

<sup>1</sup> Vgl. F. Houtart und E. Pin, *The Church and the Latin American Revolution* (New York 1965) 166.

<sup>2</sup> P. Gerbe u. a., *Ils demandent le baptême pour leur enfant: Parole et Mission* 10 (Paris 1966) 256 ff. Dieses Werk enthält eine Bibliographie von Artikeln in französischer Sprache 1962–65. Vgl. auch neuere Aufsätze in: *Paroisse et liturgie*: P. Vanbergen und F. Compere, *L'admission au Baptême des nouveaux-nés et les délais de la célébration du Baptême*: 2 (1966) 98–113; A. Turck, *Compte rendu d'une enquête sur le baptême des enfants au Doyenné de Saint-Denis* (Paris): 2 (1966) 114–118; E. Marcus, *La pastorale du baptême des petits enfants*: 3 (1966) 260–269; *Equipe sacerdotale de Notre-Dame-des-Champs, Paris, Expérience pour une pastorale sur la foi et les sacrements dans le cadre du baptême*: 3 (1966) 276–286; *Le baptême des petits enfants et les récentes décisions pastorales de l'Episcopat de France*: 4 (1966) 469–477. Vgl. auch F. Sebastian, *Sacramentos y Fe. Un Problema de la Pastoral Española: Iglesia Viva* 2 (1966) 75–85.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Kirche und Sakramente=Quaestiones Disputatae* 10 (Freiburg i. Br. 1961) 78 ff.

<sup>4</sup> *Atelier Mission-Paroisses, Pastorale sacramentelle en secteurs déchristianisés*: Kap. 3, *Ils demandent ...*, 68.

<sup>5</sup> G. Corção, *A religião no Brasil: Diário de Notícias, Suplemento literário* (Rio de Janeiro) 20. Sept. 1958, zit. in: F. Lepargneur, *Deux essais de témoignage évangélique au Brésil: Nouv. Rev. Théol.* 83, 2 (1961).

<sup>6</sup> Das hier in bezug auf die Taufe behandelte Problem betrifft auch die andern Sakramente. F. Sebastian aaO. behandelt insbesondere «Taufen ohne persönliche Überzeugung», «Firmungen ohne geistliche Reife», «Eucharistiefiern ohne brüderliche Gemeinschaft» und «Ehe ohne die Liebe Christi zu seiner Kirche».

<sup>7</sup> *La pastorale du baptême des petits enfants*: Doc. Cath. 40 (6 mars 1966) 457–466.

<sup>8</sup> Ebd. 460.

<sup>9</sup> Wir sprechen hier aus unserer persönlichen Erfahrung in Panama, vor allem in der Pfarrei Cristo Redentor, San Miguelito, Panama City. Die Bevölkerung der Pfarrei ist arm und besteht zumeist aus Leuten, die aus dem Innern des Landes eingewandert sind. In kurzer

Zeit (seit März 1963) hat ein Priesterteam aus Chicago zusammen mit Ordensschwestern und Laien die Bildung einer wirklich prächtigen Christengemeinde eingeleitet. Die «Technik» (es ist zwar mehr Geist als Technik) besteht in einem Bildungskurs unter dem Titel «Gottesfamilie» sowie in einem Cursillo de Iniciación Cristiana und einem kontinuierlichen Programm zur religiösen Weiterbildung und zur Einübung in das Gemeinschaftsleben, die beide aus den Evangelien und mitten aus dem Leben schöpfen. Die Erfahrung, die wir damit gemacht haben, läßt uns die Möglichkeiten einer religiösen Erneuerung in Lateinamerika eher optimistisch beurteilen. Wenn in dieser Pfarrei ganze Nachbarschaften und Wohnviertel durch das Pfarreiapostolat umgestaltet werden, ist es dann nicht möglich, ganze Segmente unserer Bevölkerung durch eine Form des Christentums zu erneuern, das für das menschenwürdige Dasein kämpft, nach dem unser Volk lechzt? Während einzelne Theologen und Seelsorger fast das Dogma aufstellen, die Kirche werde von jetzt an ein ganz kleiner «Rest» der allgemeinen Bevölkerung sein, ist unseres Erachtens in Lateinamerika immer noch die Möglichkeit zu einer zahlenmäßig großen Kirche gegeben. Aber wir müssen kühn mit der Schaffung echter Ortsgemeinden beginnen.

