

Josef Andreas Jungmann
Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung

PIUS-PARSCH-STUDIEN

Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung

Band 20

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher CanReg,
Klosterneuburg

In Verbindung mit

Univ.-Prof. Dr. Harald Buchinger, Regensburg

Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner, Wien

Univ.-Prof. Dr. Ansgar Franz, Mainz

Univ.-Prof. em. Dr. Basilius Groen, Graz

Univ.-Prof. em. Dr. Andreas Heinz, Trier

Univ.-Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz, Chur/Luzern

Univ.-Prof. Dr. Reinhard Meßner, Innsbruck

Univ.-Prof. em. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg

P. Mag. Winfried Bachler OSB, ÖLI Salzburg

Josef Andreas Jungmann

Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung

Neu eingeleitet von Rudolf Pacik

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

**WISSENSCHAFT • FORSCHUNG
NIEDERÖSTERREICH**



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39720-2

Inhalt

| | |
|--|------|
| Einführung | 7* |
| <i>Rudolf Pacik</i> | |
| Zeittafel zum Leben Josef Andreas Jungmanns | 37* |
| FAKSIMILE | 41* |
| Vier Würdigungen | |
| <i>Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung</i> | 295* |
| Der Platz des Buches <i>Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung</i> in der modernen Katechetik | 297* |
| <i>Johannes Hofinger SJ</i> | |
| <i>Die Frohbotschaft</i> und die liturgische Erneuerung | 310* |
| <i>Paul Brunner SJ</i> | |
| <i>Die Frohbotschaft</i> und die Erneuerung der Theologie | 324* |
| <i>Domenico Grasso SJ</i> | |
| <i>Die Frohbotschaft</i> und die katechetische Szene in den Vereinigten Staaten von Amerika | 333* |
| <i>Gerhard S. Sloyan</i> | |

Einführung¹

Rudolf Pacik

1. Zur Entstehung von Josef Andreas Jungmanns Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*

1.1 Anfänge

Josef Andreas Jungmanns Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* hat eine längere Vorgeschichte. Sie reicht in die Zeit seines Theologiestudiums in Brixen (1909–1913) zurück. Anfangs hatte Jungmann mit der Dogmatik Schwierigkeiten. Als er selbst 1910/11 dieses Fach absolvierte,

„wuchs zwar unter kundiger Führung die allgemeine Einschätzung der Dogmatik; aber das entscheidende Erlebnis war eine lächerliche Kleinigkeit: ich sah eines Tages, dass in unserem kleinen Handbuch von Franz Egger² der Traktat über die Gnade überschrieben war: *De gratia Christi*. Und nun erkannte ich mit einemmal, dass die unzusammenhängenden ‚dogmatischen Lehrsätze‘ in der Person Christi zu einer grossen Einheit zusammenwuchsen.“³

1 Vgl. dazu meine Artikel: „Das ganze Christentum konzentrieren“. Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913–1917, in: ZKTh 111 (1989) 305–359; Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: LJ 43 (1993) 62–84; Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98), Münster 2011, Bd. 1, 538–555; Josef Andreas Jungmann und die Innsbrucker Verkündigungstheologie, in: ZKTh 142 (2020) 169–194.

2 F. Egger, *Enchiridion Theologiae Dogmaticae specialis*, Brixinae⁶ 1902, 501. Der Tractatus V *De gratia Christi* umfasst die Seiten 501–652. Ihm geht der Tractatus IV *De Christo Redemptore* (307–500) voraus, der auch die Mariologie einschließt (Appendix I, 443–486).

3 J. A. Jungmann, Woher kamen die Ideen der „Frohbotschaft“? (Typoskript, 2 S., datiert 30.7.1959, mit späteren handschriftlichen Ergänzungen [Ende 1960?]), 2.

Christus und das durch ihn erwirkte neue Verhältnis zu Gott als Mitte des Glaubens: diese Überzeugung, gefestigt durch das Studium von Bibel und Kirchenvätern, blieb seither für Jungmann bestimmend.⁴

Als Jungmann mit August 1913 seinen ersten Kooperatorenposten in Niedervintl (Pustertal) antrat, erlebte er eine religiöse Situation, die von dem theologischen Ideal weit entfernt war: ein Gemisch von Glaubenssätzen, Geboten und Andachtsübungen, an die sich die Leute pflichtgemäß und aus Gewohnheit hielten. Erfahrungen und Kritik notierte er seit Ende Februar 1914 im Tagebuch. – Die wichtigsten Punkte:

– Gebet und Andachtsübungen schätze man bloß als Mittel, das persönliche Heil zu sichern; das „Sanctificetur“ komme zu kurz.⁵

– Die rechte Beziehung zu Christus fehle. Seine Mittlerstellung sei unklar: Christus und Gott Vater würden vermischt (das zeige sich z. B. im Wort „Herrgottswinkel“ für den Platz des Kruzifixes in der Wohnung).⁶

– Es mangle an Sinn für den übernatürlichen Charakter des Heils, das Christus erwirkt hat. So verstehe man auch nicht die Notwendigkeit von Glauben, Gnade, Sakramenten, und „deswegen fehlt die Glaubensfreudigkeit“⁷.

– In der Katechese und Predigt – dies ein Grund für die genannten Mängel – habe man „die Scholastik exzerpiert, den heiligen Thomas in Abschnitte zerlegt“ und darüber „die großen Kerngedanken aus den Augen verloren“. Dies zeige sich in abstrakten Definitionen, zumal der Gnade (eine übernatürliche Gabe statt: eins sein mit Christus), ebenso in Wahl und Anordnung des Stoffes, aufgrund deren Gnaden- und Sakramentenlehre einerseits, Christologie und Erlösungslehre andererseits ohne Bezug aufeinander behandelt würden.⁸

4 Vgl. den – 1939 auch selbständig erschienenen – Artikel Jungmanns: Christus als Mittelpunkt der religiösen Erziehung, in: StZ 134 (1938) 218–233.

5 Vgl. J. A. Jungmann, Tagebuch 1, 9f., 28.2.1914. Sigel für die Tagebücher: TB; Zitation: Tagebuch (1 oder 2), Seite(n), Datum. – Jungmanns Nachlass enthält zwei in Gabelsberger-Stenographie geschriebene Tagebücher, außerdem ein separates (ebenfalls stenographiertes) Konzils-Tagebuch. Vgl. dazu R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren (s. Anm. 1), 305f.; Ders., I diari privati di Josef Andreas Jungmann (1913–1937; 1965–1970), in: CrSt 25 (2004) 181–194; Ders., Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ, in: PzL Bd. 9 (2020/2021) 110–127 = überarbeiteter Nachdruck aus LJ 62 (2012) 260–275.

6 Vgl. TB 1, 10, 28.2.1914.

7 Ebd.

8 Ebd., 11.

– Die populären Andachtsformen führten nicht ins Wesentliche des Christentums – anders als die Liturgie mit ihrer Struktur „per Christum“. Das Vaterunser werde vom Volk statt nach seinem eigentlichen Inhalt als unzählig multiplizierbares Bittgebet verwendet, ähnlich Ave Maria und Rosenkranz. „Das heiligste Sakrament der Eucharistie wird nur angebetet, ohne daß man viel daran denkt, durch seine Hilfe weiterzukommen. – Die Mutter Gottes wird nur begrüßt, ohne daß man bedenkt[,] Per Mariam ad Jesum zu gelangen. – Die Messe wird nur gehört.“⁹

– Die Schuld an diesen Zuständen liege zu einem guten Teil bei den Priestern und den Theologen. Die Priester lenkten die Volksandachten zu wenig. Sie erschlossen aber den Gläubigen auch nicht die rechte Art, die Messe mitzufeiern. Weil die Priester Messe und Brevier eher als Pflicht denn als Gebet auffassten, hätten sie selber keine rechte Beziehung dazu. Die Theologen kümmerten sich nicht um die Probleme der Predigt und der Andachten. „Die ganze Theologie ist entweder spezialisierende Kleinarbeit oder apologetische Abwehr – oder, wenn man das auch zur Theologie rechnen kann: Askese für den einzelnen (Gebetbücher, Betrachtungen) ...“¹⁰

1.2 Die Schrift *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit* (1915)

Diese Gedanken zur religiösen Situation münden in folgende Überlegung:

„Mir kommt schon lange vor: Sollte ich nicht darüber einmal schreiben? Wäre es nicht der Mühe wert, das zu meiner Lebensaufgabe zu machen: die ganze Theologie und das ganze Christentum konzentrieren (nicht apologetisch, nicht wissenschaftlich kalt, sondern mit Einschluß des Lebens), als Zentrum Christus der Herr.“¹¹

Für die Sommerferien 1914 nahm er sich vor, seine Ideen systematisch geordnet aufzuzeichnen und sie seinem Bruder Franz vorzulegen; diese Abhandlung sollte zunächst helfen, die eigenen Ansichten zu klären, und als Rahmen für weiteres Studium dienen.¹² Mit der ersten Skizze be-

9 Ebd., 11; Zitat 12.

10 Ebd., 12.

11 Ebd.

12 Vgl. TB 1, 14, 3.5.1914; 43, 4.7.1914; 109, 25.8.1915; 115, 6.11.1915.

gann Jungmann Ende Juli 1914, doch die meiste Arbeit geschah im August 1915; am 4. November 1915, zwei Tage, bevor er die Versetzung nach Gossensaß erhielt, schloss er das endgültige Manuskript ab¹³ und nannte es „Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit“¹⁴. Die Grundthese: Lebendiges, frohmachendes Christentum gründet im Wissen um dessen Übernatürlichkeit – die Erlösung, die Annahme an Kindes Statt durch Gott, die Christus uns gebracht hat. Christus muss als Mittler zwischen Gott und den Menschen vor Augen geführt werden. Verkündigung, Gebet, Gottesdienst sollen sich auf Christus als einigendes Zentrum ausrichten. So erhalten alle Ausdrucksformen des Glaubens den ihnen gemäßen Rang; die Lehre wird einsichtig – und anziehend.

Das Original dieser Abhandlung ist verschollen. Der Nachlass enthält aber ein Exzerpt, das Jungmanns Mitbruder Alois Tüll 1921 anfertigte – und 1960 Jungmann schenkte.¹⁵ Wie Jungmann selbst auf Tülls Begleitbrief vom 27.11.1960 vermerkt, gibt dieser Text das Original treu wieder, ist allerdings stärker gegliedert und enthält stellenweise Anakoluthe und Stichworte statt vollständiger Sätze.

Im Folgenden bringe ich eine Inhaltsübersicht anhand der Überschriften. (Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Tüll-Abschrift.)

