



Wir kommentieren

einen neuen Typ des Missionars: Rasche, verwirrende Entwicklung Asiens – Welchen Beitrag leistet die Mission? – Die Kirche in der Sicht des Nichtchristen – Gefahren fremder Hilfe – Die selbsttätige Gemeinde schafft ihre eigene christliche Gestalt – Lernen statt Belehren – Die Chance der Orden: in Zusammenarbeit der Menschheit dienen – Selbstloses Arbeiten – Überlegungen eines jungen Missionars auf Formosa.

Werbung für die Kirche: Was Werbefachleute meinen – «Das Produkt ist ausgezeichnet und à jour, der Laden und das Personal müssen renoviert werden» – Kann Werbung der Kirche dienen? – Aufgabe der Werbung: Überzeugen, Überzeugung weitergeben – Werbung oder Zeugnis?

Länder

Jugoslawien (2): Eine Föderation zentrifugaler Nationalismen – Religiöse Spannungen schützen den Fanatismus – Blutige Folgen im Zweiten Weltkrieg – Die Kommunisten, Sieger eines Religionskrieges – Tito und seine Partisanen, werden sie Jugoslawien zusammenhalten? – Der eigene Weg zum Sozialismus – Die sowjetische Bedrohung, eine staaterhaltende Kraft.

Geschichte

Falsches und Wahres am Modernismus Loisy: Das Grundproblem Loisy: Göttliche Wahrheit und die Bedeutung der Kirche – Der Christus der Geschichte und der Christus des Glaubens – Die Enzyklika Pascendi 1907 – Warum hat der Erzbischof von Albi Loisy bis zum äußersten Möglichen verteidigt? – Es gibt einen legitimen Loismus – Die echten Probleme des Moder-

nismus werden durch die Verurteilung nicht gelöst – Ein Katalog dieser Probleme: Christentum kann nur künstlich in einer individuellen Erfahrung gesucht werden – Christus war voll und ganz Mensch – Evangelien sind katechetischer Natur – Die Methoden der historischen und literarischen Kritik sind notwendig – Es gibt eine dogmatische Entwicklung, insbesondere auf dem Gebiet der Sakramente und der Machtstruktur in der Kirche.

Textanalyse

Die Lehre über die Ehe in Humanae vitae und am Konzil: Ein nüchterner, sachlicher Vergleich eines Konzilsperitus – Wie führt die Enzyklika die Lehre der Pastoralkonstitution weiter? – Unterschied der Gesichtspunkte – Das «Gleichgewicht» am Konzil – Geht es nur um Worte? – Thematischer Vergleich.

Gesandt, aber wozu?

Mit dem Patriarchen, dem Weisen und dem Gelehrten, mit dem «Typ des Helden, den wir bisher immer als Krieger gesehen haben», verschwindet auch der Missionar, «der mit völlig gutem Gewissen versucht, andere zu bekehren, aus der Überzeugung heraus, daß sein eigener Glaube oder seine eigene Lebensform allen andern überlegen sei. Es fällt uns immer schwerer, diesen Glauben an die absolute Überlegenheit unserer eigenen Lebensform aufzubringen». Dieses Urteil, das vor einiger Zeit aus der Feder von Richard F. Behrendt, dem Schweizer Soziologen an der Freien Universität Berlin, zu lesen war,¹ scheint von der Erfahrung junger Menschen bestätigt zu werden, die selber zu Beginn dieses Jahrzehnts in sich den «Missionsberuf» verspürt haben und diesem nun nicht weniger kritisch gegenüberstehen als der wissenschaftliche Futurologe, der sich mit dem Verschwinden gesellschaftlicher Ursymbole und dem Verblässen der Archetypen C. G. Jungs befaßt. Insofern wird man das nachfolgende Zeugnis eines zurzeit auf Taiwan/Formosa mit dem Studium der chinesischen Sprache und Kultur beschäftigten Österreicher nicht mit dem oft gehörten Einwand abtun können, hier komme ein Unerfahrener zu Wort, der sich erst einmal die «Sporen» (typisch für den Krieger) abverdienen sollte, bevor er den Mund auf tut. Der Verfasser macht sich überdies auf Grund seines dreijährigen Aufenthalts in Asien Gedanken über das ihm bevorstehende Theologiestudium. Er steht damit gewiß nicht allein, und wie der Schluß zeigt, könnte für «Asien» in mancher Hinsicht irgendeine Weltstadt in Europa oder Amerika stehen.

Die Redaktion

¹ Die Zukunft – gestaltbar und zerstörbar, Weltwoche 17. 5. 1968. Als Gegen-Satz sei ein Wort Kardinal Spellmans aus den Fünfzigerjahren zitiert: «Durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus ist eine neue Lebensform auf Erden geboren: der American way of life, den auf der ganzen Welt zu verbreiten wir die Sendung (!) erhalten haben» (Zitat vermittelt von Prof. Houtart, ICI 308, 15. 3. 68, S. 30).

In verwirrender Geschwindigkeit entwickelt sich der Kontinent Asien durch Phasen des nationalen, wirtschaftlichen, sozialen und internationalen Lebens hindurch, für die Europa viel Zeit geschenkt war. Wenn nicht alles trägt, wächst dabei nicht nur das Bedürfnis, sondern auch die Fähigkeit zu starker, brüderlicher Zusammenarbeit, zu tiefer dynamischer Einheit. Welchen Beitrag leistet dabei das, was wir bisher «Mission» nannten? Dürfen wir es noch im hergebrachten Sinn als Bekehrung einzelner zur sichtbaren Kirche verstehen, oder wie könnte Mission heute in Asien geschehen? Als Noch-Nicht-Theologe steht es mir nicht an, in die Diskussion um die Problematik der Missionstheologie einzugreifen. Mir muß es genügen, die Botschaft vom Heil als Auftrag zu verstehen, in Gemeinschaft zu schaffen am Aufbau der Welt in der Hoffnung, daß Christus dabei ist und wir diese Welt mit ihm und in ihm dem Vater übergeben dürfen. Diese Hoffnung muß unsere Freude sein und unsere Gemeinschaft freudiger und bewußter machen, zumal nicht alle, die tätig teilnehmen, sich gleichermaßen ihrer Teilnahme an diesem Prozeß der Reifung und Gestaltwerdung der Welt bewußt sind. Mit dieser Fröhlichkeit in der Hoffnung in gewollter Gemeinsamkeit, in der Bereitschaft zum Dienst an allem, was gut und wahr und schön ist in diesem Kontinent, müßte unser Zeugnis bestehen, damit es im Hinhören auf das «Wort», wie es im Asien des zwanzigsten Jahrhunderts überall ergeht, Salz sei für die Erde in diesem Teil der Welt.

Wie verhält sich zu diesem idealen Konzept, das man sich als Hineinfühlender und Hineindenkender macht, das «Image» kirchlich-katholischer Wirksamkeit und deren erfahrbare Wirklichkeit? Ich möchte die Frage im folgenden konkreter stellen:

Wie präsentieren sich in meinem Erfahrungsbereich Taiwan/ Formosa (von hier aus blicke ich auf «China») die Gemeinschaften der Christen (Pfarrgemeinden), und wie stellen sich die Gemeinschaften der Missionare, die Orden, dar?

Beschenkte oder selbsttätige Gemeinden?

Außenstehende sehen in den katholischen Christengemeinden auf Taiwan vor allem die materielle Hilfeleistung, die aus dem Überfluß der fernen christlichen Heimatkirchen der Missionare gespeist wird. Sie äußert sich in großen Bauten. Ihr Ziel ist der Beitritt zur Kirche seitens der «Beschenkten». Zeichen des «Erfolgs» ist die Taufe, der regelmäßiger Messe- und Andachtsbesuch folgen sollte. Der Weg zur Kirchenmitgliedschaft besteht im «Hören der Lehre», das heißt, man läßt sich belehren in allen Dogmen und vor allem in Riten und Gesetzen, und zwar tut man dies in treuer, ergebener Verehrung des «Geistlichen Vaters»: so nämlich lassen sich die Priester in chinesischer Sprache nennen.

Es erübrigt sich zu betonen, wie falsch und einseitig dieser Eindruck ist. Aber immerhin ist es Tatsache, daß Nichtchristen so von der Kirche denken.

Christliche Gemeinden auf Taiwan sind zuerst und vor allem Taiwan verpflichtet. Kulturell und sozial schöpferische Tätigkeit dieser Gemeinschaften haben die Strukturen der «lokalen Kirche» von Grund auf zu prägen. Die Christen fühlen sich notwendig ihrer Nation und dem Asien des zwanzigsten Jahrhunderts verpflichtet. Solange die «Gestalt» der Kirche dem «Missionar», seinen westlichen (römischen) und mitunter der technischen Zivilisation entfremdeten Anschauungen und Plänen anheimgestellt ist, solange bleibt das Grundanliegen einer einheimischen Kirche eine Phrase. Um nur einen Punkt zu streifen: die notorische finanzielle Abhängigkeit der hiesigen Christengemeinden von Europa und Amerika; die Kirche auf Taiwan fängt erst dann an, sie selbst zu sein, wenn sie sich selbst aus eigenen Mitteln – das heißt dann auch ihrem Lebensstand entsprechend – erhält und ihre äußere Gestalt formt. Auch müßte sie von Anfang an für fremde Bedürfnisse um sie herum offen sein. Die großen und leider oft leeren Kirchenbauten auf der Insel sprechen eine beredte Sprache. Sie entspringen der Großzügigkeit der Christen aus Europa, dem Eifer des Missionars, meistens auch seiner Idee und seinem Plan. Manche dieser Kirchen sind zweifellos sehr schön – aber es ist sehr zweifelhaft, ob man diese Gebäude Kirchen dieser christlichen Gemeinden nennen kann. Es ist einfach nichts Chinesisches an ihnen, und nichts, was die Christen ihr eigen nennen könnten – von wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen.

Dieses eine Beispiel kann zeigen, welche geistige Haltung – und welche entsprechende Ausbildung – vom «Missionar» heute auf Taiwan verlangt wird. Sein christliches Zeugnis darf nicht in erster Linie in Aktivität bestehen, sondern im Auslösen von kraftvoller Selbsttätigkeit der christlichen Gemeinden. Es ist viel schwerer zu hören und zu zukunftsöffener Zusammenarbeit anzuregen, als eigene Pläne zu schmieden und auszuführen. Es fällt uns Christen – vor allem «Missionaren» – nicht leicht, unseren Beruf im Lernen zu sehen, anstatt im Belehren. Und ich glaube, gerade das trifft den Kern der Sache. Unser Christsein hat Zeugniskraft, es ist aktiv. Aber es sollte so wirken, daß dieser Geist, der Geist Christi, sich selbst neue Gestalt schafft, verschieden, sehr verschieden von der Gestalt, die er an uns gewonnen hat. Diese chinesische Gestalt schafft sich der Geist nur aus der gemeinsamen Anstrengung der chinesischen Christen.

Wie lernt man dieses Lernen und Hören, dieses Anregen zu unerforschtem, schöpferischem Bauen der Kirche in Asien?

Die Erzieherin des Missionars ist das Theologiestudium. Manchmal scheint es so dogmatisch zu sein, daß es die Priester unfähig macht, ständige Hörer des Wortes zu sein. Dieses

Hören erstreckt sich auf die Theologie selbst, die neu zu wachsen und sich zu formen hat als Theologie Asiens.

Dieses Theologiestudium müßte für den Missionar auch ein ansehnliches Ausmaß an sozialwissenschaftlichem Training umfassen. Sozialanthropologische und erziehungspsychologische Fragen sind von größter Bedeutung.

Zeugnis der Arbeit in Gemeinschaft

Ein großer Teil der Missionare hier in Taiwan lebt in größeren oder kleineren Gemeinschaften innerhalb der verschiedenen Orden und Missionsgesellschaften. Mögen in Zukunft vielleicht mehr und mehr Laien das Zeugnis christlicher Hoffnung nach Asien bringen: bislang scheinen die Orden noch immer eine einzigartige Chance zu haben für das Zeugnis, wie in Zusammenarbeit ein Dienst an der Menschheit geleistet werden kann. Doch wie wird diese Chance ausgenutzt?

