

Besprechungen

Umkehr und Erneuerung. *Kirche nach dem Konzil*. Hrsg. von Theodor Filthaut. 8^o (407 S.) Mainz 1966, Grünewald. 29.80 DM.

Die Gemeinschaftsarbeit ist aus dem lebendigen Interesse an der Verwirklichung des Vaticanum II hervorgegangen. Es soll der Zusammenhang „mit dem kommenden Leben der Kirche“ gesucht werden. Also nicht so sehr eine Besinnung auf das, was war, sondern was kommen soll. Erneuerung setzt aber Umkehr voraus. Damit ist der *nervus rerum* berührt. Das Konzil wird vielfach, wie besonders für die Liturgie festgestellt wird, zu passiv aufgenommen. Es soll oder sollte Reformen bringen. Was aber eigentlich der Erneuerung bedarf, ist der Mensch in seinem personalen und sozialen Bereich. Die Verfasser wollen Anregungen geben I. für den Bereich der Kirche als ganzer; II. für die ökumenische Arbeit; III. für die Beziehung von Kirche und Welt heute. Bei der Fülle der Probleme konnten nur einzelne Themen herausgegriffen werden.

Zu I: W. Kasper handelt — ausgehend von der Konstitution *Dei Verbum* — über „Schrift—Tradition—Verkündigung“ (13—41). Erst durch die Ablehnung des Entwurfes von 1962 (*De Fontibus Revelationis*) wurde das Konzil vor den ganzen Umfang der Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kirche gestellt. Leider sei das zweite Kapitel der Konstitution noch zu sehr unter dem Bann der Thematik der materialen Suffizienz der Heiligen Schrift geblieben. Dennoch sei der Fortschritt gegenüber dem ersten Schema unverkennbar: denn die Aufgabe des „Heutigwerdens des Evangeliums durch das lebendige, geisterfüllte Zeugnis der ganzen (!) Kirche, nicht nur durch ihre Lehre, auch nicht nur durch das Wort, sondern durch ihr Leben, ihre Liturgie und ihre Praxis“ ist erkannt (18). Beachtenswert sind die Reflexionen des Verf. auf den Traditionsbegriff (21—33), die er von den neuen Perspektiven her anstellt. Das Konzil hat die Frage nach dem bloßen Enthaltensein oder Nichtenthaltensein der Wahrheit in der Schrift mit Recht nicht entschieden, sondern weitergeführt zu der anderen nach dem lebendigen und tätigen Glaubenszeugnis der Kirche. Mit Recht sagt K. zum Verhältnis von Dogma und Schrift: „Diese kritische Interpretation des Dogmas im Licht der Schrift kann sich aber nicht allein unter der leitenden Fragestellung des Enthalten- oder Nichtenthaltenseins vollziehen . . . Das Problem ist weniger, ein Dogma als in der Schrift enthalten nachzuweisen, als vielmehr aufzuweisen, daß ein Dogma fähig ist, die Schrift aufzuschließen und zum Reden zu bringen“ (37 f.). Tatsächlich war dies die Funktion der alten Dogmen, etwa des Trinitäts- oder Inkarnationsdogmas, die volle Schriftaussage über Vater-Sohn-Geist und über den Menschgewordenen eindeutig gegenüber häretischen Abschwächungen festzuhalten. Die alten Dogmen sind die *lectio ardua et difficilior* der Heiligen Schrift im Verständnis der Kirche und haben damit eine unaufgebbare Funktion im Ganzen der Tradition. Verf. gibt gute Hinweise zum Problem der Hermeneutik und zur Erneuerung der Theologie von der Schrift her, wie diese besonders das sechste Kapitel der Konstitution fordert. — J. Lécuycer (42—64) zeigt von der Frage der „Kollegialität des Bischofsamtes“ her, daß es nicht bloß um eine Angelegenheit des Episkopats geht, sondern um die Existenz der ganzen Kirche. Von der Bruderschaft im Geiste der Bischöfe aus muß es zu einer Bruderschaft der Einzelkirchen kommen. — H. Fleckenstein spricht über die „Erneuerung des Diakonats“ (65—91). Ihm geht es dabei nicht um ein Wiederaufzählen der bekannten Gründe für eine Erneuerung des Diakonats, sondern um die Vorbereitung der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse. In der Kirche ist Raum für ein hauptamtliches Diakonats, weil Aufgaben zu erfüllen sind, die weder von Bischöfen noch von Priestern, noch von Laien voll übernommen werden können: wichtige Verwaltungsaufgaben, karitative Tätigkeit, Wortgottesdienst, Spendung von Sakramenten. Die liturgische Feier und die Liebestätigkeit der Kirche müssen gerade mit Hilfe des Diakonats auf allen ihren Stufen und in allen Bereichen erneuert werden. Notwendige Ämter sollen durch den richtigen Träger wahrgenommen werden. Die Diakone könnten eine wichtige „dritte Gruppe“ von

