Kämpfer» sein, es sollen Menschen damit betraut werden, die wirklich eines Rufes Gottes gewiß sein dürfen. Der Ausfall an Auslesemöglichkeit und Bewährung im Seminar macht einen Zugang zum nebenberuflichen Diakonat über gewisse Vorstufen nötig. Jedenfalls geht es nicht an, besonders jüngere Menschen – und die dürfen nicht fehlen – unmittelbar zu Diakonen zu weihen. Der Einsatz von mehreren Jahren auf jeder der Vorstufen wäre eine unverzichtbare Gelegenheit, sich als würdig zu erweisen.

Wenn *Schamoni* in seinem Referat anläßlich des Eucharistischen Kongresses meinte, viel wichtiger als nachprüfbares Wissen scheine ihm beim nebenberuflichen Diakon der Charakter zu sein, die geistige Aufgeschlossenheit und die Gabe der «discretio» im Sinne des heiligen Ignatius, so ist es gewiß berechtigt und nötig, diese inneren Werte zu betonen, aber man darf doch auch die Frage der wissensmäßigen Bildung nicht unterbewerten. Auch für den nebenberuflichen Diakon gilt, daß die Ausbildung und Formung auch nach der Weihe noch fortgesetzt werden muß.

(Zweiter Teil folgt)

Josef Hornef, Fulda

die einzelnen geschichtlichen Formen der sakralen Sichtbarmachung, sondern auch die sakrale Kunst an sich seien in Frage gestellt.

► Wendung zur Profanität. Die Ratlosigkeit der kirchlichen Kunst zeigte sich in Fribourg vor allem auf dem Gebiet der Architektur. Modelle und Abbildungen neuer Kultbauten demonstrierten eindeutig, welche Verwirrung die nahezu schrankenlosen Möglichkeiten des Betonbaus in der Kirchenarchitektur angestiftet haben. Alles wird da versucht: Langhaus, Ovalbau, Rundbau, Schwebebau, Muschelbau; durchbrochene und geschlossene Wände; Hochturm, Mittelturm, Kleinturm, Glockenaufbau: angebaut, aufgebaut, freistehend; Symmetrie, Asymmetrie, völlige Kahlheit, manierierter Betonschmuck. Die bereits geläufigen Spottnamen kommen uns in den Sinn: Seelen-Abschubrampe, Vater-unser-Garage, Luther-Achterbahn, Marien-Sprungschanze, Seelen-Silo. Vielleicht verbirgt sich aber hinter dieser offensichtlichen «Unfähigkeit, einen heiligen Raum zu gestalten», eine hintergründigere und deshalb wich-

tigere Aussage: wir sind unfähig, «heilige Orte» zu schaffen, weil wir die Vorstellung des «heiligen Ortes» und des «heiligen Raumes» nicht mehr nachvollziehen können; für uns ist bereits das ganze Weltall, die ganze Profanität unseres Kosmos zum Gefäß des Göttlichen geworden.

► Wendung zur Innerlichkeit. Bedrückend wirkte in Fribourg der Unterschied zwischen Landkirchen und Bergkapellen. Die letzteren verkörperten eindeutig eine ausdrucks-mächtige Religiosität. Die Kapelle von Fafleralp (*Joseph Schütz*, Zürich) wirkt wie ein heiliger Lawinenbrecher, paßt sich vollkommen der Landschaft an, verdichtet die Heiligkeit der ganzen Bergwelt in sich. Die Bergkapelle Fräkmüntegg (*Gebrüder Scherli*, Luzern) verschweigt sich gleichsam in den Innenraum der Umgebung und der Erde. Zwei Entwürfe der Architekten *Förderer*, *Otto* und *Zwimpfer* (Kapelle in Hölstein und Filialkirche auf Finelen/Pfarrei Oberdorf BL) wirken erdhaft, buntergestaltig, zusammengewürfelt. Das Religiöse erscheint hier als die Innendimension der Landschaft. Das Glasfenster *Fritz Weigners* (Zürich), «Muttergottes», steht deutlich im Zeichen dieser neuen Innerlichkeit: Maria wird nur angedeutet, ist gleichsam die Öffnung des Erdinnenraumes, der bergenden Höhle der Welt, der Verborgenheit der Materie, worin die Substanz des Heiligen keimt. Ähnliches erfahren wir beim Schaffen *Albert Schillings* (Arlesheim BL): die Bronzeplastik «Notre-Dame de la Trinité» zeigt uns Maria als die Höhle des Heiligen, als das Gottdurchdrungensein des Kosmos. Die Kirchenarchitektur von *Pierre Dumas* (Fribourg) bedient sich der Naturgebilde der Muschel (Entwürfe für die Pfarrzentren in Belfort, Colmar, Grenoble, Renens): das Sakrale ist gleichsam die Perle der Erde, gebildet in der Sphäre der Weltverborgenheit.

