



Wir kommentieren

die Vollzugsnormen des Konzils: Rückfall in die vorkonziliare Ära? – Das große Schweigen – Neues Pressebüro? – Gefahr der Hypertrophie – Gefahr des Immobilismus – Wird das Kardinalskollegium periodisch erneuert? – Neuabgrenzung der Bistümer in der Schweiz? – Chancen aus der Säkularisierung – Die Dynamik des Provisoriums – Erfahrungen sammeln auch mit dem Provisorium für die Mischehen – Experimentierende Orden – Innerkirchliche Freiheit als Test.

Ungarn

Zehn Jahre nach dem Aufstand (1): Die Kirche hat überlebt – Verhandlungen mit dem Vatikan – Beginn einer neuen Epoche? – Statistische

Einzelheiten – Priesternachwuchs – Gibt es in Ungarn wirkliche Religionsfreiheit? – Die Frage des Religionsunterrichtes – Die katholische Presse – Das Bildungsniveau der Katholiken sinkt – Als ob es kein Konzil gegeben hätte – Unbekannte Begriffe: Aggiornamento, Dialog, Kollegialität – Man beschränkt sich fast ausschließlich auf die Reform der Liturgie.

Philosophie

Das Humanismusproblem: Gibt es einen philosophischen Ausgangspunkt für den pluralistischen Dialog? – Methodisches Denken – Abklärung der Fragestellung – Das Wozu des Menschen – Humanismus und Anthropologie – Der Anspruch der Ideologien – Philosophische Absicht bei Marx – Humanismus und Humanität – Einstieg vom Negativen her: aus der ele-

mentaren Empörung gegen Barbarei erwächst umrißhaft der Begriff der Menschenwürde – Ihre Begründung im nach-metaphysischen Zeitalter – Nicht mehr fragbare Fragen – Die positive Seite der Ratlosigkeit: ein Freiheitsraum gegen den Zugriff der Ideologien – Wie kann ein so verstandener Humanismus praktisch werden?

Diskussion

Die Situation des Naturwissenschaftlers in der Kirche: Fragen eines naturwissenschaftlich ausgerichteten Akademikers – Anregung für die Verkündigung – Der (Ort der Kirche) hat sich verlagert – Wir sprechen verschiedene Sprachen – Was bedeutet (Transsubstantiation)? – Das heutige biologische Weltbild – Evolution und Erbsünde – Ist der Sündenfall auf Adam zurückzuführen? – Der Naturwissenschaftler und die Bibel – Ringen um neue Formulierungen.

Zu ihrem vollendeten 90. Lebensjahr
Worte der Dichterin Gertrud von le Fort

Und alle Qual, die mich zerrissen
Als trüg ich Wahn und Aberwitz
War nur das zeitlich-dumpfe Wissen
Um einen ewigen Besitz

Und mag der Schmerz auch brennen
Schmerz, ich bin dir bereit
Ich will dich Freude nennen
Freude im dunklen Kleid

Wir sind Gertrud von le Fort dankbar,
daß sie solche Worte für uns gefunden und erkämpft hat.

Kirche im Experiment

«Das Konzil tritt in Kraft»: so könnte man in verkürzter Formulierung das bezeichnen, was sich am 11. Oktober ereignet hat. Denn an diesem Tag ging die sogenannte Rechtspause (vacatio legis) zu Ende, die für die in der vierten Konzils-session verkündeten strukturell-disziplinären Beschlüsse ursprünglich bis zum 29. Juni angesetzt und dann vom Papst zwecks Zeitgewinn zur Überprüfung der Ausführungserlasse verlängert wurde. Als Datum, an dem sowohl diese Ausführungsbestimmungen wie die Konzilsbeschlüsse selber rechtskräftig werden sollten, wählte Paul VI. den vierten Jahrestag der Konzilseröffnung.

Dieses Zusammentreffen regt dazu an, die mit dem Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* vom 6. August veröffentlichten Vollzugsnormen mit der Eröffnungsrede Johannes' XXIII. vom 11. Oktober 1962 zu konfrontieren. Wie hat der prophetische Geist, der sich damals Bahn brach, Gestalt angenommen? Läßt das Gitter der 111 Regeln die frische Luft des von Papst Johannes geöffneten Fensters noch durch? Wie verhält sich die Bearbeitung des Details zum Grundgedanken des Aggiornamento?

Bruchstücke und Lücken

Freilich müssen wir uns bei solchen Fragen vor Augen halten, daß wir es bei den in Kraft getretenen Vollzugsnormen nur mit Bruchstücken zu tun haben. Es handelt sich um die Ausfüh-

rungsbestimmungen zu lediglich vier der insgesamt sechzehn Konzilsdokumente, nämlich zu den Dekreten: über das Bischofsamt, über Dienst und Leben der Priester, über die Erneuerung des Ordenslebens und über das Wirken in den Missionen. Sogar die vornehmlich disziplinären Konzilsdokumente haben nicht alle spezielle Vollzugsnormen erhalten. Ohne solche sind verblieben: 1. das Dekret über das Apostolat der Laien, 2. das wichtige Dekret über die Priesterbildung, 3. die weniger gewichtige Erklärung über die Erziehung (Schulen).

Für die Erziehung kam die für dieses Thema geschaffene nachkonziliare Kommission zum Schluß, es sei in der vorgesehenen Zeit nicht möglich, eine Magna Charta der Erziehung zu schaffen; die Situationen sind nach Ländern und Zonen zu verschieden und die Kommission konnte sich offenbar nicht einig werden. Für die Priesterbildung hat man schon am Konzil den Bischofskonferenzen die Initiative zu den Reformen überlassen. Im Zuge ihrer Reorganisation erwartet man ferner von der Studienkongregation ein eigenes Sekretariat für Erziehungs- und Schulfragen; bisher ist erst ihr Initiator, der neue Propräfekt Msgr. *Garome*, zu sehen. Die nachkonziliare Kommission für das Laienapostolat hat einem Komitee Platz gemacht, das dem vorgesehenen Sekretariat zur Koordinierung von Laieninitiativen den Boden bereiten soll.

Rückfall in die vorkonziliare Ära?

Die Vertagung der geplanten Neugründungen scheint auf deren Verzahnung mit der noch nicht ins Werk gesetzten Gesamtorganisation der Römischen Kurie zurückzuführen sein. Von da aus liegt die Frage nahe, wie weit auch in den publizierten Bestimmungen retardierende Tendenzen zu erkennen sind.

Ganz allgemein läßt sich sagen: Erstens lief die Arbeit langsam an, obwohl der Papst am 3. Januar energisch zur Eile angespornt hatte. Zweitens ließen sich anfänglich viele auswärtige Bischöfe (bis zur Hälfte der Kommissionsmitglieder) entschuldigen, sei es ob der aufgestauten Arbeit in der eigenen Diözese, sei es ob der Reisekosten, die zu Lasten der Mitglieder gingen, wodurch die römischen Mitglieder noch mehr Gewicht erhielten. Drittens mangelte es am Dialog zwischen den einzelnen Kommissionen und der zentralen Koordinierungskommission.

Geschlossenes Pressebüro

Der deutlichste Rückfall in die präkonziliare Epoche war in dieser ganzen Zeit hinsichtlich der Information der Öffentlichkeit zu beklagen. Das Konzilspressbüro (an der Mündung der Via della Conciliazione in den Petersplatz) schloß am 31. Januar seine Tore, und damit setzte das große nachkonziliare Schweigen ein. Der Dialog, der sich zwischen der Hierarchie und der öffentlichen Meinung während der vier Konzilsperioden erfreulich entwickelt hatte, wurde brüsk unterbrochen.

Das einzige Instrument nachkonziliarer Information war in dieser Phase das ursprünglich holländische, jetzt auf internationale Basis gestellte Zentrum IDO-C (Information-Documentation sur l'Eglise Conciliaire), dessen gründlich gearbeitete, keineswegs auf Sensation ausgerichtete theologischen Dokumentationen und informativen Bulletins (zum Beispiel über die Schlüsselstellungen in der Römischen Kurie, über den Fortgang der Arbeiten im Liturgierat usw.) auch in deutscher Sprache erscheinen und auf Wunsch nachgeliefert werden (IDO-C: Via S. Maria dell'Anima, 30 / P. III, Roma).

Daß der mangelnde Kontakt mit der öffentlichen Meinung keineswegs den Wünschen Paul VI. entspricht, ist ein offenes Geheimnis. Die päpstliche Kommission für die Kommunikationsmittel ist denn auch darangegangen, den Absichten des Papstes gemäß (er hegte solche schon, als er noch im Staatssekretariat war) ein neues vatikanisches Pressebüro ins Leben zu rufen. Am 21. September war es so weit, das heißt, es schien so. Am 23. September verkündete die Römer Redaktion der kirchlich bestinformierten Bologneser Zeitung *«L'Avvenire d'Italia»* den *«Stapellauf»* in großer Aufmachung. Das neue Pressebüro, so war da in Schlagzeilen zu lesen, werde *«direkt vom Heiligen*

Stuhl» abhängen, als Leiter den vom Konzilspressdienst bekannten Msgr. *Vallainc* haben und wöchentlich über die wichtigsten kirchlichen Ereignisse eine Pressekonferenz abhalten. Tags darauf aber piff das vom *«Staatssekretariat»* abhängige Pressebüro des *«Osservatore Romano»* in seinem *«Bulletino»* zurück und dementierte die Meldung. Im *«Osservatore Romano»* selber erschien das Dementi freilich nicht und der Vatikan hüllte sich über dieses Seilziehen zwischen einer in ihrem Ungenügen allgemein bekannten alten und einer neuen Einrichtung in Schweigen.

Rechtsnormen und lebendiger Fluss

Aus solchen Auskünften ist nun gewiß noch wenig darüber auszumachen, wie sich die neuen Normen zu der von den Impulsen Johannes' XXIII. geweckten Dynamik des Konzils verhalten. Daß sich solche Dynamik überhaupt mit rechtlichen Normen verträgt, wird nur jener leugnen, der ein für allemal der Ansicht huldigt, in Normen und Formen müsse der Geist unausweichlich ersticken.

In seinem vier Tage nach der Veröffentlichung der Vollzugsnormen vorgetragenen Kommentar hat sich Paul VI. mit solchen Vorurteilen auseinandergesetzt:

«Wir wissen sehr wohl, daß man auf die gesetzgeberische Tätigkeit der Kirche von vielen Seiten mit Antipathie blickt, als ob sie der Freiheit der Söhne Gottes entgegenstünde, dem Geist des Evangeliums widerspräche, das spontane Wirken der Charismen im Volk Gottes behindere, den geschichtlichen Lauf der Kirche bremsen und ihn der geschichtlichen Entwicklung der heutigen Gesellschaft nachhinken lasse. Aber wir wüßten nicht, wie die katholische Kirche, will sie den ihr von Christus eingestifteten Grundsätzen treu bleiben, ohne ein kanonisches Recht auskommen könnte.»

Freilich weiß auch der Papst um die *«möglichen Unzuträglichkeiten des sogenannten Juridismus»*, die bekanntlich am Konzil mehrfach angeprangert wurden. Aber das erste Heilmittel dagegen sieht er *«nicht in der Abschaffung des Kirchenrechts, sondern in der Ablösung unvollkommener und anachronistischer durch besser formulierte Regelungen»*. In diesem Sinn kündigte Paul VI. eine *«neue und große gesetzgeberische Ära der Kirche»* an, die mit dem Konzil begonnen habe und vom *«Aggiornamento»* wie von der beabsichtigten Kodex-Reform gefordert werde.

Mit diesen Worten ist unmittelbar die Brücke zu Johannes XXIII. geschlagen; denn der Papst, der der Kirche das *«Aggiornamento»* zur Aufgabe machte und diesen Zielbegriff formulierte, kündigte gleichzeitig mit dem Konzil die Reform des kirchlichen Gesetzbuches an. Paul VI., der nicht müde wird, mit dem Wort vom *«Aggiornamento»* jenes andere von der neuen Lebendigkeit der Kirche zu verbinden, darf sich durchaus auf der Linie seines Vorgängers wissen, wenn er auch in einer *«fecondità legislativa»* ein Zeichen der erhofften neuen Vitalität sieht.

