

Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verbindung mit Heinrich Elfers und Fritz Hofmann herausgegeben von Marcel Reding. Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1952. 320 S., geb. DM 13.80.

Zum 75. Geburtstag Karl Adams (20.10.1951) vereinigten sich 14 Freunde und Schüler des in vielen Ländern bekannt gewordenen Dogmatikers der Universität Tübingen und überreichten ihm in dieser Festgabe Beiträge über Themen, die zu seinem eigenen weiten Arbeitsgebiet in naher Beziehung stehen.

J. Leclercq (*Perspectives de chrétienté nouvelle*) untersucht die charakteristischen Züge des kirchlichen Lebens unserer Tage. Durch die katholische Renaissance nach der Jahrhundertwende ist die Kirche in die zweite Phase ihrer Geschichte eingetreten. Das Leben der Kirche formt sich, ohne daß sie aufhört ein und dieselbe zu sein. Die heutige katholische Kirche mag für einen Außenstehenden noch immer die gleiche sein wie vorher, eine

bestaunenswerte Institution, ein wunderbar geordneter Mechanismus, in weltweiter Einheit, Vertreterin der Vergangenheit, Hüterin von Traditionen. Und doch hat sich gerade innerhalb der Kirche ein Umschwung vollzogen. Das geschichtliche Denken hat die Perspektiven verändert und weiß Wesentliches von später und historisch-bedingt Hinzugekommenem zu unterscheiden und abzutrennen. Alles, was im 20. Jahrhundert neu geworden ist, steht unter der Parole, das authentische Christentum aufzusuchen und wieder zu verwirklichen, insbesondere durch die Rückkehr zur Person und Gestalt Christi. Vornehmlich wirksam erwies sich dabei die eucharistische Renaissance und die dadurch ausgelöste Zunahme christlicher Persönlichkeiten. In Verbindung mit dem „zurück zu Jesus“ hat sich die Aufmerksamkeit der Urkirche zugewandt. Man suchte in diesen Ursprüngen das authentische und das reine Christentum. Ferner ist das neue katholische Leben durch die „Promotion der Laien“ charakterisiert, in der Renaissance des persönlichen religiösen Lebens der Laien wie in der Wiedergeburt ihrer Initiative und Reflexion. Die Aktivierung der Laien auf allen Gebieten gab der Kirche ein ganz neues Prestige. Erwähnt muß hier auch werden die Bewegung der ehelichen Spiritualität und der Imperativ, daß alle Glieder der Kirche zur Heiligkeit berufen sind. Die Kirche, die sich heute abzeichnet, spielt überall die Rolle eines Fermentes, greift in die großen sozialen Aufgaben ein. Ohne die Gefahren zu übersehen, die vom Kommunismus oder von der Verselbständigung von Persönlichkeiten drohen, berechtigt doch die kirchliche Lage zum Optimismus.

M. Pfliegler stellt „Glaube, Hoffnung und Liebe als Mächte des Lebens und der Geschichte“ dar. In einer biblisch begründeten geschichtstheologischen Übersicht über die Kirchengeschichte gelingen Pfliegler immer wieder überraschend prägnante Formulierungen, die zugleich die gründliche ideengeschichtliche Auslotung des Lebens der Kirche offenbaren. Nach Aufweis der Geschichte gilt das paradoxe Grundgesetz, daß die entscheidenden Siege des Glaubens und des Reiches Gottes nach außen Niederlagen waren. Von daher werden die Schwierigkeiten deutlich, welche auftraten, als die Kirche der Märtyrer aus der Periode der äußeren Machtlosigkeit zur Modereligion wurde und die Gefahr drohte, die schwindende innere Glaubenskraft mit äußeren Machtmitteln zu stützen und zu ersetzen. Die Zeit, in der eine Einheit von Glaubensmacht und staatlicher Gewalt bestand, war eine Zeit ständiger Versuchung. Nachdem schließlich die Welt der Führung des Glaubens entglitten war, muß