► Wendung zum Kosmischen. Die Welt selbst wird zur Transparenz des Heiligen. Wir spüren einen göttlichen Funken im Stoff des Universums. Eine Weltpoesie des Religiösen beginnt zu entstehen. Die Gestalt des Engels wird zur kosmischen Potenz und schwimmt in einer welterfüllenden Bewegung (*Edy Renggli*, Luzern: Engel). Das Antlitz Christi erhält die Dimension des Universums, wird zum Leuchten der Schöpfung, fordernd, durchdringend, bedrohend (*Fritz Weigner*, Zürich: Christus der Herr). Vom gleichen Künstler stammt der Glasfensterentwurf «Kosmokrator»: das Göttliche reduziert sich auf eine mächtige Präsenz im Schoße des Kosmischen.

► Wendung zum Universalen. Die geschichtlichen Vorstellungen des Heiligen machen einen Rückbildungsprozeß durch. Sie werden nur durch wenige, mit äußerster Zurückhaltung angebrachte Symbole angedeutet. *Paul Stöckli* (Stans) vergegenwärtigt die Passion (Wandbehang aus dem Chor der Kirche St. Anton, Luzern. Ausführung: Augusta Schleich, Lindau ZH) als eine allumfassende Verstrickung: das Kreuz und die fünf leuchtendroten Flecken der Wundmale sind in einem Dornengerüst der Sünde und der Folterung verfangen. Der Kartonentwurf von *Ferdinand Gebr* (Altstätten SG), «Auferstehung», zeigt Christus mit hellroten Wundmalen: das Heilige tritt aus der Höhle der Welt hervor und geht in eine kosmische Landschaft ein. Dieses Schaffen zeigt eine durchgehende Tendenz der modernen Sakralkunst auf: das Gewesene wird nur signetartig festgehalten und bekommt eine all-gemeingültige, allgegenwärtige Gestalt; die Auferstehung ist unser heiligstes Schicksal, ist überall, als immerwährende Präsenz nachvollziehbar. Gehr zeigt sich übrigens in Fribourg als ein Meister im Entwerfen von Wandbehängen. Vielleicht haben ihn praktische Erwägungen zu dieser Kunstart geführt: Wandbehänge sind am leichtesten zu entfernen.

\*

Vertritt nun die Fribourger Ausstellung eine deutlich formulierbare These? Keineswegs. Sie versucht nur die verschiedensten Tendenzen der modernen Kirchenkunst darzustellen. In dieser untendenziösen Nebeneinanderreihung formt sich aber bereits

eine wichtige Aussage über die kirchliche Kunst, welche wahrscheinlich über die eingestandene Intention der einzelnen Aussteller und Organisatoren weit hinausweist: die «sakrale Kunst» (im Sinne einer Verdinglichung des Heiligen) ist lebensunfähig geworden. Diese These wurde neuerdings von *Karl Ledergerber* (Lektor des kunsthistorischen Programms im Walter-Verlag, Olten) in seinen kämpferischen Ausführungen «Kunst und Religion in der Verwandlung» (DuMont Dokumente. Texte und Perspektiven. Verlag DuMont Schauberg, Köln, 1961, DM 9.80) ausgesprochen. Für Ledergerber ist die ganze «sakrale Kunst» das Produkt eines gut gemeinten, aber verheerenden Mißverständnisses. Seine Stellungnahme beruht auf einer Unterscheidung zwischen «sakraler» und «religiöser» Kunst.

«Sakrale Kunst» ist für ihn ein Versuch, das Heilige einzufangen, zu verdinglichen, darzustellen. Sie hebt das Mysterium in die Öffentlichkeit, verschafft dem Verborgenen eine Repräsentation, verwandelt die Innerlichkeit in eine gesellschaftliche Macht. Ein solches Schaffen setzt eine «geschlossene Kultur», eine Verflochtenheit zwischen Religion und Öffentlichkeit, zwischen jenseitigem und diesseitigem Reich voraus. Von der gemeinschaftlichen Erlebnisweise des Religiösen her normiert sie die Darstellung. Eine festgefügte religiös-weltliche Weltanschauung uniformiert die Sichtbarmachung des Heiligen. So entsteht eine Greifbarmachung des Göttlichen, eine Befestigung des Fließenden und eine Vergesellschaftlichung des individuell Erlebten.

«Religiöse Kunst» hat hingegen eine diametral entgegengesetzte Zielsetzung. Sie will immer nur ein Hinweis auf das Göttliche bleiben und möchte nie das Heilige in einer irdischen Repräsentation einfangen. Das Verborgene, Innere und Zentrale soll in der Sphäre des Geheimnisses verbleiben. Diese Kunst ist immer ein Werk der individuellen Ergriffenheit, kann daher gesellschaftlich nicht «normiert» werden. Sie ist ein ungebundenes Tun der ergriffenen Andacht. Ihre Lebens-sphäre ist die «offene», pluralistische Gesellschaft. – In einer Welt, wo Christen und Nichtchristen völlig gleichartig zusammenleben müssen, ist die Machtdemonstration der Sakralkunst anachronistisch, ja sinnlos geworden. Das Sakrale gehört einer vergangenen Lebensweise an und muß seine Stellung dem Religiösen abtreten. Es sollte heute dem Sakralismus in all seinen Formen der Kampf angesagt werden. – Diese Unterscheidung erlaubt uns vielleicht, die in der Fribourger Ausstellung sichtbar gewordenen Tendenzen der modernen kirchlichen Kunst in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen.

