

# Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung<sup>1</sup>.

## V. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19. und des 20. Jahrhunderts.

Von Franz Xaver Arnold (T).

Unsere pastoralgeschichtliche Besinnung auf die verhängnisvollen Konsequenzen, die im Zeitalter der Aufklärung aus dem Einbruch der Zeitphilosophemen in die damals anhebende neuzeitliche Pastoraltheologie sich ergaben<sup>2</sup>, wird zur Gewissensforschung mit der Frage: Ist denn jenes Denken, das den Menschen und sein Tun über Gebühr in den Vordergrund und in die Mitte des religiösen Daseins und der Heilsvermittlung stellt, und das folgerichtig das Heilsgeschehen mitsamt der kirchlichen Mittlertätigkeit unter Verkürzung des Anteils Gottes einseitig vom Menschen her zu begreifen und ins Werk zu setzen sucht, über die eigentliche Aufklärung hinaus durch das 19. und 20. Jahrhundert und noch in Theorie und Praxis heutiger Seelsorge und durch sie im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein der Gegenwart irgendwie wirksam?

Die Aufklärung ist nicht tot. Mehr als andere Faktoren prägt sie das geistige Gesicht auch des 19. und noch des 20. Jahrhunderts. Dieses Urteil hält stand trotz der irrationalistischen Tendenzen jüngster Geistigkeit; haben doch diese ihr Gegenstück auch und gerade in der Aufklärung, wie sich ja stets die Extreme berühren. Wir sind Kinder der Aufklärung, auch wir Christen des 20. Jahrhunderts<sup>3</sup>. Gewiß war die Aufklärung in ihrer anmaßendsten Gestalt eine Erscheinung des 18. Jahrhunderts; gewiß bedeutet die Romantik eine starke Reaktion, ein Erstarren des geschichtlichen, des organologischen, des emotionalen und auch des religiösen Sinnes<sup>4</sup>. Gewiß haben die ragenden Gestalten eines Sailer und Hirscher, eines Drey und Möhler, eines Scheeben und Casel in und seit der katholischen Restauration einen gewaltigen Stoß gegen die aufklärerische Entleerung des Christentums geführt. Mit wachsendem Erfolg hat deren Geist in die Tiefe und Breite des kirchlichen Lebens gewirkt. Ja sie haben, wie sich zeigen wird, zunächst teilweise ein Pastoraldenken angebahnt, das zum entgegengesetzten radikal-theozentrischen Extrem tendiert. Nichtsdestoweniger aber erweist sich aufs Ganze gesehen der Strom der Aufklärung als ungebrochen; er brandet über die Romantik hinweg, wird immer breiter und tiefer, ergreift das ganze kulturelle Leben und bricht über das städtische Bürgertum hinaus nun auch in die Masse des breiten Volkes ein.

Auch das kirchliche Leben hat jene Lähmung noch nicht in allweg überwunden, welche die Aufklärung mit sich brachte. Die Vorliebe des aufgeklärten Menschen zum „Räsonnieren“ und Selbersehen, das übernatürlicher Offenbarung kaum bedarf, aber auch jener Aktivismus menschlichen Selberschaffens, der zu viel von Methode und Taktik, aber zu wenig von der schaffenden Macht der göttlichen Wahrheit und Gnade erwartet, tut noch immer seine Wirkung. Nur

<sup>1</sup> Nachstehende Abhandlung führt meine Untersuchung in ThQschr 1943, 99—133 weiter, bildet aber für sich ein selbständiges Ganzes. — Vgl. auch F. X. Arnold, Das Prinzip des Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge: ThQschr 1942, 145—176.

<sup>2</sup> ThQschr 1943, 111 ff.

<sup>3</sup> K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft<sup>2</sup> (Rottenburg 1923) 143 ff.

<sup>4</sup> Paul Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik<sup>2</sup> (1942) 30 ff. und 125 ff.

ein oberflächlicher Beobachter könnte wähen, der Einfluß der Aufklärung auf Pastoraltheologie und Seelsorge gehöre längst oder wenigstens heute der Vergangenheit an. Der Blick in die pastoraltheologische Fachliteratur, in das katechetische und liturgische Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts bestätigt, daß gerade im Bereich der praktischen Theologie die verheißungsvollen Ansätze, die sich aus der vertieften Schau des Wesens und Wirkens der Kirche durch Sailer, Drey, Möhler, Hirscher, Staudenmaier u. a. ergaben, aufs Ganze gesehen und auf die Dauer sich nicht zu behaupten vermochten. Beste theologische Substanz, die auf dem Weg zumal über die Tübinger Schule in Pastoral, Katechismen und Liturgik eingegangen war, wurde durch die noch immer nachwirkende Aufklärungspastoral wieder verdrängt oder doch ihrer durchgreifenden Wirkung beraubt.

Dies zeigt sich sowohl in dem fast vollkommen auf das Tun des kirchlichen Amtsträgers eingeengten Bild der seelsorgerlich handelnden Kirche (1), als auch in der Glaubenskatechese (2) und im Verständnis der Liturgie (3) und zwar sowohl in der pastoraltheologischen Fachliteratur wie in den Elementarbüchern kirchlicher Glaubensunterweisung.

### 1. Das Bild der seelsorgerlich handelnden Kirche.

Seelsorgerlich handelnde Kirche, Subjekt der kirchlichen Mittlertätigkeit in Verkündigung und Liturgie im Sinne der herkömmlichen Pastoraltheologie ist nicht die neutestamentliche *ἐκκλησία* als Versammlung der *ἅγιοι*, nicht die „sancta ecclesia“ als Heiligungsgemeinschaft im Sinne der altchristlichen Symbolformel, nicht die thomistische „societas sanctorum“, d. h. die Gemeinschaft der in der Gnade stehenden Christen, die durch Glaube und Liebe, durch Suffragien und Satisfaktionen mit Gott bei der Gnadenverleihung und Sündenvergebung mitwirken<sup>5</sup>, nicht die Kirche „als das ganze christliche Gemeinwesen und die Versammlung aller Gläubigen“ im Sinne des Catechismus Romanus<sup>6</sup>, nicht die „Gemeinschaft der Heiligen“ als der geistige Zusammenhang und Gnadenreichtum aller Glieder der Gesamtkirche im Sinne eines Canisius<sup>7</sup>, nicht die „Einheit des Hl. Geistes“ im Sinne des römischen Orationsschlusses. Wenig von dieser grandiosen, ganzheitlichen Schau der seelsorgerlich handelnden Kirche ist in die Pastoralwerke und in das Pastoralverständnis der neueren Zeit eingegangen. Seelsorge, Heilsvermittlung erscheint darin nicht als Funktion der Kirche im Vollsinn ihres Bestandes und dogmatischen Verstandes, sondern nach wie vor lediglich als Funktion und Monopol des kirchlichen Amtsträgers.

a. Eine fast einheitliche Linie führt in dieser Frage von Pittroff, Giftschütz und Gollowitz trotz Sailer, Graf und Amberger bis zu den neuesten Lehrbüchern von Johannes Pruner und Franz Schubert. Wohl hatte Sailer, wie Geiselman in der bereits erwähnten Arbeit

<sup>5</sup> Vgl. ThQschr 1942, 124.

<sup>6</sup> P. I. c. X, q. 1—4.

<sup>7</sup> Moufang, 565 f.

(vgl. ThQschr 1943, 122) nachweist, in seinen Religionskollegien 1793 und in den Grundlehren der Religion 1805 die „Idee der Kirche als des lebendigen Sprachorgans Gottes“, „als der lebendigen Vermittlerin lebendigen Christentums“, „als des göttlich-menschlichen Organs der Fortpflanzung, der Erhaltung, der Verewigung der apostolischen Tradition“, im Kampf gegen den deistischen Rationalismus aufgewiesen<sup>8</sup>; aber es war ihm versagt, diese Idee zum Baugesetz seiner Pastoraltheologie zu machen. Auch für ihn hat „Pastoralwissenschaft“ ... als die Lehre von der „Führung des dreifachen Amtes der Seelsorge“ ... „die vollständige Bildung des Seelsorgers zum Zwecke“<sup>9</sup>. So steht denn auch bei ihm, in seiner Pastoraltheologie wenigstens, „der Seelsorger für sich selbst noch viel zu stark im Vordergrund“<sup>10</sup> der handelnden Kirche, wenn auch in einem theologisch unerhört vertieften Sinn.

Wesentlich weiter führt der Tübinger Pastoraltheologe und Möhlerschüler Anton Graf. Im Geiste eines Drey und Möhler begreift er praktische Theologie als „die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten vermittelt kirchlich beamteter Personen, vorzugsweise des geistlichen Standes, zur Erbauung der Kirche“<sup>11</sup> und damit in etwa die Kirche im Vollsinn des Wortes als Subjekt und Objekt der Heilsvermittlung. Allein die Entfernung dieses berufensten Pastoraltheologen seiner Zeit aus dem akademischen Lehramt hinderte ihn an der Durchführung seiner genialen Konzeption, d. h. an der Geltendmachung des Möhlerschen Kirchenbegriffs in der praktischen Theologie. Joseph Amberger griff den Gedanken Grafs auf und bestimmte Pastoraltheologie als die Wissenschaft der göttlich-menschlichen Tätigkeiten in der Kirche für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden“<sup>12</sup>. Sein teilweise mehr erbauliches Werk, in dem nach dem Urteil von L. Bopp die ganze bisherige Entwicklung der Pastoraltheologie gipfelt<sup>13</sup>, nimmt in einem kurzen Abschnitt über „Pastoralleben der Gemeinde“<sup>14</sup> erstmals den Anlauf zum grundsätzlichen Einbau des Gedankens: „Als Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi müssen die Gläubigen einerseits von dem Pastoralleben der Kirche sich durchdringen lassen, und andererseits an diesem Pastoralleben lebendigen Anteil nehmen; sonst sind sie tote Glieder ... Sichdurchdringenlassen und Anteilnehmen hängt innig zusammen und begründet das Pastoralleben der Gemeinde. Je mehr die Gläubigen, die Gemeinden, von dem kirchlichen Leben sich durchdringen lassen, desto mehr wirken sie zurück auf den ganzen Organismus des kirchlichen Lebens“. Allein auch bei Amberger überwiegt das hierarchische Apostolat derart, daß die aktive Funktion der „Gemeinde“ nicht zufällig nur ganz am Schluß und Rande noch zum Wort kommt.

<sup>8</sup> 32. Vorlesung der Grundlehren der Religion (1805) 477.

<sup>9</sup> Vorlesungen aus der Pastoraltheologie<sup>4</sup> (1820) I, 21 f.

<sup>10</sup> Linus Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft (Freiburg 1937) 20.

<sup>11</sup> Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der prakt. Theologie (1841) 149.

<sup>12</sup> Pastoraltheologie, I<sup>2</sup> (1855) 6; I<sup>4</sup>, 11.

<sup>13</sup> L. Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft (Freiburg 1937) 21.

<sup>14</sup> Pastoraltheologie<sup>4</sup>, II, 1032—1040.

In den neueren Werken von Joh. Pruner<sup>15</sup> und Corn. Krieg<sup>16</sup> vollends kommt zwar das Fortwirken Christi im Amt der Kirche in vorbildlicher Weise zur Geltung. Pruner begreift Pastoraltheologie als die Wissenschaft von der „fortdauernden Hirtentätigkeit Christi zum Heile der Seelen, wie sie in der Kirche, seinem mystischen Leibe, unter Einfluß des Hl. Geistes zu vollziehen ist durch priesterliche Organe“; doch auch bei ihnen ist der Blick ganz auf das amtspriesterliche Wirken eingeengt. Franz Schubert<sup>17</sup> endlich bringt weniger den ersteren, umsomehr aber den letzteren Gesichtspunkt der Seelsorge als einer Relation zwischen dem amtlichen Pastor und den „Pastoranden“ zur Geltung. Bedenkt man noch, daß neuere Handbücher „der praktischen Seelsorge“ die Fragen der eigentlichen Theologie der Seelsorge vollkommen beiseite lassen und sich, wenn auch in durchaus zeitgemäßer Form, vorwiegend mit ethischen Problemen befassen, so dürfte das Urteil von C. Krieg, daß die Pastoraltheologie die durch Graf und Amberger angebahnte Höhe nicht behaupten konnte, sondern wieder auf die Behandlungsart der Zeit vor Graf und Amberger zurückgesunken sei, noch immer in etwa zu recht bestehen<sup>18</sup>.