sie neu durch den Glauben erobert werden. Aus der rückwärtsblickenden Betrachtung ergibt sich die vorwärtsschauende Zielsetzung. In dieser Weltzeit gewinnt im Kampf der geistigen Mächte jene, welche die lebendigsten Träger stellt. So gibt es für unseren Glauben und unsere Liebe eine einzige wirkliche Gefahr: daß ihm ein Glauben entgegentritt, der glühende Verkünder hat, daß sich unserer Liebe eine Liebe (oder ein Haß) entgegenwirft, die eine größere Vitalität hat. Für unseren Glauben bietet sich deshalb eine wirkliche Chance des Sieges: den Glauben, der Berge versetzen kann, die Hoffnung, die über die Not des Daseins triumphiert und eine Liebe, die angesichts einer Welt von Satanen und Versuchungen schlicht mit dem hl. Paulus fragt: „Was kann uns trennen von der Liebe Christi... In allem bleiben wir Sieger um dessentwillen, der uns geliebt hat.“ Freilich, Glaubensverfolgung muß nicht immer Sieg des Glaubens sein. Aber Glaube, der siegreich sein will, muß Glaube an die Zukunft sein, an die eschatologische und an die welterobernde. Deshalb gilt nicht so sehr „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft“, sondern umgekehrt „Wer die Zukunft hat (d. h. diesen vitalen Glauben an die Zukunft), der hat die Jugend“.

J. Mouroux, bekannt geworden durch seine Arbeiten über die personelle Struktur des Glaubens (Je crois en toi, Paris 1948²) gibt auch hier wieder eine Probe seiner tiefeschürfenden religionspsychologischen Forschungen (Sur la possibilité de l'expérience chrétienne). Von dem unlösbaren Problem einer direkten Erfahrung der Gnade, die das Tridentinum im Hinblick auf die reformatorischen Irrtümer verwarf, leitet er über zu der damit zusammenhängenden Erfahrung des christlichen Lebens, in dem sich die Gnade auswirkt, und vergleicht dann diese Erfahrung des christlichen Lebens mit der mystischen Erfahrung, indem er den inneren Zusammenhang, aber auch die Unterschiede zwischen beiden aufzeigt. Die Äußerungen des Tridentinums stellt er den Behauptungen Calvins über eine unmittelbare Erfahrung des Übernatürlichen in der III. Schrift, im Glauben und in der Prädestination gegenüber. Die Frage, ob der Christ wissen kann, daß er in der Gnade ist, wird auf ein umfassendes Problem zurückgeführt: Gibt es eine normale Erfahrung des christlichen Lebens? So wenig wir biologisches Leben an sich direkt erfassen und definieren können, sondern nur die Äußerungen im Lebewesen, so wenig können wir analog die Gnade an sich erfahren, sondern nur die Zeichen der Gnade im konkreten christlichen Leben, den Elan, der das ganze Sein mit all seinen Aktivitäten und Passivitäten, den geistigsten und den

sinnenhaftesten zu Gott hinaufzieht. Es handelt sich nicht eigentlich um psychologische Phänomene, sondern um die Gesamtheit der Gegebenheiten des Glaubens, die das christliche Leben definieren und verwirklichen (Gott, Christus, Kirche und Sakramente). Der Scharfsinn, mit dem die Analyse und die Vergleiche durchgeführt werden, läßt den Wunsch verständlich erscheinen, daß der Autor auch die untere Grenze in der Erfahrung des christlichen Lebens hätte in seine Überlegungen einbeziehen mögen, aus der man auf den Stand der Gnade schließen darf oder nicht.

A. Mitterer bietet einen instruktiven Einblick in die theologische Methodik der Analogie (Christus und Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib. Abriß einer theologischen Methode). Nach einer Einführung in die formalen Grundlagen der Analogie überhaupt erläutert und veranschaulicht er diese für die Dogmatik so wichtige heuristische Arbeitsweise am Beispiel der Kirche als des mystischen Leibes Christi. Er fragt nach den beziehungsstiftenden Grundlagen und zeigt dann die ganze Fülle der Beziehungen zwischen Christus und der Kirche einerseits und dem menschlichen Haupte und Leibe andererseits nach den verschiedensten Gesichtspunkten auf. Was inhaltlich nur jeweils angedeutet ist, findet sich ausführlich, auch ideengeschichtlich dargestellt in seinem Buch „Geheimnisvoller Leib Christi“, Wien (Herold) 1950. Auch aus diesem Einblick in das formalbegriffliche Instrumentarium und seine erfolgreiche Handhabungsweise erhellt die Notwendigkeit des besonderen wissenschaftlichen Arbeitsgebietes Mitterers, den Wandel des wissenschaftlichen Weltbildes und Menschenbildes seit Thomas von Aquin zu berücksichtigen und dadurch auch solche Analogien inhaltlich zu berichtigen bzw. zu vermehren und zu vertiefen.