\*

► Die Unfähigkeit, einen sakralen Raum zu gestalten und die damit verbundene Wendung zur Profanität ist für Ledergerber ein Zeichen für das Ende der Sakralkunst. «Dürfen wir nicht vielleicht aus der Tatsache, daß wir keine Kirchen mehr bauen können, den Schluß ziehen, daß wir – vereinfacht gesagt – keine mehr bauen sollen? Vielleicht werden wir bald feststellen, daß wir ohne sie auskommen» (S. 116). «Heute fragen wir uns wieder, entsprechend der geschilderten Entwicklung vom sakralen zum verborgenen Christentum, ob wir Gott wirklich ein Haus, eine Wohnung bauen müssen? Die Welt ist in einem neuen Sinn Haus Gottes geworden und dies sollten wir wirklich und voller nehmen. Gott ist nicht angewiesen auf prachtvolle Kirchen und Dome. Und es scheint, daß Gott durch die Entwicklung der Zeit uns das nahelegen will. Wir brauchen wohl noch Versammlungsräume für die gemeinsame Feier der Mysterien, aber diese müssen nicht den Charakter der sakralen Gotteshäuser tragen. Gott hat sich verborgen in die Welt, in den Nächsten, den Menschen; seine ‚Wohnung‘ ist mehr und mehr im zeichenhaften brüderlichen Beisammensein zu finden» (S. 114). «Die Christen wie die Nichtchristen bewegen sich in der Stadt und in ihrem Arbeitsbereich äußerlich völlig gleichartig, sie tragen keine sichtbaren Zeichen ihrer kultischen Gemeinschaft, sie wirken in der Öffentlichkeit und walten im gleichen Getriebe des Wirtschaftslebens, der Fabriken, der Banken wie die andern Menschen; sie gehören ins Stadtbild der Warenhäuser wie die andern; aber ihr spärliches kultisches Leben leben sie verborgen, inkognito, unsichtbar – sie können gar nicht anders. Was hat es dann aber für einen Sinn, wenn die Kultstätten sich eine Sichtbarkeit, eine Repräsentation und eine öffentliche Bedeutung zulegen, die

sie nicht besitzen» (S. 111–112)? Die Mysteriumsfeier selbst und die gläubige Gemeinde sind es, die «die Umwelt, den Raum verwandeln, ohne Mitwirkung der vergangenen Sakralkunst» (S. 124). «Das ist wohl eines der wenigen positiven Ergebnisse von religiösen Massenanstalten; die Erkenntnis nämlich, daß, wo wirklich Gläubige in Mengen sich scharen, das Sportstadion nicht untauglicher ist als eine Riesenkirche» (S. 116).

► Die Wendung zur Innerlichkeit, eine der eindrucksvollsten Charakteristiken der Fribourger Ausstellung, könnte auch im Sinne der These Ledergerbers interpretiert werden. «Die innere Richtung und die wesentliche Entwicklung der religiösen Lebensweise neigt zur Anonymität und strebt einer scheinlosen Verinnerlichung zu» (S. 82). «In einem nie gahnten Maß suchen wir die Höhlung, das Innere. Heute und in der Zukunft finden wir den transzendenten Gott drinnen, im Immanenten» (S. 77–78). Ledergerber zitiert hier ein Wort Reinhold Schneiders: «Das Christentum will ins Dunkel, denn das Dunkel ist Licht. Der Glaube hat nur diesen Weg: durch das Grab» (S. 81). «In einem, zum großen Teil, anonymen Christentum, wie es die kommende Daseinsweise sein dürfte, gibt es kaum noch öffentliche sakrale Kunst» (S. 83). «Wir stehen an der Schwelle einer neuen Dimension der Offenbarung Gottes in der innerseelischen und kosmischen Welt. Das Christliche hat sich zurückgezogen, hat der Geistoffenbarung im Unsichtbaren, in den immanenten innerweltlichen Bereichen und Bezügen den Weg bereitet. Wir stehen vor einer neuen Erkenntnis der Innenwelt, der Innenseite der Dinge» (S. 102). «Die sakral-öffentliche Heilsgeschichte tritt zurück, das Christliche verbirgt sich hinter dem Religiösen, das Transzendente im Immanenten» (S. 104). Die neue religiöse Kunst hat die Aufgabe, «dem geheimen göttlichen Leben in den Dingen Ausdruck und Sprache zu verleihen» (S. 134). Diese nicht mehr «sakrale» Kunst wird entstehen «in einer nüchtern sachlichen, aber ergriffenen Andacht zur Erde, zur Schöpfung, zu einer umfassenden Menschlichkeit» (S. 143). An die Stelle des objektiv-sakralen Geistes tritt heute eine neue evangelische Innerlichkeit.