Die Gefahr der Hypertrophie und des Immobilismus

Freilich, die so gepriesene Fruchtbarkeit auf dem Gebiet der Gesetzgebung ist nicht damit gesichert, daß die kirchlichen Organismen möglichst viele Gesetze zur Welt bringen, sondern daß diese Gesetze selber sich als fruchtbar, also lebenzeugend oder mindestens lebenerhaltend erweisen. Jede Bestimmung hat soviel Wert, als sie Aussicht hat, durchgeführt zu werden, sagt sehr weise das Dekret für die Ordensleute.

Ob an diesem Grundsatz gemessen alles, was in den insgesamt 111 Normen und ihren Unterparagraphen verlangt, bestimmt und empfohlen wird, als glückverheißend anzusehen ist, kann nicht ohne weiteres prophezeit werden.

Die Analyse in der *«Herder-Korrespondenz»* weist nicht zu Unrecht darauf hin, daß zum Beispiel die Errichtung von Priester- und Pastoralräten auf diözesaner Ebene unter Beibehaltung der bisherigen Körperschaften (Diözesankonsult, Domkapitel), zu denen in Deutschland noch die Seelsorgsämler kommen, zu einer *«gewissen institutionellen Hypertrophie im*

Zeichen eines Kompromisses zwischen bestehendem Alten und neuen Versuchen» führe. Dieselbe Hypertrophie droht auch auf höherer Ebene, vor allem in der Römischen Kurie und in ihrem Verhältnis zu den neuerschaffenen Kompetenzen der Bischofskonferenzen.

Wir können daher nur zustimmen, wenn in derselben Analyse sowohl für Rom wie für die Diözesen und die Bischofskonferenzen auf eine unbezweifelbare Gefahr hingewiesen wird: «die Gefahr nämlich eines auf der Stelle tretenden institutionellen Immobilismus, der, verschärft durch mangelnde Koordination, aber auch durch mangelnden Mut zur Initiative auf der mittleren und unteren Ebene, aus einem sehr unbestimmten, aber sehr tief sitzenden Legalitätsdenken heraus sich bereits im institutionellen Vorstadium der eigentlichen pastoralen Reformen zu verfangen droht».

Immobilismus: Damit ist das eigentliche Gegenstück zum «geschichtlichen Fluß» angegeben, zu dem uns Papst Johannes die grundsätzlich positive, im Glauben an «höhere und unerwartete Absichten» der Vorsehung begründete Einstellung gelehrt und vorgelebt hat. Von diesem «Fluß» spricht auch Paul VI., und er scheut sich nicht, das Wort auf die Kirche einschließlich ihrer neuen Gesetzgebung anzuwenden. Wir sollen uns, so ermuntert uns der Papst, hinsichtlich dieser Neuerungen «auf dem laufenden» halten; denn «so liebt man die Kirche und so gewinnt man Anteil am Strömen ihrer stets jugendlichen Lebendigkeit».

Verjüngung der Hierarchie

Von diesem Wort her liegt es nahe, die Bestimmung zur Verjüngung der Hierarchie zu erwähnen, genau gesagt die «dringende Bitte» an Bischöfe und Pfarrer, «spätestens bei erfülltem 75. Lebensjahr» den Rücktritt anzubieten.

Zur Sensation wurde diese Konkretisierung der Altersgrenze, die im Konzilsdekret noch fehlte, vor allem durch italienische Zeitungen, die darauf hinwiesen, daß konsequenterweise in Italien ab 11. Oktober 59 von 243 Diözesen, oder rund ein Viertel, einen Wechsel zu erwarten hätten. In Spanien wären sogar ein Drittel der Bischofssitze in der gleichen Situation. Die neue Vollzugsnorm sieht aber vor, wie Erzbischof Felici in einer Pressekonferenz unterstrich, daß es dem Papst überlassen bleibt, ob und wann er das Rücktrittsangebot annimmt. Beim gleichen Anlaß gab Felici (als Sekretär der zentralen Koordinierungskommission) bekannt, die Bestimmung finde auf Kurienkardinäle keine Anwendung. Sie hätte sonst ihrer 26 (von insgesamt 34!) betroffen. Bleibt die Frage hinsichtlich der übrigen Kardinäle, die über die Welt verstreut sind und zumeist ein Bistum oder Erzbistum leiten. Von ihnen sind 22 (von insgesamt 63) über 75 Jahre alt. Sollen sie in beiden Chargen oder nur in der bischöflichen zurücktreten? Kardinal *Lercaro* hat als erster Kardinal für alle seine Chargen die Demission angeboten und dies auch öffentlich kundgemacht. Da ihn der Papst inzwischen gebeten hat, sowohl die Last seines Erzbistums wie die des Liturgierates weiter zu tragen, bleibt die Frage offen. Möglicherweise ist hinsichtlich der Kardinäle deshalb noch nichts entschieden worden, weil eine Gesamtreform der Kurie auch eine solche des Kardinalkollegiums nach sich ziehen wird. Ob man aber im erstmals im Klerusblatt von Livorno (Diözese des fortschrittlichen Bischofs *Ghano*) gemachten Vorschlag eines periodisch (im Turnus der Präsidenten der Bischofskonferenzen) zu erneuernden Kardinalkollegiums mehr als einen Versuchsballon sehen darf, wird die Zukunft, vielleicht schon die für den kommenden Juni erwartete erste Bischofssynode erweisen.

Neuverteilung des Klerus und Neuabgrenzung der Diözesen

Noch bedeutend bestimmter und verpflichtender als der Paragraph über die Altersgrenze lauten die an die Spitze von allem gestellten Ausführungen über die zu planende Neuverteilung des Klerus nach den realen Bedürfnissen der Seelsorge und der Mission. Hier zeigen sich praktische Konsequenzen jener universalen Kollegialität, die als brüderliche Mitverantwortung am Schicksal der Gesamtkirche auf allen Ebenen wirksam werden soll. Eine dieser Konsequenzen liegt in der Bemerkung, die Priesterkandidaten seien zu eben solcher universalen Offenheit und Bereitschaft (und nicht nur für das eigene diözesane Gärtlein!) heranzubilden.

Eine andere Konsequenz ist die Verpflichtung, die allen Bischofskonferenzen obliegt, ernsthaft zu prüfen, ob sich nicht eine Neuaufteilung und Neuabgrenzung der Diözesen aufdrängt. In Italien ist die Zusammenlegung von Zwergdiözesen im südlicheren Teil bereits im Gang.

In der Schweiz herrscht bisher in dieser Frage Grabesruhe, wenn man davon absieht, daß am diesjährigen Zentralseminar des Schweizerischen Studentenvereins ein jurassischer Nationalrat darauf hinwies, daß schon vor zwanzig Jahren der damalige päpstliche Nuntius den Bischöfen einen ausgearbeiteten Plan in dieser Sache vorgelegt habe. Gerüchte wollen wissen, daß man heute an derselben Stelle der Ansicht ist, die Zeit für eine Prüfung und Inangriffnahme sei nun gekommen. Ohne auf Gerüchte abzustellen, kann man prophezeien, daß der Schweizerische Bundesrat, dem nach der Verfassung die Billigung einer Neueinteilung der Bistümer zusteht, keine Einwendungen machen wird. Es gehört ja zu den «Zeichen der Zeit», auf die Papst Johannes hingewiesen hat, daß sich die Staaten heute von einer Einmischung in das Leben der Kirchen distanzieren und ihnen die Freiheit lassen, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln.

Tatsächlich lieferte gerade dieser Hinweis auf die Chance der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft (neben der Betonung des Universalismus und des Trends zur Einheit) in der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 das konkrete Beispiel für das, was Papst Johannes den «verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung» nannte, insofern diese Vorsehung «alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen weise zum Heil der Kirche» lenke. Die ganze Ansprache lief darauf hinaus, daß die Kirche ihre Chance wahrnehmen, die ihr zuteil gewordene Freiheit gebrauchen und in ihrer ureigenen Sache, der Verkündigung und der Seelsorge, ohne alte Befangenheiten neue Initiative entwickeln solle.

Abschaffung weltlicher Privilegien

Es liegt ganz auf dieser Linie, wenn die Vollzugsnormen zum Bischofsdekret hinsichtlich der Besetzung von geistlichen Ämtern (vor allem für die Einsetzung der Pfarrer und der Bischöfe) die Abschaffung aller weltlichen Privilegien fordert. Nach privater Auskunft in Rom müßten Verhandlungen mit fast einem Dutzend Staaten geführt werden. Nichts deutet aber bisher darauf hin, daß zum Beispiel Franco für Spanien oder De Gaulle für Elsaß-Lothringen Neigungen zeigten, auf die verbrieften Vorrechte zu verzichten. Auch bei der kürzlichen «Versöhnung» mit Haiti wurden die Privilegien nicht angetastet. Man fügte in das Abkommen lediglich die Klausel ein, wenn die Zeit dazu gekommen sei, sollten die Wünsche des Konzils beachtet werden ... Neuestens hat nun freilich Argentinien einen Anfang gemacht und auf das Recht der Bischofsnennung verzichtet.

Bemerkenswerter für die Schweiz ist der Passus, der den Bischofskonferenzen zuweist, Vorschläge zu unterbreiten, damit nach Möglichkeit auch die sogenannte «Wahl durch das Volk» abgeschafft werden könne. Dieser Passus ist bedeutend vorsichtiger und weniger absolut abgefaßt. Von der Pfarrwahl wird man bei uns zumal dort, wo sie erst neuerdings eingeführt wurde, kaum so leicht abgehen. Im übrigen ist zu beachten, daß gemäß dem Text des Konzilsdekrets lediglich Rechte und Privilegien, die die Freiheit des Bischofs bei der Verleihung der Ämter beschränken, abgeschafft werden. Den Bischöfen, bzw. den Bischofskonferenzen, erweiterte Vollmachten zu übertragen, ist ein allgemeiner Zug des Konzils. Insofern ist es nicht zu bestreiten, daß sich der «hierarchische Zug verschärft» hat.

«Ad experimentum»

Kehren wir zum Schluß (zur zentralen Frage), Immobilismus oder lebendiger Fluß, zurück, so ist eines nicht zu übersehen: die Vollzugsnormen sind in ihrer Gesamtheit vom Papst «ad experimentum» erlassen worden. Ein gewisses «Experimentieren» hat es in der Kirche schon immer dann und wann gegeben, insofern man Neuerungen, die von unten herauf kamen, zunächst in lokalem und regionalem Rahmen duldet und sich dort bewähren oder zu Tode laufen ließ. Aber neu ist es gewiß, daß für Normen von oben, die für die ganze Kirche verbindlich sind, dieser Ausdruck verwendet wird, der ihnen provisorischen Charakter verleiht. Das offensichtliche und ausdrücklich genannte Ziel besteht darin, Erfahrungen zu sammeln, bevor die Normen in den beabsichtigten neuen Kodex eingefügt und so endgültig fixiert werden. Das Wort «endgültig» niederzuschreiben fällt allerdings schwer: Gilt es nicht über das «Erfahrungensammeln» während einer beschränkten Zeitspanne hinaus, dem beschleunigten Wandel gesellschaftlicher und seelsorglicher Situationen Rechnung zu tragen, die kirchliche

Disziplin flexibler zu gestalten und ein neues, weniger starres Verständnis kirchlicher Rechtsstrukturen anzubahnen? Würde das aber nicht zugleich Ausdruck des neuen Kirchenverständnisses sein, insofern sich die Kirche überhaupt wieder bewußter als Provisorium, als Kirche unterwegs versteht?

Es ist erfreulich, das Wort «ad experimentum» in den Normen für das Aggiornamento der Ordensleute wiederzufinden. Es handelt sich dort um die Vollmacht der innerhalb von zwei oder höchstens drei Jahren anzuberaumenden außerordentlichen Generalkapitel, eine Abänderung der Satzungen «ad experimentum» vorzunehmen, dieses Experiment bis zum nächsten ordentlichen, ja sogar bis zum übernächsten Generalkapitel auszudehnen und die Änderungen erst nach solcher Erprobung der Religiosenkongregation zur endgültigen Billigung vorzulegen. Damit soll offensichtlich das dynamische Element der Erneuerungsbewegung in den Orden unterstützt werden. Roger Schütz, der Prior von Taizé, hat das Selbstverständnis seiner Gemeinschaft treffend im Titel seines neuen Büchleins gekennzeichnet: *Le dynamique du Provisoire*. Diese Dynamik möchte man allen Orden wünschen, ist es ihnen doch aufgegeben, innerhalb der Kirche das Unterwegssein zeichenhaft vorzuleben.