Obwohl das Thema (*Ecclesia ab Abel*) eng gezogen erscheint, kommt Yves Congar doch zu fundamentalen Feststellungen über den Wandel des Kirchenbegriffes von der Zeit bis zur Frühscholastik über das Hochmittelalter und die schärfere Präzisierung und Einengung durch die Gegenreformation bis zur Enzyklika *Mystici Corporis*. Die alte Kirche hatte sich selbst als eine überzeitliche Wirklichkeit verstanden, deren Anfänge, dem historischen Faktum der Inkarnation vorausgehend, mit den Anfängen der Welt oder wenigstens der Menschheit zusammenfallen. Es wurde besonders die Kontinuität zwischen einer vor Christus präexistenten Kirche und der christlichen Kirche betont. Seit Augustinus wird sie auf zwei Grundgedanken zurückgeführt: die Einzigkeit und Universalität der

Mitllerschaft Christi und den geistlich-persönlichen Charakter des Heiles. Auch die Gerechten des Alten Testaments sind Glieder Christi, weil Christus das Haupt aller Gerechten ist. Die Alten hatten denselben Glauben wie wir, sie glaubten an den kommenden Christus, wir an den gekommenen. Die Präexistenz einer Kirche war schon von der theologischen Tradition und von Augustinus angenommen, noch ehe Augustinus anscheinend als erster in diesem Zusammenhang von Abel sprach. Alle seine Texte über Abel liegen nach 412 und zeigen damit den inneren Zusammenhang mit seinen Spekulationen über die *Civitas Dei* und die *Civitas terrena*. Adam gilt ihm als Vater beider *civitates*, Cain als Typus und Prinzip der *civitas terrena*, Abel als Typus und Prinzip der *Civitas Dei*, der *ecclesia ab Abel*. Diese Denkweise war im Mittelalter, ja noch in der Gegenreformation häufig. Während der spirituell-persönliche Kirchenbegriff noch das ganze Mittelalter beherrschte, wurde von der Mitte des 13. Jahrhunderts ab die sichtbare hierarchische Institution stärker berücksichtigt und von einer eigenen und autonomen Ekklesiologie übernommen. Die antireformatorischen Notwendigkeiten verstärkten noch diese Akzente und verfestigten diesen Übergang von einer spirituellen Ekklesiologie zu einer hauptsächlich juristischen, zu einer Theologie der hierarchischen Gewalten und der äußeren Mittel des Heiles. Auch nach der Abrundung der Ekklesiologie durch *Mystici Corporis* bestehe noch die Möglichkeit und die Notwendigkeit positive Gesichtspunkte der alten Kirchentheologie einzubauen. Dem Leibe Christi, der die Kirche ist, anzugehören, bedeutete, durch den Glauben in lebendiger heilschaffender Beziehung zu Christus zu stehen, dem einzigen und universellen Mittler, dessen Kraft alle zeitliche und räumliche Entfernung übersteigt. Das ist der tiefe bleibende Sinn der *Ecclesia ab Abel*.

J. Betz geht dem jüdenchristlichen Sträuben gegen die eucharistische Verwendung des Blutes Christi nach (*Der Abendmahlskelch im Jüdenchristentum*). Er vermag aus der frühchristlichen Literatur und aus Apokryphen überzeugende Belege zusammenzustellen und dann rückblickend auch noch überraschende Deutungen neutestamentlicher Texte zu geben. Die häretisch gewordenen Jüdenchristen lehnten den eucharistischen Kelch wegen des ihnen vom Gesetz verbotenen Blutgenusses entweder völlig ab und vollzogen die Eucharistie nur mit Brot und Salz oder sie behielten den Kelch zwar bei, verwendeten aber statt des Weines nur unverwandelter Wasser. Diesen jüdenchristlichen Tendenzen gegenüber mußte schon die Urkirche das Blut Christi in der Eucharistie