► Auch die Wendung zum Kosmischen kann als Entsakralisierung der kirchlichen Kunst gewertet werden. Die neue Kirchenkunst stellt sich bewußt in den «Dienst an der Vermittlung des Weltsakramentes» (S. 144). In ihrer «Ungegenständlichkeit» lockt sie gerade durch «die Auflösung der Außenansicht die innere Musikalität und den Lebensrhythmus aus den Gegenständen und Vorgängen heraus» (S. 135). Dabei zerstört sie die Anschaulichkeit der Sakralkunst. Das Unternehmen der modernen Kirchenkunst «bedeutet fast eine Kehrtwendung um 180 Grad hin zu den Werten der Schöpfung, zum religiösen Kern der Wirklichkeit selber, zum Geist, der nicht von außen her zum Stoff kommt, sondern in ihm verborgen

ist» (S. 134). Die sakralen, streng normierten Ausdrucksformen werden in einem abstrakten religiösen Symbolismus der Formen und Farben aufgelöst. Die Entschädigung dafür: es wird von neuem möglich, das Heilige «von innen her zu spüren» (S. 65). Freilich sind damit große Gefahren der Subjektivierung, ja der Dämonisierung verbunden. Wir müssen aber dabei immer bedenken: «Zum Reich Gottes paßt nicht nachtrauerndes Hängenbleiben an einer bestimmten, lange herrschenden, heute aber erstarrten Menschheitsvorstellung vom Gottesreich, sondern das Wehen des Geistes, der immer über alles menschlich Beschränkte hinauswachsen läßt, es beiseite schiebt und neues Leben hervorbringt» (S. 140).

► Schließlich ist – in der Perspektive Ledergerbers – auch die vierte Tendenz, die «Wendung zum Universalen», ein Zeichen des Niedergangs für die «sakrale» Kunst. Diese war immer, ihrem Wesen nach, geschichtlich-retrospektiv. «Der Mensch unserer Zeit hat eine tiefe Abneigung gegen alle historische Erstarrung und das geschichtlich Relative; wo immer er kann, trachtet er, es auszuschneiden und mißtraut darum bildlichen Darstellungen in diesem Sinn. Auf die Geschichte bezogen ist der moderne Mensch bildlos» (S. 118). Die Entdeckung der neuen malerischen Ausdrucksmittel (reine Farben und Formen) führt immer mehr vom Historischen als solchem weg. Das Gewesene wird nur symbolhaft angedeutet. «Mit äußerster Zurückhaltung erscheinen aus der Formen- und Farbenharmonie die wenigen christlichen Symbole von Herz, Kreuz, Zange, Nägeln usw. und erinnern an die Heilsgeschichte» (S. 130). Selbst die Gestalt Christi wird aus dem Historisch-Gegenständlichen gehoben. Sie wird gleichsam gesichts- und geschichtslos. Gerade dadurch wird sie aber oft «ein ausdrucksstarker Anruf zur Verwirklichung des göttlichen Auftrages in jeder Menschenseele» (S. 131). Diese Kunst schafft fast nur mehr geschichtsenthobene Fixierungspunkte für die religiöse Konzentration. Sie zwingt uns aber gerade dadurch, die Enge unserer eigenen Geschichtlichkeit zu verlassen. So vermag sie ein intensiveres religiöses Erlebnis zu erwecken als die historisierenden Darstellungen der vergangenen Sakralkunst.

\*

Mag uns diese «Kampfansage» Ledergerbers an die sakrale Kunst als zu programmatisch, eigenwillig und akzentverschiebend erscheinen, sie fordert sicherlich die Reflexion heraus. Sie zeigt zudem deutlich, daß die Krise der modernen kirchlichen Kunst weit mehr ist als ein Problem der künstlerischen Gestaltung. L. B.

## Lukasevangelium aus dem 2. Jahrhundert

Die Textkritik ist eine so hochspezialisierte Zweigwissenschaft der Exegese, daß der Laie den Eindruck haben kann, sie gehe ihn nichts an. Und doch haben die Ergebnisse der Textkritik einen Einfluß auf die Bibel, die der Laie zur Hand nimmt. So liest man zum Beispiel in der Übersetzung des Neuen Testaments von K. Rösch aus dem Jahre 1925 bei Johannes 5,3,4: «In diesen (Hallen) lag eine große Menge von Kranken, Blinden, Lahmen und Schwindsüchtigen, die auf das Aufwallen des Wassers warteten. Denn von Zeit zu Zeit, stieg ein Engel des Herrn in den Teich hernieder und brachte das Wasser in Wallung. Wer nun zuerst nach dem Aufwallen des Wassers hineinstieg, wurde gesund, an welchem Übel er auch leiden mochte».