Das Gemeinschaftsleben wird heute viel diskutiert, und es stellt in der Tat harte Anforderungen an die Mitglieder. «Nichts kann mehr verwunden, als das Leben in Gemeinschaft – aber nichts kann dieses Zeugnis allen christlichen Zeugnisses ersetzen», schrieb mir kürzlich ein Freund. Eine Anzahl eheloser Individualisten, die eine gemeinsame Unterkunft haben, ist nicht nur für die Asiaten ohne jede Bedeutung: ihr Zusammenwohnen ist auch in sich selbst leer und unerträglich. Dies erfahren vor allem junge Mitglieder der religiösen Gemeinschaften.

Mag einer noch so viel Zeit darauf verwenden, seine Seele zu retten, sich als einzelner durchs Leben schlagen ist unchristlich. Und unchristlich sind alle Strukturen, Riten und Gewohnheiten, mögen sie alte und ehrwürdigste Tradition für sich haben, sofern sie uns hindern, echte Gemeinschaft zu werden. Tatsächlich scheint es diese Situation zu geben. Echtes Gemeinschaftsleben läßt es jedenfalls nicht zu, daß man sich überhaupt nicht kennt und keine Zeit füreinander hat. Freundliches, oberflächliches Getue verfangt hier nicht. Und man dürfte nicht so abgeschlossen sein von denen, die nicht Glieder dieser «Familie» sind.

Was wir Jüngeren an Gemeinschaft ersehnen, scheint etwas nicht im voraus Definierbares zu sein, so wie eben Liebe sich nicht auf voraus berechenbaren Bahnen bewegt. Jedenfalls lassen sich die Formen des Gemeinschaftslebens nicht genau umschreiben, sie müssen ein Stück weit immer «Experiment» sein. Einige Merkmale aber lassen sich angeben: kleine Mitgliederzahl und kleine Wohneinheiten sowie eine räumliche Gestaltung, die großzügige Gastfreundschaft möglich macht (wir leiden hier in China nicht nur unter großen Häusern, sondern noch mehr unter hohen, schützenden Mauern). Im übrigen muß jede Gemeinschaft einen breiten Spielraum haben, innerhalb dessen sie sich selber ihre Ordnung gestaltet.

Das Zeugnis der Ordensleute ist Arbeit in Gemeinschaft. Neben der seelsorglichen priesterlichen Arbeit pflegen wir das sogenannte «indirekte Apostolat». Es ist dies neben der «direkten Verkündigung» der Einsatz von Leuten und Geld in allen Lebensbereichen, mit dem Ziel, auf diese Weise «Bekehrungen anzubahnen» oder für sie den Boden zu bereiten. Mir und anderen von der jüngeren Generation scheint dies unehrlich zu sein. Sprechen wir nicht dauernd von der christlichen Liebe als von einer Liebe, die sich selbst verschenkt, die nichts für sich haben will: «Hingabe, die nicht auf Rückgabe rechnet – Arbeit, die nicht für Lohn geschieht?» Und doch fühlen sich viele «Missionare» noch immer nicht wohl, wenn bei ihrer Arbeit «keine Bekehrungen heraus schauen».

Mir scheint, die Aussagen des Zweiten Vatikanums müßten uns ermuntern, in jeglichem Dienst, den ein Priester und Ordensmann in Gemeinschaft und christlicher Verantwortung zur Förderung der Menschen tut, ein echtes Zeugnis zu sehen. Wenn wir nicht bei allem, was wir tun, heimlich auf «Be-

kehrungen» Ausschau halten, dann stellen sich für unser Zeugnis neue Kriterien ein. Wir werden es dann zu unserer wesentlichen Haltung rechnen, unserem weltlichen Beruf ganz hingegeben und für ihn gründlich ausgebildet zu sein. Und auch dies wird dem Konzil entsprechen, wenn unsere Armut ganz schlicht in einem Maß von Arbeit besteht, nach dem man sich auch nach lokalen Verhältnissen sein tägliches Brot zu verdienen vermag ... Alles in allem: unsere Arbeit selber muß unsere Solidarität mit den Nöten und Aufgaben dieses Kontinents und seiner Zukunft bezeugen. Mit theologischen Bezeugungen werden wir unsere Weltfremdheit oder Bedeutungslosigkeit nicht mehr wettmachen können. Wir sind nicht nur auf ein der Welt verständliches Zeugnis verpflichtet, wir haben diese Welt auch unabdingbar nötig, um den Auftrag, den uns das Evangelium überträgt, je echter und konkreter zu erfassen. Uns Katholiken täte es dabei gut, mit mehr Offenheit und Lernbegier auf das hinzuhören, was moderne Theologen aus den protestantischen Gemeinschaften über diese unsere «weltliche Welt» und über die Weise, in ihr Gottes Wort zu vernehmen, zu sagen wissen. Ein Buch wie «The secular city» von Harvey Cox (in der letzten «Orientierung» besprochen) ist in mancher Hinsicht besser geeignet, in unser missionarisches Dasein bedeutungs- und sinnstiftend einzuwirken, als es viele Dinge sind, die wir in unserer Ausbildung hören bis hinauf zu den ehrwürdigen Traktaten unserer heiligen Theologie.

Erich Pilz, Hsinchuang, Taipei Hsien

Werbung für die Kirche?

«Im Umbruch unserer Zeit gilt es, Konzeption und Form der Kirche zu überdenken und zu prüfen, mit welchen Mitteln sie ihr Anliegen weitertragen kann. Oder werblich ausgedrückt: Was kann getan werden, um das Produkt in der richtigen Verpackung / in der richtigen Größe / zum richtigen Preis / am richtigen Ort / im richtigen Moment / an den richtigen Käufer zu bringen.» Mit diesen Worten lud kürzlich ein Werbeklub seine Mitglieder zu einem Gespräch über das Thema «Werbung für die Kirche» ein. Ein Fragezeichen war auf der Einladung nicht zu sehen, dafür war eine ganze Liste möglicher Fragen beigegeben, und auch die Diskussion zeigte alsbald, daß die Anwendung des werblichen Vokabulars auf die Kirche bei einer Anzahl der Werbefachleute selber Bedenken auslöste. Zunächst allerdings stand ein positiver Versuch zur Diskussion.

Der Pfarrer einer kleinen, verhältnismäßig jungen katholischen Diasporagemeinde hatte einen evangelischen Reklamefachmann zu Rate gezogen, um eine neue Form von «Volksmission», oder besser gesagt ein «Missionsjahr» aufzuziehen. Der Reklamefachmann erforschte zuerst die genaue Zielsetzung des Vorhabens. Der Pfarrer erklärte ihm, daß von den 280 eingeschriebenen Gläubigen seiner Gemeinde ein Drittel regelmäßig den Gottesdienst besuche. Ein zweites Drittel komme nur an hohen Festtagen, das letzte Drittel lasse sich überhaupt nicht blicken. Es gehe darum, einen Vorstoß in das zweite und dritte Drittel zu machen. Der Reklamefachmann nahm dies nicht nur zur Kenntnis, sondern nagelte sowohl den Pfarrer wie den Kirchenvorstand auf diese Zielsetzung fest. Die Anlässe sowie ihre Ankündigung hätten konsequent auf diese beiden Gruppen ausgerichtet zu sein: Einwände aus Rücksicht auf das erste Drittel müßten zurückgewiesen werden. Demgemäß sprach man im Programm weder von Mission noch von Predigten oder Vorträgen, sondern von Gesprächsabenden, die Wiese ums Pfarrhaus lud zu einer «Gardenparty» ein (300 Teilnehmer) und das Hauptgewicht wurde zum voraus auf angekündigte Hausbesuche gelegt. Die Ankündigung derselben wie des ganzen Programms, das in einer Spendung der Firmung durch den Bischof gipfelte, erfolgte durch einen Prospekt, auf den der Werbemann seine ganze Kunst verwandte. Als Titelbild wählte er das «glücklicherweise sympathische Gesicht» des Pfarrers, dessen Widerstreben er mit dem einleuchtenden Argument widerlegte: «Sie müssen sich denen vorstellen, die Sie nicht kennen.» Tatsächlich lautete der Text: «Ich heiße N. N. und bin der katholische Pfarrer von X.»

In der Diskussion, die sich an diesem Experiment entzündete, wurde zuerst einmal festgestellt, daß die hier gemeinte Werbung lediglich die institutionelle Kirche zum Gegenstand habe. Der damit befaßte Werbeberater erklärte: Wir haben nur bis zur Schwelle der Kirche zu führen, oder noch über die Schwelle hinüber den Schritt ins Gotteshaus zu erleichtern; dann hört unsere Aufgabe auf. Allerdings erlebte derselbe Mann, daß seine Mitwirkung dazuführte, daß auch «im Innern» einiges in Frage gestellt wurde. Um mit dem Praktischen zu beginnen: das Datum für die Firmung mußte mit dem Bischof vereinbart werden, lange bevor dieser seinen «Firmplan» zusammengestellt und veröffentlicht hatte. Der Werbeberater fand, dies ließe sich mit einem simplen Telefongespräch, ohne Demarchen und Antichambrieren erledigen und provozierte somit gewissermaßen einen neuen Stil im Umgang mit dem Bischof. Wesentlicher aber wird die Mitwirkung des Werbemanns, wenn er, wie einer bemerkte, den Pfarrer aus seiner Ahnungslosigkeit herausruft: «Die wissen doch überhaupt nicht, was und wie die Leute denken, was sie wollen und wirklich brauchen.» Der Werbemann aber weiß es, jedenfalls betrachtet er es als sein eigentliches Metier und als sein Ethos, dies zu erforschen, wenn er auch zugibt, daß Bedürfnisdeckung und Bedürfnisweckung Hand in Hand gehen. Aber müßte dies nicht auch beim Pfarrer so sein; müßte er nicht von dem ausgehen, was die Leute zu brauchen meinen und sie dahin führen, was sie wirklich brauchen? Einer von den eingeladenen Pfarrern hakte hier ein und bekannte sich zur Kirche als «Gottes Werbeagentur». Geharnischter Protest eines bärtigen jungen Mannes, der Werbefilme dreht: «Wenn sich die Kirche so versteht, dann trete ich noch heute aus ihr aus.» Ja, wie versteht sich die Kirche, und wie versteht sich die Werbung – darum drehte sich immer deutlicher das Gespräch. Sind nicht beide darauf aus, zu überzeugen und eine Überzeugung weiterzugeben? Oder muß der Werbefachmann eingestehen, daß ein solches Ethos zu hoch gegriffen wäre und er sich begnügen muß, nicht für etwas zu werben, was gegen seine Überzeugung ist? Ist andererseits der Pfarrer von seiner Sache immer so überzeugt, wie man es wünschen möchte?

Werber oder Zeuge?

«Nein, gerade hier fehlt es», rief ein leidenschaftlicher Graukopf in die Versammlung: «Warum sind die Kirchen leer? Weil die Pfarrer nicht mehr glauben! Und aus der Hohlheit ihres mangelnden Glaubens suchen sie Hilfe bei uns Werbeleuten. Würden sie glauben, so bräuchten sie unseren ganzen Klimbim nicht.» Zum Beweis führte der Mann sein Erlebnis mit Billi Graham an, der mit seinem Glauben (er nannte ihn ein «Gefühl») ein ganzes Stadion in eine Kirche verwandelt habe. Der Widerspruch blieb nicht aus: Billi Graham komme seinerseits keineswegs ohne die Werbetrommel aus; aber auch die Kirche habe zu allen Zeiten auf ihre Weise «geworben»: wozu denn sonst die Glocken und der hohe Turm? Gilt es nicht, für diese alten, dem Dorf und der Kleinstadt entsprechenden, akustischen und optischen Werbemittel neue situationsgerechte «Zeichen» zu entwickeln? Die Frage lautet, ob man es der Kirche überlassen soll, aus ihrem eigenen Leben und Wesen so etwas herauswachsen zu lassen oder ob die Werbung ihre Hilfe anbieten soll? Und tiefer hinein gilt es zu fragen, ob man das Werk der Kirche als ein «außerweltliches» Ereignis zu betrachten hat und was es mit dem Zusammenwirken von «Zeugnis», «Tat» und «Heiligem Geist» auf sich habe.