stärker betonen. Damit fällt helleres Licht auf die bisher nur durch den liturgischen Vollzug begründete Hervorhebung des eucharistischen Bechers in den Einsetzungsberichten bei Lukas und Paulus. Auch die Häufung der Stellen über das Blut im Hebräerbrief fällt nun nicht mehr bloß auf, sondern erscheint als die Folge des besonderen kultisch-dogmatischen Interesses des Verfassers. Gegenüber dem drohenden Abfall, nämlich speziell der Preisgabe des Abendmahles begründet er die Notwendigkeit des Gebrauches von Blut in der Offenbarungsreligion, insbesondere auch bei der hl. Eucharistie. Betz gewinnt diese eucharistische Deutung mancher Hebr. Stellen auch dadurch, daß er, wie in der Didaché, auch hier den Terminus Charis direkt auf die Eucharistie anwendet. Auch Fr. X. Schierse, S.J. (Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. München 1955) weist der Charis einen Platz in der Kultsprache zu (S. 189) und sieht in 13, 9 damit das wahre Wesen des christlichen Opfers bezeichnet. Er charakterisiert auch die Ausdrucksweise des Hebräerbriefes mehrmals als Abendmahls-theologie und -terminologie. Aber die spezielle Ausdeutung auf das Blut in der Eucharistie findet sich bei ihm nicht. Mag auch dieses Thema außerhalb des selbstgezogenen Rahmens der Arbeit von Schierse gelegen sein, so wäre doch eine Bestätigung oder kritische Beurteilung der an sich einleuchtenden Überlegungen von Betz durch einen Fachexegeten bzw. Spezialisten für den Hebräerbrief wünschenswert.

In seinem Artikel „Zur Theologie der Buße bei Tertullian“ gibt K. Rahner S.J. zunächst einen umfassenden Überblick über die Bußlehre Tertullians hinsichtlich der Themen: Materie der öffentlichen Buße; Unterscheidung von täglichen Sünden, Todsünden, die noch durch kirchliche Buße zu tilgen sind (katholische Zeit), Todsünden, die kirchlich nicht vergebbar sind (monastische Zeit); Unterschiede zwischen Theorie und Praxis; Vollzug der Bußleistung und Verlauf der Rekonkiliation. Die Darlegung dieser Einzel-elemente dient dem Hauptanliegen Rahners, den kirchlichen Charakter der Rekonkiliation auseinanderzufallen und das Verhältnis zu klären, in dem die kirchliche Erteilung der Pax zur Vergebung der Schuld durch die Venia von seiten Gottes erfolgt. Wenn auch bei Tertullian noch nicht alle Einzelfragen gestellt sind, infolgedessen auch nicht eine später deutlich gewordene Antwort in seine Schriften zurückprojiziert werden darf, so hat er doch grundsätzlich gesehen, daß die kirchliche Pax die göttliche Venia irgendwie kausal auslöst. Rahner geht hier in der Deutung Tertullians über Poschmann hinaus, der

den Kirchenfrieden nur als äußere Vorbedingung für die Vergebung der Schuld durch Gott annimmt. „Der Rekonkiliationsakt des Bischofs bewirkt also die Vergebung der Sünden durch das Medium der Versöhnung des Sünders mit dem mystischen und doch sichtbaren Leib Christi.“ „Der amtliche Akt des Bischofs fügt den Sünder wieder in den Gnadenorganismus ein, der Sünder ist so erst eigentlich ein Glied, um dessen Heil es der Kirche als dem Leibe Christi gehen kann und so wird sie in diesem mitleidenden und fürbittenden Zuwenden ihres Geistes an dieses Glied auch von Gott „erhört“, läßt diesen Geist auch wieder dieses ihr Glied erfassen und versöhnt es so wieder mit Gott . . . Die Kirche als untrennbare Trägerin des Geistes ist notwendiges Gnadenmedium; darum setzt Versöhnung mit Gott notwendig eine Wieder-versöhnung des Sünders mit der Kirche voraus, der neu in sie eingegliedert werden muß: Buße als Rekonkiliation mit der Kirche.“ Rahner zeigt dann noch auf, wie diese Sicht der Kirchenbuße zugleich eine Verbindung deprekativer und indikativer Vergebung in sich schließt. „Die ‚deprekative‘ Form der Absolution muß nicht nur gerade noch möglich sein, sondern auch auf einen Sachverhalt hinweisen, den herauszuarbeiten eine positive Aufgabe der Theologie ist, sowenig dadurch verdunkelt werden darf, was die indikative Absolutionsform deutlich macht. Es ist ein positives Gut, das festzuhalten, daß die volle lateinische Absolutionsliturgie noch heute beide Formeln kombiniert.“