In der Übersetzung von O. Karrer aus dem Jahre 1959 ist der Satz: «Ein Engel stieg nämlich von Zeit zu Zeit ...» eingeklammert. In der Anmerkung schreibt Karrer dazu: «Dieser erklärende Vers fehlte ursprünglich». Diese Bemerkung Karrers stützt sich auf die Textkritik, deren Aufgabe es ist, die Handschriften, die wir vom Neuen Testament besitzen, miteinander zu vergleichen.

So wie auch heute dem Setzer Fehler unterlaufen, so haben auch deren Vorfahren vor der Erfindung der Buchdruckerkunst, die berufsmäßigen Kopisten, Fehler gemacht.

Bei diesen Fehlern kann es sich um einfache Verschreibungen, Umstellungen der Worte innerhalb eines Satzes, aber auch um Auslassungen einzelner Worte oder Satzglieder handeln. Ein

gutes Beispiel für Verschreibungen der Kopisten ist der Eigenname des Teiches in der eingangs erwähnten Erzählung aus dem Johannesevangelium. Wir finden in den verschiedenen Handschriften folgende Formen des Eigennamens: Bèthzatha,<sup>1</sup> Bèthesda, Bèthsaida, Belzetha, Bèdsaida. Die letzte Form wird von der 17. Auflage aus dem Jahre 1941 des griechischen Neuen Testaments von Nestle noch nicht erwähnt. Denn in den damals bekannten wichtigen alten Handschriften kam sie nicht vor. Sie findet sich in Papyrus Bodmer II mit den ersten 14 Kapiteln des Johannesevangeliums (P<sup>66</sup>). Dieser Papyrus ist ein gutes Jahrhundert älter als die bisher bekannten Handschriften mit dem Johannesevangelium, das heißt, daß er ungefähr anfangs des 3. Jahrhunderts geschrieben wurde. Allerdings war der Kopist dieses Papyrus nicht konsequent, da er in Johannes 1,44 Bèthsaida schrieb.

Im Hinblick auf die beiden Schreibweisen von Papyrus 66 ist der Textbefund eines neuen Papyrus interessant. Im Mai dieses Jahres ist der *Papyrus Bodmer XIV–XV*<sup>2</sup> herausgekommen,

<sup>1</sup> Der Einfachheit halber geben wir das griechische «Eta» in der französischen Transkription: è.

<sup>2</sup> Papyrus Bodmer XIV–XV. Tome I: Luc chap. 3–24. Tome II: Jean chap. 1–15. Herausgegeben von Victor Martin und Rodolphe Kasser. Verlag Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genève (Suisse). Preis der beiden Bände Fr. 60.–. Im Unterschied zur Publikation von Papyrus Bodmer II (Evangelium nach Johannes) enthalten die beiden anzuzeigenden Bände nicht nur eine ausführliche Einleitung mit allen wünschbaren Angaben über den neuen Papyrus, den griechischen Text mit Anmerkungen, sondern auch eine vollständige photographische Wiedergabe des Originals. Da wir in unserer Präsentation nur auf einige auch für den Laien interessante Besonderheiten des Papyrus hinweisen, möchten wir hier erwähnen, daß im Evangelium nach Lukas die Blätter mit den Kapiteln 19–21 fehlen.

der das Evangelium nach Lukas Kapitel 3–24 und das Evangelium nach Johannes Kapitel 1–15 enthält. Dieser Papyrus hat innerhalb der Textkritik bereits die Nummer 75 bekommen. *Victor Martin*, der Herausgeber von Papyrus Bodmer XIV–XV, nimmt an, daß dieser Papyrus zwischen 175 und 225 geschrieben worden ist.

Papyrus 75 schreibt den erwähnten Eigennamen in Lukas 9,10 und 10,13 mit einem «Delta» (weiches d), in Johannes 5,2 und 12,21 mit einem «Theta» (th). Bedeutsam ist nun, daß er in Johannes 1,44 zuerst ein «Delta» schrieb, dies aber dann durchstrich und ein «Theta» darüberschrieb. Hieraus kann man mit Sicherheit schließen, daß nach Auffassung des Kopisten von Papyrus 75 die Schreibweise Bêthsaida die allein richtige ist. In dieser Schreibweise trifft er sich mit dem Kodex Vaticanus, dem aber auch die 23. Auflage von Nestle-Aland nicht gefolgt ist. Im Jahre 1957, dem Zeitpunkt dieser 23. Auflage, sprach das Gewicht der verschiedenen Handschriften offensichtlich noch zugunsten der Lesart: Bêthzatha.

Obwohl das Beispiel von den verschiedenen Schreibweisen eines Eigennamens recht harmlos ist, zeigt es doch, vor welcher verzwickter Aufgabe die Textkritik steht. Sie soll nach kritischen Maßstäben herausfinden, welche Schreibweise im Original stand. Welche Sisyphusarbeit das sein kann, ersieht man aus unserem Fall, wo neuentdeckte und ältere als die bisherigen Handschriften eine bisher nicht oder nur schwach bezeugte Lesart bieten.