I. Orientierung (1–10)

1. Ungünstiger Stand des christlichen Glaubensbewusstseins in der Gegenwart (1f.)
2. Das Heilmittel (3f.)
3. Der Kern des Christentums (5f.)
4. Die ursprüngliche Darstellungsweise (7–10)

II. Kritik (11–33)

1. Theologie und Volksunterricht (11)
2. Auflösung im Kerngebiete der christlichen Lehre (12)
3. Verdunkeltes Verständnis für Christus (13–15)
4. Verdunkeltes Verständnis für die Gnade (16–19)

13 Dazu mehrere Eintragungen im Tagebuch zwischen Anfang August 1914 und Oktober 1915; vgl. R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 320f.

14 Vgl. ebd.; Inhaltsübersicht: ebd., 323–325.

15 J. A. Jungmann, *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit* (Gedanken über einen besonderen Punkt der Methodik). 54 Seiten (Format 21 x 17 cm), davon 52 Seiten beschrieben, mit Umschlag, der Titel und Inhaltsverzeichnis enthält. – Tüll hatte die Schrift 1921 gelesen und sie „mit den Ausdrücken wahrer Begeisterung“ zurückgegeben; TB 2, 42, 24.3.1921.

5. Vordrängende Lehrpunkte im äußeren Bereiche (Maria) (20)
6. Auflösung im Gebetsleben (21–23)
7. Bittgebet (24–28)
8. Gesamtbild (29–33)

III. Vorschläge (34–52)

1. Das Prinzip: Entfaltung der christlichen Lehre aus dem Kern heraus (34)
2. Die Predigt (35f.)
3. Der katechetische Unterricht (37–39)
4. Die Messandacht (39–42)
5. Das übrige Gebetsleben (43–47)
6. Die sprachliche Form im Gebete (47–49)
7. Wege und Aussichten (50–52)

1.3 Zur Bedeutung von Jungmanns Schrift

Jungmann ließ seinen Essay mehrere Freunde und Kollegen lesen.¹⁶ Diese reagierten durchwegs positiv; manche rieten ihm, den Text zu veröffentlichen, allerdings überarbeitet, oder in Aufsätzen zu verwerten. Gewisse Ideen würden wohl als „modernistisch“ betrachtet, befürchtete sein Freund Adrian Egger, und meinte damit Jungmanns neuartige Ausdrucksweise. Solche habe durchaus rechtgläubige Theologen (z. B. Herman Schell, Albert Ehrhard, Norbert Peters) in Schwierigkeiten gebracht.¹⁷ Josef Weingartner empfahl ihm: „Ich glaube[,] du sollst die Sache im Auge behalten und für [die] Öffentlichkeit verarbeiten. Freilich ist die Arbeit in dieser Form nicht für die Öffentlichkeit zu brauchen – es würde dir [sic] einfach den Kopf kosten.“¹⁸ An eine Publikation dachte Jungmann vorerst ohnehin nicht. „10 Jahre muß es wohl dauern, bis ich die Sache als ganze ans Tageslicht bringen kann.“¹⁹

Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit ist für Jungmann nicht nur deshalb wichtig, weil darauf das Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* beruht. In der Abhandlung von 1915 liegen Ursprung und Motive für Jungmanns späteres wissenschaftliches Werk, beginnend mit Dissertation (*Die Gnadenlehre in der Katechese der ersten*

16 Vgl. R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 321f.

17 Vgl. TB 1, 108, 16.8.1915.

18 TB 1, 132, 13.7.1916.

19 TB 1, 117, 28.11.1915.

drei Jahrhunderte) und Habilitationsschrift (*Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*).²⁰ In beiden Arbeiten sollte – von unterschiedlichen Aspekten aus – der Kontrast zwischen dem Christentum der ersten Jahrhunderte und demjenigen der Gegenwart erhellt werden.²¹

Zunächst ging es aber nicht um eine wissenschaftliche Laufbahn, sondern darum: Wenn er die Reform von Verkündigung, Gebet, Gottesdienst, Spiritualität im Sinne der Konzentration um Christus zur Lebensaufgabe machen wollte, brauchte er solide philosophisch-theologische, ebenso allgemeine und persönlich-menschliche Bildung, eine straffe Lebensordnung, auch Austausch mit Gleichgesinnten.²² Schon während des Studiums hatte er mit dem Gedanken gespielt, wie sein älterer Bruder Franz Jesuit zu werden. Das Motiv der Ausbildung kam nun dazu, sodass im Februar 1914 unter verschiedenen erwogenen Möglichkeiten (von Professur in Brixen bis in eine Benediktinerabtei einzutreten) der Wunsch überwog, sich dem Jesuitenorden anzuschließen. Die gemeinsame Feier des Primiz-Jahrestages von Josef und Franz am 28./29. Juli 1914 bot Gelegenheit, die „Berufsfrage“ zu besprechen. Mit dieser aber hing das Urteil über den Inhalt seiner Schrift *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit* zusammen. Was eines der Motive war, Jesuit zu werden, konnte dennoch ein Hindernis bilden. Um eine Stellungnahme wollte er im Herbst 1916 den Jesuiten Michael Gatterer bitten, dem er sich „ein wenig geistesverwandt“ fühlte.²³ Dies ging umso leichter, als Franz Jungmann bei Gatterer bereits vorgeföhlt hatte. Dessen Antwort lautete positiv: „Danke für Brief und Schrift. Habe diese mit Interesse, ja zum größten Teil mit Genuß gelesen. Im großen Ganzen auch meine Ideen. [...] Aber nun die Hauptfrage: Ihre Ideen sind kein Hindernis zum Eintritt. [...] Die Frage ist, ob Sie Beruf haben.“²⁴

20 J. A. Jungmann, *Die Gnadenlehre in der Katechese der ersten drei Jahrhunderte*. Theol. Diss. [handschriftlich], Innsbruck 1923. 1 und 89 Bl.; Ders., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (LF 7/8), Münster/W. 1925. 2. Auflage: Photomechanischer Nachdruck mit Nachträgen des Verfassers (LQF 19/20), Münster/W. 1962.

21 Vgl. J. A. Jungmann, *Um Liturgie und Kerygma*, in: 75 Jahre Verlag und Buchhandlung Herder Wien 1886–1961, Wien 1961, 45–55, hier: 47f. Nachdruck in: B. Fischer / H. B. Meyer (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck 1975, 12–18. Hier zitiere ich nach dem Erstdruck von 1961.

22 Zum Folgenden vgl. R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 326–331.

23 TB 1, 129, 4.7.1916. – Jungmann wurde 1933 Gatterers Nachfolger als Prof. für Pastoraltheologie.

24 M. Gatterer, Brief an Jungmann vom 8.11.1916; vgl. TB 1, 148, 27.11.1916.

Erst 1917 suchte Jungmann um Aufnahme bei den Jesuiten an. Am 1. Februar 1917 unterzog er sich in Innsbruck dem Berufsexamen; mit Schreiben des Provinzials vom 9. Februar 1917 erhielt er den Bescheid über die Aufnahme in den Orden. Mit 9. Juli 1917 entließ Fürstbischof Franz Seraph Egger ihn aus dem Dienst der Diözese Brixen. Nach der Kandidatur begann Jungmann am 23. September 1917 das Noviziat.²⁵

Noch während des ergänzenden Theologiestudiums in Innsbruck formulierte Jungmann als Lebensziel: die in seiner Abhandlung von 1915 enthaltenen Ideen „für weitere Kreise nutzbar [zu] machen, soweit es der Gehorsam erlaubt“²⁶. – Von den literarischen Plänen, die er 1928 während des Tertiats festgehalten hatte²⁷, beschäftigten ihn zwei besonders stark: die Bearbeitung von *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit*²⁸ – zeitweise wollte er diese seinem Mitbruder Anton Koch übertragen²⁹ – und eine (unterschiedlich benannte) „Liturgiegeschichte als religiöse Geistesgeschichte“, die einen kritischen Durchblick im Licht von Jungmanns Ideal enthalten sollte.³⁰

1.4 Das Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936)

Schließlich griff er im Herbst 1933 den alten Essay wieder auf – aus zwei Gründen: Da der Pastoraltheologe Michael Gatterer 1933 pensioniert wurde und Jungmann dessen Vorlesungen übernehmen musste³¹, wollte er sich mit dieser Publikation auch für Katechetik ausweisen. Zudem hatte er aus einem Gespräch mit dem Jesuitengeneral Wladimir Ledóchowski im April 1933 den Eindruck gewonnen, dass Rom (jedenfalls die Jesuitenkurie) der Liturgischen Bewegung nicht besonders freund-

25 Vgl. R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 326–331.

26 TB 2, 42, 24.3.1921.

27 Vgl. TB 2, 134, 20.11.1928.

28 Vgl. TB 2, 151, 3.–8.1.1932; 157f., 5.3.1933; 168, 9.7.1933.

29 Anton Koch erhielt die Schrift und hatte sie vom Sommer 1931 bis zum Sommer 1932 bei sich (TB 2, 158, 5.3.1933). – Koch (1898–1978) hat das 14-bändige *Homiletische Handbuch* (Freiburg/Br. 1937–1960 [verschiedene Bände in mehreren Aufl.]) herausgegeben.

30 Vgl. TB 2, 143, 17.4.1930; 151, 3.–8.1.1932; 156, 2.12.1932; 168, 12.7.1933; 195, 28.7.1937.

31 Damals umfasste die Pastoraltheologie ein ganzes Fächerbündel; neben Pastoral im engeren Sinn auch Katechetik, Predigtlehre und Liturgik.

lich gegenüberstehe und deshalb eine kritisch-liturgiehistorische Arbeit unangebracht sei.³²

Das neue Werk sollte – so erhoffte Jungmann nach Abschluss des Manuskripts – „Hilfe zu größerer Klärung“ bieten, vor allem dafür, zur vor-antiarianischen Sicht des Christusmysteriums zurückzufinden. „Wünschen, aber nicht hoffen möchte ich, daß auch für die Revision der Liturgie [...] einige Anregung ausgehen sollte, vor allem grundsätzlich, im Sinn der Verlebendigung, der Verwesentlichung; [...].“³³

Im Jänner 1936 erschien das Buch mit dem bewusst antithetischen Titel: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. In Aufbau und Gedankengang stimmen die „Urschrift“³⁴ und das Buch von 1936 weitgehend überein. In *Frohbotschaft* formuliert Jungmann ausgewogener, verbindet die Kritik mit Verständnis für das Gewordene, fügt als – neuen – Teil II einen historischen Durchblick ein, betont stärker die „Idee von der Kirche“³⁵ – und verwertet seine inzwischen erschienenen Arbeiten. – Das zentrale Anliegen erklärt er als „Erneuerung des Glaubensbewußtseins: daß Christus als unser Erlöser wieder lebendig und beherrschend im Blickfeld der Gläubigen stehe, daß Menschen, Gruppen, Gemeinden von der frohen Botschaft wieder ergriffen, begeistert werden“³⁶.