Daß längst gesichert geglaubte Ergebnisse patrologischer Forschung immer wieder einmal angegriffen und abgelehnt werden können und dann eine beschwerliche Kleinarbeit und erheblichen Aufwand an Kombinationskraft erfordern, um die bisherige These mit den alten und etlichen neuen Gründen zu festigen, zeigt der achtunggebietende Artikel von Heinrich Elfers „Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom“. P. Nautin (1947 und 1949) und P. H. Engberding O.S.B. (1948) hatten unabhängig voneinander die Autorschaft Hippolyts für die sogenannte ägyptische Kirchenordnung und auch noch für andere, ihm bisher zugewiesene Schriften abgelehnt. Elfers setzt sich nicht nur kritisch mit den Argumenten der beiden Autoren auseinander, sondern versucht auch Fragen, die bisher in der Tat nicht zufriedenstellend beantwortet wurden, einer Lösung näherzubringen. So wenig solche scharfsinnige literarkritische Untersuchungen über das komplizierte Zusammenspiel von inneren und äußeren Kriterien und Gegenargumenten durch eine mühelose Lektüre nachzuvollziehen sind, so wenig lassen sie sich in einer kurzen Bespre-

chung auszugsweise wiedergeben. Elfersichert von neuem die Autorschaft Hippolyts für die Kirchenordnung und auch für andere Schriften, den Elenchos, die Chronik, die Abhandlung über das Universum und den Paschakanon. Auch die berühmte Lateranstatue mit dem eingravierten Schriftenkatalog muß aus verschiedenen Gründen als Denkmal Hippolyts gelten. Über dieses materiale Ergebnis hinaus bietet diese Arbeit auch dem nicht speziell patrologisch Interessierten Einblick in Methodik und Akribie historisch-kritischer Forschung.

Fr. Hofmann sucht in seinem Artikel „Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus“ Antwort auf die in der Gegenwart besonders aktuell gewordene Frage, ob und in welchem Sinn Maria aktiv an unserer Erlösung teilnimmt, inwiefern ihr Tun zu unserer Erlösung beigetragen hat und beiträgt. Im Zusammenhang mit der augustianischen Soteriologie, nach der unser Heil einzig und allein von Christus kommt, erscheint Maria zunächst als die jungfräuliche Mutter, die der Menschheit den Erlöser geschenkt hat. Sie hat dadurch indirekt, sekundär, instrumental die (objektive) Erlösung mitverursacht. Gegenüber einer bloß passiven (subjektiven) Aneignung der (objektiven) Erlösung von seiten der einzelnen Menschen kennt Augustinus auch noch eine aktive Mitwirkung Mariens, insofern sie Glied der Kirche ist. Er schildert die Kirche als lebendigen Heilsorganismus, der vom Hl. Geist durchströmt, das Gnadenleben unsichtbar, in mystischer Wirklichkeit weitergibt. Die Kirche gebiert immerfort geistig die Glieder des Leibes Christi, so wie Maria Christus das Haupt gebar. In dieser Hinsicht ist Maria, die jungfräuliche Mutter, Typus der Mater Ecclesia. An dieser Lebensspendung der Kirche nehmen aber alle Glieder des Leibes Christi teil, auch Maria, insofern sie Glied der Kirche ist. Hinsichtlich dieser geistigen Mutterschaft und Lebensspendung besteht zwischen Maria und den übrigen mit dem Leben Christi erfüllten Gliedern der Kirche kein wesentlicher Unterschied. Maria überragt aber wegen ihrer einzigartigen Stellung an Rang, Heiligkeit und Würde auch in dieser aktiven Zuwendung der Erlösungstat Christi an die Menschen alle anderen Glieder der Kirche. Augustinus betont als seelische Tätigkeit Mariens vor allem ihren Glaubensgehorsam. Über eine besondere Mitwirkung Mariens durch ihre Gegenwart unter dem Kreuz oder auch nur durch besondere Fürbitte hat sich Augustinus nicht geäußert. Von der heutigen entfalteten Mariologie aus gesehen erscheinen seine Erkenntnisse noch begrenzt. Als theologisches Anliegen und zugleich als Kriterium für moderne mariologische Speku-

lationen behält aber der von ihm hervor gehobene unlösliche Zusammenhang zwischen der heilsmittlerischen Tätigkeit Mariens mit dem Geheimnis und der Aufgabe der Kirche bleibenden Wert.