Ausdrücklich als Provisorium ist auch bereits im März die mit vielen Bedenken aufgenommene römische Instruktion zur Mischehengesetzgebung bezeichnet worden. Auch hier liegt der Akzent darauf, Erfahrungen zu sammeln, was nicht zuletzt für das Rekursverfahren bei Gewissensbedenken des protestantischen Teils gegen eine katholische Kindererziehung

gilt. Die Kontroverse, die darüber anläßlich der in diesem und anderen Punkten zurückhaltenden Erklärung der Schweizer Bischöfe im Zürcher Klerus («Neue Zürcher Nachrichten» vom 1. und 5. Oktober, vgl. auch «Vaterland», Luzern, vom 30. September) geführt wurde, darf insofern als erfreulicher Anfang bezeichnet werden, als das «Experiment» ja auch den Austausch von Erfahrungen und Meinungen, also den offeneren und freien Dialog voraussetzt. Daß dieser innerhalb der Kirche immer noch von der berechtigten oder unberechtigten Angst vor Repressalien behindert werde, wurde in derselben Kontroverse beklagt. Gleichentags aber war zu lesen, daß im Zusammenhang mit der Eröffnung der ersten katholischen Akademie der Schweiz (Paulusakademie in Zürich-Witikon) von hoher Stelle zu hören war, solche Behinderung wäre präkonziliar, die «präkonziliare Zeit aber, in der das freie Wort in der Kirche etwas zu kurz kam», sei nun «endgültig vorbei» («Vaterland» vom 30. September, Seite 18).

Hoffen wir, daß sich dieser Satz bewahrheitet und daß alles, was nun innerkirchlich angeordnet wird, dazu dient, ins Gespräch zu kommen, und so in allseitiger brüderlicher Partnerschaft den Kern des Christlichen freizulegen und für den heutigen Menschen fruchtbar und heilbringend zu machen.

Dies zu hoffen heißt glauben, daß das Konzil tatsächlich in Kraft ist.

L. K.

DIE LAGE DER KIRCHE IN UNGARN IM JAHRE 1966 (1)

Das Teilabkommen

Im Hinblick auf das Teilabkommen vom 15. September des Vorjahres erörterte die Weltpresse die Lage der Kirche in Ungarn. Es erregte allgemeines Aufsehen, als zum ersten Male nach 1945 eine Volksdemokratie hinter dem Eisernen Vorhang – auf Initiative ihrer Regierung – mit dem Vatikan in Verhandlungen trat. Bis dahin hatten die volksdemokratischen Regierungen nur die Episkopate ihrer Länder als Verhandlungspartner betrachtet, die ihnen auf Gnade oder Ungnade ausgeliefert waren. Das Recht der Aufrechterhaltung von Beziehungen zum Vatikan hatte sich die Sowjetunion vorbehalten. Das Teilabkommen bedeutete somit in den Augen der Welt, daß mit dieser Fiktion aufgeräumt wurde, oder doch zumindest, daß sich in den Ostblockstaaten die Spielregeln in den Bestrebungen bezüglich der Koexistenz mit der Kirche gewandelt haben.

Wir wollen uns hier nur kurz mit dem Abkommen befassen, und dies lediglich in seiner Beziehung zur gegenwärtigen Lage der Kirche in Ungarn. Es ist uns bekannt, daß ein Abkommen, bestehend aus drei Abschnitten, unterzeichnet wurde; es bezog sich auf die Ernennung von Bischof Hamvas zum Erzbischof von Kalocsa sowie auf die Ernennung von fünf neuen Bischöfen, ferner auf den Treueid der Bischöfe und Priester gegenüber dem Staat, und drittens auf das Päpstliche Ungarische Institut in Rom. Des weiteren wurde ein Protokoll verfaßt und unterzeichnet, in welchem der Heilige Stuhl auf das der Kirche zugefügte Unrecht hinweist, die Befugnisse der Kirche festlegt und betreffs Recht und Unrecht seine Wünsche kundtut. Die Regierung ihrerseits beantwortet jeden Punkt, legt ihren eigenen Standpunkt dar und nennt ihre Forderungen gegenüber der Kirche, auf die wiederum der Heilige Stuhl antwortet. Keine der das Protokoll beinhaltenden Fragen ist zu einem Abschluß gebracht worden; es enthält kein gegenseitiges Übereinkommen, hingegen verschiedene einseitige Verpflichtungen sowie Versprechungen von seiten beider Parteien.

Die Regierung verspricht, bei der Besetzung kirchlicher Stellen keine in den Augen der Kirche ungeeigneten Priester zu bevorzugen. Der Vatikan gibt seiner Bereitschaft Ausdruck, zu gegebener Zeit über die legislative Mitgliedschaft der Priester zu verhandeln. Das 36 Seiten umfassende Protokoll enthält, nebst der Verurteilung der Friedenspriester von seiten der Kirche, die Forderung nach freier Kirchenverwaltung,

nach Außerkraftsetzung des Gesetzes 1957/22 über das «Plazet»-Recht des Staates, nach Retablierung der geistlichen Orden sowie eine Erörterung über die katholische Presse.

Was die Geheimhaltung des Kernpunktes der Verhandlungen betrifft, so verursachte sie sowohl im Bereich des Klerus als auch in Kreisen der Partei erhebliche Schwierigkeiten. Zahlreiche Priester begannen mutiger ihrer Aufgaben zu obwalten. Die Mitglieder der Partei waren einerseits entsetzt angesichts dieser unumschränkten Freiheit, oder aber sie nahmen selbst offen an den religiösen Handlungen teil, denen sie sich bis dahin nur im Verborgenen hatten widmen können. Die ungarischen Behörden wiederum hatten mit dem Abkommen allerdings nicht ein solches «Tauwetter» bezweckt und ergriffen sofort Maßnahmen, dieses mit drastischen Mitteln auf der Stelle wieder einfrieren zu lassen.

Die ideologische Zeitschrift der Partei, «Társadalmi Szemle» (Gesellschaftliche Rundschau), schreibt in ihrer Novembernummer des Jahres 1964: «In letzter Zeit hat sich in einigen Parteiorganisationen eine gewisse Verwirrung gezeigt ... bezüglich der Aufgaben der atheistischen Erziehung. Der Grund hierfür ist darin zu sehen, daß mancherorts – wo vereinfachte Vorstellungen bezüglich des Kampfes gegen die Religion bestehen – falsche Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche herrschen, über eine gewisse Änderung im Standpunkt des Vatikans und über das Abkommen, das unlängst zwischen unserem Staat und dem Vatikan getroffen wurde ... In diesem Sinne erachtet es die ideologische Konferenz für notwendig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Religion nach wie vor eine retrograde Weltanschauung ist, und daß auf dem Gebiete der Weltanschauung der Kampf gegen die Religion auch weiterhin eine aktuelle Aufgabe unserer ideologischen Arbeit sein wird.» In einer anderen Nummer der «Társadalmi Szemle» werden die Bischöfe gewarnt, bei der Besetzung kirchlicher Stellen «jene Priester zu übergehen, die sich den reaktionären, antikommunistischen Klerikern entgegenstellen» (Társadalmi Szemle, Januar 1965).

Zur selben Zeit wurden etwa zwanzig Mitglieder des Jesuitenordens und der Priestervereinigung «Regnum Marianum» wegen illegalen Religionsunterrichtes festgenommen.

Was die Ungarn mit dem Abkommen bezweckten und warum sie das Ganze in Gang setzten, ist in einem Satz zusammenzufassen: sie wollten ihre kirchenpolitischen Bestrebungen legalisiert sehen. Es ist also durchaus nicht berechtigt, alles als bewußte Lügen- und Propagandatiraden abzutun, was nach

dem Abkommen in der Presse, in Erklärungen und für das Ausland bestimmten Abhandlungen erläutert wurde, wonach die Regierung das Abkommen so darstellte, daß der Vatikan die gegenwärtige Form der Kollaboration zwischen dem ungarischen Staat und einem Teil der ungarischen Geistlichkeit, den Friedenspriestern, gutgeheißen hätte. Das Staatsamt für Kirchenfragen wandte sich an das ungarische Episkopat mit der Erklärung, das Abkommen bedeute nicht den Beginn einer neuen Epoche, sondern lediglich die Bestätigung der gegenwärtig existierenden und ihr Fortbestehen in der Zukunft. Die Ernennung Bischof Hamvas' zum Erzbischof von Kalocsa bestärkte wiederum einen nicht geringen Teil der ungarischen Öffentlichkeit in der Meinung, von Rom aus werde das Friedenspriestertum gebilligt. Überdies wurden die im Zuge des Abkommens ernannten neuen Bischöfe, mit einer Ausnahme, unverzüglich in das Präsidium der kirchlichen Friedensbewegung *«Opus Pacis»* gewählt, die auf der einen Seite nun von der Kirche bestätigt war, auf der anderen Seite jedoch sich in Händen der Friedenspriester befand; die Bischöfe nahmen die Ernennung an.

Dieses Verhalten von seiten der Regierung hat sowohl in Ungarn als auch im Ausland ein erhebliches Maß an Verbitterung und Kritik hervorgerufen. Aber es würde die Frage doch etwas entstellen, wollte man in ihr einfach eine neue Taktik der Kirchenverfolgung sehen. Und vor allem kann man nicht – um auf das Wesen der Dinge zu kommen – die Lage der Kirche in Ungarn vornehmlich von dem Gesichtspunkt aus beurteilen, wie sich die ungarische Regierung ihr gegenüber verhält.

Katholiken in Ungarn

Bevor wir aber des näheren auf die strukturellen Fragen eingehen, mögen einige statistische Daten vorausgeschickt werden:

Ungarn zählte Ende des Jahres 1964 10 135 000 Einwohner; davon sind, nach Angaben einer hochgestellten kirchlichen Persönlichkeit, die diese vor Ausländern machte, 5–6 Millionen Katholiken; laut einer halboffiziellen kirchlichen Statistik in Ungarn beläuft sich die Zahl der Katholiken auf 6 219 000 Personen (= 61,2%). Der Unterschied in den Angaben ist wohl darauf zurückzuführen, daß in der offiziellen Statistik Ungarns die Sparte *«Religion»* seit 1949 nicht mehr aufscheint. Die Pfarreien bestimmen die Zahl ihrer Gläubigen im allgemeinen anhand der Liste der – freiwilligen – Kirchensteuerzahler. Diese Zahl gilt auch als Grundlage der kirchlichen Statistiken der regelmäßigen Kirchenbesucher, der Anzahl von Osterbeichten, Kommunionen und ähnlichen meßbaren kirchlichen Übungen.

Priester und Priesternachwuchs

1948 gab es in Ungarn im ganzen 22 theologische Hochschulen, die Ordensseminare miteingerechnet. 1950 wurden die neun Ordens-Hochschulen und am 1. September 1952 sieben weitere Diözesan-Seminare aufgelöst. Gegenwärtig werden in Ungarn nicht mehr als sechs Priesterseminare aufrechterhalten: das Zentralseminar in Budapest und je ein Diözesan-Seminar in Esztergom, Eger, Szeged, Győr und Hajdudorog. Die Diözesen Szombathely, Veszprém, Pécs, Székesfehérvár, Kalocsa und Vác haben kein Seminar. Die Theologen dieser Diözesen besuchen die vorhandenen Priesterseminare.

Was den Priesternachwuchs betrifft, so erklärte Emmerich Potyondi, der Rektor des Zentralseminars, im Oktober vergangenen Jahres in einem Interview, der Bedarf der Kirche in Ungarn sei diesbezüglich gedeckt. Die Erklärung Potyondis wurde beanstandet, da er die Zahl der Theologen mit 400 angab, obwohl es nur 300 gibt. Doch die Frage des Nachwuchses wird nicht durch dieses Faktum katastrophal, als vielmehr durch den vollständigen Ausfall der Ordensgeistlichen sowie durch das Problem der Qualität. Im Jahre 1948

(laut *«Uj Ember»* – Neuer Mensch –, 15. August 1948), zur Zeit der höchsten Blüte des ungarischen Katholizismus der Nachkriegszeit, gab es in Ungarn auch nicht mehr als 426 Diözesan-Theologen; von diesem Gesichtspunkt aus gesehen und mit einigem Wohlwollen könnte man also sagen, Potyondi habe *«abgerundet»*. Allerdings kamen zu den 426 weltlichen Theologen 653 Seminaristen hinzu, die noch keine Theologen waren, womit dies bereits eine Ziffer von über 1000 ergab; ferner gab es über 700 Ordensseminaristen und -theologen, so daß der Priesternachwuchs in Ungarn 1948 auf einem Stand von 1783 Personen basierte. Hierzu kommen noch 390 Mittelschul-Seminaristen, womit die Gesamtzahl sogar 2000 übersteigt. Dem stehen heute 303 Theologen gegenüber und jene jungen Männer, die sich eventuell noch für den Priesterberuf entscheiden werden.