Sie zeigt sich jener Vorliebe der Zeit für Vereinigung der kirchlichen Gesamtverantwortung in der Hand der Hierarchie verhaftet, die in der juristischen Ausprägung des autoritär-hierarchischen Kirchenbildes zum markanten Abschluß kam. Der protestantische Kirchenrechtslehrer Ulrich Stutz gewinnt den Eindruck: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus“. Nach ihrem Recht erscheinen „die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen . . . Die Laien bilden lediglich das zu leitende und zu beherrschende Volk“<sup>19</sup>. Dieser Eindruck kann durch die pastoraltheologische Fachliteratur der letzten Generationen nur verstärkt werden. Denn gerade hier erscheint das Kirchenvolk durchaus in der Rolle nicht des Subjekts, sondern des Objekts kirchlichen Wirkens.

Jene andere, im kirchlichen Leben seit über 100 Jahren wieder mehr erstarkende Tendenz, im Geiste der klassischen Theologie mit Canisius, Möhler, Deutinger, Scheeben, Newman, mit der liturgischen Bewegung im Sinne Pius X. die Kirche nicht einseitig unter dem Gesichtswinkel der Über- und Unterordnung, sondern zugleich unter dem der Gliedschaft aller Getauften am Leibe Christi, der Gemeinschaft der Heiligen und damit der Einheit und Gemeinsamkeit des Handelns wie der Verantwortung zu sehen, bleibt in der jüngsten Pastoraltheologie bis in die jüngste Zeit fast vollkommen unberücksichtigt. Wie das kirchliche Rechtsbuch im Traktat *De laicis* (I. 2, p. 3) sich fast nur auf deren fromme Vereinigungen und auf den Anspruch der Laien auf Empfang der Heilmittel beschränkt, ohne der aktiven Sendung des Laien in der Kirche juristischen Ausdruck zu geben, so begnügt sich auch die Pastoral im wesentlichen mit der amtspriesterlichen Einzelseelsorge und mit „Gemeinschafts“-Seelsorge im Sinne der Vereinsseelsorge. Die Berufung der Getauften,

<sup>15</sup> Lehrbuch der Pastoraltheologie<sup>3</sup> 1920 (erstmalig erschienen 1900) I, 1.

<sup>16</sup> Die Wissenschaft der speziellen Seelenleitung, Freiburg 1904.

<sup>17</sup> Pastoraltheologie, III. Theorie der Seelsorge<sup>3</sup>, Graz und Leipzig 1935.

<sup>18</sup> Die Wissenschaft . . . , V.

<sup>19</sup> Der Geist des *codex iuris canonici*, Stuttgart 1918, 40 und 83 f.

der christlichen Familie und des Kirchenvolkes zu kerygmatischer, liturgischer und apostolischer Aktivität wird nicht als Kernstück der Seelsorgewissenschaft begriffen und dargestellt<sup>20</sup>.

Und doch müsste die Geltendmachung dieses Moments neben dem autoritär-hierarchischen, das naturgemäß bei Darstellung der rechtlichen Gestalt der Kirche im Vordergrund steht, ein Zentralanliegen gerade der Pastoral sein, soll anders die Gestalt der Kirche als Heiligungsgemeinschaft nicht vollkommen verzeichnet werden. Von hier aus versteht sich, daß unmittelbar nach der klassisch-juridischen Fixierung des „hierarchischen Apostolats“ durch das kirchliche Gesetzbuch im Jahre 1918 der weitschauende XI. Pius in seinem Rundschreiben „Ubi arcano Dei consilio“ vom Jahre 1922 der grandiosen Idee vom königlichen Priestertum des ganzen Christenvolkes und von der Gemeinschaft der Heiligen ihren vollen Klang wiederzugeben suchte. Sein autoritativer Ruf zur „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ bringt den großen Gedanken zur Geltung: die Kirche als Ganzheit aus Klerus und Volk bildet bei aller Verschiedenheit der Stände und ihrer Aufgaben letztlich eine Einheit des Handelns und der Verantwortung. Die antihäretisch und deistisch bedingte Klerikalisierung der handelnden Kirche soll überwunden werden durch die grandiose Schau und Aktivierung der Kirche als der „sancta ecclesia“, als der, Hierarchie und Volk zur Einheit zusammenschließenden Heiligungsgemeinschaft.

Es bedeutet daher eine Erweckung bester alter und neuer Pastoraltradition der Kirche und einen unleugbaren Fortschritt heutiger Pastoralwissenschaft, daß die Liturgische und speziell die Volksliturgische Bewegung<sup>21</sup>, die Gesamtgemeinde, nicht nur den Amtspriester nomine ecclesiae als Subjekt der Liturgie und als berufene Kultgemeinschaft begreifen lehrt. Erfreulicherweise wird der Anteil des Laientums, des Kirchenvolkes und der christlichen Familie als Wesenselement der handelnden Kirche neuerdings auch in die Pastoralwissenschaft systematisch eingefügt<sup>22</sup>.

So beachtlich diese Ansätze sind, es ist noch ein weiter und schwerer Weg bis zu jener Erweckung und Geltendmachung des

<sup>20</sup> Demgemäß ist z. B. bei Schubert, Pastoraltheologie III<sup>3</sup>, 6 und 134, der Laie eben Objekt der Seelsorge, Gegenstand der »Erziehung«. »Diese aber beschäftigt sich zuerst naturgemäß mit dem Einzelnen« (Einzelseelsorge). Von ihr aus wird dann im Sinne der individualistischen Soziologie auch die »Gemeinschaftsseelsorge« konstruiert. »Die Aufgaben der Seelenführung dem Gemeinwesen gegenüber« sind ja »ähnliche wie dem Einzelnen gegenüber«. »Es wächst mithin aus der Einzelseelsorge die Gemeinschaftsseelsorge empor«. Diese wird so im wesentlichen zur Vereinsseelsorge. — Es sind also nicht die in der Struktur der Kirche gegebenen Gemeinschaften Diözese, Pfarrei und Familie, von denen her die Lehre der Gemeinschaftsseelsorge entworfen und begriffen wird. Ja, die Familie gilt neben der weltlichen Obrigkeit als einer der für Gemeinschaftsseelsorge »an sich indifferenten Faktoren« (134).

<sup>21</sup> Pius Parsch, Volksliturgie, Wien 1940; Karl Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge, Colmar o. J.

<sup>22</sup> L. Bopp, Zwischen Pastoraltheologie . . . , 37 ff. und 139 ff.; C. Noppel, Aedificatio Corporis Christi, Freiburg 1937, 28 ff., 73 ff. Folgerichtig bilden nunmehr im Gegensatz zu einer mehr organisatorisch ausgerichteten Vereinspastoral die in der Struktur der Kirche gegebenen Gemeinschaften Diözese, Pfarrei und Familie den Ausgangspunkt der Gemeinschaftsseelsorge; eine Entwicklung, die theologisch ebenso richtig wie zeitgemäß ist.

Laienelements in der Kirche, wie sie seiner Berufung und der Größe seiner täglich wachsenden Aufgabe entspräche. Es sei nur erinnert an die religionspädagogische Lethargie der durchschnittlichen christlichen Familie in der veränderten Lage der Gegenwart. Noch steht der hierarchische Faktor so stark im Vordergrund des Kirchenbildes der Zeit, daß Überbetonung nicht des allgemeinen, sondern des Amtspriestertum als Gefahr sich abzeichnet. Der Ausgleich zwischen beiden aber hat noch große Hindernisse zu bestehen.

b. Diese sind nicht zuletzt das Ergebnis einer seit Generationen tief eingebürgerten einseitig hierarchisch geprägten Darstellung des Wesens und Wirkens der Kirche in Katechismus und Katechese und von hier aus in der kirchlichen Verkündigung wie im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein überhaupt.

In der Tat, der über Graf und Amberger hinwegschreitende Vorgang der Klerikalisierung des kirchlichen Wirkens in der Pastoral-literatur der letzten Generationen hat eine geradezu überraschende Parallele im Gestaltwandel des Kirchenbegriffs in den gleichzeitigen Katechismen. Ja in der katechetischen Gestaltung der Lehre von der Kirche im Elementarbuch kirchlicher Verkündigung zeichnen sich die Konturen jener Entwicklung noch wesentlich schärfer ab als in der eigentlichen Pastoraltheorie.

Was der Möhler-Schüler Anton Graf für die letztere, das bedeutet der Möhlerschüler Ignaz Schuster um die gleiche Zeit für die Entwicklung des Katechismusproblems: die theologische Vertiefung aus der inneren Wesensschau der Kirche im Geiste Möhlers und damit die Überwindung des in der Aufklärungspastoral wirksamen Stattler'schen Kirchenbegriffs.

Überzeugt, daß die Kirche der Punkt sei, »der über das ganze Christentum in seiner perennen Fortdauer Licht verbreitet« und an den sich deshalb die Lehre vom Glauben, von Sakrament, Liturgie und Kirchenzucht folgerichtig anschließen müsse, gestaltet der schwäbische Katechet die Lehre von der Kirche zum »theologischen Glanzstück« seines Katechismus. Ganz im Sinne eines Canisius, eines Möhler und Staudenmaier »ist ihm die Kirche die vom Hl. Geiste geleitete, christusgetragene Erlösungsgemeinschaft«. Demgemäß definiert Schuster in der Katechismusausgabe 1845 (Frage I, 227): »Die Kirche ist die sichtbare von Christus gestiftete und von dem Hl. Geiste fortwährend geleitete Vereinigung aller Gläubigen mit Jesus Christus durch die Bischöfe und deren Oberhaupt, den Papst<sup>23</sup>.

Leider wurde gerade „das theologische Kernstück in der Lehre von der Kirche“, die Lehre von dem Fortleben und Fortwirken Christi in der Kirche durch den Hl. Geist, nach kurzer Zeit schon aus dem katechetischen Lehrstück über die Kirche auf der ganze Linie wieder verdrängt. Dies geschah unter dem Einfluß des 1847 erstmals in Regensburg erscheinenden Deharbe'schen Katechismus. Deharbe, der scholastisch geschulte Jesuitentheologe und Missionar, hat sich weit von Canisius entfernt. Dies zeigt sich besonders daran, daß er die göttliche Seite der Kirche hinter deren menschlich-empirischem Moment verschwinden läßt und definiert: „Die Kirche ist jene große sichtbare Gemeinde aller Christen auf Erden, welche von dem römischen Papste als ihrem gemeinsamen geistlichen Oberhaupte und den ihm untergebenen Bischöfen regiert und geleitet wird, und durch

<sup>23</sup> Franz Weber, Geschichte des Katholizismus in der Diözese Rottenburg, Freiburg 1939, 142. Vgl. J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 1 ff.

denselben Glauben und die Teilnahme an denselben Sakramenten miteinander verbunden sind“. Das Ansehen Deharbes veranlaßte selbst einen Schuster dazu, bereits in seinem 1849 revidierten Katechismus die Innenschau der Kirche wieder preiszugeben und diese zu bestimmen als „die große sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden, die unter Einem sichtbaren Oberhaupte, dem Papst zu Rom und den ihm untergebenen Bischöfen denselben Glauben bekennen und dieselben Sakramente empfangen“.