Übersetzt von Dr. August Berz

---

#### PHILLIP BERRYMAN

Geboren am 22. März 1938 in Los Angeles, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte am St. John's Seminary in Camarillo (Kalifornien), arbeitete in einer Pfarrei-equipe in San Miguelito (Panama) und ist als Pfarrer Mitarbeiter des panamaischen Pastoralinstitutes.

## Charlotte Hörgl

# Christliche und marxistische Humanität

Wie in den vorhergehenden Jahren hielt auch heuer die Paulusgesellschaft (die dem Dialog zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie dienen will) eine Maitagung. In Fortsetzung der vorjährigen Salzburger Gespräche diskutierte man auf der Insel Herrenchiemsee (Bayern) vom 28. April bis 1. Mai 1966 über das Thema «Christliche Humanität und Marxistischer Humanismus».

Mindestens 300 Wissenschaftler und (großenteils journalistische) Beobachter hatten sich eingefunden, in einem beachtlichen Zustrom, der sogar diese kleine, relativ abgelegene Insel erreichte und wieder einmal die anhaltend große Publizität der Paulus-

gesellschaft und der Thematik zeigte. Freilich diente die Quantität nicht gerade der Qualität und dem Fortschritt des wissenschaftlichen Meinungsaustausches. In der Vielzahl der Teilnehmer kam allerdings auch die Pluralität der Meinungen zum Ausdruck. Sie kann in drei Blöcken zusammengefaßt werden: Der (methodisch nicht immer) «reinen» Naturwissenschaft standen die zwei feindlichen Weltanschauungen Marxismus und Christentum weder gegenüber noch zur Seite. Die Naturwissenschaft wurde vor allem von dem Heidelberger Physiologen Professor Hans Schäfer repräsentiert.

Bedeutend vielschichtiger war der Marxismus

vertreten, er läßt sich in die beiden Gegensätze fassen: politisch *oder* wissenschaftlich engagiert – in demokratischer Freiheit forschend *oder* von diktatorischen Systemen getragen. Das Spektrum des Kommunismus reichte von Vertretern der eigentlichen Ostblockstaaten (Ungarn: Prof. József Szigeti, Budapest, Dr. J. Lukacs, Budapest; Tschechoslowakei: Prof. Erika Kadlecova, Prag, Prof. Miran Prucha, Prag, Prof. J. Hromadka, Prag; Bulgarien: Prof. A. Polikarov, Sofia; Rumänien: Prof. J. Gulian, Bukarest) über das gemäßigte Jugoslawien (Prof. V. Pavicevic, Belgrad, Prof. O. Mandic, Zagreb, Prof. B. Bosnjak, Zagreb) hin zu den westlichen Ländern (Österreich: Prof. W. Hollitscher, Wien; Italien: Prof. Cesare Luporini, Florenz, Prof. A. Natta, Rom, Prof. Lucio Lombardo-Radice, Rom; Frankreich: Roger Garaudy, Paris). Den Ideologen aus Moskau und Ostdeutschland wurde die Ausreise ebenso verweigert wie dem polnischen Chefideologen Prof. Adam Schaff, Warschau, der eineinhalb Jahre zuvor bei der Eröffnung dieser Gesprächsreihe in der Paulusgesellschaft aber noch in Deutschland sprechen durfte. Leider gibt es solche Erscheinungen auch in nicht-kommunistischen Systemen: einem katholischen Theologen aus Spanien wurde von den dortigen Behörden die Teilnahme am Kongreß ebenfalls nicht genehmigt.

Die Christen waren nicht weniger international vertreten: von dem sich als Auch-Christen beken- nenden Prager Professor Prucha über die verständnisvollen Kenner der Materie: Prof. M. Dubarle, Paris, Prof. Jules Girardi, Rom Prof. Gustav Wetter, Rom/München, bis zu den immerhin vertretenen Spaniern: Prof. Jesús Aguirre, Madrid, und Prof. M. Siguana, Barcelona, fanden sie vor allem in ihren Stars Gehör: Prof. Helmut Thielicke, Hamburg, dem Sprecher der evangelischen Seite, Prof. Karl Rahner, München, sowie Prof. Johannes B. Metz, Münster, katholischerseits.