Ende 1964 betrug die Zahl der aktiv tätigen Priester 3663 Personen, ein Bestand, der – abgesehen von der Überalterung – von Jahr zu Jahr abnimmt, da die Sterbeziffer die der Priesterweihen übertrifft; in den Jahren 1960 bis 1964 starben 448 Priester, während in derselben Zeitspanne nicht mehr als 262 Seminaristen die Priesterweihe empfingen. Der Schwund betrug in den fünf Jahren somit 186 Personen.

Zurzeit entfallen in Ungarn auf einen Priester durchschnittlich 1700 Gläubige. Diese Ziffer variiert je nach Diözese. Am günstigsten ist die Lage in den Diözesen Győr und Hajdudorog, am schlechtesten in den Diözesen Vác und Csanád. In Vác entfallen auf einen Priester genau 2800 Gläubige, das ist dreimal soviel wie in Győr. Auch der Priesternachwuchs variiert nach Diözesen. An der gegenwärtigen Zahl der Priester gemessen steht der Priesternachwuchs am besten in der Diözese Hajdudorog sowie in Vác, am ungünstigsten in Pécs und Kalocsa.

Auf den ersten Blick erscheint die Frage des Nachwuchses nicht allzu erschreckend, und zwar aus zwei Gründen: einerseits gibt es, seit die Seelsorgetätigkeit verboten ist, weniger Arbeit; andererseits stehen eine Reihe Ordensgeistliche im Dienste der Diözesen; eine beträchtliche Anzahl von Religionslehrern wurde *«des Dienstes enthoben»*; Betreuer von Bewegungen *«erübrigten sich»*, und jene 1300 Geistlichen, die nicht dem Kader angehören und offiziell ihr Priesteramt nicht ausüben dürfen, betätigen sich auf diese oder jene Art in der Seelsorge. Dafür gesellt sich zum Priestermangel noch das Fehlen von Büchern, Presseerzeugnissen sowie anderer Massenmedien. Der Priester darf nur persönlich mit den Gläubigen verkehren, was seinen Wirkungskreis um ein beträchtliches schmälert. Um so größere Bedeutung kommt den vom Ausland geschickten beziehungsweise importierten Büchern zu, der geistigen Hilfe, die gegebenenfalls den Arm des Priesters verlängert. Bezüglich des Priesternachwuchses sei noch erwähnt, daß auch in Ungarn, wie im übrigen Europa, die Zahl der sogenannten Spätberufenen steigt, die, schon im Besitz eines Diploms oder einer gewerblichen Qualifikation, um ihre Aufnahme in ein Seminar ersuchen.

Religionsfreiheit

Die Freiheit der Religion bedeutet in Ungarn in erster Linie Freiheit des Kultes innerhalb der vorgeschriebenen Schranken: Messe, Sakramente, religiöse Bräuche, Kirchweihe. Die Freiheit des Religionskultes können wir in erster Linie in Budapest sowie in den größeren Städten feststellen, während es in den Provinzstädten wesentlich schlechter bestellt ist; relativ gute Verhältnisse sind diesbezüglich wiederum in den Dörfern und kleinen Ortschaften anzutreffen. (Pädagogen und Parteifunktionären ist der Kirchenbesuch nach wie vor untersagt.) Die Erklärung für die relative Freiheit liegt teils in der Liberalisierung, teils darin, daß der Staat nicht mehr die Kirchgänger überwacht, sondern die Priester. Die Kontrolle bezüglich der Ausübung der Religion ist heutzutage weniger offenkundig, da sie auf die Ebene der Priesterschaft verschoben wurde. Priester, die gute Arbeit leisten, werden für gewöhn-

lich versetzt. Kollaborierende Geistliche genießen größere Freiheiten als solche, die sich keine «Verdienste» erworben haben. Die Freiheit des Kultes stellt aber nur einen Teil der eigentlichen Religionsfreiheit dar. Das Betreiben des Staates ist dahingehend gerichtet, beide zu identifizieren, und zwar mittels konsequenter und ziemlich rigoroser Maßnahmen, die den Zweck verfolgen, die Lebenskraft des ungarischen Katholizismus systematisch aufzureiben.

Als Gegenpol der Freiheit des Kultes könnten die sozialistischen Zeremonien angesehen werden. Mit Hilfe letzterer versucht man, unter Ausschaltung der sakramentalen Liturgie, die gesellschaftsformende Kraft der religiösen Riten bei der Gestaltung der sogenannten sozialistischen Gesellschaft in Anwendung zu bringen. In erster Linie jedoch sollen sie als Ersatz gelten für die verschiedenen Festlichkeiten, die sich an grössere Ereignisse im Leben des Menschen knüpfen. Als wichtige sozialistische Zeremonien wären zu nennen: die Namensgebungsfeier an Stelle der Taufe, die aus Ostdeutschland eingeführte Jugendweihe an Stelle der Konfirmation, während die sozialistische Hochzeit sowie das sozialistische Begräbnis die Liturgien der Trauung und des Begräbnisses ersetzen sollen. Nebst der Propaganda sollen verschiedene Darbietungen, Chorgesang und festliche Ansprachen die Anziehungskraft dieser Zeremonien erhöhen. Diesbezüglich liest man aber vielfach Beschwerden, die Reden seien allzu schematisch und eher dazu angetan, abstoßend zu wirken als sich zunehmender Beliebtheit zu erfreuen.

Verbreitung religiöser Ideen

► Der Religionsunterricht *in den Schulen*, zu Friedenszeiten ehemals die wichtigste Form der ungarischen Glaubensunterweisung, hat heute viel von seiner Bedeutung eingebüßt. Von allen Richtungen her untergraben, dient er – auch nach Ansicht maßgebender Priester in Ungarn – viel eher der Propaganda für den toleranten Staat als der Förderung des religiösen Lebens:

– Religionsunterricht erhalten die Kinder in den Schulen nur bis zum 14. Lebensjahr.

– Die Anmeldung des Kindes zum Religionsunterricht ist umständlich und mit Unannehmlichkeiten verbunden, oft sogar unmöglich.

– Religionsunterricht kann nur in der letzten Schulstunde erteilt werden.

– Die Kinder, die am Religionsunterricht teilnehmen, werden aus verschiedenen Schulen und Altersklassen zusammengefaßt.

– Die Religionslehrer müssen vom Staat eine Ermächtigung zur Erteilung des Religionsunterrichtes aufweisen können.

– Im Prinzip ist die Anwendung jedweden Anschauungsmaterials verboten und daher strafbar.

– Jegliche Art der Propaganda für den Religionsunterricht ist untersagt. So dürfen zum Beispiel die Kinder nicht aufgefordert werden, am Religionsunterricht teilzunehmen.

– Nicht selten werden jene Kinder, die am Religionsunterricht teilnehmen, von den anderen Pädagogen beschämt.

– Die Teilnahme am Religions-Schulunterricht kann bei der Zulassung zur Universität ein Hindernis darstellen.

– Ein Teil der Eltern hat sich dem immer wieder betonten Argument gebeugt, der Religionsunterricht, der zu der allgemeinen atheistischen Erziehung in Widerspruch steht, bewirke einen inneren Zwiespalt im Kinde und schädige somit dessen geistige Entwicklung.

► Um die Nachteile des Religionsunterrichtes in der Schule zu umgehen, wird dieser vielfach *in die Kirche* verlegt. Allerdings werden auch hier Kinder verschiedener Jahrgänge gemeinsam unterrichtet, die Verwendung von Anschauungsmaterial ist auch da verboten, ebenso wie es auch verboten ist, die Kinder über das Gelernte abzufragen.

► Viele Eltern, die ihren Kindern einen öffentlichen Religionsunterricht nicht gewährleisten können, sind dazu übergegangen, *zu Hause* dafür Sorge zu tragen. Diese Methode gilt jedoch als illegal, falls der Religionslehrer nicht zur Familie gehört. Solchen «Hausunterricht» übernehmen vorwiegend Ordensfrauen und dem Kader nicht angehörige Ordensgeistliche. Es gibt Nonnen, die ihren Lebensunterhalt vom Privatunterricht in den Familien bestreiten. In Fällen größerer Gefahr, oder wenn es zu Unannehmlichkeiten führen könnte, falls das Kind ausplauderte, daß es zu Hause Besuche von einem Religionslehrer bekommt, umgeht man den unmittelbaren Unterricht des Kindes. In solchen Fällen erhält ein Elternteil, zumeist die Mutter, den Unterricht und gibt ihn dem Kind weiter. So gelten die Eltern höchstens als klerikal; die Gefahr jedoch, der verbotene Religionsunterricht könnte bekannt werden, ist gebannt.

Was die religiöse Presse anbelangt, so kann man sie in zwei Worten kennzeichnen: als nicht ausreichend. «Uj Ember» (Neuer Mensch) erscheint in 63 000 Exemplaren, die «Vigilla» in 12 000, «Katolikus Szó» (Katholisches Wort), die Zeitung der Friedenspriester (und des Staatsamtes für Kirchenfragen), in 14 000. In Ungarn hat nur 1% der Katholiken die Möglichkeit, einmal wöchentlich ein Pressezeugnis – minimalen Umfanges –, das als katholisch bezeichnet werden kann, in die Hand zu bekommen. Überdies ist es den Blättern in hohem Maße anzumerken, daß sie von den neuen Strömungen der christlichen Kultur und des kirchlichen Lebens im Westen abgeschnitten sind. Dafür bieten sie ein reiches Angebot an Stoff und Gedankengut, wie sie der offizielle Katholizismus im Ungarn der Vorkriegszeit bevorzugte, so daß man vergeblich erwartet, der den Zeitungen aufgezwungene Kollaborationston könnte vielleicht einen Stil herausbilden, der einer modernen ungarischen Spiritualität entspreche.

Entsprechend der Lage der katholischen Presse übertrifft die mangelnde Informierung der Katholiken die düstersten Vorstellungen. Das Studium der westlichen Sprachen ist, im Vergleich zur Vorkriegszeit, stark zurückgegangen; die Quantität der erscheinenden religiösen Bücher entspricht der der Zeitungen, und die Einführung jener religiösen Werke, die in ungarischer Sprache verfaßt, jedoch aus westlichen Buchdruckereien hervorgehen, wird mit allen Mitteln erschwert.

So wissen zum Beispiel die ungarischen Katholiken – die Priester und Ordensgeistlichen, ihrem Niveau entsprechend, nicht ausgenommen – über das Konzil, das größte Ereignis der Kirche unserer Zeit, verschwindend wenig. Ungarische Touristen erwecken den Eindruck, als wisse nicht mehr als die Hälfte der ungarischen Bevölkerung, daß ein Konzil überhaupt stattgefunden hat. Eine gegenwärtig als Pädagogin tätige Ordensfrau, die zu Besuch nach dem Westen kam, hatte von den Begriffen «Aggiornamento», «Dialog», «Kollegialität», den großen Leitgedanken des Konzils, nicht einmal Kenntnis; die Gedankenwelt der Priester dreht sich, was das Konzil betrifft, fast ausschließlich um die Reform der Liturgie.

Für die Lage der katholischen Presse in Ungarn ebenfalls bezeichnend ist die Tatsache, daß zugleich mit ihren Produkten eine Reihe anderer Presseerzeugnisse an das Publikum herangetragen wird: die vier literarischen Zeitschriften in Budapest haben eine Auflage von 35 000 Exemplaren, die 21 Gewerkschaftszeitungen 456 000 und die vier großen Tageszeitungen von insgesamt 1 350 000 Exemplaren.

Emmerich András SJ, Wien
(Leiter des Ungarischen Kirchensoziologischen Institutes)

Der Autor: P. Emmerich András SJ (1928), gebürtiger Ungar, hat religionssoziologische Fachstudien an der Universität Wien gemacht. In Fachkreisen der Kirchensoziologie ist er durch seine Untersuchungen über die Fragen des religiösen Lebens in Ungarn bekannt.