Deharbe und mit ihm die einseitig hierarchisch geprägte Kirchenkatechese eines Bellarmin hatte gesiegt über die das pneumatische und das hierarchische Moment gleicherweise umgreifende Kirchenkatechese eines Canisius<sup>24</sup> und eines Schuster. Und dieser Sieg wirkt sich aus in den Katechismen und durch sie in der gesamten Elementarverkündigung über die Kirche durch das ganze 19. Jahrhundert und noch in der Gegenwart. Wohl führen Männer wie Gustav Mey, Jakob Fröhlich u. a. in der Kritik des revidierten Katechismus Schusters und im Zusammenhang späterer Katechismusrevisionen unablässig Klage über den mangelhaften Kirchenbegriff. Wohl fordert Mey<sup>25</sup> die Betonung der Kirche als Erlösungsgemeinschaft, wohl stellt Jakob Fröhlich 1879 die besorgte Frage: „Wird die in unserer Zeit besonders wichtige Lehre von dem Fortleben und Fortwirken Jesu in der Kirche, da sie in den bestehenden Katechismen nicht ausdrücklich gegeben wird, wohl im Religionsunterricht . . . allgemein vorgetragen werden, und welche Folgen muß die Ignorierung dieser Lehre bei unseren Verhältnissen haben?“<sup>26</sup>. Wohl wird immer wieder die Forderung laut, es solle eine innere Verbindung zwischen dem 8. und 9. Glaubensartikel hergestellt werden, wie solche im Katechismus Romanus vorhanden sei, sodaß das ganze Wesen der Kirche, ihre göttliche Bestimmung, das innere Walten des Hl. Geistes in ihr, die sichtbare Regierung in der Hierarchie und ihr universales ewiges Ziel zum Ausdruck käme<sup>27</sup>. Allein der Sieg der Richtung Bellarmin-Deharbe über die Canisius-Schuster'sche Kirchenkatechese ist, im ganzen, ein vollständiger. Selbst Gustav Mey's berühmte „Vollständige Katechesen“ für die Unterstufe, deren 9. Auflage (1895, 338 f.) die Lehre von der Kirche und vom kirchlichen Amt noch lose mit dem Hl. Geist und dem Pfingstwunder verbindet, lassen in ihren neuesten Auflagen diese Verbindung fallen und bringen ausschließlich die Einsetzung und Sendung der Hierarchie, also das kirchliche Amt zur Darstellung (1927, 370 ff.). Schon in der 9. Auflage ist die Verbindung des 8. und 9. Glaubensartikels lose, die Idee der „Gemeinschaft der Heiligen“ wird daher im Unterschied zu Canisius und selbst zu Bellarmin, der sie wenigstens noch als moralische Verdienstgemeinschaft der Glieder der Kirche verstanden hatte, auf den „geistigen Verkehr mit den Heiligen des Himmels“, nicht aber auf die geistgewirkte Einheit und Gnadengemeinschaft der Christen hienieden gedeutet (367).

<sup>24</sup> Moufang, Die katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881; 566: »Machen alle samentlich ein geistlichen Leib Christi, in welchem leib sie under dem Haupt Christo alle geistliche güter gemain haben, und einer dem andern wie ein gglied dem andern zu nutz und hilf kompt . . .«.

<sup>25</sup> ThQschr 45 (1863) 464; vgl. Weber, Geschichte, 69.

<sup>26</sup> Der neue Katechismus für die Volksschule (1879) 10; Weber, ebd.

<sup>27</sup> Weber, ebd. 170.

Aber auch die Rottenburger Katechismen der Folgezeit zeigen neben ihren anerkannten sonstigen Vorzügen den Mangel, daß sie nicht mit dem ursprünglichen Katechismus Schusters die Verbindung der Gläubigen mit Christus und die Leitung der Kirche durch den Hl. Geist, sondern mit Deharbe und dem revidierten Schuster nur noch die Verbindung der Gläubigen mit dem Papst und die Leitung durch die Bischöfe hervorheben. Sie handeln ausschließlich von der Einsetzung und Sendung der Hierarchie und von den Kennzeichen der wahren Kirche, nicht aber von dem inneren Wesen der Kirche im Sinne eines Canisius und des Catechismus Romanus<sup>28</sup>. Immer wieder wurde, wie F. Weber nachweist, bei Revision des Rottenburger Katechismus von 1882—87 unter Bischof Hefele eine theologische Vertiefung des Kirchenbegriffs gefordert. »Leider hat die Katechismus-Kommission eine wesentliche Verbesserung der Darstellung von der Kirche nicht vorgenommen«<sup>29</sup>.

Dieser Vorgang aber ist charakteristisch für die Gesamtentwicklung. Deharbe's Katechismus, in immer neuen gewaltigen Auflagen im deutschen Sprachgebiet, in mindestens 15 Fremdsprachen in der ganzen Welt verbreitet, 1910 durch Linden<sup>30</sup> neu-, 1924 durch Mönnichs zum deutschen Einheitskatechismus<sup>31</sup> umgearbeitet, tat und tut seine Wirkung, nicht nur im Bereich des religiösen Elementarunterrichts, sondern auch in der übrigen Glaubensverkündigung. Diese Wirkung aber besteht in unserem Falle darin, daß die Lehre von der Kirche eine katechetische Gestalt bekam, in der nicht mehr ihr inneres Wesen, die Verbindung der Gläubigen mit Christus und die Leitung der Kirche durch den Hl. Geist, sichtbar ward, sondern nur die Verbindung der Gläubigen mit dem Papst und die Leitung durch die Bischöfe. Gewiß wird das kirchliche Amt im Gegensatz zur konsequenten Aufklärungspastoral durchaus in seiner Verbindung mit Christus und dem Hl. Geist gesehen. Insofern bedeutet der vorwiegend hierarchisch geprägte Kirchenbegriff der neueren Glaubenskatechese eine bedeutende theologische Vertiefung im Vergleich zur aufklärerischen Kirchenkatechese. Allein das Bild der Kirche, wie es in den herkömmlichen Katechismen und im durchschnittlichen religiösen Bewußtsein der Zeit stand und steht, ist nach wie vor die Konzeption des Kirchenbegriffs weit mehr vom kirchlichen Amt als vom göttlichen Pneuma und damit von der kirchlichen Ganzheit her: Es ist die Amtskirche. Nur ganz vorübergehend konnte der ganzheitliche Kirchenbegriff eines Canisius und Möhler in die praktische Theologie der vergangenen hundert Jahre eindringen. Selbst seine Renaissance in der jüngeren Ekklesiologie, die freilich nicht die pastoraltheologisch überaus fruchtbare Idee der Kirche als der Heiligungsgemeinschaft, sondern mehr die des Corpus Christi mysticum und diese nicht immer theologisch richtig (vgl. ThQschr 1942, 147 ff.) in den Vordergrund rückt<sup>32</sup>, vermochte trotz ihrer sonstigen Erfolge bislang das Elementarbuch kirchlicher Glaubensverkündigung und damit diese selbst nicht in ihrer ganzen Breite zu erobern.

<sup>28</sup> Ausgabe 1872, 37 ff.; 1877, 37 ff.; Ausg. 1891, 28 ff.; 1920, 27 ff.

<sup>29</sup> Weber, Geschichte, 194 f.

<sup>30</sup> J. Linden, Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, 1900.

<sup>31</sup> Wilhelm Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus, Freiburg 1936.

<sup>32</sup> Vgl. E. Przywara, Corpus Christi mysticum — Eine Bilanz: ZAM 1940, 197. — Diese Idee schließt übrigens jene in sich.

Erst Gasparri's „Katechismus zum Unterricht der Kinder“ bringt die Innenschau der Kirche und zwar vor deren hierarchischer Struktur zur Geltung, wenn Frage 42: „Was wirkt der Hl. Geist in der Kirche?“ also beantwortet wird: „Der Hl. Geist belebt die Kirche ständig durch seinen zuinnerst gegenwärtigen Beistand, einigt sie mit sich und leitet sie mit seinen Gaben unfehlbar auf dem Weg der Wahrheit und Heiligkeit“<sup>33</sup>. Unter ausdrücklicher Berufung auf den Catechismus Romanus (I, 10. 1) fordert Gasparri's Katechismus für Erwachsene<sup>34</sup> die Verbindung der Kirchenkatechese (9. Glaubensartikel) mit der Lehre vom Hl. Geist: Die Kirche ist „mit Heiligkeit ausgestattet vom Hl. Geist, dem Quell und Spender aller Heiligkeit“. Demgemäß kommt auch das Fortwirken Christi in der Kirche zur Geltung. Die Idee „Gemeinschaft der Heiligen“ aber gewinnt ihre alte Fülle mit der Feststellung, „daß zwischen den Gliedern der Kirche eine gegenseitige Gütergemeinschaft besteht wegen der innigen Verbindung miteinander unter dem gemeinsamen Haupte Christus“<sup>35</sup>.

## 2. Die Glaubenskatechese.

Wie das katechetische Lehrstück von der Kirche, so wird die ganze übrige Glaubenskatechese noch immer durch die Sicht mehr vom Menschen als von der Heilsordnung her, also durch den anthropozentrischen Ansatzpunkt bestimmt. So konnte es geschehen, daß die Glaubensverkündigung das theologische Gleichgewicht und damit an Stoßkraft verloren hat und daß sie diese mühsam erst wieder zurückerobern muß.

Vor mehr als 100 Jahren hat J. B. Hirscher wohl unter dem Einfluß Sailer'scher Gedanken in seiner kritischen Schrift »Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland«<sup>36</sup> folgende Diagnose gestellt: Weil der herkömmliche »katechetische Entwurf das Ganze der göttlichen Heilsordnung nicht scharf gefaßt zu haben scheint, so gelingt es ihm auch nicht, die eigentümliche Bedeutung und Kraft der einzelnen Heilswahrheiten und Anstalten, wie sie diesen in jener Heilsordnung zukommt, gebührend auszuzeichnen und den Katechumenen zu enthüllen«<sup>37</sup>. Im Gegensatz dazu empfiehlt der Tübinger Pastoraltheologe eine katechetische Darstellung, die ausgehend von der geschichtlichen Heilstat Gottes, das Christentum »als ein Weisheit- und Gnadevolles Ganzes göttlicher Anstalten zum Preis des ewigen Vaters und zum Heile der sündigen Menschen«<sup>38</sup> erscheinen ließe; er bemüht sich um »den Zusammenhang der acht christlichen Hauptlehren selbst und deren Zusammenstellung zum anschaulichen und ansprechenden Ganzen der christlichen Heilsordnung«<sup>39</sup>. — Hirschers theologisch wie katechetisch bedeutsame Kritik und Korrektur vermochte sich bislang im wesentlichen nicht durchzusetzen. Weil der scharfsinnige Kritiker die Unterscheidung zwischen »theologischer Scholastik« und der katechetischen Fassung der einzelnen Lehrstücke zu wenig im Auge behielt und im Eifer gelegentlich wohl auch das rechte Maß der Kritik zu überschreiten schien, vor allem aber, weil die Zeit für das Richtige und Bedeutsame seiner katechetischen Reformidee

<sup>33</sup> Deutsche Ausgabe<sup>2</sup>, München 1939, 35.

<sup>34</sup> Frage 124, S. 109.

<sup>35</sup> Frage 58, S. 38. Vgl. auch Katechismus für Erwachsene, Frage 171, S. 124.

<sup>36</sup> Tübingen 1823.

<sup>37</sup> Ebd. 20.

<sup>38</sup> Ebd. 10.

<sup>39</sup> Ebd. 18.

noch nicht reif war, verfiel sein Werk dem Verdikt. Erst in jüngster Zeit treten in dem Bemühen um eine Theologie der Verkündigung fast die gleichen Ideen in der Forderung nach Konzentration der religiösen Unterweisung um »Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung«<sup>40</sup> wieder auf den Plan.