Von einem nicht alltäglichen Gesichtspunkt aus hat sich A. M. Knoll mit der Inkarnationslehre beschäftigt (Thomismus und Skotismus als Standestheologien. Die soziologische Bedeutung der thomistisch-skotistischen Kontroverse: Cur verbum caro factum?). Als Motiv für die Menschwerdung läßt der Thomismus den einzigen Grund gelten, daß Christus nur um des Seelenheilens der sündig gewordenen Menschheit willen in die Welt kam. Der Skotismus billigt diesen Grund für die tatsächlich notwendig gewordene Erlösungsordnung, hält aber die Menschwerdung an sich schon für die Krönung aller Schöpfung, so daß sie auch ohne Sünde der Menschen eingetreten wäre. Je nachdem das Kommen Christi thomistisch oder skotistisch motiviert wird, ändert sich auch die Stellung Christi zur Welt und damit auch die Wertung der Welt selbst. So sucht Knoll hinter diesen beiden theologischen Schulmeinungen noch nach dem „divergenten Erleben und Gestalten der geoffenbarten Inhalte“ in der Gesellschaft, also nach soziologischen Strukturen, die besonders für die eine oder die andere Meinung geöffnet sind. Da den Thomismus nur das eine Motiv der Erlösung der sündig gewordenen Menschheit interessiere, bekunde sich in ihm vor allem das seelsorgerliche Interesse des geistlichen Standes in der Kirche. Die Motivierung des Skotismus hingegen bewertet die Welt so hoch, daß sich Gott hätte bedingungslos in sie hineinverleiben wollen. Diese Aufwertung der Welt kommt in diesem System besonders dem weltlichen Stande zugute; so wird der Skotismus geradezu zur „Berufstheologie“ des weltlichen Standes, der Laien in ihren Aufgaben an der Welt. In der Fluchlinie dieses Aspektes liegen das mit Roger Bacon beginnende naturwissenschaftliche Denken und die Hochschätzung des Individuellen, der schöpferischen Persönlichkeit in der nachfolgenden Zeit.

Während der Theologe sich berufsmäßig der idealen Struktur der Kirche zuwenden kann, ist es dem Historiker aufgegeben, dem Menschlichen — Allzumenschlichen im konkreten Leben der Kirche nachzugehen und zu versuchen, hinter den vordergründig menschlichen Absichten und Meinungen, Partebildungen und diplomatischen Winkelzügen die sanfte und doch zielsichere Führung durch die Seele der Kirche, den Hl. Geist, zu erahnen. Aus diesem zwiengesichtigen Wirkgefüge der Kirche in der Kenose greift

Roger Aubert eine Episode heraus und schildert mit Hilfe meist unveröffentlichter Dokumente die Funktion und die Bedeutung der sogenannten 3. Partei auf dem Vatikanischen Konzil (Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican). Zwischen der Majorität der unentwegten infallibilisten und der Minorität ebenso eingefleischter anti-infallibilisten gab es eine Anzahl meist französischer Erzbischöfe und Bischöfe, die nicht so sehr gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes waren, sondern als inopportunisten auf Vermittlung hinarbeiteten, eine bloße Wiederholung früherer konziliarer Äußerungen oder doch gemäßigte Formulierungen wünschten und die Bedingungen festgelegt wissen wollten, unter denen die Unfehlbarkeit sich auswirkt. Als weitere Aufgabe sahen sie eine versöhnliche Rolle in den politisch-religiösen Fragen an. Ihren verschiedenen persönlichen Einflüssen folgten Wellen des Optimismus oder der Niederlagenheit, ihre Neigungen selbst waren geteilt. Schließlich einigte man sich mit vielen anderen in dem Bestreben, um der Autorität der Kirche willen zu einem Ergebnis zu gelangen, dem eine möglichst geringe Zahl von Non placet gegenüberstünde. Als nach einem halben Jahr die endgültige Definition feierlich anerkannt wurde, war sie gegenüber dem anfänglich vorgeschlagenen Text sehr nuanciert. Zu dieser Mäßigung in der Formulierung hatte nicht nur der energische Widerstand der Minorität beigetragen, sondern auch der Wunsch der Majorität, im letzten Augenblick auch die Stimmen der 3. Partei zu gewinnen. So war die Rolle der 3. Partei, so bescheiden und undankbar sie an sich war, nicht unnützlich gewesen.