(Zweiter Teil folgt)

DIE PHILOSOPHIE UND DAS HUMANISMUSPROBLEM

Ein Diskussionsbeitrag

Von der Diskussion um Humanismus und Humanismen haben wir unseren Lesern in Nr. 10 vom 31. Mai ein Beispiel vermittelt, das zu den Versuchen gehört, mit den Marxisten ins Gespräch zu kommen: den Vortrag von Professor Karl Rahner an der Tagung der Paulusgesellschaft auf Herrenchiemsee. Darin wurde gezeigt, wie vom Christlichen her jeder konkrete Humanismus in Frage gestellt wird, und zwar sowohl im Hinblick auf einen Humanismus der absoluten Zukunft Gottes wie auf einen näherhin – als Vermittlung dieser Zukunft – je neu zu schaffenden konkreten Humanismus, dessen auf uns zukommende Elemente dem Christen genau so unbekannt sind wie dem Marxisten, dessen Verwirklichung aber dennoch eine Verpflichtung darstellt und als gemeinsame Aufgabe den Dialog zwischen Theologen und Marxisten notwendig macht. Der folgende Diskussionsbeitrag fragt nun nach der möglichen philosophischen Ausgangsbasis für einen solchen pluralistischen Dialog. Gegenüber der Wucht inhaltlich gefüllter Affirmation seitens des Theologen mag hier ob der Betonung der Negation der Eindruck eines fast leeren, rein formalen Gedankengangs entstehen. Aber erstens ist zu beachten, daß Philosophieren methodisches Denken bedeutet, was verlangt, daß vor aller inhaltlichen Aussage die Fragestellung und die Erkennbarkeit des Gefragten sorgfältig Schritt um Schritt geklärt und auch die (in dieser Diskussion gelegentlich vielleicht zu unbesehen verwendeten) Begriffe, zum Beispiel Humanität gegenüber Humanismus, einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Zweitens ist zu unterstreichen, worin der Gewinn aus dem «nach-metaphysischen» Verzicht auf eine absolute Affirmation über das, was Humanismus sei, gesehen wird: im Schutz des Freiheitsraumes gegenüber den aufeinanderstoßenden Ideologien. Dabei ist zu bedenken, daß der Einstieg ins Gespräch keineswegs von einer absoluten, nihilistischen Negation, sondern von einer negativen Affirmation erwartet wird, die als «elementare Empörung» gekennzeichnet ist. Der Autor versteht darunter die von der Wucht einer existentiellen, vor-begrifflichen Überzeugung getragene Ablehnung dessen, was als inhuman erkannt wird. *Die Redaktion*

Die Fragestellung

Beginnt man, über das Problem des Humanismus nachzudenken, fragt man sich, worin denn das Problem hier überhaupt liegt, so gerät man alsbald in die verschiedenartigsten Schwierigkeiten, und man möchte resignieren. Viele glauben vielleicht, diesem Dilemma entgehen zu sollen durch historische Beschreibungen des Humanismus der Griechen und Römer, der Renaissance, der deutschen Klassik usw. Ebendiese Behandlung unserer Frage könnte mühelos fortgesetzt werden, wenn man die Entwicklung von Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, bis zu Heidegger, Maritain, Merleau-Ponty, Sartre und anderen nachzeichnet. So wichtig es ist, historische Kenntnisse dieser Art zu besitzen, sie sind als solche keineswegs eine Antwort auf das thematische Problem des Humanismus selbst. Nur von diesem aber soll hier die Rede sein, und ich erlaube mir, die Literatur zum Thema, die natürlich wieder einmal kaum zu übersehen ist, zugunsten des Gedankens selbst außer Betracht zu lassen.

Wie aber kann man philosophisch das Humanismus-Problem überhaupt erörtern? Daß das philosophische Interesse sich von dem anderer Wissenschaften unterscheidet, die ebenfalls ihr Humanismus-Problem besitzen (etwa die Historie, Politologie, Jurisprudenz, Soziologie, Medizin, Biologie, Literatur- und Kunstwissenschaft, Pädagogik, Psychologie, Theologie), liegt im besonderen Charakter der Philosophie begründet, so daß man formulieren kann: Sage mir, welche philosophische Methode du hast, und ich sage dir, wie dein Humanismus aussehen muß. Dieser Satz trifft zweifellos in seiner Formalität zu und könnte uns veranlassen, jetzt statt über das Humanismus-Problem über die mögliche philosophische

Methode zu reden, das heißt praktisch über die Methode, die derjenige, der philosophiert, jeweils für sich akzeptiert oder erst schafft.

Damit zeigt sich bereits eine in mehrfacher Hinsicht feststellbare Schwierigkeit unseres Themas: es lenkt nahezu zwangsläufig von sich selbst ab zu anderen Fragen, die als Vor-Fragen die Voraussetzungen betreffen, von denen aus über den Humanismus nachgedacht werden kann und nachgedacht wird. Einerseits also lenkt das Thema ab zu der Frage nach der philosophischen Methode, andererseits verleitet es zu einer sterilen Sophistik, insofern die Klärung solcher Bezeichnungen wie Mensch, menschlich, Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit, Humanität, humanitas, human, inhuman, Humanismus, humanistisch leicht zu einem Gezänk um Worte werden kann. Es gibt für die Philosophie keine Autorität und keine Instanz, die bestimmte Begriffsinhalte festlegen könnten. Wenn wir aber die Frage im Humanismus-Problem derart zuspitzen, daß wir sie auf das alte Thema «Was ist der Mensch?» bringen, dann ist die Aussicht, überhaupt noch zum Thema Humanismus zu gelangen, kaum noch vorhanden.

Das Wozu des Menschen

Ich möchte hier deshalb lediglich die Differenziertheit der Thematik vorstellen und mehr in der Form eines vorsichtigen Sich-Vorantastens zu greifen versuchen, worin das Problem des Humanismus und insbesondere das Desiderat liegt, das heute nahezu allgemein empfunden wird. Damit lasse ich aber das Fragen nach dem Modell «Was ist das?», also die Frage: «Was ist Humanismus?», ganz bewußt beiseite, da Fragen dieses Modells prinzipiell unbeendbar sind und nur zu Scheinantworten führen können. Hier liegt – nebenbei gesagt – ein Hauptgrund für die Tragik der abendländischen Philosophie. Wenn wir gleichwohl in einer Art umschreibender «operational definition» angeben wollen, welchem Problem wir uns zuwenden, so wäre zu erklären, daß es um die Auffindung einer philosophisch vertretbaren und mitteilbaren theologischen Auskunft über Wesen, Bestimmung, Sinn, Ziel, kurz gesagt: über das «Wozu» des Menschen geht, wobei jedoch «der Mensch» gerade nicht als Abstraktum, als Gattungswesen oder als Monade aufzufassen ist, sondern ganz pragmatisch als das je antreffbare Dasein; das bedeutet: es geht um das Wozu der Menschen, um das Gemeinsame, das jedem einzelnen als solchem zukommt und demgemäß jeder einzelne – Mensch genannt werden kann.

Aber genügt diese Auslegung bereits, um das Humanismus-Problem zu kennzeichnen? Gewiß nicht. Sie verweist zwar auf den Grund, zu dem jede philosophische Befragung unseres Problems durchstoßen wird, doch fehlt ihr noch ein spezifisches Element, ein Element der Konkretion. Denn wenn wir heute Formulierungen hören wie existenzialistischer, sozialistischer, marxistischer, liberaler Humanismus; christlicher, jüdischer, atheistischer, säkularistischer, immanentistischer Humanismus; oder aber: totaler, kollektiver, universaler, integraler, realer, personaler Humanismus und so fort, so kommt in all diesen Titeln – außer der erwähnten Wozu-Frage – die Bemühung zum Ausdruck, eine Form, oder sagen wir ruhig: eine Ordnung zu finden, die dem Wozu des Menschen entspricht, und zwar auch dann, wenn möglicherweise die Wozu-Frage ungelöst bleibt.

Das Ordnungsgehäuse

Humanismus – so könnte man formulieren – will eine Ordnung, eine Form, ein Konzept anbieten, worin sich die Menschen gemäß ihrem Wozu konkret-geschichtlich realisieren. Mit anderen Worten: In jedem Humanismus liegt ein politisches und ein utopisches Element. Ebendadurch, so will mir scheinen, läßt sich auch der Titel Humanismus von dem anderen, griechisch gefaßten, abheben, der Anthropologie heißt. Das politische Element setzt stets die allgemeine Mitteilbarkeit oder Kommunikabilität des Humanismus voraus und zielt in unmittelbarer, wenngleich komplexer Weise auf die mögliche Realisation ab, während das utopische Element, von dem politischen hier nicht zu trennen, nicht das mythisch oder phantastisch Erträumte bedeutet, sondern die geschichtlich-futurische

¹ D. i. ein erster, konkreter, aber noch unpräziser Arbeitsbegriff.

Idealität, die einem Humanismus als stimulierende Potenz zugehört; ohne dieses utopische Element, das bewußt werden läßt, daß wir uns, mit Bloch zu sprechen, auf einer Fahrt befinden, deren Ziel noch unbekannt ist, hätte ein Humanismus keine Geschichtsfähigkeit, stünde er in Gefahr, in rückwärts gewandte Pedanterie und Selbstgefälligkeit abzusinken, würde er, philosophisch beurteilt, das Wozu der Menschen nicht mehr für frag-würdig, sondern eben für beantwortet halten und so in einer zukunftslosen Metaphysik verharren, die sich in der mythischen Wendung zu den Müttern bzw. in einer archaischen Seinserfahrung gründen zu können vorgibt.²

Daß aber Humanismus ein politikaes und ein utopisches Element enthält – eine These, die man am Humanismus etwa eines Pico della Mirandola, Thomas More und auch Lessing historisch ausweisen könnte –, das ist solange auch wieder nur eine leere, formale Feststellung, als über das Wozu der Menschen und über die diesem angemessene Form inhaltlich keine Klarheit herrscht. Wir haben also vorläufig nur die transzendente Struktur³ des Humanismus-Problems freigelegt. Und in der Tat beginnt ja die Hauptschwierigkeit erst, wenn darüberhinaus philosophisch noch etwas, das heißt etwas Inhaltliches, gesagt werden soll. Wie schon erwähnt, hängt hier jeder weitere Satz von der Methode des Philosophierenden ab, und deshalb scheint eine Einigung unerreichbar.

Der Anspruch der Ideologien

Das ist – spätestens – der Augenblick, in dem die Ideologien, zu denen (nach einem näher zu explizierenden Begriff) auch die christlichen Theologien und die Religionen gehören, mit dem Anspruch auftreten, sie besäßen den Stein der Weisen. Namentlich die christlichen Theologien neigen dazu (im allgemeinen wohl auch heute noch), jeglichen bewußt philosophischen Entwurf eines Humanismus dogmatisch entlarven zu wollen, weil sie zumeist daran interessiert sind, die von ihnen geglaubte Position als den wahren Schlüssel aller Menschheitsprobleme nicht nur zu verstehen, sondern auch praktisch, das heißt politisch und gesellschaftlich, durchzusetzen. Wenn nun auch die Theologien mit ihrem Anspruch recht hätten, so bleibt dies doch für die Philosophie als solche irrelevant, insofern die Philosophie gerade mit ihren eigenen Methoden das Wozu des Menschen und dessen mögliches Ordnungsgehäuse zu bedenken hat. Ähnlich verhält es sich mit der Situation der Philosophie gegenüber dem Marxismus, wenngleich die Differenz zwischen Philosophie und Marxismus schwieriger nachzuweisen ist als die zwischen Philosophie und zum Beispiel Christentum, denn jedenfalls bei *Marx* selbst finden wir eine ihrer Methode nach philosophische Intention, die in der Frühschrift *«Die deutsche Ideologie»* (1845) folgendermaßen ausgesprochen ist: *«Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstaterbar»* (Ed. S. Landshut, S. 346f).