Gewiß war in der Zwischenzeit wenigstens für den Bereich der Predigt durch die von P. W. Keppler u. a. vorangetragene, längst über das Gebiet der Homiletik hinausgewachsene Bibelbewegung das von der Aufklärung herkommende „Menschen-Wort“ durch das geoffenbarte „Gotteswort“ zurückgedrängt worden. Der Geist Sailers und Hirschers war nicht ohne Wirkung geblieben. Dabei kam auch die objektive göttliche Heilstat homiletisch wieder mehr zur Geltung; freilich nur insoweit, als man nicht auf die formale Seite, auf die „Struktur“ der Predigt sich beschränkte. Letzteres aber war weithin der Fall; man bemühte sich mehr um die Wiedergeburt der „Homilie“ als um material-kerygmatische Besinnung. Im Katechismus und damit in der religiösen Elementarunterweisung aber behauptet sich jene Form der Verkündigung, die ganz offensichtlich nicht die Heilsökonomie, sondern den Menschen und sein Tun zum Ausgangspunkt nimmt. Nur zu einem Teil wurde durch den gleichzeitigen Biblischen Geschichtsunterricht der so entstandene Schaden wieder ausgeglichen. Im übrigen hat sich jener Gestaltwandel des Katechismusentwurfs, der seit der Aufklärung das katechetische Feld beherrscht, behauptet. Das aber bedeutet eine folgenschwere Verlagerung des grundlegenden Teils kirchlicher Verkündigung.

a. Der Tatbestand wird sofort deutlich, wenn man den Ansatzpunkt der neuzeitlichen Katechismen mit dem der Katechismen des 16. Jahrhunderts vergleicht. Bei den letzteren steht durchweg die theologische Frage nach Wesen und Begründung des Christseins, also die Frage nach der christlichen Existenz<sup>41</sup> am Anfang. So beginnt z. B. Joh. Fabri<sup>42</sup> seinen Katechismus (1558 u. ö.) mit der Frage: „Wer ist ein Christenmensch? Antwort: Wellicher glaubt in Jesum Christum, den waren Messiam und lebendigen Son Gottes, unsern Herrn, und wirt getaufft im Wasser . . .“. Sodann wendet er sich dem Problem der subjektiven Aneignung der objektiven Erlösung zu mit der Frage: „Wer wirt genannt ein frummer Christ? Antwort: Welche sich des verdiensts Christi im rechten glauben, durch gehorsam, in guten hailigen wercken, durch die liebe Gottes und der hailigen Sacrament tailhaftig machen, und im guten biß ins end verharren. Dann Christus ist ain ursach des hails allen, so ihm gehorsam seind . . .“. — Mit geradezu klassisch-theologischer Präg-

<sup>40</sup> J. A. Jungmann (Freiburg 1939). — Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (1936).

<sup>41</sup> Moufang, II: Dederich v. Münster bietet »ein schönen Spiegel den guten Christenmenschen« darin »beschlossen ist Alles was nöthig ist zu der Seelen Heil und Seligkeit aus vielen hl. Schriften«. — Ebd. 135 ff.: Bischof Johannsen's »Christliche Lehre« an »alle frommen Christen«, »wie sie Gott . . . anhangen, des verdienst unsers Herrn Jesu Christi genießen und darneben einen guten christlichen Wandel füren möge und solle«. — 321 ff.: Petrus Soto beginnt: Was ist ein Mensch? Was ist ein Christ? Warum seint wir Christen? Was sein die ding, so in der christlichen Lehre begriffen werden?

<sup>42</sup> Moufang, 417.

nanz beginnt Contarini's Katechismus (1560)<sup>43</sup>: „Was ist ein Christ? Antwort: Ein Christ ist ein gliedmasse Christi, demselben eingeleibet durch den Glauben und des Glaubens Sacrament“. Ähnlich, aber weniger präzise, Canisius (1563)<sup>44</sup>.

Ganz anders die neuzeitlichen Katechismen seit dem 17. Jahrhundert und noch in der Gegenwart. Nunmehr beginnt — und das bedeutet einen tiefgehenden und verhängnisvollen Umbruch der Glaubensverkündigung — die Unterweisung nicht mehr mit der Frage nach Wesen und Begründung des Christseins, sondern mit der philosophisch-anthropologischen Frage nach dem Sinn des Menschseins und nach des Menschen Stellung in der Welt. Das Mensch- und Weltbild der Aufklärung rückt in der Glaubenskatechese in die erste Stelle ein; klassisch geprägt in die Fragen des aufgeklärten Katecheten um 1800: „Was bin ich?“ (Der Mensch im Licht der Vernunft). „Wo bin ich?“ (Das Weltall im Lichte der Vernunft). „Woher bin ich und woher die ganze Welt?“ (Vernunftsschluß von der Welt auf Gott). „Warum ist die Welt und bin ich auf der Welt?“ (Übergang zum Offenbarungsglauben: die 12 Glaubensartikel). „Was muß ich tun, um meine Bestimmung zu erreichen?“ (Natürliche Sittenlehre, christliche Selbst-, Gottes- und Nächstenliebe). „Was habe ich für Kräfte und Mittel, das Gute zu tun und das Böse zu meiden?“ (Natürliche Tugendmittel: Hausandacht, geistliche Lesung, Selbstüberwindung, öffentlicher Gottesdienst; übernatürliche Mittel: die 7 Sakramente). „Wohin muß ich?“ (In den Himmel)<sup>45</sup>.

Man sieht: der Mensch und sein Tun, nicht der göttliche Heilsratschluß und die Heilsordnung, steht obenan in solcher Glaubenskatechese. Seitdem und noch in der Gegenwart steht der Katechismus in diesem Zeichen, wenn er anhebt mit der philosophischen Frage nach dem Sinn des Menschseins und wenn er alsbald fortfährt nicht mit der Frage nach der Heilstat Gottes in Christo und ihrer Bedeutung für uns, sondern mit der ethisch klingenden Frage: „Was müssen wir tun, um in den Himmel zu kommen“?<sup>46</sup> Noch der „Vorschlag zur Verbesserung des deutschen Einheitskatechismus“ von Peter Schmitz (Paderborn 1934) zeigt diesen Ansatzpunkt. Erst der Katechismus Gasparri's greift wieder zurück auf die Frage nach der christlichen Existenz, wenn er beginnt: „Bist du ein Christ?“ „Wer heißt und ist ein Christ?“<sup>47</sup>.

b. Der kerygmatische Anthropozentrismus hatte verhängnisvolle Konsequenzen für die katechetische Darstellung der Glaubensbotschaft überhaupt. Die durch Offenbarung und Heilsökonomie begründete Einheit, Ordnung und Tiefe der Frohbotschaft wurde beeinträchtigt. Nun, da einseitig das Tun des Menschen, nicht aber, wie es der Heilsordnung entspräche, primär die Heilstat Gottes im Vordergrund der Unterweisung steht, muß auch der Aufbau und Leitgedanke des Katechismus und der Katechese ein anderer werden. Diese Ver-

<sup>43</sup> Moufang, 541.

<sup>44</sup> Ebd. 561.

<sup>45</sup> So der schwäbische Katechet Ludwig Haßler, Christliche Religionslehre in 60 Skizzen. Vgl. F. Weber, Geschichte, 73 und J. Bundschuh, der Biblische Geschichtsunterricht I; Der Schwäbische Schulmann, XXIII, 13 ff.

<sup>46</sup> So der Rottenburger Katechismus; ähnlich der Einheitskatechismus.

<sup>47</sup> 2, 26 und 75.

lagerung bestimmt, obwohl immer wieder beanstandet<sup>48</sup>, bis heute und noch im Einheitskatechismus den Aufbau und die Linienführung des Elementarbuches kirchlicher Verkündigung. Von hier aus aber beeinflußt sie die Gesamtverkündigung. In welchem Sinn näherhin?

In der Konsequenz jener Grundhaltung, wonach das, was „wir tun müssen“, nicht aber das, was Gott durch Christus getan hat und noch immer tut, in der katechetischen Darstellung obenan steht, ergab, ergibt und erklärt sich die verhängnisvolle Veränderung des Gesamtentwurfs des neuzeitlichen Katechismus (aa), das theologisch mangelhafte Verständnis des sakramentalen Geschehens und in der Folge die ungenügende Beachtung des wahren Verhältnisses zwischen Sakrament und Glaube wie zwischen Sakrament und christlicher Sittlichkeit (bb), aber auch das theologisch unzulängliche Verständnis der Glaubensgeheimnisse im einzelnen und im Zusammenhang (cc) und schließlich des Glaubensvorgangs (dd).

aa. Was zunächst den katechetischen Gesamtentwurf, den Aufbau und die Leitidee des Katechismus betrifft, so ist deren theologische Richtigkeit zweifellos davon abhängig, ob er die christliche Zentralwahrheit: „Gott durch Christus in der Kirche — das Heil der Welt“ — zur Darstellung bringt und zwar so, daß das Tun Gottes und das Mittun des Menschen je in gebührender Weise und am rechten Ort zur Geltung kommt. Nun ist aber im objektiven Erlösungswerk wie bei dessen subjektiver Aneignung durch den Menschen der erste Schritt nicht das Tun des Menschen, sondern Gottes Gnadentat. Kirchliche Verkündigung aber muß, ihrem Wesen und ihrer heilspraktischen Bestimmung nach, den Weg zeigen, auf dem Gott zum Menschen kommt und auf dem der einzelne Mensch nach Gottes Heilsplan mit Christus und durch ihn mit Gott in Verbindung tritt. Gottes Offenbarungstat ist der erste, Menschwerdung und Heilstod des Gottmenschen aber der zweite Schritt der Selbsterschließung und der descensio des gnädigen Gottes dem Menschen gegenüber. Dementsprechend ist der erste und nächste Schritt des in der Kraft der Gnade zu Gott aufbrechenden Menschen: der Glaube als die machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, das gläubige Eingehen des Menschen auf und in die göttliche Heilstat; der zweite Schritt aber, wodurch der Mensch auf der Grundlage des Glaubens und innerhalb ihrer in einer besonderen Weise in das geschichtliche Erlöserwirken des Gekreuzigten eintritt, ist das Sakrament als Denkzeichen der Passion und Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens<sup>49</sup>. Aus dem Glauben aber und aus der Kraft des Sakraments, die beide die Eigentätigkeit des Menschen in sich begreifen und fordern, fließt das christliche Leben, die christliche Sittlichkeit.

Von dieser in der Heilsordnung gegebenen Grundlage aus ergibt sich folgerichtig ein Katechismusentwurf, an dessen Anfang die Glaubenskatechese, die Belehrung über Wesen, Bedeutung und Inhalt des Glaubens und die Erklärung des Symbolums steht; der dann im zweiten Teil weiterschreitet zur SakramentenKatechese, und der im dritten Teil das christliche Leben im Anschluß an diese bekannten Grundformeln zur Darstellung bringt. Das ist in der Tat der Weg

<sup>48</sup> So schon durch den Freiburger Weihbischof Knecht, durch Schuster und andere. Vgl. Weber, Geschichte, 224 und 234.

<sup>49</sup> Vgl. dazu ThQschr 1942, 153 ff.

jener großen kerygmatischen Tradition, die in den kirchlichen Grundformeln und in den Katechismen des 16. Jahrhunderts i. a. sich ausspricht und die in Canisius<sup>50</sup>, vor allem aber im Catechismus Romanus gipfelt. Die kerygmatische Traditionslinie der Kirche hält bis zur spätcanisianischen Glaubensverkündigung noch des 17. und 18. Jahrhunderts<sup>51</sup>, so sehr sich letztere im übrigen vom Geist eines Canisius entfernt hatte, im wesentlichen an dieser theologisch wohl begründeten Dreiteilung und Reihenfolge der „drei Hauptstücke“ fest. Noch in Felbigers Katechismen aus dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, die der Nachwelt das Erbe des Canisius in schulmäßiger Form überliefert haben<sup>52</sup>, ist dies der Fall.