Dem Usus der Gesellschaft folgend, begannen die Naturwissenschaftler das Gespräch. Aus zwei Gründen schieden sie aber bald wieder aus den grundlegenden Diskussionen aus: einmal weil sie noch nicht genügend voraussetzungslos sprachen und Prof. Schäfer bei seinem Vortrag in die Philosophie abglitt, zum zweiten deshalb, weil die sinngemäße methodische Selbstbeschränkung eben der «reinen» Naturwissenschaft auf Entideologisierung hinzielt und damit von der Sache her für ideologische Gespräche ausscheidet. So konnten ihre Vertreter nicht als neutrale Brücke zwischen

den beiden verbliebenen Blöcken auftreten, wie das vermutlich ursprünglich geplant war.

Im einzelnen führte Professor Schäfer seine 16 Thesen aus: Naturwissenschaftlich werde der Mensch gegen das Tier hin abgegrenzt, seine Begriffsbestimmung sei also negativ. Die Abgrenzung sei aber auf allen Gebieten (nicht nur emotional und intellektuell, sondern auch moral-analog) sehr subtil durchzuführen. Noch im experimentellen Bereich der Naturwissenschaft seien aber intelligenzgesteuerte Verhaltensweisen des Menschen zu finden, die «nur für den Menschen konstitutiv sind». Nicht so sehr die «gemeinhin erheblich überschätzte» Reflexion, vielmehr die Rückkopplung, die unbewußt funktioniert, von der intelligenten Reflexion eher gestörten, habe die Emporentwicklung des Menschen getragen. «Die den Menschen am stärksten determinierenden Prozesse sind fraglos soziale Rückkopplungen», die sich geschichtlich manifestieren und das Konzept der verschiedenen Wissenschaftler vom Menschen und seinen Möglichkeiten, die Anthropologie, erwirken. Mit dieser Ausführung war der naturwissenschaftliche Teil seiner Ausführungen bereits überschritten. Es folgten Thesen über die Religionen und das Christentum, die auf den Satz hinsteuerten, daß deren Konzeptionen nicht wissenschaftlich begründbar seien, sondern historisch analysiert werden müßten und man dann auf anthropologische Implikationen stoßen werde. Auch «Theologie ist extrapolierte Anthropologie».

Die Diskussion entspann sich weniger um die aus den Rückkopplungstheorien ergebenden Zukunftsmöglichkeiten des Humanum, als um einzelne Wesenszüge des Menschen, wie das Gewissen und religiöse Potenzen. Jedenfalls war der Anstoß von Seiten der Naturwissenschaft nicht «pur» und auch nicht breit genug angelegt, um das Gespräch auf eine fruchtbare Ebene zu führen. Dies blieb den Ideologen überlassen, die alle ihre Voraussetzungen mitgebracht hatten, wenn diese auch modifiziert auftraten.

Die in Salzburg zu Optimismus beschwingende Öffnung des marxistischen Blockes stellte sich als voreilige Meinung heraus. Die Wissenschaftler der Länder, in denen der Marxismus herrschende Staatsphilosophie ist, stellten die Lage des Menschen und des Christen im Osten leicht euphemistisch bzw. zweckoptimistisch getönt dar, die noch undurchbrochene Rückbindung – vor allem im geisteswissenschaftlichen Bereich – an das System wurde in diesem Jahr wieder sehr deutlich. Wie im

Vorjahr schienen die westlichen Marxisten zu größeren Zugeständnissen bereit und potenziert zu sein, was vor allem in den eloquenten Ausführungen von Prof. Roger Garaudy, Paris, zum Ausdruck kam. Aber bei ihm und dem diskussionsfreudigen Florenzer Vertreter Italiens, Prof. Cesare Luporini, blieb die Frage durchaus offen, ob es sich um rhetorische Konzilianz oder ein nur aus der Situation entspringendes *aggiornamento* handelte.

Bereits im Vorjahr war der Aspekt der Zukunft als eine Basis für das gemeinsame Gespräch angeklungen, und obwohl diesmal in der Themenstellung der Begriff des Humanismus forciert war, wurde die «Zukunft» im christlichen und marxistischen Bereich zum Zentrum, da hier eine fruchtbare Begegnung möglich schien. Außerdem hatte sich bereits aus der unglücklichen thematischen Gegenüberstellung von «christlicher Humanität» und «marxistischem Humanismus» eine erschwerende terminologische Voreingenommenheit entwickelt, die alle auf den anderen Fixpunkt der Zukunftserwartung zuflüchten ließ.