Das offizielle Echo war nicht günstig: „Aber rasch zogen sich dunkle Wolken über dem harmlosen Büchlein zusammen. Es war in Rom sofort darüber Klage geführt worden, daß es im Klerus Unruhe hervorrufe.“³⁷ Die erste Beschwerde stammte offenbar aus dem Erzbischöflichen Ordinariat in Wien.³⁸ Wenige Wochen, nachdem *Frohbotschaft*

32 Vgl. TB 2, 161f., 10.4.1933; 165f., 7.5.1933. – Siehe dazu unten den Abschnitt 2.4 (Liturgische Bewegung).

33 TB 2, 179, 3.8.1935.

34 Jungmann selbst nennt die Abhandlung von 1915 „Urschrift“ (Um Liturgie [s. Anm. 21], 47.55) und „Urmanuskript“ (ebd., 49).

35 Ebd., 47.

36 J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 117. – Im Folgenden: *Frohbotschaft*.

37 Jungmann, *Um Liturgie* (s. Anm. 21), 49.

38 „Gestern kam P. Ferd. Maaß von Wien und brachte mir Nachrichten, darunter auch: Der Schauplatz des Sturmes sei eigentlich nur die bischöfliche Kanzlei in Wien, wo durch die Vertreter des ‚Seelsorgeinstituts‘ mein Buch dem Weihbischof Kamprath entgegengehalten worden sei; dieser sei der Kläger; da seien die Gegensätze aufeinandergeprallt; aber nun wolle Kardinal Innitzer selber an Pater General schreiben und gegen diese Klage Stellung nehmen.“ TB 2, 184, 4.3.1936. Franz Kamprath war damals Generalvikar.

erschieden war, verfügte der Generaloberer Wladimir Ledóchowski, das Buch sei aus dem Handel zu nehmen. Ein Schreiben des Hl. Offiziums folgte im Juni 1936. Im Tagebuch schildert Jungmann ausführlich das Schicksal seines Werkes: die Phasen des Verbotes und entsprechende Gerüchte; die zahlreichen begeisterten Reaktionen; Versuche, das Buch durch eine teilweise Neubearbeitung doch noch zu retten.³⁹

Frohbotschaft wurde vielfach positiv rezensiert; auch von Bischöfen kam Zustimmung.⁴⁰ In Innsbruck war das Buch so gesucht, dass man dafür höhere Preise bot.⁴¹ In Maria Laach diente es bei Exerzitien und im Konvent als Tischlesung.⁴² Als Paul Rusch 1938 Apostolischer Administrator von Innsbruck–Feldkirch wurde, beschaffte er zahlreiche Exemplare für den Klerus.⁴³

Das abschließende Urteil des Hl. Offiziums vom 17. Juni 1936 lautete: „vix corrigi potest“. Darüber war Jungmann sogar froh, weil er nun den Text nicht ändern und keine „verwässerte Neuauflage“ erstellen musste.⁴⁴ Die Aussagen des Generaloberen Wladimir Ledóchowski – bei dem Jungmann am 24. Februar 1936 vorgeladen war⁴⁵ – und des Hl. Offiziums bringt Jungmann auf den Punkt: Es gehe weniger um Dogmatisches, sondern darum, dass man Anordnungen der Kirche etwa bezüglich des Andachtswesens (z. B. Herz-Jesu- und Marienverehrung) nicht kritisieren dürfe. „Das ist also die entscheidende Frage, und hier ist die Bruchstelle in der Begründung des Vorgehens!“⁴⁶ Ähnlich schreibt er später: „Man will nicht zugeben, dass etwas in der kirchlichen Regierung oder Verkündigung nicht richtig gewesen ist; diese Voraussetzung liegt aber im Buch [...]: daß manches reformbedürftig ist.“⁴⁷

39 Vgl. TB 2, 182, 20.1.1936 – 193, 23.7.1937.

40 Vgl. TB 2, 184, 4.3.1936; 186, 21.5.1936.

41 Vgl. TB 2, 185, 24.3.1936.

42 Vgl. TB 2, 192, Jänner 1937.

43 Vgl. P. Rusch, Erinnerungen an Pater Jungmann, in: B. Fischer / H. B. Meyer (Hg.), J. A. Jungmann (s. Anm. 21), 123–125, hier: 123. Rusch, seit 1936 Regens des Priesterseminars, wurde mit Oktober 1938 Apostolischer Administrator von Innsbruck–Feldkirch.

44 TB 2, 187, 15.7.1936.

45 Vgl. TB 2, 183, 1.3.1936.

46 TB 2, 184, 1.3.1936. Das negative Urteil über das Buch beruht also vorwiegend auf den Kapiteln II 5 „Wandlungen im Gebetsleben“ (93–112) und III 5 „Ordnennde Prinzipien im Andachtswesen“ (193–214).

47 TB 2, 190, 16.8.1936.

Jungmann rechnete damit, nun in seiner Publikationstätigkeit eingeschränkt zu werden und nicht mehr auftreten zu können. Wissenschaftlich, so meinte er, müsse er sich künftig „auf die Feststellung von Prämissen verlegen und auf die Herausstellung der Konklusionen verzichten, also: liturgiegeschichtliche Tatsachenforschung“⁴⁸. Trotz des äußeren Misserfolgs blieb Jungmann überzeugt, in diesem Werk sei „das Beste enthalten [...], was ich an apostolischer Arbeit leisten kann mit meinem ganzen Leben“⁴⁹.

2. Zentrale Themen

2.1 Christozentrik

Für sein wichtigstes theologisches Anliegen verwendete Jungmann, soweit ich sehe, im Sommer 1914 erstmals das Wort „christozentrisch“, und zwar beim Durchsehen von Gebetbüchern.⁵⁰

Zwei Abschnitte von *Frohbotschaft* befassen sich ausdrücklich mit dem Thema: der historische Überblick *Die Botschaft von Christus unter den Auswirkungen der christologischen Kämpfe* (Kapitel II 3) und das systematisch-pastorale Kapitel I 3 *Objektive und subjektive Christozentrik*.⁵¹ Die wichtigsten Aussagen des letzteren versuche ich zusammenzufassen:

Das christliche Lehrgebäude erscheint als geordnete Einheit. Doch ist die Theologie nicht bloß die Entfaltung eines einzigen Begriffs, sondern „*Darlegung eines Weges*“, des göttlichen Plans mit der Menschheit.⁵² Die-

48 TB 2, 190, 15.8.1936.

49 TB 2, 194, 28.7.1937.

50 „[...] der Hauptfehler, für den ich mir ein eigenes Wort zurechtgelegt habe[,] ist, daß fast alle nicht christozentrisch sind; ich will damit sagen: Christus nimmt darin nicht jene Stellung ein zwischen Gott und den Menschen, wie die Dogmatik lehrt, sondern er ist bald gleich Gott, bald einfach ein himmlisches Wesen in einer Linie mit den Heiligen, nur weitaus an erster Stelle.“ TB 1, 37, 30.6.1914. Den Begriff dürfte er aus einem im selben Jahr erschienenen Artikel übernommen haben: I. Ryelandt, Brevier und Betrachtung, in: St. Benedikts-Stimmen 38 (1914) 24–29.62–66.110–114.137–143, hier: 141. Diesen Artikel, auf den ihn ein Freund hingewiesen hatte, erwähnt Jungmann im Tagebuch (TB 1, 28, 29.5.1914).

51 Vgl. dazu auch: J. A. Jungmann, Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung (s. Anm. 4).

52 Vgl. Frohbotschaft, 20.

ser Weg lässt sich von verschiedenen Punkten aus betrachten. Doch „der eigentliche Strahlpunkt, von dem aus uns Gottes gnadenreicher Plan und zugleich dessen konkrete Verwirklichung unmittelbar verständlich wird, bleibt doch *Christus* selbst“⁵³. Christus bildet die Mitte der Glaubenslehre und der Theologie. „Die ganze Theologie ist innerlich christozentrisch[,] und alle anderen Versuche, das Glaubensgut in einer Formel zusammenzufassen, sind nur insofern möglich, als sie doch wieder nur seine Person oder sein Werk unter einem besonderen Gesichtswinkel betrachten.“⁵⁴ – Damit ist nicht gesagt, dass die Gläubigen das Dogma auch subjektiv in seiner Gesamtgestalt erfassen müssten; es gab und gibt die unterschiedlichsten Zugänge, die vielfach nicht auf einem geschlossenen Bild der Christusbotschaft beruhen. Solange das Milieu christlich war, wurden dennoch alle vom Glauben und vom Brauchtum der Kirche mitgetragen. Heute aber muss das Evangelium neu gepredigt werden, und zwar so, dass der objektiven Christozentrik auch die subjektive Darstellung entspricht – wie es schon im christlichen Altertum der Fall war. – In den späteren Jahrhunderten hat die Kirche ihrer Verkündigungsaufgabe (d. h. Unterweisung, Gestaltung des Gottesdienstes, Lenken der Volksfrömmigkeit) entsprochen, aber nicht immer auf die beste Weise. Die Leitung des Heiligen Geistes bewahrt vor Irrtum und hilft bei der Aufgabe, die Gläubigen zu führen; sie garantiert aber nicht, dass Verfügungen und praktische Maßnahmen stets perfekt waren.⁵⁵ Im inneren Leben der Kirche wie in der Darstellung der Frohbotschaft gab es Zeiten der Blüte und solche des Rückgangs. Auch gegenüber diesen brauche es Respekt und bei Reformen besonnenes Vorgehen:

„Wir dürfen im religiösen Erbe, das auf uns gekommen ist, dankbar die Herrlichkeiten erkennen, die die Jahrhunderte aus den Schächten des Reiches Gottes hervorgeholt haben, wir müssen aber auch mit Gestaltungen und Prägungen rechnen, die eher Notbehelfe als Idealformen waren. Aber wir müssen diesem Erbe, wie immer es beschaffen sei, jederzeit mit Pietät gegenüberreten. Auch die überlieferte Weise der Glaubensverkündigung ist ein Gebilde, das nicht auf revolutionären Wegen oder mit Gewaltmethoden geändert werden darf.“⁵⁶

53 Ebd., 21f.

54 Ebd., 22f.

55 Vgl. ebd., 24–26.

56 Ebd., 26f.

2.2 Wissenschaftliche Theologie und Verkündigung

Für seine Forschung nahm Jungmann sich 1923 vor:

„Ich möchte einen dicken Strich ziehen zwischen wissenschaftlicher Theologie und volkstümlicher Katechese. Die Vorwürfe, die gegen die erstere geschleudert werden, möchte ich auf letztere ablenken: Die Katechese soll eben nicht aus der Theologie einfach übernehmen, die Theologie lasse man ihren eigenen wissenschaftlichen Weg gehen.“⁵⁷

In *Frohbotschaft* widmet Jungmann diesem Thema das Kapitel II 2 *Glaubensverkündigung und Theologische Wissenschaft*. – Die wissenschaftliche Theologie entwickelte sich als Antwort auf Fragen des kritischen Verstandes, die vor allem Gegner und Irrlehrer aufwarfen. Aber auch in sich ist die so entstandene – und in der mittelalterlichen Scholastik ausgebaute – Systematik wertvoll, nicht zuletzt für die Begründung eines geschlossenen Weltbildes und dafür, die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft zu zeigen.