Die letzten drei Beiträge befassen sich mit Einzelgestalten und ihrem je verschiedenen Verhältnis zu Christentum, Katholizismus oder Theologie.

G. Söhngen bietet in einer Universitätsrede zur zweiten Jahrhundertfeier von Goethes Geburtstag 1949 einen „Beitrag zur Frage nach Wesen und Wahrheit des Christentums“ mit dem Titel „Die christliche Welt in Goethes Werk“. Man würde weder Goethe noch dem Autor gerecht, wollte man die feindifferenzierte und wohlhabgewogene Darstellung und Beurteilung des Verhaltens zum Christlichen in den vergrößerten Maßstab einer nur orientierenden Rezension einzwängen. An möglichen Andeutungen sei hervorgehoben, daß sich Goethe selbst das Christsein ebenso entschieden ab- wie zugesprochen hat. Was er festhielt, war letztlich reine Menschlichkeit und religiöse Toleranz, nicht nur im Sinn beleidigender Duldung, sondern als Anerkennung des anderen in wahrer Li-

beralität. Von einem protestantisch übernommenen Christentum des Wortes und des Glaubens drängte es ihn immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der Tat, wirksame Liebe und Weltfrömmigkeit. Dogmatisch gesehen vollzieht sich für ihn alles Christliche im Reinmenschlichen. Auch das erlösende Ewigweibliche, das er in Einheit des verklärten Gretchens und der himmlischen Mutter darstellt, verbleibt innerhalb dieser Grenzen. Was Goethe „himmlisch“ und „ewig“ nennt, wird von Reinmenschlichen her, aus der allgemeinen Offenbarung in der Stimme der eigenen Menschenbrust vernommen. Wichtig für sein Leben wie für seine Bewertung des „Christlichen“ war stets die persönlich-lebendige Begegnung mit gestalteter und gelebter Christlichkeit seiner Mitmenschen. „Im Anfang war die Tat“ und die Begegnung mit ihr. Es wurde eine Grundansicht Goethes, daß immer die einzelnen Frommen und Stillen im Land das durch die Tat schlicht leben, was die Kirchen durch das Wort des Glaubens predigen, aber durch den Streit um das rechte Wort des Glaubens auch wieder unkenntlich machen. Besonders wertvoll für die Deutung Goethescher Gestalten erweist sich der von Söhnngen herausgeschälte bipolare Grundtrieb Goethescher Religion, die Spiegelung. Von oben nach unten gesehen spiegelt sich das Göttliche, Himmlische, Ewige im Irdischen, Menschlichen, Geschichtlichen oder auch Christlichen im Nichtchristlichen, etwa im Vorchristlichen (Iphigenie). Freilich spiegelt sich im christlich Benannten wiederum so im Reinmenschlichen, daß nur das Menschliche bleibt und über theologisch Christliches keine Aussage gemacht wird. Von unten nach oben spiegelt sich Menschlich-Christliches im Christlich-Himmlischen. Aber auch hier dienen christliche Vorstellungen und Namen nur dazu, um innermenschliche Sachverhalte zu verdeutlichen, um das Unzulängliche als Ereignis darzustellen. So lassen sich von verschiedener Sicht her die Grenzen Goethescher Christlichkeit nicht übersehen, ja, die Grenze verläuft mitten durch sein eigentliches Anliegen, das Gesinnungs- und Tatchristentum hindurch, insofern die allgemeine Idee der Würde und Pflicht edler Menschlichkeit es an sich noch nicht ermöglicht, die konkreten Wege zu finden, welche christlicher Gesinnung und Tat in unserer heutigen Zeit- und Weltlage als drängende Aufgabe gestellt sind.