Humanität – aus der negativen Erfahrung gesehen

Wir stehen immer noch bei der Frage: Kommt die Philosophie zu inhaltlichen Bestimmungen des Humanismus, und wenn ja, wie und zu welchen? Aber man könnte auch so fragen: Ist nicht der Sinn des Humanismus die Humanität? Ist nicht die Gewinnung dessen, was man Humanität nennen kann, für die Menschheit wichtiger als die Begründung und Reflexion dieser Humanität in einem Humanismus? Dies dürfte zweifellos zu-

treffen, denn ein Humanismus, den man sich möglicherweise angeeignet hat, kreist ja nicht in seiner eigenen Theorie, sondern würde zwangsläufig als Humanität praktisch. Einen Humanismus ohne Intention auf diese praktische Humanität würde ich inhuman nennen. Ja, wenn man sagt, daß das Sein dem Bewußtsein, die Praxis der Theorie vorausgeht, dann könnte sehr wohl von der Kenntnis der konkret erfahrenen Humanität ein Weg zum Humanismus führen.

Dies scheint nun tatsächlich der Fall zu sein, allerdings – so möchte ich annehmen – würde man, um diesen Sachverhalt aufzuzeigen, am unverfänglichsten operieren, wenn man vom Negativen ausginge: die realen Erfahrungen mit den vielfältigen, von der Menschheit mit seltener Einhelligkeit als negativ qualifizierten Phänomenen – Erfahrungen, die sich in unserem Jahrhundert nicht nur gehäuft, sondern erheblich verschärft haben – provozierten eine Reaktion, die ich die *«elementare Empörung»* nenne. In der Konfrontation mit Realitäten, die die Stigmata der Barbarei tragen, kündigt sich für unser freilich durch Antike und Christentum prädisponiertes Bewußtsein – trotz der philosophischen Unlösbarkeit des Problems des Bösen – umrißhaft dasjenige an, was mit Vokabeln wie *dignitas humana*, Ehre, Personalität, Unverletzlichkeit u.a. benannt wird; aber die Würde kündigt sich eben nur an, wobei sie sich allerdings sogleich immer auch schon – in einem politischen und utopischen Kontext zeigt, der sich bekanntlich stets zu den Grundmaximen der Rechtsphilosophie rationalisiert. Die humanitas selbst bleibt aber das von fern Gesehene, das immer noch weiter Befragbare, und wird als solche nie zum Gewußten eines Humanismus, vielmehr eher zum begründenden Prinzip eines Minimalhumanismus und einer Minimalmoral. Insofern hier aber, trotz der Minimalität des Ergreifbaren, der Mensch in der Weise einer scheu beginnenden, sich abzeichnenden Ontologie als Subjekt einer Würde, ja in seiner existentiellen Rechtsfähigkeit erfahrbar wird, ist hier ein Weg eröffnet, der den Einzelnen gerade als Einzelnen in seiner Unverletzlichkeit erscheinen läßt, und das heißt bereits – wenn dieser Titel hier auch noch undifferenziert bleibt – in seiner Freiheit.

Mir scheint, daß die auf solche Weise aufgedeckte Bedeutsamkeit jedes einzelnen eher Aussicht auf allgemeine Kommunikabilität hat als frühere Versuche, die mit Spielmarken wie Sein, Idee, Seele, Person, Pflicht, Auftrag usw. im Grunde nichts mehr erklärten, sondern nur noch mit geradezu gnostischer Fraglosigkeit bereits feststehende, aber unausgewiesene Prämissen zu Ende gedacht haben.

Begründung der Menschenwürde im nach-metaphysischen Zeitalter

Von der aufgewiesenen Erfahrung her ließe sich vielleicht bereits ein politikaes und utopischer Humanismus mit seiner allgemeinen Forderung nach Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Kooperation usw. auf der Ebene des Politisch-Praktischen herleiten, indes haben wir die Frage nach dem Wozu des Menschen bisher übergangen. Diese Frage muß jedoch gefragt werden, denn sie zielt auf eine Begründung der sich in der elementaren Empörung lediglich ankündigenden Würde des Menschen und damit also auch auf eine Begründung des politikaes-utopischen Grundzugs in jedem Humanismus ab.

Die Wozu-Frage, wie hier die Sinn-Frage vereinfachend genannt wurde, hängt nun ihrerseits eng mit jenen Themen zusammen, die von der traditionellen Metaphysik behandelt wurden, mit den Fragen nach Gott, Freiheit (im Sinne der *«wesenhaften»* Freiheit) und Unsterblichkeit. Es würde zu weit führen, jetzt über die Möglichkeit von Metaphysik sowie über das Ende der Metaphysik zu handeln, das inzwischen, wie mir scheint mit Recht, nicht nur von positivistischer Seite proklamiert wird; insbesondere wäre zu erläutern, daß die schlichte Umkehrung der traditionellen metaphysischen Behauptungen

² Vgl. dazu: Johannes B. Metz, *«Verantwortung der Hoffnung»* in: *Stimmen der Zeit* 91 (1966), 451–462, insbesondere den Abschnitt *«Verborgeneheit der Zukunft in Theologie und Seinsmetaphysik»*, S. 453–455.

³ Die begriffliche Fragestellung und von da aus die Bedingungen für die Erkennbarkeit des Gefragten. Vgl. auch *«Orientierung»* Nr. 2 (1966), Seite 23: *«Philosophisches Denken heute»* (zur transzendentalen Methode). (*Red.*)

ihrer Methode und Struktur nach keineswegs schon nicht mehr metaphysisch sind. Wenn und insofern es aber überhaupt ein nachmetaphysisches Denken und Fragen gibt, so wird es durch die fundamentale Unfähigkeit charakterisiert, zu metaphysischen Themen Stellung nehmen zu können, weil die alten Fragen der Metaphysik aus hermeneutischen, will sagen: aus sprach- und geschichtsphilosophischen Gründen nicht mehr fragbar sind. Damit tritt eine Situation ein, die der des Spielers gleicht, der das Spiel nicht machen kann und deswegen nicht machen will, der einfachhin *paßt*, oder, seriöser ausgedrückt, es entsteht eine Situation, in der es keineswegs sicher ist, daß man *wetten muß*, für die vielmehr im Gegenteil gilt, daß man, will man Philosoph bleiben, nicht wetten darf. Abermals anders formuliert: Die nachmetaphysische Situation, die also gleichermaßen eine nach-theistische wie eine nach-atheistische ist, hat aporetischen⁴ Charakter, man kann auch sagen (obgleich das mißverständlich ist): sie ist die Situation des Agnostizismus, und zwar in dem Sinne, daß sie weder affirmativ noch negativ auf die Fragen der Metaphysik zu antworten vermag, weil diese Fragen nicht mehr als fragbar erscheinen.

Dies bedeutet freilich nicht, wie man oft irrtümlich annimmt, mit der Nicht-mehr-Fragbarkeit der Fragen seien die Fragen selbst erledigt; vielmehr muß man umgekehrt sagen: Die Fragen bleiben, gerade weil sie nicht fragbar und deswegen auch nicht beantwortbar sind. Die philosophisch-methodisch nicht gegebene Fragbarkeit bestimmter Fragen bedeutet im Hinblick auf diese Fragen eben nichts, sie bedeutet also nicht etwa, die Fragen seien Scheinfragen oder sie seien Mysterien. Mit diesen beiden Auskünften – Scheinfrage und Mysterium – hätte man bereits den Rahmen des philosophisch Haltbaren überschritten. Vertretbar ist es jedoch, zu konstatieren, daß die Fragen, selbst noch als philosophisch nicht fragbare und gerade als nicht fragbare, offen bleiben und nach allem, was wir wissen, auch offen bleiben werden. Merleau-Ponty schreibt am Ende seines Buches *«Humanisme et Terreur»* aus dem Jahre 1947: «Die menschliche Welt ist ein offenes oder unvollendetes System, und die gleiche Kontingenz, durch die ihr Disharmonie droht, entreißt sie auch der Fatalität der Unordnung und verbietet, an ihr zu verzweifeln» (Dt. Frankfurt 1966, II, 99).

Aporie und Freiheit

All dies bedeutet für unser Problem, daß die Reflexion der Wozu-Frage nicht aus Verlegenheit und Unvermögen, sondern aus sachlicher Notwendigkeit in der Aporie endet und daß man in diesem Sinn von einem aporetischen Humanismus sprechen muß. Dies bringt uns zu der weiteren Frage, worin dann aber der Sinn der Aporie liegt, und die Antwort könnte wohl nur lauten, daß sie in der Ermöglichung von Freiheit und damit von Würde überhaupt liegt. Insofern ist aporetischer Humanismus nichts Geringes. Nun ist zwar die Philosophie dazu da, mit den ihr eigenen Methoden nach dem Wahren beziehungsweise dem Erkennbaren zu forschen, aber die Philosophie kann sich mitnichten zu einer Art normativer Wissenschaft aufblähen und verlangen, daß sich die Menschen einzig gemäß philosophischen Einsichten verhalten. Wenn der Sinn der Aporie die Freiheit ist, kann philosophisch nichts dagegen eingewandt werden, wenn sich diese Freiheit in eine metaphysische (also religiöse oder auch ideologische) Fixierung hinein bindet, obwohl, das ist hinzuzufügen, die Philosophie im Hinblick auf die Inhalte dieser Fixierung nichts entscheiden kann, ohne nicht wieder in ihre prä-aporetische, metaphysische Sicherheit zurückzufallen.

⁴ *Aporistisch* von *Aporie* (siehe unten): wörtlich Weglosigkeit, Verlegenheit, Ratlosigkeit. *Aporie* ist eine der Grundvoraussetzungen des Philosophieens, an der sich die Geister scheiden. Denn die auf ein System ausgehenden Denker betrachten die Aporie als eine unbequeme Störung ihres aufs Ganze zielenden Vorhabens, während der Skeptiker in dem Aufweis der Aporien die endgültige Bestätigung für sein Mißtrauen gegen die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnisse findet. Fruchtbar wird die Aporetik, wo die Herausarbeitung der entscheidenden Aporien zur Vertiefung der Problemstellung und damit zu radikalerer Begründung führt (Red. nach RRG I/496).

Haben wir, so möchte man am Ende dieser Überlegungen fragen, jetzt irgendein Resultat in Händen? Vielleicht ist es kein befriedigendes, beruhigendes Resultat, aber es ist eines. Die Philosophie, die sich auf dem Weg ihrer Emanzipation von jeder Art Ideologie befindet, deckt im Humanismus zwei Grundzüge auf:

den aporetischen und den politikal-utopischen. Zwischen beiden besteht ein enger Konnex: Das Aporetische im Humanismus bewahrt das Politikal-Utopische vor der Gefahr der Verabsolutierung bzw. des Totalitarismus.

Stünde an der Stelle der Aporie ein philosophisches Wissen, so wäre es nur konsequent, die politikal-utopische Dimension unter das Maß dieses Wissens zu bringen, ja jegliches Handeln gegen solches Wissen würde zum objektiven Verbrechen, und die Humanität bestünde einzig darin, jenes fundamentale Wissen zu übernehmen beziehungsweise sich diesem Wissen zu unterstellen. Freiheit wäre nur noch als moralische Potenz zu sehen, nicht mehr als die existentielle und geschichtliche Freiheit, die sich auf Zukunft hin entwirft.

Die scheinbare Schwäche des aporetischen Humanismus erweist sich als die Freigabe des geschichtlich-endlichen, aber gleichwohl schöpferischen Handelns der Menschen.

Zugleich kann der aporetische Humanismus als philosophische Position die Kritikfähigkeit gegenüber den Ideologien begründen; dieses kritische Vermögen müßte die Ideologien nicht widerlegen, vielmehr hätte es primär aufzuweisen, daß Ideologien auf die Menschheit trennenden Entscheidungen beruhen, und ebendadurch würde der aporetische Humanismus hinter die Ideologien zurück- und zu dem Gemeinsamen der Humanität hinführen.

Der hier skizzierte philosophische Humanismus, der für sich in Anspruch nehmen muß, am Ende der angestregten Prüfung der Sinnfrage zu stehen und also lange auf der Suche nach Wahrheit gewesen zu sein, erklärt von sich selbst, die Wahrheit nur in der aporetischen Situation bezeugen zu können. Insbesondere vermag dieser Humanismus nicht, die Wahrheit im Detail anzugeben, man denke nur an Themen wie das Naturrecht, das Privateigentum, die Todesstrafe, den Pazifismus, den Sinn der sogenannten *«Klassen»* und anderes.