Die Verkündigung sei zwar auf das Wissen und die exakten Begriffe der Theologie angewiesen, aber sie dürfe sich nicht von dieser bestimmen lassen. Beide haben unterschiedliche Aufgaben. Die Theologie dient der Erkenntnis, ohne nach dem Leben zu fragen, zielt auf das Verum; die Verkündigung wendet sich dem Leben zu, betrachtet das Glaubensgut in seiner Bedeutung für das menschliche (Heils-)Streben, zielt auf das Bonum. Der eigentliche Gegenstand ist die Frohbotschaft, in altchristlicher Ausdrucksweise: das Kerygma. „Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma.“⁵⁸

Damit ergibt sich für die Verkündigung eine eigene Methode. Maßgebend ist all das, was den Menschen Orientierung gibt, „Gott als Ursprung und Heimat des Menschen“ erkennen lässt – mit dem zentralen Thema „Christus als Bringer der Gnade und die Gnade als Leben in Christus“⁵⁹.

Das frühere Wort vom „dicken Strich“ zwischen Theologie und Verkündigung führt Jungmann nun so aus:

„Es ist also ganz verfehlt, wenn man den teilweisen Mißerfolg der heutigen Glaubensverkündigung auf die Zerlegung des Glaubens-

57 TB 2, 68, 25.2.1923.

58 Frohbotschaft, 60.

59 Ebd., 61.

gutes durch die wissenschaftliche Theologie, insbesondere durch die Scholastik zurückführt. Diese Zerlegung war notwendig, die so gewonnenen geschärften Begriffe waren aber gar nicht dafür bestimmt, von der Glaubensverkündigung übernommen zu werden. Wenn es zu einem gewissen Teil doch geschehen ist, so fällt der Vorwurf nicht auf die theologische Wissenschaft als solche, sondern eben auf die Verkündigung, die sich der Eigenart ihrer Aufgabe zu wenig bewußt war.“⁶⁰

Als Negativbeispiel nennt Jungmann die Katechismen seit dem 18. Jahrhundert. Deren Lehrstoff wuchs ungeheuer an, und die Darstellung verwendete die abstrakte Theologensprache. Einen Höhepunkt bildete der österreichische Katechismus von 1777 – mit 86 Definitionen. In dieser Zeit traten neben das Apostolische Glaubensbekenntnis die „sechs Grundwahrheiten“, kasuistisches Zergliedern der Zehn Gebote, genaue Regeln für eine gute Beichte sowie für die Akte vor und nach der Kommunion. – Erst das 20. Jahrhundert brachte eine Reaktion auf diese Art von Predigt und Unterricht.⁶¹

2.3 Liturgie

Das Kapitel III 4 *Der Gottesdienst* beginnt mit einem kurzen theologischen Abriss. Als „gebetetes Dogma“ vermittelt die Liturgie die zentralen Glaubenswahrheiten, ohne zu belehren: die Majestät und Anbetungswürdigkeit Gottes; Christus, der Mittler zu Gott; die vom Priester geleitete gottesdienstliche Versammlung der Gläubigen als Kirche.⁶² All dies zeige sich besonders in der Messe, „im christlichen Gottesdienst schlechthin“⁶³. Jungmann bezeichnet die Messe als „Zusammenfassung der ganzen Religion. Hier ist der höchste Akt der Gottesverehrung, hier ist das Erlösungswerk, hier ist die Kirche.“⁶⁴ Die Mittlerschaft Christi kommt in der Messe am deutlichsten zum Ausdruck.⁶⁵

60 Ebd., 62f.

61 Vgl. ebd., 65.

62 Vgl. Frohbotschaft, 170–173; „gebetetes Dogma“: 170.

63 Ebd., 173.

64 Ebd.

65 Vgl. TB 1, 28, 29.5.1914; J. A. Jungmann, *Der Weg* (s. Anm.15), 24.43; Ders., *Frohbotschaft*, 173; R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 335f.

Was den Wert anderer Gottesdienstformen betrifft, verweist Jungmann auf das Altertum: Die Eucharistie habe man nur sonntags gefeiert; der tägliche Gemeindegottesdienst sei das Morgen- und Abend-Offizium gewesen.⁶⁶ Dass er 1931 Volksandachten liturgischen Charakter zusprach, trug ihm Kritik u. a. von seinen Kollegen Johannes Pinski und Odo Casel ein.⁶⁷

Das bekannte Wort aus der Apostolischen Konstitution *Divini cultus sanctitatem* Pius' XI. (1928) „nicht wie Fremde oder stumme Zuschauer ...“⁶⁸ aufgreifend, fordert Jungmann, die Gläubigen sollten nicht beiwohnen, sondern mitfeiern und mitopfern. Damit die „Grundidee“ der Messe klar hervortritt, braucht es Belehrung, aber auch eine entsprechende Gestalt der Feier. Es wird „mancherlei störendes Beiwerk beiseite zu schieben sein“: Aussetzung des Allerheiligsten, Gebete und Andachten ohne Bezug zum Gang der Feier, Kommunion außerhalb der Messe etc.⁶⁹ Die „innigste Weise der Teilnahme am Opfer“ ist die Kommunion.⁷⁰ Was weitere Aktivitäten betrifft, so hält Jungmann nichts davon, dass die Gläubigen alle Priester-Texte Wort für Wort laut mitsprechen (dies geschah ja in den Anfängen der Liturgischen Bewe-

66 Vgl. Frohbotschaft, 173.

67 Vgl. J. A. Jungmann, Was ist Liturgie?, in: ZKTh 55 (1931) 83–102. Ergänzter Nachdruck: Ders., Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck 1941, 1–27. Siehe dazu: R. Pacik, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum (StPaLi 12), Regensburg 1997, 24–42. In Frohbotschaft (172¹) behandelt Jungmann seinen Liturgie-Begriff und die Kritik daran. – Im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils kämpfte Jungmann gemeinsam mit Johannes Wagner dafür, die Volksandachten aufzuwerten; den beiden gelang immerhin ein Kompromiss: SC Art. 13 unterscheidet *sacra Ecclesiarum particularium exercitia* („gottesdienstliche Feiern der Teilkirchen“) von den *pia exercitia*. Vgl. dazu R. Pacik, „Last des Tages“, 233–246.

68 „Es ist in der Tat höchst notwendig, dass die Gläubigen nicht wie Fremde oder stumme Zuschauer, sondern, von der Schönheit der Liturgie zuinnerst ergriffen, an den heiligen Zeremonien so teilnehmen, dass sie mit dem Priester und dem Sängerkor nach den gegebenen Vorschriften im Gesange abwechseln.“ Pius XI., Apostolische Konstitution *Divini cultus sanctitatem* (20.12.1928), in: AAS 21 (1929) 33–41, hier: 40. Diesen Passus verwendet später die Liturgiekonstitution (Art. 48, Kapitel über die Eucharistie).

69 Vgl. Frohbotschaft, 177.

70 Vgl. ebd., 176–178, Zitat: 178. – Schon früh nannte Jungmann als „Grundgedanken“ der Messe das Opfer Christi und unser Mitopfern, zu dem konsequenterweise die Kommunion in jeder Feier gehöre. Vgl. R. Pacik, „Das ganze Christentum konzentrieren“ (s. Anm. 1), 336f.

gung tatsächlich)⁷¹; ideal sei das Miteinander von Priester, Lektor, Gemeinde, Schola nach dem Vorbild der Alten Kirche.⁷² Stille Messe und Hochamt bezeichnet Jungmann als „Grenzfälle“, weil der wahrnehmbare Anteil der Gemeinde, oft sogar die Kommunion fehle.⁷³ An der musikalischen Gestalt des traditionellen Hochamts kritisiert er zudem, dass der Chor die eigentlichen Volks-Gesänge, das Ordinarium, übernehme. Als Grundform der Messe betrachtet Jungmann die *Missa cantata*, in der die Gemeinde die Ordinariumsgesänge und die Akklamationen ausführt, der Chor das Proprium. Da in dieser aber nur die lateinische Sprache zugelassen ist – ebenso in der strengeren Form der Chormesse, sozusagen einer rezitierten *Missa cantata* –, sieht Jungmann die Betsingmesse mit Kirchenliedern als „die volkstümliche Meßfeier der Zukunft“, zumal anhand der Klosterneuburger Behelfe.⁷⁴ Diese Form sei „noch weiterer *Vervollkommnung* fähig“: durch Propriums-Paraphrasen, Festzeit- und Commune-Lieder.⁷⁵

71 Dazu auch J. A. Jungmann, Opferpriester und Seelsorgepriester, in: K. Borgmann (Hg.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*. In Verbindung mit Th. Bogler, R. Guardini, J. Gülden, Th. Gunkel, J. A. Jungmann, H. Kahlefeld, W. Krawinkel, R. Schneider, P. Simon und E. Walter, Kolmar 1942, 72–84, hier: 78.

72 Vgl. Frohbotschaft, 178f.

73 Vgl. ebd., 179–183. „Grenzfälle“: 179.182

74 Vgl. ebd., 182–187. Zitat: 185. Ähnlich J. A. Jungmann, Zu liturgischen Fragen im Freiburger Memorandum [Februar 1944]; abgedruckt in: Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944* (StPaLi 3), Regensburg 1980, 609–616. Jungmann lobt Parschs Modell, weil hier „in der Überfülle der Formen und Weisen doch auch bleibend Wertvolles gefunden worden ist“ (ebd., 615).