Im Laufe der ganzen Diskussion standen sich «Kirche» und «Werbung» je länger je mehr als abstrakte Größen gegenüber. Doch unter Berufung auf das zu Beginn erwähnte (und im Werbeklub mit Lichtbildern demonstrierte) Experiment fand man wieder auf den Boden der konkreten «Gemeinde» zurück. Das Wort eines evangelischen Pfarrers in Bremen wurde zitiert, er sei überzeugt, mit den 98 Prozent der Bevölkerung, die nicht in seine Kirche kämen, eine lebendigere Gemeinde

aufzubauen als mit den zwei Prozent seiner Stammgemeinde. «Wären Sie auch bereit, die zwei Prozent zu verlassen, um der 98 anderen willen», wurde ein anwesender werbefreudiger Gemeindepfarrer gefragt. Der verneinte: «Ohne irgendeinen ‚Stock‘ kommt keine Gemeinde aus.» «Aber ist es nicht gerade dieser ‚Stock‘, der Sie von den andern abhält? Weil Sie für diesen Stock predigen, ist vermutlich gerade der Grund, daß Ihre Predigt bei den andern nicht ankommt! Was nützt es, wenn dank Ihrer Werbung Abseitsstehende den Weg zurück zur Kirchentür finden: kaum aber haben sie die Schwelle überschritten, finden sie das, was sie früher einmal schon aus der Kirche vertrieben hat?»

Und so schien das Gespräch dort zu enden, wo es begonnen hatte, an der Schwelle: hier der Kirchenraum mit Predigt und Ritus, Pfarrer und Gläubigen (die «kleine Herde» der «Schäflein»), dort der weite Raum einer Welt, die wie ein Netz aus hunderttausend Fäden von der vielfältigen Wechselwirkung von Angebot und Nachfrage lebt. Solange man bei dieser Zweiteilung verharret, wird das Profane dem Sakralen gegenüberstehen, und jedes «Eindringen» von Außen und jedes «Heraustreten» aus dem Innern wird so oder so als Profanisierung oder als Geschmacklosigkeit empfunden werden. Solange Werbeleute nur Werbeleute und Pfarrer nur Pfarrer sind, wird man über dieses Dilemma so wenig hinauskommen, als man der Unterscheidung von denen «drinnen» und jenen «draußen» verhaftet bleibt, deren Fragwürdigkeit schon der heilige Augustinus aufgewiesen hat. In Wirklichkeit müßte doch die Verkündigung der Kirche so sein, daß diejenigen, die sie vernehmen, dauernd in ihrem «Drinnen sein» aufgeschauelt werden, um sich «draußen» als Christen zu bewahren. Sie selber, nicht nur der Pfarrer und auch nicht nur ein Billi Graham, müßten die Werber sein, die im Stadion «Welt» das präsent machen, um was es der Kirche geht: die glaubwürdige Mitteilung des Mitseins Gottes mit den Menschen «in

Freude und in Angst, in Trauer und in Hoffnung». Die Werbeleute ihrerseits sollten als qualifizierte Kenner und Erforscher dessen, «was im Menschen ist», ihre Erfahrung als Glieder der Kirche nutzbar machen. Das ist freilich nicht möglich, wenn sie ihren eigenen Beruf so negativ beurteilen, wie es einige, vor allem von der älteren Garde, zu tun scheinen. Schließlich gibt es eine Werbung, der es nicht unbedingt nur ums «Verkaufen» geht, Plakate zum Beispiel, die im Auftrag des Gesundheitsamtes den Leuten das Rauchen abgewöhnen wollen, oder andere, die Verkehrsunfälle verhüten und zur Höflichkeit auf der Straße erziehen wollen: sie alle möchten bestimmte Handlungen erreichen und Einsichten zum Allgemeingut werden lassen. Werbung in diesem Sinne ist nichts anderes als Kommunikation. Von der Kommunikation aber lebt auch die Kirche, sie macht ihr Wesen aus, wenn immer «Communio» im Teilnehmen und Teilhaben besteht und daher auch auf das Teilgeben, eben die Mitteilung, angewiesen ist. Deshalb möchte man sich auch von der vermehrten Kommunikation zwischen Werbeleuten und Seelsorgern über Einzelaktionen hinaus und vorgängig zu ihnen – nicht zuletzt in der Vor- und Nachbesprechung von Predigten in Kirchenraum und Rundfunk – allerhand versprechen. Voraussetzung ist, daß es zu einem partnerschaftlichen Verhältnis kommt zwischen dem, der in erster Linie die «Sendung» vertritt, und dem, der befähigt ist zu erfahren, wie der und das «Gesandte» ankommt, wie es «wirkt» und wie es sich mit dem «Image» verhält. Das Gespräch zwischen beiden könnte Vertiefung und Erfrischung zugleich bewirken, so wie man es an jenem Abend im Werbeclub erleben durfte. Oder müssen wir unbedingt schockiert sein, wenn uns ein Werbeberater seine Meinung über die Kirche frank und frei in seiner Sprache folgendermaßen ausspricht: «Das Produkt ist nach wie vor ausgezeichnet und à jour, aber der Laden und das Personal im Laden müssen renoviert werden!»

Ludwig Kaufmann

JUGOSLAWIEN

– ein dem Untergang geweihter Staat? (2)*

Daß die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien, S.F.R.J., eine Föderation gegensätzlicher, zentrifugaler Nationalismen, überhaupt noch besteht und immer noch zusammenhält ist – was immer man auch sonst von ihnen halten mag – das unbestreitbare Verdienst Marschall Titos und seiner Partisanen. Sie waren aus dem Gemetzel des Zweiten Weltkrieges als Sieger hervorgegangen, weil sie mit dem Kommunismus als einzige eine Ideologie vertraten, die sich nicht allein auf das Interesse eines der jugoslawischen Völker oder einer Religion beschränkte.

Die Kommunisten, Sieger eines Religionskrieges

Die Geschehnisse Jugoslawiens sind nur auf dem Hintergrund seiner Geschichte wirklich verständlich. Und hierbei spielte die Religion eine nicht unbedeutende Rolle. Wir wiesen bereits auf die doppelte Missionierung der Balkanhalbinsel hin. Die Sendboten der beiden Missionszentren, Rom und Byzanz, waren zwar Verkünder der gleichen Religion, aber doch zugleich auch die Vertreter zweier Kulturkreise und damit zweier Einfluß-Sphären. Dieser Gegensatz war stärker als die religiöse Gemeinsamkeit, und als es zum Bruch kam, da standen sich Menschen gleichen Stammes als Orthodoxe und Katholiken gegenüber. Dies blieb nicht ohne politische Folgen. Die katholischen Slowenen und Kroaten gerieten unter die Herrschaft Österreichs und Ungarns, die zuerst unabhängigen dalmatinischen Stadtstaaten unter die Herrschaft Venedigs, bis sie sich schließlich alle in der habsburgischen Donaumonarchie

vereint fanden. Wenn sie auch keine Eigenstaatlichkeit erlangten (oder diese, wie in Dalmatien, sogar verloren), so profitierten sie doch alle kulturell und wirtschaftlich von ihren Schutzherren. In dem von Byzanz aus missionierten Raum dagegen verliefen die Dinge weniger glücklich.

Bereits vom 10. Jahrhundert an hatte sich die orthodoxe Kirche mit einer häretischen Sekte, den Bogomilen, auseinanderzusetzen. War daran das überhebliche Auftreten der griechischen Hierarchen gegenüber den bekehrten Slawen schuld? Jedenfalls lehnten die Bogomilen (wie die Katharer) eine kirchliche Hierarchie und die Riten ab und kämpften gegen die etablierte Macht und gegen die Reichen. Ihre Lehre war anscheinend vom Manichäismus inspiriert. Jedenfalls wurden sie – im Namen der Rechtgläubigkeit – mit Feuer und Schwert verfolgt, eine Verfolgung, die bis ins 17. Jahrhundert dauerte. Mit dem Auftauchen der Türken im Balkan im 14. Jahrhundert erwuchs der Kirche jedoch noch ein weit gefährlicherer Gegner. Die Islamisierung begann und hatte besonders in Bosnien und der Herzegowina, einem Zentrum des Bogomilismus, großen Erfolg, denn die verfolgten Bogomilen bekehrten sich lieber zum Islam, als daß sie zur orthodoxen Kirche zurückkehrten.

Im 13. Jahrhundert hatte die Bildung eines serbischen Staatswesens begonnen, das in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unter dem Zaren Duschan eine kurze Hochblüte erlebte. Zar Duschan erhob seinen Bruder Sava zur Würde eines «Patriarchen der Serben und Griechen», wobei er davon profitierte, daß die Kreuzritter in Byzanz ein lateinisches Kaiserreich eingerichtet hatten und sich der griechische Patriarch auf der Flucht befand. Das neuerrichtete serbische Patriarchat überlebte, zusammen mit einer Reihe herrlichster Kirchen, den Zusammenbruch des serbischen Kaiserreiches. Während fünf Jahrhunderten türkischer Herrschaft blieb die Serbisch-Orthodoxe Kirche der letzte Hort des Serbentums. Daraus ergab sich im Verlaufe der Zeit die Gleichsetzung von serbisch und orthodox. Nicht nur, daß die türkische Besetzung die

* Erster Teil, Nr. 21, S. 233 ff.

Unterdrückten in ihrer Entwicklung um Jahrhunderte zurückwarf, sie lieferte auch ein zusätzliches Element der Trennung gegenüber den katholischen slawischen Stämmen auf der anderen Seite der Donau. Zudem setzte unter dem Druck der Türkenherrschaft eine Migration der Bevölkerung ein, die zu dem heutigen «babylonischen» Völkergewirr führte. 1690 zum Beispiel flohen nicht weniger als 37 000 serbische Familien unter Führung ihres Patriarchen nach Südungarn, der heutigen Wojwodina. Das entstandene Vakuum wurde durch Albaner aufgefüllt.

Der jahrhundertelange, zähe Widerstand der serbischen Bauern gegen ihre türkischen Herren führte erst im 19. Jahrhundert zum Erfolg. 1830 erstand ein kleines serbisches Fürstentum, das sich bis 1882 bereits zu einem unabhängigen Königreich auszuweiten vermochte. Die beiden Balkankriege von 1912 und 1913 brachten weiteren Gebietszuwachs. So kam es, daß schließlich im entstehenden jugoslawischen Staat die Serben die politische Führung übernahmen und das «Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen» als eine Art großserbischen Staates betrachteten, eine Tendenz, die sich nach Errichtung der königlichen Diktatur (1929) noch verstärkte.

Der Widerstand der kulturell und wirtschaftlich überlegenen Kroaten und Slowenen, die zudem katholisch waren, blieb nicht aus. In Kroatien gewann die nationalistische (und faschistische) Bewegung der «Ustaschi» immer mehr an Boden, von Italien und Mussolini eifrig unterstützt. Dieser kroatische Nationalismus zeigte eine wenig glückliche Verquickung mit dem katholischen Glauben, denn die Serben als Orthodoxe waren für die Kroaten zugleich auch die «Andersgläubigen». Nationale und religiöse Gefühle vermischten sich bei den Kroaten wie bei den Serben zu einem unheilvollen und explosiven Ganzen, das ein ideales Substrat für nationalen Fanatismus abgab. Es bedurfte nur noch des Zweiten Weltkrieges, damit die böse Saat vollends aufging. Der aufgestaute Haß entlud sich in einem gegenseitigen Morden. Und der Wahrheit die Ehre: von den 1 700 000 Toten, die auf der Walstatt blieben, geht nur ein kleiner Teil auf das Konto der Okkupanten.

Die serbischen Nationalisten, die «Tschetniks», warfen sich auf die Moslems (von denen sie rund 100 000 ermordeten) und auf die kroatischen «Ustaschi». Außerdem wandten sie sich auch gegen die Kommunisten. Die «Ustaschi» wiederum bekämpften die (orthodoxen) Serben, Kommunisten und – charakteristischerweise – die Juden. Und in Slowenien führte ein katholischer Bischof seine «Weißgardisten» gegen die Kommunisten in den Kampf. Die Kommunisten schließlich zogen mit den in einer «Volksfront» zusammengeschlossenen Partisanen gegen die Okkupanten, die «Ustaschi», die «Tschetniks» und gegen die «Weißgardisten» zu Felde. Das ganze Massaker erinnert in mancher Hinsicht an mittelalterliche Kriege. Der Verlauf des Zweiten Weltkrieges führte dazu, daß die Kommunisten als Sieger hervorgingen, wodurch der Zerfall Jugoslawiens in eine Reihe kleiner Nationalstaaten (der 1942 bereits eine vollendete Tatsache war) noch einmal vermieden werden konnte. Was der katholischen Kirche in der Folgezeit unter dem kommunistischen Regime widerfuhr, war logischerweise mehr als nur eine ideologische Abrechnung und darf keineswegs allein als eine Konsequenz der kommunistischen Ideologie gewertet werden.