Pluralistische Verwirklichung

Der philosophisch erreichbare aporetische und politikal-utopische Humanismus denkt auf einer den Details vorgelagerten oder, wenn man lieber will, zugrundeliegenden Ebene und räumt für die Detailfragen eine mögliche Pluralität der Antworten ein, indem er in bezug auf das fundamentalere Problem einer möglichen Übereinkunft zwischen den Menschen die Wege bereiten will. Die dann formulierbaren Forderungen wie Freiheit, Frieden, Toleranz, Ächtung der Gewalt, Kommunikation, Kompromiß- und Diskussionsbereitschaft u.a. können zwar als Leerformeln aufgefaßt und verwendet werden (wogegen es keinen absoluten Schutz gibt), aber sie gewinnen doch auf Grund jener elementaren Empörung, in der sich die *dignitas humana* ankündigt, einen unmißverständlichen Gehalt.

Für das Zusammenleben der Menschheit ist es heute erforderlich, daß diejenigen, die legitime Formen der Auflösung der Aporie zu kennen überzeugt sind, wie zum Beispiel Marxisten, Christen u.a., zugunsten einer universalen Verwirklichung von Humanität, zugunsten eines geschichtlich-utopischen Humanismus also, ihre je eigenen Wahrheiten (nicht aufgeben, aber) zurückstellen und sich auf ihre Möglichkeiten, Dienste für jenen Humanismus zu leisten, besinnen. Denn dieser Humanismus, der weder Individualismus noch Kollektivismus sein kann, sondern Personalisation als Sozialisation bedeutet, kann nur praktisch werden, wenn man ihn als die Bedingung für

Freiheit und Wahrheit vielfältiger Art zu fördern entschlossen ist und insofern den Rang dieses Humanismus anerkennt.

Die Idee eines philosophisch begründbaren Humanismus läßt sich nicht abschaffen. Trotzdem ist fraglich, ob der heute beschreibbare Humanismus eine reale Zukunft hat. Es kann nämlich nicht angenommen werden, daß der Mensch, so wie er heute ist, bleiben wird; wenn es zutrifft, daß die Evolution noch nicht an ihr Ende gekommen ist, dann muß man auch mit der Möglichkeit künftiger gefüllterer Aussagen über den Humanismus rechnen. Diese Aussicht kann und will natürlich nicht davon dispensieren, das philosophisch Erkennbare so zu sagen, wie wir es heute, in der Perspektive der nachmetaphysischen Denksituation, erkennen; das aber bedeutet, daß der Philosophierende im Hinblick auf das Humanismus-Problem zugleich unsicherer und sicherer geworden ist, daß er aller-

dings auch mit einiger Fassungslosigkeit beobachtet, von welchen gesellschaftlichen, politischen, religiösen, philosophischen und pädagogischen Nebelschwaden die Sache des Humanismus vernebelt wird.

Heinz Robert Schlette

Der Autor ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abt. Bonn, und Privatdozent an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken. Seine Veröffentlichungen betreffen sowohl philosophische Themen (neuestens Plotin⁵) wie fundamentaltheologische Fragen (die Religionen). Unmittelbar in unseren Themenkreis gehört die Schrift *Sowjethumanismus*, Prämissen und Maximen sowjetischer Pädagogik.⁶

⁵ Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. Verlag Max Hueber, München, 1966.

⁶ Kösel-Verlag, München, 1960.

Zur Situation des Naturwissenschaftlers in der Kirche

Der Beitrag (Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche) (Nr. 13/14, 1966, S. 149-151) hat in unserem Leserkreis ein lebhaftes und vielfältiges Echo gefunden. Die Reaktion kam zwar nicht unerwartet; sie war dennoch in ihrer Eindringlichkeit überraschend. Zwei Leserschriften haben wir bereits abgedruckt (Nr. 15/16, 1966, S. 179). Der folgende Beitrag – von einem Schweizer Facharzt als Leserschrift verfaßt – wirft Probleme auf, die für unser Glaubensverständnis wesentlich sind. Ob die angedeuteten Lösungsversuche in Einzelheiten annehmbar sind, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls kann unsere Theologie den hier aufgeworfenen Fragen nicht ausweichen. Die denkerische Bemühung eines Naturwissenschaftlers kann unsere Glaubensreflexion nur bereichern. Der Beitrag wirft Probleme auf – vor allem im Fragekreis der Erbsünde –, die ernsthaftes Nachdenken verlangen. In diesem Zusammenhang sei auf die Studie der zwei Jesuitentheologen Z. Alszeghy und M. Flick in der Zeitschrift *Gregorianum* (*Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, 1966, S. 201-225) hingewiesen. Sie entwirft – auf Grund neuester Literatur – die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der Erbsündenfrage. Das Schwergewicht des Artikels liegt in den (Riflessioni teologiche). Diese wurden in der Redemptoristenzeitschrift *Theologie der Gegenwart* (Die Erbsünde in evolutiver Sicht) treffend zusammengefaßt (1966, S. 151-159).

Die Redaktion

In einem Kommentar in der Julinummer der (Orientierung) wird auf die Heimatlosigkeit des modernen Naturwissenschaftlers in der Kirche hingewiesen. Diese Einsamkeit scheint für einen theoretischen Physiker besonders groß zu sein. Aber auch auf zahlreichen, in ihrer praktischen Tätigkeit naturwissenschaftlich ausgerichteten Akademikern, die dankbar den Aufbruch im Konzil miterlebten, lastet in der gegenwärtigen nachkonziliaren Phase ein zunehmendes Unbehagen. Angeregt durch den erwähnten Kommentar, möchte ich hier versuchen, einige Aspekte dieser Situation zu schildern. Aus einer solchen, notwendigerweise fragmentarischen Darstellung lassen sich vielleicht Schlüsse ziehen, die über einen Einzelfall hinaus Gültigkeit haben und – was entscheidend wäre – Anregung für die Verkündigung bieten.

In diesem positiven Sinne möchte ich die nachfolgenden Ausführungen verstanden wissen. Sie wären aber nicht möglich ohne die Arbeit zahlreicher Theologen, die in Schrift und Wort den Aufbruch in der Kirche vorbereiteten.

► Der Ort, wo Kirche ist, hat sich verlagert. Im Bewußtsein vieler Christen – Laien wie Priester – hat sich der Standort der Kirche verlagert. Vor dem Konzil hat niemand an der Universalität der Kirche gezweifelt. Sie war eine über die ganze Welt verbreitete, festgefügte Gesellschaft. Daß diese sichtbare Kirche nur einen Bruchteil der Menschheit umfaßte, war den wenigsten wirklich gegenwärtig. Um allem weiteren Nachdenken aus dem Wege zu gehen, hat man einfach alle Men-

schen guten Willens, die nicht getauft waren oder nicht der römischen Kirche angehörten, in diese subsumiert. Das Konzil hat dann eine andere Universalität der Kirche demonstriert. Nicht vorwiegend als Institution, sondern als Inkarnation in Einzelmenschen verschiedener Rassen und Klassen. Ähnlich wie in der Urkirche und in der Kirche der Verfolgung haben wir die Sakramentalität der Kirche in der Brüderlichkeit erlebt. Aber auch die getrennten Brüder waren in der Gestalt von Beobachtern da, und die ungezählten, nicht anwesenden Ungetauften haben oft die Akzentlegung bestimmt. Aus einer geschlossenen, festgefügteten Gesellschaft wurde die Kirche des Dialogs.

Wir haben wieder entdeckt, daß überall Kirche ist, wo Heil geschieht – und, daß Heil weniger von Gesetzen und äußeren Zeichen abhängt, als wir wahrhaben wollten. Und doch sind wir Getaufte als Zeugen dieses Heiles aufgerufen und als Zeichen gesetzt. Das ist der Hintergrund, auf den sich die Unruhe des wachen Laienchristen bezieht.

Mehr noch als andere, fühlt sich aber der technisch tätige und naturwissenschaftlich gebildete Christ solidarisch mit der Materie und zum Dialog mit dem sich entwickelnden Universum aufgerufen. Dialog ist wesentlich Hinhören. Dieses Hinhören, die Interpretation der Naturphänomene und besonders die Erprobung von Naturgesetzlichkeiten in der Technik und in der Medizin haben einen neuen Menschentyp geprägt, dessen Gefühlswelt und Denkart anders ist als jene des scholastischen Theologen.

► Wir sprechen verschiedene Sprachen. Ein ernst zu nehmender Grund für das Gefühl des Naturwissenschaftlers, unverstanden zu sein, ist das aus verschiedenen Denkarten fließende verschiedene Sprachverständnis. Bei Anwendung gleicher Worte weicht das Ausdrucksziel des kirchlichen Lehramtes, der Theologie und besonders auch der Katechese oft allzu sehr von der Sprache ab, die der Naturwissenschaftler heute anwendet und versteht. Der Naturwissenschaftler ist an einfache und eindeutige sprachliche Formulierung gewöhnt, die sich, wenn immer möglich, in Formeln, Zahlen oder Kurven ausdrücken läßt. Andererseits wird er sich davor hüten, eine sprachliche oder selbst mathematische Darstellungsweise zu verabsolutieren. Die Erfahrung hat ihn gelehrt, auch in einer erprobten mathematischen Formel nicht die Realität selber, sondern nur einen zweckdienlichen Ausdruck unseres gegenwärtigen Wissensstandes über ein Naturphänomen zu sehen.

So beruht unsere Anschauung über den atomaren Aufbau der Materie heute noch auf dem von Bohr und Rutherford vor 50 Jahren postulierten Atommodell. Trotzdem dieses Modell denken sich in der Praxis außerordentlich bewährt hat, wird kein ernsthafter Atomphysiker das Modell für die Realität selbst halten. Das gleiche gilt sogar für die Mathematik. So betrachtet man heute die Postulate der Geometrie und anderer mathematischer Wissenschaften nicht mehr als unleugbare Wahrheiten, sondern als Annahmen, beziehungsweise Voraussetzungen, die man, je

nach den besonderen mathematischen Systemen, für weitere Arbeiten und Untersuchungen macht (Norbert Wiener).

Gibt es – vielleicht auf Grund unserer Hirnstruktur – nicht auch so etwas wie ein Modelldenken in Theologie und Philosophie? Sind aprioristische Annahmen, ohne die unsere Scholastik nicht auskommt, nicht letzten Endes nur Denkmodelle oder Analogien?

Jeder Naturwissenschaftler weiß, daß man die gleiche Naturgesetzlichkeit auch anders ausdrücken könnte. Ein (allerdings ganz an der Oberfläche verbleibendes) Beispiel dürfte dies auch dem mit der mathematischen Ausdrucksweise wenig Vertrauten veranschaulichen: Zahlreiche Lebensphänomene verlaufen nicht geradlinig, sondern exponentiell. Das heißt ihre graphische Übertragung auf ein einfaches Koordinatensystem ergibt eine regelmäßig gebogene Kurve. Überträgt man aber die gleichen, experimentell erhobenen Werte auf logarithmisches Papier, entsteht eine Gerade. Kurve und Gerade stellen also je nach gewählter Ausdrucksweise das gleiche Phänomen dar. Sie sind nur eine verschiedene Formulierung für eine und dieselbe Wahrheit. Diese Relativität menschlicher Ausdrucksweise besteht auch für die Heilswahrheiten. Die demütige Anerkennung dieser Tatsache würde viele Mißverständnisse zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern aus dem Wege räumen. Das Bewußtsein unserer Unzulänglichkeit läßt dafür das Heilmysterium um so heller aufleuchten.

► **Transsubstantiation.** In dieser Haltung wagen wir einen Begriff kritisch zu analysieren, der in der kirchlichen Sprache immer noch das zentrale Geheimnis der Gegenwart Christi unter den Menschen umschreibt. Die Wahl gerade dieses Beispiels möge zeigen, wie tief das Unbehagen reicht.

Die lateinische Kirche bedient sich hier des Wortschatzes einer Naturphilosophie, die für den heutigen Menschen unverstänlich und überholt ist. Die Gefahr der Identifizierung des sprachlichen Ausdruckes mit der auszudrückenden Wahrheit ist hier besonders groß und gefährdet den innerkirchlichen Dialog zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern. Bekanntlich bedeutet heute im allgemeinen naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch Substanz einen chemisch einheitlichen Stoff. Brot ist in diesem Sinne keine Substanz. Zudem liegt der damaligen aristotelisch-thomistischen Weltanschauung eine mechanische Teilbarkeit zugrunde, die nicht nur die Chemie, sondern auch die moderne Physik nicht ohne bedeutende Einschränkungen anerkennen kann. Dabei soll mit Transsubstantiation eine geistige Realität ausgedrückt werden, eine Änderung der Beziehung der konkreten Materie Brot zum gottmenschlichen Erlöser einerseits und zum Gläubigen, der am Herrenmahl teilnimmt, andererseits. Drückt Christuswirklichkeit dieses Geheimnis des Glaubens nicht allumfassender und unmißverständlicher aus?