75 Auf den Artikel von Pius Parsch, Unser Preisausschreiben, in: *BiLi* 9 (1934/35) 405–426, verweisend, nennt Jungmann einen vom Volksliturgischen Apostolat veranstalteten Wettbewerb – der allerdings Texte für Ordinariumslieder bringen sollte. Den Auftrag, Propriumsparaphrasen zu schaffen, erhielt der St. Pöltener Theologieprofessor Karl B. Frank. Diese und eine Auswahl von Ordinariumsliedern gingen ein in: P. Parsch (Hg.), *Meßsingbuch. Deutsche Gesänge für die Betsingmesse, Klosterneuburg 1937*. Vgl. dazu R. Pacik, *Volks Gesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg* (SPPI 2), Klosterneuburg 1977, 99–104. Über Gemeindegesang hat Jungmann sich später mehrfach geäußert; der wichtigste Beitrag ist sein Referat „Liturgie und Volks Gesang“, in: *Zweiter Internationaler Kongreß für katholische Kirchenmusik*. Wien, 4.–10. Oktober 1954. Zu Ehren des heiligen Papstes Pius X. Bericht, vorgelegt vom Exekutivkomitee, Wien 1955, 194–202. Zusammen mit der in der Klosterneuburger Stiftskirche gefeierten Betsingmesse löste der Vortrag eine Auseinandersetzung über die im deutschen

Dass das klassische Stundengebet, zumal die Vesper, sich als Gemeindefeier verbreiten könnte, bezweifelt Jungmann. Für besser geeignet hält er eine freie Form mit ausgewählten, dem Volk verständlichen Psalmen. Sonst denkt Jungmann an Neuschöpfungen: Varianten des Wortgottesdienstes (gemäß dem liturgischen Grundschema Lesung – Gesang – Gebet, das Jungmann aus der Geschichte abzulesen glaubte), wobei er als „Ansatz“ die Klosterneuburger *Volksliturgischen Andachten und Texte* nennt.⁷⁶

In späteren Publikationen hat Jungmann manche Aussagen schärfer gefasst, so 1942 in zwei Beiträgen zum Werkbuch *Volksliturgie und Seelsorge*: Die Liturgie werde getragen „von der Gemeinde der Gläubigen unter der Führung der bestellten Amtsträger“. Der eigentliche Priester sei Christus. „Alles weitere Priestertum [...] ist nur von dem seinen abgeleitet.“⁷⁷ Den Priester nennt er „Organ der Gemeinde, die um ihn geschart ist und die mit ihm beten und opfern will“⁷⁸.

Diese Artikel Jungmanns, ebenso weitere Texte in dem genannten Werkbuch⁷⁹, erregten das Missfallen des konservativen Freiburger Erz-

Sprachraum üblichen volksliturgischen Messformen aus. Siehe dazu R. Pacik, „Der Heilige Stuhl wird nie erlauben, dass eine katholische Missa cantata wie ein protestantischer Gottesdienst aussieht.“ Der Klosterneuburger Liturgiestreit beim II. Internationalen Kirchenmusikkongress 1954, in: PzL Bd. 6 (2014/2015) [erschienen: März 2017], 58–133.

76 Vgl. Frohbotschaft, 188–190. Zum liturgischen Grundschema: J. A. Jungmann, Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939. – Jungmanns diesbezügliche Thesen übernimmt P. Parsch, Breviererklärung. Mit einer Einführung von A. Zerfaß (PPSt 15), Freiburg/Br. 2018, 215; s. dazu A. Zerfaß, Das Brevier als Gebetbuch des Volkes? Einführung zur Breviererklärung Pius Parschs, in: ebd., 7*–27*, hier: 25*; zu Parschs Sicht des Stundengebets und zu von ihm erstellten Behelfen vgl. ebd., 7*–14*.

77 J. A. Jungmann, Christus – Gemeinde – Priester, in: K. Borgmann (Hg.), Volksliturgie und Seelsorge (s. Anm. 71), 25–30, hier: 28.27.26f. – Ähnliche Aussagen finden sich z. B. schon bei J. Kramp, Opfergedanke und Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete, Regensburg^{3–4}1923, 67; auf Kramp berief sich Pius Parsch: Ders., Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie – Grundlegung, in: BiLi 2 (1927/28) 433–450, hier: 443f.

78 J. A. Jungmann, Opferpriester und Seelsorgepriester (s. Anm. 71), 72.

79 So besonders E. Walter, Weihe- und Laienpriestertum. Das eine Priestertum der Kirche, in: K. Borgmann (Hg.), Volksliturgie und Seelsorge (s. Anm. 71), 31–47. Kritik löste v. a. die Aussage aus, dass die Gläubigen im Dialog vor der Präfation „ihre Zustimmung zum Opfergebet geben“ und „bei der großen Doxologie das ganze Opfergeschehen mit ihrem Amen ratifizieren“; ebd., 39.40. Jungmann hat Walter in einer Rezension verteidigt: Ders., Volksliturgie und Seelsorge (Bespr.), in: ZKTh 66 (1942) 231–234, hier: 233. Diese Rezension ist eine Art Grundsatzerklärung; hier

bischofs Conrad Gröber. Das Hl. Offizium verweigerte 1944 die Druck-erlaubnis für eine zweite Auflage „sowohl wegen einiger die kirchliche Lehre betreffenden Behauptungen als auch wegen des Geistes, von dem es durchweht“ sei.⁸⁰ Jungmann reagierte nicht öffentlich, schrieb jedoch während der Exerzitien im April 1944 seine Gedanken zu dem Verbot sowie zur Situation der liturgischen und kerygmatischen Erneuerung nieder. Die – auch von ihm vertretenen – „Grundgedanken der liturgischen Bewegung und der seelsorglichen Erneuerung, so wie sie in Deutschland seit 10–20 Jahren in der kirchlichen Literatur und in der ganzen jüngeren Generation herrschend geworden sind“, fasst er so zusammen:

„1) Das Volk als Subjekt der Liturgie, und darum die Bemühungen einerseits, ihm das Verständnis der vorhandenen Liturgie zu erschließen, andererseits aber auch, im Rahmen des Möglichen ihm dieses Verständnis zu erleichtern, nicht zuletzt durch Verwendung der Volkssprache, wo dies zulässig ist; 2) die Hinführung der Verkündigung auf das zentral Christliche: besonders dadurch, daß die Person Christi deutlicher hervorgehoben und von da aus die Kirche neu beleuchtet wird.“⁸¹

In diesen Zusammenhang gehört auch die Untersuchung, die Jungmann in seinen Plänen „Liturgiegeschichte als religiöse Geistesgeschichte“ genannt hatte: sein 1948 erschienenes Werk *Missarum Sollemnia*.⁸² Es ist mehr als eine nüchterne ritengenetische Darstellung. Die theologische Prämisse, die ihr zugrunde liegt – Kirche als Volk Gottes, Liturgie als Feier der ganzen Gemeinde⁸³ – enthält Kritik an der Entwicklung und an der konkreten Gestalt der Messe. Die Messe als Opfer der Kirche

geht Jungmann ausführlich auf den Liturgiebegriff und auf die Gemeinde als Subjekt der Liturgie ein.

80 Dazu: Th. Maas-Ewerd, Die Krise (s. Anm. 74), 259–262, 498–502. Zitat: 499. Der wirkliche Herausgeber des Buches war der Leipziger Oratorianer Josef Gülden; vgl. ebd. 260, 499.

81 J. A. Jungmann, „...wegen des ganzen Geistes, der es durchweht“. In den Exerzitien Hainstetten, 25.4.44. (Stenogramm; im Nachlass derzeit nicht auffindbar. Die – vermutlich nach dem Diktat von P. Viktor Naumann angefertigte – maschinenschriftliche Übertragung habe ich vor Jahren anhand des Originals korrigiert.)

82 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 1–2, Wien 1948; ⁵1962.

83 Vgl. ebd. Bd. 1, ¹1948, 3.4.

(d. h. der ganzen Gemeinde) behandelt Jungmann ausdrücklich in dem Kapitel *Sinn der Meßfeier. Messe und Kirche*.⁸⁴

2.4 Liturgische Bewegung

Seine Ideen zur Reform des religiösen Lebens betrachtete Jungmann schon früh als Beitrag zu bestehenden oder aufbrechenden Tendenzen: „Die Entwicklung ist bereits lange auf dem Wege, bekannt als katechetische, homiletische, liturgische, Eucharistische Bewegung ...“⁸⁵ Mehrfach spricht er in solchem Zusammenhang von Renaissance. Die Jugendbewegung rühmte Jungmann als „Renaissance des Urchristentums“⁸⁶. Das Kapitel II 1 („Altchristliche Glaubensverkündigung“) von *Frohbotschaft* beginnt mit ähnlichen Worten.⁸⁷ Und seine eigene Arbeit charakterisierte Jungmann 1923 so:

„[...] mein Weg liegt klar vor mir. Es stört mich auch nicht mehr, daß ich mit meiner ganzen Tätigkeit eine von der jetzt gangbaren einigermaßen verschiedene Form der Frömmigkeit vertrete und befördere; wenn es mit der nötigen Pietät geschieht, liegt darin nichts Unrechtes; dann ist es nur die kath. Renaissance des Urchristentums[,] für die ich damit wirke; und in ihr liegt vielleicht die einzige Möglichkeit einer wirklich tiefgehenden religiösen Erneuerung.“⁸⁸

Dieser optimistischen Sicht scheint eine Passage im Vorwort zu *Frohbotschaft* zu widersprechen. Hier zeigt Jungmann sich gegenüber der Liturgischen Bewegung kritisch, weil sie oft das Neue schroff gegen das Bisherige setze⁸⁹ und manches allein von ihrem Standpunkt aus beurteile; in seinem Buch wolle er den Blick bewusst auf den ganzen Bereich

84 Ebd. Bd. 1. ¹1948, 224–248; ⁵1962, 233–256; vgl. J. A. Jungmann, Um die Grundgestalt der Meßfeier, in: StZ 143 (1949) 310–312. – Zu diesem Abschnitt s.u. in diesem Buch P. Brunner, *Die Frohbotschaft* und die liturgische Erneuerung, 310*–323*.

85 J. A. Jungmann, *Der Weg* (s. Anm. 15), 50.

86 TB 2, 99, 24.7.1925. Über seine eigene Arbeit: TB 2, 108, 17.–24.8.1926; 129, 27.10.1928

87 *Frohbotschaft*, 29: „Wir erleben heute etwas wie eine Renaissance des christlichen Altertums.“

88 TB 2, 108, 17.–24.8.1926 (in den Exerzitien).

89 Ähnlich über Einseitigkeiten im Frühstadium der Liturgischen Bewegung: J. A. Jungmann, *Opferpriester und Seelsorgepriester* (s. Anm. 71), 78: „[...] wie manche

der Verkündigung weiten.⁹⁰ Solche Aussagen enthält bereits 1933 der Artikel *Alte Kirche und Gegenwartskirche in der liturgischen Bewegung*.⁹¹ Zwar bezeichnet Jungmann hier die Liturgische Bewegung „als eine jener Erscheinungen im Leben der Kirche [...], in denen sie vermöge ihrer unverwüstlichen Lebenskraft den Bedürfnissen und Verhältnissen einer neuen Zeit entgegenwächst“⁹². Er fordert aber zweierlei: 1. Das Ideal der Alten Kirche „darf kein Phantasiegebilde sein, sondern muß nüchterner Kritik standhalten“. 2. Die Bewegung soll mit der Pastoral der Gegenwart in Kontakt bleiben, muss behutsam vorgehen; „sie darf nicht das Neue an die Stelle setzen, wo das Alte gut und gesund ist; sie muß die Geduld aufbringen, die zum organischen Wachstum gehört“⁹³. Jungmann rückt das oft naiv verherrlichte Ideal der Alten Kirche realistisch zurecht, mahnt auch zur Disziplin gegenüber der Kirchenleitung, zu Verständnis und Pietät gegenüber den heutigen Verhältnissen.⁹⁴

Mit diesem „Tribut an apologetischer Arbeit“⁹⁵ war Jungmann nicht ganz glücklich, obwohl ein Mitbruder den Beitrag als „mehr nach der anderen Front [d. h. zugunsten der Bewegung] hingerichtet“ interpretierte.⁹⁶ Der Text geht auf ein Gespräch mit dem Generaloberen Wladimir Ledóchowski im April 1933 zurück, das u. a. die Liturgische Bewegung und konkret Pius Parschs Aufsatzserie *Die objektive und subjektive Frömmigkeit* behandelte.⁹⁷ Jungmann räumte ein, dass Pius Parsch

Pfarrgemeinde förmlich überfallen wurde mit der neuen Art, so daß sie nur auf die Gelegenheit wartete, sie wieder abzuschütteln.“

90 Vgl. Frohbotschaft, V–VII. – Die von Gottfried Bitter gebrauchte Bezeichnung „katechetische Programmschrift“ engt Jungmanns Anliegen auf andere Weise ein; vgl. G. Bitter, *Kerygmatischer Religionsunterricht* (2016), in: *Wissenschaftlich-religionspädagogisches Lexikon im Internet* (www.wirelex.de), 5, URL: https://doi.org/10.23768/wirelex.Kerygmatischer_Religionsunterricht.100121 (Abruf: 24.8.2022).