Es mußte anders werden in dem Augenblick, da konsequente Aufklärer aus ihrem Verständnis des Christentums als der natürlichen Vernunftreligion des mehr oder weniger auf sich selbst gestellten Menschen heraus den Blick für die positive Heilsordnung verloren hatten. Nun wurde jene alt-überlieferte „Stoffanordnung“ nicht mehr verstanden, sondern systematisch bekämpft und grundsätzlich verlassen. Der katechetisch überaus rührige Kreis um Wessenberg, Werkmeister u. a. um 1800 übt daher schärfste Kritik am Aufbau des Catechismus Romanus; sie vermißten den „natürlichen Zusammenhang“ zwischen den drei „Hauptstücken“; zumal das zweite Hauptstück von den Sakramenten, die doch nur „Hilfsmittel der Religion“ und „Tugendmittel“ seien, müßte wesentlich gekürzt und als „Tugendmittel“ folgerichtig n a c h der „Sittenlehre“ zur Sprache kommen<sup>53</sup>. Aus der anthropozentrischen Grundhaltung jener Zeit ergab sich konsequenterweise folgender Umbau: Vom Glauben, von den Geboten, von den Tugend- bzw. Gnadenmitteln. Damit war die Stellung der Sakramente eine andere geworden. Weil man das kerygmatische Baugesetz nicht mehr aus der Heilsökonomie, sondern von Menschen und seinem Tun her gewann, wurden die drei Hauptstücke als drei Dinge aufgeführt, die „wir“ tun müssen, um selig zu werden. Es ist naheliegend, daß bei solchem Vorgehen die Gebote v o r die Sakramente gestellt wurden. Die Bedeutung der letzteren für die Begründung christlichen Lebens wird nicht mehr verstanden, ihr Zusammenhang mit dem Heilstod und dem Weiterwirken des Herrn übersehen; sie sinken zu bloßen „Tugendmitteln“ ab und finden demgemäß ihren kerygmatischen Ort h i n t e r der Sittenlehre.

<sup>50</sup> Von Anfang an bekennt sich Canisius ausdrücklich zu dieser Ordnung und Reihenfolge: »die fürnemste stuck der gantzen christlichen lehr« sind: »vom glauben, hoffnung, liebe; von den sacramenten und von christlicher gerechtigkeit« (Fr. Streicher, S. Canisius, Catechismi germanici (Rom/München 1936, t. I, 2, S. 23 und 115). Zwar steht in den zitierten ersten Katechismen die Gebotenlehre im Zusammenhang der theologischen Tugend der Liebe v o r der Sakramentenlehre; indeß wird schon hier die Lehre »von christlicher Gerechtigkeit«, näherhin die Sünden- und Tugendlehre n a c h der Sakramentenlehre behandelt. In den späteren, »verbesserten« Katechismusausgaben von 1581 und 1595 aber steht die Gebotenlehre durchweg hinter der Sakramentenlehre. Die endgültige Reihenfolge ist: Glaube, Sakramente, Gebote; Vaterunser (vgl. Streicher, 238; 254; 279).

<sup>51</sup> Weber, Geschichte, 11 und 20.

<sup>52</sup> Vgl. bes. J. Höfinger, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart (Innsbruck/Leipzig 1937).

<sup>53</sup> Weber, 69, 74 ff.

Bis zum heutigen Tag vermochte sich der Katechismus von dieser verhängnisvollen Veränderung des Gesamtentwurfs nicht mehr zu lösen. Nur ganz vorübergehend hat der schwäbische Katechet Ignaz Schuster die alte Ordnung wieder zur Geltung gebracht. Der sofort einsetzende Siegeszug des Deharbe'schen Katechismus aber hatte zur Folge, daß nicht die alte, theologisch tief begründete kerygmatische Traditionslinie des Römischen Katechismus, sondern die von der Aufklärung her kommende kerygmatische Anthropozentrik, wenn auch in theologisch vertieftem Sinn, der neuzeitlichen katechetischen Verkündigung — und nicht nur ihr — den Stempel aufdrückt<sup>54</sup>. Die Folgen konnten nicht ausbleiben.

bb. Am empfindlichsten wurde durch den veränderten Katechismusaufbau das sakramentale Geschehen getroffen. Da die Sakramente bzw. ihr Empfang als eines jener Dinge dargestellt werden, die wir tun müssen, um selig zu werden und da ihnen der katechetische Ort hinter der Gebotenlehre angewiesen wird, werden sie nicht mehr, wie es dogmatisch unerlässlich wäre, in erster Linie in ihrem Zusammenhang mit Christi Heilstod und mit dem Glauben an diesen gesehen. Sie figurieren weder als Denkzeichen der Passion noch als Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens, sondern als Hilfsmittel, welche dem Menschen die aus eigener Kraft nicht mögliche Erfüllung der Gebote und der Glaubenspflicht erleichtern sollen. Sie erscheinen also praktisch immer noch mehr als Tugendmittel, denn als heilige Zeichen und Mittler all der Erlöserkräfte, die im Tod des Herrn verborgen liegen. Dieser Gedanke ist offenbar am Werk, wenn der deutsche Einheitskatechismus nach Abschluß der Glaubens- und Gebotenlehre zur Gnaden- und Sakramentenlehre mit der in sich richtigen Feststellung überleitet: „Aus eigener Kraft können wir nicht glauben und auch nicht die Gebote halten, wie es zur Seligkeit notwendig ist; wir bedürfen dazu der göttlichen Gnade“.

Damit aber ist das wahre Verhältnis von Sakrament und Sittlichkeit nicht hinreichend bestimmt, ja, unwillkürlich verfälscht. Insofern nämlich die Sakramentenlehre vorwiegend oder gar ausschließlich in den Dienst der Gebotenlehre gestellt wird, erscheint das Sakrament nicht so fast als Quellgrund, sondern mehr nur als Stütze des christlichen Lebens. Bei solcher Sakramentenkatechese kann, obwohl die Katechese von der Gnade zu ihrem Teil (wenn auch im EK nicht am rechten Ort) solchem Mißverständnis wieder steuert, doch leicht der semipelagianisierende Gedanke der Aufklärung sich einschleichen, der Anfang des Heils liege irgendwie doch im Tun und Wollen des Menschen, nicht aber in Gottes Gnadentat durch Christus. Jedenfalls gefährdet die Distanzierung der Sakramentenkatechese gegenüber der Glaubenskatechese infolge der Zwischenschaltung der Gebotenlehre die Einsicht in den Wesenszusammenhang der Sakramente mit Christi Heilstod und mit dem Fort-

<sup>54</sup> Wiederum ist es Gasparri's Katechismus, der hier weiterführt. Zwar schaltet auch er die Gebotenlehre zwischen die Glaubenslehre und die Gnaden- und Sakramentenlehre, doch kommt das wahre Verhältnis von Sakrament und Sittlichkeit bei ihm insofern zur Geltung, als er wie der jüngere Canisius im Anschluß an die Sakramentenlehre erst die Tugendlehre zur Darstellung bringt. Vgl. 26 ff.; bes. 67 ff. und 211 ff.

wirken des verklärten Herrn, so daß von der innigen Beziehung des Sakraments zu Christus fast bloß noch die Thesen von der Einsetzung der Sakramente und von der Beauftragung und Vollmacht ihrer Spender durch Christus stehen geblieben sind.

Erst recht aber wird das wahre Verhältnis von Sakrament und Glaube für die Begründung unseres Verhältnisses zu Gott verzeichnet, wenn das Sakrament als Hilfsmittel zum Glauben, was es gewiß auch ist, nicht aber zugleich der Glaube als unerläßliche Vorbedingung für die Wirksamkeit der Sakramente zur Darstellung kommt. In Wahrheit ist der Glaube die Grundlage, auf der sich die Welt der Sakramente und der sakramentalen Heilsvermittlung erhebt. „Sacramenta fidei“ heißen sie darum mit Vorliebe (Thomas, S. th. III, q. 62,6 u. ö.); aus der fides passionis fließt ihre Kraft<sup>55</sup>. Wo also die Bedeutung der fides passionis für das Sakrament in der Katechese einfach übergangen und das Sakrament kurzweg als äußeres Zeichen einer inneren Gnade beschrieben wird, ohne die Beziehung von Zeichen und Gnade zum Kreuz Christi zu erwähnen und die sakramentale Begnadung an die fides passionis zu binden, bleibt die grundlegende Bedeutung des Glaubens im sakramentalen Geschehen außer Betracht. Dadurch aber wird das wahre Verhältnis zwischen Glaube und Sakrament verfälscht. Nach dem Taufritus der Kirche steht der Glaube am Eingangstor zum Taufgeschehen; er gilt geradezu als die Wirkkraft des „ewigen Lebens“ („Was begehrt du von der Kirche Gottes?“ — „Den Glauben.“ „Was bewirkt der Glaube?“ — „Das ewige Leben“). Folgerichtig stellten die Katechismen des 16. Jahrhunderts den Glauben an den Anfang der Katechese über die Taufe, „also daß die sacramentalische tauff drei wesentlich stück erfordert, nemlich den glauben, eußerlich wasser wäschen, und das Göttlich wort, und wil deren keyns mangel haben . . . Das wasser on das wort ist untüglich, das wort on das wasser ungenugsam, wasser und wort on den glauben unnütz. Es müssen alle diese drei dinge miteynander da sein . . .“<sup>56</sup>. Der Catechismus Romanus (1566) geht in dieser Frage ganz einig mit den älteren Katechismen; er beruft sich dafür auf das Herrenwort: „Wer glaubt und sich taufen läßt, der hat das ewige Leben“ (P. II, cap. 2, q. 39) und bemerkt hinsichtlich der Kindertaufe: „. . . daß die Kinder, wenn sie abgewaschen werden, die Sakramente des Glaubens erlangen; nicht als glaubten sie durch Beistimmung ihres Gemüts, sondern sie empfangen dieselben durch den Glauben ihrer Eltern, wenn diese gläubig sind; wo dies nicht der Fall ist, werden sie, um mit dem hl. Augustin zu reden, durch den Glauben der ganzen Gesellschaft der Heiligen vertreten; denn wir behaupten mit Recht, daß sie von allen denen zur Taufe gehoben werden, welche wünschen, daß sie getauft werden, und durch deren Liebe sie zur Gemeinschaft des Hl. Geistes geführt werden“ (P. II, cap. 2, q. 33). Was von der Taufe gilt, das gilt von der sakramentalen Welt überhaupt: sie erhebt sich auf der Basis des Glaubens. Von da aus ergibt sich eine SakramentenKatechese, wie sie sich in Contarinis Catechesis mit Berufung auf Thomas findet: Danach sind „die Sa-

<sup>55</sup> Vgl. ThQschr 1942, 157 ff.

<sup>56</sup> Dietenbergers Katechismus bei Moufang, 80.

crament empfindliche oder eusserliche Zeichen der unsichtbaren gnade, welche in entpfahung derselben eingegossen wirdt, durch den glauben in das leyden Christi, durch welchen glauben uns die sünde vergeben werden ...<sup>57</sup>.