Bis zum heutigen Tage wird übrigens die kommunistische Führungsschicht Jugoslawiens von der Bevölkerung nicht etwa als «die Kommunisten» bezeichnet (wie das in andern Ostblockstaaten üblich ist), sondern als «die Partisanen». Und dieser Begriff besitzt nicht nur eine historische Resonanz, er kennzeichnet einen wirklichen Zustand. Die «Partisanen» sind zugleich die Träger einer jugoslawischen Staatsidee, denn für Jugoslawien (und nicht nur für Serbien, Kroatien oder Slowenien) haben sie einst gekämpft! Allerdings blieben auch sie im Verlaufe der Jahre nicht unbeeinflusst von den bestehenden

Partikularismen. Der alten Garde droht auch langsam aber sicher das Aussterben. Gewisse Aufweichungserscheinungen sind unverkennbar, die von der ökonomischen Situation noch beschleunigt werden.

Kommunistischer Nationalstaat dank Bedrohung durch den Sowjetkommunismus

Daß das brüchige jugoslawische Staatengebilde noch immer zusammenhält, ist das Verdienst der «Partisanen» und *Stalins* zugleich. Stalin hatte nämlich eine Eigenschaft unterschätzt, die allen jugoslawischen Völkerschaften gemeinsam ist, ihren Nationalstolz. Die sowjetischen Militärberater spielten sich in Jugoslawien als die Befreier und Herren auf, womit sie die Bevölkerung und die Partisanen gleichermaßen verletzten und gegen sich aufbrachten. Die «Kolonisierung» der jugoslawischen Wirtschaft durch die Sowjets tat noch das ihrige. 1948 begann der Streit, und die uneinigen jugoslawischen Völker einten sich in ihrem Ärger gegen die Bannflüche der Kominform unter der Führung der Partisanen, in deren Reihen die Sowjets vergeblich nach einem Verräter suchten. Eine patriotische Welle durchwogte das Land und «der eigene Weg zum Sozialismus» wurde in Jugoslawien populär.

Doch in dem Maße wie sich die außenpolitische Situation normalisierte und die Bedrohung von außen nachließ, in dem Maße machten sich im Innern wieder die zentrifugalen Kräfte bemerkbar. Der «eigene Weg zum Sozialismus» hielt offensichtlich auch nicht das, was er versprochen hatte. Der Tod von Kardinal *Stepinac*, der wegen seiner Anerkennung des Ustaschi-Regimes kompromittiert und von den Partisanen gefaßt war, gab Tito die erwünschte Gelegenheit, nach einem Ausgleich mit der katholischen Kirche zu suchen. (Immerhin muß beachtet werden, daß der mit dem Vatikan zustandegewonnene Vertrag die jugoslawischen Katholiken in keiner Weise zufriedenzustellen vermochte.) Die Serbisch-Orthodoxe Kirche bildete demgegenüber für die jugoslawischen Kommunisten eine viel geringere Gefahr. Die orthodoxe Kirche war ihrer Tradition als Staatskirche treu geblieben und ihre Geistlichkeit, in der Mehrzahl verheiratet, war vom Wohlwollen der Behörden weit abhängiger als die katholischen Priester. Und dieses Wohlwollen mußte von der Kirche mit Zugeständnissen an das Regime (teuer genug) erkaufte werden.

Die Revolte von Titos einstigem engen Gefährten Milovan *Djilas*, einem Montenegriner, offenbarte, daß auch im engsten Kreise der Partisanen die Einheit zu zerbrechen begann. Auch der langjährige, gefürchtete Chef der jugoslawischen Geheimpolizei schien Tito mit der Zeit selber gefährlich zu werden. Der Sturz von *Rankovic* war ein weiteres Zeichen für den fortschreitenden Zerfall im Gefüge der Parteiführung.

Der wendige Politiker Tito versuchte den inneren Zerfall durch eine Wirtschaftsreform und durch außenpolitische Aktivität aufzufangen. Doch auf beiden Gebieten blieb ihm der erhoffte große Erfolg versagt. Das neue jugoslawische Wirtschaftsmodell stellte zwar bestimmt einen Fortschritt dar, aber viele Pläne scheiterten ganz einfach an den zu starken wirtschaftlichen Unterschieden der einzelnen Republiken. Der Rückstand ließ sich in vielen Fällen nicht so rasch aufholen. Tradition und Mentalität ganzer Volksgruppen stehen dagegen. – Die internationale Lage gab Tito Gelegenheit, sich zu einem Sprecher der «Dritten Welt» zu machen. Doch an den internen Spannungen der «Dritten Welt» scheiterte auch dieser Versuch.

Da lieferte die tschechoslowakische Krise dem jugoslawischen Staatschef einen neuen Vorwand zur nationalen Sammlung, gerade in dem kritischen Augenblick, wo die Studentenunruhen ein allgemeines Malaise zum Ausdruck brachten. Wieder war es die Bedrohung durch den Sowjetkommunismus, welche Tito ein höchst einschlägiges Argument lieferte. Seither läuft die jugoslawische Propaganda auf Hochtouren. Die Jugoslawen werden aufgefordert, sich in die Kommunistische Partei einzuschreiben, Und je schärfer die Presseangriffe aus dem Osten

klingen, desto überzeugender wirken Titos Argumente, denn das Volk sagt sich: «Lieber die Partisanen als die Sowjets!»

Aber auch außenpolitisch bescherte die neue Situation dem jugoslawischen Regime einen höchst unerwarteten Erfolg. Ganz abgesehen von der Annäherung an den rumänischen Nachbarn waren die «Belgrader Revisionisten» in den Augen ihrer erbittertesten Gegner plötzlich an Ansehen gestiegen. Über Nacht stellte Tirana seine Hetze gegen Titos Regime ein. Man wird allerdings daraus auch schließen müssen, wie ernst Albanien die sowjetischen Drohungen einschätzt. Eine Auf-

teilung oder ein Zerfall Jugoslawiens würde unweigerlich auch die Existenz Albaniens in Frage stellen, zumindest beim gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnis.

Doch kein Staat kann seine Existenz auf die Dauer mit einem außenpolitischen Schaukelspiel sichern, dies gilt ebenfalls für Jugoslawien. Allein schon mit dem Tode Titos droht der jugoslawischen Föderation eine Zerreißprobe, von welcher noch niemand vorauszusagen wagt, ob sie diese überstehen wird. Vielleicht ist Jugoslawien tatsächlich ein dem Untergang geweihter Staat!

Robert Hotz

ALFRED LOISY, DER «VATER DES MODERNISMUS»

Ohne Zweifel haben die Fragen des Modernismus auf dem Konzil und durch das Konzil eine erneute Aktualität gewonnen. Das war wohl allen Theologen bereits am Ende der ersten Konzilssession 1962 klar und wurde in vielen Vorträgen auch einer größeren Öffentlichkeit bekannt gemacht. Freilich lag damals noch kein einziges Konzilsdekret fertig vor. Hingegen erschienen gerade um diese Zeit bisher unveröffentlichte Briefwechsel in großer Anzahl, die zuerst René Marlé¹ bei Aubier in einem 356 Seiten umfassenden Buch herausgab, zwei Jahre später Emile Poulat² bei Casterman in eine neue Geschichte der Modernistenkrise von 656 Seiten aufnahm. Dadurch wurden viele Akzente anders gesetzt, so daß ein heutiger strenger Geschichtler nicht über die Modernistenfrage reden und schreiben kann, ohne diese Veröffentlichungen zu berücksichtigen.

Der tiefere Grund des Wiederauflebens der Fragen des Modernismus ist freilich ein anderer. Diese Fragen waren niemals gestorben, weil sie echte Fragen waren. Die Verurteilung des Modernismus durch die Enzyklika Pius' X. «Pascendi», wie durch den sogenannten «neuen Syllabus», das Dekret «Lamentabili», das 65 Lehrsätze verurteilte, waren erste (notwendige) Abwehrreaktionen. Sie lösten die echten Fragen aber nicht. Eine üble Folge war eine erschreckende Ketzerriecherei von seiten der sogenannten Integristen (den sturen und engen Buchstabenchristen), Benedikts XV. erste Enzyklika «Ad beatissimi» wandte sich 1914 mit strengen Worten gegen ihre «unnützen und schädlichen Bestrebungen». Die Zeit war aber noch nicht reif, umfassend die vom Modernismus aufgeworfenen Probleme anzugehen und weiterzuführen. Es steht heute fest – wie Prof. *William* in seinem kleinen Roncalli-Buch mit historischer Akribie nachgewiesen hat –, daß Papst Johannes XXIII., der in jungen Jahren selbst vor diese Probleme gestellt worden war und darum Verdächtigungen ausgesetzt wurde, die heutige Zeit als den «geeigneten Zeitpunkt» erachtete, hier einen Schritt weiter zu kommen. In diesem Licht erhält die berühmte Einleitungsrede des Papstes am Konzil erst ihr eigentliches Gewicht.

Nimmt man all diese geschichtlich erhärteten Tatsachen zusammen, kann man es nur begrüßen, daß die «Una Voce»-Bewegung zu ihrer groß-aufgezogenen Versammlung in Luzern vom 3. November einen Geschichtler einlud, der in richtiger Erkenntnis der Sachlage die Modernistenfrage aufgriff. Unbegrifflich freilich bleibt, daß er – unter Außerachtlassung aller hier angedeuteten Fakten – zu der Schlußfolgerung kam: «Die Modernisten wurden vom heiligen Papst Pius X. verurteilt. Damit ist diese Frage für einen Katholiken erledigt. Wenn sie heute von vielen wieder aufgegriffen wird, bedeutet das einen Rückschritt.» Den jungen Zuhörern, die diese Fragen unter dem Stichwort Modernismus kaum kennen, mochte das plausibel erscheinen. Den Geschichtler wird es verblüffen. Wir bringen deshalb einen Artikel aus der Feder eines andern Geschichtlers, der zu ganz anderem Ergebnis gelangt, um damit der geschichtlichen Wahrheit zum Sieg zu verhelfen.

Roger *Aubert*, Magister und Dr. theol., Dr. phil., ist seit 1952 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Löwen. Vor allem wurde er bekannt durch sein großes Werk «Le Pontificat de Pie IX» (1952, 2¹⁹⁶³). Weitere bekannte Werke: «La théologie catholique au milieu du XXe siècle» (1953) und «Vatican I» (1964, deutsch 1965). Er ist Mitglied des «Pontificio Comitato di Scienze storiche» und der «Académie Royale des Lettres de Belgique».

Alfred Loisy wurde 1857 geboren und starb 1940. Es war ihm also eine außergewöhnlich lange Zeitspanne wissenschaftlicher Aktivität beschieden, in deren Verlauf seine Theologie eine bemerkenswerte Entwicklung durchgemacht hat: sie ging aus von der katholischen Strenggläubigkeit seiner dem Priesterdasein gewidmeten Jugend und führte schrittweise hin zu dem humanitären Positivismus seiner letzten Lebensjahre. Als die markanteste und originärste Periode seines intellektuellen Lebens sind jedoch die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts anzusprechen. Nach dem Wort Friedrich *Heilers* tritt er in diesem Zeitraum als «der Vater des Modernismus» in Erscheinung, jener Bewegung, die während des Pontifikats Pius' X. die Römische Kirche zutiefst erschütterte.

Alfred Loisy in seiner Zeit

Das Pontifikat Leos XIII. war gekennzeichnet vom Beginn einer – durchaus notwendigen – Revision der katholischen Wissenschaft. Diese war im Laufe des 19. Jahrhunderts gegenüber der protestantischen und der rationalistischen stark zurückgeblieben auf den Gebieten Bibelkritik, Urchristentum und Dogmengeschichte ebenso wie im Bereich der Religionsphilosophie. Während nun in Deutschland eine ernsthafte Arbeit in aller Stille vor sich ging, rief diese Angleichsbewegung in Frankreich fieberhafte Erregung hervor.