Die Bitte an die Kirche, das Ringen um eine den heutigen Menschen ansprechende Auslegung und Darbietung des Glaubens nicht in überlieferten Begriffen zu ersticken, bedeutet wohl eine Absage an die Scholastik (als naturphilosophisches System). Einem Gläubigen, der sehr oft (besonders beim Kommuniongang) sich der Gebete des hl. Thomas bedient, darf diese Bitte aber sicherlich nicht als Ablehnung des Aquinaten in seiner persönlichen Größe und geschichtlichen Bedeutung gewertet werden.

► **Das heutige biologische Weltbild** ist wesentlich von der Evolution her bestimmt. Wie das Weltbild des Physikers durch das atomare und inneratomare Geschehen, wird das Weltbild des Biologen durch die Evolution geprägt. Es geht dabei keineswegs nur um eine Kenntnisaufnahme der Ergebnisse der Paläontologie und der vergleichenden Anatomie der letzten hundert Jahre.

Arzt und Biologe sind beeindruckt von der erstaunlichen Gleichförmigkeit der Grundstrukturen der Zelle von primitiven Einzellern und höchstentwickelten Warmblütlern. Auch die Speicherung und Übertragung genetischer Informationen sind bei allen lebenden Organismen gleich. Diese Feststellungen sind noch beweiskräftiger für eine langsame, aber stetige Entwicklung der lebenden Vielfalt irdischen Lebens – einschließlich des Menschen – aus weniger einfachen Formen, als die oft lückenhaften Zeugen der Paläontologie. Die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung bei Tier und Mensch zeigen, daß auch im Psychischen eine Entwicklung vom Einfachen, Schemenhaften zum Komplexen angenommen werden muß. Hier dürften ebenfalls die vielfältigen Entdeckungen der Vor- und Frühgeschichte der Menschheit eingestuft werden.

Das evolutionistische Weltbild ist für den naturwissenschaftlich gebildeten Christen der natürliche Ort seines Glaubens. Die Übersetzung seiner evolutionistischen Denk- und Betrachtungsweise ins Religiöse wird wesentlich erleichtert durch die moderne Exegese. Seine Schwierigkeiten liegen nicht in einer scheinbaren Unvereinbarkeit der Entstehung des Menschen nach den Erfahrungen seiner Wissenschaft und der biblischen Schöpfungslehre. Die in vorwissenschaftlicher Zeit entstandenen Bibelberichte widersprechen (bei richtiger Unterscheidung von Lehrgehalt und literarischer Gattung) nicht der heutigen Anschauung eines langsamen Erwachens der Menschheit aus prähominiden Lebensformen. Der genaue Zeitpunkt des Uebergangs kann nicht oder noch nicht angegeben werden. Auch ist die Frage des Monogenismus oder Polygenismus wissenschaftlich noch nicht eindeutig entschieden (und bibelkritisch gesehen auch irrelevant).

Das eigentliche Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Glaube wird viel mehr konkretisiert in der Unverträglichkeit einer biologischen Evolution und der herkömmlichen Erbsündenlehre. Dabei darf nicht übersehen werden, daß auch die Bibel durch diese Lehre überfordert ist. Es werden Dinge in den biblischen Schöpfungsbericht hineingelesen, die einer strengen Textkritik nicht standhalten. Ein Grund hierfür ist sicher die berechtigte Sorge um echte Glaubensinhalte, eine Sorge, die wir sehr ernstnehmen und zu würdigen wissen. Daneben wird aber auch an einem in die Geschichte hineinprojizierten statisch-philosophischen Weltbild festgehalten, das durch die Erkenntnisse der Natur- und Geisteswissenschaften korrekturbedürftig geworden ist.

► **Adam und der Sündenfall.** Der biblische Schöpfungsbericht von der Erschaffung des Menschen entspricht literarisch der bildhaften Ausdrucksweise eines vorwissenschaftlichen Naturverstehens. Adam ist das Bild des vollkommenen Menschen im Vollbesitz aller intellektuellen und physischen Kraft. Diesen Adam als Individuum an den Anfang der Menschheitsentwicklung hinzustellen, würde eine Zäsur und einen Eingriff in den Schöpfungsablauf bedeuten. Das ist biologisch fragwürdig. Nach dem Sündenfall geht nämlich die Entfaltung der Menschheit mühsam den bereits vor Jahrhunderttausenden eingeschlagenen Weg weiter. Auch einen unsterblichen Adam kann ich mir schlechterdings nicht vorstellen. Denn jedes Lebewesen bewegt sich auch ohne Schuld und Krankheit zwangsläufig auf den Tod hin. Das Wort Leben hat eben biologisch und religiös eine verschiedene Bedeutung.

Besagt der aus dem Priesterkodex in die Genesis übernommene Schöpfungsbericht nicht einfach, der Mensch sei, wie der übrige Kosmos, gut aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen?

Der viel ältere jahwistische Bericht über die Erschaffung Adams aus der Ackererde und über den Sündenfall kann auch in seinem Kern nicht als geschichtliche Begebenheit im strengeren Sinn des Wortes angesprochen werden. Könnte die Erzählung nicht als eine bildhafte, auch dem einfachen Volk zugängliche Projektion der inneren Erfahrung des Bösen gedeutet werden? Als Bild von Gut und Böse ist dabei die Geschichte von Abel und Kain unmittelbar und packender. Das Geheimnis des Bösen ist das Rätselhafteste, das in uns ist. Wir erfahren es täglich, ja stündlich. Es bleibt Geheimnis, daß der Mensch sich selbst anstelle Gottes zum Mittelpunkt machen kann. Die daraus entspringende Gottfremdheit und gleichzeitige Erlösungsbedürftigkeit sind tiefgreifend versinnbildet durch die Vertreibung aus dem Paradies.

Der geistige Ort, wo dieser Zustand anfang, die Ursünde, ist dargestellt durch das Essen der verbotenen Frucht. Damit ist eine (aus biologischer Sicht nicht unwesentliche) Frage offen gehalten, ob die ersten Menschen überhaupt einer solchen Tat fähig waren. Man könnte den Zustand der Gottfremdheit, in die wir hineingeboren sind, Erbsünde nennen, wenn nicht durch diesen Ausdruck eine in der Verkündigung oft behauptete, aber wohl theologisch und wissenschaftlich kaum aufrecht zu haltende Übertragung durch Geschlechtszu-

sammenhang verstanden würde. Die Ablehnung einer vom modernen Menschen als ungerecht empfundenen biologischen Erbfolge der Ursünde bedeutet keineswegs eine Leugnung von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung. Mitbeteiligt – wenn auch nicht persönlich schuldig – an der Ursünde sind wir durch Solidarität aus Mitsein, wie wir erlöst sind aus dem Mitmenschsein des Gottessohnes.

Eine solche Deutung von *Genesis* 2, 4b–3, 24 und der darauf sich beziehenden Stelle des *Römerbriefes* 5, 12–21 dürfte auch einem kritisch-aufgeschlossenen Menschen zugänglich sein.

► Die Bibel. Der eingangs erwähnte Artikel weist auf die Probleme hin, welche viele Berichte der Bibel einem Naturwissenschaftler bereiten können. Die Tatsache, dass die Einführung in die Bibel und ganz besonders in das Alte Testament in unserer Schulzeit sehr mangelhaft war, vergrössert die Schwierigkeiten. Hiezu kommt, daß trotz eindeutiger Fortschritte heute noch die Aussagen der Schriften in der Verkündigung nicht zeitverständlich genug wiedergegeben werden.

Anders ist es, wenn man das Glück hatte, später im Erwachsenenalter mit der mutigen Arbeit auch der katholischen Exegese vertraut zu werden. Ich möchte allen Theologen herzlich danken, die mir dabei behilflich waren. Auch sei hier eines Laien gedacht, des verstorbenen *Daniel Rops*, der mir mit seinem Buch *«Le peuple de la Bible»* den Zugang zum Alten Testament ebnete.

Die Erzählungen der Bibel mit ihrer bildhaften Darstellung der Heilsgeschichte waren dem alttestamentlichen Volke unmittelbar verständlich und nachfühlbar. Heute, da die Evolution eine allgemein anerkannte und selbstverständlich angewandte Arbeitshypothese ist, müssen wir aufs neue um einen adäquaten Ausdruck der gleichen religiösen Geheimnisse ringen. Warum – vielleicht auch gewagte – Versuche in diese Richtung zurückbinden und an einer wörtlichen Deutung einer bildhaften Sprache festhalten? Auch für den religiös bemühten Naturwissenschaftler hat (trotz oder gerade wegen der Schwierigkeiten, die sie ihm bereitet) die Bibel das letzte Wort. Aber er glaubt mit Recht verlangen zu dürfen, daß die Bibel bibelgerecht interpretiert und aus dem heiligen Buch nicht mehr herausgelesen wird, als es aussagen kann. Der Naturwissenschaftler ist – vielleicht sogar in einem gewissen Gegensatz zum Scholastiker, der innerhalb seines Systems für

alles eine Antwort kennt – bereit, Fragen offen zu lassen und sich dem Geheimnis ehrfurchtsvoll zu beugen.

► Glauben, ein persönliches Wagnis. Die bewußte Hingabe an den Glauben ist ein Wagnis. Dieses Wagnis ist dem Naturwissenschaftler mit seiner ganz andersgearteten Erfahrungswelt vielleicht bewußter. Daher seine Unruhe und sein freudiges Aufatmen, als das Konzil neue religiöse Perspektiven eröffnete. Diese freudige Unruhe hat aber seitdem einem Unbehagen Platz gemacht. Der Grund dafür ist die Furcht, jetzt um das wirkliche geistige *Aggiornamento*, das uns Papst Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Aussicht stellte, betrogen zu werden. Etwas anderes, so führte der verstorbene Papst aus, ist der Kern des Glaubens, etwas anderes seine menschliche Ausdrucksweise. Jener muß so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt.

Möge man doch dem demütig und ernsthaft um dieses zeitgemäße Verständnis seines Glaubens sich Bemühenden keine geschichtlich bedingten Formulierungen (auch wenn sie noch so ehrwürdig erscheinen mögen, aber durch die Entwicklung teils unverständlich geworden sind) als Verbotstafeln entgegenhalten.

Dr. med. C. W. (Chur)

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 Baseli

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

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

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

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

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

Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch.-Amt Ludwigshafen, oder Nr. 17525 Karlsruhe, Orientierung. – DÄNEMARK: Fr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – FRANKREICH: Fr. 18.-/10.-. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C.C.P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 20-76791. – ITALIEN-VATIKAN: Lire 2200.-/1200.-, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. – ÖSTERREICH: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.-/50.-. – USA: jährlich \$ 4.-.



Josef Vital Kopp

**Ein neues Buch
erregt Aufsehen!**

**Innert wenigen Tagen
ein großer Erfolg!**

Die Tochter Sions

Ein faszinierender Roman aus der innerkirchlichen Problematik unserer Zeit. 265 Seiten. Leinen Fr. 16.80.

Der Autor sucht die Situation des Christen von heute aufzuzeigen in der im wahrsten Sinne des Wortes unruhig gewordenen Welt seines bisher so sicheren Glaubens.

Die Geschichte spielt im Domkapitel einer Bischofsstadt. Der gleichförmige Rhythmus, der sich dort jeden Tag vollzieht, und das bisher so wohlgeordnete Leben finden jäh ihren Abschluß, als der Domkantor, welcher bescheiden seinen Dienst als Musiker und Seelsorger versah, plötzlich durch seine «humanitären Anwendungen» unangenehm auffällt. Er nimmt verkrachte Existenzen, finstere Gesellen, ja sogar leichte Mädchen in die Domkantorei auf, und sie alle finden dort Ruhe, Geborgenheit und Achtung. «In fast dramatischer Spannung führt der Autor den Handlungsfaden zum Ende, was deutlich seine Absicht erkennen läßt: im Leben und Sterben des Domkantors ökumenisches Denken und christliche Toleranz gleichnishaft darzustellen.» (Das Neue Buch, Bonn)



Durch jede gute
Buchhandlung

**Rex-Verlag
6002 Luzern**