Wenn in den neuzeitlichen Katechismen und weit darüber hinaus auch in der übrigen Verkündigung die ausdrückliche Beziehung der Sakramente auf Christi Heilstod und die Betonung der fides passionis im sakramentalen Geschehen fehlt, so muß diese Tatsache als Folge der Distanzierung der Sakramentenkatechese von der Glaubenserklärung und als schwerer Schaden für das sakramentale Leben angesprochen werden.

cc. Aber nicht nur der Aufbau, die Stoffanordnung des religiösen Elementarbuches, auch nicht nur das Verhältnis von Glaubenskatechese und Sakramentenkatechese ist bis zum heutigen Tag im Gefolge des anthropozentrischen Ansatzpunktes aus dem theologischen Gleichgewicht geraten. Selbst die kerygmatische Darstellung der christlichen Zentral-Mysterien, der Menschwerdung, Passion und Auferstehung, der Verherrlichung und des Weiterwirkens des Herrn in seiner verkörperten Menschheit, zeigt im Einzelnen und im Ganzen noch immer Spuren jener unter dem Einfluß deistischen Denkens geprägten Glaubensverkündigung, welche die angeführten göttlichen Heilstaten fast nur als einmalige, völlig abgeschlossene und isolierte geschichtliche Tatsachen der Vergangenheit, nicht aber als dynamische, über Raum und Zeit hinweg in der Gegenwart weiterwirkende Heilstaten Gottes begreifen lehrt. Vorwiegend unter dem historischen, kaum aber unter dem pastoraltheologisch entscheidenden Blickpunkt ihrer Heilsbedeutung in der Gegenwart kommen die christlichen Mysterien in unseren Katechismen zum Wort. Diese Tatsache, die schon Hirscher in seiner Schrift „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik“ (Tübingen 1823) beklagt<sup>58</sup>, ist u. a. Ursache und zugleich Folge der bereits dargelegten katechetischen Distanzierung der die christlichen Zentralgeheimnisse darstellenden Glaubenskatechese einerseits und der Sakramenten- und Gnadenkatechese andererseits<sup>59</sup>. Man kann in der Tat diese beiden Bereiche, die Erklärung des Symbols und die Sakramenten- und Gnadenkatechese, nicht isolieren, ohne beiden ihren religiösen Tiefgang und ihre kerygmatische Stoßkraft zu nehmen. Distanziert man in der Verkündigung die Sakraments- und Gnadenkatechese von der Glaubenskatechese, wie das in den Katechismen durch die Zwischenschaltung der Gebotenlehre der Fall ist, dann scheinen Sakrament und sakramentale Gnade losgelöst von ihrem lebendigen Ursprung in Gottes Gnadentat durch Christus; ihr Sinn wird undurchsichtig, das sakramentale Geschehen entpersönlicht und die Gnade verdinglicht<sup>60</sup>. Umgekehrt aber bewirkt die isolierte Dar-

<sup>57</sup> Moufang, 542.

<sup>58</sup> Vgl. seine Kritik am katechetischen Werk der Mainzer Theologen Andreas Räs und Nikolaus Weis; bes. 20.

<sup>59</sup> Während der Rottenburger Katechismus die Gnadenlehre theologisch richtig im Zusammenhang mit dem 8. Glaubensartikel darstellt, läßt der Einheitskatechismus diese Verbindung außer Betracht und behandelt er die Gnadenlehre im 3. Hauptstück.

<sup>60</sup> Jungmann, Die Frohbotschaft, 68, weist darauf hin, daß es infolge dieser Isolierung schwerer wurde, Sakrament und Gnade richtig zu erläutern

stellung der Glaubenskatechese, also die Symbolerklärung ohne Bezugnahme auf Sakrament und Gnade, daß die großen im Symbolum dargestellten Heilstaten Gottes nur in ihrer Tatsächlichkeit, nicht aber in ihrer vollen Heilsbedeutung sichtbar werden. Als dann geht der grandiose Zusammenhang, der von Bethlehem und Golgatha zu dem sakramental-liturgischen Tun der Kirche weiterführt, zumal die Verbindung des Ostergeschehens mit dem Taufgeschehen, aber auch die im Heilsplan begründete Konzentration der christlichen Mysterien um Person und Werk Christi, nur allzu leicht verloren. Die Heilstaten Gottes verblassen im Dämmerlicht der Geschichte, ihr innerer Zusammenhang und ihre Heilsbedeutung schwindet aus dem Blickfeld.

Das ist genau unsere katechetisch-kerygmatische Situation. Überprüft man die Behandlung, welche die christlichen Zentralgeheimnisse in Katechismus, Katechese und Predigt im allgemeinen erfahren, so kommt man zu dem verwunderlichen Ergebnis: Es steht nicht eigentlich die Frohbotschaft und die Heilsbedeutung von Menschwerdung, Heilstod, Auferstehung und Verherrlichung des Herrn im Vordergrund der Verkündigung, sondern die historische Feststellung und Beweisführung, die theologische Analyse und Einzelargumentation über jene Vorgänge und die Erörterung dogmatischer Teilfragen.

Selbst Gustav Mey betrachtet das christliche Fundamentalgeheimnis, die Geburt Christi, lediglich unter dem Gesichtspunkt der Heilstatsache, nicht aber unter dem der Heilsbedeutung; er begnügt sich mit einer kurzen asketischen Anwendung<sup>61</sup>. Ebenso beschränkt sich z. B. Friedrich Ernst darauf, die Geburt Christi als Tatsache, das Weihnachtsfest als »Erinnerung an Christi Geburt« sichtbar werden zu lassen<sup>62</sup>, um schließlich festzustellen: »Jetzt ist das Jesuskind zu finden im Tabernakel . . . unter der Gestalt des Brotes«<sup>63</sup>. Aber selbst im Katechismus wird »das Grundgeheimnis der christlichen Heilsordnung, die Menschwerdung des Gottessohnes, fast stillschweigend übergangen; der Katechismus tritt bei der Darstellung dieses Glaubensartikels vielmehr alsbald in die Erörterung dogmatischer Einzelfragen ein«<sup>64</sup>, betreffend die zwei Naturen in Christus oder gar, wie im Einheitskatechismus, die Fragen der Mariologie und der heiligen Familie. »Das zentrale Mysterium von Christus als dem neuen Haupt der Menschheit und von der »caro vivifica« der Menschheit Christi aber tritt durchaus in den Hintergrund«<sup>65</sup>. Nur matt klingt es durch in der Frage 47 des EK und in der Frage 61 des Rottenburger Katechismus: »Wozu ist der Sohn Gottes Mensch geworden?« Immerhin weist die vorausgehende Frage 50 des Rottenburger Katechismus: »Was tat Gott, damit die Menschen wieder in den Himmel kommen konnten?« in die heilsgeschichtliche und heilspraktische Richtung, die dann

und zu verstehen; »denn wenn die Gnade losgelöst erscheint von ihrem lebendigen Ursprung in Christus, kann es leicht geschehen, daß man in ihr nicht mehr die ungeschuldete Erhebung zur Teilnahme am Leben Gottes erkennt, sondern nur mehr eine rätselhafte Bedingung göttlichen Wohlgefallens« — Hirscher meint, es sei die Rede von der Gnade »wie von einem chemischen Mittel, durch welche die Flecken der Seele ausgelöscht werden; oder wie von einer Dekoration der Seele« (Über das Verhältnis des Evangeliums, 53).

<sup>61</sup> Mey<sup>9</sup> 238; ebenso <sup>10</sup>, 212 ff.

<sup>62</sup> Kathol. Religionsbüchlein für die Grundschule (Rottenburg 1930) 65.

<sup>63</sup> Ebd. 67. Genau so Erzbischof Katschthaler in seinem bekannten bei Mirbt (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des röm. Katholizismus<sup>4</sup> [Tübingen 1924] 498) abgedruckten Hirtenbrief (1905).

<sup>64</sup> F. Weber, Die Geschichte, 245.

<sup>65</sup> Ebd.

freilich wieder zurücktritt. Vgl. die trefflichen Ausführungen in: Katechet. Blätter 1943, 113 ff.

Erheblich besser bringt die Passionskatechese, wenigstens in unseren Katechismen, die Heilsbedeutung des Opfertodes Christi zur Geltung (4. Gl. Art.). In ausdrücklichem Gegensatz zu der seit der Aufklärung herrschenden Praxis, das Leiden Christi unter dem Gesichtspunkt »des strahlenden Tugendbeispiels, welches der Erlöser bei seinem Leiden gegeben hat«, zu betrachten, stellt G. Mey die Passionskatechese unter das Thema: »Die stellvertretende Genugtuung Christi«. Es muß, so stellt Mey fest, »die durch den blutigen Tod Christi erwirkte Sühne vor allem anderen, was sonst noch Lehrhaftes sich darbietet, aufs Nachdrücklichste hervorgehoben werden. Es ist darum mit Bedacht geschehen, daß unsere Katechesen, um nicht die Hauptabsicht des Leidens Christi zu verdunkeln, über die Tugenden, welche der Heiland dabei geübt hat, nur schwache Andeutungen enthalten«<sup>66</sup>. Indes dem großen Katecheten war mit seiner Mahnung kein »voller Erfolg beschieden«. Jungmann hat darauf hingewiesen, daß die neueste Bearbeitung seiner Katechesen (<sup>10</sup>, Freiburg 1932) den Abschnitt über die stellvertretende Genugtuung beiseite läßt. Aber auch sonst stellt die Passionskatechese und vielfach auch die Passionspredigt neuerdings wieder mehr die moralpädagogische statt die heilsökonomische Bedeutung der Passion in den Vordergrund<sup>68</sup>. Diese Fehlentwicklung ist nicht zuletzt eine Folge mangelnder Einsicht in die innere Einheit, die Passion und Auferstehung zu einem Pascha Domini verbindet. Die Folge davon ist wiederum die fast durchgängige Verkürzung des positiven Gehalts der Osterbotschaft. Erlösung erscheint in unseren Katechesen fast nur als Frucht der Passion, nicht aber der Auferstehung.

Von hier aus wird die Gestalt der Osterkatechese verständlich. Gerade sie läßt unser Anliegen am deutlichsten werden. Was Katechismen, Katechesen und Predigtbücher über das Ostergeschehen zu künden wissen, beschränkt sich fast durchweg auf den historisch-apologetischen Beweis der geschichtlichen Tatsache der Auferstehung und auf die darin gründende Anwartschaft auf unsere dereinstige Auferstehung von den Toten<sup>69</sup>. Die eigentliche und unmittelbare Heilsbedeutung des Ostersieges aber, wie sie in der Osterliturgie durch Verbindung von Oster- und Tauffeier aufleuchtet, »die positive Seite der Osterbotschaft, daß uns durch Christus der Weg gebahnt ist in ein neues Leben, in ein Leben nicht nur eben der Freiheit von der Sünde, sondern in ein himmlisches, göttliches Leben«<sup>70</sup>, die Botschaft von unserer Erlösung also, wird übergangen. Das ist daher, so meint Jungmann, »gelinde gesagt, nicht mehr selbstverständlicher geistiger Besitz des Durchschnittschristen; das ist eben jenes Kapitel von der Gnade, das am meisten unter der Auflösung des Glaubensinhalts, der Abtrennung vom Christusgeheimnis gelitten hat«.

Dementsprechend tritt auch in der Behandlung der Himmelfahrt mehr das geschichtliche Faktum als seine Heilsbedeutung hervor. Zwar erscheint der verkörperte Herr als unser »Fürsprecher beim Vater«<sup>71</sup>, mit dem Willen, auch uns »eine Wohnung zu bereiten«<sup>72</sup>; dagegen bleibt der Zusammenhang zwischen Himmelfahrt und Geistsendung, sowie das Fortwirken des erhöhten Mittlers in der Kirche vollkommen unerwähnt. End-

<sup>66</sup> May<sup>9</sup>, 301 ff. und 419.

<sup>67</sup> Jungmann, Die Frohbotschaft, 149.

<sup>68</sup> Z. B. Fr. Ernst, Kathol. Religionsbüchlein, 96 ff.

<sup>69</sup> Mey<sup>9</sup>, 327 ff.; <sup>10</sup>, 353; EK Fr. 51—53; Rottenb. Katech. 65—67; Fr. Ernst: Kath. Rel.-Büchlein, 110 ff. sieht Auferstehung nur als geschichtliche Tatsache und das Osterfest nur als Andenken an diese.

<sup>70</sup> Jungmann, Frohbotschaft, 133. Vgl. auch Hirscher, Das Evangelium und die theologische Scholastik.

<sup>71</sup> Rottenb. Katech. Fr. 69, EK Fr. 56.

<sup>72</sup> Mey<sup>9</sup>, 331 ff.; <sup>10</sup>, 359 ff.

lich kommt im EK der Zusammenhang, der Kirche und Gnade mit Geist und Geschehen der Pfingsten verbindet, insofern nur ganz flüchtig zur Geltung, als er die Gnadenlehre nicht, wie der Rottenburger Katechismus, in Verbindung mit dem 8. Glaubensartikel, sondern mit der Gebotenlehre zur Darstellung bringt.