Wenn man sehr gut begreift, daß es zu Verschreibungen kommt, so mutet es den Laien sicher merkwürdig an, daß die einen Handschriften einen ganzen Satz mehr bieten als die anderen. Natürlich kann es auch hierbei recht einfache Fälle geben, wo auf Grund desselben Wortes in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen eine Zeile übersprungen wird. Dies trifft aber nicht zu auf den Vers 4 in der Erzählung von der Heilung am Teiche Bethsaida.

Rein textkritisch war dieses Problem leicht zu lösen. Denn die gewichtigsten Handschriften stimmen darin überein, daß sie den Vers 4 nicht aufweisen. Die Richtigkeit des Urteils der Textkritik ist auch durch die neuen Papyri 66 und 75 bestätigt worden, wobei man im Hinblick auf die Übersetzung von Karrer hinzufügen kann, daß sie auch den Vers 3b, den Karrer nicht eingeklammert hat, nicht aufweisen, nämlich: «die (Kranken) auf die Bewegung des Wassers warteten».

Wie kommt es nun, daß eine selbst so gute Handschrift wie der Kodex Alexandrinus aus dem 5. Jahrhundert einen Satz aufweist, der sicher nicht zum ursprünglichen Evangelium gehört? Ist denn an unseren Evangelien willkürlich herumgeflickt worden? Diese Annahme kann *mit Sicherheit ausgeschlossen werden*, da wir nahezu 4700 Handschriften und Fragmente besitzen, die inhaltlich in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen. Das ist ein unanfechtbares Zeugnis dafür, daß die Evangelien mit Ehrfurcht vor dem bestehenden Text abgeschrieben wurden.

Hingegen kann es durchaus sein, daß ein Prediger auf seinem Exemplar der Evangelien am Rand etwas notiert hat, das er vielleicht in seiner Predigt als Erklärung bieten wollte. Wenn nun ein Kopist ein Exemplar abschrieb, das am Rande eine solche Bemerkung enthielt, konnte es sein, daß er aus Irrtum die Randbemerkung in den Text aufnahm. Ein solcher Irrtum führte zwangsläufig dazu, daß alle späteren Abschriften, die auf diese irrixe Kopie zurückgingen, den gleichen zusätzlichen Vers enthielten.

Im Fall der Erzählung vom Teiche Bethsaida sieht man ohne weiteres, wie die Heilkraft des Wassers auf das Wirken von Engeln zurückgeführt wurde, die in der Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte eine so große Rolle spielten. Die Frommen interessierten sich nicht für die natürlichen Ursachen der Heilkraft des Wassers, sondern dachten unmittelbar an übernatürliche Ursachen. Es ist vielleicht ganz gut, daß eine so strenge Wissenschaft wie die Textkritik uns durch ein solches

Beispiel darauf hinweist, daß gewisse Geschehnisse oft erst nachträglich wunderbar gedeutet werden.

### Gethsemane nach Lukas

Delikater ist ein anderes Beispiel eines textkritisch umstrittenen Satzes. In der Gethsemane-Erzählung nach Lukas liest man in Kapitel 22,43.44: «Da erschien ihm (Jesus) ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. Als er in Angst geriet, betete er noch anhaltender. Sein Schweiß wurde wie Blutstropfen, die auf die Erde niederrannen».

In der Ausgabe von Nestle stehen diese Sätze in doppelten Klammern, was bedeutet, daß sie in den wichtigsten Handschriften teils vorkommen und teils fehlen. So wichtige Handschriften wie der Codex Vaticanus und Alexandrinus weisen die zitierten Sätze nicht auf. Josef Schmid schreibt im Regensburger Neuen Testament zu diesen Versen: «Obwohl diese zwei Verse in den sonst maßgebenden Textzeugen fehlen, darf ihre Echtheit als sicher gelten. Diese wird durch den lukanischen Stil, dessen Eigenart sie aufweisen, gesichert. Ihre Bezeugung reicht bis ins zweite Jahrhundert (Justin, Tatian, Irenäus) hinauf, und durch Epiphanius erfahren wir, daß man sie aus falscher Ängstlichkeit im Streit mit den Irrlehrern gestrichen habe, weil Jesus hier zu menschlich erscheine».<sup>3</sup>

Durch die Veröffentlichung des neuen Papyrus Bodmer XIV–XV wird die Situation rein textkritisch etwas komplizierter. Denn die Verse 43 und 44 fehlen in diesem Papyrus, der, wie wir bereits erwähnt haben, zwischen 175 und 225 geschrieben wurde. Sicher sagt das Alter einer Handschrift für sich allein noch nichts aus über ihre Qualität. Schließlich ist auch Papyrus 75 bereits eine Abschrift, die auf ein Original zurückgehen kann, in dem die in Frage stehenden Verse bewußt gestrichen wurden.