Da waren zunächst die Philosophen, die, unter dem Einfluß des Nachkantianismus stehend, glaubten, in Maurice *Blondel* einen Meister gefunden zu haben, dessen Ideen sie eigener Auslegung unterwarfen. Sie suchten an die Stelle des scholastischen Intellektualismus eine Doktrin zu setzen, die den Ansprüchen des Herzens gerecht würde und die Aktivitäten des Lebens einbaute. Sie sollte, anstatt das Übernatürliche von außen aufzuzwingen, dessen Wurzeln in den Tendenzen der Natur selbst auffinden.

Gleichzeitig mit diesem philosophischen Gärungsprozeß entdeckten junge Theologen die Bibelkritik. Sie stellten fest, daß die deutschen Gelehrten die Prinzipien der historischen Kritik auf die Dokumente der Heiligen Schrift und die Geschichte des Urchristentums angewandt und damit eine Anzahl traditioneller Ansichten über die Bücher Moses, die religiöse Geschichte Israels, die Lehre Christi und das Leben der Urchristen in Frage gestellt hatten. Daraus ergab sich für sie unmittelbar das Problem, zu erforschen, inwieweit es noch möglich war, den katholischen Glauben mit den Errungenschaften der modernen exegetischen Wissenschaft zu vereinbaren. Diese Aufgabe war es, der sich unter anderen Loisy widmen wollte.

1879 war er zum Priester ordiniert worden und kurz darauf an das Institut Catholique de Paris gekommen. Gleich seine ersten Publikationen hatten ihn nicht nur als einen mit bemerkenswertem Talent zur Darstellung ausgestatteten Schriftsteller, sondern auch als einen Gelehrten von ungewöhnlicher wissenschaftlicher Begabung ausgewiesen. Nachdem er 1893 von seinem Rektor, Msgr. *d'Hulst*, unfreiwillig kompromittiert worden war, verlor er seinen Lehrstuhl am Institut Catholique,

¹Au cœur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse, lettres de Maurice Blondel ... Alfred Loisy ... présentées par René Marlé, s.j. Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1960.

²Poulat Emile, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Casterman, Tournai, 1962.

betrieb aber weiterhin seine exegetischen Studien, die ihn von jetzt an vor allem zum Neuen Testament hinführten. Außerdem nutzte er die Muße seiner Zurückgezogenheit, um seine exegetischen Überlegungen mehr und mehr den allgemeinen Problemen zuzuwenden, die die Schrift aufwirft: dem Sinn der göttlichen Wahrheit, die sich darin ausdrückt, und der Bedeutung der Kirche, die diese bewahrt. Die 1902 erschienene französische Übersetzung der Vorlesungen Adolf von Harnacks über «Das Wesen des Christentums» sollte ihm den Anlaß liefern, eine Synthese des Systems katholischer Apologetik anzubieten, das er sich nach und nach erarbeitet hatte. Das geschah in einem Bändchen, betitelt *Das Evangelium und die Kirche*, das im November 1902 im Handel erschien und von dem man gesagt hat, «sehr wenige Bücher in der religiösen Welt und bei den dafür Interessierten haben so viel Lärm und Aufsehen verursacht».

Ausgangspunkte

Loisy war, ebenso wie der berühmte protestantische Historiker, davon überzeugt, daß der Inhalt des kritisch interpretierten Evangeliums nicht mit den verschiedenen Formen des historischen Christentums in Einklang stehe. *Er suchte jedoch den Nachweis zu führen, daß diese Abweichung nicht, wie es der Protestantismus behauptet, eine Entstellung sei.* Vielmehr sei im Gegenteil die Entwicklung des Katholizismus unter seinem dreifachen Aspekt: dem institutionellen, dem dogmatischen und dem kultischen, die progressive Auslegung der authentischen Botschaft Jesu, wie die Geschichte sie rekonstruieren könne. Eine Auslegung ganz anderer Art freilich, als sie die traditionelle Apologetik zu beweisen vorgibt. Angeregt durch die Ideen von Holtzmann und die deutsche eschatologische Schule, deren Gedanken er jedoch auf ganz eigene Weise neu durchdenkt, behauptet Loisy, Jesus habe gar nicht daran gedacht, eine neue Religionsgemeinschaft zu organisieren, dazu bestimmt, seinem Werk hier auf Erden Dauer zu verschaffen; er habe sich vielmehr darauf beschränkt, im Sinne der eschatologischen Hoffnung, wie sie das zeitgenössische Judentum begriff, das unmittelbar bevorstehende Kommen des Reiches Gottes anzukündigen und seine Hörer einfach im Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe zur Buße zu ermahnen. Die Dinge entwickelten sich jedoch anders als vorhergesehen, nach der berühmten, oft wiederholten Formel: «Jesus verkündete das Gottesreich, und was kam, war die Kirche.» Aber, so beeilt sich Loisy fortzufahren, wenn die Perspektive auf das Reich Gottes sich auch verschoben hat, wenn sie auf seinen definitiven Anbruch in die Ferne gerückt ist, so blieb die Kirche darum nicht weniger zur messianischen Hoffnung aufgerufen. Sie übernahm, da die Stunde auf sich warten ließ, das Amt, die Erwartung wach zu halten und zu organisieren. Die Kirche hat lediglich die Vorstellung des Reiches Gottes den unterschiedlichen Bedingungen von Zeit und Ort angepaßt. Aus dieser vitalen Anpassung ergeben sich die nach und nach entstehenden Dogmenformeln, die progressiv zentralisatorische Entwicklung ihrer hierarchischen Institutionen, die Entfaltung ihrer sakramentalen Riten. Eine solche Entwicklung war also im Prinzip legitim, um so mehr, als sie eine grundlegende Identität mit dem geistigen Gehalt gewährleistete.

Das Wesen des Christentums liegt im Werden

Diese Erfahrung aus der Vergangenheit, so fährt Loisy fort, zeigt, daß man das Wesen des Christentums in das Werden verlegen muß, und nicht – wie Harnack es fordert – in den feststehenden Kern. So gesehen kann auf die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, neuer Entwicklungen geschlossen werden. Da die Dogmen der Kirche «im Einklang waren mit dem allgemeinen Stand der menschlichen Erkenntnisse der Zeit und der Umstände, in denen sie festgelegt worden sind», so folgt daraus, daß wesentliche Umwälzungen im Stand der Wissenschaft «neue Interpretationen der alten Formeln» erforderlich

machen können. Um so mehr, als die Vernunft uns sagt, daß im Hinblick auf die ewige Wahrheit diese Formeln lediglich Symbolwert haben können.

Loisy verstand also, den Katholizismus zu rechtfertigen, indem er zeigte, daß er das unausweichliche – und übrigens wohl-tätige – Ergebnis der religiösen Bewegung war, die ihren Ausgangspunkt in Christus hat. Für ihn selbst jedoch handelte es sich um etwas ganz anderes als eben um ein Werk der Verteidigung. Einige Jahre später hat er es selbst bezeichnet als «in erster Linie eine Skizze und eine historische Erklärung der christlichen Entwicklung; in zweiter Linie als eine allgemeine Religionsphilosophie und als einen Versuch, die dogmatischen Formeln zu interpretieren mit dem Ziel, sie mit den historischen Gegebenheiten und der Mentalität unserer Zeitgenossen in Einklang zu bringen durch eine Akzentverschiebung vom Buchstaben weg auf den Sinn zu».

«Die Dogmen des Christentums sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten»

Es liegt also seinem Werk nach seinem eigenen Eingeständnis eine bestimmte Religionsphilosophie zugrunde. Loisy geht von dem Prinzip aus, daß der Exeget sich jeder vorgefaßten Meinung hinsichtlich des übernatürlichen Ursprungs der Heiligen Schriften enthalten und sie interpretieren solle wie jedes beliebige historische Dokument, ohne sich um die Ansicht der kirchlichen Obrigkeit zu kümmern; und er regt an, die Vorstellung der Offenbarung von außerhalb von neuem einer Prüfung zu unterziehen – «die Dogmen», so schreibt er, «sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten» – und eine tiefgreifende Evolution nicht nur in der Formulierung, sondern auch in der Auffassungsweise der kirchlichen Dogmen ebenso wie in der Organisation der Kirche als legitim zuzulassen.

Autonomie der Wissenschaft

Von seinen katholischen Lesern war ein Teil vorwiegend empfänglich für die antiprotestantische Apologetik, die er vorbrachte. Andere, in der Hauptsache junge, für die neuen Ideen begeisterte Kleriker reagierten positiv auf die anregenden, häufig mehr in Andeutungen als in Behauptungen formulierten Gedanken, die mit ihrem Sinn für die Komplexität historischer Realitäten das Urteil sprachen über den oberflächlichen Charakter und die Naivität der meisten Jesus-Biographien und Geschichten über das Urchristentum, die damals der katholischen Welt zugänglich waren. Demokratisch eingestellte Christen wiederum sahen in den Forderungen Loisy nach Autonomie der Wissenschaft gegenüber der Bevormundung der Kirche ein Gegenstück zu ihrem Wunsch nach Autonomie der Laien und der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber der «klerikalen Autokratie».

Wieder andere Leser empfanden aber in der Hauptsache das Dissidententum dieser neuen Apologetik, von der man sich beunruhigt fragte, inwieweit sie noch mit katholischer Strengegläubigkeit vereinbar sei; und Gegner auf Anhieb, die die sofortige Mißbilligung des Werkes durch den Erzbischof von Paris mit Beifall aufnahmen, waren auch durch die Erklärungen, die Loisy einige Monate später unter dem Titel *Rund um ein Büchlein* veröffentlichte, in keiner Weise besänftigt. Nicht nur ließ Loisy es sich darin mehr und mehr angelegen sein, den katholischen Historiker von einer Vormundschaft zu befreien, die er für anachronistisch hielt, er wiederholte noch ausdrücklicher als zuvor, die Bibelkritik sei eine autonome Wissenschaft, deren Ergebnisse nicht diktiert sein dürften von dogmatischen Vorurteilen. Auch stellte er mit gesteigertem Nachdruck fest, die Göttlichkeit Christi sei, im Gegensatz zum Anspruch der klassischen Apologetik, kein geschichtliches Faktum, so wenig wie seine Auferstehung, seine jungfräuliche Empfängnis und jedes andere persönliche Eingreifen Gottes in den Ablauf menschlichen Geschehens. Geschichtsmaterie ist seiner Ansicht nach keineswegs die Existenz des auferstandenen Chri-

stus, sondern lediglich der Glaube der Jünger an diese Existenz, ein Glaube, der sich übrigens im weiteren Verlauf mehr und mehr präzierte.

Freilich macht Loisy, im Gegensatz dazu, was katholische Widersacher oftmals behauptet haben, in dieser Schrift nirgends das Zugeständnis, daß er für den Glauben als wahr zulassen will, was er für die Geschichte als falsch erkennt, wenn er vorschlägt, den Christus der Geschichte von dem Christus des Glaubens zu unterscheiden. Obwohl er festzustellen meint, daß unter der Wirkung des Glaubens im christlichen Bewußtsein nicht nur eine Entwicklung der kirchlichen Institution, sondern auch eine Idealisierung der Person Jesu stattgefunden hat, sieht er andererseits doch immer noch eine Übereinstimmung zwischen diesem kollektiven Bewußtseinsphänomen und seinem objektiven Unterbau.