Aber nicht nur die Heilsbedeutung der einzelnen christlichen Zentralgeheimnisse, auch ihr innerer Zusammenhang untereinander tritt nicht gebührend ins Licht. Weil die Heilstaten Gottes mehr mit menschlichen Augen als geschichtliche Facta denn im Lichte der Offenbarung als das fortwirkende Gnadenwalten Gottes gesehen werden, wird das Offenbarungsgut häufig mehr unter dem Gesichtswinkel der Vorbildmoral als unter dem der Heilsbedeutung ausgeprägt<sup>73</sup>. Jesus erscheint zwar „stets als Muster jeder Tugend“, seltener aber als der zweite Adam einer neuen Menschheit und als der „Eine Mittler“. Von dieser Schau aus aber geht nun eben die Einheit und der Zusammenhang der Mysterien des Christentums verloren. Diese werden isoliert, statt im Zusammenhang der Heilsgeschichte gesehen. Über der Vielheit der Einzelereignisse wird die Einheit des Heilsgeschehens, über den Heilsgeschichten die Heilsgeschichte übersehen. M. a. W. die katechetisch-kerygmatische Konzentration der einzelnen Heilstatsachen und Heilswahrheiten um ihren lebendigen Mittelpunkt: Christus, den Mittler, klassisch geprägt in den Katechismen des 16. Jahrhunderts, zumal bei Petrus Soto<sup>74</sup> und Canisius<sup>75</sup>, ist verloren gegangen.

Erst in jüngster Zeit regt sich im Ringen um eine »Theologie der Verkündigung« wieder das Verständnis für kerygmatische Konzentration. Jungmanns Forderung nach christozentrischer Ausrichtung der Verkündigung zwecks Überwindung der bestehenden kerygmatischen Krisis bedeutet daher eine Erneuerung bester katechetischer Tradition. Kein Geringerer als Sailer hat diesen Gedanken zum Grundgesetz christlicher Verkündigung erhoben mit der Forderung: Der Prediger »muß einen Centralblick in das Wesen des Christentums haben«. »Der Centralblick des Predigers ist der Blick, der von den Radien des Christentums in den Mittelpunkt desselben hinein, und von dem Mittelpunkt heraus in alle Radien sieht. Es ist der Blick, der von jeder einzelnen Lehre des Christentums auf die Grundlehre desselben zurück, und von der Grundlehre des Christentums in jede einzelne Lehre desselben hinaussieht. Es ist der Blick, der in jeder einzelnen Lehre den Mittelpunkt des Christentums und im Mittelpunkt alle einzelnen Lehren ersieht« ... »Dieser Centralblick setzt ... voraus, daß es eine Centralidee des Christentums gebe; daß sie dem Blicke des Predigers gegenwärtig sei«. Diese Centralidee aber faßt Sailer in die Worte: »Gott in Christus — das Heil der sündigen Welt«<sup>76</sup>. Wenige Jahre später bringt Hirscher den gleichen Gedanken für

<sup>73</sup> Z. B. Fr. Ernst, ebd. 24 ff.: Abrahams Opfer als Vorbild nicht des Heilstodes Jesu, sondern der Gottesliebe. — 26 ff.: Die Josephsgeschichten als Demonstration des Dekalogs. — Besonders aber 74: Der Täufer nicht als Vorbild Christi, sondern als Vorbild im Verzicht: »Folgt ihm nach. Trink keinen Alkohol. Ein Kind, das Alkohol trinkt, schadet sich selbst.«

<sup>74</sup> Moufang, 327 f.: Am Schluß seiner Symbolerklärung sagt Soto: »Nun sammle zusammen diese Artikel: die Summa, das ist der ganz begriff und ende oder fürsatz unsers glaubens, ist Christus, der da ist der Weg nach seiner Menschheit, die warheit und das leben nach der Gottheit. Hierumb der ganz gelaub gesammelt wird ...«

<sup>75</sup> Moufang, 615 und 566 f.: Trinitarische Konzentration.

<sup>76</sup> Vorlesungen aus der Pastoraltheologie<sup>4</sup> (München 1920) II, 13 f.

das Gebiet der Katechese zur Geltung, wenn er von einer Religionslehre vor allem fordert, »daß sie alle göttlichen Offenbarungen, Anstalten und Führungen in ihrem segensreichen Ein- und Zusammenwirken auf die Erlösung und Heiligung der Menschen fasse und darstelle: damit so der Leser oder Hörer desselben die gesamte Heilsordnung im Zusammenhang vor sich sehe, als ein in sich geschlossenes Werk göttlicher Weisheit und Gnade über-schaue, freudig dankbar bewundere und sich mit reger und erleuchteter Sorgfalt aneigne«<sup>77</sup>.

dd. Wie das religiöse Verständnis des Glaubensgehalts so verarmt auch das Verständnis des Glaubensakts unter dem Einfluß kerygmatischer Anthropozentrik. Unter zwei Gesichtspunkten näherhin ist das theologische Verständnis des Glaubensvorgangs, wie es in Katechismus und Katechese sich findet und wie es von hier aus in die Glaubensverkündigung und in das durchschnittliche religiöse Bewußtsein eingegangen ist, verkümmert.

Fürs erste kommt der Gnadencharakter des Glaubensvorgangs nicht zur Geltung. „Glauben“ wird lediglich als etwas dargestellt, was „wir tun müssen“, um selig zu werden<sup>78</sup>. Es kommt also nur der Anteil des Menschen am Glaubensakt zur Darstellung: Der Glaube als Tat des Menschen. In Wirklichkeit aber ist er nach katholischer Lehre zugleich übernatürliches Gottesgeschenk, also primär Gottes Tat, erst sekundär sittlicher Akt des Horchens und Gehorchens, eine Tat menschlichen Erkennens und Sichentscheidens, in der Folge aber notwendig ein Ineinander von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Dieser sein Gnaden- und zugleich sein gott-menschlicher Charakter kommt in unseren Katechismen nicht zur Darstellung, weil nur der Anteil des Menschen, nicht aber zuvor und zugleich der streng gnadenhaft-göttliche Ursprung christlichen Glaubens zum Wort kommt. Die einseitige Betonung des menschlichen Tuns im Glaubensakt aber beraubt diesen des religiösen Tiefgangs.

Auch an diesem Punkt wird der Wandel der Dinge am deutlichsten durch den Vergleich der heutigen katechetischen Darstellung des Glaubensakts mit der eines Canisius. Der große Katechet des 16. Jahrhunderts schickt seiner Erklärung des Symbolums eine theologisch saubere Bestimmung des Glaubensvorgangs voraus. Er stellt die Frage: „Was haist und ist der Glaub?“ Er antwortet: „Er ist ein liecht der Seelen, ein thür des lebens, ein grundvest der seligkeit, und ein solche große gab Gottes, dardurch der Mensch erleuchtet wirdt, und vestigklich fasset alles das, so Gott der Herr offenbart hat, und durch die Christlich Kirch uns zu glauben fürstellet, es sey solchs in den heiligen schrifftten ausstruckentlich begriffen oder nit“<sup>79</sup>. Bedeutet es demgegenüber nicht eine Verkümmern der katechetischen Darstellung des Glaubensvorgangs, wenn der heutige Katechismus den Gnadencharakter des Glaubens und seine positive Bedeutung als Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung übergeht und nur seinen Pflicht- und Leistungscharakter betont, um sich alsbald den Glaubensinhalten und ihren Quellen zuzuwenden<sup>80</sup>?

<sup>77</sup> Hirscher, Über das Verhältnis des Evangeliums . . . , 10.

<sup>78</sup> Zum menschl. Anteil vgl. ThQschr 1942, 155.

<sup>79</sup> Moufang, 562. Vgl. auch Katech. Rom. Vorrede und P. I, cap. 1, q. 2.

<sup>80</sup> Es ist wiederum Gasparris Katechismus, der im Anschluß an die biblisch-patristische und an die Tradition des Catech. Rom. den Gnadencharak-

Doch damit tritt schon der zweite Gesichtspunkt ins Blickfeld, von dem aus die katechetische Verkümmernng des Glaubensvorgangs sichtbar wird: der personale Charakter des Glaubensakts. Weil der Katechismus und die von ihm bestimmte Glaubensverkündigung den Anteil Gottes am Glaubensakt kaum betont, wird auch das personale, dialektische Moment des Glaubensakts wieder geschmälert. Das materiale Moment, der Glaubensinhalt, die fides bzw. veritas, quae creditur, tritt so einseitig, ja ausschließlich in den Vordergrund, daß die fides, quae creditur, d. h. der personale Entscheid, der Glaube als actus animae, als das Ja des in der Kraft der Gnade auf Gottes Wort antwortenden Menschen, nicht oder nicht entsprechend zur Geltung kommt. Über der veritas, quae creditur, droht die fides, quae creditur, über dem Materialen das Personale vergessen zu werden. Dadurch wird „der Glaube“ zum bloßen Lehrstoff, die Verkündigung aber zur unpersönlichen Wissensvermittlung, der nichts fehlt als die in die Tiefen der menschlichen Person vorstoßende, zum Leben aus dem Glauben aufrufende Wucht. Glauben wird zum bloßen „Fürwahrhalten“, was er gewiß auch, aber nicht nur ist. Das religiös Entscheidende, die personale Gehorsamstat des Menschen, bleibt außer Betracht. Ohne Zweifel liegt gerade hier die permanente und tödliche Gefahr jeglichen Religionsunterrichts. Jedenfalls beweist das Mißverhältnis zwischen der seit mehr als einem Jahrhundert für den Religionsunterricht aufgewandten Mühe und ihrem bescheidenen Ertrag, daß Vermittlung religiösen Wissensstoffes wenig fruchtet ohne gleichzeitigen Dienst an der personalen Entscheidung des gläubigen Menschen.

### c. Zusammenfassung und Würdigung.

Blicken wir zurück, so müssen wir als Ergebnis feststellen: Die neuzeitlichen Katechismen und damit die religiöse Elementarunterweisung und unter ihrem Einfluß ein gut Stück der Gesamtverkündigung bewegen sich nicht in der großen kerygmatischen Traditionslinie, die erfüllt vom Geist der klassischen Theologie, im Catechismus Romanus und bei Canisius die Heilstat Gottes zum Ausgangs- und Konzentrationspunkt der Katechese nimmt. Sie müssen vielmehr als theologisch im Einzelnen revidierte und vertiefte Weiterführung des von der Aufklärung herkommenden kerygmatischen Anthropozentrismus gewürdigt werden. Denn ihr entscheidender Ansatzpunkt ist noch immer der Mensch und sein Tun, nicht zuvor und zugleich die Heilstat Gottes in Christo. Von da aus ergibt sich eine Verlagerung im Aufbau und in der Gedankenführung des neuzeitlichen Religionsunterrichts

---

ter des Glaubensaktes zur Geltung bringt: vgl. Fr. 208, S. 68; Fr. 515, S. 213. — Auffallenderweise beschreiben noch Katechismen des 17. und 18. Jahrh. im Anschluß an Canisius den Glauben als »ein sonderbare Gnad Gottes und ein übernatürliches Licht, durch welches der Mensch erleuchtet wird, daß er alles glaubt, was die christlich Kirch befiehlt zu glauben« (so der Katechismus des Ochsenhausener Benediktinerpriors Placidus Spieß aus dem Jahre 1659, Ausg. St. Gallen 1663, 13. Noch der schwäbische Katechet F. A. Reichle nennt in seiner Katechismusausgabe (Konstanz 1769, 7) den Glauben »ein Gab Gottes und Licht, dardurch wir alles glauben, was Gott und die katholische Kirch zu glauben befieelt«. Vgl. dazu F. Weber, Die Geschichte, 15.

im Ganzen, aber auch eine Darstellung der christlichen Zentralgeheimnisse im Einzelnen wie im Zusammenhang, und endlich eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Sakrament wie zwischen Sakrament und Sittlichkeit, und eine Darstellung des Glaubensvorgangs, die dogmatisch wie pastoraltheologisch der christlichen Zentralidee und dem wahren Anteil von Gott und Mensch im Heilsgeschehen schwerlich in vollem Maße gerecht wird.