Wenn man bedenkt, daß Klemens von Alexandrien, Origenes und die ägyptischen Übersetzungen des Neuen Testaments die Verse 43 und 44 nicht kennen, die Heimat von Papyrus 75 Ägypten ist, so stellt sich vielleicht die Frage, ob die Kirche in Ägypten der Ursprungsort der Streichung der beiden Verse ist. War die Kirche in Ägypten von Irrlehrern besonders bedrängt, daß sie durch Streichung der beiden Verse diesen eine Waffe aus der Hand nehmen wollte? Wir sehen an diesem Beispiel, wie die Textkritik sich nicht auf Paleographie und Philologie beschränken kann, sondern auch die Dogmen- und Kirchengeschichte in ihre Überlegungen miteinbeziehen muß.

Einer literarischen Analyse bieten die beiden Verse insofern eine gewisse Schwierigkeit, als sie wie eine Unterbrechung des Erzählungsfadens anmuten. Würden sie ausgelassen, so nähme die Erzählung einen ganz natürlichen Verlauf. Jetzt überrascht es etwas, daß im unmittelbaren Anschluß an die Stärkung durch den Engel von Angst und Blutschweiß die Rede ist.

Allerdings kann unser modernes Empfinden kein Maßstab sein, wenn es darum geht, beim Vergleich verschiedener Handschriften über die Echtheit oder Unechtheit einer Bibelstelle ein Urteil zu fällen. Man muß vielmehr die Tendenz der betreffenden Erzählung berücksichtigen. In seiner sehr wissenschaftlichen und detaillierten Untersuchung der vier Leidensgeschichten unserer Evangelien schreibt Xavier Léon-Dufour S. J. im «Supplément au Dictionnaire de la Bible» (1961) zur Entstehungsgeschichte der Gethsemane-Erzählung nach Lukas: «Lukas spiegelt ein anderes Motiv der Gestaltung wider:

<sup>3</sup> Zur Information weisen wir darauf hin, daß auch protestantische Exegeten die Verse 43 und 44 des 22. Kapitels nach Lukas für echt halten. So Karl Georg Kuhn in seinem Artikel «Jesus in Gethsemane» in «Evangelische Theologie» 12 (1952/53), 260–285. Ferner Hans Gonzelmann in «Die Mitte der Zeit», 1960, 3. Aufl., S. 161. Martin Dibelius in «Botschaft und Geschichte», 1953, Bd. I, S. 269 A. 4: «Überdies halte ich 22,43 f. für echt lukanisch, obwohl sie in Codices B, A, Ferrargruppe, syr<sup>s</sup>, usw. nicht enthalten sind.»

das paränetische Motiv. Seine Erzählung, eingerahmt von der Ermahnung zu beten, auf daß man nicht in Versuchung komme, wird zur Schilderung eines Vorbildes im betenden Kampf, der von der Kraft des Engels getragen ist» (Sp. 1458).

Nach dieser Analyse der literarischen Eigenart sind die Erscheinung des Engels und der Gebetskampf wesentliche Momente dessen, was der Verfasser zum Ausdruck bringen wollte. Dem Verfasser ging es in seiner Erzählung nicht um eine photographische Momentaufnahme, was ebenso indiskret wäre wie die photographischen Aufnahmen vom sterbenden Pius XII., sondern um die Zeichnung eines Vorbildes der Wachsamkeit und des Gebetes. In diesem Lichte der Absicht des Verfassers, die in diesem Fall nicht historisch, sondern paränetisch ist, verliert natürlich auch die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der Stelle von ihrer Schärfe.

### Wort Jesu am Kreuz

Ein anderes Beispiel einer textkritisch umstrittenen Stelle, die für den Gläubigen bedeutsam ist, betrifft ein Wort des sterbenden Herrn am Kreuz in Lukas 23, 34: «Da rief Jesus: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“»

Wie die Verse aus der Gethsemane-Erzählung, so ist auch dieses Jesuswort bei Nestle in doppelte Klammer gesetzt. Es fehlt auch in dem neuen Papyrus Bodmer XIV-XV.

Hiemit ist aber die Frage der Echtheit oder Unechtheit dieses Jesuswortes noch nicht entschieden. Denn der Textkritiker muß zwei Hypothesen ins Auge fassen. Angenommen, dieses Jesuswort habe ursprünglich nicht im Evangelium gestanden, so stellt sich die Frage: Ist irgend ein Grund oder Anlaß denkbar, der dazu geführt hätte, dieses Wort in den Text des Evangeliums einzuführen? Und umgekehrt: Wenn dieses Jesuswort ursprünglich im Evangelium stand, warum hat man es gestrichen?