91 J. A. Jungmann, *Alte Kirche und Gegenwartskirche in der liturgischen Bewegung*, in: *ThPQ* 86 (1933) 716–735.

92 Ebd., 716.

93 Ebd., 717f.

94 Die Mahnung zu Ehrfurcht, Respektieren der Tradition, Achtung vor der kirchlichen Autorität richtet Jungmann wohl auch an sich selbst. Wie etliche Tagebuch-Notizen zeigen, war Jungmann oft zwischen Kritik und Pietät hin- und hergerissen. Vgl. dazu R. Pacik, *Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung* (s. Anm. 1), 69–71.

95 TB 2, 166, 7.5.1933.

96 TB 2, 169, 1.10.1933.

97 P. Parsch, *Die objektive und subjektive Frömmigkeit*, in: *BiLi* 7 (1932/33) 233–236.257–261.283–289.

„wenig originell, eklektisch, darum auch widerspruchsvoll manchmal“ sei; „er übernimmt vieles von den Maria-Laachern“.⁹⁸ Ledóchowski trug Jungmann auf, etwas über die Gefahren der Liturgischen Bewegung zu veröffentlichen.⁹⁹ Parsch zeichne die historische Entwicklung derb, resümiert Jungmann später, und bedauert zugleich, dass die Jesuitenkurie die Liturgische Bewegung wenig schätze.¹⁰⁰ Doch selbst eine differenziertere und besser belegte historische Untersuchung würde „zu ähnlichen Ergebnissen führen“, wäre darum jetzt „höchst inopportun“¹⁰¹. Dies war einer der Gründe, weshalb Jungmann sich entschloss, im Sommer 1933 statt einer liturgiegeschichtlichen Abhandlung sich dem Thema „Frohe Botschaft und Seelsorge“ zu widmen (also die alte Schrift „Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit“ weiter zu bearbeiten).¹⁰²

Interessant ist auch eine Notiz aus dem Jahr 1934. Norbert Stenta, Mitbruder und Mitarbeiter Pius Parschs, hielt in der Innsbrucker Stadtpfarre im Oktober 1934 eine Volksliturgische Woche.

„[...] ich habe den Redner am ersten Abend in der Sakristei begrüßt, sonst aber keine Beziehungen angeknüpft; bin übrigens bald zur Überzeugung gekommen[,] daß es ohne Wert wäre, weil er durchaus kein geistig führender Mensch ist, nicht einmal die entscheidenden Gedanken der liturgischen Bewegung überschaubar; zweimal bin ich bei den Abendvorträgen gewesen und habe nur die Erkenntnis gewonnen: daß man mit überaus wenig Theorie durchkommt, wenn man die Sache gut darzustellen versteht; doch zeigte die Betsingmesse am Christkönigsfest eine bedeutsame Beteiligung (wenn auch die Form wieder etwas an der Willkürlichkeit mancher Lösungen litt).“¹⁰³

Im Beitrag *Opferpriester und Seelsorgepriester* von 1942¹⁰⁴ nennt Jungmann als Vorbild die Grundsätze des Leipziger Oratoriums: „Die liturgische Erneuerung muß beginnen mit der Wortverkündigung“. „Es darf

98 TB 2, 161, 10.4.1933.

99 Vgl. TB 2, 162, 10.4.1933; vgl. 166, 7.5.1933; 168, 12.7.1933.

100 Vgl. TB 2, 165f., 7.5.1933. siehe auch J. A. Jungmann, Pius Parsch †, in: GrEnt 9 (1953/54) 93.

101 TB 2, 165, 7.5.1933.

102 Vgl. ebd.; TB 2, 169f., 1.10.1933.

103 TB 2, 176f., 4.11.1934.

104 J. A. Jungmann, *Opferpriester und Seelsorgepriester* (s. Anm. 71).

nichts Neues angefangen werden, bevor das Volk nicht geistig so weit vorbereitet ist, daß es selber danach verlangt.“¹⁰⁵ Die liturgische Erneuerung sei ein Weg,

„das ganze christliche Glaubensbewußtsein wieder von seinem Mittelpunkt her aufzubauen und auszubauen, von der Erkenntnis Christi und seines Opfers her, wie er unser einziger Mittler ist hin zum Vater, vom Erlebnis der Kirche her, die uns im liturgischen Tun mütterlich umfängt, so daß der katholische Christ seines Glaubens wieder froh und der Glaube in seinem Leben fruchtbar wird“¹⁰⁶.

Dass sich die Erneuerung auf Bibelarbeit, Predigt, Katechese und Spiritualität ausgeweitet habe, begrüßt Jungmann.¹⁰⁷ Das Wort Gottes zu verkündigen sei eine besondere, selbständige Aufgabe des Priesters; sie umfasse weit mehr als Erklären der Liturgie.¹⁰⁸

Warum er sich nach 1936 doch auf die Liturgiegeschichte verlegte, begründet Jungmann in seinem Lebensbericht *Um Liturgie und Kerygma* (1961) nicht nur mit dem Schicksal von *Frohbotschaft*, sondern auch mit den Fragen der jungen Liturgischen Bewegung. Aufschlussreich ist, wie er diese charakterisiert: als „Teilbewegung in dem großen Strom der nötigen gesamtpastoralen Neubesinnung“ und als „ein Stück Rückgewinnung des Glaubensbewußtseins der christlichen Blütezeit“. (Man beachte die Begriffe *Teilbewegung* und *ein Stück* ...). Es braucht mehr: „daß der rechte Gottesdienst unterbaut sein muß durch die rechte Glaubensverkündigung, weil eben das Wort Gottes der Antwort des Gottesvolkes vorausgehen muß, daß also die neue Betonung des Kerygmas das Korrelat sein mußte zur Erneuerung des liturgischen Lebens“¹⁰⁹.

Jungmanns Aussagen zur Liturgischen Bewegung, die er ja selbst unterstützte und vorantrieb, lassen sich so deuten: 1. Reformen müssen das ganze kirchliche Leben umfassen, nicht nur den Gottesdienst; 2. die Liturgische Bewegung braucht ein solides theologisches (nicht zuletzt: historisches) Fundament.

105 Ebd., 79.

106 Ebd.

107 Vgl. ebd.

108 Vgl. ebd., 80.83.

109 J. A. Jungmann, *Um Liturgie und Kerygma* (s. Anm. 21), 50.

3. Nachwirkungen¹¹⁰

3.1 Eine eigene Theologie der Verkündigung?

Jungmann ging es um eine der Verkündigung angemessene Methode: Unterricht und Predigt sollten ein biblisch geprägtes Gesamtbild des Glaubens vermitteln. In *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit* hatte er dies so formuliert: „nicht sosehr ein eingehendes theologisches *Detail-Wissen*, als vielmehr ein *zusammenfassendes Erkennen der Hauptsache*“¹¹¹. – Doch Mitbrüder Jungmanns sprachen bald von einer eigenen „Theologie der Verkündigung“.

Die erste einschlägige Publikation stammt von Franz Lakner, damals Dozent für Scholastische Philosophie und Dogmatik. In Heft 1/1938 der *Zeitschrift für katholische Theologie* erschien sein Artikel *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*.¹¹² Einleitend nennt Lakner seine wichtigsten Gewährsleute, beide Jesuiten: Émile Mersch¹¹³ und Josef Andreas Jungmann¹¹⁴.

Der von Lakner vorgeschlagene Terminus „Theologie der Verkündigung“ (andere Namen: kerygmatische Theologie, Seelsorgstheologie; auch: Existenztheologie¹¹⁵) will sagen, dass diese sich von der gängigen wissenschaftlichen Theologie sowie vom einfachen Glaubenserkennen unterscheidet; die Verkündigungstheologie wäre eine beides verbindenden

110 In diesem Kapitel verwerte ich meinen Artikel: Josef Andreas Jungmann und die Innsbrucker Verkündigungstheologie (s. Anm. 1).

111 J. A. Jungmann, *Der Weg* (s. Anm. 15), 11.

112 F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*, in: ZKTh 62 (1938) 1–36. – Vgl. später Ders., *Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorgetheologie* (Theologie der Zeit. 1939, Folge 1), Wien 1939; Ders., „Lebendige Theologie“ oder „Theologie der Verkündigung“?, in: ThPQ 92 (1939) 591–594 als Replik auf: J. Schröteler, *Lebendige Theologie*, in: ThPQ 92 (1939), 310–314; F. Lakner, *Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie*, in: ZKTh 64 (1940) 152–154.

113 E. Mersch, *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, in: NRTh 61 (1934) 449–475; Ders., *L'objet de la théologie e le Christus Totus*, in: RevSR 26 (1936) 129–157.

114 Gleich zu Beginn nennt Lakner, *Zentralobjekt* (s. Anm. 112) das Kapitel I 3 „Objektive und subjektive Christozentrik“, mehrmals das Kapitel II 2 „Glaubensverkündigung und Theologische Wissenschaft“ (24⁵¹.27f.⁵⁹.34⁷¹.34⁷⁴). Weitere Stellen von „Frohbotschaft“ werden 23⁴⁹ genannt.

115 Den Ausdruck „Existenztheologie“ verwendet Jungmann in TB 2, 195, 28.7.1937; Lakner in: Ders., *Zentralobjekt* (s. Anm. 112), 28⁵⁹.

de „Theologie der Schweben“. Zudem bezeichne der Ausdruck Zweck und Eigenart dieser Theologie.¹¹⁶ Auch auf sie ließe sich der Wissenschaftsbegriff anwenden, „zwar nicht als univoker Begriff, wohl aber als analoger“¹¹⁷. (Lakner führt als Parallele die bei manchen Sparten übliche Einteilung in theoretische und angewandte Disziplinen an.¹¹⁸) Das Subjekt dieser Theologie ist der *Christus totus*, das Formalobjekt „die Verkündbarkeit des Wortes Gottes [...] im weitesten Sinne als *applicabilitas pastoralis*“¹¹⁹.