Dieses für die Pastoraltheologie wenig günstige Ergebnis offenbart ein erstaunliches Mißverhältnis zwischen dem Stand neuzeitlicher Glaubenswissenschaft einerseits und praktischer Verkündigung andererseits. Während die erstere durch gründliche Orientierung an Bibel, Patristik und klassischer Theologie in raschem Anstieg das aufklärerische Denken hinter sich ließ und den Anschluß an die große Tradition der Vorzeit zu vollziehen wußte, fand nur vereinzelt und vorübergehend die wiedergewonnene theologische Substanz über Möhler und Hirscher den Weg in die Katechismen und durch sie in den religiösen Elementarunterricht. Im übrigen vermochte die praktische Theologie mit der zeitgenössischen systematischen Theologie nicht Schritt zu halten.

Diese Tatsache hat ihren Grund wohl nicht in mangelnder theologischer Durchbildung der Katecheten, umsomehr aber in der stiefmütterlichen Behandlung, die gerade der praktischen im Verhältnis zur systematischen und historischen Theologie, nicht nur in den romanischen Ländern, von jeher widerfuhr. Theologie und Seelsorge gingen zu sehr je ihre eigenen Wege. Ungeachtet der Tatsache, daß von korrekter Theologie bis zu deren ebenbürtiger Geltendmachung in der Verkündigung ein weiter Weg führt, sorgen sich die Vertreter der systematischen Theologie, die ehemals, wie die Namen Petrus Soto, Canisius, Bellarmin u. a. beweisen, zugleich um die katechetische Fassung der christlichen Lehre sich bemühten, seit Jahrhunderten i. a. kaum um die Aufgaben der Verkündigung. Ihr Anteil am Katechismusproblem der letzten Jahrhunderte fällt wenig ins Gewicht. Die Kirchengeschichtswissenschaft aber ließ und läßt, förmlich gebannt durch den Blick auf die äußere Entwicklung der Kirche, die Erforschung des innerkirchlichen Lebens, z. B. die Geschichte der Frömmigkeit, der Seelsorge, der christlichen Verkündigung, fast vollkommen unbearbeitet. Die Prinzipien, aus denen die Kirche ihr Wirken in der Vergangenheit gestaltet, die katechetisch-homiletische Erfahrung vergangener Jahrhunderte, ja selbst der pastoraltheologische Gehalt der großen Konzilien, sind im wesentlichen völlig unbearbeitet. Und doch setzt eine wesensgemäße Erfassung und Erneuerung des kirchlichen Wirkens möglichst umfassende pastorgeschichtliche Kenntnisse voraus. Weil sich der Pastoraltheologe gerade in dieser Hinsicht fast überall vor wissenschaftlichem Neuland sieht, ist es begreiflich, daß er sich allzulange kaum mit den Aufgaben materialer Kerygmantik befaßte, um sich statt dessen allzusehr auf die formale Katechetik und Homiletik, also auf die Methodik der religiösen Unterweisung zu beschränken. Gerade daran aber offenbart sich zum Schluß nochmals, wie wenig sich die Pastoraltheologie von Geist und Methode ihrer aufklärerischen Geburtsstunde zu lösen vermochte.

Nicht als ob es an bedeutenden Entwürfen inhaltlich tiefgehender Katechismen gefehlt hätte. Schon J. B. Hirschers Katechismus bedeutet die Überwindung der seichten Aufklärungskatechese durch den Aufriß der Elementarverkündigung aus der positiven Heilsökonomie und damit aus der Mitte des Christentums. Der Zusammenhang der Kirche und ihres Wirkens

mit Gottes Heilstat tritt bei ihm mit aller Deutlichkeit hervor; ist doch der Zentralgedanke seines Katechismus wie seiner Moral die Idee der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit, »die immerwährende Fortdauer des Wiederherstellungswerkes in der Kirche durch das fortdauernde Amt Christi«. Demgemäß bilden das Kernstück seiner Katechese die Mysterien des Christentums und diese nicht als Heils t a t s a c h e n nur, sondern in ihrer Heilsbedeutung. Im Gegensatz zu den Aufklärern, welche die Mysterien bestenfalls an den Rand der Verkündigung abgedrängt und sich mit »natürlicher Religion« begnügt hatten, fragt Hirscher empört: »Was ist das Christentum, solange seine Centrallehren nicht gefaßt sind?« Dabei weiß er diese auf dem Weg genetisch-historischer Entfaltung im Anschluß an die Heilsgeschichte im Zusammenhang und als Einheit darzustellen. Das war materiale Kerygmata von hohem theologischem Niveau. Wenn Hirschers Werk sich doch nicht durchzusetzen vermochte, so lag das nicht eigentlich an den theologischen Grundsätzen<sup>81</sup>, auch nicht bloß »an ihrer ungenügenden und unpraktischen Anwendung«<sup>82</sup>, die nicht leicht Sache des akademischen Lehrers der Neuzeit sein wird, sondern vor allem auch an der Verständnislosigkeit der Zeit, die zuviel von der menschlichen »Methode« und zu wenig vom göttlichen Inhalt des Religionsunterrichts erwartete.

Auch dem Versuch des Möhlerschülers Ignaz Schuster, das theologische Gedankengut der jungen Tübinger Schule im Anschluß an Canisius und den Katechismus Romanus catechetisch auszuprägen, war nur ein räumlich und zeitlich sehr begrenzter Erfolg beschieden. Noch immer war und blieb das Interesse der Zeit auf die formale Seite der religiösen Unterweisung gebannt. Die Methodenfrage steht derart im Vordergrund, daß F. Weber zu dem Urteil kommt: »Der Streit, der sich wegen der Unfehlbarkeit erhob, war der einzige in dieser Periode (von 1850 bis zur Gegenwart), der den theologischen Inhalt des Katechismus berührte. Alles andere, was über den Katechismus seit 1850 gesagt und geschrieben, gefordert und probiert wurde, betrifft die rechte Form des Katechismus, also das pädagogisch-didaktische Problem«<sup>83</sup>. Der methodische Weg aber, der beschritten wurde, war nicht der heilsgeschichtliche, wie Hirscher ihn gefordert hatte, auch nicht der, den Schuster im Anschluß an den Katechismus Romanus im Geiste Möhlers beschritt, sondern die mit der Neuscholastik sich durchsetzende systematische Unterrichtsmethode eines Deharbe und seines kompendienhaften Katechismus; glaubte man doch unter dem Einfluß der zeitgenössischen Pädagogik an die unwiderstehliche Kraft unterrichtlicher Korrektheit und Klarheit; erwartete man doch von der theologischen Wissensvermittlung die entscheidende religionspädagogische Wirkung.

Erst recht setzte sich das Monopol der »Methodenbewegung« durch, als man seit der Jahrhundertwende von der Übertragung der profanen Unterrichtsmethodik und Didaktik eines Herbart und Ziller auf das religiöse Bildungswerk mehr als methodischen Hilfsdienst erwartete. Nicht mehr der Inhalt stand im Vordergrund, sondern die Art seiner Darbietung. Zeigt sich nicht gerade darin wieder der Triumph anthropozentrischer Kerygmata? War es nicht ein Verstoß gegen Geist und Wesen christlicher Verkündigung, wenn die religionspädagogischen Methoden »in völliger Anlehnung an die Herbart-Zillerschen Formalstufen die Einseitigkeit der intellektuellen Bildung gedankenlos auf den religiösen Unterricht übertrugen«<sup>84</sup>, wenn also »die Erreichung des religiösen Zieles durch ein im Grunde irreligiöses Lehrverfahren«<sup>85</sup> angestrebt wurde? So Wertvolles die letzten Jahrzehnte auf

<sup>81</sup> Obwohl die Art, wie Hirscher den Kampf um die biblische Erneuerung der Katechese als Gegensatz zu der »theologischen Scholastik« gemeinhin empfinden zu müssen glaubte, seinem Bemühen wenig förderlich sein konnte.

<sup>82</sup> auf die Franz Weber, Die Geschichte, 131, hinweist.

<sup>83</sup> Ebd. 179.

<sup>84</sup> Emil Winkler, Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren (Freiburg 1929) 189.

<sup>85</sup> Emil Pfennigsdorf, Methode und Persönlichkeit im Religionsunterricht (Langensalza 1924) 12.

dem Gebiet der religiösen Unterrichtsmethode geleistet haben, der Umfang und Tiefgang des Methodenstreits dürfte doch auch Ausdruck jenes kerygmatischen Anthropozentrismus sein, der zu viel von der Methode menschlichen Unterrichtens und zu wenig von der Stoßkraft des Inhalts der Frohbotschaft erwartet.

Es bedurfte der organisatorischen Erschütterung des religiösen Unterrichtswesens, der Lockerung der herkömmlichen Verkoppelung des Religionsunterrichts mit der Schule, und es bedurfte der religionspädagogischen Not der letzten Jahre, um das schon von Sailer und Hirscher nicht nur geahnte, sondern allen Ernstes gestellte Problem materialer Kerygmantik im heutigen Bemühen um eine „Theologie der Verkündigung“<sup>68</sup> ins Licht des Tages und in die Mitte der Pastoraltheologie zu rücken. Das geringe Verständnis aber, dem auch jetzt noch das Bemühen der „Kerygmater“ um inhaltliche Erneuerung der Glaubensverkündigung da und dort begegnet, beweist mehr als alles andere, daß dieses bedeutsame Anliegen noch ganz am Anfang eines durchgreifenden Erfolges steht.

### Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares (S)

Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares haben wir in der feierlichen Allokution vom 30. Nov. 1941 eine bedeutsame neue päpstliche Erklärung, auf die in anderem Zusammenhang noch ausführlicher wird zurückzukommen sein. Vorerst glauben wir manchem Leser zu Diensten zu sein, wenn wir den authentischen Text in seinem Zusammenhang hier wiedergeben:

Summus Pontifex, die 30. mensis novembris 1941, VI ineunte anno Pont. Academiae Scientiarum, adstantibus Emis Patribus Cardinalibus Excemis Exterarum Nationum Legatis et eiusdem Academiae Sociis aliisque Romanae Curiae Praelatis praeclarisque Viris, haec verba fecit:

... »Quel giorno, in cui Dio plasmò l'uomo e gli coronò la fronte del diadema della sua immagine e somiglianza, costituendolo re di tutti gli animali viventi del mare, del cielo e della terra, quel giorno il Signore Dio onnisciente, si si fece maestro di lui. Gli insegnò l'agricoltura. a coltivare e custodire il delizioso giardino nel quale lo aveva posto; condusse a lui tutti gli animali del campo e tutti gli uccelli dell'aria, perchè vedesse come chiamarli, ed egli diede a ciascuno il suo vero e conveniente nome; ma, pur in mezzo a quella moltitudine di esseri a lui sottoposti, si sentiva tristemente solo e cercava invano una fronte che somigliasse a lui e avesse un raggio di quella immagine divina, onde splende l'occhio di ogni figlio di Adamo. Dall'uomo soltanto poteva venire un altro uomo che lo chiamasse padre e progenitore; e l'aiuto dato da Dio al primo uomo viene pure da lui ed è carne della sua carne, formata in compagna, che ha nome dall'uomo, perchè da lui è stata tratta. In cima alla scala dei viventi l'uomo, dotato di un'anima spirituale, fu da Dio collocato principe e sovrano del regno animale. Le molteplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti e origini dell'uomo non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi che lasciare all'avenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento così importante.« — AAS 33 (1941) 504, 506.

<sup>68</sup> I. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensburg 1936). — Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung<sup>2</sup> (Freiburg 1939): Trinitarische Konzentration; vgl. ihr gegenüber Hirschers Bedenken in: »Über das Verhältnis des Evangeliums...« (1823).