Mitarbeitern des Bischofs (neben Priestern und Laien) werden, wobei nicht einfachhin die vor dem Konzil gegebene Zuordnung von Diakonat und Presbyterat Modell stehen müßte (72). Diakon-Kapläne könnten einen großen Teil der Aufgaben in der Pfarrei übernehmen, die heute der Priester-Kaplan zu erfüllen hat (73; mit Berufung auf J. Rodhain). Der Diakon könnte auch ein Brückenbauer zwischen Priester und Laien sein. Beachtenswert sind die Hinweise auf den priesterlichen Zölibat auf dem Hintergrund der Möglichkeit, verheiratete Diakone zu haben (76). Leichter als der Priester (Kaplan) könnte der (verheiratete) Diakon etwa seelsorgliche Aufgaben auf dem Campingplatz, im Betrieb, im Freizeitleben erfüllen. Dabei dürfte nicht die Folge sein, daß etwa der Priester noch mehr als bisher in die Ferne (gegenüber dem „profanen vulgus“) entrückt werde. Er müsse vielmehr seine eigene (geistliche) Weise der Nähe zum Volk finden. Die Frage des verheirateten oder nicht verheirateten Diakons und der entsprechenden Tätigkeitsbereiche wird aber näher S. 77—84 besprochen, ebenso die nicht leichten Probleme der Diakonsausbildung und der an diese zu stellenden Anforderungen (84—91). Die Missionsländer werden wohl in Bälde die alten Heimatkirchen an Initiative und Erfahrung auf diesem Gebiet überrunden. — E. J. Lengeling bringt einen nüchternen und doch sehr anregenden Beitrag zum Thema „Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch“ (92—135). Sachlich stellt er fest, daß eine Aufschiebung der Verabschiedung der Liturgiekonstitution dieser genützt hätte (sicherlich hätte die Liturgische Kommission dabei auch für ihre Konstitution ein signifikatives Einleitungswort gefunden, wie dies alle anderen Dokumente des Konzils aufweisen. Mit „Sacrosancta Synodus“ anzufangen, war nicht sehr einfallsreich). L.s Besorgnis ist, daß durch Priester und Gemeinden die neuen liturgischen Formen, die aus dem Konzil hervorgegangen sind und hervorgehen, als bloß *äußere* Formen angenommen werden und damit eben keine Erneuerung für die Gemeinde bedeuten. „Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß eine solche Gefahr alles andere als imaginär ist“ (92). L. sieht die Rettung darin, daß die liturgische Erneuerung eingebaut werde in das Gesamtgefüge einer erneuerten Pastoral und selbst von ihren eigentlichen Ursprüngen her verstanden werde. Er zeichnet dementsprechend zuerst die äußeren Strukturen der Erneuerung der Liturgie, dann beschreibt er die Versuche, das liturgische Tun in das gesamtkirchliche Leben hineinzustellen. Schließlich handelt er vom Wesen der Liturgie (im Anschluß an Art. 7 der Konstitution [100—118]). Die Konstitution geht nun über *Mediator Dei* hinaus, indem sie die *zwei* Komponenten der Liturgie, Heiligung und Kult, betont, während die Enzyklika nur vom Kult gesprochen hat. Mit Recht weist L. auf die Ämterlehre des Konzils hin, die nun wieder die Dreizahl Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt betont, gegenüber der von Kl. Mörsdorf so sehr in den Vordergrund geschobenen Zweiteilung: Amt der Heiligung und der Ordnung. Erstere sei auf die Gesamtkirche anwendbar, die letztere nur auf den Klerus. Sicherlich könnte man noch mehr zu der Tatsache sagen, daß das Konzil den Dienst am Wort (Verkündigung, Lehramt) in der Aufzählung der Ämter meist an den Anfang stellt und dies besonders an entscheidenden Stellen. Auszugehen wäre von der Theologie der Offenbarung und des Wortes Gottes (vgl. aber S. 119; ferner Herderkommentar zu *Lumen Gentium*, art. 28, S. 251). Auch die Beziehung von Wort und Sakrament könnte hier zur Sprache gebracht werden. Im letzten Abschnitt (118—135) geht es um die Träger der Liturgie. L. beklagt, daß in Liturgie, art. 7, versäumt worden sei, das Wirken des Geistes in die Wesensbeschreibung der Liturgie einzubeziehen. Andere Dokumente des Konzils mußten dies nachholen (121 f.). Wie kaum in einem anderen Beitrag dieses Sammelwerkes sind hier die gesamten Dokumente des Konzils in der Sicht der Liturgie ausgewertet worden. Dies gibt ihm einen besonderen Wert. — R. Padberg referiert über das Thema „Neue Akzente der Glaubensverkündigung“ (136—155): Offenbarung als Ereignis; die Bibel in der katechetischen Unterweisung, wobei Praktisches zur Verwirklichung des sechsten Kapitels von *Dei Verbum* gesagt wird; hier sind manche Hinweise gegeben, die sich mit denen von H. Thielicke treffen („Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt“ [Tübingen 1967]); die Kirche in der Katechese; Dialog und Partnerschaft in der Kirche; die neue Liturgiekatechese (manches klingt hier an die Ausführungen von E. J. Lengeling an); die „Welt“ in der nachkonziliaren Katechese. P. sieht gut die Gefahren, in der die nachkonziliare Katechese steht: Die Sucht