Diesen Aufsatz Lakners hat Jungmann – der seit September 1927 die *Zeitschrift für katholische Theologie* leitete – im Winter 1936/37 selbst angeregt.¹²⁰ Aufgrund des Gedankenaustausches zwischen Jungmann, Dominik Thalhammer (damals Scholastiker-Spiritual und Habilitand) und Karl Rahner erweiterte Lakner den Entwurf um ein zweites Kapitel *Christus als Subjekt der Verkündigungstheologie*. (Dass der Anfang des Kapitels *Objektive und subjektive Christozentrik in Frohbotschaft* Parallelen zu Lakners Ausführungen zeigt, ist wohl kein Zufall.) – Es folgten Veröffentlichungen des Kirchenhistorikers und Patrologen Hugo Rahner, des Philosophen Johann Baptist Lotz und des Dogmatikers Franz Dander.¹²¹

Mit Johann Baptist Lotz war Jungmann befreundet. Das Referat über Wertphilosophie und Wertpädagogik, das Lotz im Wintersemester 1930/31 in Jungmanns Seminar gehalten hatte, erschien später in der *Zeitschrift für katholische Theologie*.¹²² Jungmann erwähnt diesen Artikel in *Frohbotschaft*¹²³. Nicht zuletzt auf den dringenden Rat von Lotz hin,

116 Vgl. Lakner, Zentralobjekt (s. Anm. 112), 16. Das Wort von der „Theologie der Schweben“: ebd., 17.32.

117 Ebd., 28⁵⁹.

118 Vgl. ebd., 33.

119 Ebd., 31f.

120 Vgl. TB 2, 193, 23.7.1937.

121 H. Rahner, *Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie*. Teil 1 u. 2 (Theologie der Zeit. 1938, Folge 1 u. 2), Wien 1938; Ders., *Eine Theologie der Verkündigung*. 2. Aufl., besorgt vom Wiener Seelsorge-Institut, Freiburg/Br. 1939; reprog. Nachdruck der 2. Aufl.: Darmstadt 1970; J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie*, in: ZKTh 62 (1938) 465–501; F. Dander, *Christus alles und in allen (Col 3,11). Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik*, Innsbruck 1939.

122 Vgl. TB 2, 146, 21.–28. 5. 1931; 157f., 5.3.1933. – J. B. Lotz, *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, in: ZKTh 57 (1933) 1–43; vgl. auch: Ders., *Sein und Wert. Das Grundproblem einer Wertphilosophie*: ebd., 557–614.

123 Vgl. *Frohbotschaft*, 13¹.60¹.

der Jungmanns Essay *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit* gelesen hatte, war Jungmann darangegangen, diese Schrift doch selbst zu bearbeiten.¹²⁴ Das Kapitel *Glaubensverkündigung und Theologische Wissenschaft* geht, wie im Buch vermerkt ist, z. T. auf Gespräche mit Lotz zurück.¹²⁵ Lotz sah den Entwurf dieses Kapitels sowie des Kapitels I 2 (*Glaubensverkündigung und Glaubensfreude*) durch, worauf Jungmann die Texte verbesserte.¹²⁶ Den Titel des Buches formulierte Jungmann, nachdem er sich mit Franz Lakner beraten hatte.¹²⁷ Lakner, der schon vorher das Manuskript unter dogmatischem Gesichtspunkt geprüft hatte, wurde auch zum ersten Zensor bestellt; die beiden anderen Zensoren waren Franz Dander und der Kirchenhistoriker Ferdinand Maaß.¹²⁸

Wegen des Krieges und der politischen Situation konnten die Innsbrucker Theologen in die Debatte kaum mehr eingreifen.¹²⁹ Die Nationalsozialisten hoben im Juli 1938 die Innsbrucker Fakultät, im Oktober 1939 das Canisianum auf. Dieses sowie die Mitte August 1938 errichtete päpstliche Fakultät – damit auch Franz Lakner, Franz Dander, Hugo Rahner, Johann B. Umberg – übersiedelten im November 1938 nach Sion (Schweiz). Karl Rahner und Josef Andreas Jungmann gingen nach Wien (Jungmann später nach Hainstetten bei St. Pölten). – Den Jesuiten, die in Sion wirkten, erteilte der Generaloberer Wladimir Ledóchowski die Weisung, nichts mehr zur Verkündigungstheologie zu veröffentlichen.¹³⁰

Als der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber in seinem Memorandum vom 18. Jänner 1943 neue theologische Tendenzen, darunter die Liturgische Bewegung und die Verkündigungstheologie, angriff¹³¹, schrieb Karl Rahner – damals Mitarbeiter im Seelsorgeamt der Erz-

124 Vgl. TB 2, 157f., 5.3.1933.

125 Vgl. Frohbotschaft, 61¹.

126 Vgl. TB 2, 179, 3.8.1935.

127 Vgl. ebd.

128 Vgl. ebd.

129 Zum weiteren Verlauf der Debatte um die Kerygmatische Theologie siehe K. H. Neufeld, Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie“, in: ZKTh 115 (1993) 13–26; B. S. Mardiatmadja, Die Diskussion um die Innsbrucker Verkündigungstheologie im Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Theol. Diss. [maschinschriftlich], Innsbruck 1976, 70–134; im vorliegenden Band, 324*–332*, den Beitrag von D. Grasso, *Die Frohbotschaft* und die Erneuerung der Theologie. In der ersten Anmerkung nennt Grasso Literatur zur weiteren Diskussion um die Verkündigungstheologie.

130 Vgl. Neufeld, Theologiegeschichtliches (s. Anm. 129), 18.

131 C. Gröber, An den hochwürdigsten großdeutschen Episkopat (18.1.1943). Ab-

diözese Wien – eine Replik: *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*¹³². Rahner verteidigt Jungmanns Anliegen und grenzt es gegen die Forderung einer eigenen Verkündigungstheologie ab; er fasst die Debatte zusammen, in deren Verlauf das Konzept zweier Theologien mehrheitlich abgelehnt wurde. Die wissenschaftliche Theologie selbst müsse

„so nahe bei der Verkündigung (aus der sie ja selbst letztlich schöpft) und beim Leben (für das sie schließlich da ist) bleiben, daß diese eine Theologie die Aufgabe erfüllen kann, die Lakner von einer Verkündigungstheologie erwartet. Aber dennoch ist hier ein ernstes Anliegen gesehen worden: So wie die dogmatische Theologie auf den Hochschulen oft vorgetragen zu werden scheint, scheint durchschnittlich der Theologe von ihr aus den Weg in die lebendige Verkündigung oft nicht zu finden.“¹³³

Josef Andreas Jungmann hat seine Position mehrfach verdeutlicht, zuerst 1941 im Aufsatz *Kerygmatische Fragen*¹³⁴, später im Buch *Katechetik* von 1953 (²1955; ³1965), das im Anhang ein Kapitel über die Verkündigungstheologie enthält.¹³⁵ Es sei „zunächst nicht um eine besondere Art von Theologie“ gegangen,

gedruckt bei Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung* (s. Anm. 74), 540–569; zur Verkündigungstheologie: 549.

132 Vollständiger Text: K. Rahner, *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943). Hg., eingeleitet und kommentiert von H. Wolf, Ostfildern 1994, 79–190; K. Rahner, *Sämtliche Werke*. Bd. 4, Solothurn / Freiburg/Br. 1997, 497–556. Wolf ergänzt im Kommentar die bibliographischen Angaben der von Rahner meist verkürzt genannten Werke; damit entsteht ein Überblick über die Autoren, die sich an der Debatte über die Verkündigungstheologie beteiligten.

133 K. Rahner, *Zeitfragen*, Abschnitt II 1 „Verkündigungstheologie und Verwandtes“, Zitat in Wolfs Ausgabe: 118. Ähnlich K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 1, Einsiedeln 1954, 9–47; jetzt in: K. Rahner, *Sämtliche Werke*. Bd. 4, Solothurn / Freiburg/Br. 1997, 404–448, hier: 409. Dieser ältere Text geht auf die Zusammenarbeit mit Hans Urs von Balthasar zurück. Rahner und von Balthasar trafen sich im Sommer 1939, um Alternativen zur Schuldogmatik zu entwickeln. Vgl. R. Siebenrock, *Dogmatik der individuellen und universalen Heilsgeschichte: Ein fast vergessenes Dokument aus dem Jahre 1939*. URL: <https://www.feinschwarz.net/dogmatik-der-individuellen-und-universalen-heilsgeschichte/> (Aufruf: 1.8.2022).

134 Vgl. J. A. Jungmann, *Kerygmatische Fragen*, in: *ZKTh* 65 (1941) 153–160.

135 Vgl. J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Freiburg/Br. 1953, 299–305. Der Text blieb in den späteren Auflagen unver-

„sondern um die Verkündigung selbst, um die klare und wirksame Darstellung der Botschaft, die uns von Christus aufgetragen ist. Die Verkündigung selbst war von der wissenschaftlichen Theologie abzugrenzen und ihre Eigengesetzlichkeit klarzustellen. An einen weiteren Anspruch war jedenfalls in der Schrift, die am Anfang jener Erörterungen stand [=Frohbotschaft], in keiner Weise gedacht.“¹³⁶

Anhand der inzwischen erschienenen Literatur geht Jungmann auf diese „Erörterungen“ ein. Wenn die Sache der Verkündigungstheologie gesichert sei, ließe sich auf das Wort verzichten; treffender wäre aber die Bezeichnung Kerygmatik, „in der die materiale Katechetik und die materiale Homiletik enthalten wäre“.¹³⁷ Ähnlich hatte Jungmann 1942 im Handbuch *Volksliturgie und Seelsorge* zu Lakners Aufsatz *Das Zentralobjekt der Theologie* erklärt, „daß das Hauptanliegen nicht die kerygmatische Theologie, sondern das Kerygma selber ist“¹³⁸.

3.2 Die Erneuerung der Katechese

Über die Wirkung seines Buches *Frohbotschaft* schreibt Jungmann rückblickend: „[...] auf dem Boden der Katechetik wurde es zu einem ferment für die material-kerygmatische Reformbewegung, aus der auch der deutsche Katechismus von 1955 hervorgegangen ist“¹³⁹. In seiner *Katechetik* bezieht sich Jungmann mehrfach auf diese Reform und auf das Katechismus-Projekt.¹⁴⁰ Dieses, 1938 begonnen und 1955 abgeschlossen,

ändert, wurde nur in den Fußnoten durch weitere Literatur ergänzt. Dieses Kapitel war Jungmann sehr wichtig; dies berichtet, unter Berufung auf Gespräche mit seinem Mitbruder, J. Hofinger, Erneuerung der Katechese, in: B. Fischer / H. B. Meyer (Hg.), J. A. Jungmann (s. Anm. 21), 82–87, hier: 84f.