Loisys Trennung von der Kirche

Solche Darlegungen des Exegeten waren keineswegs dazu angetan, die Besorgnisse zu zerstreuen, vielmehr wurden sie dadurch noch verstärkt. Die Anzahl der Gegenschriften – allerdings von unterschiedlichem Wert und in der Mehrzahl am Wesentlichen vorbeigehend – schwoll auf ein Vielfaches an. Im Dezember 1903 wurden die Schriften Loisys auf den Index gesetzt, und damit sollte sich bestätigen, daß die offizielle Kirche die Ansicht vertrat, der neue Apologetiker engagiere sich in eine gefährliche Richtung. Nach mühseligen Verhandlungen mit dem Erzbischof ließ Loisy wissen, daß er sich diesem Urteil unterwerfe, und für einige Jahre wurde es still um ihn. Aber das, was die Zeitungen die «Affäre Loisy» nannten, sollte nach der feierlichen Verurteilung des Modernismus durch die Enzyklika *Pascendi* im September 1907 von neuem aktuell werden. Loisy, vom Heiligen Stuhl aufgefordert, sich offiziell zu unterwerfen, weigerte sich rundheraus. Daraufhin wurde er mit dem großen Bann belegt. Er hörte somit offiziell auf, der katholischen Kirche anzugehören. Die beiden um die gleiche Zeit erschienenen umfangreichen Bände des *Synoptischen Evangeliums* markieren den Weg, den er in Richtung des Radikalismus durchlaufen hatte seit der Veröffentlichung des Bandes *Das Evangelium und die Kirche*. Und die wenig später erschienene Publikation *Einige Briefe über aktuelle Fragen* bestätigte abrundend, wie weit er sich seit jener Zeit von jeglichem christlichen Glauben entfernt und mehr und mehr in Richtung auf einen positivistischen Agnostizismus hin orientiert hatte: er wies die Vorstellung eines persönlichen Gottes und das Weiterleben der Seele als kindisch zurück und reduzierte die Religion auf den Sinn für das Heilige. Nachdem er 1909 Professor für die Geschichte der Religionen am Collège de France geworden war, an dem er bis 1927 lehrte, schuf er aus dieser Perspektive neben neuen Bibelkommentaren seine beiden großen Werke der Synthese: *Die heidnischen Mysterien und das christliche Mysterium* und *Historischer Versuch über das Opfer*. Beide Werke sind wohlfundiert und voll scharfer und einleuchtender Beobachtungen. Die wesentliche Anregung dazu verdankte er allerdings seiner Lektüre des Buches von *Reitzenstein*. Die Erfahrung des Krieges und seine Kontakte mit *Bergson* und *Bremond* sollten ihn in der Folge zu einer letzten Entwicklungsstufe führen, von der aus er noch einmal den universellen «Dynamismus» oder die «geheimnisvolle Macht» ins Auge faßt, von der die Menschheit wie von einem transzendierenden Geist aufrechterhalten wird. In diesem Licht gesehen spiegelt sich in den großen Artikeln christlicher Symbolik, wenn man Symbole als Formen nimmt, ein annehmbarer Sinngehalt.

Daß diese von jeglichem positiven Glauben losgelöste religiöse Position, die er im Laufe der letzten 35 Jahre seines Lebens sich aneignete, in Wirklichkeit bereits seit seinem dreißigsten Lebensjahr seiner Überzeugung entsprochen habe, das heißt seit dem Beginn seiner Lehrtätigkeit am Institut Catholique de Paris, hat Loisy wiederholt behauptet, besonders in seinen *Memoiren*, die im Jahre 1930 herauskamen. Demnach hätte er bereits zwan-

zig Jahre vor der Veröffentlichung von *Das Evangelium und die Kirche*, die sich als ein moderner Verteidigungsversuch des Katholizismus gab, seinen Glauben nicht nur an die göttliche Mission der Kirche und die Göttlichkeit Jesu Christi, sondern auch an das Übernatürliche und sogar an einen persönlichen Gott verloren.

Die kürzlich erfolgte Publikation des bis dahin unbekannt gebliebenen Manuskriptes der Biographie Loisys von Albert *Houtin* scheint die Aussagen Loisys, er habe seinen Glauben schon lange vor der modernistischen Epoche verloren, noch zu bestätigen und zu erhärten.

Gegen diese Auffassung sprechen eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen von *Poulat*, dem Herausgeber des Houtin'schen Textes. Diese legen den Gedanken nahe, daß gerade die Existenz dieser unveröffentlichten Biographie, die Loisy mehr oder weniger gekannt hatte, ohne den Text gelesen zu haben, in gewissem Sinne darauf deutet, daß Loisy seine religiöse Entwicklung nachträglich hat rekonstruieren wollen.

Wie immer es sich jedoch mit den persönlichen Gefühlen Loisys verhalten haben mag – darüber kann der Historiker vielleicht niemals das letzte Wort sprechen –, seine Werke aus der modernistischen Periode, deren Einfluß auf eine ganze Generation von Katholiken so markant war, kann man für sich allein betrachten und sich fragen, welches vom katholischen Standpunkt aus ihr positiver Wert und ihre dauerhafte Bedeutung seien, allen Ungenauigkeiten, Zweideutigkeiten oder sogar Irrtümern zum Trotz.

Sind die Anliegen des Modernismus heute überholt?

Man hat sich oft darüber gewundert, daß anfangs Loisys umstrittene Schriften so günstig von zahlreichen katholischen Intellektuellen aufgenommen wurden, die ernsthaft den Anspruch erhoben, dem Glauben ihrer Kirche treu zu bleiben. Und im Falle des Erzbischofs *Mignot von Albi*, der Loisy bis zur äußerst möglichen Grenze verteidigte, hat sich manch einer die Frage gestellt, ob er ein Betrogener oder ein Komplize gewesen sei. Die Lösung findet sich meiner Ansicht nach in eben der Unterscheidung, die man im Eifer des Gefechtes häufig nicht macht, nämlich zwischen der kritischen, auf das Urchristentum angewandten Methode, die als Ganzes annehmbar ist, und einer gewissen unklugen Anwendung dieser Methode. Mit anderen Worten: zwischen dem, was man einen legitimen Loicismus nennen könnte, und etwas anderem, in das Loisy sich mehr und mehr hineingesteigert hat auf Grund der Unzulänglichkeiten seiner Philosophie, seiner Theologie und der objektiven Diskutierbarkeit einer Reihe seiner kritischen Ansichten.

Die professionellen Exegeten haben hinlänglich aufgezeigt, was an der Eschatologie, die Loisy von der Schule Holtzmanns übernahm, einseitig und ungenügend nuanciert war. Die Theologen, mindestens die besten unter ihnen, haben uns gezeigt, daß Loisy sich, wenn er sich auch dagegen verwahrte, sehr viel mehr als ihm bewußt war, von einer Religionsphilosophie beeinflussen ließ, die mit der christlichen Konzeption der übernatürlichen Ordnung schwer vereinbar war. Andere haben darauf hingewiesen, es sei, wenn man über die einfachen Darlegungen der historischen Fakten in der Bibel hinausgehen will, um den authentischen Inhalt der biblischen Offenbarung zu erkennen (was ja gerade die eigentliche Aufgabe der Theologie ist), kein legitimes Vorgehen, vom inspirierten Charakter der Schrift ganz und gar abzusehen und auch von dem, was die Tradition zu ihrer Interpretation an Hinweisen gebracht hat, keinerlei Notiz zu nehmen.

In diesem Punkt sind die noch immer aktuellen Aufsätze, mit denen *Blondel* unter dem Titel *Geschichte und Dogma* auf die beiden umstrittenen Schriften Loisys antwortete, ganz besonders scharfsinnig und klärend, selbst wenn Blondel die üblichen Schwierigkeiten des Philosophen hat, in die Perspektive des Historikers einzutreten, und allzu rasch Historizität mit Historismus verwechselt. Auf diese Weise erfaßt er nicht immer die genaue Tragweite der tatsächlichen Schwierigkeiten, gegen die Loisy gekämpft hat. Schließlich muß man noch erwähnen,

daß die Historiker ihrerseits immer deutlicher sehen, wie sehr die Vorstellung, die Loisy sich von der Geschichtswissenschaft und ihren Methoden gemacht hat, von der positivistischen Konzeption des ausgehenden 19. Jahrhunderts abhängig war, die heute in gewissem Sinne überholt ist. Diese Feststellung ist nicht unwichtig, denn wenn die von Loisy aufgeworfenen Probleme echte Probleme waren, so mußte die enge Perspektive, in der er sie anging – befangen in der Wissenschaft seiner Zeit –, ihn dazu führen, zuweilen falsche Spuren zu verfolgen.

Echte Probleme, die bleiben

Es kann nämlich nicht genug betont werden, daß die von Loisy aufgeworfenen Probleme echte Probleme waren, die durch die Verurteilung des Modernismus *ex cathedra* nicht gelöst worden sind und die nach einem halben Jahrhundert der Überlegung zum Teil noch immer bestehen (in ihrer Lösung häufig behindert oder mindestens verzögert durch die engstirnige Einstellung gewisser schlecht beratener Hüter der Strenggläubigkeit). Nicht nur waren die Probleme Loisy's echte Probleme, man hat heute, durch den zeitlichen Abstand und auch im Lichte der Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die bessere Einsicht gewonnen, daß auch in seinen Schlüssen neben Doppeldeutigkeiten, ungenügend untermauerten Behauptungen und sogar gewissen methodischen Irrtümern gültige und manchmal sehr überzeugende Elemente zu finden sind. Einige davon seien genannt.

► Zunächst hat Loisy zwei wesentliche Aspekte ins volle Licht gerückt, die vom liberalen Protestantismus seiner Zeit vernachlässigt worden waren: daß erstens das Christentum von seinem Ursprung an eine kollektive, gemeinschaftliche Bewegung war, deren Wesen nur künstlich in einer individuellen religiösen Erfahrung gesucht werden kann. Und daß zweitens diese Bewegung nicht als Funktion der Moralkategorien der kantischen Philosophie interpretiert werden kann, sondern als Funktion der messianischen Hoffnung des jüdischen Volkes. Loisy hat, wenn er alles auf die Eschatologie zurückführen wollte, übertrieben, er hat aber sehr wohl gesehen, daß deren Rolle bei der Entstehung des Christentums wesentlich war und in jedem authentischen Christentum wesentlich bleiben muß.

► Loisy lehnte sich, indem er Christus und sein Werk wieder ganz in den Nebel der Geschichte eintauchte, kategorisch auf gegen die nach Harnacks Tod in Mode gekommenen Readaptionsversuche, wie er sich später ebenso energisch auflehnen sollte gegen die Schule von *Coubeaud*, die die Person Christi auf einen reinen Mythos reduzieren wollte. Gleichzeitig aber hat er, auf die Gefahr hin, den Anschein zu erwecken, Christi Göttlichkeit abzuwerten, mit gutem Recht gegen den unbewußten Monophysitismus einer gewissen theologischen Richtung reagiert, indem er beharrlich die menschlichen Aspekte des geschichtlichen Jesus unterstrich, der, soweit er Mensch war, voll und ganz Mensch war und also an die materiellen und intellektuellen Zufälligkeiten des Menschseins gebunden.

► Loisy hat auch sehr schnell herausgefunden, was seitdem immer evidenter wurde, daß nämlich die Evangelien keine eigentlich historischen Schriften sind noch auch literarische Werke, sondern Dokumente katechetischer Natur, die den christlichen Glauben ausdrückten, so wie er sich im Augenblick seiner Abfassung zu formulieren versuchte. Gleichzeitig meinte er aber, daß für den Historiker diesen Dokumenten eine Menge gültiger Hinweise auf den geschichtlichen Jesus und die Anfänge der Religionsgemeinschaft, die sein Werk hier auf Erden weitergeführt hat, zu entnehmen seien, vorausgesetzt, er liest sie im Einklang mit den Erfordernissen seiner Methode.

► Über das, was die wahren Erfordernisse der historischen Methode sind, angesichts der neutestamentarischen Literatur und der Probleme, die sie aufwirft, hat sich Loisy, wie schon

gesagt, zuweilen durch den Positivismus seiner Epoche den Blick trüben lassen. Er hat nicht genügend darauf geachtet, daß es – nach dem Ausspruch Jean *Guittons* – notwendig ist, der «Kritik mit Kritik zu begegnen». Das zu sagen ist wichtig. Aber nicht weniger wichtig ist es, gleich hinzuzufügen, daß Kritik der Kritik nicht gleichbedeutend ist mit Verneinung von Kritik überhaupt, im Gegenteil. Loisy hatte hundertmal recht zu meinen, der Glaube, daß die Schriften inspiriert seien, lasse den gläubigen Wissenschaftlern doch die Freiheit, beim Studium der biblischen Texte die Methoden der historischen und literarischen Kritik anzuwenden. Kritik ist notwendig für die Gläubigen, wenn man wünscht, daß der Katholizismus in unserer Zeit eine Religion bleibt, die sich ebenso an die Intelligenz des Gebildeten wie an die Hoffnung des einfachen Menschen wendet.