Natürlich benützten die Marxisten den Ausblick in die Zukunft vor allem zur Proklamierung ihrer wesenhaft innerweltlichen und parteigebundenen Ziele. Sekundär erfolgte dann erst die Anerkennung des Christentums als auch ein existierendes Element, den vergesellschafteten Menschen in die klassenlose Zukunft zu führen. Es wird also in aller Freundlichkeit relativiert als Mittel zum Zweck, was zwar human klingt, den Einzelmenschen aber auch in ihm ganz bewußt übergeht. Luporini sagte, der Dialog sei heute eine geschichtliche Notwendigkeit, denn die Marx unterschobene historische Forderung einer «atheistischen Gesellschaft» wird heute nicht mehr als wesentlich für die marxistischen Ziele angesehen. Zu einer erhofften «Gesellschaft ohne Ausbeutung» können die ethischen und moralischen Positionen *beider* Weltanschauungen führen. Die politisch eher zufällig praktizierte (aus der atomaren Forschung und Technik heraus notwendig gewordene) Koexistenz wird so nachträglich philosophisch begründet.

In diesen versöhnlichen Sätzen klang allerdings nicht einmal utopisierend die sie transzendierende Eröffnungsthese des Präsidenten der Paulus Gesellschaft, Professor Arthur Jores (Mediziner in Hamburg) mit, daß die erstarrte Welt der Ideologien sich nicht nur scheinbar arrangieren solle und letztlich wolle, wenn die Humanisierung des Menschen weiter fortschreite, sondern sich die Ideologien erschließen lassen würden, um wirklich und über ihre

narzistische Wesenspflege hinaus dem Menschen und der Menschheit zu dienen. Auch im offensten Gespräch war kein Abgehen von den Regeln, die in ein festes, unnachgiebiges Mosaik des Welt- und Menschenbildes eingegangen sind, zu vernehmen. Die Koexistenz schien viel eher platonisch und wegen ihrer momentanen Unausweichlichkeit akzeptiert oder propagiert.

Konziliant gab Professor *Garaudy* zu, daß das Christentum als historisch vorausgehendes Fundament des gesamten abendländischen Denkens und Philosophierens auch für den Marxismus eine buchstäblich grundlegende Funktion hat. Er verstieg sich sogar freundschaftlich zu dem Satz, es würde auch heute eine Verarmung für den Marxismus bedeuten, wenn es das Christentum nicht (mehr?) gäbe.

Gerade bei solchen persönlichen Bekenntnissen erwacht aber der Gedanke, daß diese aufgeschlossene Haltung den Ländern nicht totalitärer Systeme vorbehalten ist und ihre Vertreter sich wohl bei einem politischen Wechsel dort in höchste Gefahr bringen würden.

Als Kulminationspunkt in Garaudys Ausführungen ist wohl der Satz zu betrachten, die Marxisten müßten marxistischer und die Christen christlicher werden, und die Folgerung, daß daraus wirklich ein «Dialog der Hoffnung» erwachsen würde. Vermutlich war damit nicht so sehr eine terminologische und methodische Reinheit des Gesprächs angezielt, als vielmehr unter dem humanitären Blickwinkel der so je auf beiden Seiten «reiner», intensiver geleistete Dienst am Menschen. Aus der hier geforderten Reinheit der Lehren ergäbe sich aber eine verschärfte Trennung, die kaum einem Dialog dienen dürfte. Die Gegensätze müßten sich um so klarer einander zeigen, und die Theorie könnte so die humane Praxis wiederum beeinträchtigen.

Zur Kritik des Marxismus läßt sich über die Anmerkungen zu Garaudys Vortrag hinaus viel grundsätzlicher sagen, daß zwar von «dem Menschen» gesprochen wird, aber nicht das Individuum, sondern das *genus*, die Gesellschaft gemeint ist (auch wenn in der Praxis sich die Einzelpersonen ihr «Glück» wohl individuell zu verschaffen und erhalten wissen). Dieser falsch ansetzende und weiterbauende Humanismus ist auch in Geschichte, Gegenwart und Zukunftsausrichtung der Christen immer wieder zu finden, wenn auch auf divergenter Basis und mit anderem Ziel. Und an sich wohlmeinende Christen, wie hier am ausdrücklichsten Metz, möchten durch dieses Überspringen des

Einzelmenschen erstens eine gemeinsame Gesprächsebene mit den marxistischen Partnern finden und zweitens dem Christentum wahre Zukunft erschließen, vor allem unter dem Aspekt der heraufdämmernden Situation der wachsenden, funktional durchorganisierten Menschheit.