136 J. A. Jungmann, *Katechetik* (s. Anm. 135), 300.

137 Vgl. ebd., 300–303; Zitat: 303.

138 J. A. Jungmann, *Opferpriester* (s. Anm. 71), 79³.

139 J. A. Jungmann, *Um Liturgie und Kerygma* (s. Anm. 21), 49. – Zu diesem Abschnitt siehe auch die Beiträge in diesem Buch: J. Hofinger, *Der Platz des Buches Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung in der modernen Katechetik*, 297*–309*; G. S. Sloyan, *Die Frohbotschaft und die katechetische Szene in den Vereinigten Staaten von Amerika*, 333*–347*.

140 *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg/Br. 1955. Vgl. Jungmann, *Katechetik*, 79f. 84f.89–101. Am Ende des Vorworts zur 2. Auflage (1955), III, weist Jungmann auf den soeben fertiggestellten Katechismus hin.

ist von *Frohbotschaft* beeinflusst.¹⁴¹ Die Hauptredaktoren, die Oratorianer Klemens Tilmann und Franz Schreibmayr, waren Schüler Jungmanns.¹⁴² Jungmann selbst wirkte an diesen Arbeiten durch schriftliche Beiträge und Gutachten mit, ebenso später am österreichischen Katechismus.¹⁴³

Schon früh wurden Jungmanns Ideen in den Missionen, zuerst in China, aufgegriffen. Die treibende Kraft war Jungmanns Mitbruder und Schüler Johannes Hofinger¹⁴⁴, der als Missionar, Katechetiker und Liturgiker 1938–1950 in China, seit 1950 in Manila wirkte. 1940 veröffentlichte er in den *Collectanea Commissionis Synodalis* mehrere Artikel über den Aufbau des Katechismus.¹⁴⁵ Deren Inhalt erläuterte Jungmann dem deutschsprachigen Publikum 1941 in den *Katechetischen Blättern*.¹⁴⁶ Die deutschsprachige *Missions-Korrespondenz* der SVD-Patres brachte 1945 in Fortsetzung Auszüge aus *Frohbotschaft*.¹⁴⁷ Das von Johannes Hofinger 1953 in Manila gegründete „East Asian Pastoral Institute“ machte Jungmanns Thesen zur Verkündigung im ganzen englischen Sprachraum bekannt. Ein wichtiger Impuls war die Vortrags-

141 Vgl. auch J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck 1963, 16f.102.104.112f.

142 Vgl. F. Schreibmayr, „Erkenntnisleitende Interessen“ im Wirken J. A. Jungmanns, in: B. Fischer / H. B. Meyer (Hg.), J. A. Jungmann (s. Anm. 21), 137f.

143 Vgl. H. Pissarek-Hudelist, Josef Andreas Jungmann (1889–1975), in: KatBl 112 (1987) 345–351; Dies., Der Einfluß von J. A. Jungmann auf die österreichische Katechismusarbeit von 1949 bis 1959, in: CPB 100 (1987) 137–140; Dies., Josef Andreas Jungmann als Katechetiker, in: ZKTh 111 (1989) 274–294, hier: 278.

144 Seine von Jungmann betreute Dissertation: J. Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich. Von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (FGIL 5/6), Innsbruck 1937. Zu Hofinger vgl. M. Markuly, Johannes Hofinger, URL: <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/johannes-hofinger>; dort auch Verzeichnis von Hofingers Publikationen (Abruf: 1.8.2022).

145 J. Hofinger, De apta divisione materiae catecheticae. Tentamen historico-criticum: Collectanea Commissionis Synodalis [in Sinis] (Beijing) 13 (1940) 583–599. 729–749.845–859.960–965; 14 (1941) 1–16. Zusammenfassung: Ders., Die rechte Gliederung des katechetischen Lehrstoffes, in: LV 2 (1947) 719–746.

146 J. A. Jungmann, Die Gliederung des Katechismus in geschichtlicher Beleuchtung, in: KatBl 67 (1941) 89–97.

147 Vgl. J. Hofinger, Erneuerung (s. Anm. 135), 85.

reihe, die Hofinger 1954 bei der *Summer School* der Notre Dame University (Indiana) hielt.¹⁴⁸

3.3 Eine amerikanische Ausgabe von *Frohbotschaft* (1962) und ein neues Buch Jungmanns zum alten Thema (1963)

Johannes Hofinger veranlasste auch eine englische Übersetzung von *Frohbotschaft*. Eigentlich als Hommage zum 25-Jahr-Jubiläum des Buches 1961 gedacht, erschien *The Good News Yesterday and Today* ein Jahr später im New Yorker Verlag Sadlier (mit kirchlichem Imprimatur).¹⁴⁹ Der Text ist gegenüber dem Original von 1936 gekürzt; dafür enthält der Band einen Anhang mit vier Aufsätzen über die Bedeutung von *Frohbotschaft* für die moderne Katechetik (Johannes Hofinger), die liturgische Erneuerung (Paul Brunner), die Erneuerung der Theologie (Domenico Grasso) und die katechetische Situation in den USA (Gerard S. Sloyan).¹⁵⁰ Die vier Essays sind der vorliegenden Neuausgabe in Übersetzung beigelegt.

Als *The Good News* erschien, hatte Jungmann eine neu gefasste Version von *Frohbotschaft* fertiggestellt. Schon während der Exerzitien im

148 Vgl. ebd., 85f. – Hofinger weist auch auf ein – erstmals während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichtes – Dogmatik-Handbuch hin, das im Sinne Jungmanns gestaltet ist: M. Heinrichs, *Theses dogmaticae*. Bd. 1–3, Hongkong 21954. Der Franziskaner Maurus Heinrichs hatte in Innsbruck promoviert.

149 J. A. Jungmann, *The Good News Yesterday and Today*. Translated (abridged) and edited by W. A. Huesman from Fr. Jungmann's *The Good News and our proclamation of the faith*. With essays in appraisal of its contribution. General editor J. Hofinger [25th anniversary edition of *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*], New York 1962.

150 Titel der vier Essays (unter der Überschrift: „Four appraisals“): J. Hofinger, *The place of The Good News in modern catechetics*: 169–184; P. Brunner, *The Good News and the liturgical renewal*: 185–200; D. Grasso, *The Good News and the renewal of theology*: 201–210; G. S. Sloyan, *The Good News and the catechetical scene in the United States*: 211–228. Hofinger und Brunner gehörten dem East Asian Pastoral Institute in Manila an, Domenico Grasso lehrte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Gerard S. Sloyan an der Catholic University of America, Washington, D.C. Mit Ausnahme von Sloyan sind die Autoren Jesuiten. – Grasso war auch Zensor des neuen Buchs „Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft“ (1963); vgl. J. A. Jungmann, *Konzilstagebuch* 1, 10.10.1962; 60, 17.2.1963. – Schon 1957 hatte die Macmillan Company (New York) sich um das Verlagsrecht für eine Übersetzung bemüht; vgl. J. A. Jungmann, *Konzilstagebuch*, 59, 17.2.1963. Zur Vorbereitung der amerikanischen Ausgabe vgl. Hofinger, *Erneuerung* (s. Anm. 135), 86.

Sommer 1956 überlegte er, das Thema seines früheren Werks wieder aufzugreifen – nicht zuletzt, weil Johannes Hofinger ihn seit 1954 mehrmals dazu drängte. Mit der Arbeit begann Jungmann Ende Juni 1958; wegen vieler anderer Aufgaben – nicht zuletzt für die Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils – musste er immer wieder unterbrechen; so konnte er das Manuskript erst Anfang Juni 1962 der ordensinternen Zensur übergeben.¹⁵¹ – *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft* kam zum Frühjahr 1963 heraus.¹⁵² Im Vorwort deutet der Autor die Reaktionen auf das erste Buch an („das zu jener Zeit wegen der Neuheit einzelner Darlegungen eine sehr verschiedenartige Beurteilung gefunden hat“) und weist auf die gewandelte Situation hin: „Den Vorwurf besonderer Neuheit glauben die folgenden Ausführungen nicht mehr befürchten zu müssen.“¹⁵³

Obwohl es dieselben Themen behandelt wie *Frohbotschaft*, unterscheidet sich das neue Buch vom alten im Aufbau, in der Anordnung des Stoffes, z. T. auch in der Art, ihn darzustellen. Anders als in *Frohbotschaft* gibt es keinen eigenen geschichtlichen Teil; dafür enthalten einzelne Abschnitte entsprechende Rückblicke. Das Verhältnis von Theologie und Verkündigung wird nicht nur in Kapitel VI *Um das Kerygma* angesprochen, sondern auch in Kapitel IV *Christologische Entwicklungen*¹⁵⁴. Der Passus in Kapitel I 3 (*Objektive und subjektive Christozentrik*) von *Frohbotschaft* über verschiedene Zugänge zum Glauben¹⁵⁵ ist nun zu einem eigenen Kapitel V *Addition oder Konzentration?*¹⁵⁶ ausgebaut.

Die zwei zentralen Themen Kerygma und Christozentrik stehen nun hintereinander (Kapitel VI und VII¹⁵⁷). – In Kapitel VI kommt Jungmann u. a. auf die frühere Debatte über das Verhältnis von Theologie und Verkündigung zurück. Dass es „eine eigenständige Theologie neben der herkömmlichen scholastischen Theologie“ brauche, sei

151 Einen Rückblick auf die Arbeit an der Neufassung von *Frohbotschaft* gibt Jungmann in seinem Konzilstagebuch (59–62, 17.2.1963 – 16.10.1963).

152 „4. Mai: Heute habe ich hier in Rom von der Tyrolia fünf ‚Voraus‘-Exemplare meiner ‚Glaubensverkündigung im Licht der Frohbotschaft‘ erhalten.“ J. A. Jungmann, Konzilstagebuch, 62, 4.5.1963.

153 Jungmann, *Glaubensverkündigung* (s. Anm. 141), 7.

154 Ebd., 47f.

155 *Frohbotschaft*, 24.

156 J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung* (s. Anm. 141), 53–58.

157 Ebd., 59–66.67–75.

„mit gutem Grund verneint worden; dafür ist – und das war das erfreuliche Ergebnis der Diskussion – immer wieder die Überzeugung ausgesprochen worden, daß alle diese Forderungen von der recht verstandenen dogmatischen Theologie selbst erfüllt werden können und sollen, und daß diese der Versuchung widerstehen müsse, [...] zu einer übernatürlichen Metaphysik zu werden und das Heilsgeschichtlich-Tatsächliche nur nebenbei zu behandeln.“¹⁵⁸

158 Ebd., 61.