Josef Schmid meint im Regensburger Neuen Testament, daß die Streichung dieses Jesuswortes sehr plausibel sei. Dieses

Jesuswort entschuldige die Juden. Die alten Christen hätten aber in ihrer Polemik gegen die Juden die Tendenz gehabt, diesen immer mehr die Alleinschuld am Tod Jesu zuzuschreiben. Im Zusammenhang mit dieser Polemik hätten die Christen geradezu einen Widerspruch zwischen dem Wort am Kreuz und den andern Jesusworten empfunden, die den Juden die Verwerfung und Jerusalem ein furchtbares Strafgericht ankündigen. So seien sie dazu gekommen, dieses Jesuswort zu streichen. Beachte man diesen Zusammenhang, so sei es ganz unwahrscheinlich, daß man ein in der Polemik so unbequemes Wort nachträglich in das Evangelium eingeführt hätte.

Die sehr menschlichen Motive für die Streichung eines Jesuswortes, mit denen J. Schmid rechnet, weisen darauf hin, daß die Bibel nicht nur in ihrer Abfassung, sondern auch in der handschriftlichen Überlieferung gleichzeitig ein göttliches und ein echt menschliches Buch ist. Die Bibel ist «Botschaft Gottes und menschliches Wort», wie J. Levie S.J. in dem gleichlautenden Titel seines ausgezeichneten exegetischen Buches sagt. Gottes Wirken ist nicht lärmend und sensationell wie das Wirken von Menschen, die nach gesellschaftlichen Ehrenstellen und politischer Macht streben, sondern diskret, ganz durchdrungen von der Achtung vor der menschlichen Freiheit. Gott ist so mächtig, daß er es sich leisten kann, diskret zu sein.

Die Botschaft Gottes an die Menschen ist weder verkürzt noch verfälscht, wenn in der Textüberlieferung einige Unklarheiten bestehen, wenn menschliche Kurzsichtigkeit und Angst den einen oder andern Satz zur Bibel hinzugefügt oder ihn darin gestrichen haben. Solche Mängel in der Textüberlieferung sind nur ein ehrender Appell an uns, mit dem Einsatz unserer wissenschaftlichen Arbeit an der von Gott gewollten Überlieferung der Bibel an die sich folgenden Generationen mitzuwirken. Ein vortreffliches Zeugnis solch wissenschaftlicher Arbeit ist auch die Veröffentlichung des neuen Papyrus Bodmer XIV-XV. *M. Brändle*

## Bücher

**Ökonomischer Humanismus, Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und christliche Soziallehre.** (Schriftenreihe BKU des Bundes Katholischer Unternehmer.) Verlag J. P. Bachem, Köln, 1960.

Die Schrift enthält eine Reihe wertvoller Beiträge, Vorträge und Diskussionsvoten zum Thema Neoliberalismus und Katholische Soziallehre. Die kritischen Punkte werden in aller Offenheit aufgezeigt, wobei freilich manche Autoren in ihrem Kampf gegen sozialistische Planwirtschaft und

einen übertriebenen Interventionismus des Staates ihre Sympathie für die in Deutschland ja auch so erfolgreich neoliberale Marktwirtschaft nicht verbergen.

Immer wieder klingt, freilich recht zaghaft, die Idee der berufsständischen Ordnung an – aber die Diskussion über diese ist noch nicht abgeschlossen. – Zur Vervollständigung des Themas müßte man heute freilich noch das umfangreiche und sehr gründliche, philosophisch vertiefte, kräftig zu packende Werk von P. Navrot O. P. (Verlag Kerle, Heidelberg, 1960, ca. 500 Seiten) zu Rate ziehen. *Dd.*

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Druck: H. Börsigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—; Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährl. bfr. 190.—; Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218 505. - Deutschland: DM. 13.50/7.—; Best. u. Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PschA. Ludwigshafen/Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. - Dänemark: Jährl. Kr. 25.—; Einzahlung an P. J. Ströbl, Mostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbj. NF. 7.—, jährl. NF. 14.—; Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. - Italien-Vatikan: Jährl. Lire 2000.—; Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. - Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142/181. (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 80.—; USA: Jährl. \$ 4.—.

*Im September erscheint:*

JOHANNES SCHASCHING SJ

### Die soziale Botschaft der Kirche

Schriftenreihe Sehen-Urteilen-Handeln, Nr. 10/11.  
300 Seiten, kartoniert ca. Sfr. 7.80.

Erstmals ein prägnant kommentiertes Werkbuch der christlichen Soziallehre mit wortgetreuer Übersetzung der großen Sozialenzykliken seit *Rerum Novarum*, einschließlich «*Mater et Magistra*» und einer Summa der Lehre Papst Pius XII. mit der Quintessenz aus dem dreibändigen Quellenwerk.

«Die soziale Botschaft der Kirche» geht jeden Religionslehrer und Pfarrer, aber auch den aktiven Laien an. Soll doch der Forderung unseres Hl. Vaters Johannes XXIII. nach systematischer Unterweisung in Christlicher Soziallehre nachgekommen werden!

Bestellungen nimmt Ihr Buchhändler entgegen.

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK — WIEN — MÜNCHEN.