nach „Aktuellem“, die ein so erstaunliches Interesse am Konzil geweckt hat, kann sich bald „Aktuellerem“ zuwenden und so die so gut aufgegriffenen Anregungen halbverbraucht liegenlassen; die ultra-konservativen Kräfte können eine weitgehende und tiefgreifende Erneuerung verhindern. Die Avantgardisten dagegen können revolutionäre Entwicklungen einleiten, die das Konzilswerk in falsches Licht setzen und zu gefährlichen Spannungen führen. Schon hier sei es erlaubt, auf den Beitrag von J. Ratzinger vorauszugreifen, der hier der Aktivität den rechten Ausweg weist und den Konservativen Vertrauen geben kann: „Das Konzil markiert den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung, und der konziliare Gegensatz zu konservativ heißt nicht progressistisch, sondern missionarisch“ (291).

Zu II: Im Rahmen der Fragen zum Ökumenismus spricht M.-J. Le Guillou O. P. über die Möglichkeit einer vollkommeneren Katholizität der Kirche (159—188). Er sieht in der katholisch-ökumenischen Bewegung einen schöpferischen Prozeß, so daß eine Prognose über die Zukunft des Ökumenismus nicht möglich ist. Der Ökumenismus wird hineingestellt in das Leben der Kirche, wie er auch gesehen wird von der sakramentalen Sicht und der Geschichtlichkeit der Kirche (Kirche der Armen) her. „Das Wort von der Kirche der Armen entspringt einer Erkenntnis theologischer, pastoraler und missionarischer Natur“ (184). Die Welt der Armen stelle den großen apostolischen Auftrag des 20. Jh. dar (187). Für die Grundlegung der Theologie des katholischen Ökumenismus stellt Le G. mit Recht die „sakramentale Sicht“ der Kirche voran. Von da aus sucht er auch in etwa die Möglichkeiten kommender Wiedervereinigung zu erfassen. Was alle gemeinsam suchen, ist die voller ausgeprägte Wirklichkeit der Kirche, ihre voller entfaltete Katholizität — eine Sicht, die ohne Zweifel im Konzil verankert ist (vgl. W. Beinert, Die Una Catholica und die Partikularkirchen, in: ThPh 42 [1967] 1—21). — Der Herausgeber des Werkes selber behandelt das Thema: „Verkündigung über die Einheit der Christen“ (189—213). Er will nicht eine eigene Spezies einer ökumenischen Predigt befüllen (neben der liturgischen und katechetischen). Er will nur eine von der Zeit der Spaltung und der Kontroverse her bedingte Introvertiertheit bewußt machen und so öffnen. Ökumenische Weise zu predigen liegt aber nicht allein in der Begeisterung; sie erfordert gründliche Sachkenntnis und einen eigenen Stil. Er betont hier die Bedeutung der Schau der Kirche als des „Volkes Gottes“ (195—199). Das Ziel der Einheit der Christen muß für diese Welt und in der Sichtbarkeit angestrebt und nicht in das Jenseits und in die Unsichtbarkeit hineinverlegt werden (199). Ökumenische Haltung erfordere auch eine eigene Spiritualität, eigene Andachtsformen (auch mit eigenen Bruderschaften und Orden, wie sie uns etwa Taizé vormacht). — Fr. Böckle spricht in diesem Zusammenhang über „Das Problem der Mischehe“ (214—234). Über das hinaus, was bereits bekannt ist (vgl. ThPh. 41 [1966] 376—400), ist vor allem seine Frage von Interesse, welches denn die unumstößlichen theologischen Grenzen der kirchlichen Verfügungsgewalt seien. Er nennt vor allem die zwei dogmatischen Thesen: die Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag und das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als der von Christus gestifteten und rechtlich verfaßten Kirche (die Betonung des „rechtlich“ ist hier wohl in der Sicht des Moraltheologen so exklusiv herausgestellt. Die Konstitution *Lumen Gentium* gibt eine umfassendere Beschreibung der Kirche von den drei Banden der Einheit her, wobei das Moment des Gesellschaftlichen im weiteren Sinn und seine sakramentale Funktion im Vordergrund stehen. So des weiteren auch B. [221]). Er stellt weiterhin fest, daß die natürlichen Rechte auf Ehe und freie Partnerwahl heute so hoch anerkannt sind, daß man die Erlaubtheit, nicht aber die Möglichkeit ihrer Erfüllung direkt oder indirekt an einen differenzierten Gewissensentscheid über die konfessionelle Kindererziehung binden darf. Wenn aber nun beide Partner sich im Gewissen an ihr Bekenntnis und seine Forderungen gebunden fühlen? Für eine Lösung dieses Konfliktfalls macht B. einige über die Instruktion *Matrimonii Sacramentum* hinausgehende Vorschläge, die zunächst die Formpflicht betreffen. Neben einer großzügig ausgeübten Dispenspraxis, die nicht ohne Bedenken sei, nennt er als besondere Möglichkeit: „Die Kirche fordert aus der inneren Einheit von Ehesakrament und Ehevertrag von ihren Gliedern weiterhin die religiöse Trauung, aber sie betrachtet die Einhaltung dieser Forderung nicht als absolute

Bedingung für die Gültigkeit“ (229). Die kanonische Form ist wohl zur Erlaubten, aber nicht zur gültigen Eheschließung notwendig. B. sieht die seelsorglichen Konsequenzen einer solchen Praxis. Bezüglich der konfessionellen Kindererziehung meint B., sie sei solcher Natur, daß sie das Gewissen beider Elternteile berühre. Man darf aber damit nicht die Verantwortung eines Gatten allein belasten und die Gültigkeit der Ehe von seiner Entscheidung abhängig machen. Er unterscheidet den objektiven Tatbestand mit seinen Forderungen und die Ebene der subjektiven Überzeugung (beim katholischen Partner), die vielleicht diesem Tatbestand nicht gerecht wird. Aber soweit es eben echte Gewissensüberzeugungen sind, „kann man ihm (dem katholischen Partner), deswegen nicht das natürliche Recht auf Ehe und freie Partnerwahl *in concreto* streitig machen“. Der katholische Partner soll nicht unfähig sein, die Ehe überhaupt zu begründen, wohl aber soll die Kirche ihm praktisch zeigen, „daß er nach äußerlich-sachlicher Beurteilung im Gegensatz zu seiner vollen Glaubensüberzeugung und kirchlichen Disziplin steht und darum etwas Unerlaubtes tut. Genau das wäre aber gerade dann möglich, wenn die Trauassistenten nicht zur Gültigkeit notwendig wäre, sondern eine Auszeichnung und eine Bekundung der vollen Gemeinschaft mit der Disziplin der Kirche darstellte. Dann könnte eine Trauerverweigerung einen echten Sinn haben“ (234). — A. Exeler spricht über das „Verhältnis der Kirche zu den Juden“ (235—269). Stärkere Betonung der Einheit der Heilsgeschichte, rechtes Verständnis der Kritik des NT am Volke Israel (als Aufforderung zur kirchlichen Selbstkritik), Bereitung für das Gespräch mit den Juden, sieht er als Wege zur Bereinigung der geschichtlich so vielfach belasteten Beziehungen. —