Marcel Reding schildert „Nietzsches Verhältnis zu Religion, Christentum und Katholizismus in der Leipziger und ersten Baseler Zeit (1866—1871)“. Einleitend legt er die Wurzeln für Nietzsches Stellungnahme bloß: Gründe für die antireligiöse Haltung vor dieser Zeit in psychologischer, metaphysischer, religions-

philosophischer, historisch-kritischer und weltbildlicher Hinsicht, sodann Anschluß und Kritik an Schopenhauer. Eine Erkenntnis des Metaphysischen-Übersinnlichen gibt es nicht, auch keine eigene religiöse Erkenntnis neben der wissenschaftlichen. All unser Vorstellen ergreift nicht das Sein, wie es an sich ist, sondern wie es unserer menschlichen Organisation entspricht. Somit sind unsere religiösen Vorstellungen Wahnvorstellungen. Religion ist Vorstufe zur Kunst wie die Kunst selbst die Vorstufe zur Wissenschaft ist. Die Stufe der Religion scheint Nietzsche überwunden, deshalb soll sich Religion in Kunst auflösen. Gegen das Christentum selbst spricht noch, daß es eine asketische und damit widernatürliche Religion ist und als Religion des Mitleids auch notwendig kulturfeindlich sein müsse. Der christliche Sündenbegriff erscheint gegenüber dem antik prometheischen würdelos. Ein abschließendes Urteil über Nietzsches Verhältnis zur Religion und Christentum läßt sich in dem abgegrenzten Zeitraum nicht fällen. Über den Katholizismus liegen nur wenige explizite Aussagen vor. Als Folgerung ergibt sich, daß Nietzsche die natürliche Theologie, die Apologetik, den Anspruch auf Historizität und Wahrheit, wie sie besonders im Katholizismus vertreten werden, als Verfall der Religion hinstellt. Hatte die Erkenntnis, daß alle Wissenschaft, wenn sie bis zu ihren Grenzen vorgeht, notwendig über sich selbst hinausweist, Pascal zum Christentum und Jaspers zum philosophischen Glauben führt, so gelangte Nietzsche, da die Wahrheitsfrage für ihn keinen Sinn mehr hatte, nur in den Bereich der Kunst, die allein noch einen ernsthaften Anspruch auf die Lebensführung erheben könne.

Abschließend läßt P. Hugo Lang einem angesehenen Theologen aus dem Benediktinerorden, P. Odilo Rottmanner, der den jungen Karl Adam mit besonderem Wohlgefallen in das patristische Studium eintreten sah, die längst fällige Würdigung zuteil werden (P. Odilo Rottmanner O.S.B. in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts). Nach einer kurzen Biographie, welche Abstammung, Ordensleben und Priestertum schildert, rühmt er seine besonderen Verdienste für den mustergültigen Aufbau der ehemaligen Bibliothek von St. Bonifaz und sein umfassendes historisch-patristisches und bibliographisches Wissen. Seine Ideale lassen sich aus seiner eigenen Wertschätzung für Mabillon und Muratori ablesen: „unbestechliche Wahrheitsliebe, Schärfe des historisch-kritischen Sinnes, Tiefe der theologischen Bildung und — was noch höher steht — ungeheuchelte Bescheidenheit, erleuchtete Frömmigkeit und echte christliche Menschenliebe“.

Von besonderem Reiz sind die vielen Zitate aus seinem ausgedehnten Briefwechsel. Sie geben überraschende Aufschlüsse über die Theologie zwischen 1870—1907, die Zeit um Döllinger, den Kulturkampf, den Modernismus und den Reformkatholizismus. Wie in einem Dokumentarfilm leuchten die rasch wechselnden Bilder auf. Es fallen Lichter und Schatten auf Döllinger, Schell, Loisy, Frohschammer, Haneberg, Senestrey, Ehrhard, F. X. Kraus, Keppler, Korum und andere markante Gestalten dieser Epoche. Anklagen wegen „pluria et gravia in materia fidei“, die gegen ihn selbst nach Rom gelangten, erwiesen sich als unbegründet, zeigen aber, welchen Verdächtigungen aufrechte Männer der historisch exakten Richtung — und darin war er unbestrittener Meister — damals ausgesetzt waren.

So verschieden die einzelnen Artikel durch die vom jeweiligen Stoff her bedingte Methode sein mögen, so gereicht jeder in seinem wissenschaftlichen Gehalt sowohl dem Verfasser als auch dem Herrn Jubilar zur Ehre. Ein Verzeichnis der Schriften von Karl Adam über 17 Buchveröffentlichungen und 29 Aufsätze rundet das bedeutsame Werk ab und krönt es zugleich, indem es für sich selbst sprechen läßt, was die theologische Welt und die gelebte Theologie in Kirche und Herzen diesem Meister der Forschung, der Lehre und der sprachlichen Darstellungskraft verdanken.

Dillingen a. D.

Lais