► Loisy hat überdies dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit der französischen Katholiken auf das heikle Problem der dogmatischen Entwicklung zu lenken, insbesondere auf dem Gebiet der Sakramente und der Machtstruktur innerhalb der Kirche. Selbst wenn man sich weigert, ihm in allen seinen Rekonstruktionen zu folgen, und der Ansicht ist, die Homogenität und die Kontinuität zwischen der Botschaft Jesu, dem apostolischen Zeitalter und dem späteren katholischen System, mit denen er sich begnügt, bedeute doch eine Reduktion auf zu wenige Dinge, so würde man heute niemals mehr daran denken, den starren Standpunkt, an den sich so viele Theologen um 1900 klammerten, zu verteidigen. Diese starre Haltung hat sie daran gehindert, mit Loisy ein Gespräch aufzunehmen, das fruchtbar hätte sein können. Eine gewisse philosophische Oberflächlichkeit hat außerdem die meisten daran gehindert, zuzugeben, daß der Glaube jede seiner theologischen Ausdrucksmöglichkeiten transzendiert, und sie daran gehindert, das Stück Wahrheit zu erkennen, das sich in der Aussage Loisy's findet, die ihm so oft vorgeworfen wurde, nämlich: «Was man Offenbarung nennt, kann nur das Bewußtwerden des Menschen über seine Beziehung zu Gott gewesen sein», vorausgesetzt man versteht diese Aussage im Lichte der Erläuterung, die er selbst gibt, daß am Anfang dieses Bewußtwerdens «zunächst und vor allem das Wirken Gottes im Menschen» stehe, mit andern Worten, wie er schon in den mit «Firman» signierten Aufsätzen schrieb: «*Der Mensch sucht, aber Gott regt ihn dazu an; der Mensch sieht, aber Gott erleuchtet ihn.*»

Ich sagte, das Stück Wahrheit ... vorausgesetzt, man versteht ... In zahlreichen Fällen könnte man anlässlich der Aussagen Loisy's das gleiche sagen. Vieles in den ketzerischen Schriften war nicht nur verstimmend für Strenggläubige, sondern wahrhaft doppelsinnig, einerseits geeignet, heterodox interpretiert zu werden und so letzten Endes jeden christlichen Glauben zu zerstören, und andererseits im Gegenteil – zwar als Erneuerung – strenggläubig und wahrhaft befreiend angesichts der sehr realen Schwierigkeiten, die sich durch den Fortschritt der historischen Kritik und der Religionsphilosophie ergaben. Diejenigen, die Loisy mit Erbitterung bekämpften, sahen nur die erste Interpretationsmöglichkeit oder hatten den Verdacht, daß hinter den doppelsinnigen Formeln diese Auslegung dem tiefsten Denken des Autors entspreche. Die ihn bis zur letzten Stunde verteidigten, meinten, er habe, ungeachtet seiner gelegentlichen Unklugheiten und Ungenauigkeiten, einen Weg im Verborgenen aufgetan, der zwar schwer zugänglich, aber einzig wirklich imstande sei, zum Licht zu führen. Und die Tatsache, daß Loisy sich, aufgebracht durch Verständnislosigkeit und versteift durch den oft wenig intelligenten Widerspruch, an dem er sich wundriep, schließlich in Richtung der am meisten heterodoxen Interpretation festlegte, läßt nicht den Schluß zu, daß dies von Anfang an seine Absicht war, auch schon deshalb nicht, weil es aus den kritischen Prinzipien, die er aufgestellt hatte, auch einen anderen möglichen Ausweg gab.

Prof. Dr. Roger Aubert, Löwen

DIE LEHRE ÜBER DIE EHE IN HUMANAE VITAE UND AM KONZIL

Im folgenden bringen wir einen Vortrag Msgr. Ph. Delhayes an einer Tagung der Berichterstatter für religiöse Fragen (Informateurs religieux) in Paris Anfang Oktober dieses Jahres. Die sehr aktive belgische Zeitschrift «De Maand» hat ihn in ihrem Novemberheft bereits veröffentlicht. Ph. Delhaye war auf dem Konzil – damals noch Theologieprofessor in Lille – päpstlicher Peritus in der Theologischen Kommission. Bei der Erarbeitung des Schema 13, das schließlich zur Pastoralconstitution Gaudium et spes wurde, war er insbesondere für das Kapitel über die Würde der Ehe und der Familie tätig. Er ist also ein gewiß kompetenter Fachmann, wenn es gilt, in streng geschichtlicher Nüchternheit die Texte des Konzils mit denen der Enzyklika Humanae vitae zu vergleichen. Nach dem Konzil hat Papst Paul VI. den verdienten Theologen, der inzwischen an die katholische Universität Löwen berufen wurde, zum Monsignore ernannt. Zitate aus Gaudium et spes bringen wir in der Übersetzung von Rahner-Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium (Herder-Verlag, Freiburg), Zitate aus Humanae vitae in der offiziellen Übersetzung (Tipografia Polyglotta Vaticana), wie sie in den Zeitungen wiedergegeben wurde.

Die Redaktion

Viele Leser der Enzyklika Humanae vitae konnten sich des Eindrucks kaum erwehren, daß zwischen diesem Dokument und den Seiten der Pastoralconstitution Gaudium et spes, die den Eheproblemen und der ehelichen Liebe gewidmet sind, kein rechter Zusammenhang bestehe.

Manche freuten sich darüber: endlich, dachten sie, widerruft eine Enzyklika das Konzil. Andere, die das Werk des Zweiten Vatikanums angenommen hatten, reagierten genau umgekehrt: mit Bitterkeit erfüllte sie, was ihnen wie ein Widerruf erschien. Es gab freilich auch solche, die hier überhaupt kein Problem sehen wollten, denn beide Dokumente, sagten sie, stimmten miteinander überein. Vielleicht leitete sie dabei der Gedanke, daß unter den immer mehr entzweiten und voneinander isolierten Gläubigen doch ein Minimum an geistiger Einheit aufrechterhalten werden müsse.¹

Unabhängig von diesen Deutungen und bevor man sich an eine Beurteilung der Lehre heranmacht, ist eine Textanalyse geboten. Lesen wir die zwei Dokumente nochmals und vergleichen wir sie, ohne uns im Augenblick darum zu kümmern, wie wir die Tatsachen erklären und deuten sollen.

Die Texte, die allgemeine, durchwegs anerkannte Grundsätze erwähnen

Unter den neun Erwähnungen oder Zitaten in Humanae vitae, die sich auf Gaudium et spes beziehen, findet man zunächst fünf Abschnitte, die an allgemeine, seit langer Zeit anerkannte Gedankengänge erinnern. Zwei davon begnügen sich damit, die Pastoralconstitution zu erwähnen, drei interpretieren sie in einem einschränkenden Sinn.

Die zwei erstgenannten Hinweise auf Gaudium et spes finden sich in Nr. 4 und 26 von Humanae vitae. Im ersten Fall handelt es sich darum, daran zu erinnern, daß «sich die Kirche zu aller Zeit – in jüngster Zeit in noch umfassender Weise – durch eine sich immer gleich bleibende Lehre über das Wesen der Ehe, über den vernünftigen Gebrauch der ehelichen Rechte und über die Pflichten der Ehegatten geäußert hat». Von der Pastoralconstitution wird Nr. 47–52 in einer Anmerkung, nach zehn anderen Dokumenten und insbesondere nach dem Codex Iuris Canonici, aufgeführt.

Nr. 26 von Humanae vitae verweist ebenfalls in einer Anmerkung [neben der Konzilsconstitution Lumen gentium (über die Kirche) und dem Dekret über das Laienapostolat] auf die Pastoralconstitution Gaudium et spes (Nr. 48–49), um die christlichen Familien zum Apostolat bei andern Familien aufzufordern. In beiden Fällen handelt es sich um ziemlich allgemeine Hinweise, welche die charakteristischen Gesichtspunkte des Schema 13 (das heißt der Pastoralconstitution) nicht berühren.

Das gleiche gilt für drei andere Abschnitte, die sich jedoch von den eben zitierten insofern unterscheiden, als hier der Konzilstext in einem sehr bestimmten Sinn umgedeutet wird.

► Humanae vitae (Nr. 11) stimmt mit Gaudium et spes (Nr. 49, Absatz 2) überein, wenn sie die ehelichen Akte für «sittlich erlaubt und der Würde des Menschen entsprechend» erklärt. Aber der Konzilstext legt diese Bestätigung in einer personalen Sicht dar: «Sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignen zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.» Die Enzyklika hingegen nimmt ihre Zuflucht zur Idee der Zeugung, um die ehelichen Akte zu rechtfertigen. Sie erklärt, daß diese, wenn sie unfruchtbare Handlungen sind, doch jeder «offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens».

► Von den Wissenschaftern verlangen beide Dokumente, sie sollten versuchen, «die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären». Diesem Satz von Gaudium et spes (Nr. 52, Absatz 4) fügt Humanae vitae (Nr. 24)² sofort eine Verdeutlichung bei: Die Ärzte sollen «der Geburtenregelung eine hinreichend sichere Grundlage geben, die sich auf die Beobachtung der natürlichen periodischen Gesetzmäßigkeiten stützt». Die gesperrten Wörter zeigen deutlich den Unterschied der beiden Gesichtspunkte.

► Humanae vitae (Nr. 25) spielt von neuem auf Gaudium et spes an, um von den Gatten zu verlangen, «in christlicher Weise ihr persönliches Zeugnis vor der Welt zu geben». Gaudium et spes scheute sich nicht, bei dieser Gelegenheit von der Gattenliebe zu sprechen (Nr. 48, letzter Absatz).

Die bedeutsameren Texte

Neben den fünf Zitaten, die wir nun geprüft haben, gibt es vier, die sich auf Abschnitte beziehen, wo Gaudium et spes zu aktuellen Fragen Stellung nimmt und eine der Konstitution eigene Lehre vorlegt. Zu welchen Resultaten führt ein Vergleich bei diesen Punkten?

Zunächst finden sich in Humanae vitae zwei Zitate (Nr. 9 und 24) aus der Pastoralconstitution (Nr. 50 und 51), die beide wörtlich angeführt, aber aus dem Zusammenhang gerissen werden, in dem sie standen, obwohl dieser Zusammenhang absichtlich einen ergänzenden Standpunkt namhaft gemacht hatte.

In den beiden anderen Fällen (Nr. 10 und 14) sind die Zitate ziemlich ungenau und geben nicht wörtlich die Ansicht von Gaudium et spes wieder.

Wenn wir andererseits auf den Ursprung dieser vier Texte in Gaudium et spes, die in Humanae vitae zitiert sind, zurückgehen, kommen wir zu einem ganz seltsamen Ergebnis. Mit Ausnahme des Abschnittes über die Abtreibung, der zum ursprünglichen Konzilstext gehört, geben diese Abschnitte Texte wieder, die autoritativ eingefügt worden sind, sei es durch päpstliche «Modi», sei es durch den Theologen des Papstes.

Diese direkten oder indirekten päpstlichen Einwände hatten sich zum Ziel gesetzt, ein Gegengewicht zu Behauptungen in Gaudium et spes zu schaffen, die der Minderheit zu kühn schienen. Man hatte geltend gemacht, ein Konzilstext müsse alle Bestrebungen aufnehmen. Aber in der Enzyklika sind diese Aussagen nunmehr die einzigen, die wieder aufgenommen werden, so daß sie nun «das Ganze» von Gaudium et spes vertreten. Der Mehrheit im Konzil hatte man ein Gleichgewicht auferlegt, nun ist es zerstört zugunsten der Thesen der Minderheit allein.

Betrachten wir das im einzelnen.

► In Nr. 9 von Humanae vitae liest man folgendes Zitat aus Gaudium et spes (Nr. 50, Absatz 1): «Die Ehe und die eheliche Liebe sind wesentlich hingeordnet auf die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft. Die Kinder sind gewiß die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Glück der Eltern selbst sehr viel bei.»