Zu III: J. Ratzinger leitet diesen dritten Teil mit einem in Frageform gestellten Thema ein: „Weltoffene Kirche?“ (273—291). Theologisch gesehen, ist die Kirche selbst „die Geste der Öffnung und muß sich daher fortwährend in den Dienst dieser Geste stellen und sie geschichtlich realisieren“ (275). Die konkreten Formen der Öffnung sind aber ein neuer Realismus in der Theologie, der Abbau der ständischen Ordnungen innerhalb der Kirche (nicht im Sinne einer Gleichmacherei, sondern im Sinne des Freimachens für die echte Darstellung der verschiedenen Berufungen und Dienste in der Kirche), die Idee des Dialoges, das Ja zur Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche. — H. R. Schlette kommt auf sein bekanntes Thema „Die Kirche und die Religionen“ zurück (292—311), auf die Frage also, wie das Beieinander und Nebeneinander der Kirche und der nichtchristlichen Religionen innerhalb der einen Heilsgeschichte zu deuten sei. Von einer Theologie der Geschichte aus sucht er die Gesamtkonzeption zu finden, innerhalb deren eine Theologie der Religionen möglich und verständlich werden kann. Schl. greift die Unterscheidung Rahners (jetzt auch J. Heilsbetz', Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen [Herder 1967] 134—143) von einer allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte auf. Gegenüber K. Rahner und J. Heilsbetz schreitet er aber von dieser Unterscheidung weiter zu der Feststellung, die Religionen seien der Weg der allgemeinen Heilsgeschichte und in diesem Sinne der *ordentliche* Heilsweg der Menschheit. Kirche und Christentum werden damit bei allen Abgrenzungen als außerordentlicher Heilsweg hingestellt (306). Schl. wehrt sich aber gegen eine simplifizierende Interpretation seiner These in dem Sinne, daß die Religionen der ordentliche, das Christentum bzw. die Kirche der außerordentliche Heilsweg seien (300 [Anm. 13]). Ob mit Erfolg? Er kehrt damit eine alte scholastische Unterscheidung um. Gewiß besteht ein Zusammenhang von Doxa und Heil, wenn auch die Betonung des Begriffes der Epiphanie bei Schl. mehr Schwierigkeiten schafft als Hilfe bringt. Denn alles Heil ist schließlich Mitteilung der Doxa Gottes (und Gottes selbst). Schl. gibt zu, daß in Jesus Christus die eigentliche Epiphanie Gottes und das Heil gekommen seien. Daraus muß er aber die einzig richtige Folgerung ziehen: wenn die Religionen überhaupt etwas für das Heil der Menschen bedeuten können — und sie tun es —, dann nur, weil ihr Wahrheitskern von Christus erfüllt ist. Er ist die Grundlegung und Sinnerfüllung auch der allgemeinen Heilsgeschichte (vgl. 2 Kor 5, 19: „Ja, Gott war es, der in Christus *die Welt* mit sich versöhnte . . .“!). Leider geht Schl. eher von seinen Schemata als von den neuen Ansätzen des Konzils (*Lumen Gentium*, II, 16, und dem Missionsdekret) aus. Letzteres ist seinen Auffassungen, besonders auch von der Mission, nicht günstig, wenn er auch mit Recht alte Klischees und Simplifizierungen tadelt.