Metz bot als tatsächlich paradoxe zweitausendjährige Neuigkeit die biblische Eschatologie als «operative Zukunft»<sup>1</sup> an: «Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben.» (Ex 3,14; Eph 2,22; 1 Thess 4,13) Weil aber der wirkliche Gläubige und bedingungslos auf Gott Vertrauende wenig von der Zukunft weiß, sie inhaltlich kaum zu bestimmen vermag – und nicht wie der innerweltlich marxistische Humanist alles weiß und umreißt –, ist das operative Wirken an der Zukunft je auf das Nächste, den Nächsten gerichtet, es ist «Dasein für andere» (Bonhoeffer). So wie unser Verhältnis zur «noch nie dagewesenen Wirklichkeit der Zukunft» nicht mehr rein kontemplativ und rein vorstellend sondern operativ ist, so wie die Natur nicht mehr das hoheitsvolle Numinosum ist, sondern «Szenerie geschichtlicher Gestikulation» des Menschen, so sind auch die *vestigia Dei* nicht unmittelbar das ins Auge fallende Moment an der Welt, sondern es sind die *vestigia hominis*, seine weltverändernden Taten und seine Ausgriffe in die Zukunft, die er sich je selbst schafft und ihren Horizont und Inhalt gestaltet. «Was den neuzeitlichen Menschen zu innerst bewegt, ist nicht das Engagement am Über-Weltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft.»

Ein derart zukunftsorientiertes Weltverständnis führt sogar die Christen weg von Metaphysik und Transzendenz (den bisherigen alleinigen Stützen der Spekulation), hin zu einem nicht mehr magisch-religiös gebundenen «Humanismus der schöpferischen Hoffnung». Wenn schon eine Disziplin den Ton angeben müsse, sei es weniger die theoretische Philosophie, als nimmeh die Politik, die das universale Heil, den Frieden und die Gerechtigkeit für die Gesellschaft, für alle Gesellschaften der Welt suchen und fördern wolle. Für Metz richtet sich diese «politische Theologie» – eine sehr positiv aufgenommene Parallele zu den Gesellschaftslehren der marxistischen Ideologen – auf die Ganzheit der Menschen, von den Eschata her Verheißung in sich tragend, aber nur, wenn wir sie jetzt mit unserer Aktivität erfüllen.

*Luporini* ging besonders auf die Äußerung von

Metz ein, auch er sehe den Einzelnen in der Gesellschaft aufgehen, aber in der dadurch herausgeforderten Diskussion ließ sich herauskristallisieren, daß bei ihm – anders als beim Marxisten – doch der je personal operierende und glaubende Mensch immanent und indirekt mitgemeint ist. Aufgrund des hier eben immer zugrunde liegenden biblischen Verständnisses vom Menschen werden Transzendenz, Zukunft und operative Hingabe zusammengeführt und außerdem wird unter Gesellschaft eine strukturierte Gemeinschaft aus verantwortlichen und rechtsbegabten Einzelmenschen verstanden.

Diese breite Darlegung und auch die Interpretation der Meinung von Metz erlaubt sich aus den Ausführungen Karl Rahners heraus. Rahner hatte bereits letztes Jahr schlagwortartig die «absolute Zukunft» ins Gespräch gebracht und betonte nun, wie wichtig sie sei, und zwar über unsere individuell humanistische Haltung hinaus auch in politischen und gesellschaftlichen Größenordnungen. Um nicht dem neuen Aspekt allein zu viel Gewicht zu verleihen, akzentuierte er aber ebenso stark die Bedeutung der rechten Einschätzung von Wert und Würde der Person – hier setzte er sich denn auch mehr oder weniger deutlich von der Auffassung der marxistischen Gesprächspartner ab. Ausdrücklich hob er hervor, daß christlicher Humanismus «konkreter Humanismus» sei und so den Einzelnen angehe, nicht über ihn hinweggleite. Entgegen den vorchristlichen und außerchristlichen Religionen und modernen Ideologien anerkenne gerade das Christentum *jedem* konkreten Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit, die ihm «verbieht, sich in das Nichts einer bloß endenden und verendenden Zeit zu flüchten». Diese Absolutheit der Anerkennung müsse in der Praxis allerdings relativiert werden, denn sie impliziert ja schon wesentlich die Achtung und Liebe für den Mitmenschen, sie findet aber auch ihre existentielle Einschränkung in den Grenzsituationen (vor allem im Gedanken an und über den Tod). Das notwendige «Sich-selbst-in-Frage-Stellen» des Menschen müsse zu einer aktiven, wiederum operativen Nächstenliebe und Ausgestaltung der Welt und der Gesellschaft sublimiert werden. Je humaner ein Mensch wirklich ist, um so bewußter verzichtet er für sich selbst darauf, absolut sein zu wollen und um so bereiter ist er, sich anderen zu erschließen, ihnen zu helfen.