Rufen wir uns in Erinnerung, daß der Text, der im Oktober 1965 den Bischöfen vorgelegt wurde, viel nuancierter war als der jetzige erste Satz. Er sagte zwar, daß «die Ehe und die Liebe von sich aus für die Zeugung und die Erziehung bestimmt sind», aber er fügte folgende Worte hinzu, die heute in den Absatz 3 verschoben sind: «*Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt.*»

Nach dieser Verschiebung drohte der Anfang von Nr. 50 ausschließlich natalistisch zu tönen. Einzelne Bischöfe schlugen vor, das Wort *etiam* beizufügen und zu sagen, die Ehe und die Liebe seien auch auf die Zeugung ausgerichtet. Die Minderheit erreichte von Paul VI. einen Modus, der dieses Adverb wegließ und den Satz über «die Gabe der Kinder» beifügte.

Aber zwei andere Gegengewichte wurden zugelassen, welche die Enzyklika heute überhaupt nicht erwähnt. Die deutschen Bischöfe erinnerten daran, daß Gott zwar gesagt hat: «Wachset und mehret euch», aber auch: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei.» Der Aspekt der Liebe wird damit auf die gleiche Ebene gestellt wie die Zeugungsabsicht (*la généralité*). Andererseits bemerkte die Unterkommission, die Ausrichtung auf die Zeugung schließe nicht in sich, die andern Zwecke der Ehe seien untergeordnet, «*non posthabitis ceteris matrimonii finibus*». So enthält also dieser erste Absatz der Nr. 50 von *Gaudium et spes* vier Aussagen: zwei zugunsten der Zeugungsabsicht und zwei, die die Liebe als solche aufwerten. Sie sind zusammengeschiedet worden, um ein Ganzes im Gleichgewicht zu bilden. Indem die Enzyklika nur die zwei ersten Sätze zitiert, reißt sie sie aus dem Zusammenhang heraus, den das Konzil angestrebt hatte.

► Etwas später (Nr. 10, am Ende) schreibt die Enzyklika: «*Bei der Aufgabe, das Leben weiterzugeben, haben die Eheleute daher nicht die Freiheit, nach eigenem Gutdünken vorzugehen, als ob sie in ganz eigenständiger Weise die zu beschreitenden, sittlich erlaubten Wege festlegen könnten. Sie müssen vielmehr in ihrem Handeln mit dem göttlichen Schöpferwillen übereinstimmen, der durch das Wesen der Ehe und ihrer Akte zum Ausdruck kommt und sich in der stets gleichbleibenden Lehrverkündigung der Kirche kundtut.*» In diesem Abschnitt, der *Gaudium et spes*, Nr. 50–51, zusammenfaßt, begnügen wir uns mit zwei Kommentaren: der eine betrifft die Berufung auf die Autorität der Kirche, der andere das Kriterium der Methoden bei der Geburtenbeschränkung.

Die Berufung auf die Autorität der Kirche wurde dem Konzil durch einen Modus des Papstes auferlegt, ebenso eine ausdrückliche Bezugnahme auf *Casti connubii* und auf die Ansprache Pius' XII. an die Hebammen. Msgr. *Garrone* erreichte, daß man auch die Rede Pauls VI. an die Kardinäle vom 23. Juni 1964 erwähnte. Da der Heilige Vater darin von der Päpstlichen Kommission sprach, konnte man annehmen, es sei nicht jede Türe verschlossen. Darauf wollte die Fortsetzung der Anmerkung 118 bei Nr. 51 in der Pastoralkonstitution hinweisen.

Das Kriterium der erlaubten Mittel zur Geburtenregelung war vom Konzil in einem personalen Aspekt dargeboten worden, im Aspekt der Achtung vor der Persönlichkeit des Gatten, so daß der biologische Aspekt der Dinge nicht mehr an erster Stelle stand. Es handelte sich, nach dem Wunsche Kardinal *Alfrinks*, darum, den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Sexualität zu betonen. Die Konzilsformel war einmal mehr ein Kompromiß. Man spricht von «*objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben*». Die Akte sind sehr klar mit der Person verbunden, damit sie ihre Bedeutung in einer Intersubjektivität der Liebe erhalten («in einem Zusammenhang wirklicher Liebe», fährt *Gaudium et spes* fort), und nicht in einer biologischen Übereinstimmung.

Die Enzyklika hat das Wort «Person» fallengelassen, um es durch «Ehe» zu ersetzen, was den Leser auf die frühere Perspektive verweist.

Gaudium et spes
Nr. 51, Absatz 3
«die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben» –
«*personae eiusdem actuum natura*».

Humanae vitae
Nr. 10
«der durch das Wesen der Ehe und ihrer Akte zum Ausdruck kommt» –
«*matrimonii eiusdem actuum natura*».

► Im Abschnitt über die Abtreibung stellt der Textvergleich nur eine Erweiterung der Verurteilung fest. *Gaudium et spes* (Nr. 51, Absatz 3) sagte: «*Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuenswürdige Verbrechen.*» *Humanae vitae* bezieht sich (Nr. 14) auf diese Verurteilung, wie übrigens auch auf andere Dokumente, schließt aber auch «*die direkte Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorgangs*» mit ein. Was muß man genau unter diesen Worten verstehen? Handelt es sich nicht bereits um die Empfängnisverhütung als solche? Jedenfalls kennt *Gaudium et spes* diese Formel nicht, obwohl ein Theologe der Minderheit versucht hatte, sie hier einzufügen.

► Es bleibt uns ein letztes Zitat zu untersuchen. Es handelt sich um eine wörtlich übernommene Stelle in Nr. 24 (Ende) der Enzyklika: «*Es kann keinen wahren Widerspruch geben zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient.*»

Einmal mehr befinden wir uns vor einem Text, den der Theologe des Papstes der Unterkommission diktiert hatte. Dieser hätte in der Tat gerne einen Satz ausgelassen, der die Konflikte der Werte beachtete, die viele christliche Eheleute erleben: «*Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden; denn dann werden die Erziehung der Kinder und auch die tapfere Bereitschaft zu weiteren Kindern gefährdet.*» Laienhörer, insbesondere Herr und Frau *Alvarez*, bestanden sehr darauf, diesen Text beizubehalten. Er wurde beibehalten, so daß man ihn heute in *Gaudium et spes*, Nr. 51, Absatz 1, liest, gerade vor dem in *Humanae vitae* zitierten Text.

Folglich wird auch hier die Synthese, die das Konzil schaffen wollte, nicht beibehalten. Ein einziger Gesichtspunkt wird erwähnt, und das «Gegengewicht» tritt an die Stelle des «Gewichtes».

Thematischer Vergleich

Der Geschichtsschreiber, der zwei Dokumente vergleicht, darf nicht nur die ausdrücklichen Zitate beachten. Er muß sich auch auf die Themen beziehen. Aber vielleicht ist diese Arbeit weniger technischer Art, und es mag genügen, Wege für die Forschung zu zeigen.

1. *Gaudium et spes* wollte die Ehe im Licht des Glaubens behandeln. Dieses Dokument stützt sich auf Texte, wo das Alte wie das Neue Testament von der Einheit zwischen Mann und Frau sprechen. *Humanae vitae* stellt sich sehr entschlossen auf die Ebene des Naturgesetzes. Die Probleme, die sich daraus ergeben, betreffen nicht nur die Methode der Moraltheologie, sondern die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes. Daß der Papst philosophische Begriffe verwenden muß, wenn er die Moral verkündet, werden viele ohne große Schwierigkeit zugeben. Daß es ihm aber zustehe, mit Bestimmtheit die Natur des ehelichen Aktes festzusetzen und aus biologischen Tatsachen moralische Normen abzuleiten, das geht nicht ohne Schwierigkeiten ab, namentlich bei den Wissenschaftlern.

2. Der Ausdruck «verantwortliche Elternschaft» bedeutet wohl in den beiden Dokumenten nicht genau dasselbe. Das Konzil hatte vor allem an die Verantwortung des Vaters seiner Gattin gegenüber und an diejenige der Eltern den Kindern

gegenüber gedacht. Humanae vitae (Nr. 10) denkt in erster Linie an eine Verantwortung «den biologischen Vorgängen gegenüber».

3. Gaudium et spes (Nr. 50, Absatz 2) anerkannte das Recht der Eltern, selber die Möglichkeit, ihre Familie zu vergrößern, zu beurteilen. «Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.» Man findet das nicht in Humanae vitae.

4. Das Konzil hatte die eheliche Liebe in personalen Ausdrücken, als die Hingabe einer Person an eine Person, beschrieben (Nr. 49). Humanae vitae hat zweifellos diese gegenseitige Hingabe erwähnt, aber im Hinblick auf die Zeugung: «Durch die gegenseitige Hingabe, die den Eheleuten aus-

schließlich eigen ist, streben sie nach der Gemeinschaft ihres menschlichen Seins im Hinblick auf die gegenseitige personale Vervollkommnung, um mit Gott an der Zeugung und Erziehung neuen Lebens mitzuwirken» (Nr. 8).

Prof. Dr. Ph. Delhaye, Löwen

Anmerkungen

¹ Es waren vor allem die deutschen Bischöfe, die in ihrer gemeinsamen Erklärung zur Enzyklika betonten, daß zwischen Konzil und Enzyklika kein Widerspruch bestehe. Damit wollten die Oberhirten gewiß nicht das Ergebnis einer Textanalyse verkünden. Ihre Aussage liegt also auf einer andern Ebene als die vorliegende Arbeit. (Red.)

² Mit Berufung auf Pius XII. (Red.)

³ Ohne Hintansetzung der übrigen Eheziele ...

Küche, Kinder, Kirche

das sind die Markierungspunkte der traditionellen Rolle der Frau. Aber

Sidney Callahan

Mutter von 6 Kindern, ist keine eifernde Reformatorin, die alle Frauen ausrichten will auf ein neues weibliches oder antiweibliches Muster. Trotzdem räumt sie in ihrem Buch

Die Illusion von Eva

Die Suche der modernen Frau nach ihrem Selbstverständnis

mit den gängigen Auffassungen auf: Sie entschleierte das Ewig-Weibliche und hält die Einteilung in «Herzen und Hirne» für unrealistisch. Das Image der christlichen Frau wird von Mißverständnissen befreit, die aus schlechter Bibelauslegung und der Absicht der «Mariologen», «Marias feminine Rolle als Modell für alle Frauen hinzustellen»,

resultieren. Für Sidney Callahan bedeutet Emanzipation das Recht zur freien Wahl der Rolle, «dem weiblichen Geschlecht entspricht keine fix und fertige Berufung».

Sidney Callahan: Die Illusion von Eva — Die Suche der modernen Frau nach ihrem Selbstverständnis. 192 Seiten, kart., sfr 15,50 S 88,-, DM 14,70

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Geschenkabonnement der Orientierung

Ihren Auftrag werden wir Ihnen gerne besorgen. Richten Sie bitte Ihre Bestellung bis spätestens 12. Dezember an die Administration.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich/Innsbruck/Fribourg

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich. ☎ (051) 27 26 10

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842

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

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM 18.— / öS 100.— / FF 20.— / bFr. 210.— / dän. Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 4,50
Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9,50 / öS 60.—
Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—
Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—
Einzelnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Luise Rinser Fragen — Antworten

Neu

154 Seiten, Fr. 11,65,

Nach den Büchern «Gespräche über Lebensfragen» und «Gespräch von Mensch zu Mensch» legt Luise Rinser nunmehr einen Band vor, dessen Schwergewicht eher auf dem Religiösen liegt. Sie schreibt angriffig und packend. Ihre Akzente sind sicher gesetzt und manchmal unvermutet. Luise Rinser weiß, welche Probleme und Fragen den Menschen von heute, und vor allem die Jugend, beschäftigen.

In allen Buchhandlungen
NZN BUCHVERLAG ZÜRICH

Das katholische Pfarramt Ostermündigen BE sucht

vollamtlichen Katecheten

zur Erteilung von Religionsunterricht auf Unter- und Oberstufe auf Frühjahr 1969.

Übernahme weiterer Aufgaben in der Pfarrei nach gemeinsamer Absprache.

Besoldung gemäß Reglement der katholischen Kirchgemeinde Bern.

Anmeldungen sind erbeten an das katholische Pfarramt Guthirt, Sophiestraße 5, 3072 Ostermündigen.
Telephon (031) 51 13 01