Aber eben hier hätte ihn *Lumen Gentium* unterstützt. — J. B. Metz gibt seinem Beitrag den Titel: „Kirche für die Ungläubigen“ (312—329). Er will von den einzelnen Konzilsdokumenten her einige hermeneutische Regeln für das Gespräch der Kirche mit den Ungläubigen gewinnen: 1. Die Kirche bekennt sich als Kirche der Sünder. 2. Das Konzil betont neu den universalen Sendungs- und Verantwortungshorizont der Kirche. 3. Vor allem wird die Kirche durch die Betonung ihres endzeitlich-eschatologischen Bezugs auf die Menschen hin geöffnet. Die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt (326). M. vertritt hier seine von anderen Veröffentlichungen und Diskussionen her bekannten Auffassungen. — Ein sehr aktuelles Thema schneidet W. Dirks an: „Humanismus — eine dritte Konfession?“ (330—346). Er bringt sehr differenzierte Unterscheidungen dafür, was mit Humanismus gemeint ist oder gemeint sein kann. Von daher und „aus der Grundunterscheidung zwischen ideologischem und konkretem Humanismus ergibt sich, daß wir es weder mit der dritten Konfession noch überhaupt mit einer Konfession zu tun haben. Ich beantworte also das Fragezeichen hinter dem Thema dieses Beitrags mit Nein. Es gibt Humanisten und es gibt Humanismen, aber es gibt keinen Humanismus, auf dessen Prinzipien und Lehren alle Humanisten eingeschworen werden könnten“ (343). D. warnt aber davor, daß eine Selbstisolierung der Kirche diese Humanisten (und Humanismen) zu einer dritten Konfession sammeln und verhärten könnte. Seine Mahnungen verdienen gehört zu werden. — W. Heinens Beitrag „Aufbruch des Unbewußten“ (347—371) findet den Nexus mit den Konzilsdokumenten nicht so leicht. Seine Fragestellung ist eben ganz von seinen eigenen Forschungen her geprägt. H. schildert zuerst die Phänomene des aufbrechenden Unbewußten (in Ehe und Familie, im Berufsleben, im Leben der Gesellschaft und der Völker, im Leben der Kirche) und sucht dann nach einer psychologischen Erklärung dieser Formen. Von da sucht er die Frage nach dem „Wie“ des religiös-sittlichen Lebens, nach seinem „Wo“ und „Warum“. Der Nexus zu den Konzilsdokumenten findet sich dann stärker in dem Abschnitt: „Antworten der Kirche an den fragenden Menschen“ (Bild, Symbol, Wort im Leben der Kirche; Führung und Forderung im Reifungsprozeß der Gläubigen; Wege vom Unbewußten zur Mitte des Menschen). — K.-H. Hoffmann behandelt das Thema „Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel“ (372—392). Er gibt einen kurzen Überblick über den modernen Kommunikationsprozeß und seine Auswirkungen und spricht dann von der Mitsorgepflicht der Kirche um einen sachgerechten Gebrauch dieser Kommunikationsmittel im Dienste wachsender Menschlichkeit und Brüderlichkeit. — B. Drees schließt das Gemeinschaftswerk ab mit einem Beitrag über das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft (393—403). Er exegesierte auf diesen Seiten das fünfte Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und stützt diese Exegese durch Verweise auf andere Aussagen der Konstitution.

Viele Anregungen werden in diesem Buch in Ausdeutung und Weiterführung des Konzils gegeben. Vielleicht fehlt eines darin: der Aufruf zu einer „konzertierten Aktion“ aller Schichten in der Kirche, um das Konzil zu verwirklichen. Es bedürfte einer sehr lebendigen Zusammenarbeit des gesamten Episkopats, von Priestern und Laien, von Ordensleuten und Menschen in der Welt, um uns den Status unserer Kirche offen bewußt zu machen und so — im Sinne des Konzils — die Richtlinien für eine erneuerte Seelsorge zu erarbeiten (wie etwa die Bischofskonferenz des ehemals belgischen Kongo dies schon seit 1964 für das Jahr 1967 tut). Mehr und mehr müßte auch das Bewußtsein geschaffen werden, daß die gepredigten Haltungen ihre *praktische* Anwendung im privaten und sozialen Leben finden müßten und daß erst so von einer Erneuerung unseres Christentums die Rede sein könnte. Viel wird über Verkündigung, Katechese, neue Theologie gesprochen — und mit Recht. Bleiben wir aber nicht Theoretiker und Ideologen, die ihre Theorien und Ideologien der „Selbstverwirklichung“ überlassen? Was von unseren oft so disparaten Bemühungen heute dringt zum wirklichen Leben, zur Annahme in lebendiger Verantwortung vor? Hier aber fällt die Entscheidung über wahre Umkehr und Erneuerung.

A. Grillmeier, S. J.

Buber, Martin, *Werke*. Erster Band: *Schriften zur Philosophie*. — Zweiter Band: *Schriften zur Bibel*. — Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus*. Gr. 8°