Der unüberholbare Pluralismus der empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie (der die breite Skala von der Natur- bis zu den Geisteswissen-

schaften in sich schließt) und auch die christliche Offenbarung sagten uns viel vom Menschen und gaben vielerlei Deutungen seines Wesens und Lebenssinnes und -zieles. Trotz aller Daten wissen wir aber doch nicht mehr über ihn, als «daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert». Dies ist zwar die Aussage des Theologen, der hier befragt war, aber auch sie nimmt Selbstbescheidung auf sich, führt Rahner aus: «Muß man nicht sagen: was man vom Menschen weiß, weiß man von ihm her und nicht von Gott her, den man nur vom Menschen her weiß? Ist also Theologie mehr als *anthropologia negativa*, das heißt die Erfahrung, daß der Mensch sich dauernd in das Geheimnis des Unbegreifenen und Unverfügbaren entschwindet? Und selbst wenn man betont, daß diese *anthropologia negativa* Gott nicht zur Funktion, zur Chiffre des Menschen macht, sondern den Menschen vor das *seiende*, absolute Geheimnis stellt, das nicht von seiner Gnade lebt, sondern ihn zur Passion seiner Endlichkeit bringt, was nützt das für einen Humanismus?»

Wenn der Mensch auch so vor dem Mysterium stehenbleiben muß und vor sich den Tod sieht, der mit ihm auch seinen Humanismus sterben läßt, so ist das kein Freipaß, den konkreten Humanismus der Zukunft zu vernachlässigen. Sein Leid oder seine Tat gehen beide gleichermaßen auf eine Zukunft zu, die ebenso hoffnungsvoll wie undurchschaubar ist. Der besondere Ruf an den Christen ist aber der zur personal verantworteten Tat, und in der absoluten Zukunft Gottes langt die *Person* an, nicht eine oder die Gesellschaft, und auch im Trend der Politik und der Theologie zum Pluralismus ist diese Personalisierung mit angedeutet.

Rahner faßte mit diesen Sätzen für diese Tagung und für den gegenwärtigen Stand christlichen Denkens in heute abschließend gültiger und momentan

letztmöglicher Präzision zusammen, was über das humanum gesagt werden kann. Sein theologischer Nachredner, Thielicke, hielt das von Rahner geforderte und gehaltene Niveau der Aussagekraft nicht. Er durchbrach auch die Grenzen des wissenschaftlich konzipierten Gesprächs, indem er in überholte und polemisierende Vulgarismen zurückfiel. Was aber aus seiner zweistündigen Rede – zur Bestätigung der Richtigkeit von Karl Rahners Gedankenführung von außen und als Aufweis der sich allgemein durchsetzenden Denkrichtung blieb, ist die Verwiesenheit des Menschen auf das *alium*, dem der personal verstandene Mensch je entgegengeht.

Die zwar nicht terminologische aber sinngemäße Übereinstimmung der verschiedenen Stellungnahmen läßt auf eine Fortsetzung der Gespräche auf möglichen künftigen Tagungen der Paulus-Gesellschaft hoffen, die dann erfolgreich sein werden, wenn sie unter gut eingegrenzter, zielgerichteter Themenstellung gehalten werden und sich nicht auf nicht grundsätzlich repräsentative Podiumsdiskussionen beschränken müssen, da durch die Massenbeteiligung ein wirklich von allen aufgegriffenes, gemeinsames Gespräch unmöglich wird.

<sup>1</sup> Entgegen einem mehr oder weniger starken *kontemplativen* Verhaftetsein an eine subjektivistische und metaphysizistische Introversion.

---

#### CHARLOTTE HÖRGL

Geboren am 10. Januar 1935 in München, studierte in München. Lizentiat der Theologie und Doktorat in Philosophie 1962. Sie ist Lehrbeauftragte an der Universität München, veröffentlichte: *Die göttliche Erziehung des Menschen nach Irenäus in: Oikumene. Studien zum Vatikanum II* (1964).